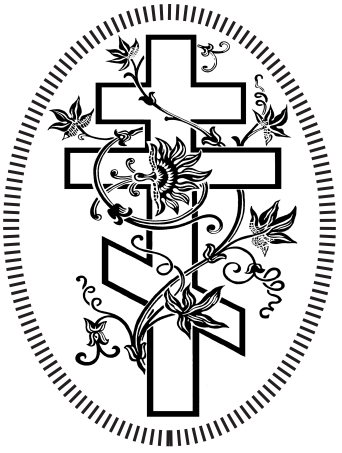
ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ



ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Серия научных изданий и справочников, посвященных малоизученным проблемам истории и идеологии русской цивилизации:

Русская цивилизация: история и идеология
Слово и дело национальной России
Экономика русской цивилизации
Экономическое учение славянофилов
Денежная держава антихриста
Энциклопедия черной сотни
История русского народа в XX веке
Стратегия восточных территорий
Мировоззрение славянофилов
Биосфера и кризис цивилизации
Начальная история русской цивилизации
Третий Рим против нового мирового порядка
Энциклопедия славянофилов
Русские монастыри и храмы
Русские святые и подвижники Православия
Государственно-правовой идеал славянофилов
Россия на рубежах США, Японии и Китая
Русская цивилизация: философия и литература
Россия и Польша
Славянофилы, их сподвижники и последователи
Политическая экономия национального хозяйства
Космология духа и циклы истории
Черносотенцы: жизнь и смерть за великую Россию
Синодикъ или Куликовская битва в лицах
Русская цивилизация: экологический аспект
Великие русские достижения
Русская община
Русская артель
Русская партия в первой четверти XIX века
Славянская идеология
Экономическая теория славянофилов и современная Россия. «Бумажный рубль» С. Шарапова
Древнерусское летописание. Взгляд в неповторимое
Экономика Сталина
Артель и артельный человек
Древнерусская цивилизация. Наследие в слове

Владимир КОЛЕСОВ

ДРЕВНЕРУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

НАСЛЕДИЕ В СЛОВЕ

Москва
Институт русской цивилизации
2014

УДК 811.161.1’373.44
ББК 81.2Рус-3
К 60

Колесов В. В.

К 60 Древнерусская цивилизация. Наследие в слове / Словоуказатель – Н. В. Колесова / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2014. — 1120 с.

Энциклопедическое издание «Древнерусская цивилизация. Наследие в слове» является итоговым трудом выдающегося русского ученого Владимира Викторовича Колесова. Оно завершает и подытоживает многолетние исследования автора по истории русского языка и развитию ментальности древнерусской цивилизации.

Первая часть издания посвящена исследованию социальных терминов Древней Руси, вторая – этических категорий, третья – эстетических и этических терминов, четвертая показывает последовательное мужание мысли в русском сознании и связанными с ним формами познания – это собственно и есть описание древнерусской ментальности.

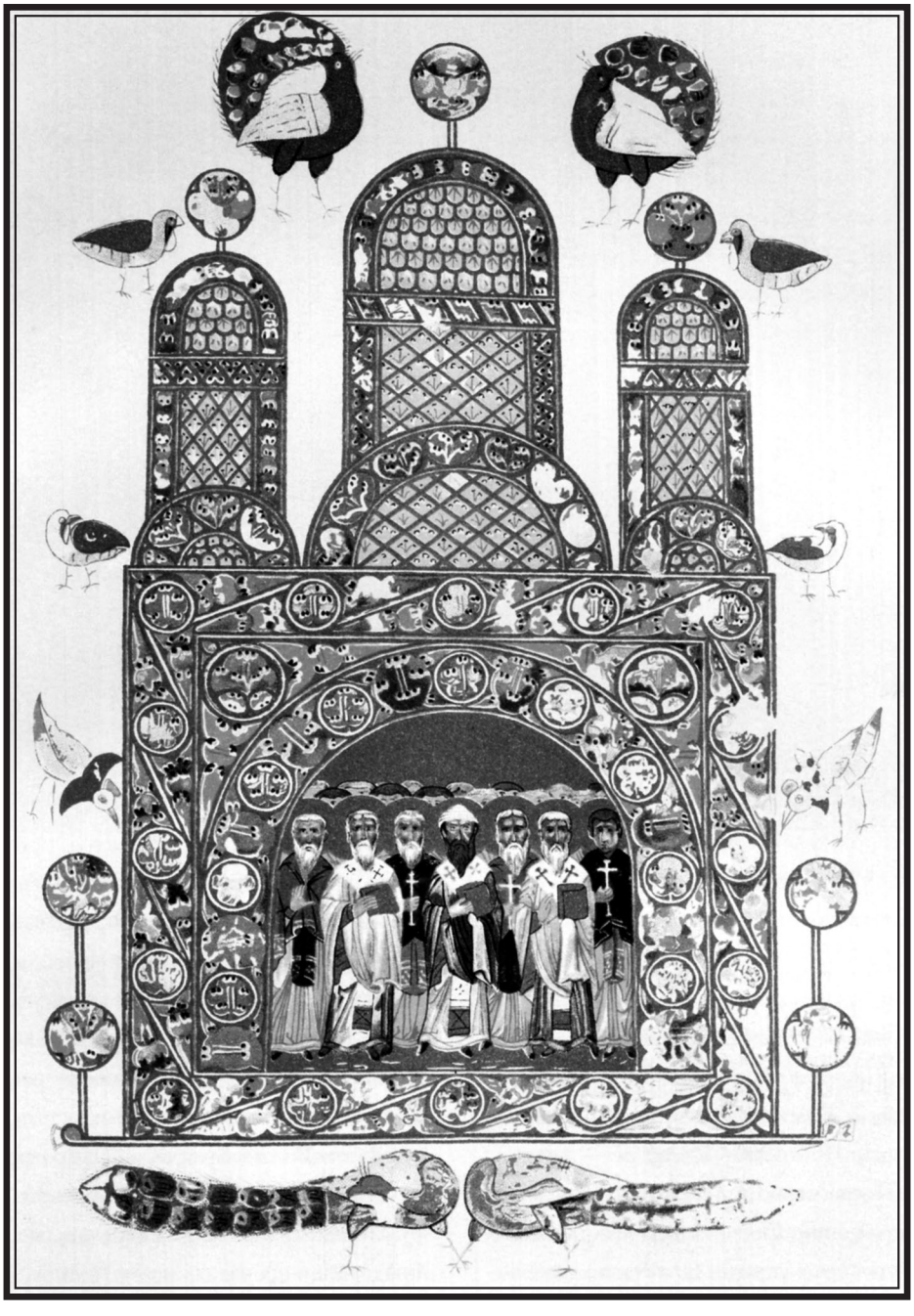
При подготовке своего труда автор пользовался материалами более чем 30 книгохранилищ и библиотек – различными периодическими и одиночными изданиями древних текстов, число которых приближается к 300, а также 24 авторитетными многотомными словарями. Список использованной литературы содержит до 450 наименований, и это только те материалы, прямые ссылки на которые присутствуют в тексте. В словоуказателе, который объединяет все части этого труда и превращает его в филологическую энциклопедию древнерусской цивилизации, представлено более 4 000 слов, которые так или иначе объясняются в труде.

В оформлении обложки использованы картины В. Васнецова «Баян» и И. Билибина «Изгнание хана Батыги».

ISBN 978-5-4261-0136-4

© Колесов В. В., 2014
© Институт русской цивилизации, 2014

МИР ЧЕЛОВЕКА



ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая читателю книга написана давно, еще при других обстоятельствах жизни, первый том вышел еще в 1986 году. Две другие части не были изданы, поскольку до последнего времени официальная идеология игнорировала историю русских идей. Теперь появилась возможность опубликовать полное исследование, которое последовательно и достаточно полно описывает характерные черты человека Древней Руси с точки зрения его чувств, разума и воли. Первая часть рассматривает социальные воззрения средневековой Руси («Мир человека»), вторая и третья – этические и эстетические («Добро и Зло», «Бытие и быт»), четвертая посвящена описанию интеллектуального развития восточных славян («Мудрость слова»).

За прошедшие годы появилось не очень много новой литературы и основательных суждений, касающихся затронутых в книге проблем; в сущности, они не восполняют сведения и материалы, уже использованные при написании этой книги. Уточнения и ссылки могут касаться лишь тех исследований, которые рассматривают проблему или частные ее фрагменты с новой точки зрения. Такова причина, почему я не перерабатывал текст кардинальным образом; в новых условиях это означало бы писать совершенно другую книгу. Перечитывая рукопись, я понял, что и в этом виде она представляет определенный интерес; быть может, как отправная точка дальнейших изысканий в этой области гуманитарных наук. Всеобщий интерес к означенной проблематике свидетельствует о том, что она может оказаться полезной. Исторических экскурсов в область русской «ментальности–духовности» не так уж много, но подобные исследования могут перевести изучение предмета с обобщенно-типологического на конкретно-историческое основание.

Но что решительно изменилось за эти годы, что внушает надежду на углубленное изучение темы с точки зрения русской философской рефлексии – так это возвращение читателям русских мыслителей, интуиция которых во многом отразила те представления о жизни и судьбе, которые складывались в Древней Руси и развивались в средневековой России. Времена все-таки изменились. При работе над первой частью книги редактор заботливо очищал книгу от текстов Хомякова и Бердяева, оставляя Гоббса и Энгельса. Сегодня мы можем войти в мир суждений, выстраданных русской ментальностью.

Во многом эти невольные пропуски я восполнил в книгах «Русская ментальность в языке и тексте» (СПб.: Петербургское востоковедение, 2007) и «Реализм и номинализм в русской философии языка» (СПб.: Логос, 2007). В них критически описана рефлексия русских авторов по поводу русской духовности и ментальности в аспекте современных научных представлений. В целом, это позволило представить широкую панораму действий русского склада ума прямым образом, через древнерусские тексты, и отраженно, через его восприятие современной, изощренной философской мыслью.

Во всем остальном сохраняется в силе сказанное мною в предисловии к первой части. Еще раз напомню, что речь идет здесь о древнерусской эпохе, чуть-чуть затронуты тексты

до начала XVII века, не дальше. Это – время первых толчков в развитии чувства и мысли, начало движения к нашему времени... словом, тот узловой момент отечественной истории, с которого все началось и который все еще определяет наше духовное существование.

Полвека тому назад, когда книга только задумывалась, современная когнитивная лингвистика делала первые шаги, о единстве слова и мысли мало кто знал, а кто знал – разрывал их на лингвистику и логику. В реконструкциях средневековой ментальности и оттенках бытового уряда приходилось руководствоваться идеями Вильгельма фон Гумбольдта или А. А. Потебни, а также редких их последователей. По этой причине в книге еще не используются ключевые слова когнитивистики, такие, как *концепт* и *ментальность*. Сегодня эта область научного знания разработана достаточно хорошо, но, к сожалению, не в историческом аспекте. Таковы родимые пятна всех возникающих научных направлений: они довольствуются актуальными событиями дня, не заглядывая в прошлое. Предлагаемая работа может быть полезной в дальнейшей разработке проблем национальной ментальности и коллективного сознания.

Несколько слов о названии книги. В первом издании все части публиковались отдельно под общим названием «Древняя Русь: наследие в слове». В собранном воедино варианте оказалось, что такое название не отражает содержания книги – многие проблемы материальной культуры здесь опущены, да и понятие «Древняя Русь» они отражают неполно. Речь здесь идет о сложном сплаве духовной цивилизации и духовной культуры, причем культура составляет значительную часть содержания цивилизации. Термин *цивилизация* выражает уровень общественного развития за достаточно продолжительный отрезок времени, с XI по XVII век. Самая главная задача, стоявшая передо мной как автором, была проблема разграничения хронологических уровней по вертикали и содержательных состояний по горизонтали. Это своего рода исполнение завета Александра Афанасьевича Потебни, который заметил, что поверхность жизни всегда пестрит наслоениями разных стадий развития, и это препятствует пониманию того, как социальный организм развивался.

Писатель-народник Шелгунов в свое время заметил: «Еще и сегодня на Невском проспекте встречаются люди из XI века», «а также из всех последующих веков», – добавлю я. Идентифицировать их моральные и социальные установки, оценить их роль в современном обществе можно, только описывая повадки и походку их предков, еще лишенных современных знаков культуры.

Выражаю глубокую признательность генеральному директору Института русской цивилизации О. А. Платонову, высоко оценившему итоговые труды моей жизни и посчитавшему необходимым суммировать их в единое энциклопедическое издание «Древнерусская цивилизация. Наследие в слове» с общим филологическим указателем.

В. Колесов

Если за словом стоит вещь, за предложением – факт, то естественно задать себе вопрос: не стоит ли за языком действительность? Мы вполне согласны с этим при условии следующего добавления: подобно тому, как между вещью и словом находится представление, а между фактом и предложением – мысль, так между действительностью и языком стоит мировоззрение.

Х. Шухардт

ВВЕДЕНИЕ

1

Приведенные в эпиграфе слова известного лингвиста исчерпывающе передают главную мысль нашего введения. Основные положения, определения и понятия необходимо изложить с самого начала хотя бы затем, чтобы в дальнейшем не возвращаться к тем проблемам обработки исходного материала и приемам описания, которые легли в основу этой книги.

Сопоставляя слова родственных языков, старые слова и их прежние значения, дошедшие до нас в составе древних памятников и в архаических русских говорах, мы можем представить себе процесс изменения слов в виде последовательных этапов и более или менее точно описать их. В этом смысле палеолингвистика столь же точная наука, как и палеоботаника или палеография, изучающие по дошедшим до нас остаткам древние (παλαίος значит ‘древний’) растения или письмена. Но есть одна трудность, которую следует иметь в виду, читая работы по истории слов. В древности философия входила в состав языкознания, так что поучительным будет и следующее сравнение языкознания с философией.

Окружающая нас действительность, окружающий мир, существующий объективно, есть сущее, а наука о сущем – онтология (греческое ὤν, ὤντος ‘сущее’). Познание человеком сущего шло постепенно, хотя были ошибки и отклонения, взлеты и падения. Это уже гносеологический аспект философского мировосприятия (греческое γνώσις означает ‘знание, познание’). Таков следующий уровень сущего, ограниченный пределами и возможностями человеческого разума, а мощь этого разума, взятого в его развитии, и есть предмет нашего познания. Именно он интересует нас, поскольку мы хотим представить не элементы сущего, а последовательные этапы познания его нашими предками. Следовательно, для нас, их потомков, и гносеология прошлых веков онтологична, если можно так выразиться. Однако мы должны понять и то, *что* именно и *каким образом* когда-то открывали для себя наши предки, восстановить, хотя бы в общих чертах, картину их познания мира и объяснить себе эти достижения как успех цивилизации и человеческого духа в их национальных формах – потому что любая культура, в том числе и средневековая, рождается и развивается в национальных формах. Тем самым объектом

нашего изучения является даже и не сущее само по себе, а лишь его отражение в сознании наших предков, хотя бы только в формах, доступных языку и тексту, в которых нашли выражение результаты творческой мысли предков. В этом сплетении разных уровней познания и состоит вся трудность работы лингвиста: он должен объяснить однажды уже объясненное, но на уровне знания средних веков найти смысл и логику в эволюции идей; эту сторону познания ученые называют эвристикой (εὑρίσκω значит ‘я нахожу’). Чем больше в процессе исследования мы удаляемся от фактов объективной реальности, тем больше возможностей отклониться от действительного течения событий. Опорой и стимулом в этом случае может стать все та же действительность, сущее, которое не изменяется в зависимости от точки зрения древнего ли человека, человека средневековья или современного человека.

Поэтому в нашей книге мы рассмотрим лишь коренные элементы представлений Древней Руси о мире и человеке в их развитии. Их легче объективировать, поскольку они представлены не в одном только языке, но известны и по другим источникам, а отчасти сохранились в общественном быте еще недавнего прошлого, свежего в нашей памяти, так что есть с чем и сравнивать.

За сто лет, прошедших с момента выхода в свет первых работ по истории материальной и духовной культуры индоевропейцев и древних славян, которые были основаны на данных языка, лингвистика проделала основательную работу по расчистке и уточнению собранного материала, появилось множество работ на интересующую нас тему. Сосредоточиться на этой теме помогает выбор условного ориентира в прошлом: в качестве такового избрана точка зрения среднего человека русского средневековья, живущего в той интеллектуальной и духовной атмосфере, которая и стала здесь предметом изображения. Несомненным преимуществом такого описания является не только единая точка зрения на материал, но и возможность остановиться на действительно важных именно для средневекового человека понятиях и образах мировосприятия.

Вглядываясь в исторические источники, историк общества затрудняется проникнуть в чувство и мысль предков, ему кажется, что действующие лица действуют молча, воюют, мирятся, но ни сами не скажут, ни летописец от себя не прибавит, за что они воюют, вследствие чего мирятся; в городе, на дворе княжеском ничего не слышно, все тихо; все сидят запершись и думают думу про себя; отворяются двери, выходят люди на сцену, делают что-нибудь, но делают молча, – так говорит знаток древнерусских источников С. М. Соловьев (см.: Ключевский. Т. I, с. 439)[1]. Это впечатление лингвисту кажется странным, потому что и летописи насыщены репликами героев, шумом толпы, дыханием времени; мы постоянно слышим голоса прошлого, можем различать даже интонацию речи и то настроение, с каким произносятся слова. Важны и сами слова, каждое в отдельности и все вместе, всегда столь значительные в общем потоке событий, действий, речей. Они тоже многое могут поведать о смысле далеких событий, и соглашаешься с другим историком, который справедливо сказал: «Дела и мысли людей – вот предметы моего внимания. На словах я не останавливаюсь. Слова интересны мне лишь как материал для понимания мыслей. Этот материал ненадежен. Когда нет более надежного, я анализирую его» (Чернышевский, 1951, с. 74).

[1] Литература, а также список принятых сокращений, использованных словарей и источников даны в конце книги.

2

Между предметом и словом, его называющим, стоит понятие о предмете, которое слово обозначает. Для современного сознания слово – всего лишь знак, который имеет свое (лексическое) значение. Оно складывается из множества представлений о признаках предмета, существенных и случайных, полезных и малозначительных, одинаково красивых или невыразительных. Содержание понятия также состоит из обобщенных признаков предмета, но уже только самых важных, существенных, необходимых для опознания вещи и по возможности истинных. В содержании понятия, например, о столе будут указаны самые необходимые признаки: форма поверхности и ножек, в значении же слова *стол* таких признаков много больше, да ведь и самих столов существует превеликое множество. «Столов» станет еще больше, если мы углубимся в их историю, привлекая для рассмотрения также и стулья, застолья, столицы, престолы и прочее, что своим происхождением связано с древним словом-образом «стол». Признак признаку рознь, но в словесном признаке больше и индивидуального, и национального, чем в признаках, составляющих содержание понятия. Развитие и мужание мысли и заключалось в том, что в постоянном поиске, отражая внешний мир, человеческое слово все строже и четче выражало представление о самом существенном признаке того или иного предмета, порождая тем самым *понятие* о нем. Понятие логично, связано со значением, слово же ближе к чувственным формам конкретного познания.

Познание и состоит в отыскании и определении признаков, которые в последовательности качественной смены одного другим все надежнее обрисовывали в человеческом сознании контуры внешнего мира: сначала это просто признак предмета, затем его важное свойство и как завершение поисков – существенность его качества. Категория «качество» становится философской и общей по мере того, как из множества словесных образов создается законченное по точности знание мира.

Язык в разнообразии своих форм отражает самые разные способы развития понятий о мире. Определенные признаки предметного мира раньше всего выявляются в действии, в столкновении человека с предметом, на котором останавливается его внимание. Выделение признаков происходит постепенно, переходит с одной грамматической категории на другую, более отвлеченную по способу выражения: тот, кто *смеет, – смел; смел* выражает качество, которое становится признаком, проявляется в прилагательном *смелый;* однако понятие о смелом в сознании окончательно сформировалось только тогда, когда на основе всех этих «предварительных» языковых форм создается имя-понятие, в данном случае существительное *смелость.* А ведь на этом долгом пути постепенно изменяются и отношение к храбрости, и его характеристики; кроме того, переменчивые обстоятельства жизни требуют все новых проявлений храбрости-смелости, и существовавшие прежде слова в близком к нему значении *(буйный, храбрый, мужественный)* своими значениями-признаками воздействовали на семантику нового слова – и все это вместе оказывалось весьма существенным, играло свою роль в становлении новых понятий. Все это следует учесть, как только мы захотим представить себе историю русских понятий о смелости.

Сами способы выявления признаков с помощью слов постоянно изменялись, преобразуя вместе с тем и грамматические свойства, и средства языка. Это также помогает реконструкции, потому что нам известна последовательность в изменениях грамматических категорий и периоды особой предпочтительности одних из них в ущерб другим. Глагол –

самая древняя часть речи, потому что именно в высказывании о действии рождается первое впечатление о новом признаке. Глагол древнее имени, но, в свою очередь, и из имени постепенно выделялись прилагательное, существительное, числительное и прочие имена, называющие признак в последовательности его выявления и фиксации в речи, каждый раз в непосредственной зависимости от развития мысли и потребностей, которые возникали в обществе для подобной аналитической мысли, все глубже проникавшей в тайны познания. Один простейший пример: в средние века для народной речи самая важная часть речи – глагол, но в книжном языке его функции выполняет уже прилагательное. В этом проявилось совершенно разное отношение к категориальному воплощению признака, свойства, еще не ставшего отвлеченностью качества: для народного сознания важен конкретно этот, данный, на глазах возникающий признак, тогда как для книжной христианской культуры важнее уже установленный и освященный традицией признак, застывший в форме определений, Божественных атрибутов, которые не должны изменяться, поскольку они вечны и даны навсегда. Ни та, ни другая культура не ориентированы на имя существительное, потому что нет еще абстрактных понятий, совершенно отвлеченных от конкретности признака. Все то, что для нас понятия, выраженные даже в самых, казалось бы, отвлеченных по смыслу словах, в древнюю эпоху всего лишь определения (даже слово *Богъ* и прочие такие же идеологически важные наименования); их так много и они столь разнообразны потому, что одно и то же стараются определить с разных сторон, с разных позиций, в различной проекции. И в этот зазор между разными представлениями о признаке-свойстве также входит пытливая мысль лингвиста, в разночтениях двух культур пытаясь найти проявления тех настроений и чувств, которые испытывали наши предки в момент возникновения еще совершенно неопределенных понятий о мире.

3

Признак – всегда образ, история каждого древнего слова и есть сгущение образов – исходных представлений – в законченное понятие о предмете. Способов подобного развития образа известно множество, но средневековое сознание предпочитало метонимию, т.е. перенос признака с одного предмета на другой по принципу смежности, функции (часть – целое) и т.д. Поэтому каждое древнее слово по исходному своему смыслу является мотивированным, и в своей реконструкции мы всегда можем сказать, что именно лежит в основе данного исходного представления. *Видокъ* – тот, кто видел, *послухъ* – тот, кто слышал, *съвѣдѣтель* – тот, кто знает (ведает) о преступлении. Простой сменой таких форм мы можем очертить «пределы доверия» в древнерусском судопроизводстве: очевидец как свидетель лучше того, кто просто слышал о происшествии, но и этот последний все-таки лучше того, кто имеет о деле просто «свое мнение», не будучи его очевидцем. Исходный образ каждого слова всегда конкретен и уже тем самым важен; в своих реконструкциях мы исходим именно из него.

Но не следует забывать, что по своему содержанию слово шире понятия, свободнее его, динамичнее, оно цветасто по отображению красок и личностно по выражению человеческих отношений к чему-либо, а значит, в нем много случайного; и тогда нам помогут древнейшие тексты, потому что в текстах, как мушка в янтаре, навсегда сохранились именно те «значения» слова, которые были в то время, когда они создавались. Роль текста в древнейшую пору была особой, метафора как способ расширения значений слов и по-

рождения новых слов важна потому, что она живет только в конкретном тексте, а древние сочинения создавались путем перенесения уже сложившихся образов и метафор из текста в текст, из сочинения в сочинение рачительно и с осторожностью, чтобы не повредить тонкие ткани возникшего нового смысла.

Сравнения слов и их значений в родственных языках, синонимия и многозначность древнейших слов в художественных текстах, различные приемы стилистической обработки средневековых текстов, изменения значений слов и особенно беспредельные по охвату материала попытки передать на славянский язык древнейшие греческие тексты – вот только малая часть тех явлений, какие использует историк языка в своих реконструкциях.

Итак, признак – всегда образ; средневековое сознание оперирует не столько понятием о предмете, сколько представлением о нем. Художественность этого типа мышления проявляется в преимущественном внимании к конкретному и вещному признаку, к вещественности материальных признаков, избегавших чрезмерной отвлеченности, столь свойственной нашему времени. Потому смысл древнерусского слова всегда раскрывался конкретно, именно в этом тексте.

Творческий акт средневекового писателя и состоял в разработке подобных ситуативных смыслов слова, так что подчас неуловимыми остаются оттенки значения, и нам кажется сегодня, что эти писатели просто переписывают друг у друга заезженные штампы традиционной литературы. У нас же нет другой возможности воссоздать подобные значения слов иначе, как через контекст известного текста: ведь предметного мира тех далеких времен уже нет перед нами, сам этот мир приходится реконструировать совместными усилиями археологов, историков и искусствоведов.

4

Средневековое мышление особое значение придает содержанию понятия – тем признакам, на основе которых явления действительности вычленяются из предметного мира и оформляются в слове. Потому-то средневековая философия и есть по преимуществу философия Логоса, и она связана с диалектикой понятия. Углубление знаний идет по линии уточнения подобных признаков, но одновременно с этим происходит постоянное и последовательное «отвлечение» исходного образа, представления по известному признаку, с помощью которого некогда предмет осознавался как отдельный. Чем больше объем понятия, тем меньше признаков, потому что все больший круг «однопризнаковых» предметов можно назвать тем или иным словом, и образ уходит, исчезает, забывается, лишь отчасти сохраняя свою первозданность в старинном народном или книжном тексте. Древнее слово в этом случае предстает перед лингвистом таким же, как старый черепок в разрытом кургане; но это след не материальной, а духовной культуры народа, создавшего такое слово.

Специалист имеет много возможностей реконструировать по таким остаткам всю полноту древних представлений о мире или предмете. Это уже вопрос исследовательской техники, строгой методики и по возможности точного описания доступных науке фактов. Изучив классические труды Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни, Б. А. Ларина и многих других филологов, лингвист может включиться в такую работу.

Специального изучения заслуживают те формы вербального (т.е. языкового) сознания, которые развивались сами по себе, отражая развитие европейской цивилизации.

Устойчивое и несправедливое мнение о том, что средние века – время застоя мысли, разгул мракобесия и расцвет бесплодной схоластики, весьма распространено. Оно не принимает во внимание одной, казалось бы, незначительной детали: «довлеет дневи злоба его», и каждое время выполняет свою особую, только для него предназначенную задачу, в том числе и в развитии мышления.

Видимость застоя создается благодаря неверной исторической перспективе; мы смотрим в тот далекий мир глазами человека XX в., не пытаясь постичь внутренний смысл происходивших тогда изменений. Только в XVII в. английские материалисты открыли (и уже навсегда), что между миром вещей и миром слов стоит понятие о мире. Что же требовать от средневекового книжника, для которого слово и представление (понятие) было одно и то же, а роль современного нам понятия исполняло представление, т.е. конкретный образ вещи, а не некая отвлеченность понятийного типа. Средневековье, в том числе и русское средневековье, в поступательном развитии сознания, отраженном в слове, важно тем, что трудами многих поколений в этот период происходит постепенное отчуждение имени от вещи, которую имя обозначает. Средние века, с их самыми невероятными представлениями, последовательно и неуклонно объективировали мир в глазах человека. Эти века потому и «средние», что в развитии цивилизации стоят на середине пути: от древнего варварского мира (для которого вещь и слово – одно и то же) до представлений нашего времени (когда прекрасно понимают, что понятие и слово – отнюдь не одно и то же). Средние века уже отошли от наивного представления язычества о спаянности имени и вещи, о том, что в Логосе слились воедино и мысль, и образ, и слово, и вещь. Однако они развивают дальше свои представления и оставляют нам в наследство ту глубокую мысль, что слово – хотя и не имя, но уже знак. Для средневекового человека имя и слово остается еще материальной формой понятия (и «знаменем» и «знамением»), которое содержит в себе некий неопределенный и весьма неустойчивый смысл (Колесов, 1983б). Более полное разъяснение теоретических проблем, связанных с «содержательными формами слова», прежде всего – с образом, понятием и символом (Колесов, 1992).

5

Хронологическое уточнение исследуемой проблемы важно, поскольку древнерусский период – цельный по свершениям и по-своему знаменательный момент в развитии восточнославянской культуры. Восточные славяне только что вышли из варварства и включились в развитие новой для них культуры «средиземноморского типа» (А. А. Потебня). На разных территориях стали создаваться могучие славянские государства, развивались культура и язык.

Древнеславянский язык принадлежит тому времени, когда все славяне были еще племенами общего «корня», когда они только начинали распадаться на северных и южных, а затем северные разделились еще на восточных и западных.

С образованием самостоятельных славянских государств формируются соответствующие литературные языки – древнепольский, древнеболгарский и древнерусский. Ни один из них прямым образом не связан с современными польским, болгарским и русским языками; древнерусский, например, в те далекие времена, примерно с IX по XII в., был общим языком современных русских, украинцев и белорусов. Это язык древнерус-

ского государства, которое существовало до татаро-монгольского нашествия (до 40-х годов XIII в.) Мы не можем, строго говоря, называть русским и язык более позднего времени, когда выделился уже в качестве самостоятельного украинский язык. Ведь тогда русским назывались и восточнорусский и западнорусский (белорусский по нынешним определениям) языки: на поле Куликовом западнорусские князья стояли рядом с московскими как русские, как представители общего «племени». Только с XV в. ведет свое начало собственно р у с с к и й я з ы к – в том смысле, какой мы вкладываем в это понятие сегодня: в е л и к о р у с с к и й.

Таким образом, следя за историей явлений «образ – понятие – слово», мы все время должны сознавать, что присутствуем при столкновении двух культур: языческой (славянской) и христианской (византийской), а это выражалось и в совмещении двух литературных языков – народно-разговорного и литературно-книжного (язык древних переводов). Столкновение культур и постепенное совмещение языков проходило свои этапы, и время, отведенное историей этому, сжато до пределов так: «древнерусское» – между крещением Руси (988 г.) и нашествием (1237 г.); «среднерусское» – период татаро-монгольского ига – до XV в.; создание централизованного Московского государства на протяжении XV в., которое знаменовало собой коренной поворот во всех сторонах социальной жизни восточных славян (и это также находит свое отражение в истории русских слов). Таким образом, стараясь проследить последовательность в развитии органически целостной и по-своему традиционной культуры, мы не выходим за пределы допетровской Руси.

Взаимное влияние языков и культур, активное в те времена и неповторимое в истории, наложило отпечаток на тип и характер мышления древнего русича, который с самого начала своей государственной истории живет в многонациональном обществе. Это также отразилось на истории слов, в самом названии *Русь*. Этимология последнего (некоторые считают его нерусским по происхождению, что сомнительно по многим соображениям) неважна в том смысле, в каком мы собираемся здесь говорить о древнем русиче: возникал новый народ, в основе своей славянский; это был сложный конгломерат прежде разбросанных племен. Возникали ремесла, торговля, строились города, выжигались леса для пашен, ставились крепости и храмы-хоромы, ширились внешние связи с окружающим, и миром становился прежде замкнутый сельский «мир» (община); развивались социально-экономические отношения, совершенствовался государственный аппарат – и все это вместе дало существенный импульс развитию мышления, знания.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СВОИ И ЧУЖИЕ

Истинно русской натуре чужды не
люди чужие, ей чужд эгоизм.

Н. Н. Миклухо-Маклай

ПЛЕМЕНА И КОЛЕНА

В древнерусских рукописях слова *сѣмя – колѣно – родъ* употребляются обычно в библейских текстах: «сѣмя Авраамово», «сѣмя от колѣна Соломонова», «и силу ихъ [звезд] положю сѣмени твоему в языкъ людий»; эти тексты дают представление о потомстве по нисходящей линии.

Переносные значения слов возникают на базе основных, которые обычно преобладают, закрепляются в традиционных текстах. В церковных песнопениях, житиях, поучениях, летописях часто воспроизводится текст о Богородице и Христе, «иже бес сѣмене зачатъ». В крестьянском представлении соответствующий образ естественно рождался из обычных житейских сопоставлений с животным миром и в своем развитии опирался на них: «Изыде сѣяй сѣяти сѣмена своего» (Патерик, с. 112); «Да не приметь за трудъ поновления своего, ниже от плода сѣмени, ниже самое то сѣмя» (Кн. закон., с. 42). На основе этого библейского образа возникают новые переносные значения старого славянского слова, и в средние века понятие о семени связано с развитием представлений о духовной жизни «новых людей» – христиан, призванных обновить Землю: «Мы же сѣмя хрестьяньско есмы» (Посл. Ио., с. 179), «духовное сѣмя» (Пандекты, с. 282б). Крестьянский образ становился христианским символом по мере того, как и религиозный термин *христианинъ,* приобретая другие произношение и значение, превращался в социальный: *крестьянинъ.*

Греческое σπόρος ‘семя’ или ‘плод’ переводилось славянами как *сѣмя,* однако σπήρμα (‘семя, плод’; ‘род, потомок’) у славян со временем изменило свой смысл. В древнейших переводах этому греческому слову соответствует *сѣмя,* но уже восточноболгарские переводы симеоновой эпохи (X в.), а вслед за ними очень последовательно и древнерусские книжники передают его славянским *племя.* Нет ни одного источника, который представил бы исключения из этого соответствия: в списках и переработках пророческих книг, в Евангелии, Псалтыри и Апостоле, в сочинениях отцов церкви, охотно цитируемых летописцем, – везде после XI в. слово *сѣмя* заменяется словом *племя* (так что говорится не *от сѣмене царьска,* а *от племене царьска,* не *съ сѣменемъ человечьскымъ,* но *въ племенехъ человѣчьскыхъ,* не *сѣмя Авраамле,* но *племя Авраамле* и т.д.), и особенно в русских редакциях с начала XIII в. Слово *сѣмя* в этом значении становится высоким архаизмом, заимствованным из древнего книжного языка; будучи связанным со значением греческого эквивалента, оно вошло в противоречие с употреблением синонимичных с ним слов у славян и после недолгого использования в специальных текстах угасло, не закрепилось в древнерусском языке. Думается, оно никогда и не было русским в значении ‘племя, род’. Слову *сѣмя,* обозначающему Божественное, т.е. целиком духовное, уже на заре славянского христианства книжная традиция противопоставила земное по значению *племя;* последнее довольно часто пересекалось со значениями слова *плодъ* (оно также служило для пере-

вода греческого σπήρμα и латинского sēmen; ср.: Михайлов, 1912, с. 131, 239–240, 383). В каких-то местах славянского мира сохранялось представление о том, что племя – это плод семени; слово *племя* и в самом деле тождественно слову *плодъ,* потому что оба они общего корня, хотя и на разных ступенях чередования гласных и в различных грамматических формах (*plod- и *pled-m-); они одинаково значат ‘рожденное’, т.е. то, что возникло из семени, прозябло, проросло, дало плоды. По-видимому, и значение славянского термина *племя* есть результат переносного употребления этого древнего слова со значением ‘рожденные (от общего предка)’. Славянам важнее казался не источник, не причина формирования рода, а результат и следствие рождения: не «семя», а «племя». Потому в двузначном греческом соответствии (‘семя’ и ‘плод’) славянин сознательно избирает второе, как бы перенося внимание с прошлого на настоящее, с того, что явилось источником, на то, что есть, что существует и действует: «сѣмя Авраамле» превратилось в «Авраамле племя».

Произведя эту операцию и согласовав обозначения церковных книг с практикой своей хозяйственной жизни, славянские книжные люди должны были столкнуться с другими греческими словами, смысл которых был близок к славянским названиям племени. Знаменитые греческие филы (φυλή) славяне обозначали словом *племена,* а еще раньше и словом *колѣна.* У греков филы из родовых давно превратились в территориальные общины, и потому несоответствие значений греческого слова общественным отношениям славян вынуждало славянских переводчиков искать ему более точные эквиваленты. У южных славян греческому φυλή последовательно соответствует слово *колѣна,* но восточные упорно употребляли привычное им слово *племена* (Михайлов, 1912, с. 89, 319; Ягич, 1884, с. 50). Для болгарских писателей это вообще не синонимы, Иоанн Экзарх неоднократно замечает: «Законъ же бяаше не възимати племену отъ иного колѣна» (Ио. Экзарх, с. 182); «племя» в этом тексте – всего лишь «колено», но – чего? Для самого Экзарха – д р у г о г о к о л е н а того же р о д а, нечто, одновременно существующее в настоящее время. Для восточных славян подобное толкование еще неприемлемо. Для них *колѣно* – сгиб ноги, поворот в движении; слово *колѣно* получило у них смысл не пространственного, а временно́го размещения рода, т.е. ‘п о к о л е н и е в границах общего племени’. Книжное слово *поколение* возникло из древнего корня не раньше, чем выработалось представление о последовательной смене подобных поколений.

Уже на первых листах «Повести временных лет» летописец сообщает: «Афетово бо и то колѣно: варязи, свей, урмане (готе), русь, агняне, галичане, волъхва, римляне, нѣмци, корлязи, веньдици, фрягове и прочии»; все это п о т о м с т в о Иафета.

В пространственном значении социальный термин *племя* сохранялся на Руси устойчиво. Иларион в середине XI в. говорит: «Вси людие, племена и языци тому поработають» (Иларион, с. 183б), но это прямая цитата из пророческих книг Даниила, переведенных еще Мефодием, а в его переводе словам λαός, φυλή, γλώσσα соответствуют *людие, колѣна, языци* (Евсеев, 1905, с. 66; ср. варианты и в других местах этого перевода).

В употреблении слова *племя* существовало различие между книжным и разговорным языком. Различие легко обнаружить, сравнивая переводные тексты и созданные на их основе торжественные поучения, с одной стороны, и русские законодательные или летописные записи – с другой. *Племя* в высоком смысле – ‘потомство’: «Братъ его мении болии его будеть, и племя его будет въ множъство языкъ» (Иларион, с. 173б).

В «Откровении» Мефодия Патарского (в летописном варианте) сохраняется слово *племя* («отъ племени Афетова»), а в других списках того же текста упоминаются и «Афе-

товы внуци», и «сынове же сыновъ», т.е. самые отдаленные потомки. Вспомним, что и в «Слове о полку Игореве» русичи – «Даждь божи внуци», «сыны сынов» – те же самые внуки. Книжное значение слова *племя* требовало разъяснений; кроме того, социальный термин нуждается в однозначности. И каждый раз, встречаясь с употреблением этого слова в тексте высокого стиля, русский книжник устранял противоречие, возникавшее при столкновении данного значения с тем, которое было обычным для древнерусского человека, – ‘родичи, живущие одновременно’.

В разговорном языке *племя* – ‘родня’, ‘родственники’, ‘свои люди’: в «Уставе Владимира» осуждаются супруги, которые «в племени или во сватовствѣ поимутся», т.е. брачуются, будучи родственниками по крови или сватами. Особенно нежелательным было смешение по женской линии; именно *сестричищь* объясняется словом *племянникъ* еще в XVI в. (Ковтун, 1963, с. 312, 437).

Под 862 годом летописец, упоминая Рюрика, говорит, что «бяста у него 2 мужа не племени его» (Лавр, лет., с. 7) – Аскольд и Дир, которые не были родственниками новгородских князей; читателя исподволь готовили к мысли о том, что с этими мужами можно расправиться как с чужаками, присвоив их владения.

Поскольку на Руси *колѣно* – ‘поколение, потомство’, в разговорной речи слово *племя* утратило такое значение, оно всегда обозначало родичей. Это родня, близкие, свои, их защищает сила рода, родовая месть – «Род». Все остальные обозначались словом *иноплеменники:* слово это новое и книжное, потому что, во-первых, буквально передает значение греческ. ἀλλογενής и, во-вторых, связано лишь с одним значением корня *-ин-* – ‘другой’ (в глубокой древности корень этот означал одновременно и ‘один’, и ‘другой’). Значит, в праславянское время иноплеменник был бы и соплеменником, и чужаком одновременно. В новом значении *иноплеменникъ* отмечается, например, в записи под 1068 г. (Лавр, лет., с. 56 об.), но только в период Батыева нашествия оно вошло в активный обиход: «Придоша иноплеменници, глаголемии татарове, на землю рязаньскую» (Новг. лет., с. 74, 1238 г.); «Не порабощени быхомъ оставше горкою си работою отъ иноплеменнихъ» (Серапион, с. 5). Характерно использование при именовании врагов слова, когда-то обозначавшего этническое родство: не «поганые», не «иновѣрнии» или как-то еще (по религиозной или культурной характеристике, отличавшей врагов от славян), а «и н ы е р о д ы», «и н о е п л е м я», т.е. чужие. Это все еще высшая степень языческого неприятия врага: противник по крови, а не по вере. И притом не «другое», а «иное», т.е. в корне, начисто враждебное, исключающее всякие дружеские отношения. Между тем возможности для выражения идеологических противоположностей уже были; оценочное отталкивание от чужой веры представлено, например, в древнерусском переводе «Пчелы», в котором слово βάρβαρος ‘варвар, чужеземец’ переведено как *иноплеменьникъ* (Пчела, с. 31), да и слово *поганый* (из латинского paganus ‘деревенщина’, а позднее ‘язычник’) было уже известно. Степных врагов с востока стали называть варварами и погаными позднее, когда возникла необходимость в символическом обозначении единения Руси против общих врагов, а физической силы рода для подобного выражения стало уже недостаточно.

Греческое γενεά ‘род, происхождение’, ‘родина’, ‘рождение’, ‘возраст’, а также γένος переводятся словами *племя, колѣно,* но чаще – *родъ*; παρεμβολή ‘боевой порядок, размещение в бою, лагерь’ – *родъ, племя,* но также и *пълкъ* (Патарск.), что точнее выражает суть греческого языка, в котором «племя» понимали как боевой лагерь рода. Соотнесение рода

с походным полком весьма характерно, потому что в самом греческом слове нет никаких указаний на род или племя; этот образ целиком принадлежит переводчику, воззрения которого восходят к представлениям эпохи военной демократии у древних славян: род в движении, род – полк. Но сначала определим, что такое род.

РОД

В начале своего повествования, говоря о расселении библейских племен, летописец упоминает *языци, земли* и *страны:* «языци рассеяни по странамъ земли», и древние славянские племена «нарекошася по землям их, кождо своимъ именемъ», хотя путники, посещавшие эти давние племена, видят «словѣньскую землю». Но вот излагается история самой Руси, различная на Севере и на Юге. На Юге, в Киеве, «полемъ же живше особѣ и володѣющемъ роды своими... и живяху кождо съ своимъ родомъ и на своихъ мѣстѣхъ, владеюще кождо родомъ своимъ» (Лавр, лет., с. 36); также и Кий «княжаше в родѣ своемъ», но на Дунае «хотяше сѣсти с родомъ своимъ» (с. 4), да не позволили ему это сделать «ту живущии», и родъ Кия начал «держать княжение» у полян, на Днепре; у других восточных славян в то время были свои князья. Соседи славян, иные племена, называются словом *языци,* ибо говорят они иначе, не по-славянски. Угров и болгар, также обров, пришедших на Дунай с востока, называют тоже *языци,* а не *роды,* и когда погибли обры за жестокость свою, «ихъ же нѣсть племени ни наслѣдка» (с. 46), т.е. не осталось никакого потомства. Однако все они чужды славянам – не *роды,* а только *языци,* потому что *роды* всегда – свои, близкие, «наши». «Поляне же суще от рода славеньска», как и остальные восточнославянские племена, скрупулезно перечисленные летописцем и хорошо изученные современными историками: древляне, поляне, словене, дреговичи, вятичи, северяне и прочие.

На Севере же, в Новгороде, в 862 г., как рассказывает легенда, после изгнания пришельцев-варягов за море «въста родъ на родъ», только после того, как «избраша 3 братья с роды своими... все отъ рода варяжьска» (Лавр, лет., с. 7), настало здесь спокойствие. И часто еще повествует летописец о том, что каждый князь «приходитъ» обязательно с «родомъ своимъ» (германский корень *kuning-, к которому восходит русское слово *кънязь,* и значит ‘родовой вождь’, ‘предводитель племени’). Но вот что любопытно: слово *родъ* употребляется только по отношению к своим. Стоило появиться легенде о «призвании варягов» на Русь, как и варяги стали «своими», и у них появились «роды». Всех прочих называли: *языци*, *иноземци*, *тъземци* (той земли жители).

«Род» – это корень, из которого выходят ветви-«племена»; но «род» – также и воинское единство племени, что обозначается словом *пълкъ* (германский корень этого слова *folk – значит ‘род’, ‘народ’). Отметим и разницу словоупотребления: славяне живут с «родомъ своимъ», или, как предпочитали говорить некоторые древнерусские книжники, «со своимъ роженьемъ», а вот варяги приходят «съ роды своими». Форма множественного числа возникает неожиданно, потому что свой род – всегда один, и притом один и тот же. Роды в последнем выражении – это родичи, которые связаны кровными узами с общим предком, родоначальником; в начале летописи есть указание на то, что кроме «рода» были также и «роды».

Уже в старославянских текстах слово *родъ* многозначно, что соответствует многозначности его греческих эквивалентов. Это и ‘рождение’, и ‘происхождение’, и ‘плоды

урожая’, и ‘родня’, и ‘поколения’, и ‘племя’, и ‘народ’, и ‘порода (вид)’, и ‘характер’, и ‘родство’; также *родъ огньнъ* – ‘ад’, даже ‘пекло’, ‘геенна’ (это выражение попало к нам из болгарских переводов и было в книжном языке до XIII в.). Первые переводчики смешали два греческих слова (γέεννα ‘ад’ и γενεά ‘род’), и появилось у славян неведомо как сочетание *родъ огньнъ*, а позже также и *порода* в значении ‘рай’ (соответствует греческому παράδεισος; ср. *парадиз*). Патриархальные родовые отношения с их тяготением к языческому быту в глазах христианского писателя как нельзя лучше соответствовали этой игре слов (*родъ – родьство*), и, быть может, такое употребление поддерживалось искусственно в символических описаниях. Во всяком случае, у Кирилла Туровского *порода* встречается часто, но в XII в. сочетания *родъ огненъ* уже не знают, говорят лишь о *родьстве* или *сьродьстве*, это тоже ‘ад’. Понятия о рае и аде незаметно вплетались в представление о роде, хотя самим славянам такая символика была неизвестна; она осталась чуждой народу, никогда не вышла за пределы книжной культуры: «родство» не могло быть адом, это не укладывалось в сознании, привыкшем к другим представлениям о роде.

Множество значений слова *родъ* не должно удивлять. Тем более что и в самом греческом языке, откуда, по-видимому, пришла к нам подобная многозначность, она была представлена разными словами и формами общего корня *gen-. Новые условия, возникавшие в русской культуре XI–XII вв., способствовали перенесению некоторых значений слова *родъ* из греческого в древнерусский. Каково же представление о роде у самих славян?

Греческому γενεά свойственны значения ‘род’ и ‘рождение (порождение)’, они указывают на общность происхождения, принадлежность к одному племени. П л е м я существует реально, а р о д возобновляет его к о л е н а, которые растут «из рода в родъ». Библейская последовательность родов такова: *Иродовъ родъ*, *родъ Давыдовъ*, затем шире – родъ *еврѣискъ* и еще шире – *родъ чловѣческъ*. Последнее выражение дошло до нашего времени, когда-то оно означало ‘множество’, ‘неисчислимость людских сил’ (см.: Иларион, л. 171а, также Чтен. Борис. Глеб., Флавий). У Серапиона Владимирского в конце XIII в. сочетание *родъ чловѣческъ* заменяется сочетанием *родъ христианский*, позже и у других писателей широко используется сочетание, противопоставляющее славян язычникам-варварам, тем самым сужаются границы рода пределами «своих», родственных душ (т.е. это книжное выражение соотносится со славянским значением слова), что позволяло опираться на известные славянам образы; род – всегда только свои: родичи, единомышленники, друзья. Род – та граница сцепления людей в общество, за которую не допускаются супостаты. То, что находится вне, – *отродъ*, *породъ*, т.е. исчадие, отродие, ‘бастард, ублюдок, мразь’ (Ковтун, 1963, с. 222, 247, 425); и в переводных текстах русские писатели XII в. еще больше сужают смысл слова *родъ*.

В разговорной речи Древней Руси *родъ* – рождение, порождение. В псковском «Житии Ольги» (созданном предположительно в XIV в.): «отца имѣаше... от языка варяжьска и от рода не от княжеска» (л. 381) – по рождению не княжеской крови. «Благословити бо тя имуть сынове русьстии и в последний родъ внукъ твоихъ» (Жит. Ольги (прол.), л. 353б) – при рождении последних твоих потомков. В «Сказании о Варяге»: «бяше нѣкто человѣкъ божий варягъ родомъ» (Жит. Варяг., с. 355), а в «Житии Андрея Юродивого» говорится о «словенине родомъ» (Жит. Андр., с. 159). «Возлюби ближнего своего, яко и самъ ся... не иже есть по роду ближний, нъ всякого живущего в вѣрѣ Христовѣ» (Прол. поуч., с. 24). Шире становится круг явлений, охватываемых понятием «род» – рождение: родство может быть не только по крови, но и по духу; все новые люди входят в круг родичей.

Ближайшим результатом такого расширения понятия родства стало совпадение значений слов *родъ* и *племя*; в поздних древнерусских переводах они воспринимаются как синонимы. Ср. в «Снах Шахаиши» пророчества о «конечных» временах: «чада отца и матере не почтят, ни рода, ни ближикъ» (Сл. Шахаиш., с. 5) – или такие суждения: «тогда и роди, и племена от божия службы укланяться... и любовь древнюю своих сродникъ с чюжими людми держати начнут, а убогого рода забудут; никто же рода своего ни племени, ни убога суща взыще приимъ отца и матер уничижит, и прочий родъ свой, а жены родъ возлюбить» (с. 6, 7); «Своихъ племянъ отлучаться и своихъ друговъ» (с. 6). В древнерусской редакции текста отдано предпочтение все же слову *племя,* а не *родъ* (Рыстенко, 1904, с. 26).

Прошло время, и в XIV в. уже не осознается разница между родом и племенем, ср. общее именование *родъ-племя* – то самое, которое дошло до нас в литой формуле былинного текста («Ты чьего рода-племени?»). Тогда заметным становится, что и древний род – не только племя близких родственников, что в нем со временем накопилось много «чужих» (не кровных), а потому и воспринимается древний род во всей совокупности «сродников», «ближников» и «другов своих», которые все вместе противопоставлены «чужим людям». Пророчества описывают время, когда чужие люди станут роднее отца-матери, а род жены ближе кровного рода. В Древней Руси такое стечение обстоятельств рассматривалось как крушение всех самых прочных связей, которые могут быть в родовом обществе, – связей по крови. Род распался, поскольку сборность его племен уже не соответствовала представлению о родстве по крови.

Так и былинный герой, называя при встрече свой род-племя и уточняя, «чьих есте», обозначает тем самым свое место в социальной структуре привычного ему мира. И *родъ,* и *племя* пришли из родового быта, но служат новому социальному строю, а потому неизбежно должны изменить свой смысл. Каждое из этих слов в отдельности уже не годится для характеристики человека, но сложение их порождает то новое качество обозначения, которое вполне приемлемо, пока нет нужного в новых социальных отношениях термина. Что же это за качество и в чем его новизна?

Родъ еще до XIV в. получает также значение ‘родина’: «и ту есть рожество святого Николы, то его есть и отчина и родъ – Петера» (Хож. игум. Даниил., с. 10). Рождаются не только люди, но и скот, жито: «Се ныне по 3 лита жита роду нѣт не токмо в Руси, но в Латынѣ: се вълхвове ли створиша?» (волхвы ли наколдовали?) (Серапион, с. 11).

За всем этим стоит нечто такое, что в представлении славянина объединяло слова *рождение, родина* и *родъ*. Происходит неуклонное дробление смысла древней синкретыкорня в новых социальных условиях. *Родъ* постепенно приобретает значение ‘родина’ – конкретность родного гнезда и ‘рождение’ – непрекращающееся воспроизведение потомства. Кроме того, в древнем отглагольном имени существительном заключено и сакральное значение божества, которое отвечает за неукоснительную смену поколений в границах племени: *Родъ* в отличие от множественности *родовъ.* «На роды и роды» – на многие поколения (Иларион, с. 186а). Еще в XII в. священник выступает против языческих представлений о том, что следует «требы творити по рожению... Роду и рожаницамъ» (Сл. идол., с. 382). Об этой стороне дела очень хорошо высказался Б. А. Рыбаков, противопоставлявший слово *родъ* в единственном числе слову *рожаница* (последнее обозначает божество женского рода), которое всегда употребляется в форме двойственного числа (Рыбаков, 1981, с. 20–21). Роду поклонялись, Родом пугали детей: «родимец застанет»,

«родимец схватит». «Дѣти бѣгаютъ рода, а Господь пьяного человѣка», – говорит Даниил Заточник в XII в. (Дан. Заточник, с. 55). До наших дней сохранилось присловье «на роду написано»: древние славяне видели в Роде знак судьбы, предопределенного ею случая; латинское слово fatum в древних славянских книгах переводили словом *родъ,* скорее всего, это *Родъ*. «От нужа рода» [от необходимости судьбы] предостерегают старшие младших (Срезневский, т. 3, стб. 138). «Новгородская кормчая» 1280 г. содержит старинные тексты, в которых осуждаются те, «иже въ получаи вѣрують и въ родъсловие, рекъше в рожаница» – в судьбу (Срезневский, т. 3, стб. 141).

Обожествление Рода вряд ли случайно. Священный смысл божества заключен в его имени, и каким бы ни было это имя, до нас не дошедшее, символично, что табуировавшее его слово было словом *Родъ*.

Еще в позапрошлом веке К. Н. Бестужев-Рюмин писал: «Что касается Рода, то нечего искать в нем предка, а надо остановиться на свидетельстве одной рукописи XVI века, приводимой Н. В. Калачевым: “То ти не Род седя на воздусе мечет на землю груды, и в том рождаются дети”. Таким образом, Род не есть олицетворение рода (gens), а сам создатель» (1872, с. 24). Б. А. Рыбаков считает это указание важным и согласен с Бестужевым-Рюминым, а между тем в его работе ясно говорится: «не Род» все это делает, а кто-то другой, и ниже становится ясным, кто именно: «Всем бо есть творец бог, а не Род» (Рыбаков, 1981, с. 449). Согласиться с тем, что язычники противопоставляют Род христианскому Богу, значит утверждать единобожие древних славян, что, конечно же, странно. Славяне – язычники, они поклонялись многим богам, которых христиане назвали впоследствии бесами. *Родъ,* скорее всего, – выражение обобщенного представления культа предков и плодородия, на что указывает и этимология корня (*ărd- ‘успех, урожай, прибыль’, но и ‘забота’; см.: Трубачев, 1959; на с. 152 говорится о том, что корень имеет также значение ‘происхождение’). Лишь в позднейшей традиции *Родъ* упоминается наряду с наименованиями атрибутов «воинского бога», обычно свойственных Перуну: гром и молния (Рыбаков, 1981, с. 452).

Давно замечено (и историки постоянно пишут об этом), что термин *родъ* летописец употреблял в самых разных значениях: и ‘княжеская династия’, и ‘совокупность родственников’, и ‘каждый из них в отдельности’, и даже ‘соотечественники’ (скорее это – ‘племя’?), а часто и просто ‘народ вообще’ (Греков, 1953, с. 80); это верный знак того, что ко второй половине XI – началу XII в., ко времени первых летописных сводов и «Повести временных лет», родовой строй на Руси ушел в прошлое (Мавродин, 1971, с. 29). Отсюда и споры относительно слов *Родъ* и *родъ*. Между тем многозначности слова на самом деле нет. Многозначность древнего синкретического термина представляется нам сегодня на фоне многих других слов, отчасти происходящих от того же корня, но чаще заменивших со временем слово *родъ* в одном из его вторичных значений. Дело обстоит просто: если известно уже слово *семья,* значит «род означал обыкновенную семью как семейную общину» (Леонтович, 1874, с. 202), и т.д. Для древнерусского человека «род» – все вместе, в единстве смысла и символа; но в каждом своем повороте, в особых обстоятельствах на первое место выходит что-то одно, самое важное именно в данный момент: рождение, род, родичи, Род.

Итак, вполне ясно, что племя древнее рода, тем не менее особое внимание к роду знаменательно. Если в древности основное внимание обращено на р е з у л ь т а т, на плод – т.е. на племя, позже более важной становится идея рождения и возобновления племени, важен процесс, д е й с т в и е, а не его результат. Племя – плод, результат, оно и существу-

ет только благодаря роду, обожествленному до степени Рода. Последовательная смена племен и родов дает поколения, все новые колена людей, которые растут, охватывают все более широкие группы прежде вовсе не общего рода, может быть, и не одного племени, но – одного поколения и общей судьбы. Это очень важное изменение в сознании произошло в историческое время. Понятие рода как движения во времени – важная точка отсчета в новой славянской культуре. Замкнутость древнего племени сменяется динамикой рода.

В этом смысле Род – предки и потомки вместе, данные нисходящим образом, но в единстве, потому что предки п о р о ж д а ю т потомков. В летописи XV в. приведены слова Ивана III о предке своем Всеволоде Большое Гнездо (жившем в конце XII в.): «А от того великого князя да иже до мене род их: мы владѣем вами» (Пов. моск., с. 380); *род* здесь – потомки. Епифаний Премудрый в XIV в. сокрушался: «Аще ли не написана будут [жития святых] памяти ради, то изыдет ис памяти и въ прѣходящаа лѣта и преминующимъ родом удобь сиа забвена будут» (Жит. Стеф. Перм., с. 1); здесь *роды* – поколения, сменяющиеся во времени.

Последовательность изменения можно установить и на основе грамматических форм слова. *Сѣмя* и *племя* древнее слова *родъ,* поскольку класс имен, к которым относятся первые два, является древнейшим. Эти слова выражают исконный круг представлений о человеческом роде, полностью соответствующий идее продолжения рода в живом мире. Семя, с одной стороны, и племя, плод – с другой, – вот причинно-следственная связь, как ее, весьма конкретно, понимали скотоводы.

Родъ и *плодъ* также известны с незапамятных времен, ибо относятся к архаическому типу склонения с основой на *ŭ. Имен этого типа сохранилось в славянских языках не так много, но все же они отражают уже совершенно иное представление о продолжении рода: плод р о ж д а е т с я , и в этом заключается смысл д е й с т в и я . Как порожденное, плод – уже и не племя. Соответствующее модели животного мира представление «семя – племя-плод» не удовлетворяло людей новой общественной формации. Для земледельца рождение зерна становится важным хозяйственным актом, и потому-то на первый план выходят два новых – отглагольных – имени: *родъ* и *плодъ*. Глагольность этих образований ощущается постоянно; указание на действие, на процесс, всегда присутствует в любом сообщении о роде. В этом, пожалуй, самое важное отличие слова *родъ* от слова *сѣмя:* «семя» – предметно, «род» – движение.

Слов, образованных от *сѣмя, племя* с помощью приставок, почти нет; от существительного *родъ* таких слов много, и это лучше всего доказывает, что в глубинном значении корня сохранялась (глагольная по существу) идея действия, продолжения, развития. Самыми древними из приставочных слов были *народъ, неродъ, уродъ, сродье,* они встречаются уже в старославянских текстах и доныне известны многим славянам.

На-родъ – то, что народилось, собралось в роде и представляет собой совокупность ныне живущего рода, т.е. ‘толпа, сборище, стадо’. В русских народных говорах до недавнего времени известно было такое выражение об общем деревенском стаде животных: «народ пошел».

Не-родъ обозначает того, кто не радеет об общем благе рода, – беспечного или небрежного человека: живет в роду, но относится к нему свысока. «Нѣсть ему спасения – еще ли кого изгубишь лѣностью и неродьствомъ» (Поуч. свящ., с. 108); это бесчувственность, беспечность, бесчиние, которые выбивают человека из размеренного течения родовой жизни. Порицая одного своего современника, Кирилл Туровский сказал (это XII в.): дру-

гие порокам бывают подвержены, как псы и скоты, «ты же неродьствомъ себе приносъ съдѣ», т.е. в бесчинстве себя загубил.

У-родъ – лишенный «рода» в прямом смысле, т.е. ‘физически поврежденный человек’. Это и каженик (скопец), и безумный, и эпилептик – всякий, кто по каким-либо причинам не может продолжить свой род. Христианство по-новому отнеслось к этой группе людей, всячески опекало их, прикармливало при церквях, поскольку «блаженны нищие духом» и особую цену имеют те, на ком завершается род. По неведомым законам логики, сопряженной, возможно, с народной психологией, постепенно сложилось мнение, что именно такие уроды (в церковном обиходе их называют юродивыми) и выражают глас Божий: «Хотяй быти мудръ въ вѣцѣ семъ – уродъ буди!» (Пандекты, с. 15). Физические недостатки как бы гарантировали святость духа – мнение, совершенно невозможное в родовом обществе. Блаженные становились благими и блажили на Руси довольно долго (Лихачев, Панченко, 1976, с. 196).

Съ-родие – урожденные совместно, в общем роду. Судя по вариантам приставки (не только съ-, но и су- из сѫ-), это – очень древнее образование, выражающее степень родства. Все, кто вместе и общего корня, – сродники; *сьродие* – родство, различное по степеням. Приставка съ- (или су-) показывает, что речь теперь идет не о кровном родстве, что круг родичей расширяется.

Как великое нарушение норм воспринималось убийство внутри рода; брат на брата идти не мог! Но вот начинается трагическая история киевского княжеского дома, и старые родовые традиции оказываются нарушенными. Святополк, прозванный Окаянным (проклятым), послал убийц на своих младших братьев, которые «не от врагъ, но отъ сродника убиена быста» (Сл. Борис. Глеб., с. 170); не *родъ,* а *сьродникъ* – это примечательное уточнение словом. Сыновья одного отца, князя Владимира, но от разных матерей, – всего лишь сродники, жизнью обязанные разным «рожаницам». Рождение связано с Родом, это верно, но в начале XI в. правят все еще «рожаницы». Такова исходная, идущая из родовых отношений, точка развития княжеских междоусобий. Сродники бросили меч вражды, но не род. В русской средневековой истории Святополк навсегда стал символом братоубийственной розни, понимаемой таким образом. Описывая вероломных князей-убийц (а их было много в русской истории), использовали неизменную формулу: «ваш *сродникъ* оканьный Святопълкъ, избив [ыи] братью свою» (Ряз. княз., с. 128), а ведь и сами страдальцы тоже были потомками или родичами того же Святополка. Эта формула о другом – о родстве по духу и нраву. Во всех сказаниях о Куликовской битве Дмитрий Донской – сродник Бориса и Глеба, тогда как его политический противник Олег Рязанский именуется сродником Святополка (Жит. Дм. Донск., с. 208, 212 и др.). Литературное происхождение формулы поддерживает отвлеченно-нравственное, а также политическое значение слова: сродники не по родству, а по некоему тиличному деянию. Сродниками Тамерлана, например, называют в начале XV в. татаро-монголов времен Батыя (Пов. Темир., с. 238), также пришедших на русскую землю, но гораздо раньше Тамерлана.

Последующая история показала, как разрушался старый род. Кто нарушает принципы рода – не *родъ,* а *отродъ (ородъ)* и *породие,* т.е. собственно: исчадие, отродье и мразь. Эти слова известны с XIII в. и используются, например, при характеристике змеи: «змея – ородъ [или: породие] ехидново».

Постепенно появляются и другие слова. *По-родъ* – только что порожденное дитя, отсюда впоследствии *порода* – общее для всех представителей рода свойство или ка-

чество (ср. выражение *нашей породы):* «жить было в родѣ въ своей породѣ» (Симони, с. 100). Закрепленный за родом участок, где производят и хранят жизненные припасы, называют словом *за-родъ*. При роде всегда есть всякая живность, его окружает растительность, все это также обеспечивает существование рода, это называют *при-рода.* В XV в. известно слово *до-род-ные* – сильные, крепкие, толстые – о самых благополучных представителях рода.

Древнеславянские книжники использовали корень *род-* иногда особенно часто. Потребовалось создать философскую терминологию – перевели с греческого или образовали слова по типу греческих. Греческое φύσις (ср. современное *физика)* в древнейших славянских переводах передается словом *родъ,* потому что им можно обозначить и род, и природу, и порождение, и существо; позже, чтобы не смешивать новые значения с прежним ‘род’, заменили слово *родъ* производным *родьство,* а затем, приближаясь к смыслу отвлеченного книжного термина, остановили свой выбор на словах *естьство* или *вещь* (Ягич, 1902, с. 393). В греческом соотносятся друге другом γένος и ἰδός; славяне соответственно дали в своих переводах: *родъ* и *видъ,* которые обозначают часть и целое: то, что «порождает», и то, что «имеет вид». Потребовалось отразить высшую степень свойства в какой-нибудь классификации, и в Восточной Болгарии в X в. возникает сложное сочетание *прѣродьный родъ,* т.е. буквально: всех родов род. Значение слова *родъ* во всех таких случаях вторично, оно – результат переноса значений греческих слов и обязано влиянию совершенно другого типа мышления – отвлеченно-рассудочного, аналитического. Славяне в ту эпоху еще не имели своих научных терминов, но потребность в них уже ощущалась. Потому славянский язык не препятствовал подобным поискам. Накладываясь на исконные значения соответствующих славянских слов, переносные значения слов развитого греческого языка (с использованием в ряде случаев словообразовательных средств) создавали цельные понятия о новых для славян явлениях, и притом настолько удачно, что до наших дней сохранились образованные в то время такие новые термины (слова тысячелетней давности), как *роды* и *виды, естество.* В процессе постепенного постижения мира род порождает виды, а в видах проявляется род. Заимствованный у греков принцип классификации сохранился потому, что он не противоречил исходной семантике славянских слов.

Заглянем в Словарь В. И. Даля. Десятки слов с корнем *род-* созданы в русской речи на протяжении последних веков, донося до нас из внутренней его сути все завещанные предками идеи: *сродство* – кровная связь людей (в отличие от слова *свойство́), родители, ро́дник* и *роди́на* – родственники, родичи, но *родни́к* и *ро́дина* – место рождения, *родинка* – примета рождения, *родной* или *родимый* – милый, сердечный, желанный. Каждое из этих слов прошло длительный путь уточнения смысла и отделки формы. Ведь первоначально все эти слова, вычленившись из глагольного корня, несли с собой недифференцированное и потому неопределенное значение, близкое к таким, как ‘рождение’, ‘порождение’, ‘некая глубинная связь по происхождению’. Даже ударение было разным: *ро́дина* и *роди́на,* а ведь встречается еще и *родина́* – собирательное по смыслу и самое древнее по ударению. В 1607 г. иностранец записывает иронический ответ псковича на отказ иноземца выпить с ним: «Ну, пей вода: то твоея родина́» (т.е. раз уж это твоя национальная привычка [не пить вино]; Фенне, с. 191).

И в наши дни продолжается этот процесс дробления «рода»: слово *род* (всегда в форме единственного числа) противоположно по значению тому, что обозначает слово *вид,*

ро́ды (во множественном числе) – ‘рождение’, а *роды́* (с другим ударением) – просто ‘сорта’ или ‘типы чего-либо’. Исходное значение корня породило у новых однокоренных слов ряд конкретных значений. В то же самое время более древнее слово *племя* не дробило свое общее и важное значение, которое свойственно было ему искони. Оно выражает предметность, а не действие, и потому не может множить свое значение до бесконечности. Так идея результата (плод) в ее противоположности идее развития (рождение) сказалась на истории слова, связавшего с этой идеей свою судьбу.

Почему же так случилось? Самым отдаленным во времени смыслом корня *плем-* было выражение заполненности пространства: *ple ‘быть наполненным, полным’ (Бенвенист, 1969, 1, с. 210). Современное научное понятие о роде и племени (племя как совокупность родов) не выражает древнего представления о них. Порождение новых «колен» заполняет «пространство» племени, род возобновляет племя. Еще в прошлом веке, вчитываясь в тексты древнерусских летописей, историк мог ощутить эту связь: «Слово *племя,* которым внутри рода означалась совокупность нескольких лиц, теснее связанных между собою происхождением от одного из членов этого рода» (Тюрин, 1849, с. 75). Племя и было «внутри рода». Княжеский род Владимира Святого составляли п л е м е н а (потомки его) Ольгово, Мономахово и другие (в Ипатьевской летописи упоминаются часто). С. М. Соловьев ошибался, полагая, что племя – это только потомство, а племена – расходившиеся линии потомства (Соловьев, 1959, с. 99). В новгородских текстах точнее всего отражается древняя разговорная речь, а в этих текстах слово *племя* обозначало близких и дальних родственников (Черепнин, 1969, с. 211). В переводе XII в. там, где говорится об отношении родителей к детям, братьев к сестрам, добавлено: «аше ли по иному племени другъ с другомъ» (Кн. закон., с. 75), это равнозначно греческому συγγένειαν ‘родичи’, ‘родственники’ (по другой линии). Перед началом Липицкой битвы 1216 г. Мстислав Удалой и Владимир просили своих противников поладить миром: «Управимся, мы бо есмы племенницы собѣ, а дадимъ старѣйшинство Констянтину» (Пов. Лип., с. 118). Утверждение важное, если учесть, что Мстислав и Владимир – родные братья, а Владимир Смоленский – племянник Мстислава (как и Константин, родной брат Ярослава); при этом же сам Ярослав Всеволодович был зятем Мстислава, женат на дочери последнего. Все они были «Ростиславля племени», «а Мстислава Мстиславичя и сами вѣдаете в том племени» (Пов. Лип., с. 118). *Племеиници* – люди одного племени по роду.

Тамерлан «не цесарь бѣ *родомъ,* ни сынъ цесаревъ, ни *плѣмяни* цесарьска...» (Пов. Темир, с. 230), т.е. ни по рождению, ни по родству не имел права на власть. После взятия Царьграда турками в 1453 г. царица бежала «в Аммарию къ племяномъ» (Пов. взят. Царьград., с. 260), т.е. к своим родичам. Позже во всех судебниках племя – живущие одновременно родичи: «а будеть у зорника братъ или иное племя» (Пск. Судн. гр., с. 19), «женя мать или сестра или иное племя» (там же, с. 20), но: «что дасть своею рукою племяннику своему» (с. 22), хотя даже племянник еще предстает как родич в виде одного из членов племени; так же и в «Судебнике 1497 года» неоднократно. Только в «Уложении 1649 года» впервые находим разграничение племени и племянников: племя – родные, племянник – сын брата: «Къ суду присылати сына или племянника» (с. 38).

Иначе и быть не могло, поскольку в продолжение всего средневековья «род» воспринимался как родственная связь во времени, и выражения типа «при прочих великих князех рода нашего» (Пов. моск., с. 380), «и тѣ вотчины отдавати в родъ» (Улож. 1649 г.,

с. 110) или «чтобы такие вотчины из роду не выходили» (там же, с. 105) указывали на преемственность наследования. Первые слова с корнем *род-,* обозначавшие родичей, были, очевидно, словами народными, разговорными. Некоторые из них попали в документы и известны нам: «к недорослю или ко вдовѣ или к дѣвке... а *родимцовъ* у них на Москвѣ нѣт; а скажут они, что есть у них *родимцы,* кому за них отвѣчати» (Улож. 1649 г., с. 59) – у вдовы, малолетнего сына и дочери, бесправных перед лицом закона, нет юридически ответственных лиц – «родимых», потому что «родимець» их умер или погиб в бою. Это стало возможно только в XVII в., когда происходили многие отмены прежних родовых отношений. Боярское местничество по р о д а м было той социальной силой, которая сохраняла противоположность племени роду, настоящего прошлому. «Почтение к родам умножило еще твердость в сердцах наших предков; беспрестанные суды местничества питали их гордость; пребывание в совокуплении умножало связь между родов и соделывало их безопасность что твердое предпринять, а тогда же и налагало узду кому что недостойное имени своего сделать, ибо бесчестие одного весь род того имени себе считал. А сие не токмо молодых людей, но и самых престарелых в их должности удерживало», – писал в XVIII в. наследник таких родов князь М. М. Щербатов (1906, с. 16).

Еще тверже различие между родом и племенем осознавалось в Древней Руси. Историк говорит, будто в «Повести временных лет» не используется термин *племя,* а употребляется лишь слово *родъ* (Мавродин, 1978, с. 65–66). Лингвист же замечает, что в этом важном источнике слово *племя* упомянуто восемь раз, шесть из них – в цитатах и дважды в самостоятельном тексте: «ни племене ни наслѣдка» (Лавр, лет., с. 46) и «два мужа не племене его» (с. 76), оно обозначает здесь родичей. Но и термин *родъ* обычно встречается в цитатах так же часто – десять раз, в таком же значении, какое свойственно слову *колѣно,* т.е. φῦλή. Однажды (Лавр, лет., с. 75) *родъ* – ‘родина’ (Львов, 1975, с. 237). Дело, оказывается, не в пренебрежении словом, а в той реальной жизни, которую год за годом описывает летописец: родственные связи людей еще настолько конкретны и у всех в памяти, что лишь в исключительных случаях требуют уточнения особым словом.

Многозначность современного слова *род* приводит к путанице в толкованиях тех отношений, которые свойственны были людям Древней Руси. Для К. С. Аксакова, например, *племя* – приплод, а *род* – семья, потому что в современном ему языке возможно такое значение слова. Отношение между родом и племенем перевернуто прямо противоположным образом на основе предвзятой идеи, согласно которой «у славян родового быта не было, а выступают определенно с е м ь я и о б щ и н а » (Аксаков, 1861, с. 67). Но история слов показывает, что представления родового быта очень долго сохранялись и в социальной жизни, и в языке.

Э. Бенвенист (1969, I, с. 293; ср. с. 366) выявил в древнейших отношениях индоевропейцев четыре круга социальной принадлежности: γένος – семья, фратрия – братство («клан»), еще шире филы – трибы и, наконец, страна. Было бы интересно проследить соответствия этой обобщающей схеме в социальной терминологии славян, но к такой работе лингвисты пока не готовы. Ясны последние звенья цепи – страна и филы, т.е. племена и сородичи (Ягич, 1913, с. 353, 355, 446). С фратрией явно соотносится дом, а с génos – род и семья, но может быть и род как семья. Чем дальше углубимся в древний социальный быт, тем больше загадок. В восходящие к глубокой старине таинственные для нас связи и отношения трудно проникнуть извне, да еще столетия спустя.

РОД И СЕМЬЯ

Если расположить слова-понятия в исторической перспективе, окажется, что родственные группы таких слов создавались почти в одно время, получали одинаковые грамматические приметы (либо одна основа, либо один суффикс и т.п.). Представим себе последовательность развития этих слов, взяв за основу прекрасную книгу О. Н. Трубачева о славянских терминах родства (Трубачев, 1959).

Самые древние слова-понятия о членах семьи входили в архаический тип склонения с основой на -er; вот этот ряд: *мать, отец, сын, дочь, брат, сестра;* все слова – названия кровных степеней родства. В современном литературном русском языке не все они сохранились в исконной форме, поэтому приведем их реконструированные (на основании других индоевропейских языков) формы: *māter, *fāter, *pūer, *dŭhiter, *brāter, *sụesor. У большинства этих слов корень долгий, кроме тех наименований, которые обозначают лиц младшей женской линии.

По-видимому, были и другие обозначения родственников по крови, теперь уже неизвестные или изменившие свое значение. Например, понятие «сын» в различных языках получило разные именования, потому что каждый из них сохранил в качестве основного один какой-либо термин из числа других, первоначально возможных: *sūnŭs ‘рожденный (матерью)’ из эпохи матриархата (ср. русское *сын*), *pūer ‘зачатый (отцом)’ из эпохи патриархата (ср. древнеиндийское putra). В нашем ряду было и еще одно слово – *daị̯ụ̯ēr ‘дитя, мальчик’; впоследствии оно, изменяясь фонетически, дало известное многим слово *деверь* ‘брат мужа’ (обычно это – младший брат, который в роду обладал правами сына), последнее отражает родство в семье, в которую входила невеста.

До того как все приведенные слова стали обозначать термины родства, они могли употребляться и в иных значениях. Некоторые ученые полагают, что названия отца и матери – это древнейшие названия мужчины и женщины (в их отличии друг от друга). Они образовались с помощью древнейшего суффикса -tēr; впоследствии, также отчасти изменившись в форме, этот суффикс стал обозначать любое действующее лицо (у славян это суффикс *-тель,* ср. *деятель).* Другие же слова этого ряда развили совершенно иной суффикс (у славян он известен как *-арь),* который тоже обозначает действующее лицо, только рангом пониже, – не ‘творец’, а ‘исполнитель’, ср. *пекарь, пахарь* и т.д.

Однако вернемся к терминам кровного родства. Здесь нет никаких степеней, каждый член рода противопоставлен другому и всем остальным как цельность другой конкретной цельности, и потому является это всегда попарно: *мать* и *отец, брат* и *сестра, сын* и *дочь,* или: *мать* и *дочь, отец* и *сын* – как угодно, в любых отношениях, как в данный момент нужно для разговора. Разные названия ребенка были также всего лишь разными определениями «сына» – одного и того же мальчика; например, *брат* – всего лишь мужской член рода, а не термин родства. Было время, когда каждый член рода и был твоим братом; каждая сестра – также всего лишь «женщина (своей) крови». Воспринимаемые теперь термины родства прошли длительный путь развития и разных замен, отбора одного лишь слова из многих; и каждый раз социальная структура общества определяла смысл слова, древнего и постоянного в языке слова, – смысл, который в различных обстоятельствах жизни изменялся, и слово становилось термином родства.

Многие ступени этого развития восстановить нельзя, потому что древние отношения оказались перекрыты более поздними системами. Но если бы все-таки нам захотелось

проникнуть в глубь вещей, мы увидели бы (как на это и указывает история рассматриваемых слов), что термин *сын* – самый новый в ряду других обозначений мальчика, термин *брат* скорее социальный, чем родственный, и т.д.

При этом родство по женской линии обозначилось раньше, чем родство по мужской. На это указывает совместная принадлежность слов «женского ряда» к древнейшим типам склонения с основой на гласный *-ū: *zъlу → *золовка* ‘с е с т р а мужа’, *svekrу → **свекровь* ‘мать мужа’, *jętrу → ятровь ‘*ж е н а* брата’, а также *нестера* ‘племянница’ (д о ч ь мужа или брата) – слово с тем же формальным показателем, что и слова самой древней группы терминов родства по крови.

Термины родства по мужской линии представляют собой обозначения мужчин, которые становились родственниками только в результате брачных связей. Все они появились позже, потому что обычно определяются формами принадлежности к типу склонения на *-ĭ: *зять, тьсть, неть* ‘племянник’, *шурь* (теперь употребляется с суффиксом единичности: *шурин)* ‘брат жены’. К этому ряду относится также *свѣсть* ‘сестра жены’, ‘свояченица’ – т.е. родственница, которой также уделяется внимание рода после брака ее сестры; этим *свесть* отличается от *сестер* предыдущих времен (когда сестра жены воспринималась как потенциальная жена и потому особым словом не называлась; это также признак патриархата).

Большинство слов «мужского ряда» содержит в значении корня представление о свойстве́. Происходили изменения в произношении или употреблении слова, изменялся его смысл, но слово оставалось, потому что сохранялся внутренний его образ, и даже сегодня вполне возможно представить все слова одного корня в общей последовательности появления их в языке.

Самое древнее из них – *сестра,* в переводе на современный язык «своя женщина». Корень слова *su̯e-/*swe- считают скорее знаком социального, чем родственного достоинства (Бенвенист, 1969, 1, с. 212); он означает ‘наших кровей, свой’. С тем же корнем, но в новом типе склонения появляется *свькры,* означающее буквально ‘своя кровь’. *Свесть* как невестку знали на Руси еще в XVII в. (Фенне, с. 25). Еще позже, но также очень давно, появились *сватия* – собирательное имя, обозначавшее родство через брак детей или ближайших родственников, и *сватъ,* обозначавшее сородича и друга, который имеет право свободно посетить своих родственников в месте их обитания. Собирательно слово *сватия* со временем стало именованием *сватьи,* позже – посаженой матери на свадьбе, а после XVII в., возможно, и посторонней для невесты и жениха женщины. Затем появились слова *своякъ* и *свояченица;* это еще один круг родственников – уже не по крови и не по свойству, родственников третьего колена – свойства по свойству. Позже всего появился термин *свобода́* – собирательное именование соплеменников; он обозначает людей своего рода, включая и друзей, и сябров, и свояков – совместно живущую группу родственников, т.е. всех *своих*.

Такой путь и выбор корня для именования каждого нового круга родичей весьма знаменателен. Заметим, что ранее всех возникли наименования по женской линии. Для них чрезвычайно важным было определить пределы «своих». Обозначаемые словами *сестра, свекровь* и *свесть* члены общества входили в род, пополняя мир «своих» через родство по женской линии. Мужские наименования родственников подстраивались под этот ряд; *свекр,* например, – только производное от *свекровь,* слово, довольно позднее у славян.

Суффиксальные образования *сватъ, своякъ, свобода* – более поздние термины, они связаны уже не только с мужской линией родства, но (что важнее) и с некоторыми территориальными отношениями между людьми. На рубеже родового строя «своим» был не только родственник по крови или свойству, или родству, в круг «своих» попадает и тот, кто живет и трудится рядом. Может быть, просто потому, что родственные связи по крови постепенно охватывают уже всю небольшую общину. В русских деревнях еще в прошлом веке жили, например, целыми группами: тут Ивановы, а там Петровы. Но уже в договоре князя Олега с Византией 907 г. четко различаются «свои» и «малые ближики», в этом отражается нисходящая линия кровного родства и побочных родственников по свойству.

Слово *шуринъ* в известном смысле также относится к терминам родства, корень у этого слова тот же, что и у глагола *ши-ти: шуринъ* – тот, кто «пришит» к роду посредством брака своего родича. Такие слова, как *жених* и *невеста, муж* и *жена, дева* и *вдова* и другие, являются совсем новыми, потому что они относятся к самым поздним по происхождению именным основам на гласные *-о и *-ā. С появлением этой группы слов стали возможны совмещения старых и новых обозначений одного и того же человека, вроде тех, что сохранила русская былина: «матерая вдова» (о матери Добрыни Никитича) – результат смешения двух представлений: о вдове и матери.

Столь же поздно возникли и обозначения родичей по поколениям. *Дѣдъ* ‘большой отец’ и *дядя* – слова одного корня. Понятия о внуке и племяннике также долгое время воспринимались слитно, как нечто неразличимое в общих границах племени. *Баба* еще не имело значений ‘бабка’ или ‘бабушка’, оно обозначало пожилую, опытную в домашних делах женщину, одновременно и бабу-ягу, и повивальную бабку. Слова *дядя* в современном понимании также нет до конца XIV в. Вместо общего и неопределенного по смыслу слова *дядя* (дядей могли назвать и постороннего мужчину) четко различаются дядя по отцу (это *стрый,* древнерусская форма также *строй)* и дядя по матери (это *уй,* древнерусская форма также *вуй).* Тетки же по отцу или по матери специальными словами не назывались, и только позже, в историческое время, в соответствии с названиями дядей появляются производные их имена: *стрыя* и *уйка;* это уже следы патриархата: мужской род захватил права наследования и отстранил женщину от семейной власти. *Тетя* – вообще случайное слово детской речи; лишь иногда проникали такие слова на Русь в переводных текстах, отражая другую систему родства. В переводе «Книг законных» XII в. *дядя* на месте θείος ‘дядя’ и *тетка* на месте θεία ‘тетя’.

Так постепенно с усложнением структуры семьи столь же неуклонно развивались отражавшие эту структуру понятия; постепенно эти понятия облекались в слова-термины.

Останавливает внимание еще одна подробность в этом процессе накопления слов-понятий родства. Женская линия обозначений неполна (и даже в позднее время; например, в отношении теток и племянниц), хотя в основных своих элементах как раз именно она постоянна. Она не изменялась во времени, как бы застыла в границах важнейших различий. Мужская же линия все время совершенствуется, развивает новые обозначения, включая в свою сферу и такие слова, которые прежде могли обозначать не связанные с чисто семейными отношениями понятия. Однако, в отличие от женской линии, мужская полна до предела, включает в себя все возможные степени мужского родства. В этом факте кроется важное различие между мужским и женским представителями рода, как его понимали в древности: динамика и полнота действий мужчины и замкнутость женского коллектива, берегущего традиции рода.

Из этих сопоставлений вытекает другой, более важный, вывод. Под давлением жизненных обстоятельств первоначальная парность конкретного отношения по принципу «ты – я» превратилась в иерархическую цепь зависимостей – цепь, открытую для новых поступлений. И к ней действительно все время подключались новые связи и отношения, столь же конкретные, что и прежде. Из системы родственных отношений постепенно вырастали социальные ступени иерархии; некоторые ученые, как, например, Э. Бенвенист, вообще считают, что социальное в роде всегда преобладало над узкосемейным, и это видно на терминологии родства. Социальная иерархия возникала из простых отношений между людьми в их общем отношении к миру. Практика жизни каждый раз давала им новый масштаб, и это отражалось в языке: отец старше сына, мать ближе жены, брат вернее друга. Расширять эти отношения можно было по любым направлениям: и по линии кровных, и по линии свойских, и по другим линиям родства. Эти цепи можно было выстраивать различным образом: по возрастному принципу, по владельческому и т.д. Важно было открыть этот общий принцип иерархии, который разбил прежде замкнутую парную противоположность. Потенциальные возможности такой системы отношений безграничны. На этой основе и вырастали новые отношения между людьми.

СЕМЬЯ И СВОИ

Термины родства показали нам, что в общественной истории «своими» в разное время называли разных людей, и развитие этой терминологии состояло в том, что постоянно увеличивался круг «своих»: за счет друзей и близких; но не одни лишь родственные, также и хозяйственные связи могли стать основой перехода «чужих» в «свои».

Появление семьи и общины, например, связано с увеличением круга людей, объединенных территориальной или производственной общностью. Попутно возникали и другие с ними связанные слова.

Сѣмия образовано от древнего индоевропейского корня *k̂ei- ‘лежать’: собирательное имя от этого корня стало обозначать ‘то, что находится в общем стане’ (в одном «жилище»). В разных родственных языках суффиксальные образования с этим корнем означают ‘селение’, ‘домашний очаг’, ‘родина’, но в древнеславянском языке, а затем и в древнерусском *сѣмия* – и ‘семья вообще’ (но семья большая, включающая в себя фактически всех членов рода, живущих совместно), и ‘челядь, домочадцы, холопы’ (в составе такой семьи рода). Последнее значение слова историки языка признают вторичным (Трубачев, 1959, с. 164); нет ничего странного в том, что все люди, которые живут вместе и занимаются общим трудом, со временем стали восприниматься как одна большая семья. Подробно историю этого слова (по отношению к русскому обществу) изучил Б. А. Ларин, его реконструкция очень убедительно показывает постепенное изменение смысла слова в связи с изменением социальных отношений в трудовом коллективе (Ларин, 1977, с. 51–53).

В зависимости от того, что имелось в виду – само собирательное множество людей или же конкретно люди, составляющие подобную семью, – происходило раздвоение понятия о семье, развивались переносные значения слова на основе метонимического пере-

носа по смежности или по функции. Насколько рыхлы и неясны до определенного времени оставались границы самой семьи, настолько же неустойчиво было и представление о ней, настолько неопределенным в своих значениях было само слово *сѣмия*. Уже одно то, что словом *сѣминъ* (с суффиксом единичности) называли раба, свидетельствует, что при употреблении слова *сѣмия* всегда имелось в виду отношение к общему делу, к работе, формы которой постоянно изменялись.

Семья как совокупная множественность родственных лиц из прежнего рода постепенно включала в себя и «другое», и челядь, и холопов – людей разной степени зависимости, находящихся на службе или помогавших в общем труде. В средние века семья стала включать в себя дворовых, разнообразную челядь и дальних родичей, которые также становились работниками данного дома, во главе которого оставался один хозяин (и одна хозяйка). В XVI в. в «Домострое» описывается подобная семья, в которую входят не только перечисленные типы людей, в разной степени зависимых от хозяина, но также и случайные приживалки, странники, сельские наемные работники, пришедшие в господский дом на время, даже купцы, которые связаны с господином определенными деловыми отношениями. «Семья» противопоставлена в этом памятнике «гостю», как дом – чужому (Домострой, с. 130, 140), пища готовится отдельно «на семью, челяди или нищимъ» (с. 142), а готовят ее впрок «и себѣ, и семье, и гостемъ» (с. 128), сколько нужно – «по своей семьи» (с. 124). Все перечисленные лица – также семья, потому что у них один хозяин и общий для всех дом.

В новгородских грамотах XIV–XV вв. (в том числе и берестяных) еще упоминается большая семья, так как записи ведутся «ото всего племени» (Черепнин, 1969, с. 123); термин *семья* в грамотах рязанского князя Олега во второй половине XIV в. тождествен термину *дворъ* (Воронин, 1925, с. 23–24). В деловом языке Древней Руси до начала XV в. слово *семья* и значит ‘семья’ (уже без челяди в ее составе); челядь как часть семьи известна была после XII в. (Ляпунов, 1928, с. 257).

Некоторые употребления слова *семья* были своеобразны, поскольку в XI в. оно только входит в силу. В «Поучении» Владимира Мономаха, например, однажды встречается производное слово *семца* (Лавр, лет., с. 81г): «И внидохом в городъ [войскá], толко *семцю* яша единого живого, ти смердъ нѣколико, а наши онѣхъ боле избиша и изьимаша»; полагают, что писец допустил описку и нужно читать «земцю» (Греков, 1953, с. 229) или как имя собственное *Семен* (так издано в Лаврентьевской летописи). Вполне возможно, что уменьшительный суффикс обозначает тут младшего члена семьи, слугу (Ляпунов, 1928, с. 257); слово *семьца* образовано от *семья*.

По составу членов *(семья* в узком смысле слова) семья понималась вначале со стороны одного супруга – мужа: *дорогая моя семеюшка* – в русских былинах это прямое обращение мужа к своей жене; впоследствии супружеская пара стала восприниматься как семья, и тогда уже и жена могла назвать своего мужа «дорогим своим семеюшкой»; затем к членам семьи стали относить и детей, так что образовалась уже современная семья: родители и живущие при них дети (может быть, и родители супругов при них). Именно от такого представления о семье родились и другие, уже переносные, употребления о семье как группе единомышленников. «Муж и жена – одна сатана», «муж без жены не кормится» – именно такое представление о единстве семьи описано в «Домострое».

Взглянем на содержание термина *семья* в тот переходный момент, когда средневековая феодальная «семья» (familia) постепенно уменьшается до пределов парной семьи. В

«Повести о Горе-Злочастии» (XVII в.) говорит Горюшко доброму молодцу: «Не одно я Горе – есть еще *сродники,* а вся *родня* наша добрая – все мы гладкие и умильные; а кто в *семью* к намъ примѣшается, ино тот между нами замучится!» (Горе, с. 46). Это то состояние, когда рода уже нет, но сохранились сродники, которые образуют все более дальние формы родства – родню. Сродники, родня и семья – разные формы воплощения ближайших родственных связей. Это еще несомненно большая феодальная группа. Нельзя безнаказанно войти в чужую семью – в этом отношении средневековые понятия о семье еще сохраняются: за высоким тыном, за крепкими запорами сидит такая семья в своем доме, в котором найдется место и чадам, и домочадцам. У простого же крестьянина семья и тогда была такой, какой сегодня мы видим ее, и Б. А. Ларин (1977, с. 53) замечает по этому поводу: «наше употребление этого слова ближе связано именно с крестьянским или посадским, а не с феодальным применением». Это значение слова, сложившееся, впрочем, лишь к XVI в., сохраняется и в современном языке, оно не имеет отношения к Древней Руси, когда подобной семьи еще не было.

Слову *семья* родственно другое слово – *сябры* (с некоторыми преобразованиями в корне – Ляпунов, 1928, с. 261). Сябры – члены одной общины не по родственным связям (как члены семьи): сябров объединяет территориальная общность в работе. В русских говорах это слово широко известно; в памятниках же письменности оно отмечается довольно поздно – с начала XV в. (первоначально в псковских источниках). До той поры не было, видимо, необходимости говорить о сябрах, хотя соответствующее слово и связанное с ним понятие, несомненно, существовали и в Древней Руси: слово *сябры* сохранилось в русском, украинском и белорусском языках в одном и том же значении, хотя по объему понятий несколько отличается в них: ‘родственник’, ‘брат’ или просто ‘товарищ’ (Трубачев. 1959, с. 165–166). Многозначность этого слова в восточнославянских языках не раз задавала загадки историкам (см.: Рожков, 1906, с. 6–7; Тихомиров, 1975, с. 66; Черепнин, 1969, с. 137 и др.). Вполне возможно, что в глубокой древности слова *семья* и *сябры* обозначали противоположные полюсы родового быта: кровные родственники и родственники по свойству.

Хорошо известен также термин *община;* это древнее славянское слово, его история неплохо изучена даже для праславянских времен. Корень слова тот же, что и у предлога-приставки *об* ‘круг, вокруг, около’, последний был представлен в нескольких фонетических вариантах (в слове *община* – это форма *обь-);* сравните старославянское *обьдо* ‘наследство, сокровище’, т.е. то, что принадлежало всему роду или всем родичам и представляло общую ценность; известно и слово *облый,* с суффиксом *(обь-л-ъ),* оно значит ‘круглый’; отсюда, между прочим, и «чудище обло, озорно, стозевно и лаяй» у В. К. Тредиаковского, и всем известная вобла.

Соединение суффикса *-ti-* и корня дало форму *obьti со значением ‘что-либо круглое’ – как полагают, расположенные по кругу жилища древних славян, принадлежащих к одному роду (Трубачев, 1959, с. 168). *Обьчи,* или по-древнерусски *опче,* и означало нечто совместное, что относится ко всем, принадлежит «кругу» – общему миру родичей и соседей. Под 1177 г. в летописи говорится о том, что один из городов, Суздаль, «буди нама [двум князьям] *обечь»* – т.е. общее владение. Это слово часто встречается в законодательных актах, для которых важно указать не на то, что принадлежит одной семье или одному роду, а на то, что является общим владением согласно круговой поруке. Переводчик «Книг законных» в XII в. передает понятие «государственная казна» описательным выражением *казна*

опчая (Дьяконов, 1912, с. 39). Еще в XV в. псковичи велят «судить князю и посаднику съ владычнимъ намѣстникомъ вопчи», т.е. совместно, обществом (Пск. Судн. гр., с. 24); но и в XVII в. «Уложение 1649 года» ссылается на «опчюю правду» (с. 162), т.е. на закон.

Объчии съли [послы] упоминаются в договоре Игоря с греками 945 г. (Лавр, лет., с. 46), *обчий судь* – в Смоленской грамоте 1229 г. (Срезневский, т. 2, стб. 582). Сравнивая с польским obcy ‘чужой’, языковеды говорят, что и в этих древнерусских документах слово *объчий* имеет значение ‘посторонний, чужой, иной’. Ср. в грамоте 1229 г.: «Русину нелзѣ позвати немчича на обчии судъ разве [т.е. но только] на смоленского князя; аже влюбить немчичь на обчий судъ, то его воля» (в других списках иначе: «на иного князя»; Сергеев, 1967, с. 98–99), так же в переводных текстах. Общий суд в упомянутой грамоте – это совместный, посторонний, т.е., надо полагать, объективный суд, суд других, не заинтересованных в тяжбе лиц. *Общий* как ‘совместный’, если рассмотреть его с разных точек зрения, окажется то «своим», то «чужим», отсюда и более позднее значение слова ‘чужой, посторонний, иной’, например, в польском: «общее» поляки поняли иначе, чем русские.

Однако двузначность слова проявляется и в другом. По смыслу его, все общее – не твое, а чужое, оно принадлежит сразу всем, но оно – также собственность каждого, т.е. и твое в том числе. Ясно, что из такого круга можно пойти в любом направлении: общее как твое и общее как чужое. Издавна для восточных славян то, что является общим, имеет отношение ко всем, принадлежит всем. Собирательное слово *обьчина* или (книжный вариант) *община* на протяжении всего древнерусского периода означало ‘общение’: *въ обьщинѣ* значит ‘публично, на виду у всех’. Для обозначения общности имущества в Новгородской летописи это слово употребляется в записи под 1348 г., т.е. довольно поздно, но как раз тогда, со второй половины XIV в., начались те изменения в общественном укладе, которые привели к развитию русского общинного хозяйства. До этого времени соседская община обозначалась у восточных славян разными словами и различным образом, вплоть до описательных и высоких выражений, как в переводе «Кормчей»: *людский сонм* ‘собрание лиц’ (Пресняков. 1938, с. 190). Увидеть за пестротой обозначений реальные общественные связи далекой поры – задача всякого исторического исследования, которое идет от предполагаемого понятия к обозначающему его слову, а не наоборот.

Итак, после распадения родовых связей возникает «семья», сначала большая, чем-то похожая на прежний «род», с тем лишь отличием, что в семью могли входить не только кровные родственники. Это хозяйственное объединение, которое существовало издавна, постепенно обрастало соседями («сябрами») – другими семьями по соседству; возникали и другие объединения, например «задруга». По общности имущества и владений подобного круга лиц со временем стали говорить о том, что является «обьчимъ», что есть «обьчина», а это последнее и привело к рождению сельской общины-мира с круговой порукой ее членов во всем, что оставалось для них общим.

Для обозначения этого движения человеческих групп, постепенно входивших в орбиту задруг, семей или сябров, постоянно возникали наименования различных степеней родственных связей в границах отдельной семьи или задруги – новые слова или получившие новые терминологические значения прежние наименования. Стоило только распасться роду, как появились группы людей, никак не привязанных к роду и вообще к какому-либо родовому корню. Таков в XII в. и Даниил Заточник: оставшись один, он старается прибиться хоть к какой-нибудь социальной группе, чтобы не чувствовать себя тоскливо в обреченном на рабский труд мире (Романов, 1947); он согласен войти в состав

челяди князя, в любую «семью», которая примет его, будь это монастырь или община. Внутренний протест с его стороны рождается лишь потому, что он не может примириться с тем, что везде оказывается в подчинении, даже женившись на «злой жене»: в те времена всякая социальная позиция личности основывалась еще на родовых отношениях и связях, утратив которые человек становился изгоем и парией. Весь период древнерусской истории состоит в противоборстве двух начал: родового быта и нарождавшихся феодальных отношений – владельческих прав по роду или по месту. Опираясь на право своего сословия, к которому человек принадлежит с рождения, он может достичь определенного места, но и само место становится важным в человеческом праве на жизнь. Родовые и территориальные связи сплелись в сложный узел и долго не могут еще распределиться между собой.

Уже в древнейших текстах обнаруживаем мы слова, связанные с новыми социальными отношениями. Сосед в Древней Руси долго назывался *су-седом,* в этом слове та же приставка, что и в словах *супруги,* или *сутки;* соседи не просто «сидят» рядом на одной земле, они связаны общим долгом и правом, подобно тому как навсегда «сопряжены» супруги и «сотканы в единую нить» сутки. Сосед никогда не был на Руси лицом посторонним, в горе и в радости он был вместе с родными. «Аще сусѣда имате или родина или жену или дѣти, то позывайте к церкви вся!» – говорит Кирилл Туровский в торжественный день Пасхи. В XIII в. слово *сусѣдъ* известно также в русских текстах бытового характера.

Со-сѣд-и – люди, которые живут своими домами, т.е. «сидят» поблизости, но друг с другом уже не столь близки, как, скажем, прежние сябры. «Сосѣдами» называют новгородцев немцы в 70-е годы XV в.: «милыи наши съсѣды!» (Пов. Добрый., с. 188). «Псковская Судная грамота» в то же время противополагает «сусѣдовъ» «стороннымъ людемъ» (с. 13), т.е. совсем уж посторонним, пришедшим со стороны, из чужих пределов. В этой же грамоте говорится об «околныхъ сусѣдѣхъ» (с. 9), а в «Вестях-Курантах» с 1627 г. – об «окрестныхъ сосѣдахъ» (Вести, № 22, с. 35). Находятся соседи около или окрест, не имеет значения, но территориальная сопредельность их с твоим родным домом всегда понятна.

Отношение к соседям со временем изменяется. Епифаний Премудрый ставит соседей в ряд друзей: «Родители же его призваста к себѣ ужикы своя и другы, и сусѣди, и възвеселишася» (Жит. Сергия, с. 268), тут же все перечисленные лица названы «сродникы ея». Но столетие спустя в «Домострое» соседи попадают в круг неприятелей: из-за плохого сына-грубияна хозяину следует «укоризна отъ сусѣдъ и посмѣхъ пред врагъ, пред властию платежь...» (Домострой, с. 88); и власть, и враг, и сосед одинаково враждебны хозяину средневекового «дома-семьи». Все они «приезжие»: «Гостей приезжихъ у себя корми, а на сусѣдстве и з знаемыми любовно живи» (Домострой, с. 168); появляется и просто «знакомый», а сосед в этом ряду – между гостем и знакомым. «Всех ближнихъ своихъ и знаемыхъ научиши» (Домострой, с. 170) – еще одно противопоставление, на этот раз «ближние» – «знаемые». И много раньше мудрец Акир поучал сына: «Аще к сусѣду званъ будеши и, слѣзъ въ храмину, не глядай по угломъ», это неприлично (Пов. Акир., с. 256), особенно если «тебе сусѣдъ не любити начнеть» (с. 258), и потому вообще «не возмущай дому своего, егда поносъ [поношение] приимеши отъ сусѣдъ своихъ» (с. 254); «Домострой» не столь философски относится к укорам соседей. Так или иначе, но двойственный характер соседа, по-видимому, всегда осознавался, особенно в отношении к ближним. Многозначность слова *сосед* отчетливо проявилась при переводах грече-

ских текстов. В них славянское слово соответствует обычно греческому πλήσιος во всех его значениях – ‘близкий’, ‘ближний’ и ‘сосед’. Сначала не разобрались, кто таков сосед: действительно ли тот, кто рядом. Впоследствии другие слова показались переводчикам более точными: *ближьний* или *ближика.* В евангельском «возлюби ближнего своего как самого себя» речь идет о другом, о близком, хотя и не обязательно о родном человеке. Слова *ближьний* и *ближика* употреблялись также при переводе других греческих слов – συγγενής ‘родственник, относящийся к тому же роду’ и еще πέλας ‘сосед, ближний’ и даже γνήσιος ‘кровный, родной’.

Оказалась поучительной также грамматическая история слова *сосед* (см.: Серебряная, 1980). До XVI в. оно склонялось как все имена с твердой основой, т.е. *сосѣды, сосѣдамъ* (винительный и дательный падежи множественного числа). В XVII в. устанавливался уже современный мягкий тип: *соседи, соседей, соседям...* Но старые формы сохранялись в деловой письменности, которая отражала имущественное и правовое положение социальной группы «соседей» («подсоседников») – разорившихся безземельных крестьян, не имевших уже самостоятельного хозяйства. Только этих лиц обозначали устаревшим для XVII в. наименованием (именительный падеж множественного числа *сосѣди,* но винительный *сосѣды),* а для слова в других, характерных и для нашего времени, значениях были обычны уже новые формы склонения. Вероятно, это имя изначально было социальным термином и только позже стало употребляться по отношению к ближнему своему. Грамматическая история слова *сосѣдъ* в точности совпадает с историей слова *холопъ,* у которого также во множественном числе укоренилось мягкое склонение. Слова *соседи* и *холопи* (во множественном числе) обозначали людей подневольных: не своих и не чужих.

Сосед, как и близкий, мог быть одновременно и своим, и чужим. Потому возникла надобность в словах, которые позволили бы разграничить понятия по степеням такой близости.

БЛИЗКИЕ И БЛИЖНИЕ

Попробуем на материале древних текстов прояснить для себя семантическую перспективу расходящихся по значениям слов, некоторые из них были и вовсе нерусскими. Среди значений греческих слов, обозначавших близких в каком-либо отношении людей, определенно выделяются две группы: б л и з к и е по рождению, по родству по роду и б л и ж н и е по месту жительства. На первый взгляд такое различие не отражается явным образом в славянских переводах, однако различие все-таки есть; оно проявляется, как только мы сравним варианты слов по разным редакциям или спискам одного и того же перевода.

Πλήσιος (то, что полнее всего выражает представление о ближнем, живущем, между прочим, и по соседству) в первоначальных переводах Кирилла и Мефодия передавалось словом *искрьнъ* (отсюда позднее *искренний),* в последующих переработках текста – словом *подругъ,* а еще позже и уже устойчиво, как книжная традиция, – словом *ближьний* (Евсеев, 1897, с. 107, 121; Ягич, 1902, с. 92; Ягич, 1884, с. 44; Слав. Апостол, с. 76, 211–212; и мн. др.). Это значит, что в известном стихе из Евангелия от Матфея (XIX, ст. 19) «и възлюби ближьнего» первые славянские читатели видели другие слова: «възлюби искрь-

него своего». Искренний – тот, кто рядом, возле тебя; до сих пор в русских говорах сохранились наречия того же корня: *кри, крей-* – подле, возле, тут, рядом. Искренний ближе к сердцу, ему доверяешь, потому что от него зависишь. Это настоящее, подлинное, не заменимое ничем отношение, второе «я» человека, и ясно, что искренний – все-таки ближе «ближнего моего». Все значения слова *искренний,* которые мы только что представили, вторичны, они развились гораздо позже, кроме, быть может, значения ‘настоящий, подлинный’, т.е. такой, который ближе всего к с у т и . Ср.: «Другое намъ искрьнее тако же авва сь Иоаннъ... игуменъ... повѣда» (Син. Патерик, с. 140) – поведал, как на самом деле было, ближе всего к правде. В исходной точке переноса значения по сходству искренность понималась как точное подобие правды, однако не сама правда. В конце XIV в., когда попали на Русь переведенные на славянский язык сочинения Дионисия Ареопагита, стали говорить также об искренности чувств и переживаний; «сирѣчь искрьнство естьствено» (СлРЯ XI–XVII вв., вып. 6, с. 261) – это понимание пришло вместе с новыми философскими учениями и веяниями в искусстве (Андрей Рублев). Понятие об искренности стало необходимым в условиях нового быта, когда контакты между людьми постоянно расширялись; однако внутренней основой, на которой развивалось само новое понятие, стало древнее представление о родстве или, во всяком случае, близости к человеку, которому можно доверять как самому себе. В противопоставлении «искренний – обманный» для Древней Руси важнее казалась сторона обманная, она отмечается эмоциональной памятью как нечто, внушающее опасение, тогда как со стороны искреннего подвохов не ждут. *Искрь* – всегда ‘близкий’, это прилагательное равнозначно, например, такому распространенному тогда слову, как *сердоболя.*

В древнейших славянских переводах слово *сердоболя* заменяло слова *ближикъ* или *ближьний* на месте латинского proximus ‘ближайший, наиболее важный’ или греческих συγγενής ‘родич’, ὁμοφύλος ‘одного рода-племени’; так и говорили: «от сердоболя и от домашнихъ» (Срезневский, т. 3, стб. 881). *Сердоболя* – тот, о ком сердце болит, который в мыслях твоих всегда с тобой.

Были и другие обозначения крайне близкого человека, ближайшего по крови и духу. Так, греческое γνήσιος ‘кровный, родной’ переводилось в разных текстах как *ближьнъ* и как *присьнъ.* Слово присный ‘истинный’ того же корня, что *истъ,* откуда позже *истина.* В «Сказании о Петре и Февронии», записанном в начале XVI в., *присный братъ* – единоутробный брат (от одной матери), для древнего русича ближе такого человека никого не могло быть.

Если все подобные слова, впоследствии утраченные или замененные другими, собрать вместе, окажется, что в выражении понятия о близком постепенно происходило отстранение от кровного в сторону ближнего: от родича – к знакомцу, соседу, спутнику. *Сердоболя* или *искренний* сменились сначала словом *подругъ,* а ведь обозначает оно того, кто «идет за другом», следует ему и тем самым связан с ним. *Друг* уже не всегда ‘родич по крови’, но скорее ‘близкий по праву дружбы’; в конце концов и оно заменяется словом *ближний.* Известно мнение, что *искрьнъ* в книжном языке X в. означало, вероятно (как и в новоболгарском языке), ‘откровенный, дружественный’, а *ближьнъ* – ‘родственный’ (Толк. Феодор., с. 158); вполне возможно, что и наоборот, потому что такое значение слова *искренний* как ‘откровенный’ еще неизвестно древнему славянскому языку. Искренность понималась тогда не в отношении к слову и речи, а применительно к делу. «Не покаявшеся же искрънѣ к Богу, потрѣбиша тѣхъ» (Пандекты, с. 2006); *искрьнѣ* в болгарском

переводе заменено словом *прилѣжнѣ* (что больше соответствует греческому оригиналу); в XII в. на Руси искренность понимали еще как простую п р и л е ж н о с т ь (но «прилежат» делу, а не слову).

Интересно, как понимается выражение «ближние свои» в «Повести временных лет». В ней есть указания на то, что *ближика* или *ближьний* – родич, а не сосед. Окончательный текст «Повести» сложился к началу XII в., но только четыре раза упоминаются в ней наши слова – в двух договорах Руси с греками. В 945 г. за убийство человека некие «от ближнихъ убьеного да убьють и его» (Лавр, лет., с. 13), а если смертью отомстить не удастся и убийца сбежит, «да възмуть имѣнье его ближьнии убьеного» (там же, с. 136). Ближние должны также возместить утрату родича за счет имущества убийцы. В договоре Олега 911 г. специально оговаривается: «Аще кто умреть не уря[ди]въ своего имѣнья, ци с в о и х не имать, да възратит имѣние к *малым ближикам* в Русь» (Лавр, лет., с. 18Р), в другом случае подобный *ближика* именуется как *ближний* (Лавр, лет., с. 17Р). Оба текста переведены с греческого и выражают принятую в средневековой Европе систему имущественных расчетов. Выражение *малый ближика* соответствует формуле agnatus proximus (Дьяконов, 1912, с. 22) и обозначает ближайшего родственника по отцу (или самого значительного из них). *Ближние* – это несомненно род, родные. В договоре с греками 945 г. говорится о мести от б л и ж н и х (что выражает еще родовые отношения в обществе), а в древнейшей «Русской Правде» начала XI в. мстят уже только ближайшие родственники, т.е. семья, а не род (Тихомиров, 1941, с. 53). В самой же летописи под 1071 г. перечислен тесный круг семьи: *мати, сестра, дети.* Это уже не род, не ближние – это *близкие.* Но и ближние еще очень долго оставались близкими, поскольку они обладали правом наследования и кровной мести. Ближние твои за кровь твою мстить не станут, они довольствуются имуществом – «обидой». Согласно «Русской Правде», сирот отдают «на руцѣ» самому ближнему по родству: «кто имъ ближей будуть» – очень конкретное представление о родстве как о чисто пространственном отношении. На то, что первоначально *ближьнии* – действительно родичи, указывают сочетания слов, возможные в древнерусском: от ближнего получают добро, любовь, честь, дары и прочее, что может дать только родич и близкий человек, только тот, кого называют *искренний, присный* и *сердоболя.* Все эти представления идут из родового быта, и первые славянские переводы отражают именно то понятие о ближнем, когда ближним может быть лишь близкий, родной по крови человек.

Развитие общественных отношений несколько изменило ситуацию: близким мог оказаться и ближний, рядом находящийся человек, готовый помочь и утешить. «Сердоболя» превращался в сердобольного, «искрь» – в искреннего заступника. Поэтому уже к концу X в. в Болгарии, а к середине XII в. и на Руси происходит окончательное замещение слов *искренний, сердоболя* или *присный* на *ближний;* старые слова в связи с этим могли выступать и в других значениях. Происходило это, нужно думать, опять-таки не без влияния греческих понятий: смысл своих семейных и человеческих в широком смысле отношений соотносили с тем, о чем повествовалось в священных текстах. Таким образом и произошло расслоение прежде единого представления о ближнем на два: в качестве близкого стали понимать как родича (для греческого συγγενής), так и ближнего своего (для греческого πλήσιος).

Иногда возникала необходимость уточнить греческое слово каким-либо определением, потому что славянский переводчик воспринимал многозначность слова, употребленного в оригинале, а его собственная житейская практика допускала двоякое толкование

понятия. Греческое συγγενευσιν переведено в одном тексте как «ближикамъ или с в о и м ъ даяти» (Кормчая, с. 218); в другом, также очень раннем переводе – как «ужичьнымъ и сроднымъ» (Срезневский, т. 3, стб. 1166). *Ужики* – те, кто повязан общими узами (корень у него тот же, что и у слова *узы);* этот словесный образ пришел из византийской литературы и не привился на Руси.

Συγγενής означает ‘свойственный от рождения’, ‘сродный’ или ‘однородный’, но прежде всего – ‘родной’; оно и передается как *ужики* во всех первоначальных переводах, и лишь сотни лет спустя заменяется словом *сродникъ* – словом того же значения и «образа»: совместно рожденный, одного рода (Ягич, 1902, с. 420–421). В XII в. на Руси слова *ужики* и *сродники* часто заменяют друг друга, особенно в оригинальных текстах, но также и в компилятивных – составленных из разных и разновременных переводов. В сочинениях Кирилла Туровского они, как правило, смешиваются; Туровский часто пользовался источниками разного происхождения, даже запрещенными церковью апокрифами. Известно, что *сородники* появилось не ранее XII в. (Слав. Апостол, с. 76, 214; Ягич, 1902, с. 94; и др.), т.е. именно тогда, когда рода как такового уже не было, и слово это обозначало человека близкого, но не родного. Сравнивая русскую и болгарскую версии одного и того же текста, обнаруживаем такую последовательность: в русском тексте – *ближний* (Пчела), в болгарском – всегда *сородникъ*. Но русское *ближьний* может соответствовать и болгарским словам *искрьний* или *братъ* (Пандекты). Только *ужики* и *ближики* употребляются в «Печерском патерике», иногда чередуясь по спискам. Во всяком случае, слово *ужика* на месте греческого συγγενής известно уже в самом первом и кратком переводе Евангелия (Ягич, 1884, с. 42), его охотно используют и другие южнославянские переводчики. Некто повелел «Никомиду и Никандру, ужикома своима, Дидуменинома, сестры его братучадома...» (Хрон. Малал., VIII, ст. 3), в этом тексте названы ближайшие родственники, причем по женской линии. *Ужики* и *ближики* одинаково упоминаются в текстах Иоанна Экзарха, которому подражали писатели Киево-Печерского монастыря, считая его своим учителем словесности (Колесов, 1977).

В древнерусских текстах соединение степеней близости происходит по другим линиям: «Ужики же и друзи твои» (Кирил. Тур., с. 26), «друзи мои и ближники» (Хож. игум. Даниил., с. 24), сочетания *другъ и ближикъ, ближние и любимые* очень распространены, и для них характерно то, что понятие ближнего возводится на уровень «друга», не «родича». Происходит это постепенно, по-разному; возможно, в частности, временное возвращение к прошлому: в выражении «да отпустяться грѣси родителма и ближнимъ моимъ» (Патерик, с. 4) явно просматривается такое отношение к ближнему, какое свойственно было временам князя Игоря. Ближние – только родственники и друзья еще и для Даниила Заточника в конце XII в.; «друзи же мои и ближнии мои, и тип отвръгошася мене», – говорит он, повторяя (и неоднократно), что прежде, чем жениться, следует «спрошатися зъ ближними своими» (Дан. Заточник, с. 19).

«Ближики» всегда свои, мои, наши, они никогда не могут быть «чужими». *Ближний,* как более общее название, может употребляться и при обозначении более отдаленных отношений, во всяком случае, при противопоставлении дальним: «Яко и ближнии мои стыдяться мною, яко же чюжь быхъ», – говорит Кирилл Туровский (Кирил. Тур., с. 37–38); также и Господь озаряет «своею благостью далнимъ же и ближнимъ» (Жит. Авр. Смол., с. 17), и т.д. Нет еще четкой разницы между близким и ближним, но уже ясно, что вместо прежнего различающего их признака по родству, по искренности приходит признак но-

вый – размещение в пространстве, по месту: кто ближе к тебе, тот и близок. «И събравъ дружину свою, близкы» (Флавий, с. 216) – с полным правом переводчик уточняет здесь понятие о дружине, упоминая о самых близких предводителю людях. Счастье подобно стрелку, говорит переводчик афоризмов «Пчелы», иногда попадает в нас, иногда же – в ближайшего соседа («овогда же на *прилежащая ближняя», с.* 177). Хорошо известны слова киевского князя Святослава, который разгневался на Всеволода Большое Гнездо: «Кто ми ближни – тоть добръ!» (Ипат. лет., с. 216, 1180 г.) – только тот и хорош, кто близок.

Такое расширительное представление о близости отношения, а не родства развивалось и дальше: «Възлюби ближняго своего, яко и самъ сяѣне иже есть по роду ближний, нъ всякого живущаго въ вѣрѣ Христовѣ» (Прол. поуч., с. 24). *Ближний* – это тот, кто «сидит ближе всех и к хозяину, и к владыке» (Есфирь, гл. I, ст. 14).

Общее движение значений слова *ближний* легко проследить по текстам (см.: СлРЯ XI–XVII вв., вып. 1, с. 239): сначала это близкий родственник по крови (в договоре Игоря), затем любой родственник, в том числе и «свой» (так уже у Даниила Заточника, XII в.), наконец, это также и сосед, и единоверец (примеры после XIV в.), и даже приближенный (ближние бояре московских государей – с XVI в.).

Различие между близким и ближним понимают уже в XIII в. В переводах этого времени на Руси различают«близоков» – близких и «ближних» – друзей: «Чадо, древо с плъдомъ прегнеся с твердостию своею, тако въ красѣ пребываеть, тако же и *съ ближними своими* и *другъ со другом своимь.* Тако же суть, яко левъ въ твердости свои страшенъ есть, тако и мужь *въ близоцѣхъ* своихъ честенъ есть. Иже *родомъ* скуденъ есть и детми и *близоки,* то предъ врагы своими хуленъ есть и подобенъ есть древу, стоящю при пути, яко вси мимоходящеи сѣкуть е» (Пов. Акир., с. 250); и особенно худо «тязатися со ближнимь своимь», ибо «уне [лучше] есть *другъ, иже близъ тебе* живетъ, негли [чем] *ближьший,* иже далече пребываеть» (с. 254). *Близокъ* – то же, что *ближьший* (самый близкий, очевидно, родной, хотя он и может находиться вдали), *другъ* или *ближний* – тот, кто живет близ тебя. На рубеже XIV и XV вв. появляется книжное слово *ближники* – искусственная попытка соединить в общем именовании родичей («ближика» и «близок») и соседей («ближние»). Сама форма выдает вторичность слова, оно образовано от прилагательного *ближний.* «Оставль род свой и вся ближникы и ужики, дом же и отечьство» (Жит. Сергия, с. 302), – говорит Епифаний Премудрый в обобщенно-отвлеченном смысле, соединяя в одной фразе и древние формулы, и новые слова «родового значения». По-видимому, с XV в. слово *ближний* обозначает не обязательно родственника, а *ближика* окончательно сменяется словом *близкий.*

На первый взгляд никакой разницы в такой замене нет: корень у слов один и тот же. Но это не так, в языке ничего случайного не бывает, в нем даже незначительное изменение формы выдает изменение значения. *Близкий* – прилагательное качественное, *ближний* – относительное. Близкий может быть и ближе и дальше, но он всегда твой родич, ближний – всегда в стороне. Близкие все вместе: один за одного и все за всех; к ближнему каждый из близких относится уже отдельно, каждый в свое время и по своему делу, это отношение индивидуально и однократно.

Мысли и чувства нашего предка долго кружились вокруг понятий и представлений об о т н о ш е н и и к д р у г о м у человеку. Как продолжительно и старательно ни перебирал он слова со всеми подобными значениями, какие влияния ни испытывал со стороны ли общественной и семейной жизни своей, со стороны ли византийской и христианской

культуры, вообще – со стороны, но и в современном русском языке остались все-таки определенные по смыслу слова, отражающие многовековый культурный опыт, всем понятные и знакомые: *ближний* и *близкий,* еще и *искренний,* и *сердобольный,* и *родной.* Были они когда-то именами существительными, и в таких определениях видели с у т ь человека; стали они теперь прилагательными, которые выражают п р и з н а к и, хоть и важные, но для современного человека далеко не единственные.

ДРУГ И БРАТ

В «Повести временных лет» слово *дружина* встречается 97 раз, *другой* – 85 раз, а *другъ* – всего 4 раза, и такое редкое использование важного слова кажется странным. Из четырех употреблений слова *другъ* два нам неинтересны, потому что в одном случае это цитата из Писания (Лавр, лет., с. 68 под 1078 г.: «положить душю свою за другы своя»), в другом – простая замена слова *брать* у монахов (Лавр, лет., с. 70, 1091 г.); таково значение слова *другъ* в «монашеском общении».

А вот другие, самые ранние употребления слова в «Повести» представляют большой интерес. В 968 г. печенеги впервые пришли на Русь и в отсутствие князя Святослава (он воевал в Болгарии) осадили Киев, в котором находилась мать Святослава, княгиня Ольга, и его дети. Юный отрок хитростью пробрался через вражеские заставы к дружине, которую возглавлял воевода Претич, и вражеский замысел был сорван: пришла дружина к Киеву. «И рече князь печенежьский къ Прѣтичю: – “Буди ми другъ”. – Онъ же рече: – “Тако створю”, и подаста руку межю собою, и въдасть печенѣжьский князь Прѣтичю конь, саблю, стрѣлы, онъ же дасть ему бронѣ, щить, мечь – и отступиша печенѣзи от града!» (Лавр, лет, с. 20). Здесь описывается распространенный обычай побратимства – акт дружелюбия и взаимной верности, потому что, по понятиям старого родового быта, в дружбе все равны, в ней нет подчинения младшего старшему. Подав друг другу руки, обменявшись воинскими дарами, совершив и другие ритуальные действия, бывшие враги становятся друзьями. Друг – тот же близкий, но не по крови и не по свойству. Друзей объединяет нечто более важное: друзья – это соратники и спутники, которые в бою и в пути всегда вместе.

Высказано предположение, что именно «враг, тот самый с кем сражаются, может на время стать другом, φίλος, в силу соглашения, заключенного в соответствии с обрядами и с принятием священных обязательств» (Бенвенист, 1974, с. 369). Враг и друг – противоположности отвлеченные, в отношении к отдельному человеку выражение враждебности и дружбы может постоянно меняться. Именно такими и были отношения восточных славян с южными кочевниками – печенегами и половцами, и «Слово о полку Игореве» донесло до нас неоднозначность этих отношений, которые можно объединить формулой «друг – враг» (Робинсон, 1980, с. 233).

В древнерусских текстах друг всегда противопоставлен врагу, неприятелю, супротивнику: «Ты бо не врагы предаеши иноплеменником, но другы» (Пчела, с. 117). Друга упоминают в ряду самых близких для человека людей: «мнозихъ другъ и ближнихъ» (Устав Студ., с. 342), «множество друговъ и рядникъ» (Жит. Стеф. Перм., с. 97), «състрадальникъ и другъ» (Жит. Феод. Студ., с. 156); выражение «братья мои и други мои» встречается в русских летописях с XIII в. очень часто, а еще раньше – в «Печерском патерике», состав-

ленном в самом начале XIII в. *Другъ* (и *друзи)* – слово, которое обычно употребляется с притяжательным местоимением: *другу – своему, моему, нашему, вашему* и т.д., «сътворите собѣ другы» (Патерик, с. 85); таким образом, друг не может быть обезличен, он крепко связан с определенным лицом, в своих отношениях друзья зависят один от другого. Дружба – это не качество, а отношение. «Дружество» переходит иногда по наследству, так что в княжеских грамотах с XIV в. нередки оговорки типа: «А хто будеть другъ мни и моимъ дѣтемъ, то и тебѣ другъ» (Срезневский, т. 1, стб. 727).

Когда Иларион называет князя Владимира, принявшего крещение, «другомъ правьдѣ», он имеет в виду договор, который тот заключил с этой «правдой», т.е. с христианской верой, и теперь не свободен в своем отношении к другим; он – соратник и спутник такой правды. В русских текстах XI в. другом еще называется поводырь слепца; в ранних переводах с греческого словом *други* передается не только φίλοι ‘друзья, спутники’, но и σύννομος – просто ‘спутники’, в том числе и ‘спутники жизни (супруги)’. То же слово φίλος. которое в большинстве славянских (и особенно русских) переводов соответствует слову *другъ,* в болгарских может передаваться также словом *гость* (Ягич, 1902, с. 94). Дружбу имеют или принимают, ее хранят, но прежде всего другом следует «наречься», т.е. назваться («и нарекся другъ ему» – Флавий, с. 187). Дать имя друга себе – значит с т а т ь этим другом. В русских говорах (особенно в терминологии древнейшего ритуала свадьбы) *дружкой* называют один из одинаковых (парных) предметов, а также лиц, связанных какими-либо взаимными отношениями, общим, хотя бы и временным, делом. То, что впоследствии стало обозначаться словом *пара,* когда-то именовали просто *другом,* т.е. «другим я»; друг всегда понимается в отношении к другому, к равной себе паре: ср. выражения *друг друга, друг за другом* и т.п., во всяком случае, это отношение равенства и взаимной поддержки. Дружба не родство и не близость, это общая ответственность; не случайно древнему *другъ* соответствовало иногда *согражданин* (Бенвенист, 1969, I, с. 335).

В современном языке *друг* как обращение к случайному собеседнику – постороннему или незнакомому человеку вместо обычных, почти официальных *товарищ, гражданин* как будто показывает, что в некоторых своих значениях это слово перестало выражать древние представления о дружбе как особом родстве по духу и долгу. Пожалуй, впервые у Даниила Заточника, да и то в самых поздних списках его посланий, можно заметить переход значения ‘друг’ к простому ‘приятель’, а «приятель» между прочим, при случае может и предать: «Не ими другу вѣры, не надѣися на брата!» – такова дружба нового феодального времени, дружба без ритуала посвящения, без определения обязательств друг перед другом. Когда в середине XVI в. в «Домострое» Сильвестр поучает своего сына и говорит о том, как должен вести себя «управитель» («Другу не дружи, недругу не мсти, и волокида бы людемъ ни въ чемъ не была, всякого отдѣлай с любовию без брани» – Домострой, с. 172), он противопоставляет другу уже не врага, а недруга, и это выразительно подчеркивает изменение характера дружественных связей, близких скорее к «приятельству». «Бой красенъ мужествомъ, а приятель дружествомъ» (Симони, с. 83) – говорит пословица XVII в.: дружеское отношение и приемлемо, и приятно, но это, конечно, не дружба-побратимство, не дружба-союз.

Говоря о древнейшем значении корня *друг,* историки языка сравнивают его со многими словами в разных родственных языках (ЭССЯ, вып. 5, с. 131–132; Топоров, I, с. 369, 378, II, с. 239–240) и приходят к выводу, что он находится в ближайшем родстве с корнем,

обозначавшим дерево; следовательно, друг – крепкий, прочный, т.е. надежный, «как дерево». Слово *друг* обозначает прежде всего верного соратника в деле; корень отглагольного происхождения, а это значит, что «друг познается в деле»; именно общностью дела и определяется характер дружбы. Во всех славянских языках *друг* и *другой* несомненно связаны общностью происхождения от одного глагольного корня, а это доказывает, что и слово *друг* у древних славян в родовом обществе имело значение чисто военное: друг – тот, кто следует за тобой, спутник, второй, следующий во время похода. Именно значения ‘отряд’ или ‘свита’ имеет это слово в славянских, балтийских и германских языках. «Друг как член связанного воедино целого, предназначенного для выполнения некоего общего дела» (Топоров, II, с. 240), верный соратник, товарищ. Связана с этим понятием и «задруга» – община совместно живущих людей (при этом никогда не предполагалось обязательное родство по крови или по свойству).

Последующее развитие феодальных отношений потребовало новой социальной терминологии. Кроме того, дружеские связи могли ведь возникнуть в рамках рода-племени и между своими. Разграничение этих явлений находит отражение в языке.

По традиции историки отмечают развитие средневековых вассальных отношений, выраженных в терминах родового быта; *отец, брат, брат старейший, сын* – так постоянно обращаются друг к другу древнерусские князья. Но они и на самом деле были родственниками, все до единого. «Сюзеренитет-вассалитет, в особенности в XI в., переплетался с элементами родовых отношений» (Юшков, 1949, с. 332).

Было бы слишком просто в перенесении старых терминов на новые социальные отношения видеть переплетение родовых и феодальных отношений. Термины родового строя столь же социальны, только их социальная функция проявляется иначе, чем в средние века. Существует мнение (Бенвенист, 1969, I, с. 209–212), что некоторые слова, впоследствии ставшие терминами кровного родства, имеют мифологическое происхождение и с самого начала были именно социальными терминами. Например, в отличие от слова *мать* «патер» не являлось обозначением «физического» отца и *брат* обозначало не брата по крови, а мужского члена коллектива-фратрии («братства»), как и *сестра* – ее женского члена. Отец как родитель, возможно, назывался словом atta (к нему с уменьшительным суффиксом *-ьць-* восходит славянское *отьць),* точно так же как и anna – мать матери или отца, ‘старшая мать’.

Если учесть эту поправку, придется признать, что принципы «братства» в среде древнерусских князей не являлись уже механическим продолжением терминологии родового строя. Это – традиционные обозначения равенства социальных отношений дяди с племянником, названого отца с сыном и т.д.: «Ты мои еси отец, а ты мой сын, у тебе отца нету, а у мене сына нетуть, а ты мои сын, ты же мой брат» (Сергеевич, 1893, с. 151).

Однако и в таком суждении ускользают от внимания некоторые тонкости семантических переносов у терминов. Поначалу в языке общества с новыми социальными отношениями содержание слова *другъ* еще не нашло себе точного эквивалента. Договор единения и дружбы называют «любовью», а естественным последствием единения и любви является условие, что у друзей-союзников-братьев – и общие друзья, и общие враги; появляются формулы, похожие на ту, которую провозгласили на Любечском съезде князей в 1097 г.: «да нонѣ отселѣ имемься *во едино сердце»,* что полвека спустя приняло такой вид: «быти всѣмъ *за одинъ брать»* (Сергеевич, 1893, с. 170). По мере того как младшие в роде и по возрасту князья получают все больше власти и владений *(отчин),* все резче высту-

пает подчеркивание равенства князей в термине *братья: брате и сыну, брате и отче,* но никогда в те времена не говорили «господине и отче». «Слово *братъ* приобретает особое значение в середине XII в.: брат – тот, с кем можно жить в союзе, брат – союзник, кто обещал “быти за один брать”» (Пресняков, 1909, с. 112). Вот что заменило теперь былой термин социальных отношений между прежде враждующими: не *другъ,* а *братъ*. Формула феодальной верности: *«братью* свою всю имѣти и весь *род* свой въправду, ако... *душю* свою» (Ипат. лет., с. 134) – собирает воедино и личное (душу), и семейное (род) и союзное (братию).

Со второй половины XIV в. на этой основе возникает собирательный термин *братство* (Срезневский, т. 1, стб. 173–174)*: держати в братстве, быти в братстве, взяти братство* и т.д. В условиях развитого феодализма конкретное и многозначное *братъ* порождает уже отвлеченные формулы с книжным словом, в составе которого высокий суффикс *-ьств(о)*.

Последовательность древних семантических переходов теперь трудно уловить. Но поскольку родственные, социальные, нравственные и всякие иные отношения людей в родовом обществе тесно сплетались, несомненно, что в различных ситуациях брат мог быть и тем, и другим, и третьим: и братом родным, и братом своим, и братом названым. Только с постепенной дифференциацией типов человеческих отношений в классовом обществе из исходного синкретического содержания древнего слова могло выделиться одно из значений, которое становится основным. Наряду с этим возникала необходимость и в новых словах. Попытки разграничить с помощью слов одного корня множественность позиций человека в мире можно найти во всем. Для примера рассмотрим употребление таких слов в древнерусском переводе «Девгениева деяния» (XII или XIII в.).

Богатырь Девгений похищает приглянувшуюся ему Стратиговну, и возникает желание вернуть ее. Братья похищенной девицы, которые поклялись это сделать, называют себя *братаничи,* когда они вместе, но врагов-сарацин они именуют иначе: «И рекоша же братаничи: “Братия срацыняне!”» (Девг. деян., с. 30). *Братьями* они называют врагов (которые в известный момент могут обернуться и друзьями, стоит лишь с ними помириться); но и себя они называют *братиями* тогда, когда возникает необходимость показать свое единство в противоположность чужим (с. 34). Ничего странного в этом нет, потому что *братья/братия* – собирательное имя, оно соответствует старым словам *другъ, друзи,* которых в переводе «Девгениева деяния» вообще нет. Но все они – *братаничи* по отношению к сестре, ее же они называют *сестрица наша* (с. 32); а вот как говорит их мать: «Сестрицу вы свою добыли, а *братца* изгубили есте» (с. 40). *Братаничи, братец, сестрица* – домашние, родовые, семейные именования, не то чтобы ласковые, но уменьшительные; с их помощью подчеркиваются семейные отношения, но не социальный ранг. Враги-сарацины девицу зовут не *сестрица,* но просто *сестра,* а братаничей – *братьями;* для племянников своих братаничи – *стрыи* (с. 42), и т.д. Кровно-родственные отношения осознаются четко и определенно, социальный же статус еще только выявляется.

Слово *братъ* в «Деянии» – самое неопределенное. С одной стороны, каждый братанич – равноправный брат по о т н о ш е н и ю к другому: «Болший братъ поѣде съ правыя руки, середний в болший полкъ, а менший съ лъвую руку» (с. 30) – старший едет справа, а не посредине, он начинает ряд. Но с другой стороны, и у Амира-царя есть б р а т , брат-союзник: «И рече Амир царь ко брату своему: “Сяди ты, брате, на престолѣ моемъ”» (с. 38). И сарацины, которых подозревают во взаимном коварстве, по отношению

друг к другу тоже «браты». Наращение смысла гнезда слов шло по возрастающей: ‘брат’ – ‘братья’ – ‘братство’.

Такое же соотношение между разными обращениями к ближнему и замещающим всех их общим словом *братья* находим в более ранних текстах, созданных в среде постоянно живущих вместе людей. Среди монахов Киево-Печерского монастыря уже в XI в. распространяется обращение *брате,* которое заменяло до того существовавшее *любиниче* (последнее предпочитал еще Феодосий Печерский, который умер в 1074 г.). То, что для русского переводчика «Пандектов Никона Черногорца» *братъ,* для болгарского редактора текста *искренний,* т.е. тот же родич, хотя и не настолько близкий, как брат. Как можно «войти в дружбу», так в XIII в. оказывается уже возможным «прияти братьство» с кем-либо (Ипат. лет., с. 260б). «Половци же, видивше товаръ свой взять и братью свою плѣнены и жены и дъти» (Ипат. лет., с. 234, 1193 г.) – и в этом тексте речь идет о соплеменниках, а не о близких родичах. Слово в форме *братья* означает не то же самое, что в форме *браты;* форма имени в этом случае материально выражает изменившиеся о т н о ш е н и я л и ц. В 971 г. перед битвой у Доростола Святослав сказал своим воинам просто, без всяких обращений: «Уже ся намъ нѣкамо дѣти!» (уже нам некуда деться); но вот полководцы XII и XIII вв. в аналогичной ситуации начинают свою речь перед боем примерно так: *«Братие* и дружино!» (Сл. полк. Игор., с. 374); «Не лѣпо ли ны бяшетъ, *братие,* начяти старыми словесы...» (там же, с. 372); *«Братья!* луче ны есть умрети перед Золотыми враты за святую Богородицю, и не да воли ихъ [врагов] быти!» (Пов. Ряз., с. 160б), и т.д. Получив форму и значение собирательности *(братия),* старинное семейное слово расширило свои возможности в обозначении самых разных отношений между людьми – братских, подобных дружеским. Применительно к мужчинам такие обращения встречаются уже в XII в., и это понятно в условиях отцовского рода и власти. Несомненно также и то, что братские связи, как их понимали в Древней Руси, отчасти заменяли дружеские связи. Во всяком случае, современные нам значения слов *брат* и *друг* не были основными в Древней Руси.

У славян были и другие слова, выражающие дружеские отношения. Слово *сьрбъ* восходит к глагольному корню, который сохранился в украинском *присербиться* ‘присоединиться’, ‘пристать’, ‘привязаться’. *Серб* – один из тех, кто связан общей цепью в одном деле, прежде всего в походе. В разных славянских языках сохранились следы этого корня, и сербами назвали себя не только южные сербы (живущие в Югославии), но и западные (лужицкие сербы). *Сьрбинъ* – это член родового союза, который не имеет общего предка с остальными его членами. Польское pasierb ‘пасынок’ тоже обозначает того, кто прибился к роду, да так в нем и остался.

К рассматриваемой группе именований можно было бы отнести слова *нута* и *чрѣда. Нута* – идущее племя, племя в движении (позднее, в том числе и у русских, слово употреблялось по отношению к стаду). *Чрѣда* (в русской форме череда) также указывает на какое-то множество идущих цепью в походе, один за другим, сменяя друг друга, по общему следу. Как и *нутой* или *чередой,* наречие *гижой* значит ‘вереницей’, ‘один за другим’ (Топоров, II, с. 186). Можно вспомнить и другие слова, которыми впоследствии стали называть какие-либо символы воинского передвижения, например знамена. *Хоругвь* и *сътягъ* первоначально обозначали племя во время перехода. По-видимому, все такие слова возникли у разных славянских племен эпохи военной демократии, когда каждое племя в любой момент могло оказаться в походе, покинув временный стан.

Позже появлялись и другие именования, развивавшие прежнее образное значение ‘соратники в походе’; в их числе слово *товарищ* – тот, кто с тобой в одном «товаре», т.е. в торговой поездке, временный друг, но накрепко связанный с тобой всеми случайностями путешествия по диким и опасным местам. В 1348 г. Стефан Новгородец «съ своими другы осмью приидох въ Царьград» (СлРЯ XI–XVII вв., вып. 4, с. 360); слово *другъ* означает здесь ‘товарищ’. Но и в начале XV в. спутника в дороге назовут скорее «другы своя», чем «товарищ» (Вавилон, с. 184). В 70-е годы XV в. замечается некоторое колебание: путники называют друг друга «товарищи», но могут сказать и так: «Иди, молви своимъ другомъ» (Жит. Мих., с. 336). Однако в конце XV в. новое слово утверждается уже без всяких колебаний. Для Афанасия Никитина его спутники, кто бы и где бы они ни были, всегда «товарищи» (Аф. Никит., с. 446). Все эти слова, сменяя друг друга, сначала выражали понятия о племени, которое вынужденно находится в пути, о народе, который вышел на бой, о дружине, которая ищет боя, о купцах, которые вышли в путь, о странниках, путешествующих вместе; позднее, когда неопределенная множественность значений, присущая старым словам, уже затрудняла понимание и потребовались уточнения отдельных значений слов, появились новые слова, известные нам и сегодня, – *соратник, сотрудник* и даже (вульгаризм наших дней) *соработник.* Общий смысл подобных образований прозрачен, они обозначают временное сотрудничество, соучастие в каком-либо деле.

Содержание человеческой деятельности постоянно изменялось в связи с развитием общества, дела получали новый смысл, изменялись и их обозначения. Слова, которые становились «лишними», не всегда исчезали, некоторые, приноравливаясь к обстоятельствам, получали другой смысл: стали обозначать, например, знамена *(стяг, хоругвь),* передвижение большого количества скота *(череда, нута),* наконец, друзей, как понимаем это мы.

Почему именно друга стали называть словом *друг,* вполне понятно: это не временный соратник или сотрудник, а человек, навсегда связанный с тобой общим отношением к делу; тот же родственник, но только не по крови и не по свойству. Но есть ведь еще и такие старые русские слова, как *подруга, подружие, дружина.* Семантическое развитие этих слов подтверждает, что, прежде чем получить значение ‘приятельница; друг’, они обозначали самого близкого человека.

Слову *подружие* еще в переводах Кирилла и Мефодия соответствуют самые разные греческие слова: γαμετή ‘супруга’, σύμβιος также ‘супруг или супруга’, но еще и ‘сотоварищ, спутник’, ‘совместно живущий’ (‘сожитель’, если буквально перевести это слово; ср. также известный нам термин *симбиоз;* в болгарских списках «Пчелы» оно переводится именно как *съжительница*), γυνή ‘женщина, супруга’, σύζυγος ‘живущий парой, парный’, ‘друг или товарищ’, но также и ‘супруга’. Последнее греческое слово в русских текстах переводится и как *обручениця,* а у южных славян – *подружие* (Сперанский, 1960, с. 139). То, что в русском переводе «Пандектов» именуется *подружием,* в болгарских списках дано как *жена;* в русских списках начиная с XIV в. *подружие* заменяется современным словом *жена,* которое прежде означало женщину вообще (Чудов, сб., с. 107; Жит. Алекс, с. 102). Слово *подружие,* как и *другъ,* обычно употребляется с каким-либо указанием: *моя, его, своя...* Неизвестно также, какого рода это имя, ср.: «доброе свое подружие» (Жит. Вас. Нов., с. 525), «и не безъ бѣды есть разлучитись мужю от подружья своего» (Пандекты, с. 237б), относится ли оно к женщине или также и к мужчине: «отлучаеми... жены от подружий своихъ» (Ипат. лет, с. 225, 1185 г.).

Другъ употреблялось только по отношению к мужчинам, но со временем образовалось женское соответствие к нему – *другыни. Подружие* – первоначально собирательное именование женской стороны в браке, но впоследствии этим словом стали называть любого из супругов, независимо от пола. Слово *подружие* было сначала всего лишь искусственным словом – калькой с греческого (оно встречается в основном в переводных и церковных законодательных текстах), но впоследствии вступает в синонимические связи со словом *супруга* (последнее – такая же калька с греческого σύζυγος и в том же самом значении); это и привело к необходимости выбора: предпочли оставить слово *супруги,* а не *подружие. Подружие* существовало только тогда, когда слово *другъ* еще сохраняло исконное свое значение. И только в одном древнерусском переводе встречаем мы странное упоминание о «бе[з] жены подружия» (Пандекты, с. 36), здесь явно идет речь о подруге.

Кроме слова *подружие* в древних текстах известно и *подругъ.* Еще в Смоленской грамоте 1229 г. говорится: «коли исказиться» мера [пуд] от частого употребления в деле и купцы не смогут проверять этой мерой свой товар, надлежит помнить: «подругъ его лежить в немечькой божьницѣ», и там можно выверить свои гири. *Подругъ* – точная копия, но не сам мерный вес (пуд). *Подругъ* обозначает также того, кто находится (или следует) за другом. В отличие от «друга», который равноправен в дружбе, «подруг» – лицо подчиненное, а то и попросту раб. «Подругу подобну рабу» (Пандекты, с. 314), в болгарской редакции «Пандектов» стоит другое слово: *клевретy.* В древнерусском переводе «Книги Есфирь» переводчик XII в. и воспользовался словом *подруга,* когда нужно было передать такой смысл оригинала: царица ослушалась царя, и тот передал ее царские регалии другой, ее преемнице: «яко да царьство ея предасть подрузѣ ея лучши ея» (Есфирь, гл. I, ст. 19), хотя эта преемница вовсе не была подругой царицы. *Подруга* в таком употреблении – та, что пришла на смену кому-либо, похожая на это лицо, двойник, но не оно само.

Близко к значению слова *подруга* было и значение слова *дружина.* Собирательное по форме, это слово выражает совокупность «другов», которые поклялись бороться вместе и все равны перед лицом опасности. Еще князь Святослав считал себя одним из дружинников и поступал, как простой воин: ел то же, что дружина, спал, как дружинники, и в бою был первым. Дружиной назывался не только военный отряд, но и вообще всякая объединенная для общего дела совокупность близких людей. Былины показывают это: у волхва Вольги дружина, когда нужно, и воюет, и пашет. Историки полагают, что первоначальное значение слова *дружина* – сообщество сверстников, молодых мужчин, которые когда-то объединялись по родственному принципу; позже в связи со становлением государственности стали собираться по территориальному, а еще позже и по профессиональному принципу. Из русских летописей мы знаем, что каждый новый князь прежде всего подбирал себе «дружину молодшую» (своих сверстников), и тогда «старая дружина», дружина отца его, обычно роптала: не слушает старших, не доверяет им. Одним из последних, кто поступил таким же образом, был Петр I, собравший вокруг себя своих сверстников; он начал свои реформы с шутейных полков – «дружины молодшей».

Если просмотреть варианты и списки русских летописей, начиная с «Повести временных лет», легко обнаружить постепенное изменение смысла слова *дружина.* Первоначально *дружина* – собирательное именование домочадцев, оно обозначает то же, что *община* (так и в «Русской Правде»), а также членов такой общины; община понималась уже по признаку общности места, а не родства по крови. Затем *дружина* обозначает княжеское войско; войско составляли все способные сражаться мужчины племени, которые

выходили на бой, как только это становилось необходимым. Еще позже *дружина* – ‘отборная часть войска’, его гвардия, профессиональные воины, опора трона; но наряду с этим слово *дружина* стало использоваться и для обозначения товарищей или спутников во всяком переходе по враждебной местности (Филин, 1949, с. 22–23). После XIV в. слово *дружина* все чаще заменяется в летописях словами конкретного смысла: *бояре, вои, люди, мужи, слуги* и т.д. (Филин, 1949, с. 42). Таким образом, прежнее представление о дружине как о равных или о подчиненных совместной связи людях сменилось более конкретными именованиями ее отдельных разрядов и групп, теперь уже обособленных. Дружины исчезали из быта (и из словаря), потому что возникли классы; дружины не нужны были новому государству.

Греческие слова φίλοι ‘друзья, спутники’, συνοδία ‘общество, совместно путешествующие’, πέλας ‘соседи, ближние’, выражение κατὰ συμφατήτον ‘на одновременно нареченных’ и т.п. переводились одним словом *дружина. Дружина* в таких соответствиях – всегда сообщество равных, и это постоянно подчеркивалось в древних текстах и переводах. Ср. в «Пандектах», с. 334: здесь говорится о том, что ни один из членов дружины не может «приобидѣти сущихъ в дружинѣ». Игумен Даниил, путешествуя по чужим землям, сообщает с великой радостью, что «обрѣтохомъ дружину многу, идущю въ святый градъ Иерусалимъ и пристахомъ къ дружинѣ той» (Хож. игум. Даниил., с. 122–123); «дружина» здесь – те же друзья, но не отдельно один от другого, а все вместе как нерасторжимое множество. На это указывает и форма слова: по виду единственное число, по значению – множественное; слово обозначает единство множества или множественность единства как выражение круговой поруки и взаимной ответственности всех за каждого. Собирательность как форма числа известна лишь древнему состоянию языка, когда она соотносилась с формой двойственного числа: *другъ к другу* равнозначно *друзѣ* (о двоих).

Итак, слова с корнем *друг-* связаны общим древним смыслом: *другъ* – это близкий по духу и делу, *подругъ* – тоже близкий и даже похожий, но идущий за другом; *подружие* – вторая после мужа, но равная ему во многом; *дружина* – слово собирательное, означает совокупность лиц, связанных общей клятвой. С течением времени слово *дружина* стало употребляться все реже и получило другое значение, *подружие* исчезло совсем, слова *подруга* и *друг* сохранились как обозначения приятельницы и товарища.

ЧУЖОЙ И ГОСТЬ

В сказке С. Т. Аксакова об аленьком цветочке поражает причудливая фантазия автора: купец в дальних странствиях ищет гостинец для дочери – аленький цветочек; дочь встречается с чудовищем, которое оборачивается добрым молодцем – г о с т е м заморским, а затем становится женихом желанным, д р у г о м н а р е ч е н н ы м. И есть в этой фантазии какая-то связь между всеми лицами: чудище – гость – жених (друг нареченный, т.е. названый, а не урожденный). «Сказка – ложь, да в ней намек...» Какой же намек в этой сказке?

Начнем с того, что греческое слово γίγας (γίγαντεσ) славяне переводили как *щудъ* или даже *щудовинъ* (Евсеев, 1905, с. 94; Ягич. 1902, с. 65), но позже стали предпочитать слова *исполинъ* или просто *сполинъ, полинъ, споловъ, полникъ*. Первоначальные переводы (в них слово *щудъ)* у болгар X в. пополнились уже словом *исполинъ,* но и *щудъ* сохраняется у

них долго, это слово встречается еще в «Изборнике Святослава», списанном с болгарского оригинала в Киеве в 1073 г. (Ягич, 1884, с. 67). Иногда славянский переводчик употреблял все известные ему соответствия греческому слову, может быть, для того, чтобы сильнее воздействовать на читателя; на месте греческого «как миф [слово] изображает гигантов» он пишет: «яко же васнь [клевета? удача?] сказаеть гиганты, исполины, щуды» (Хрон. Георг. Амарт., с. 205). Восточные славяне в этих случаях вынуждены пояснять (обычно на полях книги): «гигантъ – рекомый полникъ» (Хрон. Георг. Амарт., с. 205), и это свидетельствует о том, что русские оказывали предпочтение слову *полникъ;* от этого слова столетия спустя образовалось другое: ср. выражение *поляница удалая* в русских былинах; поскольку в слове *поляница* вычленяется суффикс имени женского рода, можно считать, что в народном сознании жил образ женщины-богатыря; с такой богатыршей, между прочим, сражался сам Илья Муромец.

Исполинъ – искаженное временем в устном бытовании название «спалов», которых разгромили в V в. готы в причерноморских степях, отсюда и устойчивая связь с п о л е м – чужой землей, неведомой сторонушкой, с тем, куда ездят «поляковать» (сразиться в чистом поле) древнерусские богатыри. Чудище Щуд по каким-то неведомым пока законам истории обернулось «поляницей»: сказка стала былиной. Неведомое и таинственное, то, что раньше определяли словом *чудной,* стали называть теперь как *крепкий* и *сильный* (со всеми этими определениями сочеталось слово *исполинъ* в древнерусских текстах). Все это значит, что в истории слов и в текстах отразилось какое-то изменение быта, что родовой строй сменился новыми отношениями. Человек из отчего дома вышел на просторы полей, стал путником и странником. И гораздо чаще стал встречаться с чужим, чуждым ему.

Свой всегда противопоставлен чужому, эта противоположность в человеческом коллективе является одной из древнейших. Историки полагают, что слова *чужой* и *чуждый* можно сопоставить со словом воинственных готов thiuda ‘народ’; в балтийских языках, которые родственны славянским, то же (Ильинский, 1921). «Пришли народи неведомии», – часто говорит русский летописец о нашествиях иноплеменных. Вполне возможно, что в таком выражении сохраняется древнейшее представление о чужом: неведомое, страшное приходит войной со стороны в образе чудища. В древнейшем из индоевропейских языков, имеющих письменность, – в хеттском, слово tuzzi и значит ‘войско’. Выстраивается такой понятийный ряд: чуждый народ – чужое войско – чужеземцы. В исторический период славяне уже многое знают о чужом и чуждом, они нередко употребляют соответствующие слова, и притом в многочисленных вариантах, накопленных временем: *туждь, щуждь, стуждь, чуждь* и русский вариант *чужь* ‘чужак-чужанин, чужой человек’.

Свой – это тот, кто близок тебе, является как бы вторым «я», всегда одно конкретное лицо. Чужой противопоставлен личности и лицу, «чужое» – масса, неразличимая в схватке и на вид таковая, как в былине: враги, исчисляемые тысячами и тьмами, за которыми солнца не видно. Чужой и не может предстать в облике человека, поскольку по смыслу древнего слова «чужое» – масса, толпа, нелюди, некое чудовище, чудо. Нет ничего удивительного в том, что со временем в поэтических текстах слова *чудо* и *чужой* совпали, создавая причудливые метафоры. Враждебность в отношении к чужим постепенно сменилась любопытством, интересом к народам и людям, живущим рядом: «чудно́-то как!» В Древней Руси уже были налажены отношения с иноземцами, и не все чужие кажутся чуждыми. Происходит раздвоение прежде единого корня на две формы: одна воплотилась в разговорном слове *чужой,* другая – в книжном *чуждый;* происходит

это именно в Древней Руси. Однако не было еще ясно осознанной разницы между этими словами.

Чужое на протяжении всего древнерусского периода остается незнаемым и пугающим. Оно всегда противопоставлено своему: «Дѣлай свое, а чюжего не съглядай!» (Менандр, с. 14); то же и в бою: «Луче бы ны есть приятъ я [их] на чюжеи земли, нежели на своей» (Сказ. Калк., с. 230б).

Из законодательных текстов мы знаем, что́ именно в феодальном мире могло быть чужим (или своим): нива, поле, земля, дерево, сад, лес и вода, стадо и отдельная животина, храмы и вещи, рабы и холопы; такое свое и чужое всегда следовало различать.

Одновременно возникает и представление о чуждом, хотя еще долго оно было слито с образом чужого – того, что тебе не принадлежит. Чужими в таком смысле могут быть город, земля, страна и вера, люди.

«Отъ чюжихъ варваръ нашествия» боятся всегда (Пандекты, с. 350б; в болгарском варианте замена: *мръзкыхъ).* «Язь не хочю блудити в чюже землѣ, но хочю голову свою положити в отчинѣ своей», – с достоинством говорит Ростислав Берладник (скиталец, не имевший родового гнезда) перед решительным боем за Галич (Ипат. лет., с. 230б, 1189 г.). Горестна судьба бездомного князя: «избѣжавше же ему въ страны чюжи и тамо животъ свой сконца и разверже» (Чтен. Борис. Глеб., с. 14). «Чуждестранние» [т.е. иноземцы] (Патерик, с. 90) враждебны, и каждый, кто побывал за рубежом, ища там спасения или помощи, дома навсегда останется под подозрением. Наши предки полагали, что такой человек не просто с т р а н н ы й, но ч у ж о й, хотя бы и немного, но уже не свой.

В высокой речи долго сохранялась также книжная форма слова. «Не воздеваем рукъ нашихъ к богу туждему!» – говорил еще Иларион (и позже вслед за ним многие другие проповедники вплоть до XIII в.). «И донелѣ же стоить миръ, не наводи на ны напасти искушения, ни прѣдаи насъ въ рукы чюждиихъ» (Иларион, с. 198б). Таково представление о собирательности неизбежного – о чуждом и враждебном человеку.

В «Русской Правде» встречаем только русскую форму *чюжой.* Тут все просто и очень конкретно: «кто всяжеть [сядет] на чюжь конь», «кто крьнеть [купит] чюжь холопъ», «кто переиметъ чюжь холопъ», «кто чюжь товаръ испорътитъ», «что будетъ чюжего взялъ», «кдѣ любо съ чюжими кунами», «въ чюжю землю» увел и т.д.; все это – чужое имущество и чужие подневольные люди, которые противопоставлены своим, своему. Такое же представление, основанное на конкретных имущественных отношениях, с начала XIII в. отражается и в текстах других жанров. Вот примеры: о татях (злодеях) – «понеже праздны пребысте весь животь свой, крадуще чюжаа труды» (Патерик, с. 135); о чужой земле (не своей, не собственной) – «и повелѣ жити, не преступая, въ чюжей части земли» (Жит. Ал. Невск., с. 2).

Разговорная форма слова *(чужой)* выражает обычно имущественные отношения, тогда как высокое книжное слово *(чуждый)* по-прежнему сохраняет все оттенки значения, передающего отвлеченный смысл чуждого, непонятного и потому неприемлемого. В известной мере такое распределение двух форм возникло под влиянием переводных текстов. Издавна греческое ἕτερος ‘другой, иной, противоположный’ переводилось словом *чюжь,* а ἀλλότριος ‘чужой, чужестранный, чуждый, враждебный’ – словом *туждь* (или *щюжь).* Так, например, в древнерусском переводе «Пчелы» (для которого характерны, впрочем, и другие соответствия греческим словам) πέλας ‘соседи, близкие’ передается словом *чюжь* (чужого не берут), а сочетание со словом ξένος ‘иноземец, чужестранец’

соответствует выражению *по чюжимъ землямъ* (с. 85). Представление о том, что является чужим, и мысль о чуждом еще не разошлись окончательно; они и представлены как бы в разных сферах системы. То, что ч у ж д о, – книжное представление, ч у ж о е – всегда конкретно, понятно и является народным. Еще не выделились признаки, на основании которых определяли «свое» в отношении к «чужому» и в отношении к «чуждому». В «Пчеле» определение *чуждий* (ἀλλοτρία) приложимо к словам *тайна, земля, грехи, хвата, красота,* а *чужий* (т.е. другой: ἕτερος) – к словам *добро, напасть, имущество.* Добро и имущество всего лишь «чужие», поскольку они не чужды и тебе самому. В слове *чужой* содержится мысль о странном и непонятном, но это не значит, что оно неприемлемо вообще.

Чужой может стать также гостем. Обычно, говоря о слове *гость,* вспоминают латинское hostis ‘пришелец’, ‘чужеземец’ (и даже ‘враг’). Но в более близком к славянам древнепрусском языке gasto – ‘участок (поля)’ (Топоров, II, с. 169), и это меняет отношение к древнему значению слова. Разные проявления одного корня иногда выявляют исконную противоположность смысла, свойственного самому корню. Если сравнить латинские hostis и hospes (последнее – сложное образование: *hosti+pet), которые значат ‘хозяин гостя’, а затем сопоставить латинское hostis ‘враг’ и готское gasts ‘гость’, станет ясно, что в древности чужак враждебный воспринимался как враг, однако чужак, принимаемый в доме, был гостем (Бенвенист, 1969, I, с. 88, 92). Не так уж далек от истины был и А. Шлецер, полагая, что *гость* и *господин (господь),* в сущности, одно и то же (1874, с. 456-457). У самих славян слово *гость* долгое время оставалось двузначным; выражаемые им понятия – недруг, который может обернуться другом, гость и хозяин одновременно. Двойственность смысла определялась разным положением «гостя»: каждый мог стать гостем, придя в чужой дом; вместе с тем разного рода мужские пиры и застолья (так называемые *гоститвы*) происходили в складчину, поэтому сам хозяин дома, где это происходило, являлся в то же время гостем на общем пиру. Из этого ясно, что *гость* – это тот, кто гостит, не имея права на пищу; пища (пир и еда) определяла особый уровень отношений в том, что считалось гостеприимством. Накормить – значит сделать чужого человека своим. Сопоставления с древними языками подтверждают это предположение: *гость* – это чужеземец, которому по закону гостеприимства предоставляют кров, но которого не наделяют пищей (ЭССЯ, вып. 7, с. 68). Гость – чужак, с чужой стороны, пришедший с безлюдного поля. Гость и чужой всегда пришельцы, они противопоставлены домашним, и этот контраст вполне очевиден: «Придете вси мужи и жены, попове и людье, и мниси и бѣлци, богати и убозии, домашнии и пришелци, – сберитеся и послушайте мене!» (Поуч. чади, с. 402).

Точно так же впоследствии и однокоренное слово *погостъ* означало место владения, выделенного не по родовому, а по социальному признаку; это явление было связано с определенной мерой налогового обложения в феодальном обществе. По словам летописца, княгиня Ольга произвела налоговую реформу в 947 г.: «Иде Вольга Новугороду и устави по Мьстѣ повосты и дани и по Лузѣ оброки и дани и ловища, ея суть по всей земли знамянья и мѣста и *повосты»* (Лавр, лет., с. 17; в других списках: *погосты). Погостъ* – это место, где собираются «гости», но скорее всего – место, где производят что-либо, т.е. поля и пашни.

Очень рано слова *гость* и *купець* стали обозначать одно и то же лицо – торговца, приехавшего со своим товаром в сопровождении дружины (товарищей своих). Гость идет по большой торговой дороге, которая называется *гостиной* (Откровен. Авр., с. 33), но он

же и ездит за подарками для «своих» (это – *гостинцы*). В русских текстах XII–XIII вв. говорится уже о «купцах», но в самой древней части летописи – в «Повести временных лет» – никаких купцов еще нет, «гости» же упоминаются только в старых легендах.

Олег, подойдя с дружиной к Киеву, выманил Аскольда и Дира, сказав: «Гость есмь, идемъ в грькы» (Лавр, лет., с. 8); случилось это в 882 г. После 945 г. сохранились остальные, дошедшие до нас упоминания о древнерусских гостях. Они указаны в договоре Игоря с греками; слово *гости,* чаще всего в сочетании «съли и гостье», употребляется собирательно и с уважением (у послов печати золотые, у купцов – серебряные, но во всем остальном они равны). Гости – не просто купцы, это княжеские люди, которые привезли товары в столицу Византии и просят покровительства императора на время своего «стояния».

В том же 945 году, когда древляне пришли к Ольге, убив ее мужа, Ольга сказала им: «Добри гостье придоша!», и ответили ей древляне сокрушенно: «Придохомъ, княгине», и просили они Ольгу пойти замуж за их князя, за Мала. Однако наутро «посла по гости» гневная княгиня, и прямо в ладье бросили их в яму, заранее отрытую, и забросали живых землею. «Приникъши Ольга и рече имъ: “Добра ли вы честь?”; они же рѣша: “Пущи ны Игоревы смерти!” – и повелѣ засыпати я живы» (Лавр, лет., с. 15, 15б). Точно так же поступил Олег с Аскольдом и Диром, которых вероломно убил и захватил их город. Таково представление о госте, идущее от языческих времен; летописец не скрывает, что говорит о князьях-язычниках; чужак всегда враждебен, отношение к нему не может быть иным. Такое же понимание гостя и в «Русской Правде»: «гость – изъ иного города, или чюжеземьць» (Пр. Русск., с. 49). И только в начале XII в. Владимир Мономах поучает детей своих: «Воле же чтите гость, откуду же к вамъ придеть или простъ, или добръ, или соль [посол]; аще не можете даромъ [подарком], тогда брашномъ и питьемъ: ти бо мимоходячи прославять человѣка по всѣмъ землямъ любо добрымъ, любо злымъ!» (Лавр, лет., с. 806). Однако это – рассуждение на богословскую тему; Владимир оставался таким же вероломным, как и его предки, и с гостями не особенно церемонился.

В конце XII в. слова *гость* и *купец* сближаются по смыслу. «Что есть жена зла?» – спрашивает Даниил Заточник и повторяет известное изречение: «Гостинница неуповаемая, купница бесовская!», т.е. сообщница бесов. Играя словами, автор уже понимает, что *гость* и *купец* – разные названия для одного и того же лица, употребляемые, может быть, в зависимости от обстоятельств, в которые это лицо попадает: находится торговец в пути или уже приступил к торговле. Некоторое время *купець* и *гостинникъ* обозначали одно и то же (Поуч. свящ., с. 109); но гость еще не купец. Гость – чужедальных земель человек; чтобы жить, он торгует, вот его и называют купцом. *Гостинньца* – место пристанища, куда помещают всех гостей, а не только купцов; живут они с осторожностью, с оглядкой. «Аще ли кто, яко ее много съключаеться, странньъ и бездомъкъ въ гостиньницю придеть, недугомъ одержимъ», так особенно того в стороне поселить, на всякий случай (Устав Студ., с. 345–346). Гость – понятие более широкое, чем купец. Оно собирательно, именно поэтому для обозначения купца и было создано конкретное слово *гостинникъ.*

Гостя встречают на празднике (Кирик, с. 27; Пандекты, с. 235), его непременно угощают (Пандекты, с. 295) – устраивают *гоститву* (по другим спискам – *пиръ;* ср. Михайлов, 1912, с. 91), т.е. прием гостей, угощение, пиршество; того же, кто еще и кормит гостя, называют *кормитель* или *гоститель* (Пандекты, с. 157). *Гостьба* означает и ‘пир’, и ‘торжище’, *гостебникъ* – и ‘гость’ и ‘купец’. Все это разнообразие лиц и состояний со-

хранилось почти полностью в ритуале русской свадьбы, в котором «гости дорогие» (они же купцы) ведут торг за хозяйскую дочь. При этом «гости» и «дружки» навсегда остались воплощением двух полюсов враждебности: это два клана, каждый со своими обычаями; на свадьбе, кроме того, они могут быть в разных одеждах или, по крайней мере, в одежде разного цвета. Свадьба – игра, но на ней все всерьез; сталкиваются свои и чужие. Однако пир-пированье для того и ведут, чтобы стал гость другом и братом. Свадьба – не просто женитьба, но породнение кланов; отсюда и такой элемент обряда, как переодевание в доме жениха.

Вот и наша сказка кончается: ч у д и щ е странное обернулось г о с т е м прекрасным, а затем – за пирок да за свадебку, и стал он с в о и м, дорогим и желанным, какого судьба нарекла – с у ж е н ы м.

Завершая эту тему, хочу обратить внимание читателя на одну подробность в истории слов «поля враждебности». С в о й – всегда свой, он указывается безо всякой оценки и без уточнений. Достаточно того, что он твой друг, постоянно с тобой, твой родич и потому связан своей судьбой с тобой навсегда. Постепенно ряд «своих» все растет, его пополняют новые лица и типы, но, становясь «своим», человек одновременно как бы обращается в безликую массу того, что и есть родня.

Чужак же всегда имел оценочные определения. Собственно, именно с подобных оценочных признаков позднее и «снимается» представление о ч у ж о м – это диво «чудное», чудо-юдо поначалу, а потом и «странное» (ибо приходит с чужой стороны), а позже еще и «кромешное», ибо таится в «укроме» и «окромѣ» нас, даже «опричь» нас, т.е. в н е нашего мира – кромешная сила, опричное зло («опричники»), которых остерегаются как чужого, странного, кромешного – чуждого. Но как ни расширяется мир в глазах человека, в этом мире всегда остается нечто – чужое, неясное, что в сознании и отмечают темной краской: и оттого, что «чужая душа – потемки», да оттого еще, что в белом свете «своих» бросаются в глаза только черные тени «чужих».

ВРАГ И ВОРОГ

Враг противопоставлен другу – это непреложно устанавливается по тем высказываниям, которых так много и в «Пчеле», и в летописях. Друг – побратим, сторонник, который иногда ближе даже родственника по крови. Кто же тогда враг?

Если рассмотреть близкие по смыслу слова других языков, окажется, что *враг* – отверженный, тот, кто извержен из рода, наводит беду на всех остальных, он всегда зол, к нему относятся с неприязнью остальные члены племени. Отсюда такие значения слов: *ворожить* – накликать беду, вредить, *воро́жа* – жеребьевка (при которой, возможно, и решалась судьба в р а г а). Со временем перенос значения шел по линии отвлеченно понимаемого злого духа: врагом стали называть беса, дьявола, сатану. Происходило это не без влияния греческих текстов, в которых ἐχθρός (т.е. собственно ‘враг, внушающий ненависть’, сам этот враг – ненавистный, враждебный и злой) стало пересекаться со значениями слов *дьяволъ* и *демонъ* (Ягич, 1902, с. 69, 86; Сперанский, 1960, с. 138). Сначала происходило это только в описательных выражениях, вроде таких: *злокозненный врагъ, прельстительный врагъ, вечный врагъ, вражья сила, невидимый врагъ* и др.; но со временем стало ясно, что именно такой враг (враг христианства) причастен к тем бедам,

на которые один человек обрекал другого. В рассказе 1175 г. об убийстве князя Андрея Боголюбского действует подобный враг, он подбивает на смертное дело «скверныхъ и нечестивыхъ пагубоубийственныхъ ворожбитъ своихъ» (Ипат. лет., с. 208б); *ворожбитъ* в этом тексте – злодей, злоумышленник. Да и слово *вражда* в древних текстах означает ‘месть’: свой, становясь чужим, идет войной.

Кирилл Туровский, как и другие церковные писатели XII–XIII вв., во всех случаях предпочитает именно слово *врагъ,* только иногда заменяя его словом *противные* («подавая благословение князю на противныя побѣду» – Кирил. Тур., с. 34), когда речь шла об очевидных противниках на поле боя.

То же самое находим и в русских текстах XII в.: противные выступают в непосредственной стычке, в бою; и в переводе «Пандектов», как и в других переводах того времени, мы встречаем слово *противные* (в болгарском тексте ему соответствуют *суперникъ* или *губитель). Противникъ* – новое для русских слово, оно появилось в Паннонии, это – калька с греческих слов того же значения (их много, и все они начинаются с префикса «анти-» в значениях ‘перед’, ‘против’). Слова *противникъ* или *супостатъ* – типичные «переводы» греческих слов с помощью славянских морфем. Уже в русском переводе «Пчелы» XIII в. все подобные слова передаются словом *супостатъ* (и только ἐχθρός – русским *врагъ).* Если сравнить с «Пчелой» тексты одного какого-нибудь раннего автора, окажется, что уже в XI в. осознается разница между всеми такими врагами. В «Поучениях» Феодосия Печерского рассказывается, как Моисей проводит евреев по «Чермному» морю, по дороге он топит «их врагы» (Поуч. Феодос, с. 7); говоря о своих заботах, Феодосий упоминает супостатов «наших» или «своих» (с. 3, 13), и только когда речь идет о том, что противополагается Богу, автор утверждает: нехорошо, если станешь «противникъ богу быти» (с. 4). Безликая злая сила проявляется в конкретных отношениях: против Бога – противник, против другого человека – супостат. Противник всегда против, супостат – соучастник в деле (приставка *су-* с таким же значением, что и в слове *су-пругъ).*

Супостатъ – излюбленное слово в древнейших переводных текстах; супостаты всегда определяются точным отношением – *наши, ваши, мои,* супостаты кому-либо (тебе или мне); так же и в русских списках церковных текстов. С супостатами борются неустанно: «О злаа и лютаа ми супостата, не прѣстаю, ни почию, до съмерти ваю боряся с вами!» (Патерик, с. 168); *супостатъ* в этом тексте – враг, который уже приступил к военным действиям. «И падоша мнози враги наши – супостати – предъ рускыми князи» (Ипат. лет., с. 267) – враги постоянны, супостаты же выявляются в момент битвы; князь половецкий – также постоянный враг Руси: «То есть ворогъ русьстѣи земли!» (Лавр, лет., с. 228, 1095 г.). Афоризмы «Пчелы» прямо говорят о такой противоположности слов: «супостатъ и врагъ» – это соответствие греческому πολέμις ἐγητέοις ‘выступивший против тебя враг’ (Пчела, с. 122). Ср. в гадальной книге: «или хочеши вѣдати врага своего [обнаружить его] прогнание или побѣду на супротивника своего [как его одолеть]» (Лопаточник, с. 27). Не «противник» , который против, но «супостат», который поднялся против тебя, – вот что в центре внимания древнерусского книжника. Враг всюду, и он не дремлет, тогда как супостат на виду, он на линии боя – именно это отличие от противника или врага и важно указать.

Несмотря на обилие синонимов, враг всегда показан в о т н о ш е н и и к положительному герою, к доброй силе. В «Сказании о Мамаевом побоище» начала XV в. противники Дмитрия Донского и его соратников названы так: *враги, противные враги, супротивные*

или *противные* (говорит княгиня Евдокия), *противники* (говорит Дмитрий Боброк), *супостаты* (говорит Сергий Радонежский). По отношению к Олегу Рязанскому и Ольгерду, сподвижникам Мамая, Дмитрий Донской назван всего лишь словом *недругъ,* а по отношению к Мамаю нет никаких упоминаний о враждебной ему стороне. Злая сила вообще не имеет врагов, потому что она сама – враг. Пристрастность и субъективность средневекового писателя поразительны, но они отражают реальное впечатление о распределении врагов, противников и супостатов – это всегда чужие.

Отметим еще одну подробность слова *врагъ;* становясь обозначением беса, оно, уже по христианским понятиям, не может обозначать неприятеля-человека, на смену слову *врагъ* приходит русская полногласная форма *ворогъ*. В Древней Руси именно *ворогъ* – постоянное обозначение недоброжелателя или неприятеля. «А рькуче ему: – Кто тобѣ ворогъ, то ти и намъ!» (Ипат. лет., с. 203, 1174 г.); «А се Игорь – ворогъ нашего князя» (с. 349). Примеров слишком много, как много в те времена враждебных отношений и между князьями, и между их подданными. Возникает также множество слов, уточняющих смысл таких отношений: *вражебникъ* – кто-либо, враждебно настроенный, в системе понятий это хуже, чем просто «ворогъ»; *сувражьники* – те, кто поднимаются против кого-либо совместно, и т.д. Когда ключник Амбал и другие заговорщики убили князя Андрея, Кузьмище Киянин, который хотел закрыть тело убитого князя, крикнул ему: *«Вороже!* сверзи коверъ ли, что ли, что постьлати или чимъ прекрыти господина нашего!» (Ипат. лет., с. 208б). Пример этот примечателен: вчерашние вассалы, слуги одного господина, сегодня уже не могут считаться равными, так как убийца перестает быть д р у г о м, он выявил свои враждебные чувства и потому, конечно же, стал ворогом.

Однако и ворог – не обязательно супостат, который всегда виден. Вот как галицкие бояре кричат князю Владимиру, который вместе с матерью бежал из города: «А се твои ворогъ Настасъка!» (Ипат. лет, с. 201, 1173 г.) – смотри, князь: та, которую любишь и которой веришь во всем, она – самый лютый твой враг: ведьма, ворожея! Только после того, как сожгли Настасью, горожане снова призвали Владимира Галицкого на княжение.

Здесь такая же четкая грань: у «своих» и «чужих» заметнее чужое. Друг и товарищ тоже «свои», и оттого они незаметней в своем отношении к врагу, незаметней оттого, что понятней. Перед высшей силой – противник, перед равным – супостат. И нет для древнего русича слабого, или нехитрого, или бессильного ворога; злая сила внушает почтение, но ясно одно: враг – не обычный ворог, он другом не станет!

ГЛАВА ВТОРАЯ
ЖИЗНЬ И СВОБОДА

Ибо жизнь – это постоянное движение, она вращается на месте, если не может двигаться по прямому пути.

Т. Гоббс

ЖИЗНЬ И ЖИТЬЕ

Все, что связано с существованием живого организма, и прежде всего человека, славяне обозначали корнем *жи-*. Корень этот древний, восходит к индоевропейским временам (*gi-), форма его *жи-* уже славянская: в начале нашей эры древнее *г* заменилось на *ж* по закону славянской палатализации (русскому *живот* соответствует, например, литовское gyvata).

Проявления жизни многообразны и бесконечны, и человек в своем сознании прежде всего устанавливает их опорные пункты – с теми непременными ограничениями, конечно, которые определялись уровнем его мышления. Присоединяя один из древнейших суффиксов к корню, постепенно образовывали новые самостоятельные слова, которые закрепляли в коллективном сознании основные признаки текучего и на первый взгляд неуловимого процесса жизни. Теперь же, имея в руках подобные свидетельства разных этапов развития речи и мысли, мы можем восстановить их последовательность и первоначальный смысл:

жи́ла ‘вена’ – для обозначения силы жизни: по вене течет кровь – дарительница жизни, без крови нет жизни;

жило́ ‘жилье’ – для обозначения места проживания: пространственные границы существования издавна интересовали людей; впоследствии слово сузило значение, стало обозначать дом;

жиро ‘пастбище’ – для обозначения места пастьбы, ибо скот обеспечивал человека пищей; и это также основной элемент жизни (на что и устремлено особое внимание человека);

жиръ ‘пища’ – для обозначения приготовленной к употреблению, уже сваренной или поджаренной еды;

жито ‘хлеб; плод’ – для обозначения не готовой к употреблению еды, может быть, еще и не собранной, но такой, которая обязательно будет;

жижа ‘что-либо размельченное’ – для обозначения еды, которая особым образом подготовлена (как жертва, приносимая богам в огне);

жица ‘(волосяная) нить’ – для обозначения носителя жизни (символического, но в представлении древнего человека вполне реального).

Интересны два последних слова, поскольку они связаны с тем уровнем сознания, когда непременным участником человеческой жизни были высшие силы: давний предок, древний герой или просто домовой. Выдернутый из головы волосок *(жица)* олицетворял его владельца. Над волоском можно произвести заклинания, и в результате – околдовать человека, подчинить его своей воле, лишить жизни. Вот почему волосы предпочитали не стричь, за исключением некоторых ритуальных обрядов, например постригов при пере-

ходе из одной возрастной группы в другую. Только воины почти полностью сбривали волосы, посвящая свою жизнь и жизненную силу Перуну. Византийцев в свое время поразила прическа князя Святослава: на чисто выбритой голове клок волос на макушке, совсем как, позже, у запорожских казаков. *Жижа* же – от слова *жидкий,* а это последнее связывали с древнейшими языками, в которых оно обозначало ритуал посвящения богам: ‘лить в огонь, творя жертву’. *Жижа* обозначало благовония или жир, в жарком пламени возносившиеся к небесам, а не густую грязь в колее разбитой дороги.

И *жижа,* и *жица* – слова специального языка, языка магии. Со временем они изменили свое значение, потому что утратилась древняя магия слов, да и сама магия тоже. Впрочем, все приведенные слова в современном языке употребляются в измененном значении. *Жито,* например, означает определенный вид хлебов – в каждой местности свой: овес, ячмень, просо, греча – то, что когда-то на этой территории могло быть основным, а возможно, и единственным видом пропитания. Изменилось и слово *жир:* оно тоже сузило свое значение, хотя общий смысл древнего обозначения остался: ведь именно на жиру готовится всякая пища.

Завершить наш список можно двумя столь же древними словами – *жить* и *живот*. Слово *жить* обозначает процесс и образ жизни; это не глагол, а имя существительное (которое склонялось, как слово *нить);* слово это родственно инфинитиву *жити* (современная форма *жить),* а именно эта глагольная основа и передавала в языке общее значение длительности жизни во всех ее проявлениях. «Да подвижиться земьна жить страхомь», – сказано в самом древнем переводе на славянский язык Псалтыри (Евг. Псалтирь, с. 8), и в нем хорошо отражен смысл древнего, утраченного теперь слова. Вполне возможно, что земная «жить» в X в. противопоставлена небесной «жизни»; во всяком случае, Иоанн Экзарх говорит: «Жить бѣаше и *жизнь* бѣаше» (Шестоднев, с. 4). Всегда «пребывали» и жить, и жизнь.

Животъ – это имя прилагательное, и перевести его на современный язык можно примерно как ‘живой’; слово обозначало признак, которым обладало то или иное существо, тогда как *жить,* будучи глагольной формой, обозначало процесс, а также состояние, в котором это существо пребывало. Обычное для древнего сознания раздвоение внешнего обстоятельства и внутреннего состояния в этом слове как бы обобщает множество прежних – частных – значений, потому что *живот* – это отчасти и *жица,* и *жила,* и даже *жито,* тогда как *жить* включает в себя значения всех приведенных слов. Вот только само слово *жить* казалось слишком неопределенным, поэтому со временем оно осложнилось суффиксом со значением собирательности: возникло слово *житье* (церковнославянская книжная форма *житие),* которое вбирает в себя все прежние значения существительного *жить,* и последнее исчезает.

В древнерусский язык вошли в качестве опорных, выражая родовые понятия, эти два слова – *животъ* и *житье.* Все частные, дробные проявления жизни сошлись в отвлеченном и общем обозначении с у б ъ е к т а жизни *(животъ)* и жизненного п р о ц е с с а *(житье).* Известны также попытки расчленить как-то некоторые частные значения этих слов, выразить отдельными словами ту мысль, что *житье* как ‘тип жизни’ (хорошее житье или дурное житье) отличается от *житья* как ‘имущества, состояния’ (которое обеспечивает такое хорошее житье). В Древней Руси во втором значении употребляются слова *зажитье* или *прожитье,* особенно часто у новгородцев – купцов, богатых мужиков, ощущавших потребность в различении материальной и нравственной сторон жизни.

Однако эта идея не получила развития, хотя несколько раз московский, суздальский и даже галицкий летописцы использовали указанные слова, переписывая соответствующие места из новгородских хроник: «Люди же и скот, и все зажитье попроводиша на низ по Двине». *Зажитье* – ‘недвижимое имущество’. Скот такой же «субъект жизни», что и человек, но все-таки не человек. Поэтому в языке наметилась тенденция различать разные виды живого с помощью суффикса или путем перехода имени в прилагательное: *животина, животное.* Это нередко встречается в переводных русских текстах XII в., но сами русские все-таки предпочитали пользоваться словом *животъ.* На Юге, в киевских пределах, так или иначе различали *животъ* ‘человеческая жизнь’ и *животина* ‘жизнь скотины’, на Севере же в обоих случаях употребляли старое слово *животъ.* Для человека того времени скотина имела такое значение, какого в наше время не имеет и самая развитая техника; «животина» была буквально животом самого крестьянина и всей его семьи. Крестьянин даже мысленно не мог отстранить себя от своих «животов».

Однако, вступив со временем в конкуренцию между собой и составив целостную систему обозначений, слова *животъ* и *житье* постепенно распределили свои права в обозначении самых общих, категориальных, значений. Судя по сочетаниям их с другими словами, *животъ,* связанное с обозначением ф и з и ч е с к о й ж и з н и, членило эту жизнь на конкретные отрезки, исчисляемые годами, а *житие,* как обозначение формы и типа с о ц и а л ь н о й ж и з н и, передавало общую ее продолжительность. Можно было сказать *пятьдесят лет живота,* но невозможно говорить о *годах жития,* о житии можно говорить только в самом общем значении: *долгожитие, скоромину́ющее житие* и т.д. В первом случае важно указать на точные пределы жизни, во втором – только на длительность ее протекания. Так обозначилось важнейшее различие между словами *животъ* и *житие:* первое из них связано с временными пределами существования, второе – с пространственными границами, длительностью, процессом, т.е. с деятельностью человека. Их противопоставленность можно сравнить с отношениями между глаголами *летѣти – летати, бѣжати – бѣгати:* первые указывают на конечный предел движения, у вторых такого указания нет.

Уже по своей форме слова *животъ* и *жить/житие* различались, что тоже не случайно. *Живот* – от основы настоящего времени, *жить* – от инфинитива. Поэтому *животъ* как обозначение жизни наследственно содержит идею н а с т о я щ е г о, существующего, тогда как *жить/житие* связано с отвлеченным обозначением жизнедеятельности, представляя ее как нечто существенное, в отличие, например, от смерти. Основным, исходным словом системы, отмеченным словом противопоставления, является, конечно, *животъ,* потому что физическая жизнь создает социальную, а не наоборот. В языке же отмеченное слово системы обычно не изменяется, как бы законсервировано: оно долго сохраняет круг своих значений и в лучшем случае может отдавать их другим словам, но не изменять их и не развивать новых. Другое же слово *(житие/житье),* фиксирующее новый уровень человеческих отношений, новый тип жизни, являясь не отмеченным по этому признаку членом оппозиции, наоборот, может широко варьировать, выступать в новых, необычных для традиции контекстах, получать и развивать новые значения, – словом, может изменяться. Итак, общие противопоставления «время – пространство» и «физическая жизнь – жизнь социальная», которые лежали в основе противоположности *животъ – житие,* – вот что получил древний русич от предков и вот чем он пользовался как знанием, уже заложенным для него в формах родного языка. Неустойчивое равновесие этой системы

стало стабильным с приходом в язык третьего слова столь же широкого и общего смысла – слова *жизнь*.

В современном литературном языке это слово из трех названных выше – самое абстрактное по выражаемому понятию, оно содержит множество значений, связанных с разными сторонами жизненного процесса. Но в Древней Руси этого еще не было, слово появилось, а понятие жизни как способа существования белковых тел еще, разумеется, не было известно.

Слово *жизнь* восточные славяне в середине XI в. заимствовали у болгар, оно пришло на Русь в переводных текстах, главным образом духовного содержания, и с самого начала было книжным – высоким и торжественным. Сочетания его с другими словами в предложении показывают, что *жизнь* всегда соотносится с понятием вечной, Божественной, духовной жизни. Слово было новым, и, видимо, поэтому нам неизвестно его употребление в Новгороде, как и в русских говорах вплоть до XVIII в., когда оно широко вошло в разговорную речь (ср. народное произношение *жисть* или *жизень)*. В XII же веке только некоторые русские авторы пользовались новым тогда словом, еще неопределенным по смыслу: *вечная жизнь* – по смыслу что-то связанное со значением слова *животъ,* а вот сочетание *жизнь и жито* как будто похоже на *житье,* даже на новгородское *зажитье.* В Ипатьевской летописи между 1146 и 1169 гг. именно такое значение слова *жизнь* встречаем 14 раз; вот одно из употреблений: «И стада моя, и брата моего землю, и жита пожгли, и всю жизнь погубили еста» (с. 1226), *жизнь* в таком понимании – ‘недвижимое имущество’. Похоже, что и в Галицкой Руси (где писалась летопись) искали подходящее слово; галицкие купцы были не менее богатыми, чем новгородские, многие из них, как и новгородские, воспеты в былинах. Некоторые тексты и не поймешь, не зная этого значения нового для XII в. слова. В «Слове о полку Игореве» говорится: «Погибоша жизнь Даждьбожа внука», погибло не то, что означает ‘живот’, а то, что означает ‘богатство’, ‘имущество’, ‘имение’. Однако подобное значение нового слова было необычным и проявлялось редко, во всех наших источниках не более 16 раз. Оно кажется «случайным», авторски индивидуальным, и потому возникла мысль, не писал ли эту часть Галицкой летописи автор «Слова о полку Игореве» (Франчук, 1982). Так или иначе, но это значение (а сколько других значений до нас не дошло!) показывает, что пришедшее из книжных текстов слово было способно перекрыть семантически оба русских *(животъ* и *житье)* и с успехом заменить их; слово *жизнь* воспринималось как с а м о е о б щ е е, вот почему оно со временем и стало самым общим словом в обозначении жизни.

Раньше всего распространяется пришедшее из книг устойчивое сочетание *вечная жизнь,* выражающее х а р а к т е р жизни, вечной и бессмертной (на небесах), что, по разумению древнерусского книжника, действительно перекрывает все прочие значения слова. Книжник и ввел в русскую литературу эту устойчивую формулу (штамп, как сказали бы мы теперь). Формула закрепилась, потому что в христианском обиходе уже существовал введенный Кириллом и Мефодием оборот *вечный животъ* в том же самом значении ‘бессмертная жизнь’. Теперь, с появлением нового слова, высокого, заимствованного, оказалось возможным разграничить словесно и разные понятия: жизнь духа (дух живет вечно и не имеет временных границ, следовательно, его нельзя обозначить словом *животъ)* и жизнь бренного тела, субстрата физического существования (которое имеет временные пределы развития), разграничить – т.е. представить отдельно существующими. Этот этап

«анализа», неизбежный в развитии церковной символики, важен и как определенный этап в процессе познания, установления извечного дуализма души и тела.

Сочетание *вечная жизнь* имеет одно ограничение, обусловленное смыслом определения: жизнь, хоть и негативно, понимается все-таки во временном, а не в пространственном значении, поэтому оно ближе по значению к слову *животъ,* чем к слову *житье.* Но как выражение жизни духа, не физической жизни тела, слово *жизнь* все-таки ближе к слову *житье,* обозначавшему и известную форму духовной жизни – жизнь социальную. Пока что в литературе XI–XIII вв. слово *жизнь* употребляется по отношению к Тому, Кто существует вне конкретного пространства, беспределен в пространстве, не веществен и есть по сути своей дух, – т.е. по отношению к Богу Творцу.

Для обозначения же земного существования, противоположного вечной жизни, попрежнему устойчиво употреблялось слово *животъ* – основная характеристика органической жизни, животворящей ее основы, связанной и с человеком, и с Богом. Это типично русское слово, наиболее характерное для древнерусского языка. Оно отражает и впечатления язычника о жизни: живое *(животъ)* не вкладывается извне, со стороны, Творцом; наоборот, живое единит человека и божество – представление, неприемлемое для христианства. Выражая самое общее понятие из всего ряда слов, обозначавших процесс жизни, оно породило во множестве устойчивые сочетания, дошедшие и до нас *(не пощадим живота своего, положить живот за правое дело, лишить живота* и др.). Само же слово со временем исчезло оттого, что рассыпало семантическую свою цельность в бесчисленных идиомах, но, возможно, и из-за своей многозначности, нежелательной при общении.

Между тем точно разграничить значения слова *животъ* очень важно, например, для понимания грамот-завещаний. Вот отрывки из двух псковских грамот XV в.: «Сим я, раба божия Ульяна, ходя при своем *животу* (1), учинила перепись *животу* (2) своему да и селу своему... деверю своему Ивану до его *живота* (3) кормити ему»; «А село свое... даю жене своей Федосьи до *живота* (3) и до замужества. А если жена моя вторично выйдет замуж или умрет, то брату... а если и брат умрет, то после его *живота* (1)... приказываю присматривати *живота* своего (2) жене своей» (Колесов, 1982а, с. 23). В одном и том же тексте, по традиции очень кратком, мы встречаем три (или даже четыре) значения одного слова. В употреблениях с пометкой (1) вместо слова *животъ* можно поставить равнозначное ему слово *жизнь,* в употреблениях (2) – слово *имущество* (причем в некоторых случаях оно обозначает только скотину, в других – все движимое и недвижимое имущество, кроме пашни, земли, т.е. села), в употреблениях (3) – слово *смерть.* В современной передаче текст будет таким: «при своей ж и з н и я переписала все свое и м у щ е с т в о и пашни и даю их на кормление деверю моему до его с м е р т и ». Одно и то же слово обозначает и ‘жизнь’, и ‘смерть’. Иногда же трудно определить значение слова, вот как здесь: «а после его *живота* отдать село [такому-то]» (после жизни? после смерти?). Особенно после XVI в. слово *животъ* широко отмечается в значении ‘домашнее животное’. К этому значению восходит и современное *живот* ‘желудок’ – крайняя точка в развитии значений этого старого слова: ‘существование’ – ‘имущество’ – ‘скот’ – ‘жизнь’ – ‘смерть’ – ‘желудок’. Обилие конкретных значений этого слова объясняется тем, что по происхождению оно – прилагательное и как таковое сочетается с самыми разными словами, определяя важный признак выражаемого этими словами понятия. В этом и заключалось определенное противоречие в семантике слова *животъ:* значение корня *жи-* самое

широкое, а значение осложненной основы *жи-в-от-ъ,* напротив, необычайно конкретное, что и предопределило гибкость в выражении смысла в каждом новом употреблении.

Однако новые условия социальной жизни и развитие мышления требовали сохранить осознанное в Древней Руси противопоставление двух форм жизни: жизнь тела и жизнь духа, а вместе с тем и сосредоточить в каком-то одном слове общее понятие о жизни как бытии. Возможно, со словосложением *житьё-бытьё* связан по происхождению и термин *бытие* (обозначение того самого бытия, которое определяет сознание), хотя он возник довольно поздно, известен в книжной форме *(бытие,* а не *бытьё)* и является, по-видимому, калькой соответствующего немецкого термина.

Сходным образом изменилось и слово *жизнь,* также пришедшее из книжного языка. Поскольку оно обозначало жизнь духовную, небесную, все значения, связанные с жизнью физической, земной, по принцпу отталкивания постепенно сосредоточились вокруг слова *животъ.* Многозначность последнего всегда требовала уточнений в контексте, что в конце концов привело к сужению семантики самого этого слова. Последовательно сужаясь, значение дошло наконец до обозначения органа, который, по общему мнению, больше других определяет физическое существование живого существа; славяне словом *живот* называют различные реалии: русские – желудок, кашубы – женскую утробу (дающую жизнь) и т.д. Заменив нераздельность смысла в слове *животъ* дробностью отдельных понятий, представленных в ряде слов *(жизнь – житие – животъ),* христианские книжники добились своего: стилистический ранг исконных слов под давлением новых обозначений последовательно понижался, и в конце концов противопоставленными высшей жизни как проявлению духа оказались лишенный духовности скот *(животъ – животина),* а то и вовсе брюхо *(животъ).*

Как бы то ни было, но постепенное сужение семантики слова *живот* (от значения ‘жизнь вообще’ к значению ‘срок земной жизни’, а отсюда через обозначение «границ земной жизни» человека к его «рабочему механизму» – желудку) приводило к тому, что прочие значения этого важного слова переходили к слову *жизнь.* Последнее стало общим обозначением жизни благодаря не только своей инородности по отношению к русскому языку (в нужный момент это способствовало тому, что оно стало выступать в качестве общего слова), но и своей универсальности. Такую роль слово *жизнь* сыграло только в русском литературном языке; в польском или чешском, даже в близких к русскому украинском и белорусском литературных языках вместо него главным словом ряда стало слово *житье,* а у южных славян – *живот:* совершенно разное представление о сущности жизни как бы отпечаталось в ключевом слове и теперь незаметно воздействует на сознание каждого народа.

Южные славяне особо выделяют представление о субъекте жизни, западные более ценят социальный ее ранг, тогда как для русских, и только для них, высшая, духовная сущность «жизни» остается все-таки самой важной из всех жизненных ценностей.

С точки зрения современного мышления, внутренняя противоречивость древних обозначений заключалась в том, что они всегда конкретны и вместе с тем синкретичны по существу. Они включают в себя сразу как бы несколько значений, которые с высоты сегодняшних знаний мы легко расчленяем, но которые в далекие времена были представлены в слове комплексно, нерасчлененно. Все дело в том, как п о н и м а т ь слово, что в и д е т ь за ним. Это же зависит не от самого слова, а от уровня мышления, в конечном счете – от уровня развития цивилизации. Совсем не обязательно считать, что сегодня

мы богаче и умнее наших предков потому только, что в слове *жизнь* они видели всего лишь одно значение, а мы различаем по крайней мере десяток. Саму жизнь в духе своего времени они понимали иначе, чем мы, опорные точки членения окружающего их мира были иными, чем у нас. Даже привнесенное церковью раздвоение понятия «жизнь» на духовную и физическую формы закрепилось лишь потому, что соответствовало рождавшимся представлениям самих восточных славян; внешние по отношению к выражению народного духа сочетания и значения слов оказались случайными и ушли – на время или навсегда. На протяжении всего древнерусского периода основным для его представлений был субъект жизни, живое существо – то, что обозначалось словом *животъ*. Торжество «жизни» над «животом» обнаруживается в XVI в., оно определялось философскими и нравственными поисками книжников того времени. В данном случае слово появилось раньше обобщающего понятия, однако само понятие образовалось у восточных славян, оно не заимствовано. Такова обычная логика развития и старых слов, и новых понятий. Сначала множество частных обозначений *(жила, жица* и др.) сменилось противопоставлением отвлеченных понятий, выраженных словами *животъ – жить(е),* а затем и эта противоположность была снята философски абстрактным словом *жизнь*. Неслучайной оказалась и последовательная смена слов, рожденных от одного глагольного корня. В их семантике отразилась реальная последовательность в восприятии «жизни»: только физической – *животъ,* по преимуществу нравственной и духовной – *жизнь* и, наконец, социально значимой – *житие*.

Впервые в законченном виде такое распределение жизненных энергий представлено в «Домострое» середины XVI века (Колесов, 1994).

Но что важнее всего и что становится объектом пристального внимания современного ученого – это постоянное кружение мысли вокруг одного и того же глагольного корня. В неустанном движении, в действии дробится на частности коренной его смысл, но малопомалу потребность в цельном абстрактном понятии вновь возвращает к необходимости создать самое общее слово, и слово это – *жизнь*. Каждый раз, постоянно обогащаясь конкретным содержанием, все новые степени отвлеченности возносят мысль до новых высот сознания. Живя, человек постигает смысл жизни.

ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА

Противопоставления старого молодому вполне достаточно для самого общего указания на контраст между пожилым и юным. Это древнейшее противопоставление выражалось многими словами, например: *ветхий – новый* и т.д. Оно существует и сейчас, как и слова, его выражающие. *Юноша – старик* (или *старец)* – так это противопоставление выражается по отношению к людям.

Столь неопределенное, весьма относительное по смыслу и связанное только с физическим существованием противопоставление для средневековья становилось недостаточным. Старым человек мог стать и в 30 лет, юноша же вообще оказывался человеком неопределенного возраста: просто ‘новый’. Древний корень *jun-, сохраненный многими родственными языками, имеет значение ‘молодой, новый’ – в противоположность обозначению ветхого (*senos), того, который был прежде, как и обозначение молодого

(*mold- ‘мягкий’) противопоставлено обозначению старого (*star- ‘крепкий’), т.е. зрелого (Фасмер, т. 3, с. 747; ЭССЯ, вып. 8, с. 195–197).

Продолжительность жизни в древности определяли не по относительным датам рождения и годам, а по росту и силе человека, говорили о «воз-расте». Описательные выражения со словом *возрастъ* долго сохранялись в архаическом слоге, всегда приподнято и высоко представлявшем состояние дел: «младые възрастомъ» (Кн. закон., с. 90), «въ юностѣмь възрастѣ сын» (Патерик, с. 88), «въ възрастъ смысла пришедшу» (Жит. Авр. Смол., с. 3), «возрастомъ бѣ середний» (Ипат. лет., с. 241б, 269, также Александрия, с. 9), «възрастъ сѣдинъ» (Пчела, с. 290, что соответствует греческому ἡλικία στασίμη – уравновешенный возраст зрелости), «младъ сый възрастомъ, разумом же старъ» (Патерик, с. 88). В этих выражениях, в сущности, не передается ничего, кроме сравнения старого с юным (молодым); последний пример выразителен, он показывает противоположность молодого старому, в антитезе учитывается не только возраст, но и разум.

Древнейшее значение корня *молод-* ‘только что родившийся, возникший’, младенчески свежий, мягкий, как тесто, ср. выражение *отъ младыхъ ногтей* – т.е. еще не затвердевших «в деле». В старославянском литературном языке, как и в праславянском разговорном, в значении ‘молодой’ использовалось слово *юный* (Цейтлин, 1973, с. 111). *Младъ* заменило слово *юный* поздно, одновременно оттеснив обозначаемый им возраст на ступень позже. Однако и корень *юн-* значил прежде то же самое – ‘свежий, молодой’ (но не о ростке, а о только что родившемся животном; Фасмер, т. 4, с. 531). За сменой определений, как обычно, стоит изменение в хозяйственной жизни людей; скотоводы и земледельцы по-разному обозначали своих новорожденных, в классовом обществе их называли *роб-ята.* Однако во всех случаях сохранялось исходное представление о нежном и гибком, еще беззащитном существе, а в слове *молодъ (младъ)* – о ростке: «зеленъ виноградъ не сладокъ, младъ человек не крепокъ» (Симони, с. 107). Напротив, понятие «старый» связано с представлением о возросшем, зрелом, дошедшем до известного возраста (Гавлова, 1969, с. 36). Как ни изменяли слова, стараясь прояснить внутренний образ противоположностей старого и юного, два периода человеческой жизни представали неизменно как физиологическое возрастание и законченная зрелость.

На собственно возрастные определения людей очень рано стали накладываться социальные ограничения, уточнявшие функцию человека известного возраста в данном обществе. Собственно, возрастные определения и создавались под непосредственным влиянием со стороны социальной значимости их достоинства. Эта значимость определялась отношением лиц друг к другу. Уже в противопоставлении *юноша – старец* проглядывает такое отношение, потому что суффикс *-по-* в основе *-ип-* восходит к аналогичному суффиксу его антонима *se-no-s ‘старый’. Создалась древнейшая модель отношений, которая со временем росла и расширялась.

Потребовалось обозначить отдельным словом зрелого, уже не маленького (только что появившегося в роде), но еще и не старого члена рода, наиболее важного для племени человека, который становился опорой общества, – появилось слово *мужь* – взрослый мужчина, свободный и мудрый, супруг и отец. Это древнейшее название взрослого мужчины происходит от корня со значением ‘думать, мыслить’, по форме оно уже собственно славянское. Слово *мужь* – опорный элемент древнерусских возрастных обозначений. Сохранилось множество текстов, в которых слова *человѣкъ* и *мужь* оказываются равнозначными (например: Изб. 76, с. 153). Как свободный член племени «муж» противопо-

ставлен «отроку» (тот, кто не имеет еще права голоса на совете: *от-рок-ъ,* ср. *от-реч-ь)* и «холопу» – рабу, взятому в плен. С развитием феодальных отношений муж не просто полноправный или свободный, но и владетельный член общества. Кроме слова *мужь* появляются словосочетания *честенъ мужь* (боярин) и *праведенъ мужь* (монах). Усложнявшаяся структура общественных отношений потребовала уточняющих слов, при этом ядро значения (‘свободный мужчина зрелого возраста’) сохранялось постоянно.

Вместе с тем то же слово указывало и на владельца имушества, и на главу семьи: и то и другое обозначалось словом *мужь.* Это отражает, между прочим, представление о семье как основном элементе общества. Мужем-владетелем мог стать только женатый мужчина, так что никакой многозначности в подобном употреблении слова *мужь* нет: по понятиям Древней Руси это одно и то же, поскольку неженатый мужчина и не мужчина вовсе, а отрок еще «не тверд» как член общества. Ранние браки в Древней Руси (в том числе и у князей) объясняются именно тем, что для человека наступало время стать владетелем, следовательно, и мужем. Наличие жены – только один из признаков подобного «возмужания», которое тем самым становилось и фактом общественным; представление о жене как части имущества – простое следствие подобного представления о мужестве. Но евангельские поучения о женах, которые покоряются мужьям бессловесно, на самом деле никогда не имели успеха на Руси; даже в «Домострое» жена – хозяйка дома, она стоит на том же социальном уровне, что и ее муж.

После XIV в. единство значений слова *мужь* распадается, новые условия жизни диктовали выбор одного из его значений как основного. Слово *мужь* для обозначения возрастного уровня уже не использовалось: появились другие слова, например *стербль* – ‘крепкий, здоровый’. В одном сборнике XV в. встречаем такой набор именований человека различного возраста: *младенець, дѣтищь, отроча, отрокъ, юноша, мужь (стербль), старець.* Семь возрастов делятся по следующим признакам: *младенець* – тот, кого кормят грудью, *дѣтищь* – ребенок до 7 лет, *отроча* – до 14, *отрокъ* – молодой человек до 21 года, *юноша* – до 28 лет, *стербль* – человек до 56 лет (Срезневский, т. 3, стб. 586), после этого – *старець.* В новой, более развитой средневековой системе слово *мужь* заменяется словом *стербль;* таков лишь один из эпитетов, которые мог получить в те времена зрелый муж. Иногда говорили и о *средовече* (мужчина средних лет; так в Изб.-73, с. 42–43). Были попытки подобрать и другие слова для обозначения того же возраста, столь важного для человека средневековья. «Възрастом середний» (Ипат. лет., с. 269; Александрия, с. 9) – это и есть тот, кого называли *срѣдовѣкъ,* со временем – *средовичь.* Это возраст «расцвета сил», поскольку и *вѣкъ,* и *мужь* одинаково означали некую внутреннюю силу (Гавлова, 1969, с. 38).

Как и *мужь,* слово *жена* обозначало и полноправного члена общества (женщину), и супругу, хозяйку дома. Слово *баба* в древнерусском языке не имело того смысла, что в современном, оно означало старую женщину, старуху (самого слова *старуха* в Древней Руси не было), с мужской стороны ему соответствовали *старикъ, старець.* В юности и молодости женщину обозначали словом *дѣва,* более дробных подразделений на возрастные группы с женской стороны в древности не было. Молодые женщины были просто «девами» – т.е. способными вскормить (своих) детей (у слова *дѣва* корень тот же, что и у *дѣ-тищь, дѣ-тя).* Корень слова *жена* тот же, что и у современных терминов *генезис, гены,* которые восходят к греческому γεννάω ‘рождаю’; таким образом, жена – ‘способная рождать детей’. Слово *баба* пришло из детского языка, и потому ясно, что оно обознача-

ет женщину того возраста, когда она выступает в основном в качестве няньки, занята с малыми детьми. Потому-то и упоминается часто в старинных сказках «баба-яга», своеобразная нянька подрастающих младенцев-язычников. Происхождение каждого слова раскрывает нам круг обязанностей, которые исполняла женщина. Женщину в современном смысле слова *жена* стали обозначать не ранее XVI в.

Любопытны попытки дифференцировать возрастные градации «женского ряда» в границах общего корня: *жена,* затем *женъка,* потом притяжательное прилагательное *женьский,* а от него собирательное *женьчина* ‘женское общество’, ‘женская половина дома’ (в «Домострое», созданном в середине XVI в., представлено как раз такое значение слова). Собирательное, а оттого и особо важное, слово *женьчина* стало обозначать социально полноправных женщин, простолюдинки именовались *жонками.* Стоило появиться двум вариантам, как сразу же обозначилось социальное различие, и в сказаниях начала XVII в. Марину Мнишек именуют *женщиной,* а ее служанок – *жонками* да *девками. Жена* отныне и уже навсегда стало словом, обозначавшим одного из супругов (как и *муж).* Обращаясь к своей половине, еще в прошлом веке мужчина мог назвать ее и женой, и женкой, и женщиной – каждый раз имелись в виду различные признаки и качества спутницы жизни. Но уже после XV в. социальные, имущественные и брачные отношения стали оформляться разными терминами, и это также было связано с потребностями общественной жизни. В церковной традиции такие попытки возникли много раньше: по типу греческих слов было образовано славянское *супруги* ‘идущие в общей упряжке’. До сих пор *супруги* – слово высокого стиля, потому что пришло в нашу речь как чужое (приставка *су-* – книжного происхождения).

Примерно так же происходило развитие значений и у слова *дѣва.* В «Слове о полку Игореве» (XII в.) встречается слово *дѣвица:* «Дѣвици поють на Дунаи!» (с. 386), но «готския красныя дѣвы» (с. 380); будущая невестка Игоря – «красная дѣвица» (с. 386). Поначалу это просто уточнение «признака женскости» (Азарх, 1984, с. 115, 118), однако в XIV в. этим словом обозначают взрослую девушку, и в отличие от него *дѣвка* – ‘маленькая девочка’. В «Слове о полку Игореве» войны «помчаша красные дѣвкы половецкыя», а в «Домострое» (середина XVI в.) уже иначе: «малыхъ дѣвокъ учити, которая чего пригоже» (с. 87). В XV в. возникло также слово *девочка,* это дальнейшая степень уменьшительности: самая маленькая из девиц, совершенный ребенок. Афанасий Никитин (1472 год) сообщает, что в Индии «паропки да девочки ходять наги до семи лѣт» (Аф. Никит., с. 450), следовательно, это действительно маленькие девочки. Слово *девушка* появилось еще позднее – из разговорной крестьянской речи – и первоначально было равноценно таким словам, как *деваха* или *девуля;* когда-то и оно имело оценочные характеристики.

Итак, что же произошло? Возрастные различия женщин обозначались словами одного корневого гнезда, ни разу не выходя за пределы «женского клана»: *дѣва – дѣвица – дѣвъка – дѣвъчька – дѣвушька.* Уменьшительность значения, каждый раз привносимая новым суффиксом в полном соответствии с семантикой этого суффикса, придавала словам не только смысл возрастной градации, но становилась вместе с тем и признаком социальным. Слово *дѣвица* появилось на смену слову *дѣва,* поскольку последнее первоначально было прилагательным – эпитетом к имени, обозначавшему лицо женского пола. *Дѣвица* – уже более самостоятельное именование, оно обозначает женщину, которая способна вскормить другого члена рода. Затем пошли слова уменьшительные (уменьшавшие ранг обозначаемого ими лица): *дѣв-к-а* – уменьшительно, но с двумя суффиксами *(дѣв-ъч-*

ьк-а) уменьшительно-уничижительно. Социальная степень понижалась в соответствии с уменьшением возраста; этот принцип сохранился с древности, тут ничего не изменилось. И в отцовском доме «отроки» и «девки» до женитьбы оставались бесправными; такое положение освящает и «Домострой», и законы XVI–XVII вв. Различие между современными значениями слов *девица* или *девочка* и их исходным значением подчеркивается и различием в произношении (даже ударение было другим, а оно важно для устной речи): современное *девúца* и древнее *дѣ́вица, дéвочка* и прежнее *дѣвóчка.*

Так постепенно периоды жизни человека, поименованные отдельным словом, в конце концов достигли числа семь, и каждый такой период равен был семи годам. Искусственность подобного членения на возрасты кажется несомненной, поскольку разные периоды называются иногда однокоренными словами. В одних случаях говорят, используя слова *дѣтищь* и *дѣтя,* в других – *отроча* и *отрокъ,* разграничивая этим разные этапы младенчества и отрочества. Иные из слов попали в перечень явно для «заполнения пустых мест» при переводе иноземных источников.

Действительно, византийские тексты указывают семичленную градацию жизненного пути, однако в «Изборнике 1073 года», который переписан с восточноболгарского оригинала в Киеве, «семь верстъ» человеческой жизни обозначены совершенно другими словами: *младенець, отрочате, отрочище, юноша, средовѣчьный, старець, сѣдой старый при гробѣ;* восьмым периодом жизни (вечная жизнь) признается воскресение из мертвых и блаженство, которое пребудет неизменным. Христианское осмысление этой периодизации ощущается явно.

Но этим дробление возрастной градации не завершилось. Сочинения XVII–XVIII вв. говорят уже о девяти возрастных периодах, в современном русском языке их фиксируется двенадцать (Путягин, 1974). Реальная, физически оправданная линия – юный и ветхий – постепенно множится все новыми терминами, что дробит цельность человеческой жизни. Происходит так потому, что изменяется общий социальный масштаб. Слова «возрастных степеней» начинают соотноситься с различными социально важными функциями данного возраста в определенном обществе *(хлопец, ребята, отрок, муж* и др.); они теряют значения слишком конкретных возрастных периодов именно потому, что по разным причинам обретают свой социальный статус, становятся знаками отношения человека к другим людям в обществе. Первоначально семейный термин как бы сгорает в пламени социальных симпатий и пристрастий.

Мало-помалу человек предстает в сложном переплетении личностных отношений. Скажем, «муж» – центральная фигура средневекового мира, точка отсчета семантических, социальных, политических, этических и иных отношений. Всю совокупность своих основных признаков, включая в них ‘зрелость’, ‘правоспособность’, ‘знатность’, это понятие постепенно перенесло на другие слова, появившиеся в процессе развития общества, так что возникла необходимость в новых терминах, способных заменять в одном каком-либо смысле многозначное слово *мужь.* Одним из них стало слово *человек,* но уже за пределами того исторического периода, который мы изучаем. «Человек» нового времени – это то же, что «мужь» средневековья – зрелая свободная личность. Но в Древней Руси с особенной тщательностью разрабатывались именно понятия о маленьком члене семьи, о наследнике, младенце.

В древнерусских текстах слова *дѣтя, чадо, отрокъ* одинаково обозначают мальчика; *младеньць* – описательное, вторичное по происхождению слово, пришло из церковно-

славянского языка и никакого отношения к древнерусскому представлению о возрастах человека не имеет. Для хозяйственной жизни рода младенческий возраст не имел существенного значения, не было и нужды обозначать его самостоятельным словом. Важно было выразить в слове известный уровень различия в духовном и физическом развитии члена рода, указать на его отношение к самому роду-племени, а такие факты жизни, как рождение, появление зубов, начало хождения, выпадение молочных зубов и прочие (чему уделяется такое внимание современными родителями), никакой общественной значимости не имели. Не имелось, стало быть, и слов для выражения подобных периодов в жизни человека.

Дѣтя – самое древнее и достоверное из всех слов, обозначавших ребенка. Своей формой среднего рода и принадлежностью к архаической системе склонения (с основой на согласный: *дѣтяте)* оно указывает на то, что в только что родившемся члене прежде не различали пола и не обращали внимания на подробности возраста. Еще долго на Руси детинами называли и пятидесятилетних мужчин, живущих в доме отца, поскольку такой детина не начал жить самостоятельно.

Дѣтя (позже – *дитя)* – ‘вскормленное’ (или ‘рожденное’), т.е. собственно ‘младенец’ – тот, кого кормят; точным образом выражается и отношение к детям в обществе, для которого еда всегда была первостепенной проблемой.

Чадо – также слово среднего рода, оно связано с такими словами, как, например, *начало,* и обозначает маленького члена рода, начинающего свою жизнь.

Отрокъ – уже собственно социальный термин. Это все то же «дитя», может быть, и «неродное дитя» рода, но во всяком случае оно обозначает такого члена рода, которому пока отказано в праве говорить в присутствии взрослых мужчин; корень у слова *отрокъ* тот же, что и в словах *рѣчь, речи* ‘говорить’. Впоследствии значения этого слова разошлись: оно стало означать и подростка, и дружинника (младшего в данной дружине), и слугу, и работника в доме. Социальная функция термина в данном случае для слова была определяющей, а возрастные различия наложились на него позднее, поскольку и сама возрастная градация человеческой юности дробилась, требовала все более конкретных обозначений.

Слово *робенъкъ* имеет, пожалуй, самую сложную историю. Оно древнее, чем *дѣтя,* и когда-то (еще не осложненное суффиксом *робя* или книжное по происхождению *рабъ)* значило ‘маленький, маломощный’. Впоследствии таким вот «маленьким» могли назвать и воина, взятого в плен, в обществе свободных он оставался «маленьким человеком». Поэтому маленького по возрасту стали обозначать уменьшительным именем *робенъкъ*. Позже соотношение между социальным и возрастным терминами окончательно распалось, и для обозначения холопа стали использовать церковнославянское слово *рабъ,* а в разговорной речи слово *робенъкъ* изменилось в *ребенокъ*. Еще позже само слово *ребенок* стали понимать как терминологическое, без осознания уменьшительного суффикса, поэтому появляется усложненное еще одним уменьшительным суффиксом слово *ребеночек.*

В Древней Руси уменьшительность значения, введенная с помощью соответствующего суффикса, не была выражением ласковости и умиления, она отражала социальный статус лица, которого обозначали подобной уменьшительной формой имени. Даже в детском возрасте четко разграничивались функции свободного и несвободного, т.е. «маленького». Вот почему только с конца XII в. в русских источниках появляется слово *робенокъ*. В это время окончательно разрывается прежняя связь понятия о ребенке с понятием о рабе.

Кстати, слово *паробки,* употребленное в «Хождении Афанасия Никитина» (украинское *парубок* ‘юноша’, ‘холостяк’), за триста лет до этого обозначало простых домашних слуг, если не просто рабов. На тревожный стук в дверь ворвавшихся в ночные покои убийц Андрей Боголюбский отвечает недоверчиво: «О, паробче, не Прокопья [ты]!» (Ипат. лет., с. 330) – т.е. не мой отрок (которого к этому времени уже закололи перед дверьми княжеских покоев). И в плаче над телом убитого князя скажет верный его слуга: «Увы тебе, господине, паробьци твои тебе не знають [забыли, пренебрегли]» (там же, с. 332).

Все именования возраста входящего в силу, но еще бесправного человека рано или поздно стали обозначать слугу или раба, подневольного человека. Самого же маленького человека обычно называли словом поласковей. После смерти Дмитрия Донского остались его сыновья, и среди них «шестый сынъ его, Костянтинъ, яже есть менший, *мезиный,* тогда бо четвородневну сущу ему по отцѣ оставшуся» (Жит. Дм. Донск., с. 220). Шестой сын «величиной с мезинец», мальчик-с-пальчик, но уже человек и наследник. Вот и Радонеж [город] «даде князь великы сынови своему мѣзиному Андрѣю» (Жит. Сергия, с. 290). *Мѣзиный* (ср. современное мизинец) – ласкательное слово, обозначает самого маленького – любимца и баловня, который «ласкается и лижется» (Фасмер, т. II, с. 620), совершенного младенца. *Мѣзиный* и есть народное соответствие книжному слову *младеньць;* ср. «но написахъ сиа н о в о р о ж е н ы м ъ младенцемъ, но да тии нѣкогда дойдуть в мѣру мужъства своего» (Сл. Фомы, с. 290). Еще раньше такого мезинного младенца называли отрочатем, ср. в переводе XII в.: «Бѣ же у нѣе *отроча* у сесца и приемши и́ [его] в руцѣ и рече к нему: *Младенче* милый, се обидиша нас рать, и глад, и мятеж» (Флавий, с. 413). Постоянная замена слов при выражении общего понятия весьма характерна для средневекового сознания, для которого изменяется не понятие, во всяком случае не содержание его, а образ представления о сути.

Что же касается слова *юноша,* оно также пришло из книжного языка, как и *юнец,* и *юница.* В древнерусском существовал его эквивалент в виде определения *уный,* т.е. всякий новый в племени или в роде молодой человек. Возрастные пределы юного не были устойчивыми, они постоянно изменялись по длительности; пока не появилось в языке столь дробное возрастное деление детства, юным мог быть и семилетний: «аще кто *унъ* – сирѣчь семи лѣтъ» (Кн. закон., с. 76; *унъ* равнозначно латинскому infantilis ‘неговорящий, молодой, ребячески наивный’). В древнегреческой традиции, как она представлена в древнерусских переложениях, «въ отрочяти до 14 лет, въ юноши же [до] 30 лѣт, въ съвръшеном же мужи 45 лѣт, въ старымъ же 80 лѣтѣмь» (Устроение, с. 194). В XVII в. «во восмьнатцать лѣт на службу идет», «а менши осминатцати лѣтъ никого имъ на службу не посылати» (Улож. 1649 г., с. 17).

Таким образом, на Руси сохраняется свойственное древним славянам безразличие в отношении пола, социальной свободы, степени духовного и физического развития человека в период его юности, но период мужества очень важен, все его грани постоянно обозначаются специальной терминологией. Все большее дробление по возрастным степеням свойственно средневековью, четко выстраивавшему всех по строгим рангам и степеням: термины возрастные *(дети),* социальные *(отроки),* отсутствия физической силы *(чадо)* или свободы *(робенок).* Все они включались в ряды соответствий по иноземным образцам.

Третий и последний (один из важных для славян) этап человеческой жизни – старость. И тут выясняется следующее. В далекие времена, когда старый обозначался сло-

вом *вѣтхый,* корень *стар,* как ни странно, означал человека, имеющего силу, крепкого, большого. «Старый» – это старший в роде, тот, который в случае надобности становится п е р в ы м. Весь древнерусский период проходит под знаком благоговейного уважения к старому, старшему по положению и по возрасту. Согласно летописи, в Древней Руси старцы говорили от лица племени, в городе также обычно выступали вперед «старци градстии». Возрастная и социальная характеристики лица в смысловом отношении при этом полностью совпадали.

При первобытно-общинном строе, когда «старый» был и зрелым, и первым, старчески слабого мужчину называли словом *дѣдъ* – это один из предков, которым поклонялись и которых чтили, или отец родителей, которому морально во всем подчинялись. Но кроме того, «деды» – непознаваемая далекая древность, так что в противоположность слову *дѣды* слово *дѣти* (в неизменной форме множественного числа) стало обозначать уже не маленьких вскормленников, а потомков, корнями восходивших к своим дедам. Подобная неопределенность обозначений *дѣтя* и *дѣдъ* – и конкретный возраст, и абстрактное соотношение «потомки – предки» – показывает, что в известную эпоху развития общества одновременно жили лишь два поколения людей, и потому промежуточные уровни возрастных отношений воспринимались в лучшем случае так, как воспринимается подрост в лесу: как хозяйственная заготовка, не имеющая пока практической ценности для данного поколения совместно живущих людей. Важна лишь общая противоположность *дѣ-ти – дѣ-ды,* это – крайний предел расхождений, который только со временем станет дробиться по степеням, и каждая из степеней заполнится какими-то определенными возрастными наименованиями. В «Слове о полку Игореве» внуки противопоставлены дедам, вся княжеская генеалогия связана с этим противопоставлением, но было бы ошибочно понимать подобную связь как конкретную связь деда с внуком. Абстрактные потомки относятся к своим предкам: ведь и для Романа Галицкого в «Слове» «дед» Мономах на самом деле был прадедом, т.е. предком в широком смысле.

В феодальную эпоху выделение «мужа» как центра социальной и семейной иерархии привело к замене слова *старый* словом *мужь,* в этом проявилось отстранение старого от активных практических дел. Летопись сохранила немало рассказов о том, как каждый новый князь, занимая престол, заменял старую дружину новыми мужами; в этой замене есть что-то от древнего ритуала замены прежнего «старого» новым «сильным и крепким» деятелем. Необходимость такой замены косвенно указывает также на то, что уже становится реальным (воспринимается как социально важное) и третье поколение совместно живущих: *дѣти – мужи – старцы.*

На протяжении древнерусского периода сменились и социальная структура общества, и отношение к различным возрастам человеческой жизни. Выделение ранга мужей вызвало осознание такого возрастного уровня, который стал переходным к особому положению мужа. Появился и стал обозначаться своим словом четвертый период человеческой жизни. Это уже не детство, но еще и не самостоятельное социальное положение; еще не готов человек по физическим и духовным силам к несению тяжких обязанностей мужа – то, что называется собирательным словом *юность.*

В исторических источниках находим множество указаний на то, что четыре периода жизни сравнивали с временами года и частями света, причем весну и восток сравнивали с детством, лето и юг – с юностью, осень и запад – с мужеством, зиму и север – со старо-

стью. Не христианское число три, но и не языческое семь лежат в основе такого деления; самый принцип деления по возрастам и степеням определялся хозяйственной и природной обстановкой средневекового дома и княжества.

Необходимо сказать несколько слов о том, каким образом христианские представления о возрастах накладывались на народные понятия о жизни человека. Трехчленные и семичленные представления пришли из чужедальних стран (Шляпкин, 1909; Шевченко, 1911) и несколько сместили языческое представление о двоичном цикле человеческой жизни. Дробность начальных периодов жизни также пришла из христианских воззрений. Средневековые представления о детях как о маленьких взрослых, уже наделенных телом полноценного человека, но неразумных и невинных, затрудняют выявление через факты языка действительно осознаваемых возрастных периодов детства. Наиболее ошутимо это проявилось в неопределенных попытках разграничения сроков детства с помощью суффиксальных слов, приблизительно так: *дѣтищь – дѣтя – дѣтина,* причем *дѣтищь* остается синонимом слову *младеньць, дѣтищь* и *младеньць* конкурируют в текстах XI–XII вв., но позже церковное *младеньць* окончательно вытесняет слово *дѣтищь* из языка. Значение суффиксов выявляло характер обозначаемого словом возраста: сначала нечто маленькое, несамостоятельное, затем просто «дитя», наконец (и это подчеркивалось суффиксом единичности *-ин-)* самостоятельный и вполне зрелый человек. Для славянина-язычника важен был возраст не младенческий, не «детищь» (которого крестили, как младенца Христа), а «юный» (которого посвящали в ранг человека, способного к трудовой и воинской жизни) – то, что обозначали словом *отрокъ.* Детство кончалось, как только человек оказывался способным вступить в брак, вступить во владение, вступить в круг равных себе.

Но как бы ни дробились по значению термины возраста – детства, в основе их всегда оставались два наименования: *дѣтя* и *отроча. С* самого начала, уже по своей древности оба они – самые общие обозначения несовершеннолетних, значение их собирательно – ‘*дети*’. Дробные возрастные именования, отражая видовые различия, возникали на основе прежних корней с помощью новых суффиксов: *отроча – отрочище, отрокъ; дѣтя – дѣтищь, дѣтина.* Важно отметить не обобщение их в р о д о в у ю г р у п п у обозначений ребенка, а, наоборот, дальнейшее д р о б л е н и е исходного родового слова на множество частных, видовых, и это – верный знак того, что дробление возрастных наименований – процесс реальный, он связан с развитием отношений, которые выходили за пределы семьи, становясь отношениями социальными.

В конце древнейшего периода русской истории Епифаний Премудрый создал «Житие Сергия Радонежского». Подробно и психологически достоверно описал он детство и юность отрока Варфоломея – будущего подвижника Сергия. Начал «слово о младенствѣ его и о дѣтьствѣ его, каков былъ измлада и изъ дѣтьства» (Жит. Сергия, с. 298), «от самого рожества его и младеньство, и дѣтьство, и въ юности» (с. 262). Пока Варфоломей был в младенческом возрасте, его зовут *отроча* и *младенець* (с. 266, 268 и др.) и также *дѣтищь* (с. 264) – и зависимости от того, кто в данный момент говорит. Для матери он – *младенець,* для семьи – *дѣтищь,* для близких – *отроча.* И «тако абие отроча растяше прочее время, по обычаю телеснаго възраста, преуспевая душею и тѣломь и духомъ» (с. 278), оттого-то он и кажется столь многоликим: одновременно *дѣтищь, младенець* и *отроча.* Но вот он достиг «до седмаго лѣта възрастом», и только теперь «отроча» становится «отроком» (с. 280 и далее). Так и быть ему «отроку уну» (с. 264): став юношей, никогда не

перешел он в мужи. Это видно из сравнения Варфоломея с братьями. Когда наступило время брака, все братья уже юноши, «сынове же Кириловы, Стефанъ и Петръ [последний моложе Варфоломея] оженистася; третий же сынъ, блаженый уноша Варфоломей, не въсхотѣ женитися» (с. 292). Минуя ступень «мужа», он становится «старцем». Это выразительно показано Епифанием в «Житии Стефана Пермского»: «Еще младъ буда въ уности, отрок сы врѣстою...» (с. 5) – состояние личности (неправоспособный – *отрокъ)* как бы накладывается на физический возраст (незрелый юноша – *младъ),* но выражено это аналитически, разными словами. Переход к активному периоду жизни дает еще один поворот в понимании традиционно однородной возрастной цепи: «Еже от рожениа его и из дѣтска и въ юности», – и дальше все обрывается, переходя в новое качество: «и во иночьствѣ, и въ священничествѣ, и въ учительстве, и въ святительствѣ» (с. 1). Все те же семь возрастов, но какая разница в их обозначении! Разошлись не только физическое состояние и реальный возраст человека, но и возраст с возрастными функциями. Старая форма незаметно наполняется новым содержанием, и уже совершенно ясно, как физические потенции человека, обусловленные его возрастом, сменяются социальным рангом.

Подобное совмещение двух смыслов возраста, последовательная спецификация каждого из них требовали не только осознания явлений, но и слов для их обозначения. Во многих источниках мы обнаруживаем последовательное разграничение уровней биологического и социального. В «Повести о Борзосмысле» мальчик, который скачет на прутике и вообще ведет себя легкомысленно (играя «детскы»), почти без переходов, в несколько дней становится старше, его называют последовательно *младъ возрастомъ* (Пов. Басарг., с. 56) *дѣтище* (с. 570), *отроча* и тут же *отрокъ* (с. 572) – как только стал проявлять он свою мудрость, в глазах всех вырастая до мужа умственно, но не физически. Во многих текстах подчеркивается эта выразительная подробность: в духовном развитии человека словно куда-то исчезает период з р е л о с т и и самостоятельной силы, юноша становится старцем. При интеллектуальном мужании, напротив, исчезает ю н о с т ь и все, что отражает физические этапы развития. При описании социальной иерархии возрастов исчезает д е т с т в о, но не дробится столь детально, как в других, например этических по содержанию, текстах. В воссоздании родственных отношений также всегда просматривается юность: из детства человек как-то сразу входит в самостоятельную жизнь. Юность в этом смысле лишь «состояние готовности» к социально важному шагу: к женитьбе, к делению семьи, к уходу из дома. Подобные пропуски вполне понятны, все они каждый по-своему отражают один какой-либо частный взгляд на общий процесс. Младенец не может трудиться; для семьи и «юный» – ребенок; что же касается церкви и служения ей, то для нее не нужен зрелый муж, ей нужен «старец».

Реальные отношения возрастных именований покрыты патиной многих переосмыслений каждого определенного возраста. Вдобавок сохраняется некая дуальность восприятия смысла жизни: язычество и христианство еще не слились в общем понимании. В древнерусском «миру» сохранялось еще языческое представление о строгой цикличности жизненного процесса, и эти циклы можно описать так: *дѣтя* (или *робя),* с распределением по полу после обряда инициации *(постриг;* см.: Пропп, 1946) – *отрокъ* или *дѣва,* с последующим усилением социальной характеристики и с разграничением по хозяйственным и прочим функциям в границах рода, дома или государства – *мужь* и *жена,* наконец, пора покоя, постепенное отступание в мир предков – *старъ дѣдъ* или *стара баба.*

БОЛЬ И БОЛЕЗНЬ

Древний человек не признавал боли, боялся, избегал ее. Слово, обозначавшее болезнь или болезненное состояние, было под запретом. Оно и не дошло до нас: мы не знаем, каким именно словом обозначали это состояние древние славяне. Наоборот, к больному нужно было привлечь добрые силы, убедить его самого, что он здоров или, по крайней мере, выздоравливает, что он ничем не отличается от остальных членов племени.

Страдающему человеку говорили, что он *болен,* что он *болеет,* и называли его самого словом *боль.* Корень этого слова передавал значение силы, мощи, а значит, и здоровья. У слова *здоровье* еще не было известного нам значения; в далекие времена оно произносилось иначе *(съдорвъ)* и значило ‘крепкий, как дерево’; употребление его по отношению к человеку было не более чем метафорой. Древним казалось, что если в ритуальном действе назвать человека сильным – он станет сильным. До сих пор в русском языке корень *боль-* сохранил первоначальное значение в словах *большой, больше; большенький* – говорит женщина о старшем сыне, указывая на то, что он самый сильный и крепкий из ее детей; *болярин* – говорил князь о старшем своем помощнике, подчеркивая его особую роль в дружинной среде (ср. другую этимологию: Фасмер, т. 1, с. 203). Когда-то этот корень был в составе многих слов: *больма* ‘больше, сильнее’, *больство* ‘превосходство, преимущество’ *болежды* или *болединa* наряду с равнозначным им *больной,* а в другой форме и *балий* ‘врач’, *бальство* ‘лекарство’.

Но вот *болѣти* выражает уже какое-то новое качество: этот глагол образован от прилагательного и выражает п о б у ж д е н и е к д е й с т в и ю, в результате которого и приобретается здоровье. Лингвисты называют такие глаголы фактитивными. Поэтому у слова *болѣти* мы можем определить и тот смысл его, который был связан со значением корня, и тот, который стал обобщенно грамматическим: *болѣти* значит ‘п о л у ч а т ь силу, выздоравливать’. И само прилагательное *боль,* обозначавшее сильного, здорового, впоследствии породило два слова с усложнившимся морфемным составом, но прямо противоположных значений – сильного *(большой)* и слабого *(больной).* В переводах Кирилла и Мефодия (во второй половине IX в.) *боль* еще сохраняется как синоним слова *больной.* Но древняя магия слова уже исчезла, «внушение словом» получило иные формы. На пути к IX в. славяне в ходе дальнейшего общественного развития получили новые термины для обозначения болезни; нерасчлененность синкреты «боль» сменилась двумя самостоятельными понятиями.

Появилось слово *недугъ,* а вслед за ним и *немощь* (в русском произношении *немочь).* В старославянских переводах *немощь* отмечается позже слова *недугъ.* Эти слова, и особенно *недугъ,* постепенно входили в древнейший ряд именных образований с приставкой-отрицанием *не-.* Ср.: *неклен* – это клен, но маленький (не дерево, а куст), так же различаются *ель* и *негла, вод* и *невод* отрицанием тождества при наличии сходства (Марков, 1972). Таково и значение слова *недуг:* недужный сохраняет силу (он тоже сильный, могучий, на что и указывает корень *-дуг-,* который сохраняется в современном слове *дюжий),* но не всю, не полностью, а отчасти. Поэтому в древних текстах мы и отмечаем близость значения слова *недугъ* к «малосилию», а не к «бессилию»; ср., например: греческое ἀδυναμία переводят словом *бессилие,* а не *недуг.* «Недуг» – м а л о с и л и е, но все-таки сила. Когда в 971 г. князь Святослав одолел в бою греческое войско, греки прислали послов и сказали:

«Мы недужи противу вам стати, но возьми дань на насъ и на дружину свою: и поведайте нам, сколько вас» (Лавр, лет., с. 21); они говорили о своем малосилии, но не о полном бессилии. На это намекает и летописец, добавив еще от себя: «Так сказали греки, льстя русичам». Впоследствии обманом же и одолели греки Святослава. В летописном тексте *недугъ, недужь* можно понимать и как «бессилие», потому что к X в. старое значение уменьшительного *не-* совпало уже с новым значением отрицательного *не-,* которое до этого употреблялось только с глагольным корнем.

Особенно ясно такое развитие значения можно проследить на судьбе другого слова – *немощь.* Сначала оно значило то же, что и недугъ, – ‘маломощье’. Но к X в. наряду с *немощь* появляются и другие слова с тем же значением: *маломогы, маломощь, маломочи* ‘немощен’. Слова *малодужный* в этом ряду нет. К данному времени слово *недугъ* стало соотноситься с понятием «болезнь», а не «малосилие», и потому никаких замен на сходные с последним слова уже не допускало. Одновременно и *боль* стало обозначать больного и боль, и *болѣти* – ‘страдать от болезни’, а не ‘выздоравливать’.

Осмысление болезни как нездоровья уже завершено, и случилось это таким образом: сначала говорили о болезни, подразумевая, что человек выздоравливает, н а б и р а е т с и л у; затем, употребляя те же или сходные с ними слова, стали иметь в виду, что человек м а л о с и л е н; наконец прямо признали, что больной человек с т р а д а е т о т б о л и и в данный момент является б е с с и л ь н ы м.

Так постепенно освобождались от суеверных представлений о самом страшном – о болезни. Она объективировалась в сознании. Признать реальность болезни значило, между прочим, утратить веру в волшебную силу шамана, который помогал больным набирать силу, значило усомниться в лекарских возможностях колдуна, который способствовал устранению малосилья, и обратиться к врачу, способному лечить, а не целить (делать целым); ведь и шаман и колдун всего лишь исцеляли, т.е. словом доводили малосилье до полной (целой) силы, тогда как «лѣка́ лечит» – это лекарство.

Легко обнаружить соответствие между состоянием хворого и действием над ним. В одном из «Слов» Кирилла Туровского (Кирил. Тур., с. 40) окружающие спрашивают Лазаря, воскресшего по воле Иисуса: «Почто в ъ с т а л еси от *немощи?* Почто и с ц ѣ л ѣ л еси от *недуга?* Почто п р ѣ м ѣ н и л с я еси от *болѣзни?»* Ни разу не смешиваются эти слова, так и дальше: «исцѣлѣвый от недуга», «Господь поможеть мнѣ на одрѣ болѣзни моея и весь недуг мой обратилъ въ съдравие» – «кто же Он, иже тя створи цѣла?» Из немощи поднимаются, недуг исцеляют до «съдравия» (очевидно, *цѣлити недугъ* – основное выражение для XII в.), но о болезни говорят как о чем-то, что находится вне человека. *Прѣмѣнился* – переменился, принял иной вид, стал другим. Болезнь – это тот предел, за которым начинается нечто новое, бесповоротно изменяющее человека; так же вот и Владимир Красно Солнышко «бяше *болестью* одержимъ в той же *болѣзни* предасть душю свою въ руцѣ Божии» (Похв. Влад., с. 151). «Немощь», «недуг», «болезнь» воспринимались как степени усиления одного и того же состояния и, в зависимости от точки зрения на них, одновременно изменялись и значения слов: слово *недугъ* стало обозначать болезнь, *немощь* – также болезнь, но чаще слабость – от старости ли, болезни, переживаний, раны, тяжелой работы. В одной рукописи XI в. *немощьный* значит ‘трудный’; *трудное дело* – такое, которое ты б е с с и л е н выполнить.

Но, в свою очередь, изменялся и старый корень: появились два новых слова – *болесть* и *болезнь.* Первое образовано от имени *боль* и связано с отвлеченным значением качества-

состояния – *болесть* от *боль* (как и *горесть* от *горе)*. Значение корня в этом образовании – ‘болезненное состояние’. Это как бы внешняя примета болезни: б о л и т – значит болен. Никакой связи с исходным значением ‘набирать силу’ уже нет, ведь и само слово *боль* стало обозначать всего лишь больного. *Болесть* – общее для славян слово, в древнерусском языке именно оно чаще всего употреблялось для обозначения болезни. В русских народных говорах оно встречалось до самого недавнего времени и обозначает либо ‘огорчение, неприятность’ (как *горесть),* либо ‘ощущение боли’ – т.е. нравственную и физическую боль, не обязательно связанную с болезненным состоянием. В древнерусских текстах мы часто находим выражение и *тотчасъ принялъ страсть и болесть,* т.е. страдание и боль; здесь четкое отстранение представлений о физической боли от нравственного мучения; это различие представлено уже в памятниках XII в.

У южных славян появилось и другое слово, еще более абстрактного значения, образованное от глагольного корня *болѣти, – болѣзнь.* Сначала оно также могло обозначать и нравственные, и физические страдания от боли, от тяжелого труда. *Болезнь житья сего* в житиях значит ‘труды земного существования’ (муки творчества или утомление от физического труда). «В болезни сердца своего», – говорит игумен Даниил в XII в. и при этом, конечно, не имеет в виду сердечные заболевания; *болезнь сердца* – нравственные мучения, это можно было обозначить и более древним словом *сердоболя,* ‘тот, у которого внутри (в середине) болит’.

Но когда в середине XI в. слово *болѣзнь* из болгарских текстов попало в Киевскую Русь, оно на фоне других, уже известных слов сузило свое значение и стало употребляться только в значении ‘болезнь’. Причем оно стало обозначать не болезнь вообще, а какую-либо конкретную болезнь: муки родов, «очную болезнь», «болезнь нарицаемую короста» (оспа) и другие болезни с точным их определением. Перевод афоризма греческого мудреца «печаль умеет рожать человеком болезнь» создан на Руси в XII в.; «но луче болезнь терпети, негли печаль», – как бы спохватывается этот мудрец, и древний русич с ним согласен.

Болезней было много, их узнавали постепенно и каждой давали свое имя: *растъ* – болезнь селезенки, *трудъ* – давление (*в грудях трудно* значит ‘давит’), *родимець* – паралич, *ворогуша* – лихорадка, *притка* – падучая, *зараза* – чума, *трясавица* и *кручина.* Слово *кручина* обозначает болезнь желчного пузыря, поскольку *кручина* также и ‘желчь’. Поэтому в древности кручиной называли всякую болезнь в области живота и считали, что такая болезнь зависит от пищи, а «теплота кручинная» – от человеческого настроения; в гневе, например, желчь разгорается. Слово *кручина* родственно глаголам *корчиться, крякать,* восходит к древнему арийскому корню с общим значением ‘сгибаться, изгибаться’. Всякое внешнее проявление внутренней боли можно было обозначить словом *кручина,* например, еще и головокружение, и эпилепсию. Слову *кручина* сопутствуют определения *черная, желтая,* даже *русая,* но оно всегда обозначает боль физическую, а не нравственную, подобно слову *болезнь.* Слово *кручина* не очень торжественное, пришло не из церковных книг, как *болезнь, у* него не развились отвлеченные значения. Но постепенно, как это случилось и со словом *болезнь, кручина* стало соотноситься со значением печали и неприятности.

Именование болезней постепенно усложнялось, обрастая новыми подробностями, эти слова свойственны славянам с изначальных времен; тут и старое, и новое, и обобщенное название болезни, и сотни частных ее обозначений. Кого злой дух или леший обвеял, тот *каженик,* т.е. ‘искаженный’, буквально: не тот человек (кажеником в Древней Руси

называли также скопца); кто с ума сошел, а следовательно, был болен всю жизнь – *лядащий,* т.е. ‘запущенный’. Болезни персонифицировались и представлялись очень наглядно. Двенадцать лихорадок – обнаженные женщины с крыльями летучих мышей, гнусные подобия своих хворей, каждая своей: *трясея́, огнея́, ледея́* (об ознобе), *гнетея́, глухея́, ломея́, пухнея́, желтея́, глядея́, грудея́, невея́, коркуша;* каждая своего цвета: белая, желтая, красная, синяя, зеленая. Само слово *лихорадка* восходит к *лихо-радѣти,* т.е. заботливо насылать на человека лихо. Невозможно перечислить все слова, называющие болезни, обозначающие боль или духов, их насылающих.

Мы заметили одну особенность собственно древнерусского представления о болезни. Болезнь признается существующей объективно, ее можно определить по внешним признакам, и прежней боязни неловким словом навлечь на себя беду уже нет. Однако попрежнему каждая болезнь осознается сама по себе, независимо от другой. Есть, правда, наименования, свидетельствующие о связи между нравственным мучением и физической болью, но эта связь ощущается конкретно-чувственно, на основе внешнего сходства, не больше. Болезнь объективирована, это верно, выделена уже как явление, но пока лишь как состояние определенной части тела, а не всего организма. Для абстрактного обозначения болезни больше всего подходило заимствованное книжным путем слово *болѣзнь,* с ним не было связано никаких представлений о конкретной болезни; вместе с тем это слово могло передавать и нравственное чувство боли и боль как состояние тела. Вот почему со временем, постепенно проникая из письменности в систему русского языка, с конца XIV в. слово это и стало основным выражением нездоровья (Колесов, 1982а).

Для древнерусского периода характерны другие наименования. В текстах, созданных и переписанных самими русичами (в грамотах, приписках, записях, надписях на камне или черепице), т.е. в русских текстах бытового характера, – словами, обозначающими боль и болезнь, не пользовались. Нет этих слов и в древних грамотах. Не упоминаются они даже в завещательных грамотах, написанных на смертном одре, как будто нет ни боли, ни страдания, словно не желают их знать. Впервые у восточных славян их начинают употреблять в грамотах после XIV в.: слово *недугъ* у русских, слово *немач* у белорусов.

Отметим такой значительный факт: в проповедях и житиях Древней Руси слов со значением болезни было много и употреблялись они часто. С XII в. в древнерусских переводах воинских повестей встречается лишь одно из таких слов – *болесть.* Слово *болѣзнь* было распространено только в среде киевских книжников и за пределами Киева неизвестно. Его можно употребить лишь по отношению к выдающемуся лицу. Таким лицом был, например, знаменитый подвижник XI в. Феодосий Печерский, который многое сделал для распространения на Руси книжного языка. В «Печерском патерике» недуг Феодосия назван уже болезнью, рассказ об этом (вместе со словом *болѣзнь)* попал и в «Повесть временных лет». Перенесены в «Повесть» и церковные легенды о крещении Руси при князе Владимире, и рассказы о трагической гибели младших сыновей Владимира – Бориса и Глеба; во всех этих рассказах употреблено слово *болѣзнь.* Еще один раз оно использовано в записи под 1093 г. в рассказе о смерти Всеволода Киевского, покровителя Киево-Печерского монастыря. Все прочие герои летописи «умираху различными недугы», «лежаща в немощи», ни о каком употреблении по отношению к ним слова *болѣзнь* речи быть не может: не заслужили ни жизнью своей, ни чином. Новгородцам это слово вообще неизвестно. В Новгородских летописях лишь один раз, уже под 1232 г., об архиепископе Антонии, лице значительном, ходившем в Святую землю, сказано, что он «бысть лет 6 в

болезни той» (Новг. лет., с. 72). Однако рядом, в том же источнике о посаднике Твердиславе, человеке известном и славном, сказано иначе: «въ той же немочи пробы 7 недѣль и прия и больши немочь» (Новг. лет, с. 60, 1220 г.). Только дважды, именно в этих случаях, употребляются в Новгородской летописи слова *болѣзнь* и *немочь.* Даже о возвращении войск из кровавого похода летописец сообщает стандартно: «и придоша вси здорови», ни о каких ранах, страданиях или болезнях нет ни слова. И это при том, что летописи буквально пестрят сообщениями о морах, голоде, пожарах – о смерти и о боли, об ужасе каждодневных страданий, в которых жил средневековый человек.

Сложившемуся к этому времени понятию «болезнь» близки «рок», «судьба», «казнь Божия» – все что угодно, но – не сама боль, не сама болезнь.

Так выясняется, что в домонгольской Руси не было самого общего слова, обозначающего болезнь. Были наименования либо боли *(болесть),* либо внутреннего болезненного переживания *(кручина),* либо слабости от старости или страдания *(немочь),* либо конкретной, любой, но всякий раз именно этой болезни *(недугъ)*. Болезнь не осознавалась как объективная данность, подвластная человеку, ее как бы не существовало в целостном виде, она всегда воспринималась с какой-либо одной стороны. Вот почему проповедник XI в. говорил только о нравственной «кручине», а воинские повести толкуют только о «болести»: это конкретная чувственная боль, не связанная с моральными переживаниями.

А вот авторы житий, которым важно было подчеркнуть земные страдания героев повествования, постоянно описывали недуги, в результате которых подвижники впадают в немощь, тем самым приближаясь к Богу. Обобщая сведения современников о боли и болезни, русский писатель Моисей сообщал в XII в.: «Любому желанию время и мера назначены... но если все те желания исполнять без времени и без меры – будет грех на душе, а в теле – недуг. Всякий недуг рождается в человеческом теле, в кручине, а кручина [желчь] свернется от чрезмерной еды и питья, и спанья... Кручины же три в человеке: желта́, зелена́ и черна́: от желтой – горячка, зеленая дает лихорадку, от черной же – смерть, то есть души исход... Этот недуг не Бог сотворил, но сам в себе человек непотребным поступком без меры» (Поуч. чади, с. 401; в нашем переводе). Непомерное и несвоевременное употребление даже самого простого и необходимого человеку приводит к осквернению душевному *(грех)* и телесному *(недуг)*. И верно, в других случаях также говорится одновременно о *страсти* (душевной) и *недуге* (телесном) как об обозначениях страданий равноценных и связанных друг с другом. Автор «Сказания о Борисе и Глебе» в XI в. неоднократно отмечает, что и страсть и недуг исцеляются, но не человеком, а Богом. Другой истины мы и не ждем от церковного писателя.

Если сопоставить древние тексты, в которых сравниваются или, наоборот, противопоставляются какие-либо свойства или качества страстей и недугов, то окажется, что страданию противопоставлено здоровье, а болезни, т.е. недугу, – добро, благо. В старой гадальной книге так и говорится: «аще ребра десные страны потреп[ещут] – здравие кажеть, аще ребра лѣвая – страдание кажеть» (Трепетник, с. 5). Положительное качество правой стороны известно, но вот характер противопоставления ставит в тупик: древний русич до XVI в. здоровьем считал не физическое, а душевное, моральное благополучие; состояние, противоположное недугу, он понимал как благо, как дар и награду за душевное свое здоровье. В той же книге слово *дѣло* противопоставлено по смыслу слову *радость,* но соотносится с *недугъ* (с. 6). Странным кажется такое пересечение значений у слов, никогда не бывших близкими. Если остановиться на том, что радость связана с бездельем, непо-

нятно, почему состояние деятельности воспринимается как недуг. По-видимому, здесь имеется в виду «труд», который, как мы видели, связан и с «делом», и с «недугом».

Итак, Моисей говорит, что недуг рождается в теле человека (зависит от характера желчи-кручины): огневица – от желтой кручины, лихорадка – от зеленой. Текст дошел в позднем списке; слово *болѣзнь,* употребленное в нем, со временем заменило более раннее *болесть,* боль в огне, боль от стужи, конец всем болям – в смерти. И в других древнерусских произведениях более поздние списки дают замены слова *недугъ,* иногда и *немощь* словом *болѣзнь,* потому что в XV и в XVI вв. (время создания этих списков) *болѣзнь* получило в литературном языке права гражданства. В XI в. о князе Владимире писали, что он «впал в недуг очима» (конкретно: заболели оба глаза), а в XV в. в новом списке говорится уже об «очной болѣзни» (отвлеченное понятие).

Тему страдания и связанной с ним боли, болезни принесли с собой христианские проповедники. Понадобилось более трех столетий, чтобы русский народ, пройдя муки татаро-монгольского нашествия, принял в свой язык «терминологию боли», соотнеся ее с новой системой своих представлений о мире. В самом конце XV в., сначала в Ростово-Суздальской земле, закрепилось слово *болезнь* как общее обозначение болезни вообще, в связи с чем и прочие слова этого ряда изменили свое значение. Ведь старое «разностороннее» представление о болезни сменилось общим указанием на явление: болезнь сразу включает в себя и внешние признаки, и причину, и следствие, и самопереживание боли. Слово *кручина,* например, стало обозначением неприятности, причем не обязательно физической. Впервые мы встречаем его в таком значении в московских летописях под 1587 г., а потом оно стало для русского языка обычным. «Не кручинься, ступай себе с богом», – говорит золотая рыбка, вовсе не допуская того, что у рыбака произойдет разлитие желчи. Слово *немощь* почти уходит из употребления – это церковное слово, но и его русский вариант *немочь* не находит применения. Что же касается слова *недуг,* то оно употребляется как смягченный синоним слова *болезнь.* Как система слов, отражающих существенные представления, важные для средневекового человека, лексемы эти стали излишними, и старая система рассыпалась. В употреблении осталось одно из слов – самое общее по значению, которое теперь понятно всем, – *болезнь.*

БОЛЕЗНЬ И СМЕРТЬ

Мир вокруг человека не ограничивается предметами и пространством. Он протяжен также во времени, и все воплощалось в этом времени – вся жизнь от рождения до смерти. Жизнь человека как путь по земле – хорошо известная метафора, которая родилась давно.

Аналитически вскрывая последовательность в развитии представлений о боли и болезни, мы рассматривали изменения их как бы со стороны. Но есть возможность хотя бы отчасти почувствовать эту боль и ожидание конца пути в том виде, как мог это чувствовать средневековый человек.

Древние представления о болезни и ее мистических свойствах отчасти сохранились в народе. В начале нашего века они были записаны, и вот каким образом. Народной симптоматологии, в строгом смысле этого слова, не существует, так как названия болезней в большинстве случаев почти всецело исчерпывают в то же время и их симптомы. Народная

симптоматология может быть рассматриваема только как совокупность тех своеобразных выражений, которыми народ определяет свои ненормальные ощущения и характеризует те или другие болезненные явления. Представляя интерес с точки зрения способности мужика анализировать свои ощущения, все эти определения отличаются большой субъективностью, объективность же их почти всегда имеет суеверный источник.

Прежде всего заслуживают внимания общие определения болезненного состояния. Очень часто самое понятие болезнь выражается словом *боль: женская, дурная боль; боль нашла, напала* – часто говорит народ; имея же в виду выразить ощущение боли, вместо *болит* он нередко говорит *знудит* (Тверск., Псковск. губ.). Такою же гражданственностью для выражения понятия болезни пользуется слово *недуг; недужится, занедужил* – говорят про заболевшего, а иногда говорят *затосковал* (Вологодск. губ.). Говорят также, определяя одним словом и этиологию, и симптомы заболевания, – *испуган, измешан, изурочили, сглазили* (Вятск. губ.), и иногда вместо *сглазил* говорят *озепил* (Ярославск. губ.) или *азанул* (Пензенск. губ.). В глазах мужика каждое из этих выражений в состоянии представить комплекс всех симптомов известного заболевания. *Надуло* – выражение для обозначения всевозможных болезненных явлений, распространено почти повсюду и не только среди одного простого народа.

Таким же значением, объясняющим картину болезни, пользуются выражения *вступить, напасть* и *войти: так вот сразу и вступило, напала хворь, вошла боль* – объясняет мужик свое заболевание.

То, что таким образом *вступает,* может по произволу и *кидаться* куда ему угодно. *Боль кинулась в руки, ноги, а опух кинулся в лицо* – говорят при отеках.

Также *кидается* в то или другое место простуда и может *уйти* внутрь или *выйти* наружу. *Простуда наружу повылезла* – говорят при хронической сыпи или язве или, с некоторым сомнением и осторожностью, ставят вопрос: *не простуда ли выступает?* Подобные же выражения употребляются и по отношению к другим заболеваниям...

Такой же смысл, как *кинуться* и *напасть,* имеет и слово *разбить.* Будучи последовательным, мужик в таком же значении употребляет и слово *бросить. Боль отстала, лихорадка бросила* – говорят об окончании болезни, и так же выражаются при поносе: *пронесет, так отстанет.*

Процесс выздоровления больного иногда определяют словом *подниматься, обмогаться или отдыхать,* а исхудание часто обозначают словом *исходить: стал исходить* – значит стал сильно худеть (Попов, 1903, с. 177–178).

Таким образом, внутреннее ощущение болезненности обозначается словом *боль* – основным синонимом слова *болесть;* внешняя причина боли видится в злой силе, способной наслать эту боль или ее снять. В XIX в. представления о болезни ничем не отличаются от представлений Древней Руси – в том виде, как мы реконструировали их на основании языковых данных. Существует множество частных именований болезни, очень образных, но вместе с тем и конкретно точных, хотя самым общим из них является все-таки слово *боль.* «Боль» воспринимается как объективная реальность – не только объект, но и субъект болезни.

О боли говорят: *находит* и *насылается,* но конкретное заболевание имеет не только свое у с л о в и е (холод, отравление, сквозняк и т.д.), но и свою общую п р и ч и н у, обозначаемую как *сглаз, урок, прирок, сурок, притки* и пр. Одно с другим связано, вот почему столь долго сохранялись древние представления о болезни – о боли, ее свойствах и при-

чине. Собственно, эти представления еще не давали возможности говорить обобщенно о болезни как о расстройстве здоровья, боль существует наряду со здоровьем, вместе и одновременно с ним. Они не противопоставлены друг другу, а всего лишь противоположны, как противоположны два берега реки, которые лишь совместно составляют саму реку. Здоровье – удачное распределение жизненных сил в теле. Так понимали дело в древности. «Что есть здравие?» – вопрошает мудрец (ср. в переводной книге: Устроение, с. 194). «Здравие есть благорастворение пръвымь, от них же съставлено есть тъло: от топлого и студеного и сухаго и мокраго» – здоровье от удачного сочетания первостихий *(пръвымь)* – тепла и холода, сухости и влажности. Книга ученая, оттого и причины здоровья представлены дробно, аналитически, не столь цельно, как в народном слове.

Они восходят к переводным сочинениям, во множестве расходившимся после XV века, а конкретным источником всех их являются труды античных авторов, от Галена до Аристотеля, с их учением о четырех темпераментах.

Как различны книжное, заимствованное, чужое – и народное, привычное, от века свое. Тут и там виной всему стихии, но насколько они разные! У народа боль как «болезнь» приходит извне, налетает на человека, кручинит и бьет; в ученой книге, наоборот, все идет изнутри, из тела, и человек – сам причина своих недугов. Не очень верили наши предки таким отвлеченным суждениям, предпочитая им проверенные опытом мнения.

Вот описание последних дней Пафнутия Боровского, как оно дано его верным слугой и последователем, Иннокентием. Это не житие церковного владыки, а живой рассказ о нем очевидца, который не думал о святости или о вечной жизни. Он пишет о том, что видел в последнюю неделю апреля 1477 г. А видел Иннокентий вот что.

Что-то случилось. Сначала старец Пафнутий не может встать с ложа в своей келье, потом не может пойти на вечернюю службу. И при всем при том говорит загадочно, отвлеченно, так что «мнѣ [Иннокентию] дивящуся о необычных глаголѣх» (Пафнутий, с. 480).

...старец что-то знает. Всю ночь не спал, молился, потом долго молчал, ничего не ел. Несколько раз горестно повторит Иннокентий: «отнели же разболѣся, ничто вкуси» (с. 482, 486).

...ни во дворе, ни в храме, ни с князем не может делать обычных дел – тех самых, «обычай же бѣ старцу делати», «се же ему обычай бяху многолѣтный» (с. 488).

...мыслями Пафнутий не здесь, и в этом первое его отступление от жизни. Второе – он сам изменился: нервничает, сердится на «приближающих к нему», раздраженно их осекает. Он не хочет видеть ни князя-патрона, ни гостей.

...сам Пафнутий воспринимает свое состояние как д а в л е н и е с о с т о р о н ы, и потому Иннокентий описывает состояние его словами *нудяше, нудяще, нужа* – т.е. нудит, а это уже не пустячное дело. И «старець оскорбися многого ради стужания» (с. 492) – впал в скорбь от туги. «Что тебѣ на мысли? – спрашивает он неотступного Иннокентия. – Не даси же ми от мира сего ни одинъ часъ отдохнути! Не вѣси ли: 60 лѣт угажено миру и мирьскымъ человѣком!» (с. 502). Так говорит 83-летний старик, следуя известному в то время мнению, что лишь после двадцати лет человек начинает служить людям. Продолжая эту мысль, о себе самом он говорит как-то безлично, будто уже не здесь он. «Мирские человеки» утомили его: «и вь сретенье им сованося [т.е. суетился], и в бесѣде съ ними маньячено [льстил], и вследъ по них тако же сованося, а того и не вѣмъ, чесо ради? Нынѣ познах: никоея ми от всего того ползa!» (с. 504). Суета сует. Устал и ослаб. Понял.

...но многолетние привычки руководят затухающим сознанием Пафнутия. Перед очередной службой по привычке «старець начатъ осязати ризы своя» – ощупывал их руками у изголовья. Поддерживая с двух сторон, повели его, и в храме во время службы «старець же, на посох руцѣ положь, таже главу преклонивъ, ставше» (с. 484).

...он уже «ослабѣ» – так прямо, наконец осознав, говорит Иннокентий.

...и вдруг, воспрянув в последний раз, созвал старец всю братию и дал наставления, как после него жить. И вновь замолчал… и последний шепот: «Ей, чада, поспѣшите добродѣтельми!» (с. 502). «Чада», а не «братия», ибо духом своим ушел уже старец, простился. «Глаголаше бо, – признается Иннокентий, – не ощущати выше с и л ы б о л ѣ з н и . Мы же, сия видяше, мнѣхом [мнили]: хощет легчае ему быти»; но напрасная это надежда. Уже накануне они сказали друг другу: «Государь Пафнотей! Не лучшаеть тебѣ...» – Иннокентий, и в ответ Пафнутий: «И мнѣ, пакъ въ гроб зрящу смертну человеку себѣ, не могущу помощи...» (с. 500, 502). «Не лучше», «не легчает» – и сегодня еще могут сказать о смертельно больном человеке: безлично, отстраненно.

...наконец сказал: «Се день приде!» – и братья переглянулись, не понимая (с. 504). Все выходят, и Иннокентию даются последние указания: как хоронить, обернув «в лубок». Иннокентий выходит к остальным: «Отходить старець къ Богу». Прощание – «старець не уже к тому внимаше словесемъ нашимъ» (с. 508).

...онемел язык: «языку уже оскудѣвающу о т к о н е ч н а г о и з н е м о ж е н и я» (с. 510), но старается старец перевернуться на правый бок, что также на него не похоже.

...и вот: «воздохну старець» (с. 510) – душа отлетела. Психологически точное описание предсмертной болезни и кончины завершается: дух исходит.

Б о л е з н ь находит извне, это сила сторонняя, можно только видеть, что делает она с человеком, медленно доводя его до конца. Болезнь – не немощь, ибо «егда кто от братий в немощь впадоше» (с. 484), это не смертельно, при этом можно и «вкусити немощи ради» (с. 488). Во всем описании мало слов, обозначающих болезнь и боль, но, читая его, чувствуешь, что болен человек безнадежно.

Умирает игумен, святой человек, знаменитый на Руси, тот, кого чтил Иван III. Но слог, каким описана его кончина, простой, бытовая речь: Иннокентий – неискушенный писатель. Очень четко показано в рассказе совмещение двух представлений о смерти – народного и христианского. Налетев, охватывает человека болезнь, и он не волен в себе. Другое дело, как понимать: просто ли это «притка» (причина-наговор) или «Бог зовет». Одно наложилось на другое и дало причудливую смесь понятий, но всегда при этом ясно: болезнь приводит к смерти; *горькая сьмьрть* древнейших переводов с греческого в русских списках заменяется выражением *болѣзнь смертная* (Жит. Вас. Нов., ч. I, с. 250); душа сливается с духом; наступает конец.

Боль – немощь – недугъ – болѣзнь – смерть... И так всегда в круговороте веков. «К о н ч и н у его никак нельзя было назвать с м е р т ь ю: это именно было у с п е н и е, за которым шел в е ч н ы й с о н праведника» (Н. С. Лесков. Захудалый род).

СВОБОДА

Прав был Г. В. Лейбниц, сказавший, что термин *свобода* очень двусмыслен; он затруднился бы еще больше, занимаясь историей слов, потому что во многих языках древнее понятие о свободе отличается от современного.

Во всех индоевропейских языках исходное понятие «свободный» не значит ‘избавленный от чего-либо’. Словом *свободный* обозначалась принадлежность к определенной этнической группе, которая, в свою очередь, обозначалась с помощью растительной метафоры – от глагольной основы с общим смыслом ‘расти, развиваться’ (Бенвенист, 1974, с. 355 и сл.). Растет не один человек сам по себе, но род весь, все племя, все вокруг, что является или станет твоим. В подобной свободе – привилегия человека, который никогда, ни при каких обстоятельствах, – не чужестранец, не раб, не чужой. Корень **swos-* – это возвратное или притяжательное местоимение, не личное, оно относится к любому члену данного коллектива и выражает взаимно-возвратные отношения.

«Субъективность выражается как принадлежность» себе подобным (Бенвенист, 1974, с. 363); целая группа лиц как бы сомкнулась вокруг «своего», тут важно родство порождения, а не родство по крови. Налицо исходный синкретизм понятия: и принадлежность к определенной социальной группе, и сам по себе человек как член этой группы. Когда в «Русской Правде» говорится о холопах «зане суть несвободни», имеется в виду отсутствие у них имущественных прав, принадлежности к дому, роду или общине. Их личность – их воля – признавалась, но свобода... свободы у них нет (Рожков, 1906, с. 62), они – не «свои».

Как ясно из этимологии, у славян *свобода* одного корня с местоимением *свой;* слово *свобода* – с древним суффиксом собирательности *-од(а)* – издревле обозначало совместно живущих родичей, всех «своих», и определяло в этих границах положение каждого отдельного, т.е. свободного, «своего», члена рода. Из других однокоренных слов упомянем два: *собьство* и *особа. Собь* (а позднее и с суффиксом – *собьство)* обозначало настолько важное свойство, что в философском смысле оно выступало в значении ‘сущность’; *собьство* – сущность, *собье* – существо, *сущина* – собственность, *собити* – присваивать себе и т.д. – все это также слова, связанные с древним словом *свобода* (в другой форме: *свобьство* и др.). Когда-то *собьство* было именованием личности, которая входит в свободный род как его непременный член; по представлениям наших предков, это и есть с у щ е с т в о и с у т ь всякой жизни. Следовательно, и «свобода» – суть этой жизни, одно из слагаемых в совокупности признаков свободного члена рода. «Собь» без «свободы» не существует, но и «свобода» сама по себе ничто, она слагается из множества «о-соб-ей».

Противопоставляя себя всем другим, ты лишаешься и свободы, ибо тогда ты уже не «собь», не свой – для кого ты с в о й? Ведь нет никого вокруг, ты один, о д и н е ц. Ты *изгой,* ты изгнан из жизни (корень *гой-* родственен корню *жи-* в словах типа *жизнь).*

Таким образом, *свобода* и *собственность* в прошлом – слова одного корня, но эти слова выражают представления о личной свободе на разных этапах социальной эволюции. Потребовалось несколько столетий для того, чтобы в семантике различных однокоренных слов последовательно отложилось значение собственничества «свободы»: *свобь/собь – собьство – собьствьн(ный) – собственность.* Параллельно этому изменялось и представление о «свободном». *Свобода* и *собственность* – слова общего корня, и они всегда изменялись в зависимости друг от друга.

Представление о члене рода, нашедшее выражение в слове *особь,* постепенно сменяется более точным определением сути дела, но лишь с начала XVIII в. появляется новое слово, сменившее старое *особь,* которое обозначало хоть и самостоятельного человека, но обязательно в границах рода. Появилось слово *особа* ‘персона, личность’, уже в современном понимании – как индивидуальность, как такая «особь», которая может прожить

и вне рода, стоять сама по себе *(о собѣ)*. В период развития различий между словами *особь, особа* употреблялось и слово *свобода,* которое также имело иной смысл, чем ныне. К этому добавим, что от «времен собства» сохранилось и сочетание *имя собственное* (означавшее буквально: личное имя свободного члена рода, которое он носил по велению этого рода как личный знак своего достоинства). Слова *собь* или *особь* еще не имели значения ‘собственность’, но известно было *собина́* – личное имущество каждого члена, которым он и выделялся среди остальных. Очень долгое время даже и в средние века не употреблялось отвлеченное имя *собственность,* потому что личной собственности по существу не было: была «собина» как общее владение рода, но возникали и новые формы владения, каждый раз получавшие свое особое название. Из самых общих таких названий, кроме *добро,* можно назвать *имѣние, имущество* и др., связанные с корнем глагола *иметь. Иметь* значит ‘владеть по праву захвата (принимать или отнимать, присваивать лично себе в результате какого-либо действия)’. Таково типично феодальное представление о собственности, отличной от собственности рода, от общего достояния всех свободных людей; поэтому актуальным стало *имение,* а не *собина.*

Просматривая древние славянские переводы, начиная со старославянских, обнаружим, что славянское слово *свободь* всегда связано только с одним греческим словом ἐλεύθερος ‘свободный, вольный, независимый’. Именно это соответствие представлено в самых ранних текстах. Краткому прилагательному свойственны также и признаки имени существительного; называя свободное лицо, оно вместе с тем ограничивало пределы свободы именно принадлежностью к роду, определяя признак, существенный для особи. «Свободь» – это о с о б ь в границах «собины»; свобода лица при таком понимании не выходит за пределы рода, сущность свободы лица и состоит в его принадлежности данному роду. Род обеспечивает свободу своему члену, но до известных пределов. С самого начала *свободь* – социальный термин. *Свободьнъ* – отвлеченное прилагательное, образованное от имени, – было известно уже в древнерусском языке, «Русская Правда» отдает предпочтение именно ему.

Свобода обозначает свободное состояние, но также только в границах своего рода; как и *независимость,* оно соответствует греческому ἐλεύθερια ‘свободное состояние’, но вместе с тем и ‘вольность’ и даже ‘разнузданность’. Последние значения греческого слова перешли и в славянский язык, но гораздо позже, уже за пределами древнерусской эпохи.

Абсолютную независимость человека от власти рода наши предки понимали как разнузданность и своеволие, ничего общего со свободой не имевшие. Только изгой, изгнанный родом, обладает подобной свободой, но ничего хорошего от этого и сам он не получает. Летописи рассказывают о нескольких таких неудачниках, лишенных поддержки рода, об их горестной судьбе. В сущности, и Даниил Заточник, имя которого мы часто упоминаем, такой же изгой, лишенный «собины» в своем роду; все его устремление заключается в том, чтобы пристроиться к чужой «собине», желательно сильной и властной, достичь какого-либо положения, приемлемого по представлениям средневекового общества: стать монахом, дружинником, купцом или хотя бы захудалым владельцем, удачно женившись (Романов, 1947). «Добру бо господину служа дослужится *свободы,* а злу господину служа, дослужится болшиа *работы»,* – говорит Даниил (по некоторым спискам: *слободы);* «и повелъ Данила свободити от горкаго заточения» (Дан. Заточник, с. 177). До сих пор спорят ученые, был ли Даниил действительно заточен или отсутствие свободы он воспринимал так, как и должен был воспринимать это средневековый человек: отбил-

ся от рода, остался без места и горько тоскует. Во многих текстах глаголы *свободитися* или *освободитися* соответствуют греческому слову со значением ‘освободиться’ или ‘оправдаться’, и притом обычно в сочетании со словом *работа* ‘рабство’: *освободитися работы* (Кормчая, с. 170). Вместе с тем могла возникать и связь с греческим словом apallássō – ‘удалять, изгонять, отпускать, увольнять’: *сбожаеши* в переводе «Златоструя» (с. 32г) по некоторым спискам превращается в *пращаеши* т.е. ‘извиняешь, отпускаешь’. Прилагательное *свободный,* т.е. ‘освобожденный от чего-либо, оправданный, отпущенный’ может быть употреблено по отношению к словам *мужь* или *совесть,* т.е. к чему-то большому в границах еще более крупного – к совести человеческой личности, к обществу мужей и т.д.

Понятие «свободы» в древнерусских переводах вообще несколько неопределенно, потому что свободу русич понимал своеобразно: как личную гарантию в границах «своего» общества. Поэтому греческое ἀνελεύθερος ‘низменный, низкий, неблагородный’, даже ‘скаредный, корыстолюбивый’ в «Пчеле» переводится как *несвободный:* «Татьба имѣние *несвободно* есть, а въсхыщение безъстудно» (с. 213), это должно значить примерно следующее: кража – богатство (или: владение) н и з м е н н о е , а грабеж – постыдное. *Имѣние* означает ‘захват, похищение’; такое «хватание» всегда осуждалось древним родом. Из общего смысла афоризма в передаче на древнерусский вытекает, что свободное возвышенно, не является корыстным, освящено благородством. Именно таким и должно быть представление о свободном члене рода.

В самых древних текстах слово *свободь* (полная форма *свободный)* обязательно противопоставлено словам *рабъ* или *работа* ‘рабство’: «Аще кыи свободь или рабъ...» (Закон Судн., с. 76); «рабъ ли свободникъ ли» (там же, с. 38); «или рабъ или свободь» (Кормчая, с. 583; как и во всех переводных текстах, здесь это противопоставление соответствует греческому δύλος – ἐλεύθερος; «имѣ жену си свободну, а не рабу» (Иларион, с. 170а); «рабамъ же и свободнымъ» (Жит. Авр. Смол., с. 7), и др.; «свобода» как состояние и могла пониматься лишь в противопоставлении рабскому состоянию.

Всякое освобождение также воспринимается как свобода от рабства: «и тако отпущаеть свободь» (Закон Судн., с. 38); «возлюбиша его свои, свободившю их от иноплѣменникъ» (Флавий, с. 168); «и освободилъ быхомъ новгородскую землю от поганыхъ» (Ипат. лет., с. 214, 1178 г.); «створшему топкую свободу новгородцемъ» (там же, с. 215, 1179 г.); «и градъ Псковъ свободи от плѣна» (Жит. Ал. Невск., с. 5) – т.е. во всех случаях тот же заветный смысл: что-то сделали «своим», вернули «своих», отторгли от чужого владения, сделав достоянием «своих».

Древнейшее значение слова *ис-купл-ение* ‘плата за свободу’ содержалось в корне, известном и сегодня в русском языке *(цена).* Древнерусский глагол *исцѣнити* значил то же, что и *освободить;* родственные славянским языки подтверждают, что исконное значение корня – ‘избавить, освободить, возместить’ (Топоров, II, с. 75–76). Цена – не свободный дар и не подневольная плата за жизнь, не дань. Цена – плата за освобождение. Свобода всегда имела свою цену. С другой стороны, представление о свободе устойчиво связано с понятием о правде – т.е. о справедливости. Средневековые словари, поясняя полузабытые значения старых слов, уточняют: *«оправдися* – свободися» (см.: Ковтун, 1963, с. 435).

Так же понимается освобождение и в книжных текстах, в которых уделяется внимание нравственным и религиозным проблемам. «Крестися же самъ князь Володимеръ и чада своя и весь домъ свой благымъ крещениемъ просвѣти и свободи всяку душю»

(Похв. Влад., с. 143) – души освободил от бесовского плена, т.е. также в е р н у л себе. То же в молитвах: «рабе Божий, свободи окаянную мою душу!» (Чуд. Никол., с. 64) – выпусти душу из тенет мирской суеты, дай ей возможность парить в духовных пределах. Развитие представления о свободе в период средневековья идет по тому же проторенному пути. Стремление к гармонии выражается по древнему образцу: свободен тот, кто живет в пределах собственного мира, в своем кругу, руководствуясь своим мерилом ценности и красоты, пусть даже этот мир и будет в каком-либо отношении и не очень хорош. Есть, по крайней мере, одна существенная примета, которая привлекает: этот мир – мой, знаком мне, и признаки этого мира выражают именно мое существо. «И свободился быхъ от многомятежняго житья» – потому что такое житье не по мне, «не по нутру моему», не по сути моей (Ипат. лет., с. 241б). Понятие о свободе в границах рода уже разрушено, но принцип свободы все тот же: единение с сущностью тех, которым свойственны такие же признаки существования. Средневековая иерархия обогащала классификацию подобных родов, или ликов, еще не превратив их в чины иерархии, а это усложняло само представление о мере свободы. Историки показали, насколько разорванны были социальные связи в момент разрушения родового быта и его перехода в быт феодальный (Романов, 1947), однако принцип свободы еще не нарушен, он тот же.

Такое же представление складывалось и в других европейских странах. Свобода в средние века – не простая противоположность зависимости, она сочеталась с зависимостью (Гуревич, 1972). Чем более свободен человек, тем больше он подчинен, и это особенно верно для средневекового быта: законы, традиции, обычаи, ритуалы, привычки, правила поведения и прочие категории общественной жизни ограничивают личную свободу человека.

Постепенно в русской книжной традиции возникает расхождение в формах и понятиях. Церковная литература сохраняет архаические формы имени-приложения типа *свободь,* здесь признак и свойство еще совмещены в одном именовании. В источниках, отражающих разговорную речь, все чаще появляется народный вариант слова: не *свобода,* а *слобода.* Первая форма часто встречается в «Печерском патерике» (наряду с новой), вторая – в летописях. «На слободу рабамъ» находим в псковском списке XV в. текста, переведенного с греческого еще в Восточной Болгарии в X в.; *слобода* в нем на месте обычного *свобода.* Не только социальное состояние человека, но и место, свободное от каких-либо феодальных поборов, стало называться *свободой/слободой.* Уже в Суздальской летописи под 1237 г. находим такую форму, а в грамоте Олега Рязанского (1356 г.) говорится о *слободичах* и *слободчанах* (Срезневский, т. 3, стб. 414–415). В других местностях подобные поселки по-прежнему назывались *свободами* да *погостами* (Лавр, лет., с. 162).

Постепенно развилась и другая особенность произношения, разделившая два слова, – ударение *слободá* и *свобóда.* Исконное ударение в этом слове подвижное, говорили так: *свободá,* но *свóбоду, нет свободы́,* но *вот свóболы.* Со второй половины XVI в. ударение перешло на срединный слог: *свобóда, свобóду* и т.д. В «Уложении 1649 года» впервые находим последовательное и вполне сознательно проведенное разграничение – подвижность ударения сохраняется в русском варианте слова *(слободá, слóбоду),* новое ударение закрепляется за книжным вариантом *(свобóда, свобóду).* Постепенно накапливаясь, различия в семантике были соотнесены с разными вариантами: два слова стали вполне самостоятельными, потому что стали выражать разные понятия. Подобная поддержка со

стороны ударения часто сопутствовала появлению нового значения слова: *свобóда* как высшее понятие и *слободá* как ее гарантия в границах феодального общества.

Однако на этом и закончилось расхождение вариантов слова и их значений. Средневековый мир никак иначе не мог изменить представления о смысле свободы, кроме как отмечая территориальные границы свободного обитания. Р о д распался, но м и р заменил его. Свобода по-прежнему осознавалась в узких пределах родового быта. В «Уложении 1649 года» впервые было выражено новое отношение к связи свободного лица с государством – со всем государством в целом, а не только с посадом, семьей или слободой, где человек родился и живет. Создание державы наталкивало на новые отношения и между членами общества в этом новом, более обширном мире.

«Чтобы выразуметь это стремление, – пишет В. О. Ключевский, – надобно несколько отрешиться от современных понятий о личной свободе. Для нас личная свобода, независимость от другого лица, не только неотъемлемое право, ограждаемое законом, но и обязанность, требуемая еще и нравами. Никто из нас не захочет да и не может стать формальным холопом по договору (что было вполне обычным в XVII в. – *В. К.)*. Заем под работу был для бедного человека в Древней Руси наиболее выгодным способом помещения своего труда» (Ключевский, 1918, т. 3, с. 180–181); это и есть закладничество: человек продавал не себя, а свой труд. «Свободное лицо, служилое или тяглое, поступая в холопы или в закладчики, пропадало для государства» (там же, с. 182). Вот почему «Уложение» старалось привить идею личной свободы, которая теперь, как и прежде, понималась не только как право, но больше всего – как обязанность. Расширение рамок государства потребовало не только новых отношений в его границах, которые сложились из старых «отчин и дедин», возникших от «угодий и собин», но и совершенно иного представления о свободе, которое еще не сформировалось в сознании людей. «Но в русском обществе XVII в. ни личное сознание, ни общественные нравы не поддерживали этой общечеловеческой повинности. Благо, которое для нас выше всякой цены, для русского черного человека XVII в. не имело никакой цены. Да и государство, воспрещая лицу частную зависимость, не оберегало в нем человека или гражданина, а берегло для себя своего солдата или плательщика. Уложение не отменяло личной неволи во имя свободы, а личную свободу превращало в неволю во имя государственного интереса» (там же, с. 183). Первоначальным средством этого стало крепостное право. Крепость – утрата воли, но вместе с тем и сохранение свободы не только в том ее смысле, который был важен для прежних времен. Невольник тоже свободен в границах своего мирка или мира, в своем отношении к государству, к хозяину и т.д. Вот почему крестьянские вожди XVII–XVIII вв. призывали своих современников не к борьбе за свободу – они обещали им волю.

Напротив, средневековые города, как писал К. Маркс, боролись за свою свободу, потому что коллективная воля – всегда свобода, «а лишь принадлежность к самоуправляющейся общине, resp. племени, означала скорее свободу социальную и политическую, чем свободу личную» (Ильинский, 1913, с. 21). Господин Великий Новгород – город свободный, а не вольный, и потому обращаются к «живущимъ новогородцемъ в своей свободѣ и со всѣми землями в мѣре [т.е. в мире]» (Пов. Добрый., с. 188). Однако для московского летописца, который осуждает подобную свободу от власти государя, такая свобода оборачивается своевольством, в о л е й. Вот как, по его словам, кричат новгородцы на вече: «Вольный есмя Великый Новъгородъ!» (Пов. моск., с. 378); «вольни есми люди, Великий Новъгород!» (там же, с. 380) – и последнее уточнение важно: вольные люди свободно-

го города. На все такие слова новгородцев Иван III «пожаловал их, дасть имъ миръ на своей воле, как сами восхотѣ» (там же, с. 398). Взгляд со стороны изменяет и точку зрения, и оценку. Для чужака чужая свобода – вольница. Но и в самом Московском государстве разница между свободой и волей осознавалась вполне ясно. Дать «грамоту свободную» (Пов. Ион., с. 370) – значит освободить, отпуская на волю; «освободити и дать имъ воля» (Улож. 1649 г., с. 153) – освободить – от себя, волю получают они. Субъективно-объектные отношения окончательно разошлись в противоположности, и личная воля порвала с коллективной свободой.

ВОЛЯ

Понятие о воле изменялось в связи с переосмыслением свободы. Сначала «воля» – всего лишь желание, но желание высокое и светлое, всегда соотнесенное с Богом. Выражение *по воли Божьей* стало формулой высшей власти потому, что только сочетание *изволение Божье* нам известно из древнейших текстов. Со временем слово *воля* стало обозначать любое желание, постепенно утрачивая торжественность величия. Однако народная мудрость помнит исконный смысл слова: «много у черта силы, да воли нѣтъ» (Симони, с. 123); и в XVII в. личная сила – еще не вся воля. Воля связана с повелением, с высшей степенью понуждения кого-либо другого. В разговорной речи такое значение, видимо, было известно давно; во всяком случае, уже в передаче монологов и в некоторых других записях X в. летопись указывает его вполне определенно.

Возникли сочетания со словом *воля,* которые сохранили это его значение. Вот запись летописи под 971 г. – знаменитая речь перед битвой: «И рече Святославъ: Уже намъ нѣкамо ся дѣти, волею или неволею стати противу; да не посрамимъ землѣ рускиѣ» (Лавр. лет., с. 70). «Волею или неволею», хочешь – не хочешь, а биться надо. Двуединость воли – Божьей, идущей от судьбы, и своей, личной, – еще отражается в этом выражении, позднее становится употребительной только одна его часть: *из воли, по воли, своей волею* в значении ‘добровольно’. За два века до этого, в первых славянских переводах Апостола, употребляется составное слово *самовольнъ,* но уже с XII в. в русских списках его заменяет обычное сочетание *своею волею* (Слав. Апостол, III, с. 83, 91 и др.); книжное слово *самовольне* сохранилось только в церковных проповедях (Поуч. Феодос., с. 10), да в переводах оно иногда промелькнет, если речь идет о монашеской жизни *(своевольство* – Пандекты, с. 367; в болгарском варианте ему соответствует *самовластье).* Это слово было избыточным для простой речи, поскольку уже само *воля* содержало в себе значение ‘по своей воле’ – ‘по своему желанию’. В X в. Иоанну Экзарху известно, что Бог – «самовольнъ», а человек «самохотьнъ» (и «самохотию на разумъ истиньный ослѣпоше», потому что подобные люди «погубивше ся сами своимъ изволениемъ проныривымъ» – Шестоднев, с. 82). Мир, сотворенный Богом, и Божья воля нейтральны в отношении к добру и злу (с. 116), но люди «аще ли изволением злы суть, то пръвее будуть животи своеволни» (с. 141). Согласно христианскому учению о «свободе воли», в терминологии славянского писателя еще смешиваются воля и власть: «Все бо зло в нашей *власти* есть, яко же мы *хощемъ* и на не же съвратимъ *своевольствомъ,* то же сътворимъ, имь же *самовластии* еемь творени» (с. 118). Средневековый автор подводит к идее, что мысль и ум подвигают человека на зло, что власть и воля – одно и то же и человек недостоин воли в суете своих

низких хотений; его пронырства нежелательны своими последствиями и для него самого. Важное на первых порах как уточнение смысла воли (своей, а не Божьей), слово *самовольнъ* скоро устарело; однако позже оно получило распространение, известно в современном русском языке (связано с новым понятием о «самовольстве», ср. *самовольство* в Улож. 1649 г., с. 102).

Сын Владимира князь Борис, помолясь и простившись с приближенными, говорит убийцам, которых послал брат его Святополк: «Влѣзше, братие, скончайте волю пославшаго вы» (Чтен. Борис. Глеб., с. 11), и эта «воля» – желание и решение одновременно, но воля, обязательная лишь для младшего члена рода (для Бориса), не только для тех, кто непосредственно получил приказ и исполнил его. Воля в этом смысле связана с поведением, облечена в форму властного приговора и как бы еще продолжает прежнюю мысль о том, что воля – всесильна, что она даже не просто выбор или приказ, а предначертание судьбы, противостоять которой никто не в силах. «С у д ь б а низлагает дикую необузданность в о л и, воспитанной неурядицей отживающего порядка вещей» (Буслаев, 1873, с. 307); воля приходит извне, и с этой силой роду не совладать. Поэтому в переводных текстах все чаще воля сталкивается с судьбой. «Ничто же не будет по воли, еже створити по [с]лучаю» (Менандр, с. 14) – ничто не выражает воли судьбы, если сделать случайно. Случайного нет, все поступки человека в воле богов, и нам только кажется, что мы совершаем их по своей воле. В книжной традиции этот образ существовал долго; Епифаний Премудрый неоднократно повторяет традиционные формулы: «Богу тако изволшу», «Аще ли сице изволшу Богу... да будеть воля Господня!» (Жит. Сергия, с. 316). В переводе «Сказаний о Соломоне» есть интересное выражение: «аще сътвориши волю мою, дамъ за тя жену от рода своего» (с. 264); из него следует, что воля – желание, но желание чужое, идущее от другого, желание, которое для тебя выступает в форме такого же высокого повеления, что и воля богов. Так постепенно воля стала соотноситься и с желанием обычного человека. Высокий смысл слова *воля* все понижался в стиле, приближался к земному, по мере того как человек примерял к своей силе то, что прежде приписывал «нуже» (понуждению) Бога; в «Псковской Судной грамоте» XV в. то, что «по силѣ», противопоставлено «воле» (с. 12).

Одно за другим возникали и сочетания, закрепившие этот новый смысл, – соотнесенность его с повелениями сначала земного владыки, а затем любого хозяина. Феодальные отношения, выстроенные по принципу «дать или принять», распространились и на это понятие. Вот характерные тексты: «Ему своя въля, камо его хочеть, тамъ дѣжеть» (Смол, гр., с. 23), «и приими волю» – т.е. получи мое пожелание и исполни его; «И что воля твоя и дамь даже и до полуцарьства моего и створим ти волю твою» (Есфирь, гл. VII, ст. 2) – а будет воля твоя, то сотворим ее, исполним; «Аще створить волею, болѣ ему не вели творити тако» (Кирик, с. 44), потому что самовольство не одобряется, не по чину, не всякому воля дана; «Творити волю Божью» – вполне обычное выражение; но все чаще появляются указания на то, что следует творити и волю княжью, цареву, его или свою – вообще того, кто в иерархии власти (и воли) стоит над тобой: «волю госпожа своея сътворшю» (Патерик, с. 147). Воля всегда проявляется только в отношении высшего к низшему; за низшим же остается право выбора, но только в рамках средневековой свободы: не лица́, а общины «...и ты буди, волю его творя» (Патерик, с. 125), *приступай на чью-либо волю,* нужно *стати на волю* («аже имъ стати на всей воли нашей» – Ипат. лет., с. 239, 1196 г.), *преклонити кого-либо на волю свою* (Флавий, с. 229), но сделать это «по воли, а не по

нужи» (Ипат. лет., с. 318), потому что и у тебя самого имеется право выбора: «убийство створилъ будеть волею или нужею» (Кирил., с. 91) – по собственному умыслу или по неизбежности рока, случайно. Но сколько бы мы ни взяли примеров из древних текстов, общим смысловым элементом всех выражений, связанных со словом *воля*, будет один: по собственной воле исполняют высокую волю другого, в свою очередь становясь воплощением воли Божьей или (для язычника это точнее) воли рока. Вот что говорит человеку средневековая мораль – «останися воль своихъ» (Изгой, с. 329), «повинися воли нашей» (Патерик, с. 109), «и тому всю волю свою предаша да от него обожание приимуть», каждый живет в миру, чьей-либо «воли работа» (с. 133), т.е. поступая в служение чужой воле. Пока еще воля всего лишь желание высшей силы, она не дает права выбора, как свобода, однако привлекает к себе, потому что олицетворяет высшую силу, высшее право, высшую власть. Средневековый писатель тонко чувствует все градации этой силы, и уже в конце XI в. Иаков, вспоминая крещение Руси, напишет: «Тако *вжада* благовѣрный князь Володимиръ святого крещения, и богъ сътвори *хотѣние* его, пишить бо: *Волю* боящихся его [бога] творить» (Похв. Влад., с. 142). Личное робкое желание («вжада») становится важным для всех «хотением», с тем чтобы в конце концов обернуться неуклонной «волей» в исполнении предначертанного свыше.

Дальнейшее развитие значений слова идет по такому пути: сначала *воля* обозначает ‘независимость, право свободы действий’, затем и собственно ‘право, власть’. *Жити на своей воли* – выражение, которое закрепилось как раз в момент становления нового смысла слова; оно обозначает ‘пользоваться некой свободой’. Это значение известно в поздней части «Русской Правды». Если жене после смерти мужа дети не помогают, «то творити ей всяку волю, а дѣтемъ не дати воле» (с. 46), она получает свободу выбора: остаться в семье или обособиться со своим содержанием. Если купец по собственной небрежности погубил или пропил товар, то владельцы товара либо ждут уговоренной платы, либо продают самого купца: «и своя имъ воля» (с. 49) в том – т.е. свое предпочтение, свое желание. Воля в таких случаях одновременно еще и желание действий и свобода решения; как будто никаких различий и нет, но самое важное в том, что и желание само по себе здесь уже не Божье или господина, а лично твое. Не случайно в Великом Новгороде засвидетельствованы первые употребления с подобным поворотом значения – от выражения чужого решения к личному праву выбора. Если для текстов Южной Руси характерно такое употребление: «И води и(х) кресту на всей волѣ своей» (Ипат. лет., с. 237б, 1195 г.), т.е. заставь его клясться, то в Новгороде князь «вда имъ волю всю и уставы старыхъ князь, его же хотѣху новгородьци» (Новг. лет, с. 50, 1209 г.). Волю передают не без трудностей и всегда в борьбе; воля становится правом власти.

Это новое, третье значение слова окончательно определяется только в XVI в., однако в некоторых местах Руси приближение к подобному пониманию воли было задолго до этого. В частности, в новгородских источниках такое употребление слова *воля* известно в середине XII в. Подобная трактовка воли долгое время огорчала московских государей: воля должна быть одна, хотя возможна ее передача из рук в руки – последовательно, до самого низа, где воля сходит на нет и остается одна свобода волю эту принять. В повестях об ордынском нашествии, сложенных в XIII–XIV вв., неоднократно говорится о том, что русские люди не желают принять злой, поганской, чужой воли; понятие о власти как воле господ уже вполне сложилось, но чужеземная власть ненавистна, и потому все «идоша за святую Богородицю, и не да [ли] воли ихъ быти» (Лавр, лет, с. 160б): несмотря на все это,

«нудиша и много проклятии безбожнии татарове обычаю поганьскому быти въ их воли» (там же, с. 162б), эта чужая воля надолго подавила волю «своих» государей.

В XIII в. «по воли его [кого-либо другого] ходити» (Ипат. лет., с. 266б, 1240 г.) никто не хотел, и в этом смысл всех представлений о государственной власти: каждый князь желал обладать в о л е й, оставляя другим свободу. Выражения типа «не ходите в моей воли» (Ипат. лет., с. 203, 1174 г.), «и емлючися ему по всю волю его» (с. 237б, 1195 г.), «и во твоей воли есмь всегда» (с. 231, 1190 г.) и им подобные нередки в летописях того времени. Это феодальная формула верности по отношению к высшей власти, осознания собственного места в иерархии власти; эта воля и есть средневековое право во всей его непреклонности и силе. Свобода, идущая снизу, из народной массы, из древних родов, не сошлась еще в сознании с Божественной волей, которая только спускается сверху по ступеням к человеку.

В проявлениях воли и ее именованиях еще присутствует некая двусмысленность. *Ходити в чьей-либо воли* или *даватися в волю кому-либо* означает ‘подчиниться высшей власти’, ‘признать над собой высшую власть как право’. При этом сохраняется и прежнее значение слова (свобода действия и право выбора: ты сам можешь выбрать себе господина), но вместе с тем это и выражение нового отношения – безусловного подчинения после того, как выбор уже сделан. Другие формулы типа *привести к воле* или *взяти свою волю* значат просто ‘подчинить’, о выборе при этом и речи нет, все сводится к праву власти, которая всегда сильней любого личного желания. Верховная власть безразлична к желаниям, она их исключает. Подобные представления отчасти объясняют смысл феодальных войн эпохи средневековья. Борьба велась не за власть, потому что каждый имел свою волость, борьбы за свободу средние века также не знают, потому что свобода – право (выбор из многих возможностей), а вовсе не власть. Борьба велась з а в о л ю, и началась она в самых верхах феодальной иерархии, неуклонно опускаясь до уровня самого низкого. Только во второй половине XVII в. можно было сказать: «и он мнѣ волю далъ», потому что понятие личной воли (как способности управлять своими действиями и поступками, доступной любому человеку, кем бы он ни был) сформировалось лишь к этому времени. «Тот человѣкъ д о б р о в о л ь н ы – сам себѣ осподарь, никому он не служит», – записывает в Пскове в 1607 г. иноземный купец; он добавляет к значению слова *вольный:* «вольный пиръ – корчма: хошь пей, хошь не пей!» (Фенне, с. 204). *Вольный* как слово, имеющее отношение к обладателю личной воли, определяется совершенно ясно; новый признак проникает в пословицы XVII в.: «волному воля, ходячему путь» (Симони, с. 85). Наступают новые времена, и личная воля человека в сознании и в слове сошлась со старинной свободой. Самые разнообразные возможности для становления понятий о личности породило это слияние личной воли с личным правом свободного выбора, но в Древней Руси это было еще невозможно.

Воля как высшая степень проявления прав создает множество образований, выражающих идею достаточности и конечного предела желанного.

Довольно означает ‘достаточно’: «и ранами и гладом томящи того, и недовольно быть ему» (Патерик, с. 147); во всех древних переводах так же: «Времени же доволну бывшю» (Жит. Ал. Невск., с. 6); «Да буду доволенъ на то, о нем же глагола» (Жит. Стеф. Сурож., с. 84), т.е. пусть будет достаточно сил совершить задуманное. Это значение является общим, оно древнее, и проявляется, когда хотят выразить довольство – обеспеченность, некую сумму свойств, вполне достаточных для какого-либо дела или для жизни. Другими

словами, оно обозначает м е р у, которая всегда известна. «Не пий безъ года, но з д о в о л ъ, а не до пианьства», – поучает Лука Жи́дята в начале XI в. новгородцев (Поуч. Лук., с. 226; в других списках слово заменяется: *въ мѣру)*. Воля вполне ограничена мерой, и каждый знает ее предел. Тот, кто «довольнъ» – он же «постиженъ» (Слав. Апостол, III, с. 26, 30), т.е. достигает предела; он способен на дело, и русский книжник предпочитает именно это причастие *постиженъ*. *Воля* всегда соотносится с тем, о чем можно сказать *довълѣеть;* это слова одного корня, и все переводы с греческого используют именно глагол для передачи ἀρκύσαν, ἀρκει ‘достаточно’, ἀρκέω ‘быть достаточным’. Бог, начиная последовательный ряд волеизъявлений, определяет предел «полномочий» каждой нисходящей ступени иерархии.

Имеются две возможности проверить историческую последовательность перехода значений слова *воля* от ‘желание’ к ‘высшая власть’, в том числе и к ‘власть над самим собой’ (своя, человеческая воля). В именах прилагательных основное значение слова как бы сконцентрировано, оно лучше выражает семантику корня определенной эпохи развития. *Вольный* в древнейших текстах означает ‘добровольный’. Значение ‘то, что выбираешь сам по своему желанию’ отражено в контексте: «яко вольнѣи работе не повинемся» (Флавий, с. 263) – т.е. не поддадимся добровольному рабству. «Господь вольное распятие приятъ» (Жит. Авр. Смол., с. 23; также неоднократно и в других текстах): Христос добровольно подвергся позорной казни ради счастья людей; также и монахи принимали «волную нищету» (Патерик, с. 114), т.е. добровольную бедность.

Затем, в конце XIV в., слово *вольный* известно в значении ‘обладающий властью’, в XVI в. – ‘свободный, не встречающий препятствий’ и ‘независимый’. Эти изменения семантики в определении атрибутов воли постепенно затронули также значения производных слов, которых довольно много отмечается после XV в. Появляется слово *вольница* ‘люди, поставленные вне закона’ (т.е. ушедшие из-под чужой власти); эти люди – по ту сторону свободы, потому что «свобода» и «воля» в XVI в. еще не сошлись в общем понятии о единой государственной власти, которой подчинен каждый. Казаки «вольные» именно потому, что они «вольно» ушли из-под власти, но власти не мира, а государства. А бегаем мы, говорят они в XVII в., – «ис того *государьства* московскаго из *работы* в ѣ ч н ы я и с *холопства* н е в о л н а г о» (Пов. Азов., с. 137) – из холопства и рабства. *Вольность* означает также ‘свобода, отсутствие ограничений’; личная свобода еще не контролируется со стороны внешней воли. Психологическое оправдание такого процесса прекрасно вскрыто А. П. Чапыгиным в романе «Гулящие люди» – в XVII в. Русь «поднялась на дыбы», потому что утратилась подлинная воля, исчез настоящий царь; свобода же была утрачена в ходе кровавых событий начала века. Важно отметить, что понятие о «настоящей воле» при поддержке вторичных имен, образованных с помощью суффиксов *(вольница, вольность* и т.д.), заземлялось; мало-помалу стилистические и другие ограничения в употреблении слова снимались, и слово *воля* стало возможным употребить по отношению к любому.

Упрощение значений древнего слова *воля* представлено также в переводных текстах. В какой мере и насколько последовательно *воля* передает значения греческих слов? В древнеславянском переводе: «Естествьна воля рекъше хотѣние» (Кормчая, с. 140) – слову *воля* соответствует греческое θέλημα ‘воля, желание’; в русском тексте *воля* – нечто большее, чем простое хотение обычного человека. Точно так же греческое δοκύντα ‘желающая’ переведено в «Пчеле» как *вольная* (с. 120). Зато чуть позже (и в той же «Пчеле»)

греческое προαίρεσις ‘(свободный) выбор’, ‘(личное) решение’ ‘стремление и намерение’ переводится словом *воля:* «зане связанъ есть не нужею, но волею изволивъ уже» (с. 211); *волею изволив* означает ‘сам для себя решив, как поступить’. В этом же значении слова *воля* как эквивалент греческого προαίρεσις отмечается также в переводе «Книг законных» и в других юридических текстах. Кроме того, ряду греческих глаголов соответствуют в переводах сочетания какого-либо славянского глагола со словом *воля.* «Жену свѣды и волю дая ей» (Кн. закон., с. 73), здесь сочетание *волю дая* вместо греческого παραχορέω ‘разрешаю, позволяю’; в этом уже определенно содержится представление о свободе действий со стороны объекта твоей воли. В тексте: «Чресъ волю и устав архиепископа ничьсоже такова творити» (Кормчая, с. 128) – слово *воля* замещает греческое γνώμη ‘по собственному побуждению’; в «Книгах законных» *волно* понимается в соответствии с греческими ἄδειαν ‘свобода действий’ или ἔξεστιν ‘выходить; изгонять’ (как и слово *позволено).* В переводе «Пчелы» говорится: «научися гонению и труду водному, да обыкнеши и неволныя терпѣти» (с. 271) – научись терпению и добровольному труду, тогда привыкнешь претерпевать и то, что накатывается на тебя против твоего желания; *волный и неволный* здесь соответствуют ἑκύσιος и ἀκύσιος в значениях ‘преднамеренный’ и ‘невольный’, ‘противный желанию’. *Невольный* во всех переводах эквивалентно греческому ἀπαραίτητον ‘неотвратимый и беспощадный’ (т.е. также наступающий помимо желания и намерения, вообще не дающий никакого выбора).

Все это показывает, что и в переводах до XIV в. слово *воля* имело только два первых значения из числа указанных: желание высшей силы (которое понимается как собственное стремление) и уверенность в том, что время от времени у человека возникает свобода выбора. Говоря о власти и праве (со второй половины XIV в.), а также о личной воле («своя воля»), русский человек до конца XVI в. не связывал понятие «воля» с независимым состоянием; слово *воля* не было социальным термином. Еще и в XVII в. воля – все, что вовне и над ней, «на воле»: *вольная сторона* – сторона внешняя, *вольный свѣть* – это мир окрест (Сл. *РЯ* XI–XVII вв., вып. 3, с. 18). В Древней Руси постоянно сохранялась внутренняя форма слова *воля:* высшая власть, неземное хотение, случай и рок, причастность к которым требует от человека особых свойств и ощущений, но также делает его и выше, значительнее, поскольку именно через него, человека, и свершается воля небес. В отличие от «свободы», всегда реальной, «воля» – понятие нравственное. Отчуждая себя от свободы общины, средневековый человек постепенно проникался сознанием личной воли, – воли, которой тоже положен предел.

ЗАПОВЕДЬ И ЗАКОН

В ряду слов *завѣтъ, законъ, заповѣдь, зарокь, нравъ, обычай* и др. не все из них равнозначны. Первые четыре, несомненно, связаны друг с другом и составляют наследие христианских понятий о законности и порядке; два последних – след языческой культуры. Вглядимся в эту основную противоположность обозначений, поскольку и до сих пор она четко ощущается в русском языке.

Нравами и обычаями мы называем установления обычного права, бытовые особенности народов, выраженные в их языке; государственные установления, как более высокие и по рангу и по значению, определяются книжным словом *законъ;* напомним, что древней-

ший записанный закон восточных славян назывался «Русской Правдой». Похоже, славян интересовала справедливость, а не конечный предел допустимых становлением действий: *законъ* буквально означает ‘за конец, за край’, переступать такой край не дозволено без риска оказаться *преступником. Заветы* вождей и благородных предков, *заповеди* старших – также обозначения чтимых в современном обществе нравственных установлений, но выражаемые ими понятия находятся за пределами Уголовного кодекса; то же относится и к слову *зарокъ,* оно также обозначает завет (или заповедь), но только данный самому себе, а не наложенный кем-либо влиятельным со стороны.

В течение веков сохраняется внутренний смысл последних трех слов приведенного ряда: ими названо, в сущности, нечто в ы с к а з а н н о е и потому получившее ранг договора. Корни *-вѣт-, -повѣд-* и *-рек-* обозначают изрекаемое, но первые два одновременно содержат в себе и значение ‘знать’ (то, что высказано и что не переходит за пределы знания о нем), а *зарокъ* – изрекаемое и повеленное, то, что следует исполнить в «урочный» час.

Самая удивительная особенность первых четырех слов исходного списка заключается в том, что все они начинаются с приставки *за-*. Приставка – принадлежность глагольной основы; возможно, что наши имена образовались от глаголов, хотя и не обязательно; но одна особенность их объединяет: все эти слова – книжные. У восточных славян они появляются впервые в переводах с греческого языка и в точности соответствуют многим греческим словам, приставки которых восходят к предлогам. Скажем, слову *завѣтъ* соответствует διᾰ-θήκη ‘договор, за-вет’, или συν-θήκη ‘у-словие, до-говор’, или ἐν-τολή ‘у-каз-ание, на-став-ление, за-по-ведь’; точно так же и слову *заповѣдь* в переводах соответствует чуть ли не десяток греческих слов с приставками такого же рода. Да, верно, все это «снимки» с известных греческих слов. Нужно лишь уточнить, чем именно отличались значения этих слов уже в славянском языке.

Завѣтъ обозначает обещание и уговор, которые заключают на долгие времена (тот самый общественный договор, который философы XVIII в. искали у патриархов и т.п.). *Заповѣдь* – постановление и приказ, которые не подлежат обсуждению, а *зарокъ* – постановление и обещание (в том числе и обещание самому себе). Общее значение ‘уговор’ от слова к слову ослабляет оттенок от всеобщей обязательности до пределов личного, индивидуального понуждения к действию.

В греческом приставки могли быть самыми разными, однако в переводах во всех случаях им соответствует одна приставка *за-*. Это, с одной стороны, соединило разные слова в общую систему обозначений, сделав их словами общего смысла. С другой стороны, переводчики иначе и не могли поступить, потому что *за-* означает ‘за’, ‘позади’, так что и *за-вѣтъ,* и *за-повѣдь,* и *за-конъ,* и *за-рокъ* – все указывают на то, что находится за пределами настоящего: повторение пройденного *(-повѣд-),* следование предкам – и что ограничивает пределы будущего *(-кон-),* не прерывающее связи времен и поколений *(-рок-).* Греческая традиция обозначений не просто заимствована, она переработана в соответствии с национальным духом славян. Идея воспринята в народной форме, таким образом закреплена в языке и, следовательно, сама по себе стала уже славянской. Чужое перешло в свое посредством включения в привычную языковую форму. Это была идея о том, что именно там, в прошлом, и было все лучшее, там золотое царство мечты, в котором рождались и новые заветы, и священные заповеди предков. Но одновременно языческое представление о следовании времен еще оставалось цикличным, повторяющимся вместе

с повторением событий; круг символизировал эту последовательность, так что *за-* древних оборачивалось в *перед-* для будущих племен и родов; и наоборот, то, что было бы будущим для них, неизъяснимым образом становилось прошлым для нас.

Но, кроме того, *за* и *въз* в глубокой древности – знаки общего значения, потому что любая пространственная перспектива была когда-то однозначной: то, что з а нами, может быть в то же время и возвышено н а д нами (Копечны, I, с. 294). Сложность понятий, скрытых за, казалось бы, однообразными предлогами-приставками, определяется обшей нерасчлененностью мира в представлениях древних людей. То, что для нас только «за», для них одновременно и «над» и «перед» – все трехмерное пространство охватывается и описывается универсальной приставкой *за-*. Постепенная утрата того или иного значения предлога-приставки определялась уже историей славянских культур, общей дифференциацией пространства и направления. Это надлежит помнить, говоря о предлогах-приставках – древних, использованных в старинных текстах, и современных, которые употребляются и теперь.

Для наших целей важно определить пределы взаимозамены всех указанных слов по текстам: не было ли общего в их значениях и не определялся ли их предпочтительный выбор каким-либо особым интересом переписчиков или справщиков?

Слово *завѣтъ* из древнего славянского перевода в русском переводе заменяется словом *уставъ* (Евсеев, 1905, с. 96), но нередко древнерусские книжники, переписывая с оригиналов X в., воспроизводили и такую замену старого слова *завѣтъ,* которую предлагали болгарские редакторы оригиналов: *залогъ, зарокъ, законъ* (Ягич, 1884, с. 51), иногда еще и *съвѣтъ*. Любопытно постоянное отталкивание от высокого слова *завѣтъ,* стремление приспособить свои бытовые слова для выражения понятий, связанных с законодательством, в том числе и с церковным. Даже приставку *за-* заменяют другой – приставкой *у-*, которая также имеет значение предела, границы, за которые не дозволено переходить; вместе с тем слово *уставъ* развивает и значение установления, закона, по-видимому, под влиянием книжных слов, которые соответствуют в переводах славянскому *уставъ* и более раннему *завѣтъ*. Интересно также постоянное кружение мысли вокруг корня *-вѣт- (съвѣтъ),* сосредоточение внимания на том, что надлежит по уговору *(у-ложс-ение, за-логъ)*. Ход новой мысли всегда ограничен хорошо известными корнями слов, и это известное неизбежно ограничивает возможности развития мысли. Движение мысли вперед затрудняется постоянной соотнесенностью с внешне сходными старыми представлениями, и выход возможен только один: сами слова постепенно утрачивают ясность внутренней формы, получают другое, новое значение, которое определяется в новых условиях уже не родовой их связью по общности происхождения, а системным отношением друг с другом по новой функции. Так постепенно организуется ряд, в котором кроме слов с корнем *-вѣт-* появляются слова с другими корнями *(законъ, зарокъ, залогъ* и др.), а это отчасти подтачивает прежнюю цельность словесного образа «речи, говорения» – и з р е к а н и я истин, на которых строится закон. Важнее теперь оказывается то, что он у с т а н о в л е н, есть и является общим для всех; то, что он высказан (устно), уже не столь важно. В новых обозначениях обращается внимание на следующий по важности признак – на определение границ дозволенного, края, рубежа, конца.

В таком случае, конечно, слова *законъ, залогъ* и *уставъ* важнее, чем *завѣтъ, заповѣдь, зарокъ*. Слово *завѣтъ* в древнерусских источниках встречается редко, но в одном употреблении становится сакрально важным: *Ветхий Завет* и *Новый Завет.* Иногда встречается

это слово в житиях, однажды – в летописи: «Данилъ же и Василко створиста *завѣтъ,* положивъ имъ, река: – Не помогайте князю своему» (Ипат. лет., с. 268, 1245 г.). *Завѣтъ* означает здесь ‘запрет’, в нем проглядывает тот самый смысл, что и в Библии: только то, что под запретом, что не рекомендуется делать. Отрицательность смысла, прямое принуждение, отсутствие внимания к положительной стороне закона – вот причины, по которым данное слово не закрепилось позже в русском языке. В известном уже с XV в. слове *завещание* сохранилось отмеченное значение корня. Словосочетание *завещание завета,* известное с этого времени, означает ‘заключение договора о чем-либо’; в XI–XII вв. бытует другое выражение – *заповѣди завѣта* (Хрон. Георг. Амарт, с. 326) – в значении ‘статьи договора’. Снова обнаруживаем стремление выделить слово *завѣтъ* из числа тех, которые обозначают закон. В XVII в. выражение *въ завѣтъ не добыти* (чего-либо) значит ‘совершенно невозможно добыть’: «З голоду многие помирають... яйцо купят по алтыну, хлѣба и мяса и в завѣтъ не добудутъ» (Вести, с. 66, 1622 г.). «Заветным» становится то, что обещано наследникам или в дар церкви; заветным же оказывается нераскрытое, сложное в постижении, что необходимо исполнять, не вдумываясь в смысл и тонкости дела.

Слово *заповѣдь* под пером русских переписчиков старинных книг также часто заменяется другими: *уставъ, зарокъ, завѣтъ,* но, кроме того, еще и *нравъ;* всем этим словам свойственно одно значение – ‘повеление’. Если заветы дают, то заповеди кладут, если завет – нечто сложенное, то заповедь – догма (греческое δόγμα – ‘учение, мнение, взгляд’, но также ‘решение’, причем коллективное, т.е. постановление). Заповедь также связана с запретами, как и завет, но это запрет решительный, безоговорочный, нарушение которого влечет за собой наказание, главным образом штраф. *Заповедный* означает ‘запретный, закрытый’. *Заповедная грамота* – запретительная грамота, *заповедные деньги* – штраф за нарушение закона, *заповедные лета* – годы, когда запрещен переход крестьян от одного владельца к другому, *заповедный лес* – лес, закрытый для перехода. Если завет завещали, то заповедь заповедывали, т.е. оставляли какое-либо распоряжение, одновременно запрещая что-либо делать. Заповедь – скорее запрет, чем завет, вот почему и слово *заповедь* не стало позже родовым именованием закона. Заповеди в Древней Руси были не только церковными, но часто и мирскими: не один герой наших летописей получил осуждение современников за то, что преступил «заповедь отню» – завет своих отцов (Лавр, лет, с. 616, 1073 г.; и др.).

Основное значение слова *законъ* – также повеление Бога; слово встречалось обычно в сочетаниях типа *вѣра и законъ,* отсюда и *беззаконие, беззаконно.* Древние переводы показывают, что и закон понимался первоначально только как закон Божий, и законник был человек святой, знавший законы, правивший с их помощью. Закон уже шире, чем завет или заповедь, он многогранней в своих проявлениях: закон дают, кладут, его преступают, ему «прилежат», от него отлучают, его «твердо правят», укрепляют или разрушают, на основе его совершают обряды (ср. выражение *законный бракъ,* известное уже в XII в. – см.: Клим.). Слово *беззаконие* означает ‘нечто неподобное’ (при переводе греческого μανία ‘исступление, безумие’), *беззаконникъ* – это ‘преступник’ (Ягич, 1884, с. 48); в древнерусских переводах (например, в «Книге Есфирь») слово *законъ* передают как *указ* или *приказ* царя, как *судебное постановление,* как самый *суд,* вообще законное понимается уже как установленное правилами общежития, которые нарушаются, «где дѣтий не наказають цѣломудрию и законнымъ вещемъ» (Пчела, с. 216; на месте греческого ἀμελύντες πάτερες – т.е. там, где отцы не учат детей правилам общежития). «Твердый закон – норовъ добръ» (Мерило, с. 24), здесь *законъ* равнозначно слову νόμος ‘обычай’, однако *норовъ*

соотносится со словом τρόπος, которое также означает ‘обычай’, но вместе с тем и ‘нрав человека’. Мало-помалу норов вступает в противоречие с законом.

НРАВ И ОБЫЧАЙ

В самом начале «Повести временных лет» говорится о законах и обычаях древних славян, и вот какими словами: «Имяху бо *обычай* свой и *законъ* отець своих и преданья, кождо свой *нравъ*. Поляне бо своих отець обычай имуть кротокъ и тихъ... брачныи обычаи имяху... Радимичи и Вятичи и Сѣверъ одинъ обычай имяху, живяху въ лѣсѣ... Си же творяху обычая Кривичи [и] прочии погании, не вѣдуще закона Божия, но творяще сами собѣ законъ. Глаголеть Георгий в лѣтописаньи, ибо комуждо языку – овѣмъ исписанъ законъ есть, другимъ же обычай, зане [закон] безаконьникомъ отечьствие мнится... Закон имуть от своих обычай: не любодѣяти и прелюбодѣяти, ни красти, ни оклеветати ли убити, ли злодѣяти весьма... [и в каждой стране – свой закон] – Половци законъ держатъ отець своих кровь проливати... и ины обычаи отець своихъ [творят]. Мы же христеане, елико земль... въ едину вѣру законъ имамъ единъ» (Лавр, лет., с. 5–6).

Из этого описания выясняется, что закон – установление обязательное, обычно писаное, принятое многими на основе свободного изъявления воли; закон христианский лучше языческого, но и у поганых есть свой закон. Обычай же – обыкновение, то, к чему все привыкли, что ведется исстари. Закон выше обычая, поскольку он объединяет правовыми отношениями больше людей, чем обычай; кроме того, закон – благодать, а беззаконие – зло. И часто в дальнейшем в русской летописи упоминается слово *обычай* (как замена слова *закон)* в самом известном его значении – ‘устное предание, обыкновение (как водится)’. «По обычаю» сделали то или это, и даже волхв «по обычаю своему почалъ свою речь» (Лавр, лет., с. 60). Обычай выше закона только в том, что он – всегда «свой», и каждое племя имеет свои обычаи. В перечень явлений, подпадающих под понятие «обычай», входят привычки семейной жизни, черты быта, которыми в X в. отличались друг от друга славянские племена. Сюда же относятся запреты на такие преступления, которые больше всего тревожили людей в те времена: убийство, обман, клевета разного рода, но еще и воровство, особенно преследуемое с развитием частной собственности.

В отрывке из Лаврентьевской летописи только один раз использовано слово *нравъ*. Выражение *кождо свой нравъ* [имеет] довольно часто повторяется затем в тексте этого памятника. Однако какое бы место летописи мы ни взяли, всегда значение слова *нравъ* (или *норовъ*) будет противопоставлено не только закону, но даже обычаю: нравами дьявол льстит, норовы принимают «по дьяволю научению», нравы всегда только злые, а тот, кто «незлобивъ нравомъ», – исключительная редкость, нравы бывают преимущественно «поганьскыми», т.е. языческими, однако некоторые подвижники (и в их числе Феодосий Печерский) способны своим нравом преодолеть враждебные покушения дьявольских сил, претворяя и норовы в добродетель. Таково соотношение между нравом и обычаем: обычай – достойное наследие предков, нрав у каждого свой, индивидуальный, иногда он не совпадает с общими установлениями быта, и это отражено в слове *нравный;* глагол *норовит* употребляют по отношению к тому, кто, влекомый дьявольским наущением, хочет сделать что-либо дурное, разрушить. Выражение *нравы и обычаи* означает общее указание на совпадение обычного поведения человека с общественными требованиями к нему;

выделяется, конечно, по характеру действия тот, кто имеет злой нрав, только он способен нарушить гармонию между нравом и обычаем, попирая всеми принятые порядки.

В «Молении» Даниила Заточника есть указание, помогающее уточнить соотношение между обычаем и нравом: «Ангельский имѣя на себѣ *образъ,* а блядной *нравъ* [в некоторых списках: *норовъ*]; святительский имѣя на себѣ *санъ,* а *обычаем* похабенъ» (Дан. Заточник, с. 175–176). Соотнесем ключевые слова этого противопоставления. *Образъ* – внешняя форма, вид, то, чем человек кажется: сейчас он кажется ангелом; *санъ* – это чин, место в средневековой иерархии, и сан этот также значителен: сан церковника. Таков образ личности, о которой идет речь. Образу противопоставлены действия личности, противоположные по ценности: ангельскому лику противопоставлен распутный норов, священному сану – бесстыдные обычаи. Значит, слово *норовъ* обозначает личное свойство распутника, *обычай* – принадлежность его к другим столь же распутным людям с характерным для них непристойным поведением. Значение слова *нравъ* включается в объем понятия «обычай» как его физическое проявление. Вот почему законы и грамоты средних веков прямым образом ничего не говорят о нравах, в них часты слова *обычай, уставь* или *законъ* (также и *свычай*); грамоты выражали общественные отношения, личные свойства людей их не интересуют.

В этом противопоставлении закона обычаю нет, по-видимому, ничего собственно русского: в европейских государствах в средние века их взаимоотношение было таким же. Нормы закона неизменны (ср. выражение *буква закона*), закон независим от человека, он «стоит над ним», и только суд может истолковать такой закон – не люди, не мир, не общество. Обычай же незаметно для всех изменяется, приспосабливаясь к новым обстоятельствам жизни, он пластичен и гибок, отражая творческую активность общества (Гуревич, 1972, с. 167–168). Обычай живет, а закон – вечен, он не выходит из людской массы, а дан богами. Христианство своим законом как бы выравнивает пестроту народной массы с обилием обычаев; этический по происхождению «закон» не стал еще ни государственным, ни научным.

Посмотрим, какие слова соотносились с древнерусскими *нравъ* и *обычай* в древних текстах. Греческим словам ἔθος ‘привычка, обычай’ (отсюда современное *этика*), ἕξις ‘состояние, свойство’, ‘навык и опыт’, νόμος ‘закон’ и ‘обычай’, ὁμιλία ‘общение, связь, собрание’ и др. равнозначно слово *обычай*. Πάθος ‘случай, событие’, но также ‘страдание, страсть и аффект’ (отсюда современное *пафос),* τρόπος ‘образ, манера, лад’, но также ‘характер и нрав’, ἦθος ‘навык, привычка, склад души, натура, характер’, διάθεσις ‘душевное расположение, задатки, характер’, даже ‘настроение (в эту минуту)’, σπουδή ‘старание, рвение, порыв’, χαρακτήρ ‘характер, примета’ (отличительная черта человека, его особенность в чем-либо, своеобразие) – все они соотносятся со словом *норовъ* (или *нравъ*). А ведь это пока самые общие греческие эквиваленты, есть и другие греческие наименования, обозначавшие отдельные свойства души и характера, которые обычно также переводились многозначным славянским словом *нравъ*, особенно в сочетаниях с прилагательными, которые уточняли характер «нрава»: *нравъ великъ* или *нравъ добръ*, что значит и ‘мужество’, и ‘доблесть’, ‘отличные свойства души’, ‘высокое мастерство’, ‘нравственное совершенство’ или вообще ‘добродетель’. *Тщеславнии нрави* соотносится с ἡδονή ‘наслаждение’, знаменитый философский термин καλοκαγαθτία ‘нравственная чистота’, ‘безукоризненная честность’, ‘порядочность и благородство’ переводился сочетанием *добрый нравъ* (часто в «Пчеле»). Поразительно, сколько различных оттенков смысла могло иметь древнее русское слово, если бесконечная цепь многозначных греческих слов почти без затруднений переводилась одним им! Уместно, правда, спросить: всегда ли понимали читатели всю глубину греческого текста в древнем переводе? Видимо, не всегда.

Если опираться на семантику приведенных греческих соответствий, то *нравъ* употребляется по отношению к внешней форме поведения личности, уже предрасположенной к определенному поведению; следовательно, *нравъ* – это то же, что характер в современном языке. Но учтем и особенности древнерусских текстов, рисуюших нам нравы наших далеких предков. Христианский писатель, желая воздействовать на души людские, описывает недостойное, по его мнению, поведение «нравного», непослушного прихожанина. «Нрав» для церковника всегда отражает отрицательное свойство личности, и потому, когда говорится о нраве, всегда под сомнением приличное и порядочное поведение. Если необходимо отметить положительные свойства характера, к слову *нравъ* добавляют особое определение: у Дмитрия Донского «доброта и нравъ добръ» (Жит. Дм. Донск., с. 224); «ту святыя жены благымь нравомъ мужьскый полъ побѣдишя» (там же, с. 228) – святое уже не просто доброе, оно – благое. Все это, несомненно, говорит о том, что нрав как таковой осуждается и порицается. Классовая позиция древнерусского писателя превращает старый термин в идеологически важное понятие, которым отмечается все чуждое «новым людям», т.е. христианам.

«Норовъ» – душевное расположение, характер; последние категории также проявляются в особом поведении и выступают как активная сила человека; норов ведет человека, побуждает к действию, сопровождая любой его поступок. «Да всякому вѣрному человѣку держати той *норовы:* похотѣнию время, а на излишное похотѣние мѣру налагати узду въздержания...» (Поуч. чади, с. 400). Норов как характер проявляется в таких желаниях человека, которые могут выйти за пределы предписанных норм (последних в принципе очень много). Поэтому для христианского писателя нрав оказывается средоточием дьявольских козней, а личные свойства человека для него не могут стать оправданием закона (хотя бы и языческого, т.е. «обычая»).

«Обычай» – тот же закон. Когда к Дракуле вошли в шапках, говоря: «Таковъ *обычай нашь,* государь, и земля наша имѣеть», он ответил им: «И азъ хощу *вашего* закона» (Сказ. Дракул., с. 554) – и приказал прибить железными гвоздями к головам гостей их шапки. Почему? «Да не посылает *своего обычая* ко инымъ государемъ, кои не хотят его имѣти!» (там же). *Обычай,* таким образом, имеет уточнения *нашь* или *свой,* закон же приходит со стороны, он *«вашь».*

Значит, *обычай* и *нравъ,* как славянские слова, выражающие притом древнейшие этические установления, всегда употреблялись по отношению к тому кругу лиц, которые следуют выражаемым ими понятиям как закону. Только совместно, сливаясь одно с другим, *обычай* и *нравъ* – з а к о н, и закон очень крепкий, потому что отношения тут взаимные. Когда говорит Дмитрий Донской перед смертью: «Вѣдаете обычай мой и нравъ, пред вами ся и родихъ и при вас възрастох, с вами и царствовах» (Жит. Дм. Донск., с. 216), – он имеет в виду всю совокупность закона, который воплощал при жизни, – и «обычай» и «нравъ», ибо жил «по отечьскому же обычаю и прѣданию» (Жит. Сергия, с. 310).

Уже в греческих текстах возможны смешения слов, обозначающих нрав и обычай; в славянских переводах такое смешение усиливается, особенно в отношении греческих слов τρόπος и ήθος. Нрав все чаще связывают с обидой, любовью, вредом, который приносится посторонним, и т.д. – другими словами, при этом выражаются личные переживания индивида в его отношении к другим лицам. Все чаще в различных выражениях «нрав» и «обычай» сопрягаются как воплощение совместного их отношения к действиям человека в общении с другими людьми. «Всего ихъ обычая и норова гнушатися и блюститися» (Поуч. Феодос, с. 21), затем и дальнейшее усиление: «благыхъ нравовъ и обычаевъ» (Жит. Авр. Смол., с. 20), «творити нравы и обычая» (Александрия, с. 70) – во всех случаях

выражается соединение характера человека и привычки, обусловленной общежитием. В новых условиях быта один лишь личный «норов» уже недостаточен для плодотворной деятельности, необходимо войти в пределы «обычая» и при этом строго различать: «бесовьскыи обычаи» (Кирил, с. 95), «поганьскыи обычаи» (Серапион, с. 11) или «сладкая та обычая» (Жит. Вас. Нов., с. 556) – с каким из них следует соотносить свой норов. С конца XII в. слово *обычай* получает новое значение – ‘обыкновение’, ‘привычка’: «и всякъ обычай добронравенъ имѣашеть» – говорится об Андрее Боголюбском (Ипат. лет., с. 206б, 1175 г.), что означает ‘как обычно доброго нрава’.

Сравнивая тексты, в которых *нравъ* употреблено в сочетании с другими словами, замечаем небольшое изменение, состоящее в том, что с XIII в. *нравъ* все чаще сочетается со словами *житие, клятва, законъ* или *воля;* при этом как будто происходит некое семантическое разложение прежде емкого по смыслу слова *нравъ* – оно уже стало выражать и нрав и норов, но этим не исчерпываются его изменения. Постепенно на основе данного корня выделяется множество новых обозначений – свойств и действий, – которые прежде были включены в понятие «нрав». Происходит, если можно так сказать, специализация различных проявлений «нрава» – в отношении к его постоянной паре, к «обычаю», который, в свою очередь, изменился, поскольку реально сменился «законом». Незаметно, но уверенно происходит смешение смыслов. В о л я человека предстает теперь не просто частью его нрава, а как что-либо самостоятельное, уже отвлеченное от синкретического представления о норове; но также и ж и з н ь как понятие становится шире понятия о норове, не говоря о к л я т в е, которой прежде скрепляли свои соглашения, выдавая каждый свой норов; теперь уже различают характер человека и силу клятвы: «и вѣренъ будет нравом, а не клятвою» (Флавий, с. 254). У каждого свой «нравъ» (Александрия, с. 70; Жит. Вас. Нов., с. 526), его можно скрыть или выказать (Александрия, с. 47), говорят уже о «добромъ благонравии» (Поуч. Феодос, с. 5); «Уноше, или имя, или нравъ измѣни!» – толкует «Пчела» (с. 8), потому что уже и в имени человека заключено указание на внутренние его свойства, в своем поведении нельзя не соответствовать им.

В 1477 г. монах Иннокентий пишет записку о последних днях жизни игумена Пафнутия Боровского. Несколько дней из жизни сильного духом и при жизни «нравного» человека, который и князей заставлял трепетать. Новое отношение ко всем тем понятиям и представлениям, которые здесь упомянуты, представлено в записке во всей полноте. Вот оно.

Слово *заповедь* понимается как последний завет, завещание; заповеди имеют нравственное значение и всегда воспринимаются как нерушимый запрет: например, заповедь «не стужати ему» – не тревожить, не волновать; заповеди Бога в устах святого также вполне возможны, но больше никто из «действующих лиц» заповедей не изрекает.

О слове *обычай* говорится как о привычке, навыке, действии, исполняемом по заведенному порядку: «по обычаю, понеже обычай имѣють... на всякъ день», «обычай же бѣ многолѣтный», «обычная правити в обычныхъ правилѣхъ», «на обычнемъ мѣсте лежаща» и т.д.; однако поражают всех «необычные глаголы» старца – ведет он себя не так, как всегда: ко всему равнодушен, невнимателен, всех отсылает прочь, ибо устал, отошел от обычного.

Что же касается слова *нравъ* – то оно также употребляется только по отношению к старцу: «Мнѣ же вѣдящу старцевъ разумъ и твердость нрава, не смѣющу о томъ и глаголати», «вѣды мужа крѣпость и неславолюбный его нравъ»; всегда говорится о твердости духа, даже упрямстве, непреклонности. Это и есть норов, в праве на который отказано всем подначальным.

Слово *законъ* здесь всегда употреблено по отношению к закону Божию, святой церкви, воле Бога: «по Божию закону», «ходяща в Господни законѣ», «крѣпко закономъ соблюдение» и т.д.

Таково расположение наших слов в новое время (в XV в.), ставшее возможным уже после завершения всех изменений, связанных с развитием средневекового литературного языка. Таково оно в книжных текстах, потому что в бытовой речи могло быть иначе.

В бытовом разговоре пскович начала XVII в. употребляет только эти слова (Фенне, с. 99, 113): *норов* – характер, *обычьё* – образ действий или привычка, *норовить* – дожидаться удобного случая и в данный момент проявить свой характер, который, конечно же, должен быть в полном согласии с обычаем. Норов и тут – более личное качество, чем обычай, и в этом смысле говорится в пословице XVII в.: «Что городъ, то норовъ, а что человекъ, то и обычай» (Симони, с. 156). Сопряжение качеств противоположно обычному, ведь нрав – у человека, обычай же – установление социальное и относится к городу (общине). Пословица намеренно соединяет противоположности личного и коллективного, желая указать на взаимную их связь и нерушимую цельность: обычаи города определяются нравом подданных, но, в свою очередь, и эти нравы людей подчинены обычаям.

Однако довольно рано в соотношении нрава и обычая пропадает согласование. Для обозначения обычая возникают все новые и новые термины: *старина, пошлина* (т.е. «как пошло» по традиции), *преданья* и т.д. (Дьяконов, 1912, с. 14); это верный признак разрушения старых обычаев под давлением возникавших в феодальном обществе новых законов. Становится возможным проявление частных обозначений, которые выражают идею закона, но законом, строго говоря, не являются, потому что сами случайны и созданы на случай: «дати докончанье», «положити рядъ», «уставити новый законъ» (Леонтович, 1874, с. 146, 219–220). То, что в «Русской Правде» называлось *уставляти,* летопись передает другим глаголом – *урядитися.* Взаимность ответственности, свойственная обычаю, исчезает, и в общем ряду подданных не все пред законом оказываются равны. Можно договориться между собой, «урядиться», поладить.

Тем не менее предпочтение слов *обычай* и *нравъ* (в разговорной форме *норовъ*) всем остальным терминам в бытовой речи не подлежит сомнению. Новые социальные отношения и церковное правило не очень глубоко проникали в народный быт, и закон долго оставался для человека только церковным законом. Законъ как конец всему (*перейти за конъ* – за границу дозволенного) понимался весьма конкретно и потому односторонне, как бы с одного конца: «закон что дышло – куда повернул, то и вышло». Что же касается народных представлений об исходной противоположности личного нрава и коллективного обычая, то со временем они сошлись в одном, самом общем по смыслу значении, равном значению слова *этика:* нравственное есть норма поведения человека в обществе. Само понятие раскололось надвое. Высокое слово *нравъ* означает духовную сущность человеческих действий, а *норовъ* – физических, чисто биологических, таких, с которыми невозможно справиться ни закону, ни обычаю. Постепенное усложнение сфер социальной жизни требовало все новых слов, терминов, способных отразить подобные тонкие различия, последовательную дифференциацию отношений между людьми. Однако случилось это позже. В Древней Руси в соответствии с тогдашними представлениями о смысле и содержании жизни вполне достаточным оказалось всего двух слов – *норовъ* и *обычай,* отражающих внутреннюю готовность человека и внешнее давление на него со стороны общества.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ
ЧЕЛОВЕК И ЛЮДИ

...Родовой строй вырос из общества, не знавшего никаких внутренних противоположностей, и был приспособлен только к нему. У него не было никаких других средств принуждения, кроме общественного мнения.

Ф. Энгельс

ЯЗЫК И ЯЗЫКИ

В древнейших переводах с греческого славянским словом *языки* одинаково передавали γλῶσσα ‘язык’, ‘речь’, ‘наречие’ и ἔθνος ‘толпа’, ‘сословие’, ‘племя’, ‘народ’, ‘язычники’, ‘вид-порода’. Для последнего слова в Восточной Болгарии начала X в. подобрали другой эквивалент – страна, как и для греческого χώρα ‘пространство’, ‘край’, ‘земля’ (Ягич, 1902, с. 68, 72, 75), однако в древнерусском переводе «Пчелы» слову *языки* соответствуют еще и *глосса* и *этнос* (возможно, остатки более ранних переводов, которые вошли в состав этого текста).

Исходное (основное) значение слова *языкъ* известно хорошо и часто используется. Упрекая своих киевских современников, проповедник XI в. говорит: «вси лежать яко мертви от пьянства, яко идоли, уста имуще и языкъ не глаголящь» (Поуч. Григор., с. 255). В другом значении – ‘речь, наречие’ – слово также распространено. Игумен Даниил в своих путешествиях жалуется на то, что «невозможно бо безъ вожа добра и безъ языка испытати и видѣти святыхъ мѣстъ» (Хож. игум. Даниил., с. 4). В древнейших сочинениях проблеме общения посредством языка отводилась первостепенная роль, и переводчики создали специальные теории, направленные на преодоление тех трудностей, которые испытывали они при передаче содержания переводимых на славянский язык текстов (Матхаузерова, 1976). Выражения *словенский языкъ, греческимъ языкомъ* и др. нередки в то время. В 1174 г. уже известно значение ‘пленный’ у слова *языкъ,* такой «язык» способен поведать о вражеской силе: «и ту словять языка» (Ипат. лет., с. 202); «языками» назывались все, кто в состоянии был о чем-либо внятно рассказать, поэтому средневековый писатель XIII в. ставит в один ряд пороки, проистекающие «отъ нечистой души и груба ума и нестройны мысли, отъ безрассудна языка» (Посл. Якова, с. 194). Слову *языкъ* свойственно не только значение ‘член тела’, но и ‘речь’, оно обозначает важное орудие мысли и общения. Ср. в «Русской Правде»: «Нелзѣ речи: невѣдѣ, у кого есмь купилъ, нъ по языку ити до конча» (с. 36) – при разбирательстве дела нельзя говорить: «Не ведаю, у кого купил», но по свидетельским показаниям следует идти от человека к человеку до самого истока поступка, до виновного. Это тот же самый «язык», но не на поле брани, а в судебном поединке. «Безъ языка ли умреть, то у кого будеть на дворе была и кто ю кърмилъ, то тому взяти» (с. 47) – если кормилец умрет, не оставив завещания, то иждивенку берет тот, у кого в момент смерти кормильца она находилась. Каждый человек в отдельности и был тем самым «языком», значение которого в общем деле постоянно подчеркивается древними книжниками.

Особые затруднения испытывали при переводах с греческого или латинского языка. Тогда могло оказаться, что *языкъ* – это и есть *родъ,* и два эти слова спокойно заменяли друг друга в известных случаях, потому что ведь каждый «род» обладает своим особым «языком»; это, собственно, и есть основное отличие данного рода от других родов. *Родъ* или *языкъ* равнозначны natio, generatio или ἔθνος, γένεσις (Михайлов, 1912, с. 131); они обозначают первоисточник, первоначало рода, его творение и живительную связь, которая объединяет многих, не только совместно живущих людей, но и людей в последовательной смене поколений. В одном древнерусском переводе XII в. говорится о том, что царица провинилась «на вся бояры и на вся языкы» (Есфирь, гл. I, ст. 16) – т.е. перед всеми людьми, приглашенными на пир. Здесь нет указаний на разность наречий или языков, каждый из этих людей говорит на том же языке, что и все остальные.

В родовом коллективе «язычным» является всякий, кто говорит на том же языке. Поэтому каждый, кто говорит понятно для славянина, обозначается словом *словенинъ:* он «знает слово», и его понимают. Любой посторонний, чужак, неведомый человек – *нѣмьць,* поскольку он «нем».

Переносные значения слова *языкъ* связаны уже с влиянием греческих оригиналов. В самых ранних переводах иногда затруднялись обозначить вторичные значения греческого слова, и потому, например, в мефодиевском переводе «Кормчей» выражение ἐν τοῖς βαρβαρικόις ἔθνεσι передается как *въ ратьныихъ языцѣхъ* (Кормчая, с. 97), поскольку невозможно было сказать «в языческих языках»; однако ἐθνικός ‘язычникъ’ уже правильно передается как *язычный* (там же, с. 170).

Отсюда один только шаг до представления о том, что сочетание *чужие языци* обозначает тех, которые живут в стороне, вне нашего рода, по сторонам, или (точнее, если сказать по-книжному) «по странамъ». Такая замена и появляется в древних источниках. Прежних исследователей поражало смешение слов *языкъ* и *страна* в этом смысле, они предлагали точнее определить тот славянский диалект, который привел к замене слова *языки* на *страны* (Евсеев, 1905, с. XXXIV), потому что разница всего в 25 лет отделяет переводы с использованием слова *языци* от переводов со словом *страны.* Сегодня мы знаем, что такая замена произошла не в разговорной речи, а в книжных текстах, и притом под влиянием греческих текстов, с которых переводили на славянский язык. Для нас важно, что *языци* в этом значении всегда было чуждо народному русскому языку, древнерусские книжники при передаче греческого слова исправляли *языци* на *страны* (Слав. Апостол, с. 88; Дурново, 1925, с. 410, 415), поскольку так же поступали книжники болгарской симеоновой школы, которым они подражали. Значит, уже в древнекиевскую эпоху *языци* в значении ‘народы’ было книжным словом, относилось к высокому стилю. Торжественно звучало оно, например, в проповедях, в ораторской прозе, причем на первых порах не имело никакой отрицательной окраски. Иларион говорит о славе и вере, которая «въ вся языки простреся» (Иларион, с. 168а), другие писатели XI и XII вв. понимают слово столь же однозначно – как стилистическую замену слов *страна* или *народ.* В «Слове о погибели Русской земли» языки и страны различаются еще и чисто поэтически (два слова нужны для того, чтобы оттенить различия, не больше): «То все покорено было Богомъ *крестьянскому языку, погань-скыя страны* великому князю Всеволоду» (с. 21); *язык* – страна христианская, *язычники* – те, кто живет по чужим странам; языки и страны независимы друг от друга именно потому, что «язычнии людие» – люди свои (отсюда частое сочетание *языкъ наш),* а с посторонними мы не имеем дела, они и живут по странам, по дальним пределам.

Положение изменилось после Батыева нашествия, тогда получили распространение другие значения слова *языки,* те самые, которые в начале XIII в. отражены в «Печерском патерике»: «И села опустѣша от языка незнаема, от языка немилостива, от языка, студа исполнена» (с. 93); язык «незнаем», бессловесный, чужой – эти признаки важнее, потому что древние русичи входят теперь в непосредственный контакт с чужеродными массами людей, языка которых они не знают. Важнейшим различительным признаком между «чужеродцами» и «нами» по-прежнему остается язык, но теперь их язык совсем не в стороне, он пришел к нам, заполонил все наши пределы, «немилостивъ» не язык, а народ, который тем языком владеет. «Тогда наведе, – говорит Серапион Владимирский в 1281 г., – на ны языкъ немилостивъ, язык лютъ, языкъ, не щадящь красы уны, немощи старець, младости дѣтий» (Серапион, с. 8). В этом значении слово *языкъ* стало вполне народным, потому что из жанра высокой проповеди перешло в народную речь. *Языци лютые* – враг, враждебные народы, но вовсе не «страны» на стороне, как полагали прежде книжники Киевской Руси. Важнее указать народ, а не страну, потому что страна, в которой этот народ обитает, теперь та же Русская земля. Уже нет противоположности по территориальному признаку, существенно различие в языке.

Справедливо говорит Д. Ангелов, что слово *языкъ* равнозначно не слову *страна,* а *народъ* (народ выделяется как единое целое прежде всего по общности языка); слово *народъ* обозначает множество, собранное воедино и определяемое по территории, а не по роду (рождению), потому что, обозначая общность по рождению, слово *народъ,* в свою очередь, было связано со словом *родъ*. Племя в таком случае обозначает тот же «народ», но не по территориальному своему единству, тот же «род», но не по общности происхождения, тот же «язык», но не по сходству языка, а по этническим и культурным признакам, которые сложились в народной среде и передаются от поколения к поколению. Можно добавить, что одна из основных характеристик древнего народа – языковая – сложилась под непосредственным воздействием христианства, но также в тяжких испытаниях, которые перенес русский народ в XIII в. Уже Иларион (в середине XI в.) недвусмысленно сказал, развивая евангельский образ, что «ново учение, новы мѣхы, новы языкы» (Иларион, с. 180б) следует понимать как новую веру. Даже в апокрифах определенно говорится о том, что идет православный «сквозе языки незнаемы, иже закона не знають» (Пов. Тирон., с. 94), и вообще «языки поганыя не вѣдуща Бога» (Пост, с. 7). Потому эти народы и называются *язычники,* что не знают в е р ы; если речь заходит о простом различии я з ы к о в, употребляют слово *иноязычники* (Иларион, с. 178а; Ответы Ио., с. 12; и др.). Уважение к языку как носителю мысли и важной информации настолько велико, что простого различия речи недостаточно для создания нового смысла слова, необходимы важные идеологические оправдания для выражения вновь найденного поворота мысли. Общность языка становится общностью веры: люди п о н и м а ю т друг друга.

Важно и то, что целостного представления о народе как о нации в Древней Руси еще нет. Подобно многим другим понятиям общего характера, понятие о народе формируется исподволь, постепенно набирая силу в словах, указывающих на существенные, но пока еще отдельные признаки этого важного социального явления. Нет народа – нет и названия, формируется народ – появляется возможность, учитывая все новые признаки, на деле выработать идею целостного социального и этнического организма.

Еще раз об этих признаках. Род определяется по общности происхождения – в отличие от других родов; племя – по общности этнической, поскольку эта общность еще

остается существенным признаком единения многих родов в эпоху Киевской Руси (не случайно летописец говорит о племенах, а не о родах). В этом не только разница в смысле слов *родъ* и *племя,* но и общая устремленность летописца к идее единения Руси. Племя становится шире рода. Народ понимается по общности территории, на которой обитают прежние роды, объединенные в племена. Наконец, и язык – самая новая характеристика, потому что после XIII в. различия в языке оказывались существенным признаком данного народа на данной территории независимо от рода-племени. Однако и в это время *народъ* – пока еще простое обозначение множества людей. У народа нет еще своего государства, которое объединило бы в общее целое все расходящиеся по сторонам роды и племена, языки и страны.

В каждом новом изменении социальной позиции коллектива признаки различения приходят со стороны, возникают и формируются в сложных социальных и политических условиях средневековья, но всегда корень русской жизни – «род» – остается в основе любой классификации. *Родина,* а не как-то иначе; *родной язык,* а не по-другому; *русский народ* до сих пор, хотя в социальных движениях XV–XVI вв. Древняя Русь породила три разных Руси. И только «племя» со своей многозначностью в этой раскладке особенностей никак не просматривается сегодня, может быть, потому, что этнические признаки изменялись больше всего.

НАРОД И ПОЛК

Как можно судить по древнейшим текстам, а также по переводам с греческого, исконным значением слова *народъ* было ‘толпа, бесконечное множество, сбор(ище)’, причем это множество всегда организовано по какому-либо признаку, и прежде всего – как воинские объединения. Греческие σπείρα ‘когорта’, ‘сплетенная (воедино) воинская часть’ или ὄχλος ‘множество’, ‘(воинская) масса’, ‘толпа’, может быть, и ‘солдатская чернь’ в ранних славянских переводах передаются либо словом *народъ,* либо сочетанием *множьство воиньства* (Ягич, 1902, с. 93). Даже в достаточно позднем русском переводе XIII в. в выражении «поругая многъ народъ градный» (с. 202) *многъ народъ* соответствует греческому πολυοχλία ‘сборище черни’ (совокупное множество, нерасчлененно выражающее свое отношение к кому-либо). В переводе «Кормчей» «и годѣ бысть слово предъ вьсѣмъ народомъ» (с. 156) *народъ* равнозначно πλήθος ‘множество’, откуда также поздние значения ‘большое войско’, ‘население’. Συναγωγή ‘собрание’ в разных переводах Мефодия Патарского передается сначала словом *народъ,* а позднее – *собрание* (Патарск., с. 91, 107). В переводах апокрифов, которые не подверглись умелому редактированию книжника, *народъ* – всегда ‘сборище’, ‘сонм’, ‘толпа’ (в совместных действиях). При этом обязательным было указание на многочисленность и однородность народной массы, все остальное уточнялось специальным определением. В «Повести о Макарии Римском»: «и на древехъ тѣхъ множество народа птиць, тмы тмами бяше» (с. 62) – птицы тоже «народ». Или: «и народъ многъ мужьска образа», т.е. толпа мужчин (Откровен. Авр., с. 42). В воинских повестях еще в начале XIII в. это значение слова понимается как основное. «Не въ мнозѣ бо народѣ есть сила!» (Александрия, с. 7) – сила не в толпе, а в организованном войске; «А гласъ его яко труба въ народѣ» (Жит. Ал. Невск., с. 2); и т.д. Это то самое значение слова *народъ,* которое полностью совпало с германским folk, а позднее *пълкъ. Народъ* – это «полк».

Слово *пълкъ* также значит ‘множество, толпа, собрание’: народ в целом, все люди рода, которые в нужное время составят воинскую когорту. В украинском *полк* – ‘стадо’, в сербском – ‘народ’ и ‘толпа’, в древнесербском – ‘войско’ и ‘лагерь’, как и в древнерусском. Войско и стан кочевого рода назывались тем же словом, что и сам род (как совокупность своих членов). Еще в XV в. князья выходили на бой со своими полками – толпой своих земляков. «А Игорева храброго пълку не крѣсити», – скорбит автор «Слова о полку Игореве»; хотя в этом месте говорится уже о воинских людях, соединенных в отряд, однако по-прежнему имеются в виду л ю д и с в о и. В «Слове» существительное *пълкъ* многозначно: ‘люди’, ‘войско’, ‘стан’, ‘поход’, ‘бой’, даже ‘трагическое поражение’ (Сл.-справочник, вып. 4, с. 136–139). Синкретизм смысла свидетельствует в пользу древности слова в приведенном контексте: только со своим полком пошел Игорь в бой да с некоторыми вассалами, у которых также с в о и п о л к и, но без поддержки Русской з е м л и. Старая родовая традиция с выходом полков печалью обернулась в степях у Каялы.

В древнерусском языке слово *пълкъ* стало дружинным термином (Конусов, 1941; Сороколетов, 1970). Последовательность изменений ряда его значений: ‘племя’ → ‘народ’ (‘толпа’) → ‘народное ополчение’ → ‘войско’ (т.е. народ, поднявшийся на войну) – отражает путь развития представлений русичей от рода-войска к профессиональному воинству. Специализация значений вызывает необходимость в слове-термине. «Таким образом, чрез враждебные отношения племена и языки восходили от осязательных представлений семейного быта до отвлеченных понятий о народе и человечестве» (Буслаев, 1848, с. 200). Эпоха военной демократии, когда каждый взрослый мужчина был воином, к XI в. уже миновала; слово *пълкъ* стадо специальным термином, хотя в бытовом смысле оно долго сохраняло общую идею совокупной множественности не только лиц, но и предметов (Сороколетов, 1970, с. 45–46); отсюда народные выражения типа *налетел полк девок* или былинное *а ты женского полку,* известные не ранее чем с XVI в. Вторичность этого значения подтверждается самим характером сочетаний. Речь идет об условном противнике, с которым предстоит бой, но самое главное, что противник этот воспринимается как совокупность лиц без выделения отдельных ее представителей. В последнем сохраняется древний смысл слова; академик Ф. И. Буслаев вообще полагал, что уже в исходном значении слова «и по производству, так же как и по употреблению, *полкъ* имеет значение сборища, толпы, множества» (Буслаев, 1848, с. 199). *Народъ* обозначает то же, что и *пълкъ,* но в отличие от последнего (слово *пълкъ* по традиции считается заимствованным у воинственных готов) *народъ* – свое, славянское слово; к тому же народ не всегда воюет (в отличие от полка).

После вторичного сближения слов *пълкъ* и *народъ* в условиях нового социального быта происходят изменения значений слова *народъ*. В древнерусском языке обозначились две возможности, которые обусловлены грамматически. Форма единственного числа сохраняла значение ‘множество, толпа, сборище, собрание’ (представителей одного рода, но рода, понимаемого теперь широко не только и не просто как совокупность лиц, родственных по рождению). Очень своеобразно проявляется это значение в древнерусских текстах. Слово *народъ* употребляется в сочетании с различными словами, подчеркивающими множественность лиц. Тем самым одно из значений его (самое древнее и самое важное в прошлом), уточняясь дополнительными словами, стало выделяться из прочих значений, постепенно становясь другим основным значением ‘родственность совокупного’ – по отношению к людям, которые объединены общей принадлежностью к группе,

партии, роду. Большое количество употреблений слова в древнерусском языке подтверждает это: «вездѣ полна народа» (Жит. Авр. Смол., с. 10), «и собрася народъ многъ» (Чуд. Никол., с. 51), «и множество народа изидоша противу ему» (Лавр, лет., с. 163), «многъ народъ людий» (Александрия, с. 35), «съборъ много множество народъ ихъ» (Жит. Вас. Нов., с. 546), «и множество народа бесчисла тогда пришедшихъ къ водѣ» (Хож. игум. Даниил., с. 48) и другие подобные выражения.

Современного значения слово *народъ* в Древней Руси еще не имело. Народ как группа родственных племен только складывался; народ как население государства или независимая часть населения также еще неизвестен Древней Руси. Не было «русского народа», потому что слишком живы были еще в сознании представления о «роде» как коренном единстве живущих людей и их предков. Общий смысл слова *народъ* и заключался в указании на некую однородную множественность, уже не обязательно общего происхождения, но всегда определенно объединенную какой-либо общей силой, признаками, которые свойственны только ей. К такому представлению и восходят современные выражения вроде *народный дух, сила народа, единство народа.* Представление это непосредственно вытекало из древнейшего образа «народа», и образ этот, несмотря на позднейшее развитие слова, устоял в веках, мало-помалу отливаясь в понятие «народ». Будучи противопоставленным специализированным значениям слов *пълкъ* и *языкъ (языки),* а впоследствии и словам *человькъ* и *люди,* слово *народъ* постепенно вырабатывало новое, тоже терминологическое значение: оно стало обозначать единство по территориальному, а не по родовому признаку.

Слово собирательного значения стало употребляться также в форме множественного числа, что незаметно переводило заложенный в нем смысл в новую плоскость: обобщение беспредельности лиц, некая бесконечность и т.д. Когда игумен Даниил сообщает (в который уже раз), что «Христосъ училъ народы» (Хож. игум. Даниил., с. 105), он говорит о человечестве вообще, но также и о родах, к которым Христос обращался лично. Слово *народы* – в форме множественного числа – обозначает не только людей, взятых самих по себе (как *чловѣци),* но и единство составляющих народ лиц. Единства нет, оно рассыпалось под напором вражеских нашествий и в результате разложения первобытного рода, однако в сознании, запечатленном в слове, остается древнее представление о том, что, несмотря на временное распадение, разбросанность в мире, эта толпа, эта масса – все-таки род и совместность людей, в чем-то близких друг другу. Память о роде сохранилась в народе.

ЛЮДИ

Столь же неопределенным, как *народъ* или *пълкъ,* является в древнейших текстах слово *люди.* В переводах оно соответствует греческому λαός ‘войско’, ‘люди’, ‘население’, ‘собрание, толпа’, но также и ‘народ, племя’ – та самая последовательность значений, которая (в обратном движении) свойственна слову *пълкъ.* Просматривая переводы, мы убеждаемся, что λαός как *людие* в текстах не очень устойчиво и часто заменяется словами *народъ* или *челядь* – словами, которые предпочтительны как раз в русских списках (Михайлов, 1904, с. 128, 375): в текстах Писания представлено вместо λαός только *людие* (Ягич, 1884, с. 42). Например, «люди, сущая съ нимъ» в русских списках

передано как «челядь свою» (Михайлов, 1904, с. 313) или даже «рабы» для греческого слова παίδες (Сперанский, 1960, с. 138). Так продолжалось по крайней мере до XIII в. Восточные славяне словом *люди* называли всегда свободных членов общества, в их ряды они не включали холопов, челядь или рабов.

Это вполне соответствует исконному значению корня *люд- (*leudh-* ‘народившиеся, растущие’ – Дегтярев, 1981, с. 86) – племя в своей совокупности, сверстники, но отчасти и младшие по возрасту представители племени. Корень тот же, что и в латинском слове liber ‘свободный’ (Бенвенист, 1969, I, с. 321), почему и полагают, что достаточно рано в тех языках, где слово это сохранилось как социальный термин, *люди* стало означать свободных земледельцев, принадлежащих к особой социальной группе (Иванов, 1975). Совокупная множественность, собирательность лиц подчеркивается формой имени: *людь* как *чадь, дѣть, Русь* – совокупность лиц, из которых каждый в отдельности обозначается как *людинъ* (ср. украинское *людина* ‘человек, личность’ или древнепрусское ludis ‘человек’). В исходном образе слова содержатся все предпосылки для последующего изменения его смысла. Стоило этому слову войти в связь со словом *человькъ,* изменилось значение по отношению к личности: *люди* – уже не безликая масса, а множественность «человеков». В столкновении со словом *народъ* происходило другое изменение значений: младшие члены рода (как и всякий «на-родъ») стали обозначаться словом *люди* уже и по социальному признаку; *люди* это только ‘простые люди’. Переход от родового общества к классовому способствовал переосмыслению терминов, связанных с обозначением члена общества.

Поскольку *люди* – ‘масса’, слово долго служило для выражения множества лиц: «Поидоша из Новагорода из осады многое множество *людей* и з женами и з дѣтьми» (Пов. моск., с. 400), и рядом там же: «А *народ* московстии и многое их множество» (с. 398), «бесчисленное ихъ множество» (с. 400); ср.: «Да около его людей многое множество» (Аф. Никит., с. 468). С XII в. подобные сочетания часты в древнерусских текстах: «Сильно множество людей» (Хож. игум. Даниил., с. 72), «все множество людей» (Жит. Влад.), «тмы людей идущии» (Александрия, с. 6), «вътекоша людие безъчисленнии» (Флавий, с. 364), «и погибе бес числа много людии» (Сказ. Калк., с. 509), «многъ народъ людий» (Александрия, с. 35), «и всего народа людий» (Пов. Ряз., с. 161) и т.д. в самых разных вариациях. У татар в 1237 г. «множество вой бесчислено», так что «погыбе множество бес числа людий» (Пов. нашеств., с. 136, 158); при нападении Тамерлана вышло «все много множество бесчисленое народа и люди» (Пов. Темир., с. 236) – уже с разграничением народа и людей; при нашествии Тохтамыша «людий побитых трупиа мертвыхъ без числа лежаще... Кто не жалуеть толика народа людий!» (Пов. Тохтам., с. 204). Чисто былинное представление о собирательной множественности людей-народа сложилось постепенно, в Древней Руси еще делалось различие между народом и людьми, ср. в летописи под 1150 г. в речи Изяслава, обращенной к Вячеславу: «Видиши ли народа силу [и] людий полкъ стояща, а много ти лиха замысливають» (Ипат. лет., с. 144б); ниже говорится, что все «своими силами» пришли к Изяславу, и тот «исполцися» (с. 145б). *Сила многа,* довольно часто выступает как синоним слова *пълкъ* (с. 145б и др.), однако характерно различение соотнесенности: *сила* н а р о д а, но *полкъ* л ю д е й. Количественное множество составляет полк, однако внутренняя сила людей составляет уже другое понятие – «силы народной». Вынужденное соединение разных степеней множества постепенно «вытягивается» из прежде собирательной монолитности, дифференцируется и облекается в новые термины. По-видимому, однозначно определенное различие слов *народъ* и *людие* для все-

го древнерусского периода мы не сможем установить, настолько текуче и неопределенно взаимное их отношение, всегда – в любом тексте – конкретное.

Противопоставление слова *люди* слову *человекъ* также повлияло на изменение их значений. Об этом речь впереди, сейчас же отметим, что в результате подобных сопряжений в конкретных текстах слово *люди* стало обозначать не простую множественность, но и совокупность отдельных лиц, «человеков». По этой причине уже в Древней Руси словом *люди* стали переводить и греческое δῆμος ‘народ, население’ (возможно: ‘страна или край’), но также ‘простой народ’, ‘солдатская масса, солдаты’. В таком случае (как в «Пчеле») форма родительного принадлежности передается прилагательным, уточняющим социальную принадлежность того, о ком речь: «многажды безумья людьска въ власти пущаго поставляють» (Пчела, с. 96) – действительно, велико безумие демоса (δήμου), требующего усиления полномочий властителя, что впоследствии обернется против него самого. Ср. еще «людьскаго врага [τοῦ δήμου] аки своего врага мьнѣти» (Пчела, с. 13) – врага подданных почитать своим врагом; и т.д. Это значение слова широко представлено в Древней Руси. Люди как свободные подданные, народ, подвластный, но «свой» – таково обычное содержание слова в древнерусских текстах.

Колебания историков непонятны. Одни полагают, что *люди* – крестьяне (Аксаков, 1861, с. 427), это слишком широкое понятие. Под *людьми* «наши памятники обычно понимают горожан» (в отличие от смердов в деревнях) (Тихомиров, 1975, с. 128 и 178), но и наоборот: *люди* – жители сел и весей, т.е. смерды или просто «народные массы» (Фроянов, 1980, с. 149). Какой бы многозначностью слово *люди* ни обладало в XI–XII вв.: ‘население вообще’, ‘простой народ’, ‘социальная верхушка’, ‘свободное население городов’ или даже ‘холопы и княжеские слуги’ (Фроянов, 1980, с. 123), – такие конкретные значения проявляются только в определенных контекстах, однако при этом во многом сохраняется синкретический смысл древнего термина родового быта.

Изменение смысла, его приспособление к меняющимся обстоятельствам жизни происходит постепенно, и это легко установить по тем уточняющим определениям, которые каждый раз конкретизируют понятие «люди». Развитие социальных отношений приводит к накоплению свободных сочетаний типа *даточные люди, дворовые, городовые, ясачные, посадские, торговые, кабалные, служилые, мастеровые, воинские, дѣловые* или *посолные* и многие иные «московских чинов всякие люди». В «Уложении 1649 года» их десятки, в грамотах – сотни, и всегда это именно *люди* – некая совокупность, группа, класс, а не отдельный человек. Все это указывает на особую важность социальной, цеховой или податной их общности в отношении к прочим людям, на их чин и место в социальной иерархии. *Беглые, приводные* (арестованные), *лихие, разбитые* (разграбленные) и прочие *люди.* Лишь только возникнет нужда в новом конкретном обозначении, появится новое сочетание, в котором, как и в сотне других, слово *люди* будет родовым знаком, выражающим отношение к самостоятельной, отдельной группе лиц. Их совокупность, их принадлежность именно к этому ряду лиц важны и безусловны.

Много позже, когда из подобной неопределенной массы людей, именованных по внешним признакам их прикрепленности к известной группе, мало-помалу образуются социальные и профессиональные группы, родовое слово, точно замóк скреплявшее все множество лиц в общей принадлежности к «людям», станет ненужным. Появятся самостоятельные термины: сочетание *ратные люди* заменится словом *ратники, работные люди – работники, торговые люди – торговцы* и т.д. То, что в Древней Руси было случайным и

внешним признаком дробления совокупности лиц, в развитом феодальном обществе будет самым важным знаком их социального ранга. Но как же могло быть иначе в Древней Руси, когда выделение отдельных признаков социального отношения еще не сложилось как законченная модель? Там были просто «люди», которые, правда, всегда кому-либо противопоставлены. Из таких противопоставлений можно попытаться выявить опорные признаки «людей», как их понимали в Древней Руси.

В описании битвы 1216 г. на реке Липице *люди* и *людие* – мужчины, жители города Владимира, способные к бою; им могут быть предпосланы определения *добрые, молодые, меншие* (Пов. Лип., с. 120) и т.д., но все они – *людие.* В отличие от этого, *народъ* – менее организованная масса населения: «В Володимерѣ же остался непротивный [небоеспособный] народ: попове, черньци, жены, дѣти» (там же, с. 124). Под 1237 г. летопись перечисляет жителей города Суздаля, претерпевших беды от нашествия Батыя: «А черньци и черницы старыя, и попы, и слѣпыя, и хромыя, и слукыя, и трудоватыя, и люди всѣ иссѣкоша, а что чернець уных и черниць, и поповъ, и попадий, и дьяконы, и жены ихъ, и дчери, и сыны ихъ, – то все ведоша в станы своя» (Пов. нашеств., с. 136). Вначале летописец называет лиц, подлежащих церковному уставу (священники и убогие), и только затем общим словом *всѣ* указывает на остальных, но в число последних опять-таки не входят женщины и дети (их увели в полон). *Люди* и здесь – взрослые мужчины, крепкие молодые люди, подлежащие, судя по перечню, не церковному, а княжескому уставу. *Люди* – трудоспособные и боеспособные жители, которые опасны для захватчика. *Люди* – обычно мужчины или только мужчины: «А люди избиша от старьца и до сущаго младенца [сосущего молоко матери]» (Пов. нашеств., с. 134); как правило, *люди* – горожане: «вси людие града того» (Китеж, с. 214), с XV в. жители города – *гражане* или *люди градьские* (Пов. взят. Царьград., с. 250), а не просто *люди;* слово *люди* используется только для обозначения воюющих («греки и прочие люди, сущеи на стѣнах» (Пов. взят. Царьград., с. 250). Люди – всегда «свои», это христиане, потому что и «самояднии волци» противопоставлены «христианскым людем» (Сказ. Едиг., с. 244); люди ходят под князем своим, они подданные; социальная характеристика людей устанавливается по выражениям вроде «боляре его [царя] и вси людие» (Пов. взят. Царь град., с. 252), «за князь и за люди» (Пов. Темир., с. 234) и т.д. *Люди* – самостоятельные, способные к какому-либо делу мужи, свободные и «свои», объединенные общим вождем и предприятием, подвластные светскому закону. Только за пределами древнерусского общества, уже в Московской Руси, «люди» станут зависимыми, дворовыми, слугами: «А с людьми бы и со крестьяны своими дворяне и дѣти боярские в однѣ обыскные рѣчи не писалися» (Улож. 1649 г., с. 54) – писались бы отдельно, поскольку дворяне уже выше «людей», они не дворовые. *Люди и крестьяне* – частое выражение для XVII в., не раньше.

Лично свободный, но социально зависимый человек не существует отдельно, он представлен в общей группе себе подобных. Всегда уточняется, о ком идет речь – о людях своих или твоих, людях княжьих или церковных (священник, дьякон, игумен в «Уставе Владимира»). Так уже у Илариона в середине XI в.: «Мы, людие твои, тебе ищемъ, тобѣ припадаемъ» (с. 196а); так и князь Владимир «безъ блазна же Богомъ даныя ему люди управивша» (с. 195а). Властитель может собрать или распустить своих людей, наложить на них оброк или дань; ими правят и правят над ними, творят насилия или неправды, и тогда они могут «възмястися», требуя от властителей исполнения взятых на себя обязательств: защиты, кормления, работы. Ольга, пойдя по погостам, «дани полагаша на лю-

дехъ» (Жит. Ольги, с. 382), на всех подданных. «Люди» в Ипатьевской летописи упоминаются часто, и почти всегда это подданные, которые связаны с князем феодальными отношениями, они отличаются от «кромѣшьныхъ людий», от чужих, иноплеменных (Флавий, с. 248) – еще одно указание на тесные связи людей с господином по признаку «свой» или «наш». Неуловимость значения слова *люди* в том и состоит, что, сохраняя старинный смысл родового быта *(люди* – «свои», хотя и те, что помоложе, поплоше), оно постепенно становится термином, выражающим феодальные отношения. Для каждой последующей ступени вверх по лестнице отношений все, кто ниже, – его «люди». Однако понятия о связи между людьми, отражая изменения социальных отношений, все больше дробятся, становясь двуедиными в определениях: «головьнии» над «моложьшими людьми» сами являются младшими в отношении к сюзерену. В жизни нет абсолютных граней, не найдем мы их и в языке. Средневековое равенство людей понимается как свобода в отношении друг к другу, хотя и не ко всем сразу. Уже Владимир Мономах советовал сыну: «Сѣдше думати с дружиною: или люди оправливати, или на ловъ ѣхати» (Лавр. лет, с. 81) – либо править людьми, либо охотиться, но всегда посоветовавшись с боярами; князь и сам не свободен.

«Люди», некогда свободные члены рода, свои среди своих, под давлением обстоятельств постепенно распадаются на группы, для которых потребовались специальные обозначения. Мало того, что кроме «простых» и «моложьших» людей, которые всегда были в роде, появились пришельцы разного звания, сюда постепенно включились такие, которые прежде вообще не входили в группы свободных людей. Дифференциация социальной массы, происходившая несколько столетий, постепенно по-новому организует и терминологическую наполненность слова *люди.* Верхние классы незаметно исключают себя из числа «людей», говорят отдельно о себе и о людях своих, о боярах, о служилых своих вассалах, дружине большей и меньшей и т.д., так что мало-помалу в перечне «людей» остаются только наиболее низкие классы, которые сгущаются до однородной массы челяди, слуг и рабов. Впервые значение слова *люди* как зависимые слуги обнаруживаем в духовной грамоте Дмитрия Донского 1375 г.; но так было только в Московской Руси. В новгородских грамотах (в том числе и бытовых, написанных на бересте), *люди* – все те, кто не входит в круг семьи, домашнего рода, «своих». Это о б щ и й м и р, то, что «на людях», прилюдно; однако близких и тесных связей между людьми слово и в Новгороде уже не отражает. Свобода средневекового вольного города порождает иные социальные отношения, чем в Московской Руси: здесь важен каждый сам по себе самостоятельно, потому что все люди – подданные общей власти вольного города Новгорода. В берестяной грамоте 531 (рубеж XII–XIII вв.) некая Анна пишет Климяте, сообщая, как один из людей, Коснятин, оклеветал ее перед людьми же, обозвал ее коровой, а дочь ее – и того хуже. Женщина требует «извета людеми» – разбирательства при п о с т о р о н н и х, которые станут свидетелями ее оправдания: «оже будут люди на мою сестру, оже будут люди, при камо буду дала руку за зяте, то те я в вине», – тревожно пишет она брату (если окажутся свидетели, которые докажут, что она поручилась за зятя, слукавившего на торгу, то она виновна; но на самом деле она не поручалась и таких людей вообще нет). Во всех случаях говорится о «людях», они – свободные люди, слову которых можно верить; но, чтобы опровергнуть клевету, также необходимы люди – посторонние свидетели.

В грамоте 531 упоминаются просто «люди», позже такие свидетели назывались «добрые люди»; так же в «Псковской Судной грамоте» XV в. («а людемъ будеть добрымъ

вѣдомо» – с. 13), в поздних списках «Русской Правды» (Рожков, 1906, с. 125), в «Судебнике 1497 года» («и те люди добрые скажуть по праву» – с. 96), в «Уложении 1649 года» и т.д. Это свидетели по присяге, которым надлежит верить в их добром деле. «Добрые люди» вовсе не знатные или зажиточные, как полагает историк (Тихомиров, 1975, с. 125). Добрые люди давно повелись на Руси, они не жалели себя, защищая правое дело: иногда и драться приходилось за него на судебном поединке.

Замечено, что в языке Гомера два слова, обозначающие народ, распределялись по смыслу: δῆμος как ‘часть территории и люди, на ней живущие’ и λαός – политический термин, обозначавший всякую группу, организацию, пределы которой определялись связью подчиненных с вождем (Бенвенист, 1969, 11, с. 89); разные состояния народа выражены различными терминами. Но мы уже знаем, что и в славянских переводах с греческого λαός передается обычно словом *людие,* а δῆμος – словом *народъ* (Львов, 1975, с. 225). Какое-то различие между представлением о «роде» как этносе в слове *народъ* и социальной группой в слове *люди* все время осознавалось на Руси. Именно оно и стало ведущим во всех изменениях слов, которые мы рассмотрели. Пределы развития смысла слова *люди* ограничивались сферой действия слова *народъ*.

Но возможны были еще и иные состояния народа: народ на войне, в походе – это *пълкъ,* народ на земле (хозяйственные отношения) – это *смьрды, жильцы, крестьяне* (о них скажем ниже). Экономические, военные, политические, этнические и всякие другие отношения однородной массы людей постоянно имелись в виду, когда об одном и том же коллективе в зависимости от ситуации говорили как о полке, как о народе, как о людях и т.д. Разные состояния одной и той же общности представлялись аналитически, разными словами.

Но чего-то еще недоставало в этих обозначениях людей по их принадлежности к известной группе лиц. Всегда оставался признак, по которому отдельный человек не входил в случайные, временные или постоянные коллективы средневековых отношений. Так из массы людей выделился о т д е л ь н ы й ч е л о в е к.

ЧЕЛОВЕК

Людям как совокупности племени издавна противопоставлен человек. История слова *человек* неоднократно обсуждалась, но точнее всего, по-видимому, исконное значение слова передает старая этимология: два корня, *чьло* и *вѣкъ,* соединились в одно слово – древнее славянское слово, которого нет в других языках, близких к славянским. Первый из корней – тот же самый, что и в слове *цѣлъ,* хотя гласный звук в нем другой (исторически возникло чередование близких звуков). Старое значение слова *вѣкъ* – ‘сила, мощь’, а следовательно, ‘возраст человека’ (ЭССЯ, вып. 4, с. 48–50). В другом слове, с отрицательной приставкой, – *увѣчьный* – мы встречаемся с древним значением корня – ‘бессильный’. В русских говорах бытует глагол *обезвекнуть,* который значит ‘обессилеть’; в украинских песнях *вік* все те же ‘сила’ и ‘мощь’; *веки изнемогают* – говорят в народе: силы уходят. В полном составе морфем старое слово *человек* обозначает ‘тот, кто имеет полную силу’, т.е. взрослый, муж, важный для жизни рода член коллектива.

Но есть и другие этимологии этого славянского слова. *Če1o сопоставляют с греческим τέλος ‘отряд’, ‘толпа’ и возводят к древнейшему корню *k^{w}elo-s ‘военный отряд’,

впоследствии просто ‘некое множество мужчин’. Таково индоевропейское обозначение «родового объединения», откуда и другое праславянское слово – *челядь,* поначалу такой же «военный отряд». В подобном толковании *вѣкъ* соотносится с литовским vaĩkas ‘ребенок’; таким образом, вторая часть сложного слова *человек* означает ‘маленький’. Тогда оказывается, что *человек* – слово, служившее для вычленения индивидуума, отдельного представителя «множества мужчин» (Иванов, 1975). Очень сомнительная этимология, особенно в отношении сложения обоих корней. Их соединение не дает значения, свойственного новому слову: получается ‘маленький отряд’(?), ‘небольшая толпа’(?). Неясно, при чем тут индивидуум. Автору этой этимологии важно показать, что слово *люди* обозначает замкнутую социальную группу прикрепленных к земле лиц, земледельцев, а *человек* – тоже социальную группу, но связанную уже с воинским подразделением. И то и другое спорно, однако несомненно, что во все времена существовала и осознавалась связь понятий «человек» и «люди». *Человѣкъ* как ‘дитя рода’ (Мартынов, 1972), может быть, точнее выражает смысл древнего сочетания корней, особенно если при этом вспомнить связь с древнеиндийским kulam ‘род’ и многими другими столь же древними параллелями, на основании которых еще в прошлом веке полагали, что слово *«человек* значит р о д о в и к» (Максимович, 1846, с. 329). Как бы то ни было, но человек во всех толкованиях – представитель своего «рода».

Древнее представление о человеке как полноправном и действующем члене рода с течением времени также изменялось. На человека накладывались обществом социальные и моральные ограничения, которые подтверждают, что в различные времена «человеками» могли быть разные люди. «Каковы веки, таковы человеки», – говорит русская пословица.

Мы не оговорились, употребив слово во множественном числе: *человѣкы, чловѣци* – это множество «человеков». *Люди* – совсем иное дело. Все языки, сохранившие последний корень, в том числе и старославянский, указывают на то, что *людие* – ‘свободные, социально независимые члены общины’, но в этом определении ничего не говорится о «полной» их силе. Слово *люди* характеризует не физическую, а социальную сторону отношений между людьми, а это значит, что и возникло оно позже, чем *человек. Человек* в форме единственного числа, а *люди* – во множественном довольно поздно стали формами «одного слова», уже после того, как понятия физической силы и социального ранга совместились в сознании людей и важность положения в обществе заменила ценность прежней мускульной силы. В Древней Руси слову *человѣкъ,* обозначавшему каждого отдельного индивида с его силой, противопоставлялось слово *людие* – не множественного числа, а собирательного значения в форме единственного числа. *Людие* – это масса в единстве, а *человѣкъ* – это «личное единство», выражает представление о личности, не очень популярное в раннем средневековье. Лишь в конце XV в. могла появиться фраза вроде этой: «Яз куды хожу, ино за мною *людей* много, да дивуются бѣлому *человѣку»* (Аф. Никит., с. 450), и только от XVII в. доходит до нас горестное присловье *«людей* много, а *человѣка нѣтъ»* (Симони, с. 119). С этого времени оказывается важной и личность человека безотносительно к роду-племени: «Какъ к намъ пришелъ? Откуду еси? Что еси за человѣкъ? Что ти имя твое?» (Жит. Мих., с. 336) – имя и человек еще одно и то же, по имени можно составить впечатление и о человеке, и о том, откуда он; этого достаточно, чтобы оценить его самого. Видимо, потому и древние летописи говорят о *добрых людях,* а вот о *добром человеке* – никогда. В сочетании *добрые люди* отражен социальный признак, а слово *человек* стоит само по себе, уже независимо от социальных характеристик. Впервые, по-

жалуй, только в «Уложении 1649 года» отмечается разница: «А доброй ли онъ человѣкъ или лихой?» (с. 171) – это тот, кого «въ обыску одобрять» (с. 172), т.е. у кого ничего не нашли во время обыска. «А въ обыску его назовуть половина – добрымъ человѣкомъ, а другая половина назовуть лихимъ человеком – и того человъка пытать» (с. 171), потому что возникают сомнения: добр ли человек на самом деле. А вот «тотъ человѣкъ доброй, и воровства от нево никакова не будетъ» (с. 158). Выйдя из круговой поруки «мира», человек постепенно принимает на себя и все те признаки-характеристики, которые прежде свойственны были этому «миру» в целом. Сочетание *добрые люди* заменяется сочетанием *добрые человеки.* С одной стороны, люди по-прежнему противопоставлены человеку, с другой – люди и есть совокупность «человеков». На этой основе впоследствии и происходит совпадение обоих корней в общем слове: *человек* – как единичность, *люди* – как составляющая их множественность.

В давние времена женщину могли также назвать словом *человѣкъ.* По крайней мере, о деятельной и умной княгине Ольге, жившей в середине X в., летописец говорит, что она «бѣ мудрѣиши всѣхъ человѣкъ». Однако уже тогда слово *человѣкъ* становится синонимом слова *мужь* ‘свободный мужчина в расцвете сил’. Однако если муж мог быть знатным, сильным и т.д., то о человеке такого не говорят. «Человек» по-прежнему не имеет определений. Каждый человек сам по себе, человек – это тот, кто противопоставлен скоту и зверю (как пишет Даниил Заточник в XII в.), а с начала XIII в. – всякий свободный индивид, и не обязательно знатный (знатность становится важнее личной силы: настали другие времена). Но личная сила осталась и может быть использована обществом; вот тогда-то и происходит сдвиг в представлении: с конца XIV в. входит в употребление то значение слова, которое связано с использованием личной силы в обслуживании: *человек* ‘слуга’ («Эй, человек!..»). Вдобавок, это значение всегда присутствовало в греческом ἄνθρωπος и через переводы могло повлиять на переносное значение русского *человѣкъ*. В «Уложении 1649 года» *человѣкъ* – слуга в городском доме хозяина («или сынъ его или человѣкъ или дворникъ по допросу скажут» – с. 39), так же и в «Домострое» XVI в. Смена социальных отношений видоизменяет смысл старого термина: свободного и сильного человека превратила в зависимого слугу: «каковы вѣци, таковы и чловѣци!». Украинское слово *чоловік* обозначает мужа, супруга, лицо не совсем свободное; понятие «мой человек» тоже далеко от свободы. В период средневековья, когда происходили такие изменения, интересовались человеком не как свободным членом рода и не как личностью, а как представителем животного царства, но отличным от животных. Свою лепту в подобное отношение к человеку внесло также христианство, для которого человек – сосуд дьявольский. В «Пчеле» неоднократно (с. 214, 215 и др.) толкуется: «и душа без плоти не зовется человеком, ни плоть без души», – лишь единство души и плоти есть человек.

Для церковной литературы *люди* то же, что *человеки,* это полные синонимы: «да иду в поганьскую землю, глаголемую Пермь, въ языкы заблуждшия, *в люди* невѣрныя, *въ человѣкы* некрещеныя» (Жит. Стеф. Перм., с. 14), – пишет Епифаний Премудрый, выстраивая в ряд именования объекта миссионерской деятельности. Христианское представление о душе постепенно оттесняло понятие о силе человека и тем самым уже окончательно лишило слово *человѣкъ* его исконного, древнего смысла; с и л а человека – в д у ш е его, и счет теперь идет не так, как во времена «Русской Правды», – не по головам, а по душам. Скорее всего, именно в книжном языке сошлись *человек* и *люди* как формы общего слова, однако случилось это позднее. Представление о человеке, имевшем некую личностную

доминанту, нечто единственное и неповторимое в своем характере и судьбе, что выделяло его из множества других представителей рода, – такое представление в Древней Руси еще не известно. Понятия о лице и тем более о личности еще не сложились. Человек попрежнему понимался как неотторжимая часть рода людского.

Чтобы понять смысл состоявшегося изменения, скажем несколько слов о новом термине *личность.* Некоторое время в средние века пользовались переносными и образными значениями старого слова *лицо;* в XV и особенно с XVI в. слово *лицо* в деловых документах обозначало отдельного человека, ответственного за свои поступки перед законом (ср.: *важное лицо, ответственное лицо* и т.д.). В XVII в. известно также слово *личина:* маска, актерская харя (такая маска была в снаряжении скоморохов). Единственность этого предмета потребовала суффикса единичности *-ин(а); личина,* таким образом, – лицо уникальное. Но слово *личина* – то же, что *личность,* оно понимается совершенно так же: отдельность чем-либо выделившейся из совокупности лиц характерной маски. В XVIII в. сделали попытку присвоить новому понятию о личности иноземный термин *персона,* но и это латинское слово также значило прежде всего ‘маска актера’, затем ‘роль, которую этот актер играет’ и, наконец, ‘лицо или личность в особых обстоятельствах’. Новые представления о лице, которые сформировались на основе образных значений славянских слов, отразились в многозначности заимствованного слова. В XIX в. появляется слово *личность,* обогащенное новым признаком ‘личный’, – слово, которое в конце концов вытеснило слово *человек* как самое высокое именование индивидуальности в рамках человеческого коллектива.

Противопоставление внутреннего образа в словах *человек* и *личность* отражает всю разницу между древним и современным понятиями о человеческой личности (соединение этих слов в таком выражении само по себе знаменательно). «Человек» – это личная сила взрослого, почерпнутая в силе рода, идущая изнутри как из корня жизни, и в этом глубокий смысл. «Личность» же определялась по внешним признакам различения, тем, чем это лицо могло выделиться из числа других, каким оно кажется всем вокруг по опорным признакам своего поведения в коллективе; общество только оценивает личность по этим признакам, но не является той силой, которая постоянно рождает в ней представление о ее причастности общему, о соборности рода, единстве лиц. Да, оба слова – *человек* и *личность* – одинаково выражают представление об активном деятеле, о сложившемся члене общества, именно это и соединяет их в одном выражении *(человеческая личность)* как продолжающие одно другое. Однако новые отношения в обществе подготовили смену представлений о подобном лице.

Судя по косвенным данным, можно предположить, что начался этот процесс на границе XIV–XV вв.; именно тогда появились те значения слова *человъкъ,* которые стали связываться с понятием об «услужающем» в его противоположности к «важным лицам» закона. Понижение рангов, отраженное в значениях слова *человѣкъ,* связано с начавшимся процессом образования нового представления о личности.

ЧЕЛОВЕК И МУЖ

Чтобы ясно представить себе соотношение всех уже рассмотренных слов в цельном виде, воспользуемся текстами одного автора. Глубоко индивидуальное словоупотребление, основанное, впрочем, на типичных представлениях своего времени, дает

Кирилл Туровский. К середине XII в. установился тот церковный взгляд на соотношение небесного и земного, который стал характерным для всего русского средневековья, и Кирилл Туровский последовательно его выражает.

Сѣмя, племя, предѣлы – все эти слова он употребляет только в цитатах из Писания. *Языци* вместо *народи* – тоже остаток библейской терминологии в словаре Кирилла Туровского и его современников.

Слово *народи* у Кирилла Туровского обозначает просто людей одного рода-племени (такие люди приходят, например, к Соломону за судом, их бранят фарисеи, они восстают против Христа). Словом *народи* назывались в библейских текстах люди, словом же *языки* (в отличие от *народи)* – не всякие люди, а только язычники, которые могут быть того же самого племени, что и освященные «народи» («И будуть ми людие от языкъ мнози» – Кирил. Тур., с. 16); «народи» приходят «отъ странъ», ибо «странамъ вѣра» (с. 5), «и приведуть братию нашу от всѣхъ странъ» (с. 16); словом *люди* именованы безумные; крестят и учат людей, старцев, которые составляют указанные «народи»; «язычьскы намънуеть люди» (с. 6–7), потому что слово *люди* можно употребить по отношению к неверным, в отличие от «верных» – тех, кого называют *народи.* Языческие представления отражены и в понятии об отдельном человеке. Человек – физическое проявление плоти, в которой не осталось никаких следов духовного, так что можно и «бѣсы от чловѣкъ прогна» (с. 44), поскольку бездуховную плоть именно бесы и населяют.

В отличие от высокого слова *страны* (из таких «стран» вышли «народи»), *земля* употреблено по отношению к некой поверхности, на которой есть место и зверям, и пресмыкающимся (с. 47). *Человек* и *земля* – нижний уровень именования, они обозначают слишком «телесные» и «земные» явления, чтобы включать их в живую ткань символического христианского образа. Но слова *сѣмя, племя, предѣлъ* также не годятся для этого, ибо присущи определенным библейским контекстам и потому всегда однозначны в своей отнесенности. Игра слов и построение живого образа происходят на среднем уровне обозначений. Слов *люди – языци* и *народи – страны* вполне достаточно, чтобы в обобщенно-собирательном виде указать и на противоположность «верных» «неверным» и на отличия в их размещении на земле. Некоторая вещественность сохраняется и в обозначении *люди – языки* (у самого Кирилла Туровского *языкъ* часто употребляется для обозначения органа речи, с помощью которого можно «вещать»), но не в представлении о народах и странах, которые даны по возможности наиболее отвлеченно, как массы и пространства, неисчислимые и не дробящиеся на части. Слова *народи* и *страны* ближе к высокому стилю и символу.

Последние дни Пафнутия Боровского в 1477 г. описывает его ученик Иннокентий; пораженный количеством пришедших проститься с блаженным, он говорит: «Не токмо же от князь и отъ княгинь, но и отъ прочего народа, отъ боляръ же и отъ простыхъ со всѣхъ странъ приходящихъ» (Пафнутий, с. 494) – в этом отразилось совершенно новое представление о совокупности лиц: князья выделены из народа, обособлены от него. Однако все остальные понимаются здесь как собирательная совокупность н а р о д а *(простые и боляре).* Эти попарные соотношения прослеживаются во многих книжных текстах, сохраняются на протяжении веков и понятны еще сегодня (журнальные и газетные рубрики говорят нам о «странах и народах», а не о «людях и языках»).

Итак, *человек* и *люди* – слова, которые имеют особое значение, потому что само желание снизить их стилистический ранг показывает нам пристрастное отношение церковного

писателя к словам, языческое народное осмысление которых отличалось от принятого в книжной литературе, восходящей к библейским текстам. Они выражали идею о «человеке», который дан сам по себе, и о «людях», независимых в своем отношении к каким-либо установлениям власти (например, свободных от влияния церкви). Это следует из слов Кирилла Туровского. Проследим это на других текстах.

Самая важная подробность: в древнейших текстах слово *человѣкъ* обычно употребляется в форме множественного числа. Что же это за «чловеци»?

В «Печерском патерике» говорится о том, что человек – подобие Бога, однако противопоставлен ему: славы ищут «от человекъ», а не от Бога (Патерик, с. 101); «чловѣци» – не ангелы и потому не видят Бога (с. 87), вообще же они ближе к Богу, хотя и укоряют последнего (с. 168), беса всегда можно отогнать «отъ чловѣкъ». Люди просвещаются «в человѣкы» посредством Божественного крещения (Поуч. свящ., с. 111); «къ живущимъ бо на земли человѣкомъ» обращается Иларион (Иларион, с. 169), а слава князя Владимира именно в том и состоит, что «бысть князь Володимиръ акы уста Божия, и человѣкы от лести диаволя къ Богу приведе» (Похв. Влад., с. 342б). В борениях неба и ада человек находится где-то посредине – это общее место христианской литературы. У Иоанна Экзарха «небесьскыи ангели и земьни намъ человѣци» (Ио. Экзарх., с. 20); такие оценки могут меняться местами: «земние ангели и небеснии человѣци» (Поуч. свящ., с. 111); вся разница в том, что в отличие от ангела человеку – существу во плоти (Прол. поуч., с. 262б) – противопоставлен «Богъ, имый человѣци, Богомъ зовемъ Бога» (Ио. Экзарх., с. 90). До XVII в. троичное заселение сфер подчеркивалось в любом тексте; даже в грамматическом руководстве части речи, грамматические категории и формы языка делятся по относительной ценности в зависимости от того, с чем они соотносятся: с ангельским ликом (имя), с тем, что «отпадшо» (например, с бесами соотносится глагол), или с тем, что «посрѣдне» *(чловѣци* соотносится с причастием, промежуточной между глаголом и именем формой). В «Житии Ольги» обнаруживаем интересное противопоставление: «И бѣша вси людие невѣдуще Бога, и [Ольга] немалы печаловаше, видящи вся человекы прелщени дьяволомъ» (Жит. Ольги, с. 381). Гражданское состояние *(людие)* противопоставлено здесь духовному посвящению *(человекы).* Важно одно: то, что выражено «причастной» формой *человѣки* (а не *люди,* не *народъ),* противопоставлено Божественным силам; лишь понятие, выраженное формой *чловѣци,* достойно подобного сопоставления, всегда представляя некое множество. Сочетание *мнози бо человѣци* часто встречается в древних текстах, оригинальных и переводных.

«Человеци» отличаются не только от Бога, но и от животных (Жит. Авр. Смол.), они рождаются (Александрия), в отличие от ангелов, которые пребывают всегда, и могут быть самого невероятного вида. Александр Македонский в своих походах обрел «нѣкако мъсто, идеже бяху человѣци безглавни» (Александрия, с. 77), «идеже бяху человеци дивии» (с. 75) и т.д., в том числе с головами зверей или птиц, как это описано Козмой Индикопловом и другими наблюдателями этого странного мира. И тем не менее все названные чудовища – «человѣци», поскольку их отношения с Богом не оспариваются и не подвергаются сомнению. «Человек» воспринимается в его отношении к Богу, но как противоположность ему; поэтому какими бы причудливыми ни были его обличья, они не принимаются во внимание, они не важны.

Более того, «человеки» бывают злые, они крадут и грабят (Патерик), однако каждому ясно, что этому их научает дьявол. Летописец рассказывает об убийстве князя Андрея

Боголюбского. Заговорщики, прежде чем пойти к спальне князя, «бѣжаша съ сѣнии, шедше в медушу и пиша вино. Сотона же веселяшеть ѣ в медуши и, служа имъ невидимо, поспѣвая и крѣпя ѣ, яко же ся ему обѣщали бяхуть» (Жит. Андр., с. 328). Ни здесь, ни далее не было ни разу употреблено слово *человѣци;* «яко звѣрье свѣрьпии», «яко звѣрье дивии [дикие]» – так именуются попавшие во власть дьявола заговорщики; заговорщиков перечисляют поименно или указывают собирательно как «те» (в старинной форме винительного падежа множественного числа для мужского рода – ѣ*),* но «человеками» их никогда не называют, потому что в данный момент они во власти дьявола, служат ему, превратившись тем самым в зверей.

В свою очередь, «человеци» правят земной суд, противоположный суду небесному (Жит. Авр. Смол.), и часто судят несправедливо, так что, возможно, прав игумен Даниил, сказавший невесело: «отъ Бога вся возможна суть, а отъ человѣкъ невозможна» (Хож. игум. Даниил., с. 105).

Переводные греческие афоризмы также представляют это земное подобие божества с характерными для него признаками. Ср. в «Мудрости Менандра»: «много зла *человѣкомъ* ражает рознь» (с. 17), «сила есть *въ человѣцехъ* имѣние и власть» (там же). Самое интересное, что в греческом оригинале выделенных слов нет, они вставлены славянским переводчиком, чтобы уточнить, что речь идет о человеке на земле, а это люди особые, они и представлены не собирательно, а в совокупной множественности. Очень характерна такая черта: безличные отвлеченные высказывания невозможны в древнем сознании славянина. Неопределенно-личное выражение типа «много зла рождает враждебность» неприемлемо для Древней Руси, потому что каждое высказывание вполне конкретно должно быть привязано к личности или к классу людей. И только с понятия о конкретном человеке формируется представление о человеческом, что́ человеку по силам и что́ «выше человѣческыа силы» (Патерик, с. 167). *Чловѣчьскъ* и *словѣчь* – пока еще варианты в славянском книжном языке (Ягич, 1902, с. 85) в соответствии с греческим ἄνθρωπος. Однако слову *родъ* всегда сопутствует *словѣць (человечь;* ср. Чтен. Борис. Глеб., с. 15), тогда как по отношению к Христу употребляют выражение *сынъ чловѣчьскъ,* и в этом различии степеней притяжательности выражается разница в отношении к «роду» и к «лицу». Человек воспринимается к а к ч а с т ь р о д а *(словѣчь),* а отдельная личность уже отчуждена от него, она только п р и н а д л е ж и т роду, о т н о с и т с я к нему (новая форма *человѣчьскъ).*

Ср. в «Пчеле»: «Человѣци подобии суть облакомъ, иногда в ино мѣсто воздухомъ носими» (с. 229–230); «держава страстьная не вдасть человѣкомъ быти яко человѣкомъ» (с. 32); слово *человѣкъ* употребляется лишь в форме множественного числа, но уже как перевод греческого ἄνθρωπα («человеки»). Бремя страстей мешает человеку оставаться человеком – вот смысл последнего изречения; одержимый страстями человек превращается в дикого зверя.

В форме единственного числа слово *человѣкъ* известно только с XIII в., причем обычно в сочетании с неопределенными словами *сей, такой, нѣкый, первый, иной.* «Нѣкый человѣк» – так скажут о том, кто что-либо совершил, чем-либо выделился из массы других, иных, всех прочих.

В «Сказаниях о Соломоне и Китоврасе» обращаются к кентавру: «Которых людей еси ты, человекъ ли еси ты или бѣсъ?», и кентавр успокаивает: «Азъ есмь человѣкъ [из] живущих под землею» (Сказ. Соломон., с. 72). И кентавр назван человеком, хотя он странен и необычен; чтобы выделить его из массы, потребовалось одно лишь слово *человѣкъ.*

Человек (а не бес), потому что он из семейства людей, – тоже важное уточнение, которого не могло быть в XII в. «Человек» и «люди» вступают в новые взаимные отношения, постепенно заполняя возникшее противопоставление «личность – масса», из которой личность выходит. Человек выделился из людей, но люди – по-прежнему масса, народ. В народном языке началось постепенное устранение множественности у слова *человѣкъ* и собирательности у слова *людие*. Возникает четкое различие: человек – индивид (не некий), а люди – толпа.

До XIII в. не могли бы сказать и так: «Въ постъ ни человѣкъ, ни дѣтина не крестится» (Заповеди, с. 12); здесь *человѣкъ* – взрослый, зрелый муж, противопоставленный ребенку, *детине*. Игумен Даниил тщательно вычисляет маршрут своего путешествия, определяя расстояние тем, сколько можно «пѣшему человѣку ити» (Хож. игум. Даниил., с. 92); а вот как описывает он «пещерку малу», «яко можеть человѣкъ влѣсти на колѣну» (с. 17) и т.д.; здесь говорится о всяком человеке, но именно о человеке.

В «Повести об убиении Батыя» сначала «глаголють же нѣции иже тамо живущеи человѣци» (с. 113), это передано в старой книжной форме как общепринятый рефрен повествования, как ссылка на неопределенные свидетельства *(человѣци* – старая форма множественного числа). В рассказе же о походах кочевников: «человѣкы закалая, иныхъ же плѣняя» (с. 111) – то же слово в иной форме множественного числа использовано как обозначение конкретных людей. Но вот другие тексты: «иже тогда все человечество вси плакахуся, вси въздыхаху, вси “увы!” взываху» (с. 111), «и толико множество человеческое погубивъ [там, где прошел «Мамай»]» (с. 110). Постепенное усиление образа – особенность художественного текста, поэтому характерно перемещение внимания с простой (конкретной) множественности («человѣкы») через собирательность («все человечество») к собирательной множественности («толико множество человеческое»). Происходит накопление степеней качественности, и одновременно возникает попытка совместить в сознании индивидуальность каждого отдельного человека с бесконечной множественностью людей. Абстрактное качество множественности лиц передано прилагательным, иначе и не могло быть, потому что гиперболичность средневекового образа не могла обойтись без указания на конкретный признак.

Становясь формой выражения личности, слово *человѣкъ* неизбежно сталкивалось со словом *мужъ*. Некоторое время оба они обозначают человека в его противопоставлении зверю, животному. Однако есть и различие: слово *мужъ* чаще встречается в деловой и судебной письменности; в «Русской Правде» «безличный термин *мужъ* стал обычным» (Тихомиров, 1941, с. 64), *мужи* в этом памятнике – ‘свободные люди’ (там же, с. 49); но в «Русской Правде» находим и слово *человѣкъ*. Слово *человѣкъ* обычно и часто в философской и богословской литературе, в переводных светских текстах – там, где по строгим канонам требуется еще противопоставить земного человека Богу или бесу. Слово *мужъ* обозначает человека, конкретного в своих проявлениях, признаках, и во плоти. «Человек» – некая абстракция, вторичное отвлечение от «человеков», и потому часто в течение долгого времени соотносится с рядом других именований людей. В памятниках можно найти такие выражения, как *первый человек* (Адам), *божий человек* (Андрей Юродивый) и др., и всегда в них содержится указание на какую-либо особенность проявления человеческих качеств, отраженно указывающих на зависимость человека от небесных сил или демонов. Но «муж» – земной человек, самостоятельный и независимый от действия всех этих сил. «Доброго человека» еще нет, потому что выражение *добрый человек* – от-

влеченность высшего порядка, тогда как отвлеченность средневекового сознания еще не перешла порог конкретности в своем воплощении; отвлеченность в средние века всегда представлена ясным и вещным образом путем замены одного понятия другим, образно и зримо. Сочетание *добрый человек* было известно (в болгарском переводе X в., в русском списке XI в. – Срезневский, т. 1, стб. 682) как соответствие греческому ἀγαθός ‘знатный’, ‘храбрый’ (отличный по какому-либо признаку); формула еще не наполнилась конкретным смыслом. *Нѣкый человѣкъ* – один из способов выражения такой отвлеченности, разрушавшей конкретность данного мира, потому что к числу людей постепенно стали относить самые разные существа, вплоть до кентавров и безглавых страдальцев из рахманской земли. Чтобы выразить отвлеченность нового типа, книжник пользуется дополнительными словами, которые уточняют характеристику безликого на первый взгляд «человека»: *вьсь человѣкъ* или *всякъ человѣкъ,* а также прежняя форма *човѣци* временами позволяют возвыситься до отвлеченности смысла, но все это остается в каждом отдельном тексте, только в нем – в отношении данных мыслей или сообщений, а потому и не стало еще, по-видимому, фактом коллективного сознания, фактом языка. Конкретность текста держит абстракцию в своих границах и не дает возможности для проявления категориальности. «Человекъ есть непороченъ и праведенъ и богочтивъ, огрѣбаяся от всякоя злы вещи, а иже таковыми не свѣдѣтельствованы не человъкъ есть, но скотина» (Хрон. Георг. Амарт., с. 57–58) – таково представление о «человеке» в переводном тексте морализующего содержания: это одновременно и данный человек и человек вообще (т.е. люди). Достойно упоминания также и то, что в оригинальных русских текстах иноземец именуется как *латинский человѣкъ,* а в переводных иначе – как *мужъ египтянинъ*. *Латинский* значит ‘католической веры’, поэтому речь идет о множестве людей, о «чловѣцех». «Мужь» проживает в Египте, с вопросами веры высказывание *мужь египтянинъ* не связано, поэтому, когда идет речь об одном человеке, употребляется слово *мужь*. Каждый раз различия столь индивидуальны, что могут варьировать в самых широких пределах.

Социальная принадлежность человека также устанавливается с помощью слова *мужъ;* муж всегда противопоставлен холопу, рабу, тогда как человеком могут назвать и холопа (Бенвенист, 1974, с. 366–368). В древнерусских текстах слово *мужь* всегда имеет такие определения, как *досточюдный, праведный, избранный, благочестивый, богатый* (ср. Патерик, с. 81, 86, 158 и др.), в переводах – в соответствии с оригиналом – появляются *мужи худые* (Девг. деян., с. 17г), *убогие, нечестивые, лукавые* (часто в «Пчеле») и др.; таким образом, социальная характеристика оказывается связанной с принадлежностью мужа к определенной среде. В отличие, например, от слова *человѣкъ,* слову *мужъ* всегда предпосланы определения высоких социальных рангов, характерных для русского быта, – *лѣпший, наро́читый, лучьший* и т.д., оно может употребляться и в форме множественного числа *(лѣпшии мужи)*. Такие определения к слову отражают новое – средневековое – представление о муже: он высок по рангу, приближен к князю. Такое значение слова неизвестно старославянским текстам, оно является древнерусским (Львов, 1975, с. 221). Когда оказывается необходимым понизить ранг мужа, используется уменьшительный суффикс: *мужикъ*. В Пскове в 1607 г. записано такое распределение функций между мужем и мужиком: *чѣловекъ* – мужчина, а *мужикъ* – мужчина низшего класса (Фенне, с. 25). Сочетание *деревенские мужики* неоднократно встречается на страницах Вестей-Курантов в XVII в. (Вести, I, с. 16 и др.). Также и в народных сказаниях, былинах, песнях: мужик – всегда деревенщина. Бытовое слово *мужикъ* столкнулось сразу с несколь-

кими высокими, книжного происхождения словами, вот как у Епифания Премудрого: «глаголаше къ мнихомъ поселянинъ онъ, глаголемый земледѣлець, и въправду рещи поселянинъ, акы невѣжа сый и не смотряй внутрьнима очима, но внѣшнима» (Жит. Сергия, с. 354); *поселянинъ* здесь – и земледелец, и мужик. Тогда же и слово *человѣкъ,* которое не имеет формы множественности, в противопоставлении слову *мужь* начинает приобретать значение низших рангов: *свой человѣкъ* (на службе у кого-либо), как в берестяных грамотах и в летописях, вообще *человѣкъ простъ* (Лавр, лет, с. 1216) – о человеке низкого социального ранга. Слово *человѣкъ* во всех своих признаках представлено еще как многозначное, это связано с включением понятия «человек» в новые рамки социальной жизни. Одновременная противопоставленность человека и скоту, и Богу, и мужу дробит понятие «человек», еще не разорванное с представлением о человеке, свободном от всяких связей с окружающим миром. Как нет еще д о б р ы х л ю д е й (в нашем понимании), так нет еще и в о л ь н о г о ч е л о в е к а.

«Муж» также находится еще в сложном сплетении социальных отношений – к человеку (как полноправный член общества), к юноше (как зрелый человек), к женщине (как мужчина и муж) и просто как мужественный человек, воин (Лавр, лет, с. 84; Пчела, с. 16). Общность и неразделенность представлений о муже и человеке в это раннее время проявляет себя и в том, что форма множественного числа *мужи* часто значит ‘люди’ – т.е. и «мужи», и «человеки» сразу (последние, правда, только мужского пола).

Все это мельчит представление древнего русича о гранях человеческой личности. Старый мир рассыпался, новый – феодальный – еще не установил своих понятий и пользуется именованиями предшествующей поры. Но в общих переплетениях понятий нового социального быта и устаревающей терминологии можно все-таки разглядеть главное: прежние, вынесенные из родового быта слова проникаются смыслом новых социальных отношений, выражая, например, степени феодальной иерархии. Всякий, кто выше тебя, – «муж»; любой, кто ниже, – «человек» («люди»). Семейные, хозяйственные, государственные интересы слились в общей перспективе, и слово *мужь* стало точкой отсчета в именованиях любой из этих иерархий. Развитие переносных значений слов, всегда социально оправданных (*мужь* – о человеке высокого чина и *человѣкъ* – о том, кто в услужении), хотя и связано с соответствующими значениями греческих слов и проникает на Русь в переводных текстах, но в русском языке развивается под влиянием собственных социальных отношений. Новый быт развивает дотоле скрытые возможности языковых форм, которые начинают выражать складывающиеся в обществе понятия.

Терминологичность всех описанных слов определяется просто: значение каждого из них по мере необходимости и в столкновении с близкими по значению словами специализируется; устраняется многозначность слов; точность номинации достигается за счет использования определений при имени существительном. Определения уточняют каждый данный, конкретный оттенок смысла, который в том или ином случае требуется передать, одновременно как бы извлекая из семантики корня еще одно его значение. Даже грамматически такие слова различаются. *Мужь, человѣкъ, народъ* всегда в форме единственного числа; противопоставлена им форма множественного числа: *мужи* (или собирательное *мужья), человѣци* (или *люди),* как и *языки (язьци)* в противоположность единственному и всегда родному «языку», – все это формально выражает противопоставление точного термина собирательной множественности бытового плана, которая все еще остается на низшем уровне социальных отношений.

Последующее сближение двух слов – *человѣк* и *мужь* – связано с условиями социальной жизни, которые проявили себя уже в феодальное время. *Человек* – имеющий силу взрослый мужчина, но также и *муж* – человек в расцвете жизненных сил (Топоров, 1, с. 82–83), в балтийских языках, особенно в древних, сохранилось это значение ‘жизни, жизненной силы’, которая отличает поведение мужа. Возраст действий, но действий физических, которые оправдывают эту силу и ею определяются. Но в книжных текстах слово *мужъ* служит для выражения греческого ἀνήρ – ‘взрослый мужчина, муж; доблестный человек’, а также ‘мужчина’, ‘супруг’, что в переносном смысле постепенно распространялось и на русский язык, уже с XII в.: «Не муж в мужех, который жены слушает» (Сл. Дан. Зат, с. 301). *Идти замуж* – старая форма винительного падежа, которая еще отражает то представление о замужестве, когда девушка выходила за «мужчину» вообще, за *мужа* и тем самым становилась *женою.* Каким бы старым это представление ни было, оно не старше родового быта, и летописец рассказывает поучительные истории о том, как еще в его время, в X–XI вв., были славянские племена, которые жен похищали «у воды», насильно уводили с собою «за мужь», и не было в этом ничего от более позднего брачного права.

Столь же вторичным, переносным по греческому образцу, являлось и то значение слова *муж,* которое связано было с отношением чести и совершенства *(благие мужи, славные мужи).* «Агафонъ, мужь честный, въ божественыхъ мудръ» (Посл. Ио., с. 172) – всего лишь перевод греческого ἀνήρ τιμός; «Да не прельстять тебе мужи нечестивии» в «Пчеле» (1) также перевод греч. ἄνδρες ἀσέβεις. Нравственные представления о муже сопутствовали развитию тех значений слова *мужество*, которые также связаны с новым понятием о «муже» – не только сила, но еще и благородство. И эта феодальная добродетель тоже не собственного происхождения, а вынесена из заемных книг.

Таким образом, не одни лишь столкновения со значениями близких славянских слов формировали семантику русских имен *мужъ* и *человѣкъ* – важно влияние той культуры, которая к началу XI в. имела уже отлаженный механизм феодального права и нравственности.

В древнерусских текстах о Борисе и Глебе слова *мужь* и *человѣк* еще почти синонимы, используемые для обозначения конкретного лица, но постепенное давление со стороны складывающихся феодальных отношений понемногу сказывается на употреблении этих слов. Муж мог быть *бесчестным* – но только потому, что в общее понятие о муже входило представление о чести. «Муж без чести» (κρεῖσσον ἀνήρ, Пчела, с. 275) – все-таки *мужь.* Однако у нас нет текстов, способных показать, что и о «человеке» можно было сказать так же: *человек бесчестный* или *честный человек.* Такого человека Древняя Русь не знала. Но она не знала и слова *мужикъ* – т.е. ‘маленький муж’, мужчина, который живет вне понятий феодальной чести: только в Ермолинской летописи под 1436 годом впервые поминаются мужики, которые «ослопы дубинами убили» боярина. *Мужики, мужичьё* и *мужицкий* известны со времен Ивана Грозного, а оскорбительные формы этого слова, такие как *мужичонко, мужлан,* – с XVII в. (СлРЯ XI–XVII вв., вып. 9, с. 304–305). Если понятие о «человеке» стало понижаться в социальном ранге гораздо раньше, то и *мужа,* по другим причинам и в разных формах, постигла та же судьба. Социальная дифференциация такова, что к низшим относились как к м л а д ш и м членам рода – общины – общества; *мужик,* а затем и *мужичонко* стали выражением этого отношения. «Человек» понижал свой статус семантически, «муж» – словообразовательно.

ЧЕЛЯДЬ

Зависимое население древнерусских княжеств особенно интересовало историков. В старых текстах сохранилось много слов, в которых видели обозначение пленных, невольников, рабов, слуг, черни. Полагали, что даже такие слова, как *домъ*, *огнище* или *семья,* иногда обозначали «патриархальных рабов» (Зимин, 1973, с. 16), не говоря уж о словах *смьрдъ* или *челядь*. Челядь – захваченные в плен враги, в древности они обязательно были иноплеменниками, т.е. «чужими» (Мавродин, 1978, с. 62–63). «Источники позволяют утверждать, что челядь на Руси X–XII вв. – это рабы» (Фроянов, 1974, с. 103), но, в отличие от холопов, которые были рабами «местного происхождения», из числа обедневших членов рода, челядь – полоняники (там же, с. 112). Есть более осторожное высказывание: холопы и смерды совместно назывались челядью, это лично зависимые люди, хотя и не обязательно рабы; в глубине веков челядь – патриархальные рабы при хозяине дома, familia, общий род (Греков, 1953, с. 167).

В путаницу суждений мнение академика Б. Д. Грекова трезво вносит определенный смысл. О несуразице понимания семьи или дома как сборища пленных и рабов при доме нечего и говорить: такие определения основаны на толковании переводов Евангелия на славянский язык, и подобные «патриархальные рабы» оказались внесенными в славянский быт из византийской традиции. Так же решается вопрос о том, не одно ли и то же состояние скрывается за словами *смьрдъ, холопъ* или *челядь*. Нужно различать стилистические пласты древнерусских текстов, в которых при обозначении одного и того же явления пользовались словами разного стилистического ранга. *Рабъ* во всех значениях – книжное слово, но и *челядь* в некоторых своих значениях также является книжным. Несвободный, лишенный прав человек в переводах моравской школы Мефодия еще в конце IX в. обозначался словом *челядь,* в Восточной Болгарии ученики Мефодия заменили это обозначение словом *домъ* (Львов, 1975, с. 233). В тех древнерусских грамотах XII–XIII вв., в которых упоминается слово *челядь,* нет и намека на смердов, и наоборот (Зимин, 1973, с. 101); челядь всегда указывается при дворе государя-хозяина, тогда как смерд или раб связаны с работой на пашне (там же, с. 82–83). Русские договоры с греками X в. говорят о пленных и челяди, значит, в то время челядь понималась уже как некая постоянная группа зависимых лиц, не только из числа пленных. Русь торговала челядью и позже, хотя церковь постоянно протестовала против продажи единоверцев неверным (Дьяконов, 1912, с. 110); челядь, таким образом, входила в состав «своих» (хотя бы по вере).

Челядь как социальный термин – многозначное слово. Устойчивым элементом его смысла являлось понятие о несвободных (лично) людях, которые живут «при доме» владыки, отличаясь от прочих лично зависимых лиц. Такова неизменная, постоянная часть значения термина. Она сохранялась до недавнего времени, и уже в «Домострое» челядь – просто слуги при доме, может быть, и лично свободные люди. Кстати, о «Домострое»; как известно, первая часть этого исключительно интересного памятника средневекового быта написана попом Сильвестром, вернее, он создал компиляцию из книжных сентенций. По стилю эта часть резко отличается от второй – бытовой, деловой, житейской, без книжной вычурности. Но там, где в первой части упоминаются «чада и домочадцы», во второй настойчиво говорится о «детях и людях», а «людей» по старинке назовут иногда челядью («как челядь кормити по вся дни»); челядь, таким образом, – «свои» л ю д и.

Б. Д. Греков обратил внимание на то, что в Древней Руси употребление слова *челядь* пересекалось со словом *люди;* все зависело от социального ранга говорящего или от его позиции. На рубеже XI и XII вв. Владимир Мономах об одном эпизоде своих походов сказал: «Изъехахом город [взял приступом Минск, столицу князя Глеба] и не оставихомъ у него ни *челядина,* ни скотины» (Лавр, лет., с. 816), т.е., другими словами, не оставил никого и ничего. Суффикс единичности не случайно стоит при словах *чечядь* и *скот,* выражаемые ими понятия все-таки различает благоверный князь. Но когда Глеб Минский совершил подобный «изъезд» на самого Владимира Мономаха, Владимир выражается иначе: Глеб «оже ны бяше люди заял» (Лавр, лет, с. 826). *Люди* и *челядь* – «свои» и «чужие» – противопоставлены так же, как своя д р у ж и н а чужой ч а д и (Лавр, лет., с. 826): тоже дружина, но другого князя, не моя. Летописец же в описании аналогичного события, со своей точки зрения, употребляет другое – наиболее привычное – слово: «Владимер же и *челядь* ему вороти, што была рать повоевала» (Ипат. лет., с. 292б). «Моя дружина» и «мои люди», но «твои челядь и чадь» – таково разграничение, весьма существенное для понимания вассальных отношений. Некое равенство и относительная свобода в осознании своей связи с соратниками и подчиненными, но со стороны, извне, эти равенство и свобода представляются подчинением и зависимостью; иерархия отношений вполне ясна: челядь и чадь – младшие в отношении к старшему, а не равные ему «люди» или «други». Однако важно, что в реальном быту люди и челядь – одно и то же. В «Поучении» Мономаха, в летописи, в древнейших договорах с греками челядин – не обязательно раб (Греков, 1953, с. 165–166), но и люди – не совсем свободные члены общества. Как бы ни блуждало слово в лабиринтах истории, оно всегда сохраняет исконный свой смысл. Какое же исходное значение несло в себе слово *челядь?*

Это слово известно всем славянским языкам, является собственно славянским, на что указывает и славянский суффикс *-яд(ь)*. Корень в нем тот же, что в словах *человѣкъ* или *колѣно* (при разных ступенях чередования гласных в корне). В арийских языках этот корень обозначал ‘род’, в греческом τέλος ‘толпа’, в литовском kiltís также ‘род’, и даже кельтское clan относят сюда же, к этим корням (Фасмер, т. 4, с. 330; ЭССЯ, вып. 4, с. 40–42). Разница между собирательным *челядь* и «несобирательным» *человѣкъ* – лишь в степени самостоятельности лица: *челядь* – младшие, меньшие члены рода, *человѣкъ* – отдельный, полный силы, более или менее самостоятельный мужчина; во всем остальном и челядь, и человек – одинаково члены рода (санскритское kúlam ‘род’). По-видимому, Б. Д. Греков был прав, поставив в один ряд славянское *челядь* и греческое λαός, латинское populus – ‘народ’. Челядь – весь народ, который находится с хозяином и при хозяине и, следовательно, от него зависим. Последовательность в развитии значений этого слова хорошо изучена (Львов, 1975, с. 234): исконным является значение ‘поколение, потомство р о д а’, ‘дети как члены семьи’, т.е. ‘мальчики, малолетние члены рода’. Затем значение расширилось: вообще ‘все члены семьи’; еще позже, с изменением социального быта, – ‘слуги, наемные работники п р и д о м е’ и наконец – ‘домочадцы, прислуга, дворовые’ уже в новое время. Зависимость челяди от главы дома – явление классового общества, она возникла достаточно поздно, хотя в древнейших славянских текстах (в большинстве своем переводных) известно только третье из указанных значений, новое для славян (‘слуги, наемные работники при доме’). Пленник, входивший в большую семью патриархального типа, с т а н о в и л с я челядином, но это не раб, а зависимый человек, поскольку он младший член этой семьи. Такое значение слово имело только у восточных славян, было

особенностью их языка и потому, скорее всего, отражало реальные отношения людей (Львов, 1975, с. 236). Каждый славянский язык по-своему распорядился смыслом этого социального термина: у болгар и сербов до сих пор *челядь* – ‘семья’, в польском – ‘домочадцы’, а в украинском *челядин* – ‘взрослый сын’.

Развитие феодального общества потребовало обозначений для новых отношений между людьми. Все более дробился «мир» и «род»: выделялись новые группы зависимых людей. Возникла нужда и в общем слове, которое могло бы обозначать всех зависимых лиц, в отличие от свободных и вольных. Собирательное по смыслу и архаичное по стилю слово *челядь* годилось для этого как нельзя лучше. По тому, кто включался в состав «челяди», со временем стали судить о степени свободы человека. Беда только в том, что мы достоверно не знаем, когда и кого именно включали в такую челядь. На основании разных источников историки всегда колебались, но любой из них в разное время мог сказать: рядович, смерд и холоп – все это «челядь», согласно древнейшей «Русской Правде» (Греков, 1953, с. 149), но поскольку в пространной редакции этого памятника говорится и о свободных смердах, то «смерд вряд ли входил в челядь, как холоп и рядович» (там же, с. 170).

По-видимому, челядь никак не была связана ни со смердом, ни с холопом, которые трудились на земле. Место челяди – всегда при доме, в господском дворе. Потому-то в качестве «родового слова» для обозначения дворовых и придворных не годилось и слово *холопъ*. Историк постоянно затрудняется, если нужно указать родовое (самое общее по значению) слово-термин, выражающее зависимость человека: то это *холоп,* то *челядь* (Зимин, 1973, с. 66 и 101). В разных редакциях «Русской Правды» и раб обозначается поразному: в ранней редакции – как *челядь,* в поздних – как *холопъ* (Греков, 1953, с. 188); вряд ли за этой меной слов скрывается реальное распределение степеней зависимости: холоп – не челядин. Изменение же терминов объясняется просто. Прежняя ценность «домашнего раба» понизилась: важнее стал раб, обрабатывающий пашню, заменявший в этом хозяина-господина. Челядь осталась при доме, а холоп вышел в поле; и когда это случилось, слово *челядь* навсегда сузило значение, известное нам и теперь как историзм: ‘дворовые слуги помещика’ и переносно – ‘приспешники’ или ‘прислужники’.

СМЕРД И ХОЛОП

Издавна известна пословица: «И медом не пои, только смердом не брани!» Сравнение похожих по смыслу высказываний дает интересные результаты. В 1100 г. князья требуют от Ростиславичей: «...а холопы наша выдайте и смерды!» (Лавр. лет., с. 926). Смерды – не холопы, но в чем-то схожи, иначе не упомянули бы их в одном контексте. Пятьсот лет спустя иностранец записал в Пскове признание местного жителя: «Смёрдом слыть мнѣ не хочется, дворянином слыть много надобѣ» (Фенне, с. 212); смерд противопоставлен здесь дворянину: прослыть смердом не очень приятно, казаться же дворянином – дорого обойдется! Еще полвека спустя в «Уложении 1649 года» зафиксировано полное отсутствие смердов в социальном составе России; вот что сказано в нем в отношении беглых женок: «...а быти им у того, у кого они въ холопствѣ или во крестьянствѣ родилися» (с. 82); смерд превратился в крестьянина.

Смерд и холоп в течение столетий шествуют рядом. В договоре Владимира с болгарами последним запрещалось торговать со «смердиной» и «огневитиной», т.е. со смердами

и челядью (Юшков, 1949, с. 112). «Русская Правда» за убийство смерда и холопа назначает одинаковую пеню. В 1175 г. и неоднократно позже ростовцы высокомерно называют Владимир пригородом Ростова, а владимирцев – своими холопами и смердами (Ипат. лет, с. 210б). В договорах Новгорода с Русско-Литовским государством запрещается принимать жалобы на хозяина со стороны смердов и холопов, всегда требуется выдача бежавших за рубеж смердов и холопов (Юшков, 1949, с. 112).

Из сопоставления множества текстов выясняется, что слово *смердъ* сохранялось с XI по XVII в., в то время как понятие «холопство» постоянно изменяло свою терминологию: *огневитина – челядь – холопъ* (от собирательной множественности – к простой собирательности без выделения лица и наконец, с развитием феодальных отношений, – к выделению отдельной личности). Смерд изменяет свой статус только в XVII в. – он становится крестьянином или мужиком. «Господствующим можно назвать мнение, что слово *смерды* означает всю массу сельского населения» (Пресняков, 1909, с. 202). Позже это слово исчезает из лексикона.

Чем важнее в социальном смысле слово, тем загадочнее оно по происхождению, *смердъ* в числе таких слов. Как только не объясняли корень этого слова! Вслед за Н. Я. Марром, не свободным от использования случайных созвучий, находили родство слова *смердъ* с мордовским или чувашским корнем, который обозначает мужчину родного племени; отсюда следовал вывод: *смерды* – термин, оставшийся от «доисторического» населения Восточной Европы (Воронин, 1925, с. 48; Мавродин, 1945, с. 165). Позже был сделан и другой вывод: *смерд* – крестьянин местного происхождения, «колониальный, в сущности, элемент», которого киевские князья застали в эпоху усиленной колонизации Верхнего Поволжья, приобщения его населения к благам христианской культуры; напомним, в частности, что «Русская Правда» ставила смерда наравне с холопом (Романов, 1947, с. 117–120, 129).

Превратив часть корня в приставку, из слова *смердъ* можно получить форму *съ-мьрдъ;* подобно тому, как есть слова *съ-путник, со-рат-ник, со-сед,* возможен и *съ-мьрдъ* – термин далеких скифских времен, когда существовал ритуал убийства приближенных умершего князя, которых превращали в «со-мертвецов» (Рыбаков, 1981, с. 227, 233). Фантастично, хотя и образно. Мало похоже на правду: что же это за класс людей «со-умирателей»? Что за приставка в древнейшем слове? В XVIII в. подобных фантастических предположений было множество. Для А. Шлецера «смердъ – foetor; merda» (Шлецер, 1874, с. 471), т.е., попросту говоря, ‘вонь, зловоние’; В. Н. Татищев слово *смердъ* переводит как подлость, поскольку «подлым» в XVIII в. называли податное население, чернь (Тихомиров, 1975, с. 178). Зависимость слова от глагола *смьрдѣти* не осталась незамеченной и этимологами (Фасмер, т. 3, с. 684–685), поскольку и в литовском есть слово smir̃das ‘тот, кто воняет’. В последнем отражено уже не историческое, не социальное и даже не фантастическое, а чисто этическое представление о древнем крестьянине, который трудом и по́том кормил весь мир. Однако дело в том, что сам глагол *смердеть* вторичен по образованию, а литовское слово, скорее всего, заимствовано у славян: ср. в украинском и белорусском *смерд* ‘крестьянин’, в полабском и польском smard ‘крестьянин’. Северное славянское слово *смердъ* встречается, однако, и в древнеболгарских текстах, например, в XI в. смръдъ – οἰκτρός τύχη, т.е. ‘человек горестной судьбы’: «любо убогъ есть – любо богатъ, любо сановитъ – любо смръдъ» (Супр. рук., с. 101); *смръдъ* здесь – обойденный судьбой, обделенный удачей человек.

Лингвисты предложили другую этимологию этого слова. Оно образовано из *(s)mer-d – корня с первичным значением ‘дробить, вертеть, двигать’, что подтверждается множеством соответствий в других родственных славянских языках (Львов, 1975, с. 243). Собирательное имя *смьрдь* дало в числе других определений прилагательное мужского рода *смьрдъ* – такой, кто трудится в поле на пашне, «дробит» землю сохой. Это крестьянин-земледелец, который и в древнейших летописях всегда показан обязательно с сохой да с лошадью: «хочемъ погубити смерды и ролью [пашню] имъ» (Лавр, лет., с. 936), «оже то начнеть орати [пахать] смердъ» (Лавр, лет, с. 936). По всей Восточной Европе разбросаны названия деревень, урочищ и других мест, на которых жил, по которым прошел своей сохой древнерусский смерд. Название *Смерди* и ему подобные – всюду (Рыдзеевская, 1936, с. 5–10), и странным было бы называть таким образом поселения, если бы смерды были холопами. По-видимому, смерды были свободными крестьянами. Прочие характеристики смердов менялись в зависимости от изменения социально-экономических отношений, а это и создавало трудности в истолковании называющего их слова, вызвало колебания историков в точном определении социального статуса смерда.

Смерды – «свободные члены общины» (Греков, 1953, с. 217); поначалу «собственники-земледельцы» (там же, с. 219), они чаще всего были общинниками на тех территориях, которые колонизовались уже в историческое время. Однако, оставаясь на своих родовых землях, уже захваченных феодалами, они по-прежнему жили в селах на чужой отныне для них земле, становясь вассалами (Юшков, 1949, с. 93–100): «яко смерда еста моя и моего князя», – говорит в 1071 г. воевода Ян Вышатич взбунтовавшимся мужикам (Лавр, лет, с. 59). Долобский съезд князей 1103 г. уже специально говорит о смердах, и ясно, что с XII в. смерды – один из разрядов сельского населения, люди князя на княжьей (или на боярской) земле. Начало закрепощения прежде свободного члена общины совпадает как раз с этим временем, но вот что странно: дольше всего (до XVI в.) слово *смерд* держалось в новгородских и псковских пределах, тогда как в Северо-Восточной Руси, на землях будущего Московского государства оно исчезло с XIII в., а на юге и юго-западе – с XIV в. (Юшков, 1949, с. 91). Как это объяснить? Чем свободней земля, чем меньше личная зависимость от феодала, тем дольше живут на ней смерды?

Это не совсем так. Зависимый класс земледельцев остался, он закрепощался все больше. Но смерд в тех пределах, где слово это исчезло, назывался теперь иначе: *сирота,* а позже *крестьянин.* Слово *сирота* как социальный термин известно уже в грамоте Дмитрия Донского 1389 г., а *крестьянин* – в московской грамоте 1499 г. (Черных, 1956, с. 124). В Московской Руси *сирота* и *крестьянин* заменили слово *смерд* (Греков, 1953, с. 222). Смерд – все-таки лично свободный член сельской общины, а как раз таких оставалось мало по границе с Золотой Ордой, они сохранились лишь в глубине русского государства.

И вот тогда-то, в связи с изменением смысла, сокращением территории распространения и устареванием, слово *смерд* неожиданно получило известное и доселе уничижительное значение – ‘чернь, мужик’, ‘скотина’ и ‘хам’. Еще до Ивана Грозного, который любил употреблять это слово в разговорах с подданными, деды и прадеды его говорили: «Ино чи не боишься ты, смерде, насъ, да чи не бывалъ ты у насъ подъ посохомъ?!» – не бивали тебя, не пороли ли? (Гришенкова, 1974, с. 122). Хорошо известна также презрительная реплика Василия III, отца Ивана Грозного: «Поди, смерд, прочь, не надобен ми еси!..» (Греков, 1953, с. 223). Описывая мятеж в свободном Новгороде, московский летописец

говорит с высокомерием и презрением боярского сына: «но еще наимоваху злых тѣх смердов, убийць, шильников [мошенников] и прочих безименитых мужиков, иже скотем подобни суть, ничто же разума имущих, но точию едино кричание, иже и бессловесная животъная не сице рычаху, яко же они новгородстии людие, невѣгласи, осподареви зовяху собѣ Великим Новым городомъ» (Пов. моск., с. 380). Так же выражается и тверской писатель XV в.: «Они же [жители города Опоки] смердове аки аспиди глухии, затыкающе ушеса своя и не хотяаше слушати речей государевых» (Сл. Фомы, с. 322). Нет, не мог примириться московский великий государь с остатками сельской вольности. Смерд для него – как нож в горле, как нестерпимая пытка. Классовое отношение к свободному земледельцу, податному населению, состоящему из лично свободных людей, выразилось в устранении термина из официальных документов и в презрительном отношении к самому смерду и всему смердьему. «Ругательство “смердом” вполне соответствует бранному смыслу слова “холоп”» (Зимин, 1973, с. 114). Но верно ли это? Смерд никогда не был холопом, он не знатен и вдобавок беден, однако он – не раб. Слово *люди* получило более широкое значение, термин же *смерд* в своем значении сузился (Греков, 1953, с. 247). Так считали многие историки: функции термина *смерд* постепенно переходили к слову *люди* (Мавродин, 1971, с. 68).

Мужикъ – ‘маленький муж’, ‘зависимый человек’, «мужичок», как сказали бы мы сегодня. Слово *крестьянин* то появляется, то исчезает в средневековых источниках. Встречается с XV в. (Бондарчук, 1968, с. 127), но еще и в XVI в. оно допускает различные варианты написания и, видимо, произношения. Русская форма *крестьяне* иногда заменялась книжной *христиане* (к которой восходит само русское слово). Ср. в «Домострое» (по самому лучшему списку XVI в.): «а на сусѣдьствѣ кто не добръ или в селѣ на *своихъ христианъ...»,* и чуть ниже о тех же соседях по селу сказано: «крестьяне» (с. 100, 102).

Резидент английской короны в Москве Флетчер пытается разобраться в социальных отношениях Московского государства. Перебирая всех, начиная с царя, доходит он до четвертой степени – до младших братьев главных домов, это еще князья; за ними следуют дети боярские – дети дворян, верной службой заслужившие высокий ранг, и т.д. «Последнюю степень образуют простолюдины, называемые *мужиками.* Сюда причисляют также купцов и простых ремесленников. Самый же низший класс этого разряда (не относящийся ни к какой степени) составляют сельские жители, называемые *крестьянами»* (Флетчер, с. 35). Мужик – не деревенщина, значение корня *муж* – еще как-то влияет на восприятие «маленького мужа». Безликая масса крестьянства – вот самый бесправный класс. И постепенно слово *мужикъ* обрастает уничижительными оттенками значения. «Худыми мужиками» называет московская летопись городскую бедноту Новгорода (Пов. моск., с. 378), а пословица XVII в. утешает: «Холоп не смерд, мужик не зверь» – т.е. если холоп равен мужику, то смерд равен зверю. Такова была первичная «расценка» смерда и холопа на господском языке (Романов, 1947, с. 116). Это замечание не совсем справедливо. Сравнивается не сравнимое, да еще и в раешной рифме: *смерд – зверь.* Мужик как раз и есть тот самый смерд, которого он заменяет лишь по названию, и отношение к нему точно такое же, и спрос с него тот же. Он оттого и *муж-ик,* что все-таки остается «мужем», т.е. лично свободным человеком, хотя и бесправным. Нет, мужик не холоп, иначе Афанасий Никитин в конце XV в. не сказал бы между делом, что в Индии «мужики и женки всѣ нагы а всѣ черны» (Аф. Никит, с. 450) – мужчины и женщины, безразлично к их социальному статусу и положению в обществе. Но окончательно значение у этого слова изменилось в

XVII в. В первых редакциях повестей об «Азовском сидении» в середине века мужик – зависимый человек: «Окромѣ люду волново и черных мужиковъ» (Пов. Азов., с. 104). «Черные мужики» упоминаются и дальше (с. 105, 109), иногда сменяясь другим выражением («черные люди», с. 129). В поздних редакциях текста вполне уже могут сказать «ис казаков старые мужики» (с. 196), «два младыя мужика [казака]» (с. 197). Это – вольные мужики, казаки.

Но и смерд не раб, поскольку в течение всей писаной истории для обозначения рабского состояния служил термин *холопъ*. В княжеских уставах Ярославичей он заменил прежний термин *челядь* и стал на века словом, обозначавшим лично зависимого человека.

Исходное значение слова *холопъ* понятно, оно возникло исторически не столь давно. Как слово *челядь* связано со словами *человѣкъ, чадо, чадь,* так и *холопъ* соотносится со словом *хлопец.* В описаниях древнего родового быта *холопъ* (или *хлапъ,* или *хлопъ)* – молодой член общества, еще холостой и безбородый *(холок* – ‘коротко остриженный’ – Фасмер, т. 4, с. 257). В разных славянских языках слово сохранило различные значения: ‘мальчик’, ‘парень’, ‘мужик’ – одна линия, возрастная, всегда обозначает мужчину; ‘работник’, ‘раб’, ‘болван’ – вторая линия, социальная, с неизбежным для феодального общества уничижительным отношением к подвластному человеку (смерд – смердит, а холоп – болван).

Между тем в доисторическом обществе холоп еще не был рабом в полном смысле слова. В ранних переводных текстах встречаются выражения: «рабъ хлапъ будеть братома» на месте παῖς οἰκέτης или famulus, т.е. ‘дитя рода’ или ‘домашний слуга’, что, однако, в современных переводах Библии дается как ‘раб рабов’, с естественным усилением социального смысла высказывания; «се отрокъ хлапъ есть» на месте οἰκέτης, т.е. ‘член семьи, домочадец’ (уже в древнерусском переводе XI в.: Срезневский, т. 3, стб. 1369). В обоих случаях *хлапъ* уточняет значение слов *рабъ* и *отрокъ,* это вполне могло быть и имя прилагательное мужского рода, и самостоятельное существительное. Только при Владимире Мономахе в начале XII в. появляется в исторических известиях *обельный холопъ,* т.е. полный, «круглый» раб – совершенно зависимый человек. В Древней Руси до конца XIV в. различаются холоп и холоп обельный (Юшков, 1949, с. 62 и сл.; Греков, 1953, с. 159–160; Зимин, 1973, с. 197). «Можно сказать, что уже к началу XII в. ни слово *холопъ,* ни слово *челядинъ* без дополнительной квалификации не выражали ничего, кроме того, что это человек, работающий на господина. Чтобы дать понять, что речь идет о рабе как говорящем животном, теперь надо было прибавить: *холопъ* – “обельный” или сказать просто “обель”, *челядинъ* – “полный ” (Романов, 1947, с. 64). Ни раб, ни смерд не могли быть «обельными», полными, или «круглыми» в соответствии со значением слова *обель*; никаких степеней зависимости у них нет, потому что, будучи на разных уровнях социальной зависимости, эти категории лиц абсолютны в отношении к власти, к господину, к обществу в целом. «Русская Правда» знает уже формулу продажи в рабство: «продати в обель», т.е. в «круглое» (полное) рабство, а из «круга» выхода нет. Холопы, таким образом, сборный по составу разряд населения. Тут и пленные, и преступники, и несостоятельные должники, и рожденные от рабов люди – холопы, так сказать, потомственные.

Холоп поначалу не был представителем особого класса, его положение всегда оставалось относительным: холопом является человек по о т н о ш е н и ю к своему господину, но не сам по себе. Тот, кто решился служить другому, – холоп, таково основное значение слова в Древней Руси. В этом сохраняется что-то и от родового быта, в котором

холоп – молодой представитель племени, он служит любому старшему в роде – как чадо, как отрок, как человек (молодой человек). Холопом можно стать добровольно, для этого достаточно продать себя в присутствии свидетеля, жениться на рабе или поступить в услужение к боярину или князю тиуном или ключником – стать их «домочадцем» (Дьяконов, 1912, с. 105). *Холопъ* – добровольный наемник, греческое μισθωτός ‘наемный слуга’, ‘наемный воин’, просто ‘наемник’ (Срезневский, т. 3, стб. 1384–1385, ст. 1370 – *хлапъ).*

Господин во всем в ответе за своего холопа-слугу. Холопа не судят – ответчиком за него выступает хозяин. Зато хозяин имеет право перепродать неугодного ему холопа, а то и просто убить его. Холоп как слуга, целиком зависимый от господина, все чаще встречается на страницах наших исторических документов. В Московской Руси начиная с XVI в. нет, пожалуй, человека, который хотя бы раз в своей жизни не назвал себя холопом, обращаясь к вышестоящему по иерархии – к господину. «Холопами назывались дворовые люди относительно помещиков и служилые люди (бояре и пр.) относительно государя. Крестьяне, купцы *(народ, земля)* холопями не назывались» (Аксаков, 1861, с. 626), что неверно, как ясно из свидетельств Ю. Крижанича. Смерд, превратившись в крестьянина, стал также холопом, т.е. был включен в общую феодальную иерархию. Относительность «звания» осознавалась вполне: «Люди служилые все, начиная от бояр, писались холопами, что собственно значило “слуга” и более ничего» (Аксаков, 1861, с. 14) – так пытается спасти положение славянофил, смягчая смысл феодального термина. Однако ясно, что в период позднего средневековья холоп – это с в я з у ю щ е е з в е н о по отношению к высшей ступени иерархии: те, кто ниже тебя, все без исключения, являлись твоими холопами. Даже говоря об иноземцах, русский писатель не смущаясь прикладывает к ним эту мерку, считая ее универсальной для всех времен и народов; «холопом султановым» называет Афанасий Никитин вполне властительную особу только потому, что она с л у ж и т султану (Аф. Никит., с. 464). Однако и иноземец поражается, встретив слово *холопъ* в прошении знатного боярина на имя государя, «и даже дворяне суть рабы, особливо с недавнего времени» (Флетчер, с. 53; ср. такие же замечания: Олеарий, с. 195, Рейтенфельс, с. 121, и др.). Слово *холопъ* стало ключевым в обозначении средневековой социальной иерархии, совпадая по смыслу с западноевропейским термином *вассал.* Эту связь осознавали уже в XVII в.: «Немцы ругают то, что у нас люди всех чинов зовутся “государевыми холопами”, а не соображают, что у них все зовутся “вассалами”, и слово это не латинское, а немецкое, и значит “сирота”, и так некогда назывались все немцы на своем языке» (Крижанич, 1965, с. 545). На самом деле слово «вассал» – латинское, хотя и восходит к древнекельтскому со значением ‘слуга’. Постоянно уточнялись разные степени зависимости от господина: в XII в. *обельный холоп,* в XIII в. *одерноватый холоп,* в конце XIV в. *холоп полный* (в грамоте Дмитрия Донского 1375 г.); при этом постепенно изменялся как бы «внутренний образ», само представление о холопе-рабе: «круглый» (как шар), «вечный» (как земля – *дьрнъ)* и, наконец, «полный» (как вечный закон).

Желая навести порядок в сложной и запутанной социальной терминологии, Ю. Крижанич предлагал: «Крестьянина зови “кмет”, “раб”, “холоп”. Холопом считай и зови крестьянина, а боярина – подданным, слугой, [тогда как] “вассалами”, т.е. “сиротами”, именовали себя все подданные вплоть до верховных князей. Своих холопов можно называть уничижительно “мой человек” или “мои люди”. Однако, говоря о чужих людях, а также в официальных документах рекомендуется писать “холоп”, а не “человек”» (Крижанич, 1965, с. 441). Настолько всеобщей стала формула *холоп твой* или *мой холоп,* что лишен-

ный свободы крестьянин нуждался в специальном термине для обозначения собственного социального положения. Мало было таких определений к слову *холоп,* как *обельный, одерноватый* или *круглый,* все это слишком образно, не соответствует новому уровню обозначений. Поэтому в «Уложении 1649 года» говорится о «крепостном холопе», это уже выражение абсолютной зависимости, «крепости»: «А отъ кого побѣжить крѣпостной холопъ... и тот холопъ тому и крѣпокъ, кому онъ дасть на себя кабалу» (с. 163). Этот термин, в сокращенном виде – без имени существительного, – стал официальным: *крепостной,* но есть и *крепость.* Слово *холопъ* окончательно ушло из лексикона в результате законодательных реформ Петра I: он отменил унизительное слово *холопъ* в отношениях между людьми и «заменил его более мягким *рабъ»* (Шлецер, 1874, с. 478). «Мягкость» слова *рабъ* традиционна; оно веками культивировалось в церковном обиходе и всегда воспринималось как слишком отвлеченное обозначение зависимого человека. «Рабы Божии» – такие же холопы, но только по отношению к Небесному Владыке. К господину, феодалу «писались холопями», но когда Афанасий Никитин, начиная повествование, упоминает Бога, он говорит о себе с таким уничижением: «Окаянный аз рабище, Афонасей, Бога вышняго, Творца небу и земли» (Аф. Никит., с. 474). Понимание дел после Петра ничуть не изменилось, разве что отныне земное холопство было освящено еще и небесным рабством.

Но был и еще один повод заменить слово *холопъ* словом *рабъ.*

ХОЛОП И РОБА

Холопок в Древней Руси не было и быть не могло, по крайней мере до XVIII в., поскольку значение слова *холопъ* – ‘хлопец’, человек мужского пола. Холопка называлась иначе – *рабою,* в древнерусском произношении *робá.* Слово это русское и появилось относительно недавно, не раньше XI в. Будь древнее, оно и произносилось бы иначе и склонялось бы так, как сохранил это старославянский книжный язык: *рабыни* в именительном падеже единственного числа. *Роба* – морфологически поздняя форма, но именно такая, какая и должна быть у восточных славян раннего средневековья. Однако ведь и *холопъ* – русское слово, т.е. общее всем восточным славянам, ему противопоставлено книжное *хлапъ.* Оба эти слова и сочетание *холопъ и роба* известны и встречаются в текстах издавна. В документах XIV в. «...обычно словом *холоп* обозначали раба-мужчину, а словом *роба* – женщину-рабыню. Собирательный термин был *люди.* Например: «Да даю сыну своему Михаилу своих людей, холоповъ и роб»; «што мои холопи полные и робы, чем меня благословил отець мой...» (Черепнин, 1969, с. 197). *Холопы* – «люди пошлые», т.е. несвободные, *дались в холопы* – подались в зависимость (там же, с. 202). Необходимость в самостоятельном термине *роба* возникает потому, что соответствующее понятие – социально важный ранг в древнерусском обществе; «...положение рабы вообще отлично в то время от положения холопа: она, естественно, не столь легкий на подъем и более ценимый (6 гривен вместо 5 штрафа за убийство) элемент» (Романов, 1947, с. 81); женская честь робы оберегалась законом; холоп не мог жениться на свободной женщине, но свободные мужчины могли взять в жены робу. Да и роль робы иная, чем у холопа: она и кормилица господских детей, и наложница, и ключница, и наперсница, иногда и просто хозяйка, – как сложится жизнь. Заметим, что нет в этом обществе еще «смердыни» (пока не нужно), а вот роба имеется.

Роба не просто слуга или рабыня, но и безусловно преданная кому-либо женщина, покорная чьей-либо воле. Если холоп (по исконному значению соответствующего корня) понимается как социально незрелый и потому несвободный в своих действиях малолетний хлопец, женщина в этом мире навсегда бесправна, и тем-то она прежде всего отличается от холопа, который может при случае стать свободным: холоп – несвободен, роба – бесправна. Слово *холоп* со временем стало термином вассалитета, слово *роба* не вышло за пределы выражения «рабского состояния»: только социальный, но никак не гражданственный смысл таится в нем издавна, что поддерживается традицией и литературой. Слово *холоп* (в согласии с понятиями средневекового мира) получает все время новые определения, которые подчеркивают и выделяют разные состояния обозначаемого им лица. Иначе у слова *роба:* стоит оно изолированно, никогда никаких уточнений или определений при нем нет – замкнутый, неподвижный мир женской доли. В летописях слово *роба* встречается редко, рядом с ним обычно находим слово *полонъ* (Филин, 1949, с. 86–87): речь идет всегда о событиях, в результате которых получают рабынь. Другое дело – каждодневный быт, в русских грамотах *роба* встречается очень часто (Львов, 1975, с. 240).

В древнерусских памятниках права *холопъ* и *роба* представлены только совместно; в «Законе судном людем», (переведенном, как полагают, еще при Мефодии в IX в. и не на Руси) «холопъ и роба», в «Русской Правде»: «холопъ или роба», в московских грамотах XIV в. также: «холопу или робѣ», в «Судебнике 1497 года»: «по робе холоп, по холопе роба», но и в «Домострое» XVI в. рекомендуется хозяйке «о всемъ совѣтовати с мужемъ, а не съ холопомъ и не с робою» (видимо, в частой практике наблюдалось именно последнее); «Уложение 1649 года» опять-таки соединяет их вместе: «холопа или робу». Ясно теперь, чем руководствовался Петр I, когда приравнял в правах холопа к рабе.

Надо сказать, что оба слова сохраняли неизменно в течение столетий старую традицию употребления своей формы, вплоть до того что во множественном числе, например, слово *холоп* склонялось по старинке *(холопи, холопей, в холопех),* а не так, как стали склоняться имена мужского рода *(холопы, холопов, в холопах).* Некая собирательность постоянно присутствует в форме *холопи.* Другое слово – *роба,* – обозначавшее женщину, напротив, во множественном числе почти не употреблялось; *роба* есть «раба». Когда уже в XVII в. в «Уложении» царя Алексея Михайловича слово *холопъ* начинает заменяться словом *крепостной,* в нем сохраняется еще *роба:* «женаты на русских крепостныхъ и на старинныхъ робахъ» (с. 154); «старинная роба» – потомственная раба, рожденная уже в рабстве, и, значит, когда-то была «роб-енок».

Исконный смысл слова *раб* долго ускользал от внимания историков. Фантазии уводили далеко, иногда возникали забавные предположения. В прошлом веке М. П. Погодин, играя словами *бар-ин* и *раб,* заметил, что было ему свойственно, вполне серьезно: «Как явственно выражается противоположность предметов в словах *барин* и *раб,* в коих буквы следуют в противоположном порядке *(барство, рабство).* Меня смущает, впрочем, происхождение *барина* от *боярина»* (Русский, 1868, № 54, с. 3). В начале нашего века выдающийся французский славист А. Мейе, не совладав с обилием внешне похожих корней, высказал предположение, будто у других славян было три самостоятельных слова: *рабъ* (т.е. лат. servus) при сербском *рȍб* от корня *rob-, *работа* ‘дело’ от корня *orb-, а *ребенок* ‘дитя’, параллельное будто бы слову *робкий,* от корня *reb- (Мейе, 1905, с. 226 и сл.). Натяжки очевидны. Древней формой слова со значением ‘дитя’ была *робенъкъ,*

как и полагается «роб-ичи-щу», т.е. маленькому рабу (или сыну робы), а славянское слово *работа* вплоть до XVII в. обозначало ‘рабство’. *Рабство* – книжное слово, *работа* (с другим суффиксом) – русское, но смысл их один, они только относились к разным языкам – церковнославянскому и русскому. И *раб,* и *работа,* и *ребенок* – слова одного корня, изменение смысла родственных слов определялось обстоятельствами социальной жизни восточных славян. К примеру, слово *робичищь* первоначально обозначало не такое уж зависимое лицо, это лицо входило в число челяди и домочадцев; ср. в одном переводе X в. (по русскому списку 1073 г.): «и сынъ твои и дъшти твоя, робичишть и рабичьна твоя» (Изб.-73, с. 251), в котором *робичишть* соответствует греческому σπάδοντι, т.е. ‘слуга, придворный, домочадец’ (Срезневский, т. 3, стб. 126), хотя первоначальное значение греческого слова ‘евнух в услужении’. Славянская традиция не принимает византийского деления на разряды слуг. Вместе с тем лица, обозначаемые словами *раб, робичищь, ребенок,* для восточных славян являются все теми же неполноправными, «младшими» в роду: *хлопец, чадо, ребенок...*

Пытаясь определить исконное значение древнего корня, мы находим в родственных языках, что латинское orbus ‘осиротевший’, греческое ὀρθανός ‘осиротевший’, армянское orb ‘сирота’, ирландское orbe ‘наследство’, санскритское arbhas ‘маленький мальчик’ в чем-то совпадают со славянским *рабъ*. «Значение ‘раб’ могло развиться из значения ‘сирота’, потому что первоначально сироты выполняли наиболее тяжелую работу на дому» (Фасмер, III, с. 453). Как это было, мы знаем по сказкам разных народов – «Морозко», «Золушка». Сиротская доля была тяжкой, и «робенок» становился «рабом». Горше сиротской доли и быть не могло в родовом или общинном быту: человек о д и н, без роду-племени, в услужении ч у ж и м. С развитием классового общества такому сироте пришлось еще хуже, теперь сирота не просто грелся у чужого костра, огнища, «дыма», он р а б о т а л на чужих. Раб-сирота незаметно становился рабом-работником, «яко работника всяку работающа работу» (Жит. Сергия, с. 352).

Вот эти-то слова, несомненно вторичного происхождения (на что указывают их суффиксы), особенно интересовали историков. Слово *работник* – от *работа,* а *работа* – ‘рабство’; когда-то работник был *работягъ* («тянет на себе» всю работу), так что современное просторечное *работяга* оказывается старинным книжным обозначением человека, который находится под «работным игом». Ср. в переводе «Александрии» (говорят женщине): «Аще бо нынѣ родиши, работяга (и) плененика родиши» (Срезневский, т. 3, стб. 5; в греческом оригинале ὑπόδυλος ‘подневольный раб’). Обилие слов, порожденных этим корнем, поражает, но каждое новое из них обязательно приходит со своим суффиксом, так что со временем последовательно возникающие слова постепенно снимают исключительность древнего значения корня (‘рабский труд’). В материалах И. И. Срезневского показаны такие значения слова *работа:* ‘рабство’ – ‘служба’ – просто ‘труд’, тогда как *работина* – только ‘труд’, а *работание* – только ‘служба’; *работати* – ‘находиться в рабстве’ (в «Повести временных лет»), ‘служить кому-то’ (позже, в Новгородской летописи) и вообще ‘трудиться’ (в Никоновской летописи, т.е. с XVI в.). Значения производных слов привели к постепенному «смягчению» смысла корневого слова *раб:* ‘рабство’ – ‘служение’ – просто ‘труд’. Сравнивая три глагола – *работати, страдати, трудитися,* – историк спрашивает себя, все ли три категории труда формально выражали юридическое состояние рабства (Романов, 1947, с. 48–49). Раб, несомненно, противопоставлен свободному – это ясно, но все ли сферы деятельности, известные и доступные рабу, оказывают-

ся недоступными для свободного, скажем, для смерда? *Работают* в поле, *страдают* в страду, *трудятся* до седьмого пота (слово *трудъ* значило ‘стеснение, тягость, досада’, т.е. утомление от работы). В деле, труде, работе раб и свободный были равны, а потому и глагольные формы языка безразличны в обозначении того, к т о р а б о т а е т. В древнейших славянских переводах различаются, однако, *работати* и *служити,* поскольку с их помощью переводили разные греческие слова (соответственно δυλεύω и λατρεύω – Ягич, 1902, с. 358); в Древней Руси значения этих глаголов постепенно сближались, поскольку лишь слуги служили, а все остальные работали.

Состояние рабства, правда, сохранялось долго, еще для А. Курбского и Ивана Грозного *работа* – ‘рабство’, однако все новые слова, возникавшие позже *(работание, работина* и др.), уже не имеют такого значения. «Л. П. Якубинский считал, что слово *робить* в смысле пахать древнее рабства. Поэтому *роба* первоначально означало женщину-пахаря и позднее стало обозначать несвободную женщину. Слово же *раб* (в болгарской огласовке) появилось не позже середины X в. и связано уже с работорговлей и конкретными ее путями» (Зимин, 1973, с. 20).

Все, что известно об истории слова, противоречит такому суждению. *Роба* поначалу – сирота в патриархальном доме. И, однако, с каким постоянством, неуклонно, независимо от времени, условий, места и обстоятельств рабское состояние человека в народном сознании связывается с сиротским положением, особенно ребенка! В описании жизни при дворе князя Андрея Боголюбского (конец XII в.) встречаем слово *паробокъ*. Оно родственно слову *робенокъ,* только с другим составом морфем, в числе которых префикс *па-* (как в словах *па-дчерица* или *па-сынок),* а этот древний префикс означал когда-то именно положение «под» кем-либо, «после» кого-либо, кто должен быть первым и главным (Фасмер, т. 3, с. 180–181). Украинские парубки, холостые парни, – когда-то тоже сироты горемычные. В средние века, когда «истончился смысл» слова *холопъ,* а *рабъ* звучало еще слишком торжественно, появилось на Руси «много пустошныхъ сироть и работныхъ» (Домострой, с. 166), т.е. бездомных холопов. Старинный образ – лик рабства – снова возник из небытия при обозначении бесправных и бездомных людей государевых словом *сирота*.

Сирота (от древнего корня *сир-)* – человек без рода и племени, т.е. ‘лишенный родных, близких’. Один из первых новгородских епископов (XI в.) Лука Жи́дята просил владетелей «к сиротам своимъ быть милостивыми» – как бы сверху, с амвона, внемля Богу, призывал господ к милосердию. В XIV в. в берестяных грамотах находим и самоуничижительные характеристики их авторов: «попецелилеся горюнами» (№ 167), «сирота» (№ 5), а в XV в. слово *сирота* стало уже термином, которым, как иногда полагают (Пресняков, 1909, с. 48), заменили старое слово *изгой.*

Изгой – отщепенец, лишенный рода насильно. В церковном уставе князя Всеволода сказано: «Изгои трои: поповъ сынъ грамотѣ не умъеть холопъ ис холопьства выкупится, купѣць одолжаеть; а се и четвертое изгойство и к собѣ приложимъ: аще князь осиротѣеть», т.е. лишится владений (Щапов, 1976, с. 157). Красочные картины изгойства в средневековом обществе нарисовал Б. Л. Романов в своей книге «Люди и нравы Древней Руси». *Изгой* означает буквально: лишенный жизненной силы рода, традиции, а значит и права на жизнь. Слово *из-гой* того же корня, что и *жизнь, жи-ти* (только в другой огласовке). «По понятиям древности “жить” значит иметь средства к существованию» (Дьяконов, 1912, с. 114), что не совсем точно. Сирота не имел средств к существованию (отчины и

дедины), и з г о й же не имел рода, родства и родины, почему изгоем стали со временем называть человека, стоящего вне закона (Филин, 1949, с. 234). «Изгой» известен издавна, изгои были и в родовом обществе, а вот «сирота» в социальном средневековом смысле – порождение нового общественного быта.

Говоря о слове *изгой,* историк признает, что «впоследствии термин становится все более расплывчатым» (Мавродин, 1971, с. 73). Расплывчатость его не связана с самим явлением изгойства, она определяется редкостью и ненадежностью источников, среди которых и переводные, и компилятивные, и такие, в которых нередки кальки-переводы с греческих слов. Изменение значений этого старинного слова происходило от местности к местности и в разное время подвергалось различным преобразованиям. Но всегда ясно, что исходный синкретизм праславянского слова постоянно и неотвратимо как бы расходится по различным текстам, вступая в сочетания с самыми неожиданными словами. Только на основании всех таких текстов возможно сделать предположение о древнейшем значении термина. Однако в случае с изгоем как раз все ясно. В отличие от раба-сироты, который, несмотря ни на что, остается в роде-семье, изгой лишается последнего. Изгой – это и безграмотный сын попа, и свободный холоп, и запутавшийся в долгах купец, и лишенный земли феодал.

Итак, младший член рода или семейной общины всегда казался (и являлся) особенно бесправным. От названий такого члена рода и возникали, сменяя друг друга, именования бесправных в данном обществе лиц. Вообще все термины социальной зависимости уходили своими корнями в структуру семейных отношений, которая, последовательно развиваясь, и породила феодальные отношения. «Чада и домочадца» – дети и люди в «Домострое», и «челядь» – близкое к чадам понятие, но также и «хлопец» обращался в холопа, «отрокъ» – в слугу (в старославянском, чешском и словацком *отрок* – ‘раб’). Так же и «детские» – свободные слуги князя, «младшие» в иерархии, хотя по возрасту, может быть, и не дети.

Как бывает в таких случаях, постоянная смена терминов для обозначения низших социальных рангов не являлась случайной. Появление каждого нового слова было необходимо для обозначения действительно свободного слуги – в отличие от зависимого и – дальше – от бесправного раба. Появлялось новое слово, освежавшее представление о зависимом слуге, а прежнее тут же понижалось в степенях. Так росла и ширилась сама иерархия феодальных отношений, сложное переплетение зависимости людей друг от друга. Тот, кто и прежде был зависимым, от смены термина не становился свободным, но с удивлением вдруг замечал, что вот уже и «под ним» оказался другой, теперь не просто зависимый, подобно ему, а бесправный, сирота, крепостной. Слова *чадь* и *челядь* в X в. сменились словом *холопъ,* в XI в. – *отрокъ,* с XII в. известно *паробокъ,* с конца XII в – *дѣтьскый,* с XIV в. – *слуга* (совершенно книжное слово). И все они выходили из терминов семейных отношений. Ученые много спорили о значении слова *отрокъ*. Обычная этимология: лишенный права речи в собрании взрослых – *отрокъ*. Сегодня, сопоставляя это слово с некоторыми славянскими, находят, что слово *отрокъ* могло означать не только ребенка, но и «побочный стебель» (побег), так что *отрокъ* становится простым указанием на новое поколение людей в роду (Львов, 1975, с. 227), точно так же как и *робичищь* – побочный сын племени, ребенок робы. Не случайно (как заметили историки) отроки в княжьей дружине были обычно иноземного происхождения: венгры у князя Бориса, половцы у Владимира Мономаха и т.д. (Фроянов, 1980, с. 91).

Уже в древнейших переводах книжники колебались в передаче греческого παῖς: *отрокъ, дѣтищь, рабъ* или *слуга* (Ягич, 1902, с. 374, 454); каждый раз употребляли то, что требовалось по смыслу текста. Влияние на выбор слов со стороны греческого слова сомнительно, поскольку παῖς всегда ‘ребенок, дитя’ (а позже и ‘юный раб’). В переводах не всегда различались также *рабъ* и *холопъ*. В древнерусском переводе «Книг законных» греческое δοῦλος передается как *холопъ,* а в другой их части, переведенной не на Руси, – словом *рабъ.* Это столь последовательное соответствие, что никаких сомнений не остается: тот, кто у восточных славян числился в холопах, у южных славян считался рабом. В «Хронике Георгия Амартола», переведенной частично в Древней Руси, а частично у южных славян, есть и *холопъ,* и *отрокъ,* и *рабъ,* но *холопъ* в ней на месте σκλάβος ‘раб-славянин’, *рабъ,* как обычно, соответствует словам δοῦλος, θεράπων, οἰκέτης и παῖς, а *отрокъ* просто ‘человек’ – слову ἄνθρωπος или слову παῖς в значении ‘мальчик’. Впечатление такое, будто переводчики ищут точные соответствия византийским социальным отношениям в собственном общественном быту, накладывая на человеческие отношения своего общества непривычные мерки рабовладельческого общества. Но вряд ли рабство восточных славян как социальное состояние было равнозначно византийскому, и поэтому прав историк: «Поскольку рабский труд на Руси не стал основой общественного производства, то историю рабовладения следует перенести прежде всего в плоскость смены форм эксплуатации рабов, т.е. форм организации рабского труда во владельческом хозяйстве и условий производительной деятельности рабов. В ранний час истории восточного славянства между рабами и свободными пропасть не лежала: рабы входили в состав родственных коллективов на правах младших членов и трудились наравне и вместе с остальными» (Фроянов, 1974, с. 152). «На правах младших членов» – из зависимых становились бесправными, из «робят», «хлопцев», «детских», «паробков», «чади» и «челяди» становились холопами и крепостными.

В наших рассуждениях важно подчеркнуть еще одно обстоятельство. Э. Бенвенист хорошо показал, что во всех индоевропейских языках в разное время название раба приходит обязательно из чужого языка. «Выясняется глубокая семантическая корреляция между названием свободного человека и противопоставленным ему названием раба. Свободный человек обозначается как ingenuus (*лат.*) ‘рожденный в данном обществе’ и, следовательно, обладающий всей полнотой прав. В корреляции к этому тот, кто не свободен, – необходимо кто-то такой, кто не принадлежит к этому обществу, чужой человек без прав. *Раб* – еще нечто большее: чужой человек, захваченный на войне или проданный как военная добыча» (Бенвенист, 1974, с. 368), и это, конечно, то, что обозначается не словом рабъ, а *плѣнъ,* или в русском варианте *полонъ* (литовское pelnas значит ‘добыча, выручка’). Во всех славянских языках названия раба заимствованы; так, древнерусское *рабъ* пришло из болгарского языка при переводе латинских или греческих выражений. Однако у славян не было заимствованных слов, которые обозначали бы презираемого и нещадно эксплуатируемого раба. А если так, были ли у них и рабы в том смысле, как понимает рабство история?

Выстраивается только две общих линии при обозначении такого человека: «смерд» и «холоп», и шли они параллельно в продолжение всей феодальной эпохи. Бесправен или зависим, насколько зависим, до какого предела бесправен был такой человек? Чтобы понять это, нужно снять с документов налет чужих определений, заимствованных терминов, нерусских характеристик, тогда редкие, постоянно изменявшиеся определения и термины

вроде таких, как *закупъ* или *рядовичь*, станут понятнее. Частные формы зависимости не меняли существа дела, обозначение зависимости развивалось исподволь только в двух направлениях: с м е р д и х о л о п.

МУЖИ И ЛЮДИ

Одновременно с развитием различных форм зависимости продолжали развиваться взаимные отношения между разного ранга свободными людьми. «Еще в начале XV в. живо сохранялось старинное значение слова *муж;* если понимали прежнее значение мужа, понимали и прежнее значение людей, мужиков. Какие бы чины и деления ни вносило государство в общество, в котором такие понятия опирались на живую действительность, в сущности это общество распадалось на два класса» (Ключевский, 1918, т. 2, с. 113). Нам предстоит уяснить уже не конкретные социальные термины в их историческом противостоянии, но, если можно так выразиться, общегражданские определения человека – равного или свободного – в феодальном обществе.

Понятие о знатном человеке в его противоположении низкому, черному, подлому было неизвестно родовому строю. Значительность лица там определялась возрастом и каждый раз подтверждалась все новыми положительными действиями человека в пользу рода, его заслугами – его честью. Следовательно, устойчивое представление о значительности и значимости того или иного человека не отчуждалось от него, а всегда ему сопутствовало, определяя его достоинство в кругу родичей.

Отчуждение идеи знатности от конкретной личности происходило с расширением трудового и семейного коллектива, в котором такая личность действовала. Не всякий человек и не всегда мог видеть знаменитость, так что слава о ней подчас опережала саму личность, имена таких нарочитых мужей (или позже – людей) были у всех на устах, о них говорили, их н а р е к а л и *(реку – нарокъ)*. Уже княгиня Ольга, приглашая в 945 г. в свой город сватов – древлянских вельмож, требует, чтобы это были «мужи нарочитые», т.е. всем ведомые, а значит, в известном смысле – лучшие представители племени. «И послаша деревляне лучьшее мужи числомъ 20» (Лавр. лет., с. 15). «Добри гостье придоша», – приветствует их княгиня уже другими словами и не без иронии; «нарочитые» – «лучьшие» – «добрые» – так понижается ранг этих мужей в зависимости от отношения к ним со стороны. Все это только признаки, выделяющие чем-то известных членов рода, социального термина еще нет.

Однако были и такие свойства, благодаря которым мужи стали известны: силой, летами, главенством, просто благородством поведения они выделялись из череды сородичей, и каждый раз это требовало выражения в речи; возникли слова для обозначения подобных свойств личности.

Те, кто назывался словом *старѣишие,* определялись возрастом и, значит, опытом, мудростью. Именно они управляли родом, т.е. главенствовали в нем, еще не отдавая себе отчета в том, что их возрастное старшинство есть одновременно и социальное главенство. Впоследствии из этот зерна развилось представление о старшем, главном.

Само главенство определялось величием деяний, таких, например, как совершенное в 993 г. отроком-кожемякой («усмошвецем»): в решающей схватке под Переяславлем он победил злого печенежина, и князь Владимир «великымъ мужемъ створи того и отца его»

(Лавр. лет., с. 426–43) – не только его самого, но и отца его сделал старшим, главным, значительным лицом в своей дружине.

Но этот же младший (пятый по счету в семье) сын «мужа стара» одновременно мог быть назван и «вячшим», потому что *вячший* – сильный, могучий, а невероятная сила отрока испытана в схватке с разъяренным быком, которого он разодрал в клочья, в каждой схватке вырывая по куску мяса. По понятиям того времени, сильнее человеку просто невозможно быть.

Тот же отрок мог быть и «лепшим», красивым, хорошим, потому что *лѣпый* – красивый, ладный, а физическая сила всегда сопровождается физической красотой. Таковы были представления того времени о красивом: сильный, здоровый, ладный.

Итак, один и тот же человек, еще без всякого отношения к многоуровневым социальным функциям своим, мог быть назван одновременно и как *старѣиший,* и *великий,* и просто *большой,* и *лѣпший,* и *вячший,* и *нарочитый,* поскольку пока все это – признаки лица, данные в конкретном определении, а не свойства какого-либо ранга, которые в своем выражении могли пониматься и как имена существительные. Определение привязано к имени, как и признаки соотносятся с конкретным человеком. И имя, и сам он, и признаки его пока еще едины, это сам человек, а не его положение в обществе со свойствами, которые данное же общество ему приписывает.

С развитием феодального общества каждый такой признак мог оказаться решающим – стать социальным термином, а первоначальный прямой смысл признака – со временем забыться, стереться. Каждый признак мог стать решающим, но ни одно из перечисленных слов-прилагательных не сохранилось в русском языке как социальный термин. Почему?

И потому, что с течением веков изменялось отношение людей к разным свойствам знатности, а это влекло за собой изменение слов и замещение их; и потому еще, что слишком конкретными по значению были эти исходные признаки социального ранга, слишком описательными и притом многозначными, потому что *добрый,* например, одновременно и ‘хороший’, и ‘славный’, и ‘сильный’, и ‘крепкий’, и ‘богатый’, и ‘здоровый’ – все вместе, но каждый раз, в отдельном сочетании, выступало конкретно какое-то одно из этих значений. У этих слов отсутствовала та отвлеченность смысла, в которой обычно нуждается новая эпоха. Каждое определение диктовалось текстом и пока не стало точным термином.

Проследим движение слов, обозначавших социальную противоположность «знатный – подлый». Для начала одна оговорка. Дело в том, что история социальной терминологии давно интересует специалистов, и во многих трудах она изучена досконально. Нет нужды приводить многочисленные примеры употребления терминов, как сделано это в других главах книги; достаточно сослаться на литературу вопроса: Филин, 1949, с. 228–231; Черных, 1956, с. 121–126; Михайловская, 1966. Историки выявили все сочетания слов, которые нам необходимы, из летописей и грамот (Кочин, с. 177–184, 196–198); в исторических словарях такие примеры также подробно описаны (Срезневский, т. 2, стб. 91–95, 189–193); нам остается лишь разобраться в море фактов и по возможности выявить ведущую линию изменений в значениях слов и в общей теме, которую мы изучаем. Это важно потому, что и текстологически, и лексикографически, и даже стилистически данная группа лексики разработана хорошо: однако ученых интересовала по преимуществу социальная терминология, тогда как рассматриваемые в этом разделе слова долгое время в древнерусском языке не были терминами. Этого нельзя забывать, иначе утрачивается перспектива развития словесных значений и в истории русской культуры смешиваются самые разные явления.

В употреблении определений нет ничего случайного, даже летописи их строго различают: в Лаврентьевской «пришлите мужа *нарочиты»*, «собрашася *лучьшие* мужи» (с. 156), *«великимь* мужемъ створи того» (с. 43), «послаша *лѣпшиѣ* мужи» (с. 92), *«сильныхъ* своих бояръ» (с. 149); в Новгородской вдобавок к тому еще «волочаху *добрые* мужа» (с. 47), «поимя новгородци *вятшихъ»* (с. 74) и т.д.

Само обилие слов, выражающих одно понятие, можно истолковать как принадлежность некоторых из них определенным территориям Древней Руси. Хотя в основном своем значении эти слова и были общерусскими и даже общеславянскими, в новом своем качестве социального термина они постепенно вычленялись каждое на одной из территорий. Как раз это их качество важно, потому что указывает на позднее по времени развитие новой социальной терминологии – после дробления Руси на удельные княжества и земли.

Сочетание *лѣпшие мужи* дольше всего сохранялось (да и появилось оно в XII в. раньше всего) в Галицко-Волынской земле; там вельможи именовались по признаку красоты, что находит свое соответствие и в текстах русских былин, именно этому русскому краю приписывавших особенно щегольских на вид, с обилием украшений, надменных и задиристо-хвастливых богатырей.

Сочетания *вячшие люди* и *старѣишие люди* сохранялись в новгородских землях; именно там возникли раньше, чем в других русских землях, сочетания *житьи люди* и *передние люди* – все вместе это указывает на более архаичные определения на Русском Севере. *Старѣишие* вместо *великие, передние* вместо *первые, житьи* вместо *богатые, вячшие* вместо *сильные* – все это древние по образованию и многозначные слова. Древний Новгород дольше других земель сохранял выраженные таким образом внешние формы родового быта, но вместе с тем и обнаружил особую склонность к именованию знатных по признаку состояния, богатства: на вечевой площади житьи и передние мужи имеют несомненные преимущества перед другими мужами. По содержанию понятие о знатном традиционно сохранялось, но по объему своему неуклонно менялось: в Новгороде знатен только богатый.

Выясняется также, что некоторые слова, несмотря на их кажущуюся древность, на самом деле новые, возникли под влиянием высокого книжного стиля и встречаются скорее как слова церковно-книжные, чем как слова русского языка; никогда не употребляются они в народных текстах. *Велий* по сравнению с *великий* – более древнее слово, но появляется оно сначала в переводных текстах как признак высокого стиля, а в данном значении *(велии мужи)* известно фактически только с XV в., особенно часто встречается в московских памятниках: в момент становления новой государственности московские княжеские канцелярии весьма полюбили книжные архаизмы. В архаике видели они особую значительность, что сказалось и в формировании государственного протокола. Будучи древним по форме, по значению слово *велий* было совершенно новым и использовалось иногда для замены слова *великий*. Так же было и со словами *честной* и *славный*: они пришли из книжной речи как именования известных миру подвижников и страдальцев, но со временем стали употребляться и для обозначения светских владык: в «Задонщине» слова *честной еще* нет, но *славными* называются не только военачальники, но и воины.

После этих замечаний обратимся к самим обозначениям. Оказывается, все шесть известных нам с древности определений знатности, связанных с представлениями о красоте, величии, силе, славе, богатстве и главенстве, долгое время сохраняли еще древний словесный образ. Новые понятия возникали в неопределенности первобытного образа, и

потому позже требовалось как бы освежение этого образа. Как только представление об образе тускнело, а сам он стирался от частого употребления, появлялись новые слова, его оживлявшие. Не забудем, что средние века – это время развитого символического мышления, когда образ важнее понятия; символизм понятия и основан как раз на образном представлении о чем-либо через нечто другое. Так, понятие «знатный муж» было уже вполне современным, это лицо опосредованно именовалось через указание на его силу и мощь, представления о которых, в свою очередь, широко варьировали по разным землям и в разное время; с и л а – не грубая физическая сила княжьего отрока, а власть или богатство (но по традиции и это сила).

Особенно показательны в этом плане слова *великий* и *добрый*. Они известны издавна, но постоянно меняли свой социальный признак при обозначении людей. Прилагательное *добрый* имело сначала значения ‘крепкий’ и ‘сильный’ (ср.: *добротная вещь*), затем оно переместилось в другую сферу, стало оценкой по красоте, внешнему виду (*добро́та* в древнерусском языке ‘красота’), пока наконец не утвердилось окончательно как обозначение богатства, так что *добрый человек* – это человек или богатый в житейском смысле (много «добра» у него), или человек душевный – в моральном смысле (много «доброго» для других). Ни понятия красоты, ни понятия силы слово это теперь не выражает: в нашем обиходе сохраняются последние результаты семантического развития слова.

Прилагательное *великий* сначала также имело значения и ‘сильный’ и ‘самый первый’, затем актуальным становится признак по внешнему виду: хотя и не собственно ‘красивый’, но близко к тому – ‘главный, первый в общем ряду’. В средневековой Руси было, например, несколько великих князей, но не все они занимали стол сюзерена. В конце концов великим стали называть и богатого, и славного, по нынешним понятиям – знатного.

Мы попробуем судить об указанных словах только по конечному результату – по тому значению, которое нас сейчас интересует, а именно – каким образом выражена идея знатности. Последняя исторически определенна и вытекает из личностных характеристик эпохи родового строя.

Особенно определенно выявляются социальные термины уже в Новое время, в XVII в. возникает ряд слов, которыми мы пользуемся и сегодня; они как бы завершают долгий путь развития представлений о социальном статусе личности. Однако и несколько раньше, в XV и особенно в XVI в., обнаруживаются определенные тенденции, которые позволяют судить о сложившихся позднее отношениях. Их также примем во внимание.

Итак, X–XIII вв. как время сложения терминов Древней Руси для нас особо важны; в XIV–XV вв. в рамках средневековых княжеств создаются новые социальные отношения, что изменяет и терминологию. Новое время, после XVI в., по существу, только пользуется результатами, полученными раньше, и мы отметим достижения этой эпохи без особых деталей.

Представление о к р а с о т е как знатности изменялось постепенно, ср. замену слов: *лѣпшие → лучшие → добрые;* в XIV в. красота была не главным признаком в определении знатности (и само слово *лѣпота* ушло из языка, сменившись словом *красота)*. *Лѣпшие* и *лучшие* – превосходная степень от слов, обозначающих красивое, да и слово *добрый* в то время указывало на красоту, хотя без всякого выделения степени ее проявления; слово *добрый* ‘красивый, хороший, ладный’ было слишком неопределенным, многозначным. Отсутствие противопоставления чему-то определенному, единственному и вызвало, видимо, исчезновение этого признака в определении знатности.

Представление о в е л и ч и и почти не изменялось, но формы его выражения обновлялись в замене слов: *великий → велий → высокий,* а с XVI в. и *верховный;* это чисто стилистические замены, не имевшие смысловых различий.

Представление о ф и з и ч е с к о й с и л е как воплощенной знатности исчезло довольно рано: старому слову *вячший,* замененному в средние века словом *сильный,* уже в XIV в. нет никаких новых соответствий, потому что и силу тогда понимали уже иначе, в переносном смысле, – как власть или богатство.

Представление о с и л е к а к в л а с т и отчасти присутствовало в старом именовании *старѣиший,* которое сменилось словами *передний* (в Новгороде) или *первый* (в других местах и притом позже). Впоследствии и этих слов стало недостаточно для выражения социальной оценки личности, по-прежнему слишком конкретны их значения. Поэтому начиная с XVI в. появились сочетания *избранные люди,* а затем и *сановные люди.* В отличие от представлений о величии, которое предусматривало расположение степеней снизу вверх, представление о главенстве расширялось по горизонтали – от первых и до последних. Это представление пришло из книжной традиции, потому что для русского народного сознания характерно было понятие о степенях, построенных по вертикали.

Представление о б о г а т с т в е к а к с и л е возникло еще позже, и мы фактически не знаем слова, которым в Древней Руси назывался знатный по богатству муж. С XIII в. известно нам сочетание *житьи люди,* а позже, уже под влиянием книжной терминологии, – слово *богатый.* Смысл прилагательного *богатый* также все время изменялся, потому что, будучи книжным, оно довольно рано стало словом народной речи и, постоянно включаясь в самые разные противопоставления по различным признакам, постепенно обрело значение, свойственное ему и теперь, – ‘обладающий богатством (материальными средствами)’.

Представление о з н а м е н и т о с т и , и з в е с т н о с т и, отраженное в слове *нарочитый,* также изменялось, чаще всех других оно заменялось особыми словами. Слово *наро́читый* заменяется словом *нарочи́тый* ‘умышленный, преднамеренный в отношении какого-либо свойства (в том числе и к своей славе)’. Чрезмерность значительности стала восприниматься как отрицательное явление: о ком слишком много говорят, в том не все ладно. Обилие превращается в свою противоположность, становится отрицательным, и это свойственно русскому характеру с его приверженностью к правилу, норме, к тому, как надо. Слово *нарочный* возникло довольно поздно (старославянское *нарочьный* значило то же – ‘знаменитый, славный, известный’). Прилагательное *славный* сменило *нарочитый,* по-видимому, в XIV в., *честной* – немного позже (в конце XV в. – по отношению к светским феодалам), но оба эти слова также вышли из употребления, потому что они были слишком оценочны в своем исходном значении. Такие слова живут недолго, заменяются другими; во всяком случае, терминами они не становятся. И сегодня мы можем сказать «славный человек» или «честный человек», но значения, которое эти выражения имели в средние века, у них уже нет. Теперь они выражают не идею знатности, а только наше отношение к кому-либо. С XVI в. появилось сочетание *люди именитые,* т.е. выделяемые по имени, не в общей толпе, а п о и м е н н о, что на первых порах казалось очень важным. Впоследствии, уже при Петре I, «именитые люди» потребовали и «отчества»: очень знатного человека могли звать не только по имени, но и «по изотчеству»: не просто *Михайло,* а *Михайло Иваныч. Отчество* и *отечество* – одно и то же слово, только в разном произношении (из *отьчьство);* потеряв связь с родом, человек Нового времени хотел укорениться хотя бы в «отечестве», а для этого он должен был получить «отчество». Однако в

средние века и одна именитость была верным знаком высокого достоинства, потому что «мужики безименитыя», безродные и худые, с начала XVI в. звались Ивашками да Иванцами, уничижительно и грубо. В древнем представлении о славе по-прежнему ощущался аромат слова, которым выделяют личность, чем-то отличную от других. Много Ивашек в народной толпе, но другого Ивана Михайлова сына – Михайловича, может быть, и нет, и он на виду, его и зовут *имянитым.*

Таким образом, в развитии общей идеи знатности сначала освободились от представления о красоте и хорошем; затем из числа признаков устранилось представление о физической силе; наконец, утратилось представление о личном величии. Теряя один за другим некоторые признаки своего содержания, понятие о знатном расширяло свой объем, приспосабливаясь тем самым к нуждам феодального общества. «Богатый» может быть «главным», и за то он «славится» – так кратко можно сформулировать средневековый эталон знатности. Собирательным для всех этих представлений словом (которое позже стало родовым обозначением), выражавшим сложившееся понятие, было *знатный,* известное нам в этом социальном смысле с середины XVII в. (в московском «Уложении 1649 года» оно уже есть). Однако п р е д с т а в л е н и е о з н а т н о м сформировалось гораздо раньше, на протяжении XV в., а в XVI в. было уже в употреблении. Правда, существовало оно пока еще в дробных представлениях о знатном как славном своими богатством и властью. И власть, и богатство в сознании еще не разделились, представляя собою нечто цельное, потому что в средние века богатство было неотделимо от власти.

Можно сказать, что средневековое представление о знатном сложилось не ранее XVI в.. потому что из многих древнейших только три признака входят в содержание этого понятия: власть, богатство и известность.

Одновременно с этим конкретные и множественные признаки знатного четко уложились в характерную для христианской культуры триединую схему. Для ее выражения используются такие слова по отношению к людям: «К *болшим* быти послушну и покорну, к *средънимъ* любовну, к *меншимъ* и убогимъ привѣтну и милостиву», или иначе, в более раннем варианте: *«старѣишим* собѣ честь воздавай и поклонение твори, *среднихъ* яко братию почитай, *маломожных* и *скорбных* любовию привечай, *юнейших* яко чада люби – всякому созданию Божию не лих буди» (Домострой, с. 76). Именно «средние» являются в этой системе точкой отсчета социальных отношений, от нее возможно движение вверх и вниз. Но «средние» – это «твои», равные тебе люди. Таков этот взгляд на положение дел изнутри, из человеческой массы XV–XVI вв.; на самом же деле по-прежнему сохранялось заложенное в феодализме противопоставление знати и черни.

ЗНАТНЫЙ И ПОДЛЫЙ

Трудно понять механику описанных выше изменений, если не коснуться противоположной социальной плоскости – понятия о черном, худом, подлом люде. Социальное вообще познается лишь в своих противоположностях, язык также отражает такие противоположности.

Многозначность древнерусских слов создает при этом известные трудности. Слово *сильный* одновременно противоположно словам *худой, нищий* и *убогий,* а значит, в «сильном» присутствуют сразу три представления: о силе, богатстве, величии. «И худаго

смерда и убогыѣ вдовицѣ не далъ есмь сильным обидѣти», – писал Владимир Мономах в начале XII в. (Лавр. лет, с. 83). Бедному и слабому противопоставлен здесь сильный. Прилагательное *великий* в древности также противоположно словам *чалый, худой, безродный; добрый* – словам *простой, черный.* Все это типичные для средневековья социальные характеристики, в границах которых вместе с тем сохраняются и следы первобытных родовых отношений. Феодальная иерархия вырастала из родовой, но ведь в перечисленных словах нет уже ничего от родового быта, потому что старшинство в р о д е не низводило меньших до малости.

Проследим развитие представлений и о младшем члене рода, рассматривая слова, известные еще с XII в. Мы ничего не знаем о более ранних именованиях, потому что их, возможно, и не было. Важно было отметить словом что-либо выделявшееся, отличное от других; обычное, рядовое никак не выделялось и, следовательно, не фиксировалось; это казалось излишним, потому что незнатный был просто неизвестным.

С XII в. появляются в текстах сочетания *люди молодшие* или *люди молодые* (в Новгороде и на Севере), возможно, еще в первородном своем значении ‘младшие члены рода’. Но под 1230 г. Новгородская летопись отмечает «мужей новгородских моложьших»; новгородская грамота, написанная примерно в 1266 г., толкует о «молодых» людях, т.е. также о тех новгородцах, которые в социальной структуре занимали подчиненное положение. В таких определениях нет пока ничего порочащего людей, занимавших подобное положение. «Старѣишим» противопоставлены «молодшие» (старшим – младшие), и только.

В других местах Руси пользовались сочетаниями, столь же древними: *мезинные люди, меньшие люди, мении люди.* Под 1176 г. летопись повествует о жителях Владимира, города нового и потому младшего по отношению к старым городам («Владимир – пригородъ наш», – говорили ростовцы). «Ростовци и суждальци, давнии старейшии творящеся, новии же людье и мѣзиннии володимерстии» (Лавр. лет., с. 128). Это высказывание неоднократно переписывалось вплоть до XVI в., а его смысл таков: тот, кто живет давно, – старший, старейший в ряду других; новые же города – младшие, т.е. м е з и н н ы е (донельзя маленькие). Сочетание *меньшие люди* известно в текстах с 1215 г., позже возрождается старинная книжная форма сравнительной степени (высшая мера уничижения) – *мний* (с XIV в. в полном соответствии с меной слов *велий* вместо *великий,* по тем же державным московским амбициям). Чтобы показать незначительность собственной личности, Епифаний Премудрый, составляя «Житие Стефана Пермского» в начале XV в., сказал о себе: «Аз бо есмъ *мнии* бѣхъ въ братии моей, и *хужшии* въ людехъ, и *меншей* въ человецехъ» (с. 1). Характерен в этом тексте выбор слов для выражения низшей степени качества: ничтожнейший из монахов, но худший из людей, притом самый маленький из человеков. Слова подобраны не в случайном порядке, а со смыслом и вкусом, как это и было свойственно великому писателю Епифанию; градации определений выразительно показывают, что в разных отношениях в зависимости от смысла низшая степень качества могла обозначаться словами, хотя и близкими по происхождению, но стилистически уже насыщенными образами, свойственными новому времени. В таких образцовых текстах и отшлифовывался смысл определений, позднее ставших терминологическими.

Важно и другое: в древнейшем быту нет никаких обозначений для людей низкого звания, но с течением времени они, как бы в противоположность обозначению знатного, появляются в большом количестве, отражая многие грани, последовательно и упорно определяя людей низкими за те или иные особенности их социального положения. Нет ни

одного слова, которое можно было бы назвать родовым сразу в отношении ко всем таким именованиям. Даже слово *подлый,* относительно которого нет совершенной уверенности в русском его происхождении (возводят к польскому pódły), первоначально обозначало либо того, кто находился рядом с человеком знатным и сильным *(подле* ‘около’), либо того, кто принадлежал к социальным низам *(подъ* ‘низ, основание’); оно было всего лишь частным именованием человека низкого звания, появившимся после XVI в. *Подлый* от *подлѣ,* как *кромѣшьный* от *кромѣ,* а *окольный* от *около* – все эти определения указывают на близость к человеку, отмеченному особым признаком различения, известным знаком достоинства – знатностью и властью. *Подлый* – всего лишь «подле знатного». Знатный имеет вес и силу, а подлый существует только потому, что находится подле него, служит ему и кормит его, является дворовым, подневольным, помощником и слугой знатного, следовательно, входит в общую систему социальных отношений как противоположность знатному. Значение слова *подлый* удачно отражает такое социальное отношение. Однако этот факт указывает на вторичность самого слова *подлый,* поскольку низшая плоскость социальных отношений складывалась с оглядкой на высшую, создавалась как опора и фон последней. Социальная терминология развивалась сверху вниз, потому что идея власти отвлекалась в сознании от конкретности своих проявлений и признаков гораздо раньше идеи подданного – объекта этой власти.

Из древнейших сочетаний назовем еще *простые люди* и *черные люди;* такие именования особенно распространились в эпоху раннего средневековья; с XVI же века подобных им обозначений стало особенно много: *давние люди, рядовые, тяглые, данные, дворовые, домачние, мелкие, нижние* и т.д. Кроме того, при каждом упоминании подобных людей употреблялось совершенно другое слово – слово уничижительного значения: не *мужи,* а *мужики* – т.е. не именитые, а безымянные; з н а т н ы е *мужи,* но ч е р н ы е *мужики.*

Различие между высшими и низшими заключалось вот в чем: в едином общем определении объединялись признаки знатного мужа, однако бесконечно дробился мир рядовых и безымянных мужиков, множился в десятках конкретных определений, распространялся по разным местам России в конкретных своих наименованиях, не всегда удачных, но обязательно оскорбительных: *черные, худые... – нижние.*

Противоположности социальных отношений сразу находили выражение в словесной форме. В грамоте князя Всеволода 1136 г. говорится о выборе в совет трех человек – «три старосты от житьихъ людей и от черныхъ»; *черные* противопоставлены здесь *житьим* (как бедные, недостаточные – богатым), потому что старое значение слова *черный* – ‘темный, зависимый, имевший обязанности, несвободный’.

Лучший, и особенно *лѣпший,* в древнерусских текстах не имеют никаких антонимов, обозначаемые ими социальные отношения существовали в то время, когда «хорошему» противопоставлялось «лучшее», но никак не «плохое». Эти слова мы исключим из дальнейших противопоставлений, а сами противоположности в том виде, как представлены они в старых текстах, покажем на следующей схеме:

Последовательность переходов определяется четкой связанностью антонимов, но реально, в жизни, были какие-то более сложные отношения, потому что одни слова дольше бытовали в языке, другие – меньше. *Великый,* например, вступает в связь не только со своими ближайшими соседями по схеме, его связь идет дальше, к словам *убогий* и *худый;* слово *сильный* связано еще и со словом *менший* (правда, только в церковных текстах, из которых пришло и само *сильный).* И все же поступательный ход развития противоположностей эта схема показывает вполне удовлетворительно, а главное – весьма наглядно.

Каждая последующая пара антонимов как бы рождается из предыдущей, некоторое время сопутствуя ей в качестве стилистических вариантов. *Добрый – простый* обозначают почти то же самое, что *наро́читый – простый,* но чем-то они различаются, поскольку известна еще и противоположность *нарочитый – худый.* Реальность всех этих пар может засвидетельствовать каждое устойчивое сочетание входящих в них слов, в котором сохранилось исходное значение корней. Сочетание *от мала до велика* связывает два слова нашей схемы, но одновременно указывает и направление противопоставления – снизу вверх, а не наоборот. Важнее все-таки верх, вершина социальной лестницы, а не ее основание. Сочетание *старший и младший* также сегодня известно, оно означает «убогие и сильные мира сего»... Другие «противни» (как называл подобные пары А. А. Потебня) не сохранились в устойчивых сочетаниях, они распались, не оставив следов. Теперь об одном и том же человеке можно сказать, что он «добрый» и «простой», хотя в древних речениях эти определения не могли быть соединены *(простый* – ‘открытый’, т.е. от всего свободный, тогда как *добрый,* напротив, перегружен «добром»). Представленная здесь цепочка антонимов создавалась несколько веков, однако к XVI в. она уже распалась. Цепочки больше нет, однако из вороха слов, обозначавших различающиеся по достоинству людские массы, возникли вырванные из исторической последовательности самостоятельные пары: *богатые – бедные, низкие – высокие, избранные – рядовые, славные – безымянные* и т.д. Традиция накопления качеств прервана, возникли новые основания для классификации, однако древнее попарное противопоставление, восходящее к языческим временам, сохранилось.

Хорошо известно, что средневековой иерархии свойственны градации, она состоит из множества ступеней, незаметно переходящих одна в другую. Не оценочным словом, не определением, а точным термином (именем существительным) обозначается эта новая иерархия. Однако и в ней присутствует некий остаток древних понятий о старшинстве. Когда говорят, например, о боярах в сравнении с детьми боярскими, имеют в виду не старших и младших лиц одного рода, а ступени средневековой иерархии разного достоинства: дети боярские ниже бояр, как младшие ниже старших. Слово *дети,* как и другие слова того же типа *(чада* и т.д.), сохранило в своем значении древние родовые представления о том, что «дети» по своему достоинству ниже «мужей», а «мужи», в свою очередь, ниже, нежели «старейшие».

Так и в обозначениях по степеням социального достоинства современные понятия о рангах восходят по крайней мере к XVI в. Более древние отношения приходится восстанавливать на основании текстов и истории слов.

Что же касается нашей «цепочки», смысл ее ясен. До тех пор, пока в XV в. еще не определились новые понятия о противоположности низших высшему по унизительной для человека характеристике личной зависимости, на Руси продолжалось развитие образа, порожденного еще родовым бытом.

Суть этого развития в следующем. Верхний ряд обозначений указывает развитие представления, начиная с возрастных различий (в роде) через разные степени представления силы, которое непосредственно направлено к выражению богатства; при этом по мере развития понятия происходит сначала усиление данного качества и только затем переход в противоположность; ключевые слова тут *старѣйший* (значение развивается до степени старшинства, выражаемого словом *вящий), сильный* (до степени силы, выражаемой словом *нарочитый,* – в том значении, которое особенно развилось в XV в.) до слов *добрый* и, наконец, – *житий* как выражение первой стадии представления о богатом.

Нижнему ряду обозначений свойственно не усиление свойств, а понижение качества: от слова *мезинный,* обозначающего маленького разной степени величины, вплоть до слова, обозначающего увечного; затем начинается ряд безоценочно плохого *(убогый, худый),* завершаясь, наконец, вариантами слишком обычного *(простый, черный).* Какими бы разными ни были эти определения, они все-таки всего лишь социальные признаки личности нового феодального общества, как прежде они были свойствами личности родового общества. Разница в том, что в родовом быту каждый человек мог получить именование по особому признаку и не было ни одного человеческого свойства, связанного определенными условиями. В средние века признаки, отделяясь от личности и становясь приметой класса, постепенно сосредоточиваются вокруг определенных лиц. «Нарочитых мужей» могли иногда назвать «нарочитыми людьми», но «нарочитыми мужиками» – никогда. Наоборот, «черный мужик» мог входить в разряд «черных людей», но сказать «черные мужи» было невозможно. Социальные различия выражались в словесных определениях не только по строгим признакам различения (при этом устранялись все лишние, второстепенные и чисто внешние различия личности: красота или физическая сила), но также и в зависимости от принадлежности к группам людей, составлявшим средневековые классы. Эти семантические преобразования происходили неуклонно и однонаправленно: «перебирали» людей и записывали их по разрядам в зависимости от степени их социальной силы.

Однако в данном случае понятие еще целиком опиралось на традиционный словесный образ, и это долго препятствовало окончательному сложению новых социальных степеней: признаки различения, накапливаясь, смешивались друг с другом, мешали точности определений. Имя прилагательное также всегда соотносится с чем-либо, является определением к тому, что оно характеризует, – к имени: *нарочитый муж, житьи люди, черный мужик...* Все слишком конкретно, подано в частностях, глубоко индивидуально, и робкая средневековая мысль тщетно пытается соотнести подобные частности определений с точностью социального термина; она еще не готова к этому.

Чтобы осознать категориальное различие между «верхом» и «низом», между великим и малым, между знатным и подлым, следовало создать собирательное наименование, способное отразить самую общую противоположность, глубину ее смысла. Это можно сделать только с помощью имени существительного, и это было сделано противопоставлением слов *знать* и *чернь.*

Оценим это движение мысли, учитывая ее особую важность. Перед нами – переосмысленное в новых условиях понятие о славном, но выражено оно необычным для Древней Руси образом: это известность не по личной славе, а по наследству, от предков. Высшая грань общественных отношений по-прежнему «ведет» всю социальную

линию, тогда как противоположная ей сторона только как бы подлаживается под нее. Тем не менее сам термин *чернь* появился гораздо раньше, чем *знать,* и его развитие весьма поучительно.

Прежде всего, он восходит к выражению *черные люди* и тем самым продолжает еще более древнее сочетание *простая чадь* ‘простонародье’ (Тихомиров, 1975, с. 94): *«...чадь* – это народ, широкие круги населения, те же люди» (там же, с. 105), *«...черные люди* в летописи чаще именуются просто *люди»* (с. 171) или *«сельские люди»* (Греков, 1953, с. 127), а именно те, что когда-то именовались *смердами* (Дьяконов, 1912, с. 71) или, как точнее выразился другой историк: *«...черным человеком* назывался одинаково и городской, и сельский. Очевидно, сельчанин, или черный человек сельский, соответствовал прежнему смерду, как он и назывался в удельные века в областях, сохранивших еще древний быт и отношения, – в новгородской и псковской» (Ключевский, 1959, с. 159).

Сочетание *черные люди* могло обозначать и горожан: «городские посадские черные люди» (Улож. 1649 г., с. 139). *Черные люди,* как ясно из текста, – те, что несли тяготы подати, в отличие от «белых», т.е. свободных от подати. С. М. Соловьев считал, что *черный* (как и *дикий: дикая вира* ‘безадресная’, *дикое поле* ‘казацкая вольница’) значило ‘общий, неопределенный, остальной, прочий, ни к какой определенной группе или разряду не относящийся’, т.е. н и ч е й, так что, видимо, и в средние века *черные люди* – все прочие, остальные, не входившие в княжью дружину (Соловьев, 1845, с. 282). *Черные куны,* или *черный бор,* – общая подать, которую платят все черные (т.е. свободные) крестьяне, противопоставленные белым (С. М. Соловьев связывал их с обельными), т.е. принадлежавшим известному лицу. Таковы две точки зрения, по смыслу прямо противоположные: «белый» то свободен, то не свободен, и свободным является именно «черный». Что же может сказать по этому поводу языковед?

Знаменательно внутреннее противоречие в самом (символическом, надо полагать) понятии «черные люди». Лично свободные, они облагались податью в пользу казны, т.е. экономически, а значит и социально, были бесправными. По мере дальнейшей социальной дифференциации общества «черными» постоянно оставались те, которые не принадлежали ни к какому определенному классу. Когда о новгородских событиях 1418 г. говорят, что «сташа чернь съ одиноя стороны, а с другую – бояре, и учинися пакости людемъ» (Соф. лет, с. 261), ясно, что *чернь* – все «небояре». В тех же терминах описывают это событие и историки (Ключевский, 1918, т. 2, с. 109), что неверно: в момент самого восстания очевидец ничего не говорит о черни: «Слышитъ же народ... и собирахуся людии» (Новг. лет, с. 409); только в самом конце XV в. лишь в одном (!) из списков Московской летописи вместо народа упоминается чернь.

«Въсташа чернь на бояръ» и в 1340 г. в изложении той же московской летописи (Срезневский, III, стб. 1564). В этой укоризне официального московского летописца слышится высокомерие аристократа. В XVII в. несколько иначе: «И князи, и бояре, и мѣщане, и [только после всех остальных!] черные люди» (Соловьев, 1845, с. 283). Тем не менее именно в новгородских текстах (сначала при описании иноземных событий) слово *чернь* появляется впервые. «По Исаковѣ же смерти людие на сына его въсташа... и собрачеся чернь, и волочаху добрые люди, думающе с ними, кого цесаря поставить» (Пов. Царьград., с. 108; текст взят из Новг. лет, с. 47, 1204 г.); ниже те же действующие лица названы «вси людие» и противопоставлены боярам: «и многа жалова на бояры и на все люди» (с. 110; Новг. лет., с. 48). По-видимому, слово *чернь* здесь еще не социальный термин, по-

скольку оно не отмечается в качестве противопоставления общим понятиям о знатном и подлом: чернь всегда противопоставлена не знати, а добрым людям новгородского веча: «и чернь не хотѣша дати числа [подати]» (Новг. лет., с. 82, 1259 г.); выходит, чернь должна была все-таки платить подать.

С XVI в. слово *чернь* постепенно получает и социальный смысл: «и приходиша многие люди *чернь* скопом» – в «Царственной книге», созданной не в Новгороде, а в Москве в 1547 г. (Шмидт, 1973, с. 65, 69).

Существует мнение, по-видимому, справедливое (Соловьев, 1845, с. 284), что и само понятие «чернь» на Руси не было известно; оно довольно поздно принесено было с Запада как перевод слов villain (и ‘мужик’ и ‘гадкий, отвратительный человек’), plebs и им подобных. Не случайно именно в свободном Новгороде понятие «чернь» возникло и развивалось самобытно и долго, в Московском государстве слово уже перестало быть образным, превратилось в термин.

Знать (от слова *знатный)* в новом своем значении стало употребляться только с конца XVIII в., т.е. примерно через сто лет после появления собирательного определения *знатный.* Вполне возможно, что до того существовали в обиходе какие-то другие наименования, ныне нам неизвестные. Само слово *знать* в таком смысле как будто продолжает древнее представление о старейшинах (старших) рода, потому что давно установлена связь понятий «знать» и «родиться»: член рода «знает» своих сородичей по родовому знаку (Трубачев, 1957, с. 91), а со временем «старший» и стал воплощением «рода». Не следует только смешивать глагольное слово с новым образованием – именем существительным, которым выражалось новое для XVIII в. понятие.

Так лишь в самом конце XVIII в. непримиримо и четко встали две силы, окончательно разошедшиеся за века: з н а т ь и ч е р н ь.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ
ДОМ И МИР

Весь мир рядом дышал суровым достоинством и свободой, затаенной глубиной и крепостью, и во внешнем покое ощущалось пружинистое напряжение...

В. Г. Распутин

ДОМ И ДВОР

Сколько помнят себя индоевропейцы, слово *дом* всегда было у них в ходу. Оно не означало ничего иного, как просто ‘дом’, и потому сложно определить исконный смысл корня; полагают, что это сделанное самим человеком жилье, в отличие, например, от норы или пещеры, в которых он прежде скрывался.

Так как дом – жилье вообще, всякое жилье, то слово *дом* и стало родовым обозначением жилья, а также всего, что в нем находится. Это термин исключительно важного социального содержания, и потому семантическое изменение его значений, известное в отдельных языках, всегда происходило только на фоне других, связанных по смыслу слов: само же оно никогда не имело ни стилистических, ни функциональных примет.

Изменение значений слова *дом* связано с историей человека и определялось постоянным развитием первоначально заданного в нем образа: жилье, созданное самим человеком.

Но есть и другая точка зрения, совершенно новая: в этом слове сошлись три древнейших корня, первоначально самостоятельных, но по звучанию очень похожих: *domā ‘владычествовать’ (т.е. руководить поступками всех домашних), *demō ‘строить, сооружать’ и *dem(ə) ‘дом как общественная организация’, т.е. семья (Бенвенист, 1969, 1, с. 293–307). Выходит, что уже с древнейших времен *дом* – социальный термин, и древние его значения иногда обнаруживаются в истории слова. Ведь только в наши дни, употребляя слово *дом,* прежде всего имеют в виду ‘здание’, потом ‘жилой дом’ (или ‘кров’), затем еще ‘люди, живущие в нем’ и после всего ‘хозяйство’ («дом вести – не лапти плести»). В древности все обстояло иначе. Основным значением слова во многих странах было как раз третье (‘род, семья’; это и есть *мой дом),* а в Древней Руси – четвертое (‘хозяйство’). История этого важного, по-видимому, не затронутого изменениями слова, заключалась в том, что по мере изменений социальных условий жизни актуализировалось то одно, то другое исконное его значение, но при этом всегда сохранялись в нерасторжимом единстве и все остальные. Сотни производных слов народного языка, диалектных значений известных литературному языку слов, кругами расходясь от древнего корня, собраны в «Словаре русских народных говоров» (вып. 8). Среди них много редких древних слов, приближающих нас к представлению о доме, которое сохранялось в народе еще недавно.

Общее значение слов с корнем *дом-* можно было бы описать как ‘искусственно выстроенное и для каких-либо определенных целей предназначенное сооружение’: *домик* – пчелиный улей, *домник* – чан для варки пива, *домушка* – будка для собаки, *домовище,* или *домовина,* – гроб, сруб над могилой, *домовка* – дом, жилище, *домовина* – дом, жилище, *домовина* – дом, постоянное жилье (в отличие от летних или зимних времянок). С помо-

щью суффикса каждый раз активируется исходное значение общего для всех слов корня или уточняется одно из многих, очень конкретное его значение: *домик* значит одно, а *домовище* – уже другое. Суффикс тут – будто лакмусовая бумажка в химических опытах, с его помощью возможное значение корня как бы проявляет себя и становится ясным для всех фактом языка.

С помощью суффикса возникали различные слова с новым значением, связанным с домашним хозяйством, материальным воплощением хозяйственной жизни «дома»: *домаство, домачность, домашество, домовье, доможира* и др.; слова же *домовка, домачка, домаха, домашна, домовня, домовица, домовитка* и др. обозначают хозяйку, которая таким хозяйством распоряжается.

Третья группа слов – как бы следствие второй, она определяет «домачность» с другой стороны. На основании этих слов можно судить о том, что домашнее хозяйство словно изолирует человека от всего остального мира: старая дева – *домаха* или *домашка,* домосед – *домач, домажир,* скупая одинокая женщина – *домова,* скряга – *доможир;* человек, остающийся дома для присмотра во время отсутствия хозяев, – *домашник, домовник, домоводка, домовуха, домовщица* и др.; даже одинокий злой дух дома (мифологические пределы сознания) – *домовушка, домовид, домовик, домовитель, доможил* и т.д. Идея одиночества, отверженности, замкнутости в пределах дома несомненно является поздней у русских крестьян, на это указывает и способ образования слов – уже не с помощью старинных суффиксов, а путем осложнения двух корней. Но не только хозяина изолирует дом от всего остального мира, изолирован и дом от дома, а граница между ними проходит как раз по тому, что называют двором.

Если бы мы захотели выразить самое общее представление о слове *дом* по тем приметам, которые собраны в СРНГ, получилось бы следующее: дом – построенное (созданное человеком) постоянное и специализированное жилье; населяющие его хозяева важнее и самого хозяйства, и возможных случайных посетителей дома (гостей; это понятие противопоставлено идее одиночества, изолированности хозяина от внешнего мира). Значит, в основе народного представления о доме лежит не понятие о здании, а понятие о чем-то с о з д а н н о м, п о с т о я н н о м, о б щ е м для всех «своих», которые объединяются кровом такого дома. Именно это значение дома и отражено в словаре Даля: *дом* – родной кров; разумеется, со всеми припасами (хозяйством), со всем населением, объединенным родственными узами.

Исторические словари не противоречат такому выводу о смысле древнего слова. Древнейшие славянские производные от корня *dom – отчасти находят подтверждение в русских народных говорах, доказывая древность последних: *домарь, домачь, домажир, домовик, домовище* и пр. (ЭССЯ, вып. 5, с. 66, 73). Они обозначают нечто домашнее, свое, родное и связаны с постоянным местом обитания человека. Древнейшее из наречий *дома* представляет собой остаток падежной формы слова *дом,* теперь уже неизвестной русскому склонению, – отложительного падежа, означающего буквально ‘от дома’ или ‘из дома’. Наречия (и особенно древний их пласт) сохраняют то значение корня, которое было им свойственно в момент образования изолированных форм. *Дома* значит ‘у себя’, ‘среди своих’. «Быть как дома» можно и не обязательно «в доме», т.е. в здании, но всегда чувствовать себя равным со всеми остальными обитателями дома, одним из близких. Неопределенность наречия *дома* подтверждает, что в те времена, когда отложительный падеж был живой синтаксической формой имени, нерасторжимая цельность человече-

ского коллектива, положения людей, их хозяйство, состояние их дел в общем доме как нераздельное понятие о домашнем быте еще были слиты в этом старинном корне. «А сии подруга моя, живет съ мною въ единомъ дому, и понеже родихомъ вмѣсте, и родихъ сыны, а мы токмо меж собою, и не бысть никогоже с нами» (Памятники, I, с. 267). Общее хозяйство ведут и наследуют, его ведут все родичи совместно, потому *домъ* значит одновременно еще и ‘семья, домашние’ – те, кто живет со мной вместе («и чада вся и весь домъ свой» – Похв. Влад., с. 143). «Въ дому дѣти малы», – говорится в «Русской Правде» (с. 58), однако предпочтительным оказывается другое обозначение семьи: *домашьные* (с. 49) или, как в других законодательных текстах, *домовьные* («аще кто домовьный или рабъ» – Кн. закон., с. 67) в соответствии с греческим οἰκιακός ‘домочадец, домашний’. Последнее значение не очень характерно для древнерусского, как и значение ‘род, поколение’ (например, у Илариона, л. 178а: «и овцам дому Израилева»), они несвойственны нашим предкам, непривычны для них. Подобное (внешнее) определение рода, «рождения», родственников через «дом» не годилось, потому что при этом смешивались разные понятия: одно дело – родичи по рождению, другое – по совместному жительству, по дому; в первом содержится идея времени, во втором – пространства.

Напротив, значение слова *домъ* ‘имущество; имение’ очень распространено в Древней Руси. «Аще кто умирая роздѣлить *домъ* [своим детям], на томъ же стояти» (Пр. Русск., с. 45), т.е. быть тому так, как решил завещатель. И «Повесть временных лет», и «Моление» Даниила Заточника, и многие другие памятники древнерусского быта также выражают эту идею: *домъ* – хозяйство, а значит, имущество и богатство, материальное обеспечение рода. Русский переводчик «Пандектов» делает такое примечание: «и пограбиша *домы* цѣлы, мало же даси» (с. 304); болгарин же в соответствии с греческим оригиналом исправляет: «и похитиши *иманья* многа». Летописец неоднократно описывает действия мятежной толпы, которая очищает «весь дом» боярина или торговца (ср.: «а домы ихъ пограбиша» – Ипат. лет, с. 209, 1175 г.); конечно же, здание при этом остается, но все остальное – деньги, имущество – исчезает.

Так создается расхождение между родом (семьей) и домом, между родственными и имущественными отношениями, которые складывались, надо думать, еще в отдаленные времена, потому что на Руси в XI в. подобные различия уже известны. Феодализм наступает на родовой быт, и в языке происходят соответствующие изменения.

В древнерусских текстах слово *домъ* как ‘здание’ известно только с 1230 г., как ‘жилище’ – тоже с XIII в., но как ‘хозяйство’ или ‘общее для всех имущество’ – только начиная с «Русской Правды», т.е. со времени осознания русской государственности и права.

Только в архаических по слогу текстах еще сохраняется в начале XIII в. старинное распределение значений слова *домъ*. Так, в «Печерском патерике» домом одинаково называется и гражданское строение, и церковь *(домъ Господень, домъ Божий, домъ Пречистые, молитвенный домъ)*. Все древнерусские тексты, начиная с сочинений Илариона, называют храмы и церкви домами и этим отличаются от текстов других славян. Например, в «Кормчей» противопоставление «въ домъ или в церковь» обычно. Правда, церковные писатели всегда уточняют, что речь идет о доме Божьем, молитвенном или церковном, но уже само избегание общепринятого наименования *(церковь)* характерно: «домъ» в качестве понятия и термина столь же важен, как и «церковь». Еще в «Слове о погибели Русской земли» говорится о том, что земля Русская «удивлена домы церковными», а этот текст относят к XIII в.

И только в конце XIII в. церковный дом окончательно становится храмом. До того *хоромами* (т.е. храмом) могли назвать только языческий храм, что особенно часто встречается в рассказах о князе Владимире («храмы идольские и требища»). В переводах XIII в. уже вполне различают «два домы: храмъ Господень и домъ царевъ» (Памятники, I, с. 257). Представление о нарядном языческом храме полностью перенесено на храм христианский: такой же нарядный и столь же полезный.

Слово *хоромы* обозначает нарядное, высокое здание – храм, который прежде всего чем-либо выделяется на фоне других домов. Книжный вариант слова *храмъ* (а не *хоромы)* со временем стал обозначать церковь. В ряду слов – от германского *церковь* до нового и искусственного образования *собор* – древнерусское *храмъ* занимает особое место. В его значении выражено не представление о вере (как в греческом κυριακός ‘Господень’, ставшем основой готского слова, к которому восходит славянское *церковь),* но также и не представление о собрании людей, пришедших молиться (как в слове *собор); храмъ* – обозначение простодушного восхищения красотой Божьего жилища, хоромины чудной. Языческое капище было похоже на хоромы: окруженное тыном и рвом, тоже высокие столбы, тоже красивые изваяния, тоже какие-то покрытия над головой. По-видимому, *Божий домъ* стал «храмом» одновременно с тем, как в самом слове *домъ* стали осознавать конкретность «дома» – здания, в котором кто-то обитает. Разумеется, это не мог быть Бог, Который воплощал собой «Дом»: в Древней Руси долго ходили выражения *Домъ Святой Софии* (о Софийском соборе в Новгороде), *Домъ Святого Спаса* (о патрональном соборе в Твери), *Домъ Святой Троицы* (о Троицком соборе в Пскове), и это не просто указание на патрональную церковь, храм или здание, а вся совокупность владений и населения крупной феодальной вотчины. В отличие от народной речи, которая с помощью одного слова различным образом выражала отношение к «дому»: то как к хозяйству, то как к крову, то как к зданию, – в церковнославянском языке изначально были аналитически дробные представления, выраженные разными словами: о наполненности людьми – это *съборъ,* о здании – это *храмъ,* о церковном хозяйстве вообще – это *Домъ.* Архаический смысл слова особенно стоек в речениях высокого стиля, а в таком случае смешение слов неизбежно. *Домъ* – как владение, здание – просто *храмъ.* Но ведь и народной речи свойственны слова *изба* или *хата,* значит, и там слово *дом* долго существует как обозначение общего владения и очень редко употребляется в значении ‘здание’. Конечно, дом – это и здание также, но самое главное – то, что в нем; не внешняя оболочка важна при определении дома, а ее наполнение, ее суть. Откуда же значение ‘здание’ у слова *дом?*

На древнерусский книжный язык несомненное влияние оказал греческий язык. Греческое οἰκία прежде всего ‘здание’, а потом уже – ‘семья’ или даже ‘хозяйство’. Потому-то, переводя служебные тексты, древнерусские книжники по примеру греков стали называть домом сначала Божий храм, а затем домашних – всех без различения, т.е. также зависимых от господина лиц («весь домъ свой»). Тем самым в ранний исторический период народное представление о доме как о границах «своего мира» (родной дом – это дом рода) столкнулось с понятиями новой книжной традиции и отныне слилось с ними.

Отражая смену поколений в восприятиях людьми сущности бытия, понятие «дом» постепенно утрачивает одно за другим все значения, ранее сплетенные в исходном корне: в родовом быту дом – это прежде всего населяющие его люди, в феодальном мире Древней Руси – хозяйство, и только ближе к нашему времени – здание, в котором может скрываться все это – и люди, и нажитое имущество, и сама жизнь. Влияние чужой

культуры, раздвоение смысла между житейским и освященным (разные представления о доме), расхождение своеобразных стилей (стиля литературы и стиля обиходной речи) – все это так или иначе отразило в себе сужение смысла старинного корня: здание, форма – вот что такое дом, как его понимаем мы. Но таким представлением о границах внутреннего мира не кончается мысль о предельности, дом – не последняя черта, за которой начинается «чужое».

Довольно часто находим мы в древнейших текстах смешение слов *домъ* и *дворъ,* может быть, потому, что на первых порах именно двор и был «вместилищем» дома, поскольку имел ограду. Особенно много путаницы в переводах с других языков. В «Повести об Акире» или в «Книге Есфирь» переводчики XII в., не зная, как соотнести эти два понятия, на всякий случай всегда говорят о главном – о доме: «И ста у дому царева, дому днѣшьнего, противу дому цареву» (Есфирь, гл. V, ст. I), т.е. на внутреннем дворе царского дома (как хозяйства и усадьбы) перед домом царя (как зданием; это современный *дворец)*. С нашей точки зрения, в рассказе представлены три совершенно самостоятельных понятия; на взгляд же древнего русича, все здесь дано объемно, конкретно и вместе с тем слитно: э т о т дом.

Стремительно, буквально в течение столетия, изменились в XI в. понятия о доме и домашних. Когда-то огнищанин (глава родового «огнища») платил своему князю-старейшине дань, как платили поляне хазарам в начале X в. – «вдаша от *дыма* мечь» (Лавр. лет., с. 6). Но уже в середине X в. Ольга осаждает древлян и требует «отъ *двора* по три голуби» (Лавр. лет., с. 166). В конце того же века внук Ольги, Владимир, дал своей Десятинной церкви десятину «из домов на всякое лѣто» (Устав. Влад. (полн.), с. 104). *Дымъ, дворъ* и *домъ* последовательно противопоставлены княжению или торгу как самостоятельные хозяйственные единицы обложения. В конце XIV в., уже в Московском государстве, такой единицей стала отдельная д е р е в н я: «бысть дань велика по всему княжению московскому, з деревни по полтине» (ПСРЛ, т. XI, с. 85, 1384 г.). Понятие о хозяйстве постоянно изменялось, но с начала XI в. до XIV в. таким нераздельным хозяйством был дом. Замена этих понятий идет параллельно со столь же важными обозначениями личной меры: при Святославе вятичи платили хазарам «по щьлягу отъ рала», сын его, Владимир, покорив вятичей, «възложи на ня дань от плуга»: при внуке Святослава брали уже «по гривнѣ от человъка» (Дьяконов, 1912, с. 190–191). Личная мера соотносится с коллективной (родовой), постепенно заменяя ее. *Огнище – дворъ – домъ;* и вот уже г р и в н а сменяет натуральные меры обложения. О здании нет и речи: огнище, дом – это одно и то же, внутреннее, «свое»; двор же – всего лишь внешняя граница владений.

Слово *дворъ* стало обозначать ограду, забор, защищавший все постройки вокруг жилого дома; княжеский двор *(детинець, градъ* или *кромы* – в разных местах Руси его называли по-разному) стоял посредине города, и уже в XI в. «Повесть временных лет» различает *градъ* как двор и *городъ* как общую крепость (Соколова, 1970).

Дворы множились и росли, соотносились друг с другом по степеням знатности их владельцев (Филин, 1949, с. 157–158). Изменялись и степени близости разных лиц.

Родные – в дому, близкие (дружина) – во дворе, в подворье, в гриднице. «Двор» сначала порождает класс дворян, и только много позже – дворовых. Дворяне известны с XII в., дворовые – только с XVII в. (СлРЯ, XI–XVII вв., вып. 4, с. 194). Происходило понижение в степенях дальности и тех, кто был «при дворе», феодальная иерархия неустанно дробится и ширится. Придворные – при княжьем дворе, дворяне – при придворных, дво-

ровые – при дворянах... Каждый раз – иные «дворы», но «двор» как некая совокупность подневольных лиц, связанных с владыкой феодальными отношениями, всегда остается д в о р о м. «Чада» остались при доме, «домочадцы» (с оговорками) – также при доме, все же остальные стали «двором». Постепенно слово *дворъ,* развивая свои значения параллельно значениям слова *домъ,* становилось социальным термином. Когда-то, в давнее время, и дом и двор обозначались одним общим словом, совместно входя в понятие «хо - р о м ы». Социальная дифференциация общества неизбежно коснулась и их. Общественный статус человека стали обозначать конкретно по его месту в границах дома и двора. Неустанно ширясь, росло также представление о «своих»: из дома оно «вышло» во двор, а затем – за пределы двора.

Укажем на еще одно важное различие, которому придавалось особое значение: *дворъ* и *дверь* – слова одного корня; д в е р ь выводила из дома во двор, тогда как в о р о т а распахнуты со двора наружу (весь свет за порогом!). Разрастаясь в своих пределах, «двор» – огород, огражденный тыном, – превращался в «град» – город, а его население также включалось в число «своих», во всяком случае «близких», которые потом, все увеличиваясь в числе и расходясь по свету, становились страной (стороной). Так что «пределы» всегда понимались достаточно просто: по тому, какие именно люди их населяли – свои или чужие. До нас же слово *дом* дошло как самый общий термин для обозначения здания, жилья. Это – родовое слово, в ходе развития включившее в себя представления о самых разных, весьма конкретных и всегда изменявшихся типах древнерусского жилища, родового гнезда и отчего крова, откуда человек выходил в мир. В Древней Руси такого общего слова еще не было, что вполне соответствовало понятиям наших предков о сущности и смысле каждой о т д е л ь н о й вещи.

Теперь нам нужно вглядеться в то, как осваивали древние русичи пространство вокруг себя, выходя за порог родного дома.

ХОРОМЫ И ПАЛАТЫ

Таких слов, которые конкретизировали понятие дома и уточняли представление о нем по мере того, как усложнялись и сами постройки, и связанные с общественной жизнью социальные отношения, появилось много. Но не все они были древнерусскими (или не все употреблялись в Древней Руси): некоторые из них, будучи западнославянскими или южнославянскими, становились известными нашим книжникам только косвенно, по переводным текстам; иные были заимствованы. Все эти группы слов следует различать, чтобы не приписывать нашим предкам того, чего у них никогда не было.

Попробуем для начала очертить круг слов, которые могли бы указывать на отношения древнерусского человека к своему жилью. Для этого, как обычно, воспользуемся переводами с греческого языка и теми разночтениями в рукописях и редакциях, которые сохранились в дошедших до нас источниках.

Οἰκία, οἶκος – ‘строение, здание’, также ‘дворец’ или ‘дом’, но еще и домашний очаг’, ‘семья или род’, ‘домочадцы’; слишком много значений, отчасти уже переносных, вторичных, с которыми сразу же столкнулся древнеславянский книжник, как только занялся переводами с греческого. Оттого он и смущается при передаче греческого слова: *храмъ, храмина* или *домъ* (Евсеев, 1905, с. 105), *храмина царя* (т.е. собственно дворец) или *клѣть*

(там же, с. 82, 100), *домъ* или *стрѣха* (Ягич, 1902, с. 91), *хлѣвина*, *храмина* или *домъ* (Златоструй, с. 61г), «въ домъ пира» или «въ храмъ пирьный» (Евсеев, 1905, с. 84), *домъ* или обобщенно *жилище* (Хрон. Георг. Амарт, словарь, с. 231, 235, 236), *домъ* или *палата* (Златоструй, с. 61г). Вдобавок, как можно судить по древнерусским переводам XII в., словом *домъ* передавались значения ‘дом’ и ‘двор’, поскольку они совпадали и в греческом языке (как в примере из «Книги Есфирь»). Сочетание *домовьный дворъ* иногда передается словом *нырище* (Толк. Феодор., с. 176), оно обозначает примерно то же, что *вежа* у русских, – ‘башня крепости’, ‘крепостной двор’. Указанному греческому слову соответствуют несомненно русские (что можно определить по русским редакциям текстов) *храмина* (как здание), *жилище* (как жилье) и *домъ* (как совокупность хозяйственных и жилых построек, т.е. двор). *Хлѣвина, нырище, клѣть* не имели таких значений у восточных славян, они вообще больше свойственны болгарским текстам начиная с X в. Но слов *дворъ* и *вежа* вовсе нет в переводах, они употребляются только в оригинальных древнерусских текстах; это верный признак того, что слова были русскими.

Σκηνή – ‘крытая повозка’, ‘шатер’, ‘балдахин’, также ‘обитель’ (то, что скрывает от мира, у к р ы в а е т от нескромных взоров). Мало того что само греческое слово вошло в книжный язык *(скиния)*, оно породило и множество соответствий: *хыза*, *хызница, куща, кровъ* или *храмъ* (Евсеев, 1897, с. 109; Михайлов, 1904, с. 128; и др.). Только *храмъ (хоромы)* было собственно русским, возможно также, что и *кровъ* (хотя в этом случае настораживает слишком отвлеченное значение слова); все остальные из перечисленных слов – нерусские. *Хыза* и *хижина* – болгаризмы, славяне заимствовали этот корень из германского (до II в. н.э.) для обозначения землянки, в отличие от слова *изба*, которое означало теплый дом. На Руси употребляли слово *хата*, это тоже заимствование (от угров (венгров) в IX в.) с тем же значением, что и *хыза* – ‘земляночного типа дом без фундамента’. Слово *куща* – нерусское; по-русски сказали бы *куча*.

Ἀνώγαιον, ὑπερῶον – ‘верхний этаж дома, горница’, в переводах (по спискам) им соответствуют *главатица – горница* (Златоструй, с. 175а), *ногатица – горница* (Евсеев, 1905, с. 96), *въсходница – горница – ногатица* (Ягич, 1902, с. 86). И в этих рядах русским словом является *горьница* ‘комната, которая находится наверху («горѣ»)’. Остальные слова, возможно, кальки с греческих слов; с их помощью славяне пытались передать идущее от греческого оригинала представление о верхней комнате: то, что вверху, куда нужно взбираться.

Ταμεῖον ‘внутренняя комната’ в славянских текстах передается словами *ложьница* (и *ложе*) – *клѣть – сокровище, таилище – храмъ* (Евсеев, 1897, с. 111; Михайлов, 1912, с. 93; Ягич, 1902, с. 94; и др.), но русским и, видимо, славянским было *клѣть* (из древнего глагольного корня *klēu- ‘сжимать, теснить, ограничивать’, отсюда и слово *клетка*, которое сохраняет древнейшее значение).

Κέλλιον (‘чулан’, ‘конура’ и ‘подвал’) тоже обозначает внутренние покои, но размещенные внизу; кроме слова *келья*, заимствованного из греческого, известны такие его замены: *хлѣвина*, *храмина* (Ягич, 1902, с. 86); это самые общие слова для обозначения помещений, которых либо вовсе не было у славян, либо они назывались иначе. Суффикс славянских слов (*-ина* – суффикс единичности и указания на относительную неважность) подтверждает, что подобные «хлевина» или «храмина» не были основными помещениями в доме.

Греческому τοίχοι ‘стены’ соответствуют *палаты* и *стѣны* (Златоструй), но когда речь заходит вообще о процессе строения, употребляется слово *зьдание*, буквально: со-

творение дома (*зьдъ* – это глина, строительный материал, с помощью которого зодчий созидает). Как и слово *творение*, *зьдание* обозначало только процесс строительства, а не его результат.

Понятия жилища вообще или места обитания (в соответствии с греческими δῶμα, κατάλυμα, κατοικία) в старинных переводах передаются множеством слов, но сразу становится ясно, что все они вторичны, отчасти придуманы тут же, при переводе, отчасти следуют внутреннему образу греческих соответствий. Слова *жилище, обиталище, обитѣль, витальница* и подобные возникают и исчезают по мере надобности (Ягич, 1884, с. 42; Ягич, 1902, с. 89; Жит. Вас. Нов., с. 481; и др.). Отвлеченных понятий о доме подобного рода у славян того времени еще нет. Дом всегда соотносится конкретно со своим домом, с нашим домом. «Домъ отца моего» – мой дом, «домъ князя» – тоже в известном смысле «мой»; «Никто же разрушаеть свой *домъ*, а ближняго созижеть» (Пандекты, с. 2126; в болгарском переводе: *храмина*). Свой дом всегда противопоставлен чужому, в этом и заключается основной смысл слова *домъ*, в отличие от остальных обозначений понятия «дом»: *отчий дом, родной дом, свой дом.*

На этом фоне возникают и множатся искусственные слова, в точности следовавшие греческому оригиналу. Пришедший на свидание к хозяйке дома соблазнитель назван *домогубьцемь* (Пчела, с. 39; в болгарском переводе: *домотлитель*), потому что в греческом тексте стоит οἰκοφθόρος ‘доморазвратитель’. Домочадцы иногда называются *воспитѣниками дому* (Михайлов, 1904, с. 126), потому что οἰκογενής и есть ‘родившийся и воспитанный в доме, свой’. *Приставление дамовьное, устроение* и *смотрение* заменяют слово οἰκονομία (Ягич, 1902, с. 91), которое буквально значит ‘заведование домашним хозяйством’, еще ничего общего с «экономией» не имеющее. Подобные попытки приноровиться к вершинам греческой мудрости и образности не всегда оказывались успешными, потому что не находили себе соответствия в образном мире славян.

Конкретность славянского мировосприятия не делала разницы между разными степенями отвлеченности в представлениях «дома» как совокупности зданий и как населяющих здания лиц. Особенно трудно было разобраться со сложными греческими словами, ведь у самих славян еще не было ни положений, ни должностей, которые могли бы именоваться «икономами» или «домогубцами».

Русским словам *домъ* и *чертогъ* в переводе «Пандектов» соответствуют болгарские *храмъ* и *храмина*, а выражение *въ чертозѣ нашего сердца* (Пандекты, с. 1586) передано как *въ сокровищи* (т.е. в том, что скрыто в надежной глубине). Словам *клѣть* и *храмина* соответствует у болгар словосочетание *комнатки монастырские*, другие соответствия русского и болгарского слов *клѣть – залоги*, *кровь – обитѣль, пребывание* (или *пребывалище*) – *жилище*.

В сочинении игумена Даниила в начале XII в. уже совершенно четко разграничены пределы дома, да и сами дома хорошо различаются по видам и типам. *Домъ* – это общее название («было село и домъ» – Хож. игум. Даниил., с. 14). *Теремець* – какой-то навес: гроб святого стоит посреди церкви, «и есть теремець надъ гробомъ святаго Савы, учинено красно» (там же, с. 55). «И подъ та моста течеть Иорданъ сквозѣ комары мосту тою» (с. 100); *комара* означает ‘своды’ (в том числе и в храме; с. 32, 43); а на «комарах» «полати пространьны, и тамо живеть патриархъ» (с. 19), потому что *полати* – это ‘хоры в церкви’. «И съ тое храмины, на югь лиць [т.е. лицом] поидучи, въздѣсти есть по степенемъ яко на горницю» (с. 58–59), потому что «горница» всегда наверху; слово *горница* в переводах

дается иногда как *горнее* или даже *въ гору*, в соответствии с греческим eis tḗn oreinḗ ‘в гору, вверх’ (см.: Ев. Иаков., с. 176; в русском списке сочетание *въ горницю* стоит даже на месте выражения *въ гору*). *Здание* – уже всегда строение: «И есть градотъ Акра великъ велми и твердъ зданиемъ» (Хож. игум. Даниил., с. 89–90); по отношению ко всему, что создано, также употребляется *здание* (с. 32–33). «И в той же церкви сионьстѣй ту есть храмина, за олтаремъ тоа церкви, и въ той храминѣ Христосъ умы ногы ученикомъ Своимъ» (с. 58); хоромы, следовательно, могут находиться и внутри здания, потому что главный их признак – крыша, высокий и нарядный шатер. Слово *жилище* упоминается в «Хождении» также в связи с дикими зверями: «И ту суть жилища пардусомъ, и осли дивии мнози суть» (с. 56); обозначает оно лишь то место, где живут. Это же слово в других случаях обозначает место обитания страшного зверя, например змея, который похищал девушек: «а абие посхити ю змей и внесе ю в жилище свое и затвори ю» (Пов. Тирон., с. 95), «и съ звѣрьми дивими будеть жилище твое» (Евсеев, 1905, с. 76, 90); оно встречается на месте греческого κατοικία ‘размещение, расселение’. Напротив, когда игумену Даниилу понадобилось назвать место, на котором отдыхала во время бегства Богородица с Младенцем, он употребляет сочетание *доброе обителище* (с. 49), которое обозначает ‘приют’. Из прочих слов Даниил использует еще *шатеръ,* и очень уместно: он говорит о том, где «шатеръ стоялъ Авраамль» (с. 70), т.е. не дом, а именно шатер кочевника. Так распределяются наши слова в «Хождении игумена Даниила».

За полвека до этого Феодосий Печерский употребляет только слова *келья* или *храмина* (что для него одно и то же), *чертогъ* и *обитель* (что для него также однозначно), однако *чертогъ* – всегда небесный и высший, а *обитель* – замена чертога на земле. Он упоминает и общее слово *домъ* в значении ‘род’: «дахъ тя дому Израилеву» (Поуч. Феодос, с. 19). Такое же значение слова известно в «Речи философа» (в составе «Повести временных лет»), что определялось не только библейским содержанием текста, но еще и зависимостью его от переводов, созданных южными славянами. Очень характерно, что именно такого значения не было у русских: для них *домъ* – граница своей территории, а не пределы рода (иначе: Филин, 1949, с. 157–158).

В переводе «Жития Василия Нового», который по времени был осуществлен между «Поучениями» Феодосия и «Хождением игумена Даниила», *клѣть* и *храмина* – комната. «В подклѣтѣ живяше» (Жит. Вас. Нов., с. 503) – в подвале, в чулане; в палаты вселяются, в храминах живут, небесный чертог или «чрьтогъ славы» – небесное обитание («в чюдесномъ томъ чертозѣ», «въ изрядномь томъ чертозѣ» – там же, с. 588). *Хлевина* – темная комната (Флавий). Никакие другие слова нашего списка не известны в источниках XII в.

Только в переводах, и притом нерусских, встретились слова *зьдание, кущи, хыжа, чрьтогъ, жилище.* В XIII в. известны заимствованные слова: *колимогъ* – ‘шатер на повозке’, ‘стан в поле’ (Ипат. лет. под 1208 и 1254 гг.; слово сохранилось и сегодня – это *колымага);* то же значило и заимствованное из тюркского *шатеръ* ‘походная палатка’: именно шатры разбивал в чистом поле князь Святослав, отправляясь в свои походы (Лавр. лет, с. 19, 964 г.), но это также и ‘стан, состоящий из походных шатров’.

Издавна было известно слово *истобка* ‘изба’ или ‘баня’, скорее последнее, судя по тем текстам, в которых встречается древнейшее упоминание о слове. Когда в 945 г. Ольга мстила деревлянам, некоторых лучших мужей заманили в «истобку», предлагая помыться, и подожгли ее со всех сторон («пережгоша истобку» – Лавр, лет., с. 156). Это слово известно и позже, оно было собственно русским, потому что теплый дом (а именно ота-

пливаемый дом и обозначало это слово) был совершенно необходим в суровом северном крае. *Клеть* упоминается часто, это комната, в которой наряду с каким-либо имуществом, запасами хранились также ценности; именно туда запрещалось проникать постороннему, потому что взявший что-либо в клети считался вором. С конца XII в. *клѣткой* или *клетцей* стали называть всякий амбар или кладовую; по-видимому, это то помещение, которое запиралось «клѣтьскы». *Комара* как ‘свод’ встречается часто, это также привычное для русских слово. *Полаты* – всегда ‘нарядные комнаты’; у князя Владимира были именно «полаты»; в текстах говорится о том, что в «полате» своей сидел князь, что «полаты» были золотыми и царскими, что их «созидали» особо, не так, как прочие комнаты. Собирательность значения слова состоит в том, что в одно и то же время оно обозначало и помещение знатного человека, и сокровищницу, которая находилась при нем, и особую форму строения – шатровую, кровельную или иную, но устремленную вверх (как символ стремления, вознесения вверх, к небу?).

Также и слово *теремъ* обозначало высокий дом, всегда дворец, обычно каменный (например, в рассказе под 945 г. об Ольге) в отличие от простых хором, которые могли быть у любого свободного человека (дом, строение).

К концу XIII в. понятие о доме вполне сложилось. Есть слова нейтрального значения, которые означают место, где живут, жилье. Это – *домъ, изба* или *хата,* но только последние два слова имели значение собственно ‘здание; дом’. Само же слово *домъ* изменилось, разрослось в значениях.

За два-три последующих столетия русский дом постепенно обстроился, получил новые признаки и свойства, каких у него до того не было. Одновременно появились слова, которые все это стали выражать в речи.

Образ крыши, крова, родного крова собрал целую цепочку слов: это – *камора* ‘свод’ (из греческого καμάρα, обозначавшего когда-то крытую повозку со сводчатым верхом), *колимогъ* ‘нарядная (свадебная) повозка’ (из тюркского слова со значением ‘судно’), *куща* ‘шалаш, лачуга, палатка’, *хыжа, шатеръ* и *шалашъ* в значении ‘дом, жилье’. Все они продолжали и развивали старинный славянский образ, связанный со словом *вежа* ‘намет, шатер, палатка’; последним словом называли часто кочевой шалаш и кибитку, перевозное жилье кочевников, которые упоминаются и в «Слове о полку Игореве» («вежи половецкие»), оно связано с глаголом *везу;* «вежа» – это дом-повозка, который всегда с тобой; а несколько таких веж – уже и город или, точнее, «огород», ограждающий на походной стоянке всех его участников общим станом.

Этому словесному образу противостоит другой – образ неба, возвышающегося над человеком, бескрайнего, нарядного сияющего неба, которое само по себе – праздник. Такой образ свойствен слову *палаты* (из греческого παλάτιον ‘дворец’ и ‘праздничные покои’; ср. *палаццо)* – то, что вверху или устремлено вверх. Он же и в слове *теремъ* (из греческого τέρεμνον ‘дом, жилище’, также ‘дворец’, собственно: дворец с куполом); терем – символ неба, наличие купола для него было обязательным. Тот же образ и в слове *чертоги* (из персидского слова, обозначавшего внутренние покои, слегка выдающиеся наружу, мы бы сказали: галерея, балкон) – также то, что наверху. Все подобные слова, включаясь в народный язык и приноравливаясь к его форме, произношению, наслаивались на общий славянский образ: хоромы ведь не просто дом или крыша (прямое значение слова), под которыми хоронились, но еще и нечто нарядное, высокое и воздушное; не простая по-

возка кочевника, но устойчивый дом, срубленный из тесаных бревен, защита и крепость. Слово *хоромы* появилось уже у оседлых славян.

Таким образом, какой бы интенсивной ни была специализация обозначений, связанных со все разраставшимся славянским домом, в самой глубине представлений о доме таились вынесенные из древности два простых образа: палатка на колесах и укрепленный на земле дом оседлого человека; с л у ч а й н о е ж и л ь е и п о с т о я н н ы й д о м; то, что поставлено на колеса и приземлено, и то, что рвется вверх и нарядно: *вежа* и *хоромы*. В последующем развитии значений этих слов, в оценках их человеком последовательно проявилась противоположность общего смысла-образа. Снижение значений слов до таких, какие свойственны современным словам *колымага, чердак* и *каморка,* отражает не только возросшую требовательность к жилью, но и отсутствие внутреннего образа в чужих по происхождению словах.

Противопоставленность вежи хоромам сохранилась в Древней Руси и после принятия христианства. Небесные чертоги, не сниженные до уровня простых чердаков, еще возвышаются над человеком. Можно подумать, что именно народное противопоставление ненадежного походного дома устойчивому жилью на своем месте и сформировало противопоставление, позднее ставшее важным для христианства, – противопоставление земного дома Дому Небесному.

Еще раз взглянем на свойства самого общего слова *домъ*. Внутренняя возможность постоянного развития понятия о доме заключена в нем самом, потому что слово это рано утратило внутренний образ, оно – «пустое», голый термин, за которым уже давно не скрыты никакие впечатления о высоком и низком или безобразном и красивом. Это слово одновременно и с в о е и в с е о б щ е е обозначение дома, его не нужно заимствовать, оно понятно в любом родственном языке; например, греческое δῶμα это тоже ‘дом’.

Вместе с тем это слово и по значению является родовым в отношении ко всем остальным названиям дома, какие только могли возникнуть; последние создавались как бы под крылышком общего понятия о доме. Потому-то это слово и оказалось в конце концов ключевым в русском словаре.

Скажем теперь о главном. К началу древнерусской эпохи, к X в., общий набор слов уже давал в основном разработанное представление о вертикальном пространстве – от чердака до подвала, хотя на первых порах сделано это еще без особых деталей, приблизительно, что впоследствии потребовалось углубить и уточнить в семантике соответствующих слов. Развитие новых значений шло все время в направлении к последовательно возникавшим социальным приметам времени. Новые же слова появлялись по старым привычным моделям, вел их за собой старинный образ – кочевник-скотовод в веже или оседлый пахарь в доме. Также по-прежнему развивается и понятие о вертикальных пределах размещения в пространстве, по привычной линии «верх – низ»; также обустраивается, наполняясь подробностями быта, и вертикаль дома: от сводов подволоки до чуланов в подклети. Однако уже самим построением подобного дома со специализацией отдельных его частей жилое пространство четко раскололось пополам.

И в результате наряду с тем, что шло по старинке из рода в род, незримо возникла и территориальная общность людей, потому что «дом» – это общая их территория, самый маленький мир, тот свет в окошке, за которым проглядывает уже «весь свет». «Дом» материализует идею родства по месту «сидения», вообще по месту, которое отныне становится столь же важным во взаимных отношениях между людьми, как прежде род. Именно

дом стал исходной точкой общности, т.е. близости по месту, а не по роду (в пространстве, а не во времени), отсюда возникли и дальнейшие расхождения в значениях слова *домъ,* о которых мы только что говорили. Кроме того что социальные отношения людей дробятся и множатся, косвенно отражаясь в определениях понятия «дом» (и «двор»), возникают еще оценочные определения этого общего дома: один дом лучше, другой хуже, один для человека, другой для Бога. С тщательно разработанных в быту понятий и образов реального дома воображением и сознанием снимаются все социальные и ритуальные, отвлеченные от конкретности и потому всеобщие связи и отношения, которые фиксируются в языке, в отдельном слове.

Однако, одновременно с тем, из необратимой смены поколений особенно выделяется с о в р е м е н н о с т ь: то, что сейчас, здесь. Человек не думал уже только о прошлом как о времени идеальном, когда процветал его род – предки. Оглядываясь по сторонам, выйдя в мир, он замечает многих своих современников, которые вместе с ним живут и трудятся, а если придется, то и воюют. Мир все больше расширялся, все дальше уходил за горизонт. «Двор» из простого «дома» превращался в «здание», т.е. и сам по себе как будто созидал все новые уровни мира: селение рода – мир соседей – Божий свет вообще.

ЛЕС ДРЕМУЧИЙ

Историк В. О. Ключевский писал: «...недружелюбное или небрежное отношение русского человека к лесу: он никогда не любил своего леса. Безотчетная робость овладевала им, когда он вступал под его сумрачную сень. Сонная, “дремучая” тишина леса пугала его; в глухом, беззвучном шуме его вековых вершин чуялось что-то зловещее, ежеминутное ожидание неожиданной, непредвидимой опасности напрягало нервы, будоражило воображение. И древнерусский человек населил лес всевозможными страхами» (Ключевский, 1918, т. 1, с. 72). Современный писатель не соглашается с такой характеристикой. Воспевая русский лес, Леонид Леонов выразился так: «Лес встречал русского человека при появлении на свет и безотлучно провожал его через все возрастные этапы: зыбка младенца и первая обувка, банный веник и балалайка, лучина на девичьих посиделках и расписная свадебная дуга... рыбацкая шняка или воинский струг, посох странника, долбленая колода мертвеца и, наконец, крест на устланной ельником могиле». Как согласовать эти два утверждения? Правота Л. Леонова неоспорима, но ведь прав и историк, который показал нам всю безысходную тягость жизни в глухом лесу, полную зависимость от каждой заросли и болотца, в которые и леший заведет, и водяной заманит.

В этих высказываниях нет противоречия, и чем глубже мы опускаемся в древность, тем более прав историк, а не писатель. Диалектика жизни в том и состояла, что, испытывая сильнейший страх, славянин все же входил в свой лес и покорял его, примеряя к себе все, что нужно, что в деле сгодится, без чего не прожить, – и плуг, и посох, и струг. Давайте приглядимся к тому, как это шло в веках.

Родовому гнезду (дому) во всей конкретности его проявлений противоположен внешний мир. Если в доме все знакомо до мелочей, привычно и любо, то за его пределами человека ожидают невообразимые по коварству и злобе, а потому страшные, испытания. В описаниях этих чуждых пределов уже не встретим подробностей, знакомых до мелочей и оттого родных, а потому в нем все немило. Враждебность природы в представлениях

славян сосредоточена в дремучем лесе, ворог поднимается в чистом поле, белый свет – беспредельность мира – встречает Иванушку на пороге его дома. По нарастающей развиваются и представления о враждебном, чужом; конкретность столкновений с природой сменяется отвлеченностью христианских понятий о человеческих отношениях с миром и, наконец, сосредоточивается в холодной абстрактности космических пределов. Дикость – варварство – культура... Лес – поле – свет – и космос.

В самом древнем облике чужое воплощено, несомненно, в лесе, который подступает к самому дому. Лес – нечто живое, тот же род, только враждебный.

Этимология слова позволяет восстановить исходный образ, лежавший в основе именования леса: это представление о постоянно растущих побегах, листьях, коре, ветвях. Они выбились из почвы, лезут из стволов, буйно смешались, сплелись вершинами и срослись корнями; заслоняя мир, грозно шумят вокруг. Все, поросшее лесом, – лесное, л е ш е е. Не проявляясь конкретно, все это сгущалось в представлении о живой враждебной силе, о неком существе, которое поднимается против человека, ловит его, заманивает, губит, – о лешем. По происхождению слово *леший* – прилагательное притяжательное, означает принадлежность лесу. В народных говорах еще в прошлом веке леший называется иногда уважительно и по старинке – просто *лес:* «Лес праведен, не то что черт», «Лес с виду всем похож на человека, только синеобразен, т.е. кровь у него синяя [неживая кровь]» (СРНГ, вып. 16, с. 368). Встретив в лесу человека, «лёскочет» он в «лескотне» – хлещет, бьет по лицу, бормочет, стучит по деревьям палкой, гонит пришельца прочь. Просто лес и Лес – одно и то же, хотя, конечно, безопасней назвать черта описательно: *леший, лесной, лесовик, лесик, лесак* и т.д. (Черепанова, 1983).

Со временем возникло множество слов, с помощью которых пытались обозначить основные признаки лесного враждебного мира и тем самым познать его, прояснить для себя, победить хотя бы в своем воображении. Но всегда почему-то оказывалось, что подобные признаки, как бы много их ни появилось, были пугающими, настораживающими: *деб-ри* – глубь-глубина глубокая, *пуща* – дремучая глухость лесной пустыни *(пущ-а* от *пуст-ой,* обозначает пространство, в котором нет человека), *чаща* – поросшее сплошным лесом пространство, которое не перейти *(чащ-а* от *част-ый лес),* и т.д. И настолько важны эти частные признаки общего, родового понятия «лес», что и подаются как существенные, т.е. реально и самостоятельно существующие: не *пустой – пуща,* не *частый – чаща.* Подобные образы леса постоянно обновлялись в каждом новом поколении людей, по мере того как забывался внутренний образ таких слов, как *дебри, чаща, пуща.* Все новые и новые определения приходили им на смену, но все в том же эмоциональном виде: в «глухмень/глухомань» заманивает неудачливого путника леший; «чепыжник» цепляет путника своими шипами и корнями; «раменье» густой стеной встречает путника на границе пашни, и т.д.

Многие понятия древнего славянина были связаны с его отношением к лесу и ко всему, что в нем. Отметим для примера два из них, очень важные.

Слово *дуб* у древних означало дерево – любое дерево вообще. Со временем старинное слово связали с названием священного для язычников дерева, но случилось это довольно поздно, после того, как появилось множество слов, позволяющих различать породы деревьев по их хозяйственным качествам. В древности же самой общностью именования как будто старались показать, что л е с или д у б – это нечто цельное, что не дробится на

части, представлено слитной массой, враждебно, как все чужое, непокоренное, которому следует принести жертву.

История слова *дуб* особенно интересна. В одном лишь «Словаре русских народных говоров» собрано чуть ли не две сотни слов, которые образованы от этого корня. Развитие представлений русича о лесе, царстве лесном, о силе лесной каким-то образом отразилось и в словах этого корня. Новые суффиксы, новые сочетания, тысячи текстов, сказаний, песен – в результате сложилась разветвленная система значений слов с корнем *дуб-*. Сегодня даже в самом слове *дуб* мы осознаем такие противоположные значения, как ‘твердость’ и ‘тупость’, потому что выражения *крепок, как дуб,* и просто *как дуб* рождают в нашем сознании самые разные образы, как только мы захотим охарактеризовать, например, определенные качества знакомого нам человека. Один славист сказал, что на семантическом развитии слова *дуб* можно было бы показать всю историю славянской культуры; может быть, когда-нибудь это и сделают. Сейчас же отметим для себя самое главное: и собирательность леса, и монолитность дуба понимались нерасчлененно, как нечто цельное, не имеющее границ и подробностей своего состава, – грани чужого мира.

Выразительно также слово *здоров/здоровый.* По происхождению оно связано с выражением su̯-dorv-o, что буквально значит: из хорошего дерева, крепок, как дерево, здоров и силен. В слове *здоровенный* сохранилось это исконное значение корня: «здоровенный, ровно из матерого дуба вытесан», – так П. И. Мельников-Печерский говорит об одном из своих заволжских героев.

Пожелание здоровья и приветствия *(Здорово! Здравствуй!),* хорошо известные с древнерусских времен, образовались из пожелания быть твердым и крепким, как лесное дерево. Не только страх, но и уважение проглядывает в подобной метафоре. В Ипатьевской летописи, в «Печерском патерике» это слово употребляется уже очень часто, при этом здоровья не только желают или просят, но его также приносят, дают или дарят, ибо можно принести из лесу крепкое дерево и подарить его. Здоровье существовало вне человека, его необходимо было приложить к больному – потому что действительно здоровый человек и без того был крепок, «как дерево», и о здоровье не думал. Христианство приносит свое представление о здоровье: не природа, но Бог располагает здоровьем человека. Однако и в этом случае нет никаких сомнений в том, что здоровье находится вне человека, может быть пожаловано ему как дар. «Но абы ны Богъ далъ, ты сдоровъ былъ» (Ипат. лет, с. 217, 1180 г.). Кирилл Туровский неоднократно говорит о том, что Бог «посылаеть здравье телесемъ и душамъ спасение» (Кирил. Тур., с. 55). Тело исцеляют («и цѣлъ бываше» – с. 37), т.е. делают его ц е л ы м и цельным, душу же прощают, т.е. делают п р о с т о й (освобождают от греха и скверны; *простой* значило ‘пустой, свободный от чего-либо’). Возвращаясь с поля боя, приходят воины «поздорову с честью и славою» (Ипат. лет., с. 286).

В переводах с греческого слово ὑγιεία передавалось русским *здоровье,* а в греческом оно обозначает не просто здоровье как телесную силу, но и благополучие, связанное со з д р а в ы м смыслом человека. «Въсякъ испытаяй чюжего въ здоровьи болить» (Пчела, с. 206) – всякий хлопочущий о чужом, даже будучи здоровым, болеет. В древнерусском языке такого значения слова (‘здравый смысл’) еще не было; пришедшее из книжной речи, оно закрепилось позднее в специфически книжной форме: ср. *здравый смысл,* но *здоровый человек.*

Однако лес – лишь самая ближняя грань чужого мира. Все изменения, о которых рассказано здесь, являются древними, и только образное содержание слов, донесенное до Древней Руси из языческого мира, было в них живо. Постепенно, по мере того, как слова *здоровъ* или *лѣсь* становились терминами, они заменялись другими словами, по возможности сохранявшими внутренний образ враждебного внешнего мира. Для Древней Руси таким важным понятием было понятие поля, потому что поле с XI в. стало воплощением внешнего мира, грозящего неисчислимыми бедами. В борьбе с ними складывался и национальный характер – настолько длительным и глубоким было воздействие «внешнего мира» на эмоции, впечатления и нрав древнего русича. Известный историк прошлого века, бытописатель Древней Руси И. Забелин заметил по этому поводу: «У лесного человека развивается совсем другой характер жизни и поведения, во многом противоположный характеру коренного полянина. Правилом лесной жизни было: десять раз примерь и один раз отрежь. Правило полевой жизни заключалось в словах: либо пан, либо пропал». Из лесной жизни вышел осторожный хозяин, политик, который умеет ладить со всеми и упорно созидает государство как политический союз многих лиц. Поле, напротив, породило удалого воина, стремительного в схватке, неоглядно храброго, но и вольного в том смысле, что не любит он оков совместного житья, общества, мира, государства; «игралище случайностей» – вот его судьба.

ЧИСТОЕ ПОЛЕ

Очень важным отличием былинного героя от героя сказки является то, что действует он всегда в чистом поле, тогда как сказочного Иванушку влечет белый свет. Чтобы понять смысл этого расхождения между двумя эпическими традициями, нужно разобраться в значении понятий «белого света» и «чистого поля», взглянуть, каким образом в языке развивались представления о чистом и белом.

В былине говорится только о «чистом поле». Это – место, где герой действует, сражается, защищая родину, и где он гибнет. Гибель, как мы увидим дальше, – непременное условие чистого поля, один из его важнейших признаков.

Вот что говорит о Добрыне Никитиче его друг:

Ехал я по чисту полю,
Видел Добрыню мертвого,
Лежит он во чистом поле,
Буйна голова его прострелена,
Через волосы проросла зелена трава,
Расцвели цветы лазоревы.

Судя по наличию в тексте цветовых определений, этот монолог – довольно позднего происхождения: в древнейших былинах описание выдержано в черно-белых тонах. Тем не менее представление о чистом поле очень устойчиво. Когда говорят, что «не бывать Добрыне из чиста поля», тем самым утверждают, что он не вернулся с поля битвы. Герой или богатырь рождены для битвы, поле – естественная его среда; уже «с младых лет» сын Ильи Муромца, Сокольничек, «просится во чисто поле погулять», а когда его мечта сбылась –

И выехал он во чисто поле,
Едет он по чисту полю,
По чисту полю, по раздольицу.

Богатыри обычно разъезжают «по чисту полю, ничего они в чистом поли не наезживали». В этом раздольице и содержится смысл поэтического образа поля – раздолье и бескрайняя ширь. Поле противопоставлено горам и лесам, высокие горы и темные леса всегда противопоставлены чистому полю; каждый географический рельеф имеет свою собственную поэтическую характеристику, которая в полной сохранности дошла до наших дней.

Былинные сюжеты сложились в раннюю эпоху развития феодализма, когда реальные богатыри, дружинники князя, стояли на страже от «поля» печенежских, а затем половецких кочевых племен; они и сражались именно в поле – на бескрайних просторах южнорусской степи. Толчком к созданию поэтического образа послужило реальное поле, отличающееся, например, от лугов – тех самых лугов, на которых до поры до времени, дожидаясь боя, стоит в высокой траве богатырский конь.

Однако поле – это не луг, не низина, а прежде всего простор. Такое значение искони присутствует в самом корне, так как слово *поле* родственно прилагательному *полый* ‘свободный’, ‘открытый’ или ‘явный’. Если же углубиться в даль времен и сопоставить значение славянского слова с родственными языками, окажется, что в слове *поле* содержится древний корень со значением ‘серый, светлый’. Значит, п о л е – это свет и вселенная для людей первобытного общества. С течением времени слово как бы сужает свое значение: бескрайний мир сжимается до небольшого участка земли возле родной деревни. В «Повести временных лет» это проявляется уже в XI в.: «БѢ бо тогда поле внѣ града» (Лавр, лет, с. 51, 1036 г.). То, что когда-то казалось бескрайним простором, превращается в простую поляну. Человек поднялся, разогнулся – и беспредельное поле его детства оказалось маленьким пятном на лике Земли. ‘Светлый’, свободный’, ‘широкий’ – все эти значения всегда присутствовали в слове *поле,* составляя как бы его семантическую доминанту, этический образ и суть. Понимая теперь, что поле былинных героев и наше *поле* не одно и то же, мы можем определить тот рубеж в развитии мысли, за которым *поле* ‘свет’ превратилось в открытое поле: когда *поле* получило свою постоянную характеристику, стало *чистым полем.*

Слову *чистый* в древнем языке свойственны такие же значения – ‘ясный’, ‘светлый’, ‘без примесей’, ‘свободный’, следовательно, также ‘пустой’ и ‘открытый’. Кроме того, в древности этот глагольный по происхождению корень имел еще и значение ‘разделять’, как разделяло поле, которое являлось естественной границей между деревнями или странами. Если же старое слово со временем понадобилось уточнить специальным определением, ясно, что прежнее значение поля как края света в сознании уже исчезало, ускользало от внимания говорящих, его нужно было закрепить постоянным сочетанием с определением и тем самым сохранить его внутренний смысл. То, что прежде было просто «полем», стало «чистым полем», это – мир, открытый для подвигов, пределы знакомой земли.

В начале XII в. сочетания *чистое поле* еще нет. Владимир Мономах, описывая свои воинские и охотничьи подвиги, противопоставляет слова *пуща* (лес) и *ровня* (степь), а у него была возможность поговорить о чистом поле! Позже, но тоже в XII в., само сочетание уже известно. Ср. в «Притче о богатых из болгарских книг»: «Человѣкъ нѣкыи хожаше на поли чистѣ, и нѣсть бо на поли томъ ни дебри, [н]и лѣса» (Измарагд, с. 35); *чистое поле* в этом тексте – очищенное от леса место, не больше. Вот что находим в Ипатьевской

летописи под 1131 г.: «Въ четвержьныи же дьнь переже солнца Вячьславъ же и Изяславъ и Ростиславъ проидоша валъ на чистое поле, и поидоша биться» (с. 157); князья пересекли границу и вышли на бой в чисто поле, именно так, как и должен встречать своего врага былинный богатырь. В «Слове о полку Игореве» 17 раз употреблено слово *поле,* и обычное его значение здесь именно такое, как в былинах: «Дремлеть в полѣ Ольгово хороброе гнѣздо, далече залетѣло... въ полѣ незнаемѣ среди земли половецкыя... на полѣ незнаемѣ...»; один раз прямо как будто из былины: «Тогда въступи Игорь князь въ златъ стремень и поѣха по чистому полю». Такое «чистое поле» очень напоминает обычное расчищенное место, но вместе с тем это и место былинного подвига; во всяком случае, об этом можно догадываться по содержанию «Слова».

В «Слове о полку Игореве» *чистое поле* означает еще и ‘открытое порубежное место’, но вместе с тем как будто и ‘поле битвы’. В «Задонщине». которая возникла в конце XIV в. и во многом подражала «Слову о полку Игореве» (по крайней мере в словоупотреблении), *чистое поле* – уже определенно только ‘место битвы’. «Выедем, брате, в чисто поле и посмотрим своихъ полковъ», – говорится в одном списке «Задонщины»; «а мои [воины] готови, брате, на чистое поле» – в другом списке; «выедем, брате, в чистое поле» – в третьем. Перед нами, несомненно, уже «былинное» значение данного сочетания слов, но и встречается оно именно в былине, потому что «Задонщина» похожа на былину. Факт колебания текста по спискам показывает, что данное сочетание попало в нашу «былину» не сразу в XIV в., а может быть позже, в XV или XVI вв. В летописных и повествовательных описаниях того же события – Куликовской битвы 1380 г. – интересующее нас сочетание употребляется, но в старом значении: «Великий же князь Дмитрей Иванович пришедъ за Донъ в поле чисто въ ординьскиѣ земли на усть Непрядвы реки»; поле в этом тексте – восточное (принадлежит Орде), незнаемое, враждебное, открытое, не в буквальном смысле «расчищенное», а свободное для действий (которые и свершились впоследствии). Новое значение ‘поле битвы, поединка’ в XVI и в XVII вв. распространяется все шире, но обычно только в произведениях народного происхождения, например в «Сказании о киевских богатырях», в «Сказке об Уруслане Залазаревиче», в былинах и песнях, записываемых с XVII в.

Значение ‘свободное, открытое пространство’ у сочетания *чистое поле* сохраняется долго. В «Слове о погибели Русской земли» XIII в. в похвале Руси сказано, между прочим, что она украшена и «чистыми польми». Это описательное выражение вполне уместно для обозначения бескрайних просторов земли Русской. Но когда перед началом Липицкой битвы 1216 г. просят противника: «Или не даси мира, да отступите дале [т.е. с холмов] на *равно мѣсто,* а мы на ваши станы поидемъ» (Пов. Лип., с. 120), имеют в виду обычное «поле боя», т.е. чистое поле, которое в то время называли еще «ровным местом». Понятие и данное слово не сошлись еще в едином обозначении важной реалии жизни.

Братья прекрасной Стратиговны, отправившись мстить ее похитителю за честь сестры, «не доидоша греческаго града за пятьдесят поприщ и сташа на поле», ждали противника: значит, поле – открытое пространство, свободное «место», поскольку желание братьев противоположно стремлению скрыться, тогда как посланцы их врагов «сташа вне града въ сокровенномъ мѣстѣ» (Девг. деян, с. 38, 40). Поле долго понимается как местность открытая, свободная для «дела», каким бы оно ни было. После взятия Царьграда турками в 1453 г. «салтан возрадовася и посла град чистити, улицы и поля» (Пов. взят. Царьград., с. 262); и дальше в памятнике городская площадь неоднократно называется полем. Слово

площадь в современном значении появляется позже, чем *поле.* Это не полое, т.е. пустое, место (как поле), а место плоское, т.е. ровное. Внимание перемещалось на другой признак именования, но случилось это гораздо позже, когда возникла необходимость в разграничении таких двух пространств: «пустое» – «ровное». Герои Липицкой битвы еще не разграничивают этих понятий и не различают признаков полого и ровного. В середине XIV в. слово *площадь* известно в новгородских источниках, в московских – в конце XV в. (Судебник 1497 г.), оно появляется вместо церковнославянского *стогны (града).*

Площадь всего лишь пространство, важное и само по себе, а поле необходимо заполнить живыми существами, и только тогда оно становится местом действия. Воинские повести средневековья переполнены точными указаниями на то, как «срѣте его в татарском полѣ, на рѣцѣ Дону» (Жит. Дм. Донск., с. 212), «на Калском поле Половецкой земли» (Пов. Никол. Зараз., с. 176). Куликовское поле тоже не «ровное место» (это поле холмисто), а воинское действо, битва, и «многое его литовьское воиньство излѣзшее на ня в поле» (Пов. Ион., с. 352). Обычно слово *поле* используется теперь в описаниях боя «на тѣх полях [у Боровска] бой с ними поставимъ» (Пов. Уф., с. 516), «и бысть имъ бой и сѣча зла у града у Суздаля на поли» (Сев. свод., с. 422, 1445 г.), «Никита же наѣде его [царевича Муртазу] в поле и перезва его к великому князю [служить]» (Пов. моск., с. 398). Позже, в новых условиях феодального быта, когда окрепшее государство уже не терпело свободных воинов – «полениц», такое поле стали называть «диким полем», т.е. вольницей – местом, свободным от власти с любой стороны. «А у к р а и н н ы х ъ городовъ дѣтемъ боярскимъ, которые бьют челом государю въ помѣстье на порозжие земли, на *дикое поле,* давать исъ порозжих земель изъ *диких поль...»* (Улож. 1649 г., с. 100); становится ясной разница между диким полем и прочими «порожними местами», которых много накопилось в средневековом хозяйстве: «учнуть государю бити челомъ о помѣстьяхъ и о помѣстныхъ пустошахъ, и о порозжихъ земляхъ, и украинныхъ городовъ о дикомъ полѣ...» (там же, с. 124).

Со словом *поле* стало связываться и представление о судебном поединке; как полагают историки, с XII в. (Беляев, 1855). Если в судебном разбирательстве нет доказательств или оправданий ни с одной из сторон, назначают «Божий суд» – схватку ответчика и истца; схватка происходила наедине, без свидетелей, в поединке не использовали ни железо, ни воду, ни огонь, бились ч и с т ы м оружием – палицей («дреколье» – говорит летописец). После похищения Стратиговны Девгений вызывает на бой («пусть судьба решит») отца и братьев невесты: «Азъ еду из града и пожду васъ на поле» (Девг. деян., с. 12), но когда противники помирились, то для радостной встречи и обмена подарками Девгений и тесть съезжаются также вне города, но уже не на «поле»: «и совокупишася с нимъ на единемъ м ѣ с т ѣ » (там же, с. 15); это просто «место» свидания, не предназначенное ни для судебного поединка, ни для боя.

Как бы нам ни хотелось возвести этот рыцарский обычай к языческим временам, но в тексте «Русской Правды» вставки о судебном поединке «на поли» известны только в поздних списках, не раньше XV в. (Тихомиров, 1941, с. 134). В тех княжествах и землях Руси, где понятие личной чести держалось твердо, закон поддерживал это право судебного «поля». В «Псковской Судной грамоте» XV в. говорится о нем уверенно и неоднократно: «хочеть – на поле лезеть» (с. 4), «и битися на поли» (с. 25), причем оказывается возможным и «жонки з жонкою присужать поле» (с. 25), хотя трудно себе представить женщин с дубинами в чистом поле; скорее всего, вместо них сражались наемные мужики.

Поединок вели до первой крови, и иноземец в Пскове записывает в 1607 г.: «Я с тобою о том на поле изыматься! Кому Бог ни пособит, да свою кровь льешь на поле» (Фенне, с. 189). Церковь запрещала «поле», и впервые оно было признано только в «Судебнике» Ивана III: «А побиються на поли в заемном деле или в бою» (Судебник 1497 г., с. 1об.) – в судебном поединке или в бою, разницы между этими «полями» не делается. Примеры известны в основном от XVI в. – времени расцвета судебных поединков как официальных форм судебной тяжбы. Образовались и формулы вызова, вот как в грамоте 1530 г.: «– Битись лѣзеши ли? – Битися лѣзю и съ иконою...» (Беляев, 1855, с. 47).

Строго говоря, «поле» – не поединок, поскольку в поисках Божьего суда и «правды» поединщики не думали еще о личной чести, однако всегда предполагалось равенство противников в чистом поле: чистое поле – честный бой.

Обязательное уточнение поля – *чистое поле* – встречается долго в других значениях, например как ‘свободное пространство’. Став термином, «просто» *поле* уже не нуждалось в уточняющем эпитете, смысл «чистого» включился в общее понятие о «поле боя». Но в других случаях определение было еще нужно для указания на контраст с «заполненным» пространством. Новые насельники прежде «диких» земель «сътвориша пустыню, яко поля чиста много» (Жит. Сергия, с. 342); для Епифания Премудрого в начале XV в. *пустыня* и *чистое поле* почти однозначны. Однозначны они и в XVII в. для казаков, ср. употребления в одном контексте: «и переселися здес в пустых мѣстах» (Пов. Азов., с. 190), «в пустыни непроходнѣи» (с. 138), «кормитъ нас *на поли* Господь» (с. 138). В конце XVI в. один из героев «Степенной книги» «отъ града Мурома пройде частымъ лѣсомъ и чистымъ полемъ». В конце XVII в. азовские казаки, сидя в осаде, отметили: «Все наши *поля чистые* от орды ногайския, где у нас была *степь чистая,* тут стали у нас однем часом, людми их многыми, что великия *непроходимыя леса темныя»* (Пов. Азов., с. 130). «Степь» конкретна, «поле» же, да еще «чистое», – отвлеченное собирательное представление об открытом пространстве. И степь, и поле могут быть чистыми, т.е., очевидно, свободными, в отличие, например, от непроходимых лесов. До нашествия врагов степь была чистым полем; после начала осады, наполненная врагами, она стала подобной темному непроходимому лесу. Вместе с тем в данном описании содержится уже и намек на новое значение слова: поле как место поединка. Это понятно, потому что в конце XVII в. былины были очень распространены.

Но есть и еще одно обстоятельство, сближающее «чистое поле» вокруг Азова с былинным «чистым полем»: чистое поле свободно от ногайской орды, т.е. от степных кочевников. Связь «поля», а затем и «чистого поля» с восточными кочевниками всегда явно или скрыто выражается; даже для фольклорных текстов она обычна, например, в заговорах: «Пойду в чистое поле, в восточную сторону». Чистое поле почему-то всегда оказывается на востоке, кроме того, оно всегда – граница. В «Повести о Горе-Злочастии» молодец сначала попал «на чужу страну, дальну-незнаему», а затем, возвращаясь «на свою сторону», т.е. на родину, столкнулся с Горем:

Как будет молодец на чистом поле,
А что злое Горе наперед зашло.
На чистом поле молодца встретило,
Учало над молодцем граяти.
Что злая ворона над соколом.

(Горе, с. 46)

Если принять во внимание, что дальше говорится и просто о «поле» за «быстрой рекой», станет ясно, что в приведенном отрывке «чистое поле» представлено как межа, грань, место, на котором возможно столкновение с бедой, стычка с врагом. Ведь молодец находился пока на чужой стороне, за пограничьем, Горе его не донимало, хотя с ним приключались всякие беды.

Таким образом, после XII в. мы обнаруживаем *чистое поле* как продолжение древнего слова *поле,* скорее всего, потому, что само *поле* получило новое значение – ‘ровное безлесное пространство (обычно засеваемое по весне)’. Это бытовое значение связано с хозяйственной деятельностью крестьянина. Героический смысл «поля», восходящий к легендарным временам пограничья, все чаще оказывается связанным с сочетанием *чистое поле.* И украинские выражения типа в *чистім полі три тополі,* и белорусские сказочные вроде *у чыста поля паглядзеу* выражают идею открытого пространства вообще, а не места поединка. Русский, украинский и белорусский, по крайней мере до XIII в., развивались как один язык (древнерусский), поэтому можно полагать, что исходное значение нашего сочетания ‘открытое пространство’ все это время и было основным, а *чистое поле* как ‘пограничье’ оставалось поэтическим сочетанием, со временем утвердившимся только в русских текстах.

Развитие поэтических средств в произведениях устного творчества продолжалось неустанно. Если, как считают одни ученые, былины в своем нынешнем виде сложились еще в Древней Руси, то *чистое поле* означало бы только ‘открытое место’; если они сложились к началу XV в., как считают другие, устойчивое сочетание *чистое поле* имело бы одно значение ‘порубежное открытое место’; третье значение этого сочетания в своем развитии исходит из первых двух, но возникает не ранее конца XVI в., когда былина окончательно сложилась как жанр. На всех этапах развития значения этого сочетания его внутренний смысл сохранялся неизменным: *чистое поле* – промежуточный мир, в пределах которого герой и его противник равны друг перед другом и перед судьбой. Поэт К. Ваншенкин сказал: «Выраженье в *чистом поле* / Задевает до сих пор, / И глаза слепит до боли / Нашей юности простор».

БЕЛЫЙ СВЕТ

Мы заметили, что сказочный герой «чистому полю» предпочитает «белый свет». *Чистое поле* – это пограничная полоса, рубеж, на котором героя ждут испытания. *Поле* – первоначальное обозначение такого рубежа: «в поле съезжаются – родом не считаются», – т.е., другими словами, в бою не считаются с родовыми отношениями, с родством. Выражение странное, если учесть, что в древности поле как раз и было родовой границей. Поэтому можно полагать, что в старинную сказку пословица попала довольно поздно, в эпоху разложения родовых отношений. Вообще же, поле в сказках почти не встречается, обычно герой просит: «Пусти меня ешшо по белу свету погулять!» – совсем не так, как герой былины. Обстоятельства его жизни складываются таким образом, что он вынужден гулять за порогом своего дома, вдали от родичей, во враждебном мире. Это и есть б е л ы й с в е т.

Родственные славянским языки показывают, что значение слова *свет* близко к значению слова *поле*: ‘нечто светлое белое, открытое’. В древнерусском языке можно отметить

постепенное расширение значения слова, связанное с развитием интеллектуальной сферы деятельности.

Свѣтъ – это ‘лучистая энергия (воспринимаемая зрением)’, отсюда родство слов *зоря, зорище* и *зоркий, зрѣти.* Русские крестьяне говорят о слабом зрении: «свет потерял», «свет у меня плохой». Поэтому слово *свет*, обозначающее результат зрения, постепенно приобретает значение ‘то, что познано, узнано’, ведь и *видѣти* связано с *вѣдѣти* (‘ведать, знать’). Древнерусский писатель середины XII в. Кирилл Туровский, говоря о Еве, познавшей мир с помощью дьявола, противопоставляет прародительницу рода человеческого истинным христианам: «Она бо от змия с в ѣ т ъ прия, вы же от ангела с л о в о слышите» (Кирил. Тур., с. 14). Владимир Мономах, а позже и Кирилл Туровский говорят о *семь свѣтѣ*, противопоставляя его *вѣчнѣи жизни*, и в этом противопоставлении, совместившем языческие представления о с в е т е и христианские мечты о ж и з н и (до конца XII в. слово *жизнь* употреблялось обычно в сочетании *вѣчьная жизнь*, обозначавшем предполагаемую жизнь после смерти), ясно просматривается потаенный смысл слова *свѣтъ*. *Свѣтъ* – это мир, который в и д е н и потому может быть п о з н а н. Лишь после XII в. придет на Русь характерное для церковных писателей и заимствованное из Византии противопоставление *«сего свѣта» «тому свѣту»*, однако в Древней Руси этого противопоставления еще нет. «Свет» существует только здесь, на Земле, он конкретен и пространственно ограничен, он очевиден.

Выражения *светлые князья и великие бояре* в договорах русских с греками 911 и 945 гг. вряд ли выражают славянское представление о величии вождя, скорее всего, это перевод формулы византийского протокола (Пресняков, 1909, с. 74; Рыбаков, 1982, с. 173, 275, 359). Однако выбор слова *светлый* вряд ли случаен. Материальность света проявляется хотя и в торжественном, но все же в земном воплощении света. Князь – не божество. Почитание света было обычным для славян. «В народном понимании существуют раздельно солнце и белый свет, как освещенное небо» (Рыбаков, 1981, с. 246; ср. с. 368); воскресенье как «день света» (там же, с. 36), быть может, более позднее по происхождению праздничное явление. Но несомненно прав историк, который полагает, что, возможно, «этот загадочный свет, отделенный от солнца, выражается позднейшей фразой “весь белый свет”» (там же, с. 37).

Самого сочетания *бѣлый свѣть* древнерусская литература еще не знает, не употребляется оно и в деловых документах. Однако слово *бѣлый* встречается настолько часто, что можно легко определить конкретные значения и постепенное изменение исходного значения этого слова. Оно стало любимым объектом изучения историков русского языка, и теперь мы знаем о нем почти все. Мы знаем, прежде всего, что исконное значение слова – ‘блестящий, прозрачный’, т.е. невидимый. Затем из этого исходного значения выделилось связанное с ним ‘светлый’, откуда уже недалеко было и до понятия ‘белый’ (как цвет); в древнерусском языке именно такое значение становилось постепенно основным: ‘светлый–белый’. Но некоторые косвенные данные заставляют думать, что собственно цветовое значение слово получило лишь тогда, когда в русском языке стал складываться цветовой спектр как модель, т.е. после XIII в. Одно из современных значений слова *белый* – ‘чистый’ – развилось довольно поздно. Наоборот, в современном литературном языке относительная иерархия значений слова *белый* такова: основное значение – ‘белый’, второстепенное – ‘чистый’, и только потом дополнительное – ‘светлый’. Исходного

значения корня в современном слове уже нет, а иерархия остальных значений сместилась в соответствии с новыми представлениями о «белом» (Колесов, 1983а).

Сочетание *бѣлый свѣтъ* в текстах известно с XVII в., именно тогда в книжную литературу стали проникать элементы народной поэтики и словоупотребления; оно могло возникнуть и раньше, но все-таки достаточно древним такое сочетание быть не могло. «И рубили казаки татаръ съ полунощи до белого свету», – говорится в повести XVII в. об осаде Азова (Пов. Азов., с. 198). Сходные с этим сочетания встречались и раньше; говорили, например, *о бѣлой зори, о бѣломъ дни.* Действительно, в словенском языке сохранилось сочетание *белая зоря*, в украинском – *білый день*, а вот в русском им соответствует *белый свет.*

Вспомним, что герои многих сказок должны ходить по белу свету в поисках невесты, пропавшей сразу же после свадьбы. Обычно ее похищает какая-то темная сила (ночь), или она сама по каким-то причинам надевает «самосветное платье» и исчезает с глаз. Белый свет – это в пиру похмелье: рассвет перед началом блужданий; само же слово *блуждание* значит ‘ошибка’; ошибки и совершает герой в поисках невесты. «Белая зоря» естественно перешла в «белый день», открыв перед героем «белый свет». В этом развитии представления о видимом мире смена словосочетаний отражает все большее обобщение: от конкретно-чувственного до собирательно-абстрактного, от условия до причины, от з а р и д о с в е т а. Первоначально это – слитое воедино представление о времени и пространстве, но затем в сознании происходит выделение пространства в качестве самостоятельной сущности и закрепление как определенной формы бытия.

Поэтому и *белый свет* нашей сказки – не случайное соединение двух слов; потаенный смысл сочетания в том и заключается, что исходная временна́я характеристика (рассвет после тьмы) развертывается в пространственную (путь героя). Значит, по своему происхождению сочетание *белый свет* моложе слова *поле,* но могло появиться одновременно с сочетанием *чисто поле.*

Интересно, что к слову *свѣть* присоединилось именно прилагательное *бѣлый. С* одной стороны, перед нами такое же поэтическое повторение, как и *чисто поле* (буквально: ‘чистое чисто’); *бѣлый свѣтъ* по своему исконному или, во всяком случае, древнему (XII в.) значению – либо ‘белое бело’ либо ‘светел свет’ (скорее, второе); эти сочетания напоминают распространенные в народной поэзии тавтологические сложения типа *путь-дорога, скорбь-тоска* и др., поэтому они могли возникнуть только в произведениях народного творчества, т.е. долго не были ни книжными, ни разговорными.

Однако имеется одна особенность этого сочетания как цельного образования. *Бѣлый* – это ‘светлый’, светящийся по-прозрачному, в отличие от *синего* – слова, которое тоже было связано с обозначением с и я н и я (свечения), но только темного, мрачного, непрозрачного. Отсюда возникло представление о бесцветном ц в е т е – в противопоставлении красным тонам (багровому, червонному и др.); следовательно, это и чистый в его противопоставлении к грязному (небелому), т.е., в конечном счете (как и в случае с *чистым полем), белый* – ‘неизвестный, открытый’. Слово *свѣтъ* дополнилось тавтологическим определением *бѣлый,* по-видимому, только тогда, когда в последовательном развитии мысли понадобилось рассечь древнее представление о совмещенности времени и пространства. Параллелизм между «белым» и «светлым» существовал все время, всегда определяясь зрением как средством и способом их познания, и потому в любом поэтическом тексте возможна была подобная игра слов. С течением времени сочетание *белый*

свет наложилось на старое эпическое представление о «чистом поле»: ведь и «белый свет» хотят поглядеть, посмотреть, увидеть, по «белу свету» пройтись. В белорусских сказках встречаем даже контаминацию этих сочетаний: дальнейшее наложение образа «белый свет» на образ «чистое поле» породило также «белое поле» в том значении, какое свойственно сочетаниям *белый свет* и *чисто поле.* Наложение «белого света» на «чистое поле» могло произойти достаточно рано, но значения ‘чистый без примеси’ или ‘открытый’ у слова *белый* отмечаются только с XVI в. Так, *белое место* или *белая земля* – это свободное от налогов владение; *белое железо* – свободное от примесей, чистое железо. Ясно, что и выражение *белый свет* могло возникнуть не раньше этого времени, развивая значения, заложенные в слове *свѣть,* и вместе с тем продолжая старую модель сочетаний вроде *бѣлый день.*

Когда все эти процессы завершились, сочетание *белый свет* стало обозначать неизведанный мир, окружающий героя. Как «чистое поле» противоположно «темному лесу», так и «белый свет» в эпической традиции противопоставлен подземному царству тьмы; в некоторых сказках герой оказывается в подземном царстве и ищет дорогу на белый свет. Горизонтальное размещение «поле» – «дом» (или «лес») противопоставлено вертикальному (т.е. связанному с символами сакрального плана): «свет» – «тьма». Сочетание *белый свет* обозначает земные пределы, которые в принципе можно познать и, следовательно, подчинить. «Чисто поле» всегда враждебно, «белый свет» можно обернуть себе на пользу.

В знаменитой народной «Голубиной книге» (глубинной, заветной книге), сложенной, по мнению ученых, не ранее XVI в., говорится о том, что

Стоит *рыба-кит* не сворохнется;
Когда же *кит-рыба* поворотится,
Тогда мать *сыра земля* восколеблется,
Тогда *белый свет* наш окончится.

Пожалуй, это самое древнее употребление нашего сочетания в пространственном значении, здесь говорится о «строении мира» – белого света – примерно так, как описано это в сказке П. Ершова «Конек-Горбунок»: стоит Земля на чудо-юдо-рыбе-ките.

Однако и в сказке представление о белом свете до определенного времени постоянно развивалось, отражая соответствующие изменения в семантике самих сочетаний.

Сначала это только дневной свет; *день белый* и *красно солнце* – тоже взаимозаменяемые в русской сказке сочетания, иногда они могут распространяться пояснением: «день белый, светлый встал». Иван-царевич спускается в подземное царство: «Не видать света белого: все равно как темная ночь... ходил, ходил несколько годов и все свету не видел». *Белый день* и *белый свет* пока еще слиты, это и время действия, и пространство, на котором действие происходит. Чем древнее сюжет (буквальность подземного мира), тем старше и семантика сочетания *белый свет.*

Пространственное наполнение «белого света» всегда строго ограниченно. Первоначально *белый свет* – только Русь, место, где происходит действие сказки. *Тридевятое царство, иное царство, подземный мир* – это все не *белый свет,* а, как удачно определено в одной сказке, *нижний свет:* «А яга-баба под белую плиту и на нижной свет ушла!». Белой плитой белый свет завершается. В. И. Даль в своем Словаре привел старое образование: *«свѣторусье* – русский мир, земля; белый, вольный свет на Руси; говорят и

святорусье» (т. 4, с. 159). Действительно, Иван, купецкий сын, как настало время, «вышел на Русь белый свет, и пошел он в столичный город, где жил самый государь». Позже представление о белом свете расширилось в связи с развитием контактов, но сказка фиксирует тот момент исторической жизни, когда Русь была относительно изолированным государством. Слово *светорусье* по составу морфем – народное образование, а похожее по произношению *святорусье* явно вторично; это выдает и суффикс: церковнославянская форма была бы *святорусие.* Азовские казаки XVII в. знают только «светорусских богатырей» (Пов. Азов., с. 100, 104 и мн. др.) и даже святых, покровителей казачества, именуют они «свѣть» («на вас мы, свѣтовъ, надѣмся» – с. 152 и др.); в поздних редакциях текста «светлые» становятся «святыми» («святорусские богатыри», с. 178), а «пресвѣтлой здешней свѣть» (с. 140) оборачивается отныне навсегда «святой Русью» (с. 153). Обозначение популярного народного представления было заимствовано и в книжную речь, появился церковный эквивалент *белого света – Божий свет.* Случилось это только после окончательного развития русского сочетания, в древнейших рукописях нет *Божьего света,* но издавна известно *Божье царство,* т.е. рай. В этом опять-таки заметно древнерусское противопоставление белого света загробному миру. Возникшие довольно поздно идиомы современного литературного языка используют указанные дубликаты как равноправные элементы: *света белого не взвидел – света Божьего не взвидел.* В новых книжных идиомах используется только последнее сочетание: *вывел на свет Божий, вышел на свет Божий.* Одновременно возникает сложное пересечение с другим сочетанием: *мир Божий – свет белый,* что при частичном совпадении значений слов *мир* и *свет* оказывается вполне возможным; с е й мир – и т о т свет.

На ранней стадии развития сочетания *белый свет* оказались важными также символические значения составляющих его слов. Слово *свет* вообще связано с представлением о красоте, любви и веселье, добавление прилагательного только усиливает символическую насыщенность этого представления (а именно это и нужно в художественном тексте). *Белый* употребляется в значении ‘хороший, добрый’, отсюда идущие из древности выражения вроде *белый город, белый царь.* А. А. Потебня отмечал родство слов *белый* и *красный* в их символическом значении (отсюда *багряница,* в древних словарях переводимая словом *бель;* рыжий зверек, называемый *белкой,* и т.д.). *«Красный* ‘красивый’ тоже сродни с солнечным светом в словах *кресъ* ‘солнцеворот’, *кресникъ* ‘купало, солнечный праздник’, ярославское *красить* ‘светить’» (Потебня, 1914, с. 37). Древнерусское *кресать* означает ‘вырубать огонь’. Учитывая подобные смысловые связи, наряду с *белым светом* мы ожидали бы встретить и сочетание *красный свет:* ведь когда новое сочетание только образуется, возможны самые разнообразные его варианты, сохраняющие общность значения и поэтической функции. Действительно, такое сочетание отмечается в древнерусских текстах. В «Казанской истории» XVI в. казанцы, оплакивая свое поражение, говорят, что, если бы они не сопротивлялись войскам Ивана Грозного, «да токмо живы были вси и красный свет вси видели, и работали бы ему с великою правдою и верою» (Казан. ист., с. 522) (последнее относится уже к «белому» русскому царю). Слово *красный* здесь – ‘милый, прекрасный’; оно имеет тот же смысл, что и *белый,* но возникло раньше его.

Включение в содержание вновь возникшего сочетания все новых представлений о шири земной, обо всей совокупности земель и государств, обо всех проявлениях жизни, которую определяет Божья воля, и дало современное значение старому сочетанию *белый свет* (также и сочетанию *Божий свет*) – ‘окружающий мир, Земля со всем сущим на ней’.

Однако сказка до такого развития образа не дошла, для нее белый свет еще своеобразный эквивалент *чистого поля,* только существующего в другом измерении; ведь сказка и былина – это как бы два разных мира представлений. Со временем значение сочетания *чистое поле* под давлением сочетания *белый свет* стало сужаться. В исторических песнях и балладах, которые складывались много позже былин, заменяя их, *чистое поле* уже не ‘окружающий мир’ (как было в древний период), не ‘порубежное место’ (как было в былине с неоформленностью этого понятия в ней), а всегда четко и определенно ‘место поединка’ (в исторических песнях) или даже у́же, ‘место казни’ (в балладах) – ведь порубежное место ведет к поединку с врагом, а естественным результатом такого поединка может стать смерть (казнь). В чистом поле герою рубят голову (в исторических песнях) или вешают на дубовых столбах (в балладах) – в этом проявилось своего рода изменение смысла во времени, отражение развивающейся семантики слова в связи с формированием цивилизации.

По стадиям образного развития представления о «свете» как м и р е сочетание *чистое поле,* имеющее только пространственные характеристики, несомненно более раннее образование, чем *белый свет,* но в обоих случаях, в обеих эпических традициях, былинной и сказочной, связанных друг с другом общностью функций и постоянно влиявших друг на друга, присутствует общая идея о том, что м и р – есть многообразие с о б ы т и й. Это прекрасно понимал древнерусский книжник, хотя его ощущение мира и отличалось от нашего; оно было связано с давней эпической традицией, согласно которой пространство состоит из предметов и вне предметов не существует, а время определяется перемещением этих предметов и вне движения невозможно. Совмещение столь конкретно понятых времени и пространства в точке пересечения этих понятий и порождает мир, вселенную, свет. Ведь и древнерусский м и р также всего лишь совокупность людей, с обозначением такого именно мира очень рано и вступает в конкуренцию слово *свет:* сочетания *на весь мир не угодишь* и *на весь свет не угодишь* значат одно и то же. Уже в конце XV в. «белый свет» превратился в «весь белый свет», заменяя собою «весь мир». Афанасий Никитин, говоря об одном городе, поясняет: «Всего свѣта люди в нем бывают, всякый товар в нем есть, что во всем свѣте родится» (Аф. Никит, с. 462), «на весь свѣть оттуду его развозят» (с. 474) – но уже без определения «белый». Становясь термином, слово включает в свое значение и добавочный признак, в прошлом очень важный. «Свет» Афанасия Никитина и есть «белый свет» его предков.

Если с в е т в своих пределах существует «сколь зрѣемо», м и р – это то, что «слышимо». Свет идут поглядеть, о мире все слышно и так. Однако со временем эта противоположность в восприятии мира и света отчасти исчезает, – сливаясь в понятии, она расходится в оттенках обозначений. Примерно так, как понимает это и сегодня деревенский герой Василия Белова: *«Белый свет* был всего один, один-разъединственный. Только уж больно велик. *Мир* ширился, рос, убегал во все стороны, во все бока, вверх и вниз, и чем дальше, тем шибче сновала везде черная *мгла».*

ВЕСЬ МИР

Мир расширялся перед глазами и под руками человека: вот уже вышел он в поле, затем шагнул по белу свету, так что в конце концов открылся перед ним и весь Божий мир. *Миръ* – древнейшее слово, оно входило в тот тип склонения, который

славяне утратили еще по выходе из состояния варварства. Корень в нем тот же, что и в слове *ми-лый,* т.е. любимый, чем-то особенно дорогой; он выражает приязнь и доброжелательство *(с милым рай и в шалаше)*. Следовательно, и мир – то, что мило, а милы прежде всего спокойствие, тишина, покой и согласие между людьми и племенами. В древнерусском языке слово встречается только в сочетаниях, указывающих на мирные отношения: «миръ и тишина» (Жит. Авр. Смол., с. 18), которые противопоставлены «мятежу и молве», «миръ и любовь» как выражение милосердия (Пов. моск., с. 398), «миръ паче рати» (Ипат. лет., с. 219), а Епифаний Премудрый, разворачивая по своему обыкновению привычный словесный образ, говорит: «И не бѣ промежу ими согласия, но распря, и нѣсть мира в нихъ, но разногласие» (Жит. Стеф. Перм., с. 30). Отсутствие мира – разноголосие, конфликты. Мир как согласие и есть самое ценное свойство человеческих отношений. Подобных сочетаний очень много в древних текстах. *Миръ* – всегда пожелание спокойствия, необходимого для мирных трудов.

Свет проясняет для чувств человека контуры внешнего мира, делает этот мир явным, телесным, понятным. Но также и мир как отношения, спокойные или успокоенные, проявляет себя только в миру, на людях. И то и другое, и «свет» и «мир», – всегда совокупность и множество лиц, проходящих перед глазами человека. Однако есть и различие между светом и миром, и различие очень важное.

Свет – движение, мир – покой. Свет резко очерчивает фигуру, которая находится вне кого-то, кто выше, весь в сиянии света; это – пугающе «чужое», к чему надлежит отнестись с недоверием. Мир же всегда предстает в полутонах, он понятен и близок, это «свое».

Внутренняя противоположность мира свету сохранялась долго, словесно она постоянно находила выражение в образах, которые обновлялись и в бытовой речи, и в художественных текстах. «На весь свет ославить», «всему свету известно» – это плохо; «на миру и смерть красна» – даже это хорошо. Мир – естественное состояние человека, его положение среди «своих»; свет – «чужое», не всегда приемлемое, хотя бы потому, что подразумевает необходимость действия. «Высший свет» всегда противопоставлен «народному миру»; социальные характеристики как бы снимаются с древнейших представлений о подобной противоположности. В такой живучести исходного словесного образа и заключается духовная связь поколений. Каким бы точным и удачным термином, заимствованным со стороны, ни было слово или какое бы терминологически строгое значение ни приписали современники тому или иному русскому слову, внутренний образ их исходного корня недоступен таким разрушительным усилиям. Иначе утратится связь поколений и (что не менее важно) сознанию и чувству станет недоступной вся прежняя литература, построенная на этих образах.

Слово *миръ* в значении ‘спокойствие’ – общеславянское слово. В некоторых литературных славянских языках под влиянием переводных текстов довольно рано стало развиваться и другое, связанное с ним значение: *миръ* как ‘пространственное размещение всех одновременно живущих на земле людей’. Сначала, разумеется, в подобный «мир» входили только члены рода, затем – деревни, потом еще шире – весь мир вообще, в полном соответствии с греческим словом kósmos, которому в данном случае подражали славянские переводчики.

Легко обнаружить различие между книжным и народным представлениями о мире как человеческом коллективе. В книжной традиции *миръ* – с самого начала широкий мир,

равнозначный понятию «вселенная», и только со временем он постепенно сужает пределы своего развертывания. В народном языке, как только переносное значение слова в нем закрепилось, развитие смысла шло противоположным образом: от узких границ родовой общины до безбрежности вселенной. Народное сознание не просто заимствует что-либо или испытывает влияние со стороны иной культуры, оно укореняет полученное впечатление, доводя его до степени непреложного понятия. Народное сознание никогда не довольствуется внешним приятием чужого понятия, оно творит свое представление. Так и в данном случае. *Миръ* как ‘семья’ и *миръ* как ‘покой’ столь же однозначны, но и синкретичны в своих значениях, как *бѣлый* и *свѣтъ,* как *поле* и *чистый.* Разница в том, что *мирный миръ* – сочетание из однокоренных слов и потому не может устойчиво сохраняться. Поэтому *миръ* как ‘спокойствие’ и *миръ* как ‘космос’ уже с XII в. известны нам как два разных слова, а со временем их стали различать и на письме: *миръ* ‘покой’, но *міръ* ‘община’. Словами можно было играть, как это делали многие, например славянофилы, которые полагали, будто восточные славяне «не могли и не хотели принести в жертву внешнему закону закон внутренний; не могли и не хотели обратиться сами из общины в государство; не хотели таким образом расстаться с общиной, с *міром* и *миром»* (Аксаков, 1861, с. 55). Жить миром можно только в миру. Согласие рассыпается при давлении сверху, со стороны мертвящей государственности; так история одного слова становится идеологическим оправданием одной из социальных утопий.

Как обычно, в определениях, созданных на основе этих корней, полнее всего сохраняется и смысловое различие между словами. Прилагательное выражает признак, существенный именно для данного слова. Относительное прилагательное *мирьный* выражает отношение к спокойствию и тишине: «Великий князь Димитрий – человѣкъ мирьный», «смиренъ человѣк» – говорится в «Сказании о Мамаевом побоище» (с. 27). Притяжательные прилагательные типа *мировой* или *мирской* выражают принадлежность к известному миру в значении общины, коллектива людей. Они и возникли позднее, чем миры. Деревенский мир как некая совокупность дружеских родов, живущих в мире, – всего лишь переносное значение слова и является собственно древнерусским; исторически, очень постепенно, оно как бы наложилось на более древние обозначения сельской территориальной общности в связи с утратой прежних родственных связей между ее членами. Сделаем небольшое отступление, чтобы проследить развитие подобных обозначений.

Древнейшим обозначением родовой патриархальной общины было слово *гой.* Оно и теперь сохранилось в слове *изгой* ‘отвергнутый член общины’. То же слово, не задумываясь о его значении, повторяют пятиклассники, заучивая текст былины: «Ой, ты гой еси, добрый молодец!», что буквально значит: «Ты есть наш, наших кровей». Тот же корень, что и в словах *жизнь, живот, житье.* «Русская Правда» помнит еще изгоев, но вместе с тем говорит уже и о *верви.* Это также община, но построенная не по родовому, кровному, а по территориальному признаку. Корень этого слова сохранился в современном *веревка* (с уменьшительным суффиксом *-к-).* Вервью-веревкой мерили пространство земли, принадлежащей одной общине. Одновременно с указанным в вариантах «Русской Правды» можно обнаружить изменение представлений от моего «мира» к моему «городу» – городская община также различается по территориальному признаку в ущерб родовому: по признаку огороженности территории, а не по кровному родству членов общины. Случилось так потому, что и сам мир в глазах славянина стал больше; он вышел за пределы сельской околицы и стал велик и широк. Позже эти обозначения – *мир* и *вервь* – сольются

в одном понятии общины. Потому что общие ее члены имеют и какие-либо общие права, и материальное обеспечение жизни. В договорах с греками X в. слово *миръ* не упоминается; в значении ‘сельская община’, это слово известно лишь новгородской «Древнейшей Правде» XI в. (Тихомиров, 1941, с. 51), но то, что выступает как *мир* в «Правде» Ярослава Мудрого, именуется *вервью* в «Правде» его сыновей, во второй половине XI в. (Греков, 1953, с. 146). Можно по-разному толковать этот факт: как диалектное обозначение одного и того же явления, *вервь* – на юге, *мир* – на севере (Филин, 1949, с. 231), или как различие в смысле, и тогда *вервь* – община территориальная (Греков, 1953, с. 90), *вервь* – как общность земли (Рожков, 1906, с. 7–10) или как древняя связь родства (ср. латинское linea), которая на глазах разрушается в феодальном обществе (Дьяконов, 1912, с. 175), являясь пережитком родового строя (Мавродин, 1981, с. 27), что кажется самым верным, поскольку после XII в. этот термин исчезает, уступая место «миру». И вообще слово *миръ* сохранит старый смысл, понятный всем.

Дело, разумеется, не в простой замене одного слова другим: *гой – вервь – миръ – община* и т.д. Внутренний образ перечисленных слов когда-то связывал постоянно возникавшие новые обозначения с самыми общими и основными представлениями о сути каждого нового сельского коллектива, создавал понятие о самом специфическом его признаке, которым различались подобные коллективы. В приведенном выше перечне слов-понятий это выглядит следующим образом: «жизнь рода» – «своя граница» – «мирное сожительство в ее пределах» – «общность земли». Развитие социально-экономических отношений требовало изменений понятий о них, и средневековый человек, нуждаясь в новых обозначениях, пользовался единственно доступным ему способом: он переносил сходные по смыслу слова из одной группы именований в другую, подмечая признаки сходства, и попутно не препятствовал развитию новых значений у давно известных слов. Косвенные данные, подтверждающие логически оправданную цепочку подобных образных переносов, можно извлечь из тех же источников. Укажем для примера некоторые из них.

В различных редакциях «Русской Правды» наглядно изменяется и отношение к наказанию за убийство свободного человека – члена рода, а затем и общины. Ранняя редакция признает еще кровную месть и требует г о л о в у убийцы. Но тут же внедряется уже и новая форма расплаты – в и р а, т.е. плата за убийство, внесенная в пользу потерпевших членов рода. Феодальные времена несколько усложняют понятие о чести взрослого мужчины, особенно воина. Срезать ему ус в пьяной драке – столь же оскорбительно, как и ненароком проломить голову. Вира постепенно заменяется о б и д о й – это также плата, но уже не за смерть, а за оскорбление чести во всех ее видах. Нет уже ни родовой кровной мести, ни откупа золотом или быками за пролитую кровь, любое оскорбление личности воспринимается как проступок, требующий «обиды». Происходит это в начале XI в., в период княжения Ярослава Мудрого. Наконец, укрепившаяся центральная власть не может пройти мимо столь важного для казны источника, как обида одного из ее подданных, поэтому в перечень «расплат» и вводит п р о д а ж у, т.е. все тот же денежный штраф, но уже не в пользу оскорбленного, а на благо княжеской казны. Мера столь же понятная, сколь и мудрая: обижаемый лишается возможности заработать, провоцируя противника на незначительное преступление. За сменой одних лишь терминов мы получаем возможность увидеть, как происходит стремительное развитие восточных славян от патриархально-общинного строя к развитому феодализму начала XIII в.

В списках «Русской Правды» находят отражение и изменявшиеся формы судопроизводства. Свидетелем на процессе издавна мог быть только тот, кто непосредственно видел проступок, – *видокъ,* очевидец. З р е н и е лежит в основе свидетельских показаний. Постепенно в новых редакциях текста *видока* сменяет *послухъ* – тот, кто что-нибудь с л ы ш а л о деянии. Теперь уже и слух принимается во внимание при разбирательстве дела. Несколько позже, с XIV в., появится и знакомый нам свидетель – *съвѣдокъ,* тот, кто знает (в е д а е т) о преступлении, даже если он ничего не видел и не слышал. Впоследствии это слово заменится современным *свидетель;* на самом деле это церковнославянское слово *съвѣдѣтель,* которое означало обвинителя, знатока, знакомого с законами. Теперь во внимание стала приниматься не только простая информация о деянии или преступлении, но и соучастие в судебном разбирательстве.

Какой бы странной ни казалась мысль о безмерном увеличении числа свидетелей в судебном разбирательстве, слова – названия очевидцев преступления – указывают, что от патриархально-общинного строя с определенным и четким контактом двух знакомых друг другу лиц *(ты – я)* общество поднимается на новый уровень отношений, в которых может быть замешано третье лицо *(он* – наравне с *я* и *ты),* не входившее в систему кровного родства, внешнее по отношению к нему территориально *(вервь,* а не *гой),* субъективно *(холоп,* а не *челядь),* и потому отличавшееся характером достоверности показаний даже в органах чувств *(слышал,* а не *видел)* и степенями наказания *(продажа,* а не *обида).*

«Третье лицо», войдя в тесные пределы родовой семьи, раздвинуло пространство мира, в котором также оказалось возможным вполне мирное сосуществование людей.

Христианская литература, особенно переводная, способствовала становлению нового значения слова. Выражение «въ мирѣ семь» – общее место многих поучений и слов. «Сей миръ» противопоставлен «оному свѣту», так что исходная противоположность близкого и своего (сего) мира беспредельно далекому и таинственному (оному) свету поддерживалась и идеологическими противоположностями. *Послалъ в миръ, пришелъ в миръ, явился в миръ, жилъ в миру, ходилъ по миру, отходя от мира, оставить миръ* и т.д. – все это обычные выражения, за которыми скрывается теперь почти позабытое представление о том, что земная жизнь человека (и Богочеловека, т.е. Христа) протекает на широком пространстве земли. Специфика древних обозначений проявляет себя и здесь. Слово *миръ* в пространственном значении также синкретично, т.е. обозначает одновременно и пространственные пределы известного мира, и саму землю, воплощающую собой пространство, и людей, на ней живущих.

Даже «научная» картина средневекового мира не противоречила подобному распределению представлений о единстве мира и человека. Хорошо известны и часто переписываются переводы с греческого («из Галена»: *«Миръ* от четырих вещи съставися: от огнѣ, от въздуха, от земля и от воды. Съставлен же бысть и *малый миръ,* сирѣчь человѣкъ, от четыре стихия, сирѣчь от кръви, от мокроты, от чръмну жльчь и от чръну» (Устроение, с. 192).

Чтобы убрать подобную многозначность слов и вместе с тем как-то определеннее различить *миръ* и *міръ,* древнерусские книжники стали использовать старославянское сочетание *вьсь миръ* ‘вселенная’; последнее средство не было в особенной чести у наших книжников, хотя они спокойно переписывали его, читая южнославянские переводы с греческого языка. Писатели и переводчики киево-печерской школы, начиная с ее основателя Феодосия Печерского, вводят это сочетание в наш оборот. «Тружающеся въ бдѣнии и

въ молитвахъ молящеся за весь миръ», – говорит Феодосий (Поуч. Феодос, с. 4). *Весь миръ* – спокойствие мира, свидетельство братского единения всех людей. «Міръ – велик человек», – соглашается с этим по-своему и народная поговорка.

В заключение отметим одну важную подробность в развитии представлений обо «всем мире».

Представление о мире как населенном людьми пространстве сохранялось до XVII в., всегда противопоставляясь понятию «всего света». Сразу же после открытия «Нового Света» – Америки – в русской литературе (в трудах Максима Грека) появилось обозначение «новый мир». Да, *новый мир,* а не *новый свет.* «И ныне тамо новый мир и ново составление человеческо!» – писал в 30-е годы XVI в. этот реформатор русского книжного языка (Казакова, 1980, с. 130). Подобное представление могло сохраняться только потому, что в крестьянском быту слово *мир* вообще понималось именно как населенные «мужиками» земли («составление человеческо»), а бытовое значение слова всегда оказывало определенное воздействие на все возникавшие с этим словом сочетания и выражения.

Со временем «весь мир» обернулся «целым миром» – но это случилось еще позже. И. С. Тургенев в одной рецензии издевался над плохим переводом с немецкого, в котором использовалось это сочетание слов: *«А в кудрях его целый мир мог бы утонуть,* – шутка сказать, ц е л ы й м и р!». Значение слова *целый* не допускало подобных соединений по крайней мере до XVIII в. *Целый* означало не ‘полный’, а ‘здравый’, – так как же может он быть «всем»?

По-видимому, сочетание *весь мир* должно было снять исконную противоположность, существовавшую между представлением о свете и о мире, объединить их в общем понятии, слить свое и чужое в общности интересов мира. Однако сознанию средневекового человека этот синтез еще не был свойствен.

Сохранению противоположности способствовала двойственность средневекового мира. Все, что связано с признаком «свет», мало-помалу сосредоточилось в церковном варианте иерархии и покрылось ореолом святости. «Свѣт» ведь «свят». Напротив, «человѣкъ простый – истецъ мирянинъ» (Пск. Судн. гр., с. 26). Мирское противопоставлено и светскому, и освященному, которые сливались в какой-то точке общей противоположности в л а с т и к «мирным мирянам». Но вместе с тем мирское и светское одинаково противопоставлены духовному как воплощение з е м н о г о в жизни. В подобных противоположностях особое значение и получает слово *миръ,* уже в первой половине XVI в. очень редкое и весьма неопределенное по смыслу. Историк полагает, что в момент становления российского самодержавия миром «вообще называли общество – в городе и в деревне... “Мир” считался значительной общественной силой» (Шмидт, 1973, с. 91, 110), следовательно – уже не просто «коллектив», а его действия, его воля, потому что «в таком смысле [слово] употреблялось только по отношению к массовым и достаточно организованным действиям народа» (там же, с. 67). Значение слова как бы взорвалось изнутри. Мир в классовом обществе – не покой, мирское бродит в крови, восставая на мир и согласие, и все оттого, что м и р – одновременно и человек, и общество, в котором он живет. М и р и с в е т сошлись в единоборстве, исход которого не предрешен.

Развитие понятий о мире, воплощенных в истории слов, показывает, что вплоть до нового времени славяне никак не противопоставляли человека миру. Нет и мысли о возможности грани, которая отделяла бы человека от мира, в котором он живет и действует. Человек всего лишь составная часть этого мира, а мир очерчен границами верви. Но как

бы ни ширился мир на протяжении всего средневековья, человек остается его достойной частицей, и он всегда сознает это.

ПОКОРЕНИЕ МИРА

«Чужое» становилось «своим» путем освоения прежде неведомых просторов, присвоения посредством действий, обработки земли. В русском языке много слов, которые отразили в своей истории неуклонный процесс колонизации новых земель мирными земледельцами. Экономические основы этого хорошо известны: подсечное земледелие требовало переходов с места на место. Лес подсекали, палили, удобряли землю и снимали урожай, пока это было возможно, а потом уходили дальше. Расчищая очередной участок, превращая ниву в село, человек постоянно соотносил эти два понятия: росчисть леса и селение, которое затем возникло на этом месте. Л е с отступал, а за сохой земледельца поднимались все новые и новые с е л а.

Если схематично описать последовательность всех этих действий во времени, представление о «чистых просторах» последовательно прошло в таких словах: *поле – росчисть – село – деревня – починок;* «освежение» словесного образа: *росчисть* – то же «чистое поле», но только рукотворное. Поначалу такое место всегда было общим для всех, чужим, сторонним, и чтобы сделать его своим, нужно было вложить в него много труда и пота. В трудовом процессе рождались и все иные именования пространства, «места», которое занимали род и семья.

Подсечное земледелие – земледелие лядинное. *Ляда* – слово, которое, несмотря на множество значений в современных русских говорах, вполне определенно предстает как древнейшее обозначение лесного места, годного для обработки, а *нива* – уже готовое, таким образом подготовленное поле, подсека (Порохова, 1966, с. 177–178): «Посѣкоши весь лѣсъ, умыслиша сице: как начнемь *ляда жещи,* да и келия его огнемь згорить, и егда запалиши древне, тогда пошла сила огнена велика» или «[Варлаам] неослабно тружался постомъ и бдѣнием, дѣлая беспрестани: древа посекаю и *нивы творя»* – это в высоких по слогу житиях XV в.; в летописи же (946 г.) древляне *«дѣлають нивы* своя и землѣ своя» (Лавр. лет. с. 166). Хотя уже с начала XIV в. развивается и паровое земледелие, подсечное существовало еще долго, а в «Домострое» говорилось о разных возможностях: «или чюжую ниву попахалъ или лѣсъ посѣкъ или землю переоралъ» (с. 100) – все одинаково нехорошо. Старинное выражение «нивы дѣлати» по летописям известно с XI по XV в. В земледельческом статуте, переведенном на Руси в XI или XII в., была сделана первая попытка разграничить «ляду» от готовой «нивы» посредством разных слов. В древнейших переводах с греческого вообще различались *село* – это ἄγρος, т.е. ‘поле’, и *нива* – это χόρα, т.е. собственно ‘земля’ (Ягич, 1902, с. 393), но позже и *агрос* стали понимать как ‘поле, готовое для пашни’, т.е. ‘нива’ (там же, с. 447, 456). Греческие оригиналы не оказали влияния на древнерусскую систему обозначений, которая уже сложилась у восточных славян. И село – это также поле. В переводе «Книг законных» «чюжей нивой» называются и межа соседского поля (ἐν ἀλλοτρία αὔλακι – Кн. закон., с. 55), и само поле (ἄγρος, с. 51), и виноградник (ἄμπελος, с. 54), и просто возделанная земля (σνωράφια, с. 61). Последнее является самым точным выражением значения слова *нива* – ‘земля, готовая к «делу»’. «Дѣлати свою ниву» или «дѣлати свою землю» для переводчика пока одно и то же, хотя в

оригинале в одном случае речь идет о поле (ἄγρος, с. 51), а в другом – о земле (χώρα, с. 44 и 45) – но «дѣлати свое село» (с. 46) соответствует тому же, что и слово *нива* – *ἄγρος*. Есть также слово, специально выражающее понятие о заброшенном и заросшем подлеском участке, – *стернище:* «Аще кто стернище своея нивы хотя сжечи... » (с. 57), «аще кто огнь вложить въ свое стернище или селище» (с. 55) и др. *Стернище* соответствует выражению ἐn ὕλη оригинала, что означает ‘в лесу’, ‘в своем лесу’ (лядина!). Возникает попытка противопоставить пространство обработанной земли людям, живущим на такой земле: «аще двѣ селѣ сваряться о межи или о селищи» (с. 44) – два селения спорят о своих полях (в греческом тексте χώρα и ἄγρος). Все такое население кажется чем-то связанным, это общинники. «Аще раздѣление селища земли будеть, обрящеть кто въ своей доли мѣсто... » (с. 61), т.е. будет разделена земля села.

Неопределенность в обозначении поля – (общинного поля?) – искупается разграничением между «лядой» и «нивой» как двумя различными стадиями общей производственной деятельности. В середине XII в. Климент Смолятич упрекает тех, «иже прилагают домъ к дому и села к селомъ, изгои же и сябры и бърти, и пожни, ляда же и старины» (Клим., с. 104). Ляда здесь еще противопоставлена селам-пашням, как и в «Слове» Серапиона Владимирского, который в 1281 г. горестно восклицал, видя разорение Русской земли: «Села наша лядиною поростоша!» (Серапион, с. 8). Позже, и особенно в XVII в., слово *село* уже редко используется для обозначения пашни, слова же *нива* и *поле* – постоянно. Так в 1607 г. у Т. Фенне (с. 41), так и в «Уложении 1649 года»: «и в поле всякого хлѣба нарочно не травити» (с. 18), «и чюжие нивы или огорода не отнялъ» (с. 67). Село к этому времени стало уже селением.

Историческая преемственность слов в обозначении деревенских поселений у восточных славян, в свою очередь, определяется словами *весь – село – деревня. Весь* при украинском и белорусском *вёска* можно сравнить со словами многих родственных языков; например в санскрите viś и ‘жилище’, и ‘селение’; слово, в конечном счете, связано с нераздельным понятием «род ~ дом», род как дом, (по) селение и (на) селение вместе (Мартынов, 1972). Когда Епифаний Премудрый на рубеже XIV и XV вв. составлял «Житие Сергия Радонежского», в обычном для своего стиля троекратном повторении связал он вместе «весь», «село» и «городок», т.е. поэтически выразил известное еще и в его время различие между ними, но неожиданным образом – в глаголах: «Яко нѣкую весь наплънит или яко нѣкую населит селитву и яко нѣкый възградить градець» (Жит. Сергия, с. 310). Село населяют населением, весь же наполнена искони, поскольку она является родовым гнездом; внимание с «рода» переносится на «место», культурно обработанное и заселенное. Что же касается городка – его возводят как ограду, как защиту, все равно – около дома (как двор) или около села (как градец). В XV в. слова *весь* и *сели* постоянно встречаются рядом: «Не исходити того ради из монастыря въ весь нѣкую или в село и не просити у мирянъ» (Жит. Сергия, с. 342), «еже села и веси добрѣ строяше» (Сл. Фомы, с. 300), и т.д. Вчитываемся в противопоставления, которые указывает нам, например, Фома. Город одинаково противоположен и селу и веси: «Благословенъ и в градѣ, благословенъ и на селѣ» (Сл. Фомы, с. 302), «смышляетъ грады... и веси строить» (там же, с. 288, 290), потому что все села и все веси – это область, подвластная граду: «великий князь Борис Александрович препиталъ есть многыя области и веси» (с. 282). То, что для града – «здание» (т.е. созидание), то для села «делание», т.е. земледельческий труд: «и вижьте градъ его здания и вижьте чюдныхъ весей дѣлание» (с. 302); но самая важная подробность, которая

долго казалась существенной, – это то, что села, в отличие от весей, составляли собственность государя: «но елико приходящихъ в села великого князя Бориса Александровича!» (с. 278). Вот сколько особенностей можно обнаружить в одном лишь тексте середины XV в.

Положение решительно меняется на протяжении XV в. Во-первых, все чаще традиционная формула получает добавочное слово, терминологически изменяется обозначение обработанного участка земли: *село земли* (появляется в XI в. и действует до XV в.: Дерягин, 1971, с. 119; Бондарчук, 1968, с. 119), затем *деревня земли* (в двинских грамотах XV в., но довольно скоро исчезает), *починок земли* (с XVII в.: Горбунова, 1967, с. 89). Поскольку слово, прежде обозначавшее пашню-поле, становится, сменяя другие слова, обозначением населенного пункта, использовавшиеся для этого старые слова оказываются архаичными и постепенно переходят в торжественный высокий стиль книжной речи. С XVI в. *весь* – высокий церковнославянизм в русском языке, который последовательно встречается, например, в житиях святых и подвижников. Вместо прежнего слова *весь* стало употребляться *село*. Почему так случилось, скажем ниже.

Во-вторых, прежнее, очень устойчивое выражение *весь* и *село* заменяется теперь сочетанием *село и деревня*. О «селах и деревнях» в XVII в. постоянно говорится в «Уложении 1649 года» (с. 22, 68, 71, 79, 167 и др.). Место «веси» заняла «деревня» или «деревня», потеснив «село», сменила старинную «весь»? Об этом речь также впереди.

В-третьих, там, где древний многозначный смысл корня в одном слове *(село)* сохраняется, а не дробится во множестве производных слов вроде *селение, сельцо, селище* и др., – в таких текстах *село* можно понимать еще неопределенно и как ‘участок земли’, и как ‘селение’. У Епифания Премудрого «единого поселянина, чиномь орачь [т.е. пахарь], земледѣлець, живый на селѣ своемъ» (Жит. Сергия, с. 352), «но и до простыхъ, иже на селѣ живущих» (там же, с. 364). «На селѣ» означает все-таки не ‘в селе’, а ‘на своей земле’; на селе живут самые простые по чину люди-пахари, земледельцы.

Теперь уточним терминологическое значение слова *село*, проследим, как оно наполнялось новым смыслом. Уже из примеров мы заметили, что село противопоставлено городу, славно своим «селом» (землей, пашней, нивой), населено людьми самого простого чина и принадлежит определенному господину. В уставных и наследственных грамотах XIV–XV вв. вполне точно описывается, что такое село крупного феодала: «И село Верх-Дубенское с деревнями и с починки, и с лесом и со всем тем, что потягло к тому селу, куды плуг ходил и соха и топор и коса...» (Грамота Дм. Донского 1380 г.); а вот село феодала помельче: «есьмъ продалъ село... дворъ и дворище... с поля... орамая земля [пахотная] да пожня наволокъ... и притеребы и заполъки и репища и ловища и в речки участок ловити...» (Двинская грамота XV в. – Бондарчук, 1968, с. 119); такой феодал перечисляет свои владения тщательнее, чем великий князь, который не мелочился. Н. Н. Воронин, изучив древнерусские тексты, пришел к определенному выводу относительно того, что понималось под селом на Руси (Воронин, 1925, с. 43–44; с ним полностью согласны современные историки, см.: Рыбаков, 1982, с. 366–367, 432). Поначалу *село* – «освоенное» князем или боярином в качестве феодальной собственности поселение; в отличие от погоста, верви, «дыма», веси и т.д., село является владельческим поселком. Поэтому-то села и веси упоминаются рядом вплоть до XV в., после чего, надо понимать, все прежде свободные веси стали уже селами. Летопись под 947 г. описывает села княгини Ольги, и в таком виде они существовали на Руси до XIX в. – почти тысячу лет. Село подчинено князю или

боярину – владетельному феодалу, который за это берет на себя обязанность защищать пахарей от невзгод. Обычно говорится, что в таких селах было много челяди, полона, зависимых от воли господина смердов, даже изгоев. Это не волостная, не государственная, а господская земля. Под 1146 г. в летописи описывается крупное княжеское село, и это фактически «двор» со своими дворовыми и придворными, которые, разумеется, еще не называются так (Воронин, 1925, с. 44). По этой причине и много позже село непременно упоминается в связи и наравне с «волостью» – властью, под которой оно находится. «Или в сели на волости» (Пек. Судн. гр., с. 8), «волости и села жгуще и воююще» (Пов. Тохтам., с. 194), «колико волостей и селъ повоеваша» (там же, с. 204), «да бабины села и волости» (Сев. свод, с. 432), «царь же стоа у града десять дни и отъиде, а волости и села повоева» (там же, с. 420, 1439 г.). О господской власти над селом особенно часто говорят судебники. «Изорникъ на сѣлъ сѣдѣлъ» (Пек. Судн. гр., с. 13), а в «Уложении 1649 года» говорится о вотчинных слободах и селах и деревнях (с. 136), также о государевых селах (с. 135), постоянно различаются «дворцовые села и черные волости» (с. 14 и др.), иногда присоединяются к ним уже и деревни: «дворцовые села и бортныя деревни и черные волости» (с. 115), вдобавок в протокол включаются все новые обозначения: «или на своихъ угодьяхъ деревни и починки поставят вновь» (с. 113), «и у нихъ тѣхъ земель и деревень и починковъ по тому же отъималъ» (с. 114). В представлении средневекового человека принадлежность к определенному «селу» накладывала на его жителя особый отпечаток, делала его «своим»: «Доброй ты человѣкъ, да из лихого сёла!» (Фенне, с. 209).

На Русском Севере не было господских сел, там жили «вольные» мужики, вот почему на рубеже XV–XVI вв. слово *село* там вообще исчезло из употребления, даже в значении ‘участок земли’ *(село земли)*. Древнерусскую «весь» там сменили «деревни».

Развитие значений слова *деревня* прошло тот же путь, что и слова *село,* только несколько позже, и притом не везде. *Деревня* образовано из *дервь* (от действия «дьрати») – то, что «выдирается» с корнем (лес и заросли), чтобы дать простор крестьянской ниве. А. А. Потебня полагал, что развитие значений прошло такие этапы: сначала «вытеребливаемое и очищенное от леса и зарослей место для нивы», затем – как результат этого – пахотное поле и уже отсюда – двор, т.е. хутор, который стоит на этом участке земли; и позже всего (объясняется это тем, что собираются близко друг к другу и вместе живут мужики) возникает понятие о «селении, селе, деревне» (Потебня, 1883, с. 18). На всем пространстве Восточной Европы развитие значений слова шло именно таким образом – где раньше, где позже. В XVI в. *«деревня* уже не значит росчисть из-под леса для пахоты, но еще не значит и мелкий населенный пункт без церкви, без волостного правления (как стало это позже, с XVIII в.)» (Ларин, 1948, с. 57). Деревня в это время – это двор земледельца на его участке земли. Именно тогда и стали брать подати «с деревни», а не «со двора», как было в Древней Руси. В XVII в. Московская Русь знает уже слово *деревня* и как ‘населенный пункт’; вот в 1698 г. кому-то досталась «деревня: дворъ и з дворовыми хоромы и мѣстомъ дворовымъ и с пашенными землями и съ сенными покосами» (Горбунова, 1967). На Севере же это значение слова – *деревня* как многодворное крестьянское поселение – появилось не ранее XVIII в. (Дерягин, 1971), ибо только в это время деревни и возникают, сменяя одинокие дворы-хутора, бывшие «села земли».

Терминологическое значение слов *село* и *деревня* в Московском государстве установилось в XVII в. Внимательно вчитываясь в придворные «Вести-Куранты» 1600–1650 гг., непременно заметим одну подробность. Оба слова употребляются часто, но если *село*

обозначает обычно ‘селение’ (используется только это, ставшее уже обычным значение слова), то *деревня* (особенно в форме единственного числа) обычно употребляется с именем собственным: в деревню такую-то, т.е., по смыслу определения, принадлежащую такому-то.

Итак, пройдя значительный путь смыслового развития, обозначая поначалу реальный, весьма конкретный, данный клочок земли, а затем – все расширяя свое содержание, включая в себя все новые, возникавшие в жизни перемены, каждое слово прочно вошло в систему феодальной иерархии, стало, в свою очередь, и социально важным термином. П р и р о д а – х о з я й с т в о – о б щ е с т в о – таков был путь в освоении мира, такими оттенками смысла, безгранично варьировавшимися, воплотилась в истории слов история народа. Наряду со средневековым феодальным с е л о м долгое время существовала на Руси и свободная общинная деятельность; меняя названия и определения, таила она в себе и древние отношения хозяйственного быта семьи. В е с ь – д е р е в н я – и что́ дальше? Расширение мира перед глазами пахаря не стало победой над пространством. Куда ни шел за волей мужик в средневековые времена, всюду встречал его пристальный взгляд господина.

Вот только «поле» не поддалось присвоению – оно навсегда осталось тем «чистым полем», отстраненно чужим и заманчивым, какое не раз упоминается в раздольной русской песне, песне – мечте и надежде. Потом приходили, сменяя старые, более точные слова: слово *росчисть* сменило *починок,* как и слово *починок* в свое время пришло вместо слова *деревня,* а *деревня* – вместо *весь.* Но и эти слова, теряя исконный смысл «освобожденной земли», вступали в ряд названий населенных пунктов. *Село* – с XII в., *деревня* – с XIV в., *починок* как поселение на росчисти – с XVI в.; каждый раз вытесняя одно другое, проходят эти слова свой путь развития.

Устойчиво и постоянно, из рода в род, поколение за поколением, идет освоение мира, земли и просторов, но раз уж стало какое-то слово по смысловому рангу выше, чем прежде, оно не может, как раньше, значить то, что когда-то значило. Скажем так: в XIV в. где-то на Севере *село* обозначало поселение, *деревня* – росчисть, а *поле* – неведомые дали, всех же прочих слов в этом ряду еще нет. В каком-то месте навсегда предпочли одно слово (например, *село),* в другом – иное *(деревня),* в третьем же сохранили исконное славянское слово *(весь).* Иные из слов так никогда и не стали обозначением селения, сохранив свой исконный смысл некой условной, одному лицу принадлежащей, площади земли *(выть, кол* или *кулига).* Все такие частные особенности местной речи дела не меняют, поскольку в них никак не отражается общее и неуклонное движение восточнославянских земледельцев в направлении ко все новым «селам земли», к деревням на дерви и к росчистям на починке. Известный публицист Н. В. Шелгунов еще в 1885 г., описывая последовательность расширения селений в русской провинции, говорил иронически: «Где начало, где конец провинции? Начинается провинция, конечно, с ее основной ячейки, какого-нибудь *починка,* теряющегося в лесах Севера. Но вот починок вырастает в *деревню* и делает первый шаг к цивилизации, обзаводясь кабаком. Затем деревня делает второй шаг и присоединяет к кабаку лавочку с баранками, лаптями, веревками и дегтем. Теперь потребности бывшего починка начинают расти быстро и в нем возникают уже зачатки государственных учреждений. К кабаку и лавочке присоединяются волостное управление, урядник, школа, и починок становится *селом»* (Шелгунов, 1893, с. 17). Традиционный путь «разрастания» освоенной земледельцем лядины до «губернского города» остается одним и тем же; эко-

номические условия быта как бы фиксируют качественный переход из одного состояния в другое. Публицист XIX в. не знал истории рассмотренных здесь слов, но удивительно точно отметил путь, который можно проследить в развитии их значений. Слишком многое еще оставалось в XIX в. от средневекового быта, от старых понятий о ниве и тех, кто живет на ней. Устойчив такой быт, он складывался веками; вот почему и у нас есть надежда, что, сопоставляя слова и тексты, в смене названий и оттенков смысла мы не растеряли никаких важных особенностей и примет древнерусской хозяйственной жизни.

Впереди мужика, за плугом идущего, нет никого. Он открывает мир, неоглядный и странный в своей красоте и силе. И если, вступая на поле, воины сражаются с черной силой и между собой, то пахарь в труде покоряет землю, оставляя за своей спиной города, веси и всю Русскую землю, сделав ее своей.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ВЛАСТЬ И ДЕРЖАВА

Родовой строй отжил свой век. Он был взорван разделением труда и его последствием – расколом общества на классы. Он был заменен государством.

Ф. Энгельс

ОТЧИНА И ОТЕЧЕСТВО

Прежде всего, – говорит историк русского быта, – надобно установить самое понятие о государстве, ибо иначе мы будем спорить о словах. Что же такое государство?» (Чичерин, 1856, с. 776). Столетие спустя положение не изменилось: историки и теперь, говоря о древнерусском государстве, чаще всего спорят о словах. А может быть, имеет смысл взглянуть на историю с точки зрения самих слов? Так сказать, изнутри, из тех обстоятельств жизни, которые порождали представление о государстве и власти в самом русском народе, отражаясь в сложных и противоречивых изменениях смысла слов?

На первых листах древнерусской летописи (Лавр, лет., с. 1б–3) находим рассказ о расселении племен и народов согласно библейским легендам. После потопа первые сыновья Ноя «раздѣлиша землю» по частям света, Хам при этом взял «полуденную страну» (в списках XV в. использовано слово *часть)* с реками, текущими к востоку; Иафету достались «полунощные страны» и западные с реками, которые текли «в часть Симову», на восток. Как раз в Иафетовой части находим такие «языци», которые нам нужны: литва, прусы, варяги, мурома, весь и др., «сѣдять они до землѣ Агняньски и до Волошьски». При этом варяги – всего лишь «колѣно Афетова племени», как и многие другие германские, славянские и волошские (романские) племена. Землю делят по жребию, а направление своей части выбирают «по стране», т.е. по стороне света; на этих сторонах до времен летописца живут «языки», разделившиеся после вавилонского столпотворения по коленам прежних племен. Мозаичная старинная компиляция не упускает из виду главного: каждому владетелю, который воплощает собой род, принадлежит его ч а с т ь з е м л и в определенной с т р а н е! Однако ни одно из всех этих слов не имеет еще значения социального термина – ни то, ни другое, ни третье еще не волость, не область, не государство, не держава. Трудолюбивый кочевник блуждает по просторам земли, правясь по солнцу, подчиняясь своей участи.

Но стоит летописцу дойти до более знакомых ему времен, он начинает говорить не о землях и странах, а о языке. Вот и «языкъ словѣнескъ от племени Иафетова». Славяне разошлись по з е м л е и стали прозываться по именам тех м е с т, которые они заняли, по названиям рек, урочищ и лесов: поляне, древляне, дреговичи (болотные жители) и т.д., «и тако разыдеся словѣньскый языкъ». С этого времени важнее стала не принадлежность человека к определенному языку, а владение той или иной землей. С таким представлением об этнической и государственной общности людей и входят наши предки в эпоху IX–X вв.

Все древнейшие тексты Руси непременно увязывают представления о языке как об этническом признаке и общем предке как о признаке рода с новым для восточных славян по-

нятием о земле как о стране. В «Молении» Даниила Заточника XIII в. в тексте: «Тако и ты, княже, украшен многими бояры и слугами, честен и славен еси на многие роды» – слово *роды* во многих списках после XV в. заменялось словом *страны* (сначала на полях – как пояснение ставшего непонятным слова *роды;* Зарубин, 1932, с. 80). *Роды* и есть *страны*, но в XIII в. об этом говорить было бы странно. «Богъ на оной странѣ земля тръновныа», – сообщает переводчик «Космографии» Козмы Индикоплова в том же XIII в. (Индикоплов, с. 116), потому что земля имеет свои «стороны», а в значении ‘страна’ слово *земля* еще не употреблялось. Еще неизвестны территориальные признаки государства, потому что и само государство ограничено пределами рода: «Понеже бо Авраамъ отчьство и родъ оставивъ, вѣрова Богови» (Индикоплов, с. 125) – землю отцов и родичей оставил. Также и переводчик «Жития Василия Нового» (с. 485) говорит о неких частностях в размещении людей, о «градах и языках», об «областях языков» и т.д., т.е. о тех п р е д е л а х, которых достигает род в своем продвижении. Следует помнить, что все эти тексты – переводы, переводчикам нужно было соблюсти терминологию оригинала и, может быть, показать отличия содержания этих же понятий от принятого у восточных славян XIII в. Однако и в таком случае архаизация выражений весьма знаменательна: значит, русский переводчик XII–XIII вв. уже понимал, что в «досюльные времена» люди жили не по землям и областям, тогда «языки» селились по родам и отечествам. Первоначально родовая принадлежность воспринималась просто как отношение к роду, к своим, и в самых ранних текстах «Повести временных лет» находим мы слова *отчьствие, отьчина.*

Еще в прошлом веке К. С. Аксаков полагал, что «*отечество* – слово искусственное; *Родина* (отчизна) вовсе не значила того, что значит теперь. Слова patria нет на русском языке; просто говорилось *Русская земля, земля своя, святая Русь.* Доказательства не родового быта» (Аксаков, 1861, с. 625). Это неверно, «искусственное» слово наряду с другими изменяло свои значения, откликаясь на движения жизни и мысли.

Искусственность слова в том, что по происхождению оно – болгаризм (Ангелов, 1977), который возник в X в. для перевода греческого слова patris. Последнее многозначно, и в славянских текстах одно за другим проявлялись его значения по мере того, как возникала в том необходимость. Сначала *отьчьство* заменило слово *родъ,* т.е. «отец» как глава сменил «деда»: уже не «род», а «семья» в центре внимания славянина. «Отечество» всегда пребывает в «отчине», возникающая дифференциация между членами коллектива и его владениями в XI в. осознается довольно четко и на Руси.

О пребывании в «отьчьствѣ» говорится в тексте, посвященном крещению Владимира (988 г.), но еще в 968 г. Ольга выговаривала Святославу, который с дружиной ушел на Дунай, оставив Киев: «Аще ти не жаль очины своея, ни матере стары сущи и дѣтии своихъ» (Лавр, лет, с. 20). *Отечество* – род; *отчина* – земля предков, отчий край. В знаменитом Любечском установлении 1097 г., согласно которому князья обязались не ссориться и не воевать друг с другом, сказано: «Да нонѣ отсель имемся въ едино сердце и блюдем рускыѣ земли, кождо да держить отчину свою» (Лавр, лет, с. 87). Это все та же «отчина» – земля предков, но уже не узкий круг рода, а пределы русских земель, общие для всех, потому что и родина теперь разрослась до пределов всей Русской земли. Позже, в XIII в., князья снова начинают говорить преимущественно об отчине, но каждый о своей, забывая обо всей Русской земле (много текстов такого рода в Ипатьевской летописи), и тогда «отчина» постепенно превращается в «вотчину», т.е. в собственность рода; «... слово *вотчина* впервые появляется уже в памятнике начала XII в.» (Тихомиров, 1975,

с. 57). Однако в высоком слоге долго бытовало именно слово *отчина*; мысль об отцовском наследии сохранялась в сознании ясной по смыслу формулой: «Отчина моя естя, люди новгородстии, изначала», – говорит московский государь новгородцам (Пов. моск., с. 380); да и каждый князь потому он и князь, что выходит в мир из узкой своей «отчины» (там же, с. 388). И люди, и земля, всё вокруг – *отчина.* После нашествия Тохтамыша въезжают Дмитрий Донской с братом Владимиром «в свою отчину, в град Москву» (Пов. Тохтам., с. 204), но еще и раньше, после битвы на реке Воже, Дмитрию говорят: «И тако ти заступаше русскую землю, отчину свою» (Жит. Дм. Донск., с. 210). Да и сам Дмитрий на смертном одре признает, обращаясь к приближенным: «отчину свою с вами съблюдох» (с. 216); тут же уточняется, что именно понимает великий князь под «отчиной своей»: «под вами грады держахъ и великыа волости» (с. 216), а город дается обычно «со всѣми волостьми и со всѣми пошлинами» (с. 218), т.е. как власть и право. Великий князь всю Русскую землю считает своей отчиной, потому и сыну своему Василию «далъ есть ему отчину свою – Русскую землю» (с. 218). Лишь однажды в Ипатьевской летописи вместо обычного слова *отчина* (родовой домен) употреблено высокое книжное слово *отечьствие* (Ипат. лет., с. 216). Употреблено не случайно, хотя и чувствуется, что слово это – новое, непривычное в произношении (в некоторых списках дается в иной форме: *отчьство*). В 1178 г. новгородцы приглашали князя Мстислава княжить к ним, но он не пошел: «не могу ити из *отчины* своей... хотя страдати от всего сердца за *отчину* свою», и вот, «хотя исполнити *очьствие* свое, си размышливая, вся во сердци своем не хотѣ ити», но потом пошел по настоянию братьи, сказавшей: иди, ведь зовут тебя с честью! Историк полагает, что замена слова показывает высокий патриотизм Мстислава, презревшего узкосемейные границы «земли» – отчины своей, ведь и сам князь говорит: «то не могу никако же Русской земле забыти» (Робинсон, 1980, с. 234). *Отчина* – владетельный домен, *отечество* – Родина в целом. «Отчина» – земля и люди, владение, а вот «очьствие» – нужно и с п о л н и т ь как долг, как завет предков; это такое же наследство, как и отчина, но только повыше рангом; имеется в виду не богатство, не сила, но власть.

Между тем через переводные тексты (и особенно из Евангелия) в составе устойчивых оборотов, известных всем, проникает в речь и новое (второе в нашем перечне) значение слова *отечество* – ‘родное место’ (важно указать не на родство по крови, как было в родовом обществе, а на близость по месту рождения), ср. весьма распространенную формулу («и пришьдъ въ отьчество свое», т.е. εις τὲν πατρίδα αὐτόν). В Болгарии такое значение книжного слова *отечество* известно с IX в., что понятно, поскольку на территории Болгарского царства сошлись три народа и дифференцирующим стало различие по месту рождения, а не по племенной принадлежности (Ангелов, 1977, с. 7). У восточных славян имелся свой термин *отчина*, и потому пока не возникало необходимости в переосмыслении книжного слова *отечество.* Еще под 1175 г. летописец записывает слова Андрея Боголюбского: «Хочю създати церьковь такую… да будеть память отечьству моему!», т.е. предкам, роду (Ипат. лет, с. 206). Потом отчасти смешивали значения, уже не понимая разницы между владением-местом и наследием-родом: Василий I «возратися въспять въ свою *отчину* в град Москву» (Пов. Темир., с. 240), как и брат Дмитрия Донского Владимир возвратился в «*отечьство* его [т.е. свое], градъ Серпоховъ» (Жит. Сергия, с. 390). В высоком слоге книжной речи *отечество* все чаще стало замещать слово *отчина*: «оборонити свое отчьство» (Посл. Вассиан., с. 522), «о храбри мужествении сынове рустии! Подщитеся свое отечество, Рускую землю, от поганых сохраняти!» (Пов. Угр., с. 518).

Это третье, еще более новое, значение слова также не является русским. Через болгарские источники попало оно на Русь с начала XV в., и также под влиянием греческого языка. Впервые в конце XIV в. в значении ‘родина, родная земля’ употребил слово *отечество* один из учеников Киприана (ставшего московским митрополитом при Дмитрии Донском), и как раз по отношению к Киприану, который тогда находился за пределами своей родины, вне Болгарии (Ангелов, 1977, с. 13).

Теперь, когда книжное заимствование стало многозначным и довольно привычным, оба слова: *отечество* и *отчина* – как будто схожие по смыслу, но разного стилистического достоинства – распределились так, что *отчиной* (а позже и *вотчиной*) стали именовать все владения, которые переходят от отцов по наследству, а *отечество* – это отеческая часть в порядке средневекового местничества (Дьяконов, 1912, с. 146, 286) т.е. «род вместе со службою». Вотчина (как слово конкретное по смыслу и народное по произношению) навсегда осталось обозначением родового владения, домена, а *отьчество* получило два значения. *Отечество* – поначалу другая в произношении форма слова *отьчество* (обе из *отьчьство*), а *отчество* – издавна знак родовой принадлежности по отцу, выражает наследование не материального, а скорее духовного плана. *Отечество* стало ‘отчеством (т.е. отчизной)’ только в конце XVII в. Единственно правильная форма *отечство* не сохранилась, и оба известных теперь слова в равной мере оказываются искусственными по форме. Однако конкретность значения нового (с перенесенным ударением) *о́тчество* непосредственно как бы продолжает столь же конкретное значение древнего слова *отьчьство*: ‘близость по рождению’, а не ‘близость по месту рождения’. Так обстоит дело с конкретным обозначением наследия по праву родства. *Отчина* и *вотчина* – порождение феодальных отношений; *отчество* и *отечество* – понятия человека Нового времени.

ПРЕДЕЛЫ ЗЕМЛИ

Описывая расселение племен после потопа, древнерусский летописец не случайно соединяет слова *земля* и *страна*. Было что-то общее в понимании «земли» и «страны», но что-то их и различало. Слово *земля* многозначно само по себе и по необходимости (как результат влияния книжных представлений о земле, заимствованных у греков). Корень *zem- в далекой древности означал нечто низкое, внизу находящееся. Земля противопоставлена небу и всегда понимается как «низкая» противоположность. В древнерусских текстах слово *земля* многолико. Это и ‘поверхность земли’, и ‘пространство той же земли’, и ‘население ее’, и ‘чье-либо владение’ (конечно же, связанное с той же землею), но еще и ‘родина’ («своя земля») (Срезневский, т. I, стб. 972–974; СлРЯ XI–XVII вв., вып. 5, с. 375–377). Однако всегда ясно, что «земля» определяется границами, некими пределами, а «страна» расстилается вокруг и, в сущности, беспредельна, поскольку «земля» обычно своя, тогда как «страны» (стороны) – чужие.

Чужое всегда множественно *(страны),* тогда как свое, родное, – единично и в собирательном смысле единственно *(земля,* а не *земли).* По этой причине слово *земля* и является (даже по происхождению) собирательным. От древних типов склонения с основой на согласный или на гласные *ē или *ĭ славянское слово отличается суффиксом собирательности (zem- + -j- + -a); [j] одновременно являлся и суффиксом принадлежности, близок он и к указательному местоимению, так что, соединяя в себе значение собира-

тельной принадлежности, слово *земля,* в сущности, оказалось способным выражать все те значения, которые мы только что перечислили. Лишь иногда, сохраняя старую форму склонения, слово донесло до нас исконный смысл корня: диалектные и былинные выражения *на́ зень, взень, на зени́,* литературные *на́ земь, о́земь* в старинной своей форме сохранили исконное конкретное значение – ‘поверхность’ (земли или пола, который в древности был земляным) (СРНГ, вып. 11, с. 262–263). Это слово характеризуют особенности не только склонения, но еще и ударения; у слова *земля* до XIX в. различались по крайней мере три разные формы: постоянное ударение на окончании, постоянное ударение на корне и подвижное ударение (оно сохранилось в современном литературном языке: *земля́ – зе́млю – на́ землю)* (Колесов, 1972, с. 53–61). Между этими тремя формами оставалось неясное теперь, но важное когда-то, различие в значениях: нечто конкретное (например, ‘территория’), неопределенно собирательное и отвлеченное значение собирательной множественности, – и все они неуловимо исчезают, как только мы попытаемся перевести на современный русский язык устойчивые древние обороты со словом *земля.* Это затрудняет анализ древнего слова, но теперь нам ясно, по крайней мере, одно: если много веков в устной и в письменной речи уже в самой форме слова пытались различить какие-то (разные) его смыслы, понятно, что возникала постоянная необходимость различием форм развести самостоятельные понятия о земле. Но каким образом они различались – для нас пока загадка.

Есть возможность по косвенным данным выявить разницу значений исконного слова: учет тех замен другими словами, которые стали возможными со временем. При выражении самостоятельного понятия многозначное слово уже не справлялось со своими обязанностями различения и передавало ставшее важным значение другому слову.

Вот одно из таких понятий – понятие о пределах «своей земли». «Земля» содержит в составе понятия также представление о ее границах. Территориальное и родовое выражалось одним словом, и долго, по текстам до XII в., эта мысль о пределах родной общины совпадала с представлением о к р а е земли; у Козмы Индикоплова не раз говорится о «предѣлах языком» (Индикоплов, с. 147), о «предѣлах земных» и «многих предѣлах» (с. 148), о «конець языкъ» (с. 147) и о «краехъ земли» (с. 50).

«Край», «конец» и «предел» – одно и то же, границы родины, которые обозначены как границы рода. Все, что за этими гранями, – «околняя вся страны» (Индикоплов, с. 22), т.е. то, что вокруг да около, чужое и неясное. В «Повести временных лет» XI в. – то же представление о запрете «преступати предела чюжего» (Лавр, лет., с. 616, 1073 г.), «заповѣдавъ имъ не преступати предѣла братня» (там же, с. 546, 1054 г.). «Предел» – это внешний знак чужой территории, граница рода («от-чины», «отечьства»), за которой начинается чужая волость. Границы мира воспринимаются по внешним граням своих пределов, но эти пределы – еще не «власть» и не «волость». «Изгнани быша черноризци от предѣлъ земли нашея» (Патерик, с. 149), «пакы обретохом в пределехъ новгородских» (Кирил., с. 96) и т.д. Такие «пределы» – точное соответствие «многим греческим словам, не только τα μήρη в форме множественного числа (Кормчая, с. 423, 424), что значит ‘пределы, территория’, но еще и ὅριον ‘граница, предел, рубеж’, πέρας ‘край, предел’ или просто ‘конец’ (земли), τέλος, что тоже значит ‘конец’, а также и самому известному – τόπος ‘место’ и ‘местность’ (Евсеев, 1897, с. 105, 111; Михайлов, 1912, с. 90; и др.). *Предѣлъ* обозначает, таким образом, не пространство, а только очерчивающую его границу; судя по форме слова, оно не является калькой с греческого, это, по-видимому, – искусствен-

ное образование, включившее в себя смысл многих греческих слов уже на заре развития славянской книжности. В разговорной речи восточные славяне могли употреблять и другие слова, близкие по смыслу, и среди них такое, как *грань* (например, в грамотах XIV–XV вв., в текст которых прорывалась народная речь). Отметим и другой факт: то, что слово обозначало точную меру земельных границ, мешало развитию нового его смысла – ‘граница надела’ (личной собственности князя, данной ему по закону или по праву наследования). Как ‘надел’ слово *предѣлъ* впервые встречаем в грамоте 1392 г. – уже в эпоху Московского государства. Слово *надѣлокъ* (того же корня) известно значительно раньше: «и надѣлокъ ему даю» (Ипат. лет., с. 237, 1195 г.); оно обозначает ‘маленький предел’, отсюда и уменьшительный суффикс и совершенно другой префикс: наделили небольшим пределом. Однако и в этом случае речь идет всего лишь о каких-то границах, а не о праве князя на этот предел. Внимание обращено не на идею владения, а на пределы земли. Личное еще подчинено роду.

Изучение слова способно рассказать о многом. *Прѣдѣлъ* – высокий славянизм, которому соответствует русское слово *передел.* В архаическом книжном и в разговорном русском одинаково сохранилось исконное значение слов, распределившееся со временем между двумя формами: книжное слово отвлеченно по смыслу, оно связано с тем, что нужно по мере надобности «о-пре-делить»; разговорное слово по смыслу конкретно, как и все другие народные слова: переделить, переделка. Но отвлеченность – всегда результат какой-то конкретной деятельности, так что и *предел* всего лишь конечная граница того, что обозначают слова *разделение, переделка*.

Корень *дѣ-* в этих словах восходит к глаголу со значением ‘касаться’ (ср. *де-ться, о-де-ться*); *прѣдѣлъ* – граница прикосновения, тот самый «предел, его же не прѣидеши», который был известен по переводу Евангелия, сделанному Кириллом и Мефодием, – неприкосновенный рубеж, заветная грань, край всему.

В отличие от *пределъ*, слово *край* – не пограничье, а м е с т о этой границы. Можно стоять на «краи глубины», т.е. пропасти (Пов. Макар., с. 61), идти «по краемъ нивы многоплодовиты» (Хож. игум. Даниил., с. 96), находиться «на краи пламени огньного» (Откровен. Авр., с. 42) и т.д. – не просто у границы, а, так сказать, на пространстве ее, у края. Сочетание у *края* настолько распространилось, что со временем на его основе возникло имя существительное *украина*: место на краю какой-либо обширной территории, окраина (Флавий, с. 193). «И вѣсть ко мнѣ пришла: новогородци на украѣ земли [моего государства]» (Магнуш, с. 58), т.е. уже перешли пределы этой земли; когда говорят «и постигоша его близ предѣлъ Рязанскыа земля» (Пов. Тохтам., с. 190) или «на предѣлех ордынскых» (там же, с. 192), говорят уже о четких границах, а граница возможна только у сильного государства, способного охранять свои пределы. Для средневекового общества скорее характерны именно *край* и у *края*, а не *пределы*. Но слово *украй* постепенно вытесняется словом *украина* (с суффиксом единичности), обозначает оно уникальную территорию, пространство: «И взяша с украины нѣколико псковских сѣлъ [селений]» (Сказ. Довмонт, с. 52–54); «Един же царевичь [татарский] хотя за рекой Окою имати украину [какую-то окраинную землю]» (Пов. Угр., с. 518). В XVII в. понятие об украине как определенной территории уже вполне образовалось: в «Уложении 1649 года» находим высказывания об «украйных городѣхъ» (с. 79), которые повторяются неоднократно. *Край – украй – украина*, а затем и *Украина* – такова последовательность в осмыслении пограничных территорий, на которых уже создавались города и росли волости.

В переводе «Пандектов» болгарской редакции словам *край* и *крайнее* последовательно соответствуют русские *конець* и *конечный* (с. 202б, 293 и др.); таково еще одно слово, связанное с обозначением границы, – *конъ*. *Конець* и *край* – это свершение, завершение (Евсеев, 1897, с. 91), и в этом смысле слова равнозначны. Но есть и различие, которое было важным для древнерусского переводчика. *Край* – это бок, сторона, берег, тогда как *конъ* – совокупность всего: и границы, и края, и места, на котором стоит сам «кон». *Ставить на кон* – последняя ставка, *ставить на край* – еще не все потеряно. «Крайний» предел не так безнадежен, как «конечный», за которым нет ничего. Соответствующие прилагательные сохраняют эту разницу слов, внешне как будто похожих.

Есть и другие слова для обозначения порубежья. Было бы странно, если бы их не было. Для древних понятий, слишком конкретных, всегда привязанных именно к данной местности, к этому рельефу и к данным ориентирам, как раз и нужны различные слова. Вот типичная грамота XV в.: «Се купи Семене и Александръ... землю юрмолскую с притеребомъ [росчистью] в нижнемъ *кону,* и до Максимовы *межи* по *рубежам* у верхней *конечь*» (СлРЯ XI–XVII вв., вып. 7, с. 268). Грамота – новгородская, поэтому слово *коньць* написано как *конечь*. *Межа* обозначает границу, которая проводится между соседями (это материальный знак границы), но и *рубеж* обозначает такой же знак (зарубка на память, вырубка на местности). Это то же, что *грань*, а впоследствии и само слово *граница.* В сущности, каждое из перечисленных слов со временем могло стать тем единственным, которое служило бы обозначением границы, но стало только одно (кроме слова высокого стиля *рубежь*). *Межа* и *конец* слишком конкретны в своих значениях, эти слова используются там, где нет нужды говорить о пределах государства.

В Древней Руси было иначе. «И смолняны на рубежь послашя проводити и [их]» (Пов. Лип., с. 116), а межа поначалу понималась и вовсе конкретно: «и доехаша сумежья срацынския земли» (Девг. деян., с. 30), а далее и «до сумежия греческие земли» (с. 38); «и дойде сумежия стратиговы земли» (с. 48) и подобные, т.е. до чужой земли; идут с той и л и с другой стороны, и ясно, что, пересекая границу, переходят ее с одной стороны, с одного сумежья, вступая в смежную землю. *Смежный* и *сумежный* – одно и то же по значению: «Уже бо многыа сумежныа странам нашим поплѣни и движется на ны» (Посл. Вассиан., с. 528). В Пскове 1607 г. *рубеж* и *межа* в одном ряду с такими словами, как *лог, яма, гора, мох* и др., даны в общей группе именований «земли» (Фенне, с. 41). Точно то же видим мы и в грамотах с описанием владений, отражающих тяжбы средневековых владельцев. Все очень конкретно и всегда понятно: «И на межахъ велѣти ямы копати и столбы ставити и всякие *признаки* чинити» (Улож. 1649 г., с. 123), «а будеть кто-нибудь на помѣщиковѣ землѣ... писцовую межу испортить и столбы вымечеть или *грани* высечеть или ямы заровняет или землю перепашет» (там же, с. 68) – все это видимые знаки границ, и потому в высоком и общем значении ‘граница’ они не могли стать основными словами. После многих колебаний таким словом стало *граница.* Личное тут уже не подчинено роду, а всю совокупность лиц объединяет г р а н и ц а.

Мы установили, что в конкретном восприятии э т о й земли как территории постепенно возникает необходимость в особом слове, способном обозначить ее пределы. Этой потребности отвечало самое древнее из значений слова *земля,* но позже каждое из конкретных значений стало выражаться с помощью отдельных слов. Слова *конъ, край, прѣдѣлъ* сменяли друг друга, постоянно уточняя и представление о сущности пограничья – от слишком конкретного до самого отвлеченного, да притом еще и созданного под

давлением чужеродной культуры. Сменяли друг друга и именования внешних знаков таких пределов: *грань, рубеж, межа... столбы, ямы* – г р а н и ц а. Не род, не семья, а государство встает за пределами границ.

ЗЕМЛЯ И СТРАНА

В XI в. «земля» понималась одновременно как место расселения и как род (народ), на нем живущий; до XII в. слово *земля* еще сохраняло значения, связанные с прежними родовыми отношениями. Однако вместе с тем «земля» в Древней Руси – не только своя земля, но и всякая другая, любая чужая земля, вообще земля. На протяжении XII в. постепенно устанавливается противоположность: «своя земля» – «чужая сторона».

Итак, слово *земля* означало и население данной страны, и вообще «мир людей», объединенных не только территориальной общностью. *Землей* могли назвать и рать, войско, выходившее в поле с данной земли (Сороколетов, 1970, с. 87–88); каждый раз отдельное значение многозначного слова зависело от семантики управлявшего им глагола. Многозначность позволяла свободно оперировать словом в тексте и всегда довольно точно передавать общий смысл высказывания.

Иларион в середине XI в. говорит: «Не в худе бо и невѣдомѣ земли владычьствоваша, нъ въ РусьскѢ, яже вѣдома и слышима есть всѣми четырьми коньци земли» (Иларион, с. 185а). К этому указанию стоит прислушаться, потому что Иларион еще не различает ни «области», ни «страны» в тех переносных значениях соответствующих слов, которые позднее совпали со значением слова *земля. Земля у* него – не только Русская земля, и одновременно «место», на котором владычествует Владимир, но и «весь мир», бесконечность пространства.

В русской летописи приводится вариант перевода пророчеств Мефодия Патарского, в котором сохраняется древнейшее слово *мѣсто,* а не сменившие его в других, более поздних версиях *земля* или *страна:* «Александръ взыде на восточныя страны до моря, наричемое солнче мѣсто» (Патарск., с. 88). Конкретное расположение, место, то́пос, противопоставлено неопределенной стране, которая, по общему смыслу выражения, может быть и землей, и стороной света, и всем миром вообще.

Владимир, отправляясь на завоевание Корсуня, говорит: «Сице створю: поиду в землю и пленю градъ ихъ» (Жит. Влад.), и это также показательно. Только что говорилось о граде Корсуне, о месте, где он расположен. Земля – это и есть место размещения вражеского города, нужно пойти в землю и покорить сам город. Можно было сказать: «И взя землю их» (Патерик, Хож. игум. Даниил., Флавий, Ипат. лет, Жит. Ал. Невск. и др.), идут «по чюжимъ землямъ» (Флавий, с. 254); до XII в. говорили о «той земли», о «чюжей земли» об «иной земли», как и о «своей земли», о «нашей земли»; смысловой разницы между землей и страной еще нет, потому что сама земля понимается как пространство, а пространство – всегда иное, другое, не обязательно это. Говорят: «Прилежи паче закону, неже обычаю земли» (Ответы Ио., 3) – потому что закон действует в границах г о с у д а р с т в а и вечен, а обычай народный еще не забыт в пределах родовой з е м л и. Земля и люди, на ней живущие, в представлении славян – одно и то же, и нет пока никаких понятий о государстве.

С XIII в. говорят уже не просто о «земли чюжей» или «своей», а о том, что кто-то «всю землю держаху» (Ипат. лет, с. 266), кто-то землею владеет или ее уставляет (Флавий, не-

однократно) и т.д. На рубеже XII и XIII вв. произошло перераспределение значений старого слова *земля.* С одной стороны, потому что появилось и вошло в обиход слово *страна* и потребовалось различить слова *страна* и *земля;* с другой – продолжалось внедрение в смысл коренных славянских слов некоторых значений соответствующих греческих (прежде всего социальной и административной терминологии), чему, конечно же, способствовало развитие феодальных отношений на Руси. Греческое γή, которое славяне переводили словом *земля,* многозначно; это и 'земля, суша', и 'край, страна', и 'земельное владение'. В славянском языке *земля* – 'поверхность (земли)' или 'обрабатываемая почва'. Можно предположить, что значения греческих слов постепенно вошли (сначала в переводных книжных текстах, а затем и как административные термины) в значения русского слова. Действительно, уже в ранних переводах сочетание *своя земля (моя земля* и др.) передает греческое γή patris 'отечество' (Менандр, с. 16), следовательно, является термином социальным. Заметим, что в середине XI в. Иларион говорит конкретно о «четырех концах земли», а не о «четырех сторонах света». Если «конъ» или «край» по крайней мере частью своей могли входить в состав «своей земли», «сторона»/«страна» – всегда чужая.

Слово *страна* обычно употреблялось в текстах, которые описывали войны, походы, нашествия. Поэтому «страна» и представлялась как сторона враждебная; связанное же с понятием власти, слово это всегда означало чужую землю. В какой мере это значение зависело от влияния византийской традиции?

Одним и тем же славянским словом *страна* переведены греческие γή 'земля', ἔθνη 'народ', γλῶσσα 'язык' (Иполит, с. 26; и мн. др.), и, как мы уже говорили, *страна* – обязательно такое пространство, которое населено людьми. Не земля чужая важна в этом обозначении, а люди, на ней живущие. Но те же греческие слова имеют значение 'край, предел', и слово *страна,* в отличие от слова *земля,* обозначает не место, населенное людьми, а определенный, имеющий свои пределы край, населенный людьми. Слово *страна* не столь конкретно, как слово *земля,* в этом общем именовании соединены понятия территории и ее населения. «Слава моя идет по всѣи земли и по всѣмъ странамъ» (Девг. деян., с. 172). Земля одна, сторон может быть несколько; судя по древнерусским текстам – обычно четыре, причем каждая из сторон, по древним языческим приметам, имеет свой особый цвет и смысл: черный, белый, красный и желтый (золотой).

Но в столь же давних переводах *страна* также соотносится со словами *село* (χώρα), *часть* (μέρος), *полъ* и *бокъ* (πέρας): просто *земля* и просто *грады* (χώρα). Так, греческому μέρος соответствуют в переводах и *часть,* и *страна,* а кроме того, и *край.* Сплошной границы между территориями, как и прежде, нет, возникают и увеличиваются количественно обозначения разных пределов, конкретно-образный круг которых дополнен еще частями сторон: другая половинка, другой бок, другая сторонка – страна другая. Подобно этому, и «земля» уже не существует как цельность поверхности, почвы, жителей и т.д., появилось новое объемное представление о том, что земля и люди, и всё, что на этой земле, – не одно и то же, и каждое из этих явлений получило обозначение соответствующим словом. Горизонт распался на части, сгустился в определенных направлениях, проявились стороны благополучные и враждебные, плохие и хорошие. Еще Иларион говорил об «округъняя странахъ» (Иларион, с. 185а), а к концу XII в. слова *страна* и *сторона* постепенно разошлись в значениях. Мир расширялся потому, что теперь это был не просто «міръ», но и «свет», «вьсь миръ» или «весь белый свет». Слово *земля* как 'весь миръ' также двузначно. С одной стороны, *по всеи земли* – это перевод греческого κόσμος (Хрон. Георг. Амарт.,

с. 189), указание на пространство. С другой стороны, сочетанием *вьсь миръ* переводилось слово κόσμος в значении ‘вселенная, весь подлунный мир’.

Вместе с тем замена слова *миръ* словом *земля* показательна, поскольку «мир» раскололся на две, прежде нерасторжимые, части: мир как община, прежний род, и мир в значении ‘свет, вселенная’. Столкновение двух равнозначных по смыслу оборотов – *вьсь миръ* и *вся земля* – оказалось решающим и потому, что с XII в. (но на самом деле еще и раньше) родовой мир вполне определенно превратился в мир общины, отечеством которой была земля, то м е с т о , откуда человек р о д о м.

В «Слове о Борисе и Глебе» говорится просто: «преславно прославляя всяко мѣсто и страны» (Сл. Борис. Глеб., с. 171), а немного спустя, в «Чтении» о тех же святых, говорится лишь о стране, и притом – об иной стране (Чтен. Борис. Глеб., с. 9). «Мѣсто» – это земля, поверхность; стороной, страною оно быть не может, но когда говорят о «странах иных», места-земли уже вовсе не упоминаются. В переводе «Пандектов» находим различение слов: «Богать нѣкто в *странѣ нѣкоеи* и купи собѣ село об ону *сторону рѣкы»* (л. 184). Так слова *сторона* и *страна* разошлись в своих значениях, подобно словам *ворог* и *враг, волость* и *власть* и им подобным.

Когда говорят, что «великая княгиня Олга родися въ плесковской странѣ, в веси, зовомой Выбуто» (Жит. Ольги, л. 386), речь идет о стороне, направлении по отношению к Киеву; значения ‘страна (государство)’ слово *страна* еще не имеет. То же находим и в летописях: «придоша половьци на Кыевскую страну» (Ипат. лет, с. 200б, 1173 г.) – в киевские пределы; «паде снѣгь великъ въ Киевской сторони, коневи до черева» (там же, с. 314) – в киевских землях. Когда говорится о странах арамейской, варяжской, халдейской, греческой, александрийской, перской, сурской, македонской и всякой иной, летописец имеет в виду определенную сторону, в которой находятся эти места за пределами русских границ. «И повоѣваша землю Таноготьскую и иные страны» (Сказ. Калк., с. 509) – этот текст может уже указывать на разграничение слов *страна* и *земля*, но текст сказания написан в конце XIII в., когда четкое противопоставление «св о я земля – ч у ж а я сторона» стало общепринятым. С этого времени слово *земля* очень долго употребляют обычно по отношению к своей земле; людей, живущих в ней, называют *земцы (тоземцы),* а *страна* – это чужедальная сторонушка, слово обозначает грани все той же земли, но чужой, относящейся к чуждым пределам. К моменту образования строгой оппозиции «страна» – «земля» территориальные признаки, в отличие от признаков родовых, уже сформировались вполне определенно.

Дальнейшее углубление смысла слова *земля* связано с ощущением разных сторон: окрест, посторонь, окольние, новые земли, неведомые для Руси, с т р а н н ы е. Тот, кто живет в стороне, – посторонь, тот *странный*, а тот, кто оттуда пришел, – *странникъ*, не менее опасный, чем всякий вообще странный человек, – он посторонний. Еще в XII в. возможны были русские формы *сторонникъ* (Устав. Влад.) на месте позднее привычного *странникъ*. Странным, например, представляется язычник-работорговец (Пандекты, л. 311), и в болгарском варианте перевода слову *странный* соответствует слово *язычьныи*. Для древнерусского переводчика *странный* – не просто как ‘чужой’, это, скорее, ‘непонятный’. В переводе «Пандектов» «чюжимъ убогымъ» русского списка (с. 286б) болгарский предпочитает «страннымъ и нищимъ»; то, что для древнерусского книжника было «щюже» (с. 277), для южного славянина – «странно», что для русского предстает как «внѣшьнѣ» (с. 287), для болгарина опять-таки «странно», как и русское «чюжой

человѣкъ» (с. 294) – болгарское «странный»; и так последовательно: все чужое для болгарина по меньшей мере кажется странным, кроме, пожалуй, «чюжихъ женъ» (с. 324б) и «чюжей вѣры» (с. 302) – в этом случае и он сохраняет слово *чужой*. Ни своя жена, ни своя вера странными, т.е. посторонними, быть не могут. *Странный*, как и *страна*, – болгарское слово, ему соответствует русское *сторонний*. В XII в., зная это книжное слово, древнерусский переводчик пользуется им осторожно; слову *странный* он предпочитает конкретные по смыслу слова *чужой, внешний*, которые тоже обозначали нечто инородное.

Пришедший со стороны – чужой – может быть в ряде случаев враждебным. По аналогии, и человек иной веры может стать «странным». В русском списке перевода Апостола 1220 г. (Слав. Апостол., с. 88) на месте βάρβαρος также стоит *странникъ* (в других списках *варваръ*); тому же греческому слову в древнейших переводах соответствуют *страньнъ* или *страньскъ*. Равным образом и слово ξένος ‘чужой, необычный’; но также и ‘странный’ в разных переводах на славянский одного и того же греческого текста часто передается словами *щюжь* и *страньнъ*. Нет ли в этом прямой зависимости от значений слова в греческом языке, в котором уже сформировались переносные значения старинного слова?

Вместе с тем вполне ясно, что во всех этих переводных текстах отражается древнее (народное) представление о «чужестранном» (искусственное образование, обязанное совпадению русской и церковнославянской традиций). Уже в XI в. возникло и постепенно развивалось новое отношение к «странному»: для христианина *странникъ* не совсем чужой человек. У игумена Даниила в начале XIII в.«странныя на путѣхъ» (Хож. игум. Даниил., с. 13), «страньни пришельци» (с. 61) и просто «странници» (с. 13) странствуют по земле, спасая свою душу, и в этом не видели ничего странного.

Признак «земельного», выраженный прилагательным, в свою очередь, также изменялся, и притом постоянно, в смене своих значений повторяя все семантические преобразования слова *земля*. То, что у имени существительного происходило в незаметных смысловых уточнениях, у прилагательных, каждый раз при всяком повороте мысли, облекалось в самостоятельную и отдельную словесную форму, которая становилась четким обозначением вновь выделенного сознанием признака различения.

Судя по старославянским и самым ранним древнерусским текстам (Словник, I, с. 670; Срезневский, т. I, стб. 975–976), последовательность наших прилагательных по времени их появления была такой: *земль – земльскъ – земьскъ – земьнъ – земльнъ*. Происходило постепенное развитие признака «земельного» от прямой притяжательности к форме самого общего отношения. Становятся ясными тексты, в которых сталкиваются две формы одного слова, например, текст, приведенный в «Космографии»: «Вторый человекъ – Господь с небесе, яко же земльный, тако и земнии» (Индикоплов, с. 161), в нем говорится о Христе из праха *(земльный)* и з е м н о м человеке. ‘Принадлежащий земле’ или ‘к ней относящийся’ – разные признаки, и это различие, когда-то неизвестное славянскому языку, постепенно проявлялось в значениях суффиксальных прилагательных, постоянно пополнявшихся новообразованиями. *Земльский* выражает бóльшую принадлежность к земле, чем *земский*, а *земной* – меньше, чем *земский*. Прилагательное *земльный* – форма искусственная и поздняя по образованию, и взамен ему появилось новое: *земляной*. «Бѣ бо Володимеръ любя дружину и с ними думая о строи земленѣм и о ратехъ и уставѣ земленемъ» (в других списках вполне закономерная по смыслу замена: «земскомъ»); «и бѣ жива съ князи околними миромъ... и бѣ миръ межю ими и любы» (Лавр, лет., с. 126,

996 г.). В конце X в. Владимир думал об устройстве своих земель («о строи земленѣмъ») и о законе гражданском *(земском* – сказали бы позже, пока же говорят: *земленѣмъ).* Земля и государство еще неразделимы в общем понятии, не отличаются друг от друга, составляют нечто единое, так же как и «мужи» Владимира, – это одновременно и воины и он сам, как и понятие «мир» – ‘покой’, но вместе с тем и ‘община’.

Как можно судить по древнейшим текстам, различие между словами *земный, земский* и *земльный* постоянно осознавалось в Древней Руси. Значение прилагательного *земльный* конкретно связано с землей как почвой и прахом. Это слово восходит к утраченной краткой форме *земль* – первоначально притяжательному прилагательному: все из земли и в землю уйдет. Другое притяжательное прилагательное, возникшее также из формы *земль* (переходный этап – *земльскъ),* скорее выражает уже о т н о ш е н и е к земле, хотя его притяжательность также осознается еще весьма четко: *земьскъ* – тот, кто определенно относится к земле, но уже не как к почве-праху, а как к территории рода, общины, мира. О «земьских царях» говорит Иларион (с. 184а); сынам человеческим противопоставлены «языки земские» (Жит. Вас. Нов., с. 472). т.е. страны, населенные людьми.

Наконец, прилагательное *земной* в своих значениях совершенно отошло от исконного значения корня; «земной» противопоставлен небесному, но не по признаку праха земного, а по признаку самого отвлеченного свойства. *Земной* в древнерусских переводах значит ‘такой, который стоит на другой стороне (противопоставлен «этому», данному, своему)’. «И створи пиръ странамъ и боляромъ земнымъ» (Есфирь, гл. I, ст. 3) – народам и людям этой страны; собраша «множество людей земных» (Есфирь, гл. VIII, ст. 17) – этой страны; «силы собрашася земные» – этой державы (Флавий, с. 168); «свободи же земные гради» (там же, с. 180) – населенные пункты этой страны. Поскольку *земля* в это время означает еще преимущественно ‘почва’, с почвой соединены и все остальные значения слов: этот край – *земной,* эти цари – *земьстии...* Тонкие переходы смысла сосредоточены в суффиксе, каждый раз новом; они распределены неравномерно в текстах разного типа: в высоком стиле предпочитают одни, в разговорном – другие. Но расхождения налицо, и по мере развития переносных значений слова *земля* определяются и формируются все новые оттенки качества: сначала просто *земляной* – такой, какой принадлежит земле, позже – принадлежащий роду *(земской)* и наконец *земной* – относящийся ко всему, что принадлежит этому миру. «Земной», а не небесный; «земляной», а не водный; «земский», а не вотчинный.

В составе глагольных основ корни *земл-* и *стран-* также вели себя по-разному. *Оземствовати* – изгнать из родной земли или уйти за ее пределы (Срезневский, т. II, стб. 634), тогда как *странствовати* значило ‘посещать чужие земли’: «хотѣлъ быхъ ходити живота своего и странствовати по земли» (Пов. Макар., с. 59), «странствуя за странствующаго Господа» (Патерик, с. 16), и т.д. На первый взгляд никакой разницы нет, в обоих случаях действие происходит за пределами «нашей» земли. Однако в те времена важно было обозначить и направление движения: из родной земли в постороннюю или, напротив, из прочих стран в родную. И тут проявляется оценочная насыщенность слова: *оземствовати* – изгнать, лишить отчества, рода, всего, чем славен был человек. Противопоставленность представления о з е м л е понятию с т р а н а была характерна для всего русского средневековья.

Значения обоих слов как бы фокусировались вместе всякий раз, когда эти слова употреблялись рядом. В 1237 г. «придоша от всточьны страны на Рязаньскую землю лѣсом

безбожнии татари» (Пов. нашеств., с. 134), и дальше: «яко прииде слухъ про сихъ татаръ, яко многы земли плѣнуютъ, а приближаются рускимъ странамъ» (с. 160), «яко сии безбожнии многы страны поплѣниша: ясы, обезы, касогы... и приидоша на землю Половеческую» (с. 152) и др. Игры словами нет и в помине, в приведенных текстах отражается изменение перспективы в описании действий: движение извне внутрь описывается последовательностью слов *страна – земля;* особенно ясно это видно во втором примере, когда движение враждебных сил происходит извне, и с позиции этих сил русской названа не «земля», а именно «страна». С изменением точки зрения взгляд на «землю» расширяется благодаря возможности выбора перспективы и оттого объективируется, постепенно становясь отвлеченным термином, уже мало связанным с конкретным понятием «моей» или «нашей» земли. Тамерлан «многи *грады* раскопа, многи *люди* погуби, много *страны* и *земли* повоева, многи *области* и *языки* поплени, многи *княжения* и *цесарства* покори подъ себе» (Пов. Темир., с. 232). Попарное сближение понятий отражает явную противоположность территорий («страны и земли») с их населением («области и языки») и политической властью («княжения и цесарства»). Три разных уровня власти показаны в аналитическом перечислении, как это и было свойственно в средневековых текстах тем понятиям, которые еще не получили родового обозначения.

Такая противоположность сохранялась долго и стала основой многих символических противопоставлений в литературе средневековья. Еще в начале XV в. совершенно четко различались понятия «Русь» и «Русская земля». Когда автору «Сказания о Мамаевом побоище» нужно представить русское государство извне, со стороны, во всей его целостности, в его отличии от других с т р а н, Мамай идет не на Русскую землю, а на Русь. Дмитрий Донской говорит о Русской земле только до выхода его войск за пределы государства; перейдя границу, он также начинает говорить о Руси. И сам автор «Сказания», верный своему правилу последовательно различать все явления и события, обычно говорит не собирательно о Руси, а конкретно о Русской земле, иногда еще перечисляя ее составные части: Московская земля, Рязанская земля, Залесская земля, Волынская земля и т.д. В одновременном использовании двух терминов с общим для них значением оказалось возможным передать впечатление монолитности государства (в противопоставлении отдельным русским землям) и впечатление его удаленности (в противопоставлении позиций наблюдателя событий, который оставался на русской территории, и вышедших за ее пределы воинов). Сам автор «Сказания» всегда говорит не о Руси, а только о Русской земле, потому что именно он является тем наблюдателем, который не покидает пределов государства и, следовательно, выражает точку зрения русской стороны. Для позднейших переписчиков уже с XVI в., и особенно в XVII в., подобное противопоставление Руси и Русской земли становилось неясным: почему Русь – это Московская, Рязанская, даже Новгородская и другие русские земли вместе взятые? Поэтому в списках «Сказания» возникали исправления: «в Руси» на месте «земли московской» (потому что в XVII в. *Русь-Россия* и есть Московская земля); напротив, в другом случае, выражение «и хощеть ити на Русь» заменяется сочетанием «на Русскую землю», ибо Русь во всей своей целости стала уже Русской землей.

Не забудем, что по происхождению «Сказание о Мамаевом побоище» косвенно связано со «Словом о полку Игореве», а в последнем «Русская земля» – весьма характерный термин; это и территория, и владение, и население, и даже войско, представляющее ее в чужих странах («О Русская землѣ! уже за шеломянемъ еси»). Но в тексте «Слова» не

встречается слово *Русь*. С конца XII до конца XIV в. изменилось соотношение слов, обозначающих пределы Русской земли и принципов владения ею. «Землями» стали отдельные ч а с т и Руси, тогда как во времена «Слова» даже отдельное войско или войско не самого значительного князя, вышедшее за пределы страны, именовалось Русской землей. В те былинные времена *Русская земля* – родная земля, но также и своя власть, свое владение, свой народ.

Иное дело, когда мы сталкиваемся с текстом сборным: в нем нет определенной системы. В «Задонщине» десятки раз упоминается *Русская земля* и *земля Русская,* и только дважды *Русь*. «Родися Русь преславная» от Ноя (с. 96), здесь *Русь* в значении ‘народ’. Бегущие с Куликова поля враги говорят: «А в Русь ратию нам не хаживать» (с. 108), здесь *Русь* – ‘страна с населением’, страна, воспринимаемая извне, со стороны, чужими людьми. Территория Руси и ее население нуждались в самостоятельных обозначениях, но в «Задонщине» сошлись из разных наслоений различные представления о Руси: как о народе (в первом случае) и как о чужой территории (во втором).

Историк верно подметил, что в памятниках XII–XIV вв. «везде “Русская земля” и нигде, ни в одном памятнике, не встретим выражения “русский народ”» (Ключевский, 1918, т. I, с. 250). Веками сохраняется образный синкретизм представления о Родине, которое выражено также в сказочном обороте «мать-земля». «Потому-то, – писал Ф. И. Буслаев, – у нас в старину вместо *отечества* говорилось просто *земля, Русская земля»* (Буслаев, 1873, с. 304). «Концепция “Русской земли” постоянно изменялась в эпоху средневековья, потому что изменялись политические границы “своей земли”» (Робинсон, 1980, с. 225). В связи с этим и возникала нужда в конкретности дополняющих определений: *Русская земля, Суздальская земля, своя земля.* Однако представление о земле – и в этом его особенность – всегда остается представлением о с в о е м , и постепенно, все расширяясь, росло и крепло ощущение «большой Родины» – начиная с клочка родной земли, а потом и деревни, и села, и округи, и княжества, а через них – и вся Русская земля. Многозначность слова определялась многогранностью понятия, что так обычно для средневекового мышления; общее понятие-представление как бы вкладывало друг в друга различные конкретные представления о земле. Это и не многозначность вовсе в современном понимании полисемии, а нерасчленимое и недробимое единство смыслов.

В начале XV в. исходный синкретизм в представлении «земли», разумеется, уже не существует, однако сам стиль изложения, извитие словес, архаизующая словесная культура этого времени нуждаются в подобных повторениях и насильственно включают в синонимы разошедшиеся по смыслу слова (даже термины). У Епифания Премудрого троичные повторения часты: «а се имена мѣстомъ и странамъ и землямъ» (Жит. Стеф. Перм., с. 9), «по многымъ землямъ и по градомъ и по странамъ» (с. 12), «в долнѣи странѣ, на иномъ городѣ, на девятой земли» (с. 47), «вся земля и все страны и все языци» (с. 68) «по инымъ по многым землям ходили суть и въ многыхъ странахъ проповѣдаша и мнози языци научени от них» (с. 10) «въ языцѣх проповѣдаше, въ странахъ провозвѣстише, и во всемъ мирѣ прославише» (с. 48); они удивительно однообразны, воспринимаются как формула, а значит, и как термин известного содержания. Понятно включение слова *городъ* в этот ряд. *Земля* и *городъ* были равнозначны, поскольку «город» – просто средоточие земли: «В городе сходилась земля, и потому словом *городъ* стали заменять слово *земля*» (Костомаров, 1872, с. 199). Когда говорят о ком-то, что он «посла скоро по всѣм градом и по земли» (Сказ. Дракул, с. 556), имеют в виду не просто земли, но веси, посе-

ления, население этой «земли». Однако все прочие слова все так же остаются всего лишь стилистическими синонимами слова *страна*, например *языци* (устаревшее слово, уже потерявшее свой изначальный смысл).

ВОЛОСТЬ И ВЛАСТЬ

Нам понятно теперь то настойчивое упорство, с каким на Руси пытались развести, обозначив особыми терминами, разные понятия общественной жизни, так или иначе восходящие к «земле». «Земля» как территория, как пространство обозначалась конкретно словом *мѣсто* или уже отвлеченным термином *страна*, а чаще просто с помощью словосочетания *Русская земля.* В последнем случае оставалось неясным, говорится ли это о пространствах или о народе, их населяющем. Поэтому для обозначения населения все чаще стали употреблять собирательное *Русь* (впервые в значении ‘русский народ’, по-видимому, в Киевской летописи под 1140 г. – см.: Франчук, 1982, с. 50, хотя в «Повести временных лет» уже с начала XII в. *Русью* именуют прежних полян: «Поляне яже ныне зовомая Русь» – Лавр. лет, с. 25); безотносительно к территории используют слова *миръ* или *община.*

Одновременно возникает настоятельная необходимость и в слове, которое могло бы обозначить в л а с т ь над такой «землей». В XII в. *волость* и *земля* еще равноправны как обозначения области, одной и той же, родовой, хотя эти слова и пришли в язык из противоположных по смыслу именований. *Власть, волость* – право владения землей, а *земля* – то место, власть над которым имеет хозяйственный смысл. Объект владения и право лица сошлись в одном именовании, но усложнение социальной жизни настоятельно требовало различения этих явлений. К XIV в. положение изменилось: «волость» всегда меньше «земли» (Михайлов, 1904, с. 222). Первой ступенью образования средневековой цепи последовательного понижения в степенях и стало подобное «измельчение» волости, уже никогда не возвысившейся до пределов области. Разговорное русское слово не могло конкурировать со словом *земля* и тем более с торжественным словом *область*.

Самым древним словом, связанным с идеей владения и власти, было *волость*, или (в точной передаче произношения X в.) *вол^{o}сть*, т.е. ‘владение’, но не ‘владычество’ (из *vold-t-ь). Знаток древнерусских текстов Ф. П. Филин справедливо заметил, что в дофеодальную эпоху слово *волость*/*власть* означало обладание собственностью в границах рода (Филин, 1949, с. 79).

В 945 г., составляя договор с русичами, греки назвали в тексте несколько ограничений прав русских гостей в столице своей империи (русский летописец сообщает об этом в «Повести временных лет»): «Да не имать волости князь русский... да не имеют власти русь зимовать в устье Днѣпру... да не имать власти казнити... да не имѣють власти зимовати у святого Мамы [русская церковь на торгу в Константинополе]... да не имѣють волости купити паволокъ [шелковой ткани]» и т.д. (Лавр. лет., л. 11б-13), – во всех случаях употребления в тексте договора слова-варианты *волость* и *власть* многозначны, но ближе всего их значение к словам *возможность, сила, право* – право что-либо сделать, исполнить то, что договорный акт запрещает. Какая власть может быть у русского купца в Византийской империи, какое владычество? Только возможность и право, которые на каждом шагу оспаривались; русичи не имеют возможности, права – не могут что-либо сделать своей

властью. Другие места «Повести временных лет» свидетельствуют о столь же неопределенном значении слова *власть*. Обычно это сила или возможность действовать по праву рода, потому что исходное значение корня этого древнего слова – «наследование», «возможность» что-либо сделать, и притом по общему согласию. Такое конкретное и простое значение слова *власть* было свойственно ему еще и в X в.

В описании событий XI в. летописец уже колеблется: *волость* и *власть*, может быть, уже значат не одно и то же. Поскольку словом *волость*/*власть* характеризуют теперь не всякого представителя рода, равноправного со всеми остальными, а его главу, князя, текст можно понять и так, что речь идет уже о власти, понимаемой в современном смысле слова: «переѧ [захватил] власть» один князь у другого, ибо он одновременно и «силой сильнее», и «власти лишил», и «земли присвоил». Еще не расчленены в сознании представления о власти, владении, земле и роде, слишком тесно обусловлены они родовыми отношениями, не раскладываются еще в точных понятиях, не имеют строго терминологического значения.

Еще во второй половине XI в. *волость* и *власть* совмещены в неопределенном значении ‘владение’, так что в одном и том же сочетании свободно находим обе формы (в Лавр. лет.): «желая большее власти» (с. 68, 1073 г.) – «желая большее волости» (с. 68, 1078 г.). Однако в самом конце XI в. *власть* безусловно уже ‘власть (управление, господство)’, а *волость* – ‘территория, подвластная князю’; об этом говорит сравнение таких примеров (Лавр. лет.): «А в чюжей волости не сѣди!» (с. 86, 1096 г.), «отидеть въ свою волость» (с. 87, 1097 г.), «переяти Василкову волость» (л. 89б, 1097 г.), «яко се есть волость брата моего» (с. 90б, 1097 г.) и т.д., но «прияти власть стола моего» (с. 72, 1093 г.), «хотя власти» (там же) и др.

Итак, в X в. слово *волость/власть* многозначно, оно означает возможность, силу или право на действие; в XI в. *волость* (и *власть*) – по преимуществу ‘владение’ *(земельная волость)*, например, в устойчивых и частых в летописях выражениях «[ушел] в свою волость» или «въ свою власть», «прия волость» или «прия власть». С конца XI в. это слитное понятие одновременно и власти, и владения, и владетеля раскладывается надвое, в соответствии с условиями и потребностями выражения феодальных отношений, и *волость* становится доменом, а *власть* – силой и правом владения им. В самом распределении вариантов содержится много интересного: конкретное (земельное владение) называется русским словом *волость*, абстрактное (сила и власть) – славянским *власть*. Новая форма власти приходит со стороны и освящена церковью, она и именуется высоким книжным словом *власть*.

Вместе с тем и для самой подвластной территории должен был сыскаться соответствующий термин; его нашли в старославянском слове *область*, известном уже по древнейшим переводам с греческого. В старославянских текстах слово *область* конкурировало еще со словами *прѣдѣлы* (для греческого ενορία – граница’ – то, что можно увидеть, обозреть) или *власть* (для греческого εξουσία ‘территория’ и ‘могущество’ одновременно, т.е. в таком же нерасчлененном единстве, как и славянское слово *власть*). Однако многие греческие слова издавна переводились только словом *область*, и смысл всех их заключался в обозначении территории, земли, места размещения, расположения и т.д. (ср. χώρα, ἕδρα, θέμα, περωχή и др.). По-видимому, самым древним значением слова *область* и можно признать указание м е с т а расположения рода, но все-таки еще только рода. Власть, посторонняя роду, в IX в. еще не существовала, она была непонятна славяни-

ну в момент, когда осуществлялись эти переводы. Территория области определялась по границам размещения рода, т.е. имела свои естественные пределы. В древнеславянской Кормчей оба слова – *власть* и *область* – уже различаются, хотя в греческом оригинале этого текста ‘власть над областью’ и ‘область’ передаются одним и тем же словом. Стоит привести расхождения в списках Книги пророка Даниила: греческое ἐν πάση ἀρχή ‘во всей империи’ (но также и ‘во всей власти, во всем могуществе’ и т.д.) сначала перевели буквально «по всякой власти царствия моего», в восточноболгарской редакции уточнили – «въ всей земли», а в более поздних русских списках последовательно – «по всей области» (Евсеев, 1905, с. 102). Там, где в болгарской переделке «Пандектов» стоит слово *область* («не области нашея», «в область ту» и т.д.), в первоначальном русском переводе всегда находим *власть* (Пандекты, с. 199, 237б и др.). Любопытно употребление слова *область* в переводе «Книг законных» (XII в.). В первой части, переведенной на Руси, *область* соответствует греческому слову ἄδεια ‘право; власть’ (право власти; скорее право, чем власть): «Да не имѣеть области храмы рушити» (Кн. закон., с. 46) и др. Во второй части, которую переводили южные славяне, как и в «Пандектах», *область* соответствует слову δεσποτεία («приметь тя во область свою» – с. 79 и мн. др.), т.е. обозначает ‘господство’. Для древнерусского языка характерно как бы конкретное значение слова: право на землю и есть земля; еще в самом начале XIII в. игумен Даниил описывает святые места таким образом: «И та земля вся около дебри той нынѣ зоветься Рама, и то есть область Вифлеемска» (Хож. игум. Даниил., с. 85), т.е., конечно, пределы земли, а не владение, и автору важно подчеркнуть именно это в своем описании.

Область и *волость* еще в начале XIII в. смешиваются в значениях; обычно в сообщениях о подвластном населении используются оба слова; ср: в 1216 г. «[Ярослав] пошол бяше к брату Юрьеви с полки, скопив *волость свою* всю с новгородци и с новоторъжци» (Пов. Лип., с. 116, но тут же и в значении ‘территория’: «а что зашол еси волости новгородскыи», – с. 116), но в 1237 г. «въ Владимери затворися сынъ его Всеволодъ съ материю и съ владыкою и съ братом и съ всею *областию своею*» (Пов. нашеств., с. 164). Современный переводчик передает слово *волость* как «подвластные», а слово *область* как «жители», но это неточно: в обоих случаях речь идет о подвластных князю людях, населявших его волости.

Пределы и *область* также долгое время совмещаются при выражении значения ‘вотчина’: «в *предѣлы* резаньскыа во *область* благовѣрна князя Федора» (Пов. Никол. Зараз., с. 176; это, правда, список XVI в.); «жилъ Кирилъ нѣ в коей веси *области* оноя, иже бѣ *въ прѣдѣлехъ* ростовьскаго княжения, не зѣло близ града Ростова» (Жит. Сергия, с. 288). Пределы ограничивают область определенными границами, собственно и делают область «областью» (владением), но важно и то, что в конце XIV в. в понятие «область» не входит представление о ее населении, это слово стало только географическим термином, обозначающим пределы государственности.

В киевской же книжной традиции в XI в. была сделана попытка включить это слово в обиход, им заменяют ставшее слишком обычным слово *волость*. Слово *область* казалось удобнее, потому что исходное его значение было забыто (т.е. ‘то, что подвластно’: *об-власть),* корень в обоих случаях один и тот же – *влад-еть*. Уже у Илариона упоминается *область,* а вслед за ним и во всех древних произведениях о Владимире, Борисе и Глебе; в них всегда говорится о том, что князь идет «в область, юже ему дана», «въ область свою»,

«из области своей пришли» и т.д. По смыслу это уже несомненно ‘волость’, т.е. законченное представление о границах подвластных владений. Но поначалу, с включением книжного слова *область* в бытовой обиход, полностью утрачивается лишь различие между родом и народом, и родовые границы окончательно становятся границами территориальными. *Область* же в самом широком смысле – ‘то (а значит – и те), что подвластно’; подвластны и волость, и власть, и люди, на этой земле живущие, и многое другое; четкой разницы между местом и его «наполнением» еще нет. С конца XIV в. имели хождение обороты типа в *Ростовьстѣи области* (Жит. Леонт. Рост, с. 77б), *область* здесь – земля, называемая по расположению города, который является ее столицей. Включение слова *область* в систему древнерусского языка раскололо прежний синкретизм значений слова *власть* и вызвало к жизни русскую форму *волость*. Распределение значений прежде синкретичного слова *власть* между словами *волость* и *власть* в точности соответствует одновременному раздвоению прежнего *врагъ* на *ворогъ* и *врагъ,* прежнего *градъ* на *городъ* и *градъ* и т.д. Была сделана даже попытка и книжное слово *область* представить в русской (полногласной) форме: *оболость (*отмечено в «Житии Феодосия» и в Новгородской летописи под 1191 г.). Но эта форма была излишней, поскольку понятие области однозначно, и она не закрепилась.

Своеобразно повело себя слово *область* в Новгороде: с XII в., начиная с мятежей 30-х годов, и до XIV в. *область* у новгородцев – ‘жители новгородских пределов’, но не сама территория, на которой они живут, тем более – подвластная кому-либо. Ср. запись под 1134 г.: «иде Всѣволодъ на Суждаль ратью и вься новгородьская область» (Новг. лет, с. 156); *область* в этом представлении – не «волость», а «власть», но власть в старом понимании: общая сила рода, все, кто может встать с оружием, то же, что древний славянский «полк». Кстати сказать, в некоторых текстах эпохи Батыева нашествия войска Батыя именовались *татарской* или *злою областью,* хотя как раз о территориальных границах их размещения нашим предкам не было известно; имелось в виду подвластное множество людей и народов, пришедших с Батыем на Русь. Из этого можно заключить, что еще в начале XIII в. развитие значений слова *область* определялось не только влиянием со стороны значений книжных слов, но и исконным смыслом славянских слов *пълкъ, народъ* или *родъ*.

Происходило постепенное разложение исходной семантики слова: синкретизм, исходная нерасчлененность его значений, распадался на отдельные грани смысла, и каждая грань, при новом повороте событий, облекалась в форму нового слова. Одновременно происходила специализация каждого слова, общего его смысла, в том числе и у давно известных слов. Условия складывавшегося феодального общества требовали подобных конкретных слов, чтобы разграничивать разные понятия: территорию, ее население, подвластность того и другого известной силе, носителя власти, сущность власти (и уже не просто физической силы коллектива, но силы – власти лица). Заметить это крайне важно, потому что уточнения происходили не односторонне, в зависимости лишь от книжной традиции, не путем прививки новых отношений и связей в результате заимствования, но также и со стороны народных представлений. Быстрый успех достигнут благодаря тому, что обе тенденции были однонаправленны – не мешали друг другу в своем развитии.

Распадение исходного значения слова *власть* можно проследить по тем текстам XI–XII вв., которые дают это слово в окружении близких по смыслу «державных» слов.

Это разложение общего смысла на составляющие его значения, переданное отдельными лексемами, является отличительным свойством как раз древнерусских текстов; можно считать, что тем самым древние писатели постепенно освобождали терминологическое значение слов от побочных и слишком образных значений. «Власть и силу бещислену» (Флавий, часто), «власть и славу» (Клим.), «княжение, честь, славу и власть» (Патерик), «не сътвору воли твоея, ни власти твоея» (там же) «имѣние и власть» (Менандр), «честь и власть» (Кн. закон), «на всѣхь началѣхъ и властехъ» (Жит. Вас. Нов.). Судя по тем же текстам, власть имеют, ее принимают, хотят и даруют, ее можно осквернить или возвысить, ее ищут, держат и творят, и она находится «въ человецехъ». Власть конкретна, поскольку может быть княжей, боярской и епископской, но бывает власть и повыше: у Бога «власть его – власть вѣчьная» (и тогда она именуется βασιλεία – ‘царственная’). Власть – нечто возвышенное и нематериальное, а потому свободно обожествляется, отвлеченно понимается как могущество и даже всемогущество. В XVI в. власть как проявление силы приписывается только верховному владыке, который, правда, на время может наделить ею и земного властителя. Значение ‘властитель’, по-видимому, вообще не было свойственно древнерусскому слову, но также и в значениях ‘самовольно’, ‘самовольность’ слова *самовластно, самовласть* неизвестны у восточных славян, хотя были свойственны южным славянам. В продолжение всего средневековья *власть* – высокое слово, и по отношению к земным делам его не употребляли.

В таких текстах: «не токмо свою волость украсивъ, но по чюжимъ землям боле того показа» (Флавий, с. 207); «и печаль по всѣмъ градомъ и волостемъ» (Сказ. Калк., с. 509); «а ныне твориши цесаря господина не властию, но именемъ» (Флавий с. 245) и т.п. – власть передается как символ могущества верховного владыки. «Дам ти власть – и будешь своего царства выше стократицею богатством и силою», – говорит легендарный «индейский царь» Иоанн греческому императору Мануилу (Сказ. Инд, с. 457). А в начале XV в. у Епифания Премудрого власть вообще упоминается уже отвлеченно, но в очень интересном ряду слов: «тривпостасного Божества едина *сила*, едина *власть*, едино *господство*!» (Жит. Сергия, с. 274). Градация высшей власти идет вверх; от конкретной силы до полного господства Бога. «Власть» в этом перечне находится посредине; это уже не просто сила, какою власть была в далекие времена, но это еще и не безусловное господство. Власть можно передать, например, своему представителю, господство же абсолютно.

Попробуем теперь соотнести семантическое развитие разных слов, обозначавших землю, человека, власть. Власть всегда распространяется на человека, и понятие о нем как о представителе племени развивалось таким образом: *сѣмя – племя, родъ – народъ*, но также *человек* и *люди*.

Власть распространяется не только на человека, но и на территорию; в древнерусский период, судя по языку, две эти линии понятий – владение землею и сама земля – еще не сошлись воедино. Волость и власть понимались как вполне самостоятельные явления. Власть, волость, область понимаются просто и одинаково как ограниченная держанием территория, и отсюда возникают следующие противоположности: *волость* и *власть* (с конца XI в.), причем всегда остаются конкретно ясными различия между пределами и уделами, а также отчиной и отечеством; и только позднее, в конце средневековья, они еще раз соединяются вместе, чтобы образовать свое нерасторжимое единство: *государьство – царьство – дьржава.*

ЦАРСТВО-ГОСУДАРСТВО

Греческое слово ἀρχή в древнейших переводах передается славянским словом *поконъ*, но после X в. известно и как *власть* (Евсеев, 1905, с. 160); в других случаях то же слово переводилось на славянский язык словом *начало*, но в поздних списках опять-таки и уже устойчиво – *власть*. В пророчествах Мефодия Патарского греческое βασιλεία однажды передано словом *власть*, но чаще переводится как *царство, царствие*; слово ἐξυσία в зависимости от редакций – сначала как *власть*, а затем *дрьжава* (Хрон. Георг. Амарт.). Последнее греческое слово в переводах XI в. и позднее передается словами *власть* или *область*, а многие другие греческие слова со сходным значением вообще всегда обозначаются как *власть*, ср. в древнеславянской Кормчей: αὐθεντία, ἐπαρχία, ἄδεια, κύρας, ὑπατεία – все это *власть*.

Вдумаемся в смысл всех этих соответствий. Ἀρχή – и ‘начало, основание’, и ‘конец, предел’, и ‘власть’, и ‘империя’ (первооснова и суть государственности). Естественно, что сначала, при первых переводах, еще не имея собственных форм государственности, славянин понимал это слово в его прямом значении – как ‘граница чего-либо’, как ‘начало’, и *поконъ* имеет тот же смысл исходной точки, из которой постепенно исходят все линии жизни социального организма. Кроме того, *поконъ* значит еще и ‘обычай, нрав народа’, и это слово у славян чаще встречалось именно в таком смысле. В договоре Олега 911 г. воины князя клялись «по закону и по покону языка нашего»; в «Русской Правде» *покони* – обычное слово, а *поконьникъ* – вождь, руководитель, начальник. Выбор слова нельзя не признать удачным; даже современное представление о начальнике восходит к подобному пониманию руководителя: тот, кто начинает дело.

Однако хотя славянское слово и многозначно, но оно не выражает еще строгого понятия о сущности руководства. Руководитель в таком представлении не является еще символическим представителем народа или государства, он – сам по себе, понимается как исходная точка коллективного движения, как родовой вождь, не больше.

Совсем иначе обстоит дело со словом *начало. Начало* – это граница моего рода (*поконъ* значило ‘вне рода’, ‘за рубежом’) и вместе с тем исходная точка его, которая определяет правовые способности и рода, и каждого его члена. Тексты X в. свидетельствуют о развитии именно такого представления о вожде и его власти. Начальник – в начале, он всего лишь первый, но первый из равных. Таковы обычаи рода и правила быта.

Столь же синкретичными остаются и представления о власти: власть принадлежит роду, а не личности, и только вождь, принимая ее от старших, может от имени всех распорядиться ею как нужно. Власть – это с и л а р о д а, которой время от времени наделяют одного из его членов. Такую власть д е р ж а т различные представители рода, и слово *держава* в таком употреблении означает простое держание власти.

Вглядимся еще раз в те греческие слова, значения которых славяне связали с понятием о власти. И κύρος ‘власть, право, сила’ (откуда Кир – владыка и повелитель), и ἐπαρχία ‘надел’, и ἄδεια ‘свобода’ и ‘безопасность’, и αὐθεντία ‘самовластность’ (ср. *аутентичный*), и ὑπαρεία ‘консульство, руководство’ – все эти греческие слова славяне понимали в прямом их значении, и только много позже стали соотносить с общим для всех них значением ‘власть’. В древнерусский период власть и есть государство в самом общем его смысле: одновременно и границы, и сила, и полномочия его руководителя.

Тем временем исподволь зарождались представления и о власти верховной, первоначально очень конкретно: с XIII в. великий князь – старший, главный среди остальных князей. Однако понятия о государственности еще не было, потому что важнее казалась собственная волость, чем общерусская власть. «Татарское завоевание, – пишет историк прошлого века, – оставило глубокий след в нашей истории, но идея подчинения князей власти великого князя, проводимая татарами в XIV в., вовсе не привилась в нашей практике; она держалась единственно страхом татарского насилия и бесследно исчезла вместе с татарским владычеством» (Сергеевич, 1893, с. 224), но не так уж и бесследно; в языке осталась формула *ваше величество* (но не *высочество*) в обращении к монарху. Другой термин – *великий князь* – сохранял в Древней Руси исконное свое значение ‘родовой вождь’. В те времена князь – вовсе не «принц крови», равный немецкому Knecht, как думал в XVIII в. историк А. Шлецер (1874, с. 464–465); слово не восходит и к корню *конъ* (край, начало), как полагали в прошлом веке другие иноземцы (Лакиер, 1847, с. 88), связывая власть князя с *за-ко-ном* или *по-коном* (сговором, рядом). Это германское слово, и готское kuni ‘род, племя, семья’ лежит в его корне: king, König и *князь* – одно и то же: ‘предводитель рода’ (Бенвенист, 1969, II, с. 85 и сл.). Слово *князь* довольно поздно пришло к восточным славянам (устным путем из болгарского языка) и, следовательно, с самого начала как термин пришлый было словом высоким по стилю. В «Повесть временных лет» это слово попало вместо бытовавшего до тех пор тоже заимствованного слова *каганъ* по крайней мере в начале XII в. (Львов, 1975, с. 207). Оно сохраняло у славян следы исходной двузначности: это и ‘жрец’, и ‘предводитель’, поскольку и тем и другим одновременно был племенной вождь у самих славян (Пресняков, 1938, с. 140). Содержание этого понятия прочно сохранялось в термине, освященном традициями, и он не мог сразу под давлением социальных изменений стать также обозначением носителя высшей власти. Слова, впоследствии пригодившиеся для этого, возникли уже в древнерусском языке, однако и их смысл был все еще очень конкретен, такие слова не имели значения социальных терминов. Носитель верховной власти именовался обычно чужим словом. При заимствовании возникала некая отстраненность и от народного языка, и от его понятий; было нужно что-то освященное и малопонятное, пришедшее со стороны, издалека, и по этой причине, может быть, особенно авторитетное. Вот некоторые из таких заимствований.

Царь (или в полном формуляре *цѣсарь*) – хорошо известное слово, пришедшее через греческий язык, происходит от латинского личного имени *Цезарь*. Во всех переводах библейских текстов слово это употребляется всегда по отношению к верховной власти императора – римского, а позже «ромейского», т.е. властителя Константинополя. *Наше царьство* – титул византийского императора, который вошел и в договор русских с греками 945 г. У восточных славян никогда не было сомнения в том, что именно византийский император достоин этого высокого титула. Когда же возникла настоятельная необходимость назвать высоким словом «равноапостольного» князя Владимира, на титул *царь* не покушались, довольствовались столь же высоким, но местного уровня величия, титулом *каганъ всей Русской земли.* Цесарем или Царем, но уже Небесным, называли также Бога, особенно в торжественных текстах, и сразу становилось ясно, что земной государь всего лишь наместник Бога – Царя Небесного. Принять на себя титул царя земного до определенного времени считалось кощунством, потому что на это требовалось особое благоволение небес. Земной царь всего лишь содержит в порядке державу Небесного Цесаря, является Его наместником на земле.

И только после 1267 г. царем стали называть также главу Орды, отчасти по недоразумению, поскольку произношение этого слова совпадало с соответствующим тюркским определением к титулу владыки земли и неба. Ордынского владыку всегда выделяли, говорили о нем как о «царе» или «царевиче» (Пов. Ион., с. 358). Тохтамыша постоянно называют просто Царь (Пов. Тохтам., с. 204 и др.), как и любого иного повелителя Золотой Орды (Сев. свод, с. 420). Желая возвысить в глазах читателя образ Дмитрия Донского, автор его жития после некоторых раздумий («кому уподоблю великого сего князя – русского царя, держателя земли» – Жит. Дм. Донск., с. 226) решается назвать его царем, и даже жена князя, Евдокия, обращается к нему не иначе как «царю мой милый!» (с. 218) (не покушаясь на большее, потому что выше – «великий мой Боже *Царь царемь* [т.е. Бог], заступникъ ми» – с. 220). Но Дмитрий Донской как раз тот князь, князь великий, который «переял» славу и честь ордынского царя, следовательно, имел право на такой титул.

Слово *господинъ*, равнозначное народному *господарь*, породило новое слово – *государь*, которое встречается уже в поздних списках «Русской Правды», но особенно широко распространилось по всей Руси с конца XIV в. *Государь* – феодал, который имеет двойную власть: либо он господин над рабом и холопом, либо владелец имений, а иногда и то и другое вместе. В «Книгах законных» хозяин земли – *осподарь земли, государь* как хозяин упоминается еще и в «Судебнике 1550 года». *Государь* и *господин* – не одно и то же при Иване III, который как раз и есть «осподарь», тогда как «господином» является только Бог (Пов. моск., с. 390); позже различаются *господарь* и *государь* (в старинном псковском диалекте: «самъ себѣ осподарь» или «ты своему слову не осподарь», «Бог мой осподарь», но в обращении, в разговоре «асударь» – Фенне, с. 147, 204, 213, 249). Как хозяин дома, повелитель над чадами и домочадцами представлен «государь» и в «Домострое» (памятник этот сложился в новгородских пределах в XV в.). У «государя» – «государство», границами которого вначале был дом, затем имение, позже – волость и наконец – вся Русь. *Государство* по первоначальному смыслу слова – не область, а сама эта власть, власть государя над всем, что попадает в орбиту его державства. Отсюда и все позднейшие (XVI в.) образования: *государский* ‘хозяйственный’ и *государствовати* ‘управлять’; слово *государственный* в современном значении известно с XVII в. Государь как хозяин всего, что лично ему принадлежит, все шире распространяет свое господство на разные земли, и смысл накоплений московского княжеского дома заключался как раз в подобном собирании разных земель и волостей в том самом простом, хозяйственном, чисто практическом значении слова *государство*, которое оно имело до конца XVI в. Лишь позднее под давлением политических обстоятельств случилось то, что прекрасно выразил историк: «Из-за лица проглянула идея, и эта идея государства, отделяясь от мысли о государе, стала сливаться с понятием о народе... стали переверстываться в сознании, приходить в иное соотношение основные стихии государственного порядка: *государь, государство* и *народ*» (Ключевский, 1918, т. III, с. 83).

После объединения земель образовалось какое-то новое качество собранных волостей, уже не только хозяйственного или господского содержания. «Мое государство» (т.е. мое хозяйство) стало вообще г о с у д а р с т в о м, уже независимо от воли и чувства его г о с п о д и н а: не только и не просто «мое». Создалась «держава», в пределах которой сам хозяин становился всего лишь каким-то символом, и этому символу власти следовало присвоить особый титул. Первоначально титулом было слово *государь*; так называл себя Иван III, покончивший с татарским игом. Еще его отца собирательно величали «великимъ

ихъ государствомъ» (1431 г.). Перечень титулов в письме Кучума к Ивану Грозному: «вольный человек, великий князь, белый царь» (Лакиер, 1847, с. 122) – отражает уже законченный ряд признаков абсолютного самодержца, ни от кого не зависящего (вольный, а не просто свободный), самого главного, верховного (великий, а не старейший) и никому не платящего «даней и выходов» (белый – сам по себе). Хотя с 1433 г. титулом великих князей московских был «господинъ», и только младшие братья по-прежнему именовали его пока «господарем» (Лакиер, 1847, с. 108), но уже вскоре стал он «господарем всея Руси» (Шмидт, 1973, с. 14), т.е. уже не только в своей семье, но и для всего государства не господин, а господарь/государь. Сам Иван III – «государь и самодержец всея Руси» (Дьяконов, 1912, с. 405) с 1432 г. Сын его, Василий, прибавил к титулу отца слово *царь*, хотя льстивые новгородцы в грамоте 1474 г. именно так его и назвали; Иван же Грозный, внук его, имел такой полный титул: «великий государь царь и великий князь Иван Васильевич всея Русии» (Лакиер, 1847, с. 110), в договорных актах с европейскими державами он именовал себя просто *цесарь*. В ходе исторического развития возник такой ряд именований верховного правителя: *господин – господарь – государь – царь – цесарь*. Меры не зная, московский великий князь пытался охватить в титуле как можно больше, устремляясь к вершинам власти и видя глубокий смысл в именовании верховного владыки. Интересная подробность: каждый новый, все более высокий титул приходил как бы со стороны – от покоренных, побежденных. Еще в 1477 г. новгородцы назвали Ивана III наряду с другим титулованием «государем», и тогда объяснил Иван III послам новгородским, что именно он понимает под «государством»: «Мы, великие князи, хотим *государства своего* как есмя на Москве, так хотим быти на *отчинѣ своей* Великом Новъгородѣ» (Дьяконов, 1912, с. 411), т.е. бездоговорно, абсолютно, хозяйски, как в родовой вотчине. Иван III и стал первым хозяином всей Руси. Однако при всем при том он еще и «господин государь великий князь» (1477 г., Срезневский, т. I, стб. 571), т.е. не единственный в своем роде, не уникум, не полный наместник Бога на земле; и тверской князь Борис Александрович именуется «государем великим князем» (Сл. Фомы, с. 284), а подчас и «царем» (с. 300) и «господинъ государь Великий Новгород» (1469 г., СлРЯ XI–XVII вв., вып. 4, с. 109) величается «государством». Выход был один: накапливать перечень титулов, стараясь опередить своих соперников и врагов. В этом помогали публицисты: «Господине боголюбивый государю, твоему величеству, государю великый, твоему благородству... на крѣпость и утверждением твоей державѣ... вседержавный государю!» (Посл. Вассиан., с. 522, 526). Всегда достаточно хорошо известно, что «царь же именуеца слуга божиим изволением и царство бо ему даетца божиемъ повелѣниемъ» (Пов. Басарг., с. 574); но лишь на тебя самого распространяется «божие повеление», враждебный же государь – насильник, его и следует называть иначе.

Описывая возвышение Тамерлана, древнерусский писатель конца XIV в. при всем своем презрении к узурпатору никогда не называет его осудительным словом: государь – всегда государь. Вышел Тамерлан на волю и «потомъ же к нему приложишася уноши немилостивые, мужие сурови, вси злии человѣци подобницы ему, таковии же разбойници и хищници – и умножишася зѣло. И егда их бысть числомъ яко сто, и *нарекоша* его надъ собою *старѣишину* разбойниковъ; и егда бысть их числомъ яко и до тысящи, тогда уже *князь земъ его зваху;* и егда ихъ болъ умножишася, паче числомъ, много земли поплени, многи грады и царства поималъ, тогда же *царя* его у себя *именоваху»* (Пов. Темир., с. 232).

Главарь шайки или вожак угнетенных – все равно, и независимо от этого названия остаются те же и последовательно даются (нарекаются – называются – именуются) титулы *старейшина, князь* и *царь. Старѣишина* – слово из родового быта, *князь* – владетельный феодал, *царь* – верховная власть государства. Летописец помнит последовательность возвышения властителей, для него такие ступени не история, а быт. Иначе и быть не могло. Стоит вглядеться в слова, сопровождающие последовательность возвышения «старейшины разбойников», и станет ясно, что только таким образом и мог возвышать своего героя по ступеням феодальной иерархии средневековый писатель.

Сначала вокруг «железного хромца» (Тамерлана) собираются люди: молодые, зрелые и «вси злии человѣци», постепенно образуются людские массы – сто, тысяча, «паче числомъ». Людские массы под властью «разбойника» разрастаются до народов, которые, в свою очередь, совместными усилиями приобретают для старейшины-князя земли, потом государства («грады») и наконец – целые царства. Обогащение з е м л я м и, усиление л ю д ь м и было естественным для тех времен феодальным процессом становления д е р ж а в ы-держания. Понятно, что социальный статус «железного хромца» возрастал и он не мог постоянно оставаться простым старейшиной – сотником. Знал летописец, что писал: на его глазах точно так же росли и московские князья.

Идеологи начала XVI в. немало потрудились над тем, чтобы доказать высшее происхождение власти московских государей, между прочим говоря и о том, что «было два Рима: Римъ и Византия, третий стоить – Москва, а четвертому не бывать». Идеологическая подготовка увенчалась успехом, потому что русские государи стали считать себя прямыми продолжателями византийских царей, следовательно, имели право на титул, прежде казавшийся слишком высоким. Московский хозяин превратился в верховного повелителя русских земель, в наместника Бога на земле.

Царь русский, царь самодержавный – известные с XVI в. выражения. *Царь-государь* русских сказок – того же происхождения, первое слово в сочетании – титул, второе – обращение. В деловых документах торжественность царского титула отчасти исчезает и речь частенько по старинке идет *о господине.* В «Уложении 1649 года» постоянно говорится о *государе* и *государстве,* но никогда – о *царе.* Лишь в XVII в. исчезают всякие упоминания о государе по отношению к землевладельцам-хозяевам. Перебирая возникшие варианты, политическая мысль неустанно ищет термины для именования высшей власти: *господин – государь – царь.* Не устоялись еще нормы феодальной жизни, сложная цепь иерархии нижется постоянно. Верховного владыку Руси по-прежнему величали хозяином. «Домострой» – канон семейной и общественной жизни XVI в. – не различает государя и государыню в различных их ипостасях: дома, в волости, на правеже или на троне Российского государства. Все – государи, хозяева, но каждый на своем месте. Иерархия социальной жизни жестко ориентирована на в л а с т ь, из нее исходит и на ней замыкается. Каждый на следующем уровне подчинения в отношении к верхнему перестает быть государем и превращается в «холопа» – зависимого от «его государства» лица. Мир не просто выстроен как бесконечный ряд последовательных подчинений (что обычно в иерархии средневекового общества), этот мир и двузначен. С одной стороны, я – хозяин, с другой – холоп. Двусмысленное положение личности в подобном социальном пространстве порождает двуличность; такова попытка определиться в странном мире всеобщей двузначности. Есть только два абсолюта на концах этой социальной цепи: полный *(обель-*

ный ‘круглый’) холоп, абсолютно бесправный, и государь, потому что он – царь. Царь абсолютно всевластен, потому что не подчинен никому, кроме Бога.

Так государство стало царством, и тогда обозначилось расхождение в традиционных именованиях: *государство* – область правления и народ, в ней живущий; *царство* – форма правления.

Нужно сказать, что многие, и прежде всего славянофилы, противопоставляли понятия «земля» и «государство». Для них *«земля,* как выражает это слово, – неопределенное и мирное состояние народа. *Земля* призвала себе *государство* на защиту, ограждение... Отношение *земли* и *государства* легло в основание русской истории» (Аксаков, 1861, с. 10). Некоторое оправдание такому механистическому взгляду на развитие русской государственности можно найти в истории слов.

Вот самые яркие истоки русской государственности конца XV в.: «инии мнозии земли, иже не стяжа мужства и погибоша, отечество изгубиша и землю, и государьство, и скитаются по чюжимъ странамъ бѣдне воистину!» (Пов. Угр., с. 518–520). Иные «земли» скитаются по «чюжим странам», оттого что лишены отечества, земли и государства.

Возникая, новые термины, перенесенные с обозначений совершенно иных государственных объединений, способны были создать представление об инородном, чужом влиянии на исконную «русскую силу», выраженную словом *земля.* Пусть нас не обманут слова: они только знак, но знак для внутренне изменившихся обстоятельств общественной жизни. Собирая под общей властью все русские з е м л и, росло г о с у д а р с т в о. Ведь еще Карамзин отличал средневековое русское *государство,* позднее – *царство,* от могучих европейских держав (Кустарева, 1970, с. 122).

ДЕРЖАВА

С XI в. известно и третье слово, обозначающее верховную власть, – *держава.* «Тѣло крѣпится жилами, а мы, княже, твоею державою», – говорит Даниил Заточник. Долгое время в различных сочетаниях это слово присутствует как определение: «Державно и твердо», т.е. исключительно крепко, сильно (Евсеев, 1905, с. 22); «Вѣрнии князи наши державно побѣждають» (Сл. Борис. Глеб., с. 168) и т.д.

Держава – поддержка могуществом или силой, дарованная избраннику обычно божеством, потому что верховная сила находится все же у Бога. «Да надѣяся на твою державу, поперу козни [дьявола]», – восклицает в молитве Владимир Мономах, а затем, вслед за ним, и еще несколько поколений князей – вплоть до Дмитрия Донского в его молитвах перед битвой на Куликовом поле. *Держава* – поддержка со стороны всемогущества, в Боге видели люди «славу, и честь, и державу крепости и славы» (Жит. Вас. Нов., с. 579). Но держава не только у Бога, у дьявола также – «страстная» или «адова», а также «бѣсовская» и всякая иная держава. *Держава* – то, что держит, таков прямой смысл слова в древнерусских текстах.

В Ипатьевской летописи этот корень встречается часто, особенно в галицко-волынском летописании. Летописец часто говорит, что кто-то «самъ хотяше землю всю держати» (с. 304), упрекает великого князя: «Всю землю рускую держачи, а хощещи сея волости» (л. 305), и значит, *волость* и *держание* – разные вещи; галицкий князь Даниил говорит: «О мужи градстии! доколѣ хощете терпѣти иноплеменныхъ князии державу? – они же

воскликнувше рѣша, яко: Се есть держатель нашь, Господомъ данный!» (с. 262б, 1235 г.). Держава может быть и «самовластной» (с. 244), а ведь это уже равнозначно слову *царство*. Ярослав Мудрый в «Повести временных лет» еще под 1036 г. назван «самовластець русьстѣи земли» (Лавр, лет, с. 51) или, по другому списку, «единовластечь» (Ипат. лет, с. 566), тогда как греческий император – «самодержець» (с. 13). «Власть» и «держава» еще различаются. Власть – это право, держание – власть. Много позже право и власть, смешиваясь, получают странное именование – соединение этих корней в произвольном порядке: *властодержець* (Сказ. Едиг., с. 254).

В Ипатьевской летописи, начиная с записи 1199 г., появляется и слово *самодержец:* «И толико лѣтъ мнози же самодержици придоша, держащей столъ княжения Киевського» (с. 243). Самодержцем «вьсеи русьскои земли» именуется и Владимир Святославич – за то, что «святыимь крещениемь вьсю просвѣти сию землю русьску» (Сказание о Борисе и Глебе, по Успен. сб., л. 8б-8в). Во всех таких случаях *самодержец* – властитель (Срезневский, т. III, стб. 249), но это не русское слово, а калька с греческого αὐτοκράτωρ. Это же слово активно употребляют церковные писатели XVI в. (Иосиф Волоцкий с 1515 г.), всегда в связи с тем, что говорят о власти, «иже от Бога». Долго еще бытуют на Руси слова *держава* и *держание* в конкретном значении ‘владение’ (то, что следует крепко д е р ж а т ь).

Особенно часто в переводных текстах говорится о том, что нужно «держати царство» (Александрия, с. 53), «противящеся твоей державѣ, но боящеся царя перскаго» (там же, с. 51), говорится о «державе царства своего» (Памятники, т. 2, с. 264) и т.д. *Царство держать* пока еще значит то же, что *волость держать,* – управлять и править. Конкретное представление о держании «назначенного» на начальственный пост лица сохранялось довольно долго; еще в начале XV в. в «Сказании о Мамаевом побоище» передается речь Ольгерда, обращенная к Мамаю: «Да приидеть *держава* твоего царства ныне до нашихъ мѣсть!» (Сказ. Мамай, с. 46).

Таково развитие слова от конкретного образа о поддержке силой через представление о самой силе и власти к понятию о государстве-державе. Однако держава вполне определенно соотносится с волей Бога в XII в.: «держава самовластна ко богу изваяная» (Михайлов, 1912, с. 408). В «Повести о Темир Аксаке» при описании событий 1392 г. (когда Тамерлан подступил к стенам Москвы) сын Дмитрия Донского обращается к Богу с молитвой, в которой есть такие слова: «Не попусти, господи, сему оканному врагу поносити насъ: Твоя бо держава неприкладна [т.е. ни с чем не сравнима] и цесарство Твое нерушимо!» (Пов. Темир., с. 234); *держава* и *царство* понимаются тут еще как атрибуты Бога; московский князь и в мыслях не держит сравняться с Богом, а тверской князь Борис Александрович – «сей бо есть по Бозѣ нашему граду держава и утверждение» (Сл. Фомы, с. 288). Держава остается принадлежностью, находящей выражение в форме притяжательности: «той градъ великъ и красенъ, а дръжава угорьскаго царя» (Хож. Флорент., с. 488), «и приимшю ему скипетръ дръжавы земля рускыа, настолование земнаго царства, отчину свою – великое княжение» (Жит. Дм. Донск., с. 208), «и князя нам дай из своей державы!» – говорят новгородцы литовскому королю (Пов. моск., с. 380). Держава прежде всего – сила. «Но отложи весь страх и возмогай о Господѣ, о державѣ и крѣпости Его!» (Посл. Вассиан., с. 526) – тут говорится о силе и мощи весьма конкретно. По-видимому, по этой причине «самодержцем великим князем в державе его» впервые признали Василия I (Пов. Темир.,

с. 234; Сказ. Единг., с. 244), поскольку, добившись независимости от хана, он сам стал д е р ж а т ь свою землю; это еще не титул, а простое обозначение власти.

До XVII в. слово *держава* не употребляется в высоком значении ‘государство’, но известно как одно из определений нового (царского) могущества. Слово прошло тот же путь терминологического сужения смысла, что и слова *царство* и *государство:* сначала это обычное и не всегда устойчивое указание на носителя власти *(моя держава* – ‘моя сила’, *мое державство* – ‘мои права’); затем оно распространяется и на объект власти или права: все, мне подвластное, и есть моя держава. До конца XVII в. понятия о государственных интересах воспринимались сквозь призму царского дома: все на Руси – наши владения и наши подданные; я – государь, господин, хозяин, и значит – держатель земель и царь над людьми.

Но, как в случае с «землей» и «страной» (у соответствующих слов стали различаться значения ‘территория’ и ‘люди, на ней живущие’), властитель получает двуединую формулу власти и над землей (державу держит самодержец), и над людьми (царь-государь). Первый термин заимствован из Византии, второй появился в высоких церковных текстах и сначала выражал отношение человека к Богу. Оба они – чужие, но в общей противопоставленности друг другу стали очень точно выражать сущность средневековой верховной власти, для которой народ и земля – разные объекты владения.

Идея власти над человеком идет от церкви, идея владений – из выработанных веками феодальных отношений, сложившихся не на Руси. Значение языка патриаршей канцелярии в Константинополе, которая поставляла новые «государственные» термины, еще не до конца выявлено, но мы знаем, что многие позднее устоявшиеся термины пришли в книжный русский язык именно оттуда. Слово *Русь* сменилось словом *Русия* в XV в., но уже с московской грамоты 1517 г. известно и *Россия,* а это греческий термин Ρωσία. Даже *Великая Русь* и *Малая Русь* находят полное соответствие в греческом языке патриаршей канцелярии (Фасмер, т. III, с. 522–523).

В начале XVIII в. безымянный переписчик «Повести о победах Московского государства» записал от себя в конце рукописи: «и державу ея, Московское государство, и вся грады страны Российския земли, в мире и в тишине сохрани... и противныя языки укроти, и вся врагы и супостаты под нозе покори благочестивейшей императрице нашей» (Пов. побед., с. 42). Повесть составлена в 1625 г., и слово *государство* было уже в употреблении; но только в начале XVIII в. Россия стала империей, закончив тем самым длительный путь собирания воедино земель и народов.

Начав с краткого и емкого *Русь,* завершили мы нашу историю иноземным словом *империя;* а сама последовательность появления слов такова: *язык – земля – страна – государство – царство – держава – империя.* Приведенные в этом перечне слова возникали одно за другим, отражая последовательную смену представлений о земле, стране, державе, поскольку каждый новый поворот понятия о новом в развитии социального и политического устройства обязательно требовал и нового термина. Иногда эти термины употреблялись недолго, их использовали (за неимением других) во вторичных значениях и притом не во всяком тексте, но все остальные служили долго, объединяясь одно с другим, при этом отчасти смешивались представления о действительном положении дел; когда сибирский летописец XVII в., говоря о государстве, смешивает слова *государство, царство, царствие* и *держава,* он имеет в виду одно понятие (Порохова, 1969, с. 78).

Но каждый раз, при любой смене названий, термины, определявшие государственную власть, как бы отстают на шаг от действительного уровня новых социальных отношений. Бояр называют *старейшинами,* как в родовом быту, слово *страны* смешивают со словом *земли,* и сам государь московский, которого называли уже *государем,* понимал свое государство как вотчину и дедину, как хозяйственный двор, завещанный предками для правежа и оброка. Но получило московское государство мировое признание, начали считаться с ним иноземцы – и стали Россию называть *царством.* Государь ее начиная с Ивана Грозного – «царская его держава самъ» (1550 г.), потому что все больше и все настойчивее само государство понимается как объединенное общество, которое держится на верховной власти, на ней стоит и ею ведется. Царь с царской властью – «держава» народа, высшая сила правления. И с конца XVI в., особенно же в XVII в., стали попадаться в торжественных актах слова о российской, римской, светской и прочих «державах».

Чтобы проникнуться ощущением высшей власти, необходимо было при каждом новом возвышении ранга государственности заимствовать силу державства у абсолютного владыки – Небесного Царя. *Господарь-государь* – от слова *Господь, царь* – от *Цесарь* (Небесный), *держава* – небесная сила, которая д е р ж и т в е с ь м и р. Представление божественной власти, недоступной уму человеческому, постепенно снижалось, растворялось в простом и житейском, в суете человеческих отношений, и, как только становилось привычным в сознании, верховная власть на земле перехватывала для себя и этот, очередной высший титул. Власть Бога растворилась в своих мирских подобиях, создавалась земная держава – сила и мощь, и величие тоже (Кустарева, 1970, с. 121).

СТАРЫЙ И СТАРШИЙ

Средневековая иерархия предполагала многие степени власти, и царь-государь со своей державой – самая высшая из них. Одновременно множились и росли десятки чинов и санов – соответственно у светских и духовных – владык. Рассмотрим именования основных из них, которые выстраиваются в определенный хронологический ряд.

Самые древние социальные термины, сохраненные для нас летописью, являются словами, когда-то обозначавшими возраст жизни. Названия: *старые, старцы градские, мужи воинские, отроки* (у князя) и *детские* (у его воевод) – как бы выносятся из родового быта, в котором именно возраст определял социальный статус человека. «Повесть временных лет» показывает их роль в русском обществе, только еще выходящем из родового быта.

Однако как только организовалась система новых отношений, все слова стали приноравливаться к этим отношениям. Мы сталкиваемся здесь с одним интересным фактом языка. Став социальными терминами, слова со значением возраста сразу, видимо при жизни одного-двух поколений, сообразовались с новыми отношениями; все обозначения промежуточных возрастов утратились окончательно, и мы получили только две крайние – *старый* (старший) и *молодший* (младший). Старым могли назвать и кого-либо безотносительно к молодому, это – *старейшина;* старой может быть княжеская дружина, членов которой называют *старшие мужи.* Младшие же могут быть только в массе, в совокупной множественности – *молодшая дружина.* Не личность отдельного человека казалась важной при обозначении социальной ее принадлежности, поскольку вся социальная группа («люди») понимается как существующая монолитно, в едином круге прав и обязанностей.

Новые социальные отношения образовались, но воспринимаются еще по старинке, как понимали их в родовом языческом обществе: мир на мир, сила на силу. Однако уже возникла возможность осознать подобное различие и выразить его признаки в определенном словосочетании. Пока еще это просто старшие члены рода: «и по малѣ времяни старии мужи правовѣрнии, иже храняху и дьржаху законъ» (Георг, стязанье, с. 191). Они и честь, и держава своего племени. Когда Иларион говорит о «внуке старааго Игоря» (Иларион, с. 1846), он имеет в виду п р е ж н е г о, бывшего князя, хотя этот князь является всего лишь дедом Владимира. Для людей середины XI в. столетней давности князь, несомненно, является старым.

В «Чтении о Борисе и Глебе» слово *старъ* используется несколько раз. Сначала в прямом его смысле ‘старый’: «бяше бо... дѣтескъ тѣломъ, а умъ старъ» (с. 5) – юность противопоставлена мудрости; «глагола пакы старый къ уныма» (с. 23) – юные и старики противопоставлены друг другу. Но только по отношению к сыновьям Владимира начинают употребляться степени старшинства, и слово *старъ* приобретает совершенно иной смысл. «Иже братъ ему старѣй на столѣ отчи сѣлъ» (с. 9), что хорошо, потому что старший умнее и опытнее; также и «братъ именемъ Ярославъ, и тъ же бѣ старѣй блаженого» (с. 14) – и тут никаких сомнений в праве престолонаследия нет. Однако «брата старѣйшаго Святополка, съдша на столѣ отьци» (с. 8), они не приемлют, хотя он и является самым старшим наследником отцовского престола *(старѣйший* – превосходная степень при *старѣй,* последняя была сравнительной степенью прилагательного *старъ).* Теперь простого старшинства по рождению недостаточно, и это сразу же сказывается при характеристике Святополка: он нарушил закон и «поконъ», потому что старшинство его в роде было относительным, только по мужской линии. Родовые связи ценились пока больше, чем единая цепь отцовского престолонаследия.

Тем не менее идея старшего как старейшего по возрасту уже начала свой путь, внедрялась в сознание. «Конюх старый» в «Русской Правде» – конюшенный староста, старший по княжьей конюшне, независимо от его возраста. Ярослав Мудрый, давший эту «Правду», уже понимает, что *старый* – не только по возрасту старший, но и по должности; и он сам моложе Святополка, однако сидит на киевском «столе».

«Приведе дружину старую» (Александрия, с. 27), «мужи старии ходили на Югру» (Ипат. лет., с. 277) – все это старшие, а следовательно, и главные в иерархии. «И дасть его сынови своему Всеволоду, да будет старѣй у него» (Патерик, с. 1) – пусть будет старшим. И так в течение нескольких веков будут считаться князья и бояре со своим старшинством: «а ты, брате, в Володимери племяни старѣй еси насъ» (Ипат. лет., с. 236б, 1195 г.), значит, надо думать, и заслуженней прочих; «занеже ми братъ и зять старѣй мене, яко отец» (Ипат. лет., с. 323) – хоть брат или зять, да старше меня, а следовательно, и как бы заменяет отца; старший «княжаше в Черниговѣ въ большемъ княженьи, понеже бо старии братьи своей» (Сл. княз., с. 340) – старше всех братьев (так в XII в.). Старшие противопоставлены «молодым» и позже; в 1216 г. «поимав с собою старѣишая мужи новгородскыи, и молодых избрали», так что князь «посла Яруна с молодыми людьми» (Пов. Лип., с. 114), хотя могло быть таким «молодым людям» и по многу лет; социальный статус «молодого человека», «молодца» сохранялся долго, до XIX в. Правда, в высоком слоге слову *молодой* соответствовало *юный:* «Не бяшеть бо в то время на Москвѣ бояръ старых, но юнии свѣщавахуть о всем: тѣмъ и многа в нихъ не в чинъ строениа бывахуть» (Сказ. Едиг.,

с. 248) – опыта маловато; в древних списках «Печерского патерика» говорилось о том, что «старѣйший братъ отъиде нѣкамо потребы дѣля, юный же разболѣся» (с. 158); позднее это семейное соотношение старшего и младшего брата было переосмыслено и подано социально: вместо *старѣйший* в значении ‘старший’ – *старий,* вместо *юный* ‘молодой’ – *меньший,* но представлено это в разных списках текста, так что общую линию перехода значений от старого к старшему и от юного к младшему проследить трудно. Можно только отметить, что переход осуществлялся, причем старший и младший как характеристики социальных отношений, восходя к прежним словам *старъ* и *молодъ,* закрепились в определенной форме – сравнительной степени: старший в о т н о ш е н и и к младшему, так же как младший – в о т н о ш е н и и к старшему. Один без другого немыслим, но и независимо друг от друга они различаются на общем фоне средневековых социальных отношений: если младше, то конкретно кого-либо, а старше – также в отношении к всегда точно известному лицу.

Обозначение младшей степени (и это обычно в средние века для немаркированного члена оппозиции) варьирует: *молодой, юный, меньшой.* Сначала эти обозначения были равноправны, слово *меньший* в конце концов возобладало, потому что форма оказалась удобной для выражения относительности, да и степень малости достаточно низкая: наименьший из самых молодых. Но *старый* как ‘старший’ сохраняется неизменно, хотя известны были его синонимы *древний, ветхий.* По общему своему смыслу другие слова не годились в качестве социальных терминов. *Ветхий* означало уже совершенно престаревшего, не годного для дела человека, а *древний,* хотя и сознавалось как ‘старый’, но связано было с прошедшим, давним, полузабытым. Сохранялась также связь с давними образами, заключенными в каждом из этих слов, образами, вынесенными из языческого быта: *ветхий* – уходящий к ущербу («ветхий месяц, ветох»), уже не «годный» (Фасмер, т. I, с. 307); *древний* – о дуплистом дереве, о чем-то выдолбленном и уже не годном (Фасмер, I, с. 536). Но также не годилось и слово *молодъ* – хрупок и нежен, только что народившийся (Цейтлин, 1973, с. 111) и к самостоятельным действиям неспособный. А вот *старый* – большой и сильный, обязательно важный, в полном расцвете сил, крепкий и твердый (Фасмер, т. III, с. 747), – по всей вероятности, слово уже в родовом быту имело социальный смысл и сохранило его в позднее время.

Древнейшие образы, заложенные в корнях рассмотренных слов, неукоснительно действуют в смене поколений, обслуживая самые разные социальные отношения. В этом удобство слова-образа, достаточно емкого по смыслу, выразительного и всем понятного без объяснений.

И только в среде, намеренно архаизирующей древние отношения (а значит – и их обозначения), долго сохранялись недифференцированные по значению и внешне простые обозначения. Взглянем с этой точки зрения на «Житие Сергия Радонежского», написанное Епифанием Премудрым в самом конце XIV в.

Когда устроилась со временем обитель, Сергия Радонежского называют *старець* и *отець* (Жит. Сергия, с. 368 и сл.), хотя по годам он был не таким уж старым. Сам Сергий всегда остается «старцем», а подвластные его лавре игумены, вышедшие из его обители, – просто «мужи». Социальная терминология пользуется древними возрастными терминами. Разница между «отцом» и «мужами» – в степенях проявления общего для них качества: «видяше мужа мудра и книжна и старца разумична и духовна» (Жит. Стеф. Перм., с. 7), –

говорит Епифаний в другом месте. Разум выше мудрости, но и абсолютная духовность значительнее внешней книжной учености. Оттого иерархия строится по древним принципам родовых отношений: это семья, но семья духовная, «телесный возраст» и «старость смысла» идут рядом, но развиваются параллельно. Когда постригся отрок Варфоломей, можно было дать ему «болѣ двадесятий лѣт видимою верстою [по внешнему виду, по возрасту], болѣ же ста лѣт разумным остроумием [т.е. по остроте ума, по разуму]: аще бо и млад сый възрастом телесным, но старъ сый смысломъ духовнымъ и совершенъ божественною благодатию» (Жит. Сергия, с. 304). И только «въ старость глубоку пришед», т.е. «елико състарѣшася възрастом», хотя при этом «никако же старостию побѣжаем», Сергий вручает «старѣишинство» другому. Реальная физическая ветхость никак не соотносится с духовной старостью. Наследник получает не «старость» и не «старчество», но старшинство. Имя существительное *стареишинство,* употребленное с новым суффиксом, выражает и новое качество степени – социальное, а не духовное или физическое. Градации степеней служили единой цели – обозначить социальную иерархию, независимо от того, каково их происхождение или первоначальное распространение.

Таким образом, церковная иерархия в конце концов воспользовалась архаическими обозначениями родового быта, постепенно заменяя заимствованные греческие термины славянскими словами; в словесном оформлении своей власти церковь как бы сближалась с миром паствы.

Долгое время сохранялись старые обозначения руководителей и в воинской среде: *поконьникъ* – тот, кто выходит первым, ‘зачинщик’, но и *начальникъ* – тот, кто начинает, ‘зачинатель’. На рубеже XII и XIII вв., когда переводилась «История» Иосифа Флавия, в Галицкой земле «начальникъ» понимался только как основатель или зачинатель – «начальникъ ненависти», «начальникъ свѣту», «начальникъ пастыремъ», но в зависимости от контекста рождалось уже представление о совсем другом «начальнике» – руководителе дел, им предпринятых. *Монастырский начальник* – создатель монастыря и уже потому его руководитель, *начальник всякого беззакония* – тот, кто первым нарушил законы, и потому руководитель подобной ереси, и т.д. Общее значение слова – ‘зачинщик’, а потому и ‘вождь’. Сравнивая древнерусский перевод «Пандектов» с его болгарским переложением, обнаруживаем, что каждый раз, когда в болгарском стоит слово *начальникъ,* в древнерусском ему соответствует *власть* (Пандекты, с. 207, 282б и др.); но если в русском использовано слово *начальникъ,* в болгарском – *глава* или *настояй* [настоятель монастыря] (Пандекты, с. 207, 209б). Начальник мог быть основателем, а руководителем – нет, потому что в основе подобного «руководства» находится власть: это властель, владетель, вельможа.

Только с XVI в. в сочетаниях *начальный человек* и *начальные люди* возникает и оформляется представление о «начальнике»: кто начинает дело, тот им и руководит. У Котошихина в XVII в. подобные сочетания встречаются уже не в книжном, а в деловом стиле; следовательно, они стали обычными (Порохова, 1961, с. 153–154). Впоследствии произошло характерное для русского языка включение смысла целого сочетания в одно производное от прилагательного слово – имя существительное *начальник.* К древнерусскому *начальникъ* это слово не имеет никакого отношения; просто один из признаков – *начальный* (человек) – стал основным и единственным в терминологическом обозначении лица: *начальник.*

В целом же номенклатура старейшинства, действовавшая в древнерусском обществе, выглядит весьма разветвленной и богатой. Некоторые из слов этой группы используются в разных формах, как *бояринъ, боляринъ* и др.

В зависимости от складывавшихся в обществе социальных отношений изменялось и содержание термина-слова. Независимо от происхождения слова *бояринъ* – славянское оно или заимствованное[1], – *боляринъ/бояринъ* в ходе истории предстает каждый раз иным. Во времена Владимира различались *боляри* и *старци,* т.е. высшие приближенные князя и старейшины родов (Греков, 1953, с. 126); в исходной редакции «Русской Правды», как и вообще во всех новгородских источниках, слова *бояре* еще нет, были только слова *мужи* и *огнищане* ‘хозяева подсеки’ (Львов, 1975, с. 210). Однако во многих более поздних источниках в их списках допускается смешение слов, и тогда становится ясным, что *огнищанинъ* и *бояринъ* – владыка какого-либо «дома» и вместе с тем – высший чин княжеского окружения (Пресняков, 1909, с. 230-231). В памятниках, язык которых сознательно архаизирован, еще в XV в. слово *бояринъ* предстает в значении ‘старший в княжеской дружине’: когда едет князь, то «бояром же и слугам и отрокам его» подобает за ним следовать (Жит. Сергия, с. 356). Но позже значение слова расширяется. Довольно часто оно обозначает тех, кто стоит над массой, простонародьем, чернью и купечеством (Пресняков, 1909, с. 254): «бояре и чернь», «бояре и люди». Бояре, таким образом, – владельческий класс. Но на смену боярам пришли дворяне. Сначала бояре и дети боярские были выше дворян, со второй же половины XVI в. и особенно в XVII в. дворяне стали выше детей боярских, хотя еще и не достигли степеней боярства (Дьяконов, 1912, с. 267–268). Постепенно функции «княжа мужа» переходят к дворянам (к придворным князя), тогда как бояре составляли уже вполне самостоятельный класс владетелей. Все чаще теперь появляются сочетания с определениями, которые уточняют статус лица: *бояре думные, бояре ближние, бояре большие* да *бояре меньшие*, а то и *бояре великие* или *бояре вячшие, бояре лучшие*, не говоря уж о *боярах старых* или *боярах старейших*, но все это – бояре. Лишь с середины XVIII в. окончательно исчезают бояре, но старинное слово не ушло из языка: *боярин* преобразовалось в *барин*. Однако внутренний смысл слово сохранило: *барин* обозначает также представителя владельческого класса.

Прочие древнерусские обозначения владетелей постигла такая же судьба, а многие попросту исчезли. В отличие от слова *боярин/барин* они не стали обозначением какого-либо класса лиц.

Многие из таких слов – заимствования, и источники различным образом представляют их значения. Вот пример: *тиу́нъ* – совершенно русское слово, судя по тому, что ударение его (на первом слоге) отличается от ударения скандинавского источника thjónn ‘слуга’. Древнерусское *тиунъ*/*тивунъ* – и ‘слуга’, и ‘дворецкий’, и ‘домоправитель’, и ‘наместник’, и ‘опекун’, потому что не было тиунов в о о б щ е, а был только какой-либо конкретный, э т о т тиун, с известной степенью доверия к нему со стороны его хозяина; он был и слуга и владыка одновременно, как и полагалось в средневековой иерархии.

Из хазарского (каганъ) или из тюркского (Менгес, 1979, с. 83–86), как и многие лингвисты, историки предпочитают славянскую версию (Фроянов, 1980, с. 77 и сл.); так думали и раньше (Шлецер, 1874, с. 451), связывая значение слова с на́-больший (ср. также *набольник* ‘опекун’ в псковском говоре XVII в. – Фенне, с. 25).

Другие обозначения старших пришли из книжного языка и обычно являются переводами с греческого. *Властель* как самое неопределенное по значению в быту не пользовалось симпатиями, это перевод греческого ρχων ‘архонт’, т.е. вождь. *Властитель* употребляется в «Повести временных лет» однажды (Львов, 1975, с. 218); *властель* и *властелинъ* известны в книжных текстах с начала XIII в. Слову *владыка* (встречается часто) в «Повести» противопоставлено единственное употребление слова *вельможа*, последнее – слово высокого стиля и также калька с греческого. Напротив, слова, использовавшиеся для перевода тех же греческих слов – *боляре, боляринъ, бояры*, – очень часто встречаются именно в русских текстах, начиная с древнейших. *Боляре* – предводители войск и правители областей, члены боярской думы. Значения многих греческих слов как нельзя более точно наложились на смысл славянского: «боляринъ большой» не так уж и «велик», «боляринъ» еще не «вельможа».

Различные формы проявления власти отдельной личности отражаются в средневековых текстах в самом разнообразном виде. Греческое *тактиконы* (*чинители* в древнейших переводах) соответствует со временем словам *чиновьники* и *бояре* (Евсеев, 1905, с. 94); *воевода* и *князь* то и дело меняются местами, потому что сам воинский чин до XV в. еще привязан к социальному положению князя; в переводах слова *евпат* и *упат* обозначают, кажется, то же, что и *воевода*, а иногда *бояринъ* и даже *начальникъ*, судя по разным редакциям древнерусских текстов. Словам *стратиг* и *калугер* соответствует слово *начальникъ*, которому неожиданно в том же повествовании может быть синонимично слово *воевода*, словом *вельможа* часто переводят греческое δυνάστης ‘сильный’ (ср. современное *династия*), и потому в какой-то момент *вельможа* может быть синонимично слову *сильник*. *Игемон* и *гегемон* иногда бывают равнозначны слову *владыка*, а иногда – *бояринъ*, а в некоторых случаях – и *вельможа* (Ягич, 1884, с. 42). Греческому слову ἀξιόλογος соответствуют *достославникъ* или *сановникъ* (Хрон. Георг. Амарт., с. 339), что, несомненно, заимствовано из болгарских книг, потому что только в них начиная с XI в. ἀξιοματικός передается как *сановьници*, последнее попадает и в «Повесть временных лет», но в странном словосочетании *сановьници боярьстии* (Лавр, лет., л. 10) для обозначения византийских сановников русским словом *бояринъ*; таков обычный прием средневекового писателя. Появились и другие слова, тоже книжные. *Воевода, вожь* и *начальникъ* так же конкурировали друг с другом при обозначении воинского предводителя, как *бояринъ* и *старѣишина* при указании на земского руководителя. Но если присмотреться к тем же текстам «Повести», станет ясно, что *воевода* и *бояринъ* (слова, употребляемые довольно часто) являются основными в именованиях этого рода, а прочие только дублируют их.

Значения обоих слов – *бояринъ* и *воевода* – сохранились до наших дней (*боярин* – тот, кто на́больший, является сильным представителем прежнего рода, а *воевода* – тот, кто ведет в бой «воев»); так обычно бывает с особенно важными словами. Если добавить к этим словам многие другие: *старѣишина, староста* и *наставники* – мир древних руководящих лиц покажется весьма многочисленным. Но это – к н и ж н ы й мир перевода, результат страстного желания достичь в описании такой же разветвленной иерархии должностей, какая существовала в Византийском государстве. На самом деле в быту, в разговоре и в княжьем устройстве было только две ступени: князь, т.е. абсолютный верх, вершина, – и все остальные. В этой складывающейся противоположности самая верхняя ступень социальной иерархии отмечена тем же признаком «освященной неподвижности», что и «старець» в родовом быту или верховный «владыка» в церковной иерархии.

ВОЖДЬ

Собирая всю совокупность слов, обозначавших степени власти в самых различных сферах общественной жизни, в бесконечных их вариантах, имевших и свою собственную, стилистикой текста оправданную логику проявления, за кажущейся сложностью и даже запутанностью словоупотреблений мы все-таки обнаружим и последовательность в появлении новых терминов, идущих на смену прежним, вынесенным из родового быта, и некую их иерархию, специализацию.

Из родового быта унаследованы термины гражданской власти *(старый* и его производные, включая и чисто церковные, например *старець),* обозначения военачальников идут оттуда же *(поконникъ, начальникъ).* Однако и те и другие на протяжении средневековья последовательно заменялись более точными и оттого всегда специализированными именованиями. Все термины государственной власти приходили извне, заимствовались из книжной традиции разных по происхождению источников. Они развивались постепенно, внедрялись в сознание, претерпевая обычные для разговорной речи изменения формы: *государь* из *господарь* или *царь* из *цесарь* одинаково «сжались» в разговоре до удобных «русских» слов.

Но в развитии терминологии был еще и четвертый путь, который связан с правом власти: не гражданская, военная или государственная, а верховная – в о ж д ь как идейный вдохновитель движения или большого национального дела. Тут важны были не чины, не сан, не высшее место в официальной иерархии, а личные качества человека, безусловно выдающегося. Понятие о «вожде» возникало и формировалось в термине постепенно, по мере того как понятие о «личности» выделялось из расплывчатого представления о «лице».

Вполне естественно, что в средневековых условиях идейного дуализма и в таком обозначении конкурировали два термина, – это слова *глава* и *вожь.*

Довольно рано слово *глава* стало обозначать «вдохновителя» какого-то дела, скорее всего под влиянием «образа» византийского слова κεφαλή, для которого свойственны значения и ‘голова’ и ‘глава’. Митрополит Никифор, грек, в 1121 г. обращался к Владимиру Мономаху, великому князю Киевскому (он тоже знал греческий язык), со словами: «К тобѣ, добляя глава наша, и всей христианьстѣи земли слово се есть!» Слово *глава* можно истолковать здесь как ‘вершина’, как ‘руководство достигнутым, сделанным, отвоеванным’. Иногда его можно было понимать и в прямом смысле; вот что говорит Епифаний Премудрый о Сергии Радонежском: «Вся убо сиа чудная она глава добрѣ устрои» (Жит. Сергия, с. 368), здесь как будто отражена игра слов; но это вовсе не значит, что Сергий, игумен, – «голова», он – «глава» всему.

В литературе можно найти указания на то, что в древности у индоевропейцев представление о божественной власти метафорически обозначалось с использованием образа «головы» (Бенвенист, 1969, т. II. с. 35 и сл.). «Глава» в отличие от «вождя» – руководитель скорее духовный, чем политический или военный; глава воплощает обычно не только исполнительную, но и законодательную власть (там же, с. 15). Древнейшие примеры переносного употребления слова *глава* в этом смысле – все из практики церковных деятелей. Сочетание *сотенный голова* (со словом *голова* в русской форме) появилось не ранее XVII в. (Улож. 1649 г., с. 16); сочетание *начальные головы* для обозначения рядовых начальников известно в деловых текстах с XVI в. (СлРЯ XI–XVII вв., вып. 4, с. 63).

Обратимся к слову *вождь* (древнерусский его вариант – *вожь)*. В «Пандектах» оно использовано для передачи значения ‘поводырь’, ср.: «Горе вамъ, вожеве слѣпии» (с. 222б), это цитата из Евангелия, переведенного за три столетия до этого; во всех остальных случаях там, где в болгарском тексте стоит *вождь* или *водець,* русские переводчики предпочитают слово *наставникъ* (Пандекты, с. 208б, 222). Говоря о деспоте, в качестве его обозначения книжники предпочитали славянское слово *владыка* или даже *старѣишина,* но греческое ὁδεγός ‘проводник, ведущий’ они всегда передавали словом *вождь* (Ягич, 1902, с. 63). В начале XII в. игумен Даниил сообщал, что «невозможно бо безъ вожа добра и безъ языка испытати и видѣти всѣхъ святыхъ мѣстъ» (Хож. игум. Даниил., с. 4), потому что в чужих странах нужен и проводник, и толмач, истолкователь; в 1348 г. другой странник, Стефан Новгородец, повторял буквально те же слова. Русское по облику слово *вожь* всегда сохраняло исконное конкретное значение корня даже в церковных текстах: Сергия Радонежского также звали «игумен и вожь» (Жит. Сергия, с. 336). Во всех древнерусских переводах и оригинальных текстах *вожь* – всегда еще предводитель, который идет впереди, указывая путь; слово обозначает скорее поводыря, чем вождя. Это также вполне соответствует исконному и прямому значению корня – ‘тот, кто ведет’. «Глаголаху же ми вожеве, яко не вѣма, камо идемъ, владыко царю Александре!» (Александрия, с. 77); «вожди» войска Александра Македонского также всего лишь проводники, заплутавшие в пути. У значения слова *вождь* нет собирательности, потому что вообще нет еще общих именований для руководителя и каждый раз, в новом строю или в новом деле, таковым может стать другой, не тот, кто был прежде. «Еже приемлеть чинъ вожа, иже есть предстатель» (Пандекты, с. 1645); *вожь* обозначает здесь того, кто стоит впереди, только и всего. Еще никак не выражен перенос значения: «Будеть ты вождь и помощникъ» (Флавий, с. 191), *вождь* – всего лишь помощник; «Алчьба здравию мати, а уности вожь, старцемъ красота» (Пост, с. 26), и в этом тексте слово *вожь* употреблено все в том же значении ‘ведущий’, оно обозначает того, за которым надлежит следовать. Пока существует и действует «воевода», «вожь» не может стать в о ж д е м – это ясно. Слово *вожь* вообще не могло стать заменителем слова *вождь*, потому что в русском варианте первого из них навсегда закреплено конкретное значение ‘ведущий’, ‘поводырь’. Слово *вождь* стало известно наряду со словами *воевода* и *боярин* только в XVI в.: «И посла собрати вся великиа воеводы, и сатрапаты, местныя князя, и вожда, и мучителя, и сущиих над властьми» (Четьи-Минеи, с. 1176).

В истории слов *вожь* и *вождь* отражены характерные особенности развития идеологически важного понятия. Возникло представление об идейном вдохновителе масс, и переносные значения прежде сугубо конкретного по смыслу слова *вожь* (‘поводырь’ или ‘проводник’) как бы распределились по функции: книжная форма *вождь* (она могла конкурировать с книжной формой *глава*) «взяла на себя» отвлеченное значение ‘предводитель’; разговорная форма *вожь* (она соотносится с русской формой *голова*) сохранила прежнее конкретное значение. Как только произошло такое раздвоение слова, стало возможным образование от того же глагольного корня и новых производных; тем самым все больше дифференцируется прежде неопределенное представление о том, кто «ведет».

В XI в. слово *водецъ* означало ‘наставник в благом доме’, это перевод греческого ἡγεμών; слово употреблялось редко и в русском языке не привилось. Чуть позже возникло слово *водитель* – сначала также ‘проводник’ или ‘поводырь’, а в XIV в. в том же значении, как бы сменяя последнее слово, отмечается *водникъ*. Все эти новообразования

были неудачными: слова слишком конкретны по своему значению при том, что усложнены по форме. Тем не менее последовательное возникновение их помогает слову *вождь* освобождаться от исходных слишком частых прямых значений, которые переносились на новые слова. Одновременно с тем возникали и более точные именования собственно проводника; уже в древнерусском переводе «Пчелы» XIII в. *проводникъ* – ‘поводырь слепца’; в переводах с греческого появилось и странное слово *прѣдивожь*: «Поставять воеводы воемъ предвожа» (proēgumḗnus tu laú; duces – Срезневский, т. II, стб. 1634), а это уже определенно предводитель в бою, военачальник. Сочетание *предводити люди* встречается и раньше, в переводе «Пандектов» XII в.; это выражение – также калька с греческого. Но каждое новое слово, образуемое с помощью суффикса, заканчивало тем же: получало значение, близкое к понятию «вождь»: *водитель* ‘вождь’ дается в переводе гадальных книг «Лунника», *проводникъ*, обозначающий такого же руководителя, употребляется в «Житии Стефана Пермского», *прѣдивожа* ‘вождь’ – в «Степенной книге»: «Аще же ни единъ князь сего не сотворилъ преже мене, предивожа да явлюся имъ» (Срезневский, т. II, стб. 1631). Попутно возникают и другие слова, например *руководьць* (1415 г.) и *руководитель* (XVI в.) ‘наставник в деле’. Некоторые из этих слов сохранились и ныне, но ни *проводник*, ни *руководитель*, несмотря на всю важность обозначаемых ими понятий, все-таки не равнозначны слову *вождь*.

В жизни постепенно складывался образ такого руководителя, который идет впереди *(предивожа)* и действует не просто руками *(руководитель)* или одной головой *(голова, глава)*, но порывом, мощной энергией, внушенной ему Богом. Это – в о ж д ь, который ведет за собою вперед, всегда и только вперед. Народное представление о настоящем вожде, по-видимому, жило постоянно, и по оценочным определениям более поздних слов легко определить его суть. Не ранее XVIII в. возникли слова *вожак* и *главарь*, но *главарь* характеризует именно то, что, в отличие от положительного по смыслу слова *вожак*, оно несет отрицательную оценку: в народном языке разведены по разным полюсам обозначаемые этими словами типы двух «руководителей» – народный вожак и главарь шайки. В результате взаимодействия книжной традиции, богатой кальками с греческого, и народной из представления о вожде постепенно уходят в сторону бытовые подробности рядового предводителя – так рождается слово *вождь*, столь важное для каждого народа, сплоченного общей идеей. «Вождь» – такой же всеобщий символ единения в годы борьбы, как и «держава» в мирные годы.

Из давних времен доходит до нас сокровенный смысл словесного русского образа, который существенно не изменяется, а только в поворотах значения приноравливается к обстоятельствам жизни; это – образ в е д у щ е г о в п е р е д, но не образ того, кто с т о и т н а д т о б о ю.

В природе ничто не возникает мгновенно и ничто не появляется на свет в совершенно готовом виде.

Д. И. Писарев

СЛОВО ДРЕВНЕЙ РУСИ
(вместо заключения)

Тему этой книги невозможно исчерпать до конца, ее можно осветить лишь частично – на тех примерах, которые были изложены. В древнерусскую эпоху (X–XII вв.) происходило своеобразное «расширение текста»: от отдельного древнего слова путем подстановок, замен, изъяснений возникали легенды, сказания, мифы – произведения, которые донесли до потомков смысл древних слов, синкретичных и емких, и вместе с тем создали основу для новых понятий. Древние словесные образы постепенно наполнялись новыми признаками, сменялись более точными и строгими наименованиями понятий о человеке и мире, в котором он жил. И всегда это происходило в обстановке конкретной деятельности человека и его устремлений.

В XV в. средневековый писатель уже способен был различать иерархическую последовательность тех однородных понятий, которые к этому времени образовались. Достаточно вспомнить хотя бы описание возвышения Тамерлана в «Повести о Темир Аксаке». И таких «сводных» описаний в литературе этого времени много.

К XV в. все многообразие терминологических обозначений – иногда многозначных и часто дублирующих друг друга, противоречивых и сложных, как противоречива и сложна была жизнь, которую эти термины отображали, – постепенно достигло некоторого равновесия, чем была создана основа для новой, на этот раз уже подлинно русской традиции.

В данной книге доминантные для социальной жизни Древней Руси понятия описаны аналитически, одно за другим, при этом «внутренний образ» древнеславянекого слова последовательно выражал новые понятия о мире и человеке. Теперь нам следует собрать их все вместе – в том перечне, который полнее всего соответствует именно древнерусской эпохе.

За словесными обозначениями, причудливо изменяющими свои формы и значения, мы можем проследить постепенный переход от подсечного земледелия к пахоте со всеми хозяйственными последствиями этого важного шага; разложение родового строя и формирование соседской общины, надолго ставшей основной единицей русской государственности. Для Древней Руси важен уже не род, а племя, наследники прежних родов. Одновременно, благодаря двойственности обозначений, возникает (как непременный фон) понятие высокого стиля о семени и о коленах – понятие, которое в точности повторяет ключевую народную мысль о роде-племени человека. И в дальнейшем, постоянно раздваиваясь, пройдут в истории нашей мысли – эти две линии понятий или представлений: одна – конкретная и простая, другая – абстрактная, постоянно отстраняющаяся от первой, хотя и говорящая о том же самом.

В кажущейся неподвижности средневековой культуры есть своя динамика. Она создается и держится именно этой двойственностью понятий об одном и том же реальном отношении, явлении или факте. Конкретно житейское, бытовое, отраженным светом предстает в абстрактно высоком, в книжном, что по тем временам всегда казалось одухотворенным неземной мудростью. Мудрость эта получена извне, основана на готовых образцах византийской культуры; постоянное «перетекание» книжного понятия в народный образ, как и обратно – из образа в понятие, – создает напряженность духовного и интеллектуального тонуса русской средневековой мысли в той, конечно, мере, какая находит отражение в слове и в тексте, ведь именно потому не все детали доступны нашему пониманию теперь, столетия спустя. Слова изменяли свои значения или последовательность значений, четкие когда-то в жизни противоположности со временем сглаживались.

И все же можно установить, как из идеи рода проглядывает представление о народе; в Древней Руси он предстает простой людской массой, но это масса «своих». Чем больше и чаще стычки с «чужими», тем прочней единение этой массы, которая позже, уже за гранью Древней Руси, предстанет особым народом.

От общины, как бы расходясь кругами в разные стороны, создается реальный мир средневекового русича: свои и чужие, близкие и ближние, друзья и товарищи, соседи и сябры, гости и – на самом дальнем порубежье – враги. Прежнее представление о семье как «роде» заменяется понятием о семье как социально важной единице общества. Происходит также сближение с прежними терминами социального быта: *брат* как родич и *брат* как друг сливаются в нерасчленимом единстве; иногда и вовсе неясно, «семейными» или уже социальными предстают в момент своего зарождения те или иные термины. Единственно, что видно отчетливо, – это то, что наименования, связанные с «мужской» половиной рода человеческого, развиваются постоянно и стремительно, тогда как терминология «женской» половины образует некую замкнутость и в словах, и в понятиях.

Родной «дом» противопоставлен «белому свету», но в сознании человека они оба неотвратимо растут: дом – вглубь, а белый свет – вширь.

Дом наполнен многими предметами и людьми. Он уже хорошо освоен и в любых обстоятельствах нужен; но он еще и прекрасен несокрушимой своей силой. Тем не менее и в него проникают веяния нового быта. Они идут со «двора», который прежде был самой ближней, пограничной гранью внешнего мира, а теперь стал хозяйственной частью «дома». Вместо «рода» с его «домом» возникает феодальный «двор», из дворов создаются «миры» и «города», которые совместно представляют собой «землю». Социальное дробление рода порождает группы, «дружины» и классы; так возникают «волость» и «власть» с бесконечно дробящимися степенями «государей»: от хозяина дома-двора до наследника Бога – владыки. Изменяются и взаимоотношения со «своими». Защищая себя от внешних вторжений, миры «сгущаются» в земли, земли – в княжества, княжества – в царства, а царство – в державу, которая крепко держит людей силой закона, отменяя старые обычаи.

Расширение мира в восприятии человека – следствие расширения его трудовой деятельности. Мир познается тем больше, чем дробнее его ипостаси: семья, государство, власть и все остальное. Объем знания растет и оттого, что многое вокруг обретает многозначность, одно заменяет другое и при этом поворачивается новой, неведомой гранью. *Земля/страна* или *царство/государство* могут стоять рядом в тексте и в словесном своем определении быть как бы синонимами; и между тем ясно, что все эти слова стали совер-

шенно разными обозначениями со временем, когда определились различия между ними и прежние оттенки значений стали несущественными.

Расширяющийся перед глазами мир, как в зеркале, отражен и в самом человеке. В период раннего средневековья, в отличие от родового быта, он не только не свободен, как прежде, но словно обручем охвачен со всех сторон. В переменчивых отношениях средневекового общества человек становится многоликим; он – и господин и раб одновременно, так что одним и тем же словом можно именовать и хозяина, и слугу, но только в разное время, в определенных обстоятельствах и никак не совместно; иерархия отношений в семье и обществе стала более дробной.

Но вместе с тем основным и совершенно новым представлением о жизни становится то, что уже связывается со значением слова *житие:* не физическое бытие (что выражалось словом *животъ),* а морально-этический аспект бытия. При этом «житие» на земле непременно увязано с «жизнью» на небе. Средневековая мысль в высоком ищет оправдание, смысл и цель жизни; важно уже не то, что обозначалось как *животъ,* но еще и не *жизнь:* важно – *житие.* Нравственный тонус «жития» отстраняет простую проблему одного лишь «живота своего» – и в этом масштабе все изменяется сразу. И боль, и болезнь, и смерть теперь воспринимаются иначе, не так, как в родовом обществе, да и «жизнь человека» получает неведомые прежде краски. Образуется ряд переходов от одной возрастной ступени к другой, потому что и в жизни усложнились социально важные признаки человека. «Социологизируются» не только понятия, связанные с возрастными характеристиками, но и все, что лежало в глубинах семейных, родовых и других человеческих отношений. Оно проникает в социальные ранги старшинства и владычества.

И в этих движениях смысла – все та же динамическая напряженность между абстрактно книжным понятием и конкретным народным представлением: *молодой* и *юный, старейший* и *старый* и так далее. Эти слова поддерживают одну идею, столь характерную для средневековых представлений о мире: все социальное приходит извне и свыше, на земле же – лишь конкретность и конечность этого. «Бытие» и «быт» существуют как будто отдельно одно от другого, но так только кажется, особенно современному наблюдателю, ибо на самом деле это одно и то же, аналитически представленное в разных словах и в различных текстах: две точки зрения – сверху и снизу.

«Свобода» и «воля» также одно и то же, как одно и то же – «заповедь» и «закон», «нрав», «обычай» и многое иное в этом «двойственном» мире: то, что является «своим», и то, что дается свыше как награда и ранг. Внутренним смыслом социальных движений этого времени, не вполне развившимся в Древней Руси, стало постепенное сближение этих противоположностей: свобода «стремится» к воле, обычай – к закону и т.д. Все, что прежде казалось высоким и было освящено небесами, теперь постепенно сближается с мирским и земным. Постепенно человек «перенимает на себя» те высокие социальные функции и ранги, которые в прежнем своем быту он доверял небесам. Но сразу же в сравнении с «небесным» мельчают прежде значительные слова. Постоянно сужаются значения слов на фоне других, близких по смыслу, но ставших более важными; изменяются значения слов *муж, человек, люди* и т.д. И так как феодальное общество особенно интересует связь между господином и слугой, из множества частных, конкретно образных, а иногда и случайных терминов постепенно в качестве основных, родовых по значению, выделяются два, включившие в себя все противоположности: *знать* и *чернь.* Особенность Древней

Руси состоит в том, что в ней такой резкой грани еще нет, есть переходные и неустоявшиеся грани феодальной иерархии со множеством ступеней подчинения и зависимости.

Историки европейского средневековья глазами своих «героев» видели ту же картину. Однако национальное своеобразие проявлялось в словесных образах, в той «внутренней форме слова», которая возникает в глубокой древности при каждом новом назывании, затем разворачивается постепенно во множестве переносных значений слова, сохраняющих завещанный предками словесный образ. Не понятие «глава», свойственное западным языкам, а понятие «вождь» лежит в основе наименований правителя у славян; под напором социальных движений возникает особая ценность руководителя, появляются наименования, выражающие наибольшую отвлеченность значения от образа: *поводырь – ведущий – начальник – глава – вождь.*

Известный толчок такому развитию понятий дало славянам знакомство с культурами Запада, Востока и Юга и прежде всего – с византийской культурой. Еще предстоит изучить степень воздействия этих культур на восточных славян специально в развитии языка, но уже сегодня ясно: принимали они далеко не все, а все воспринятое воплощали в свои славянские формы и сами в ответ давали соседям столь же много.

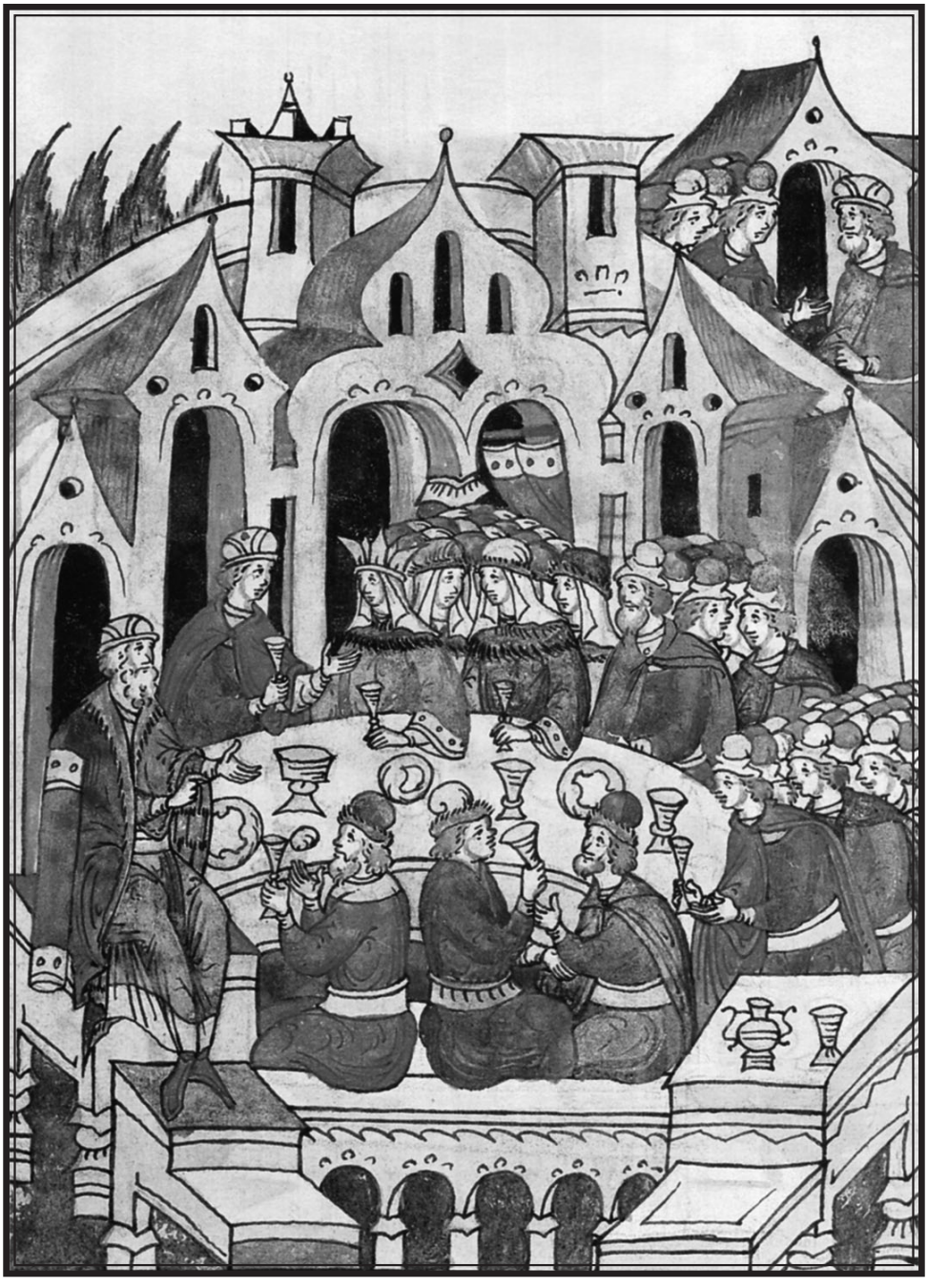
Время, описанное в этой книге – эпоха Древней Руси, – связано со схваткой язычества и христианства в борьбе за умы людей, за их волю и чувства. Таков основной водораздел в текстах того времени и в слове, которое изменялось под напором новых идей и настроений. Все это нашло свое выражение в воссоздании истории слов.

Древний русич желал обозначить словами по возможности все, что было вокруг него. Неопределенный и не всегда поначалу точный признак древнего словесного образа выкристаллизовывался со временем в термин-понятие, что составляет определенный этап в постижении этого сложного мира. Средневековые поиски истины подвергают своеобразному изучению то, что прежде казалось неважным и слишком отвлеченным: конкретный мир языческого быта сменяется условной и пока что неясной отвлеченностью средневековых идей; научная абстрактность постижения мира будет достигнута позже – уже современной нам культурой.

В труде землепашца, ремесленника, в скитаниях купца или паломника, в деятельности тысяч безымянных писателей тех далеких времен, в дыму пожарищ, в жестоких сечах, в неистовой жажде жить рождалась и жажда знать – самая высокая и самая чистая радость человека.

Слова, отраженные в текстах ушедших эпох, помогают нам с известной долей достоверности представить себе, как это было.

ДОБРО И ЗЛО



Назначение этой книги – показать добро как правду, то есть как единственно правый, верный себе путь жизни во всем и до конца – для всех, кто решился предпочесть его.

Владимир Соловьев

ВВЕДЕНИЕ

По разным причинам вторая часть нашего исследования издается в двух книгах: «Добро и Зло», «Бытие и быт». Первая описывает самые общие проблемы древнерусской этики и эстетики, вторая касается тех же вопросов с конкретной и более приземленной стороны. То, что поначалу представляется слишком возвышенным на фоне будней, малопомалу предстает как обычное проявление жизни, и в результате этическое сливается с социальным в общей энергии народной нравственности. По сути дела, в этом и состоит основное содержание средневековых представлений о морали – она развивается от идеи к делу. Это не мораль внешне обязывающего характера, а – нравственность как внутренняя потребность души; она развивается в момент сопряжения языческих образов и христианских символов в совместном движении к современным понятиям о душе и жизни.

Основная задача исследования остается прежней: показать культурную историю восточных славян «изнутри», через оставленное ими слово в духовности общественного сознания, еще не сложившегося в ментальность современного типа. Особо хотелось подчеркнуть воздействие классической греческой культуры на этот процесс, что и отразилось в заимствовании и приспособлении многих культурных терминов к исторически оправданному и неизбежному развитию народного самосознания.

Главный герой повествования – простой русич, преимущественно древнерусской эпохи, но отчасти уже и Московского государства, т.е. уже собственно великоросс до начала XVII в. Сложение этических и эстетических норм как осознанной системы поведения и действия происходило в условиях конфронтации-сотрудничества языческого и христианского мировоззрений, борьбы с иноземными захватчиками и государственного строительства – при почти полном отсутствии экономических, идеологических и информационных ресурсов. Исторический опыт поколений был заложен в нашей ментальности, сохраняется в народном русском языке, известен по классическим текстам. Изучение такого опыта становится насущной задачей дня. Многое пришлось испытать русскому народу в его стремлении выжить и сохраниться, одновременно не теряя надежды на то, что Правда всегда победит, а Добро в боренье со Злом непременно обернется Благом.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СОПОСТАВЛЕНИЯ И ХАРАКТЕРИСТИКИ

Они были не известны сами себе.

Андрей Платонов

Восстановить средневековые русские представления о духе народном затруднительно по многим причинам. И не только потому, что мало достоверного материала, прямых источников. Прямых свидетельств сохранилось как раз много, но все они субъективны, толкуют проблему с какой-нибудь одной стороны. Нужно использовать их все, чтобы объемнее представить существо дела. Начнем, пожалуй, с объективно данных рассуждений об идеальных качествах личности, как их понимает русское Средневековье. В своих толкованиях оно опирается на Новый Завет, Завету Ветхому до XVI века отказывая в авторитетности как источнику постижения христианской веры.

ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ И НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ

Как известно, десять заповедей Ветхого Завета не во всем совпадают с заповедями, данными в Нагорной проповеди (Исход, гл. 20, и Матф. 5, 7).

Первые пять заповедей в сущности касаются отношения к Богу, хотя заповедь пятая и советует почитать отца своего и матерь свою. В Новом Завете и этой заповеди нет, поскольку известно отношение Христа к «близким своим».

Отрицательно сформулированные заповеди: «Да не будет у тебя других богов», «не делай себе кумира», «не произноси имя Господа твоего всуе» и т.д. сменяются перечнями в заповеди блаженства: «Блаженны нищие духом... плачущие... кроткие... алчущие и жаждущие правды... чистые сердцем... миротворцы... гонимые за правду... оболганные...» Все это признаки людей, которые страдают за свою веру. Внимание перенесено с самого Бога («Да не будет у тебя...») на человека, указываются признаки истинной веры как *связи человека с Богом.*

Это принципиальное различие между Ветхим и Новым Заветом открывает возможности для уяснения и толкования нравственных категорий, хотя мораль тут строится лишь по одной линии: *человек – Бог.*

Пять остальных заповедей Ветхого Завета, безусловно, нравственные установления иного типа, они идут по линии *человек – человек:* не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не давай клятв, не желай дома ближнего своего. Убийство, прелюбодеяние, татьба, зависть и в дальнейшем остаются опорными моральными установками, но в Новом Завете они даются расширенно, через отношение человека к человеку, а об убийстве и воровстве прямо нигде не сказано, что и стало основанием для разграничения церковного закона *(Мерило Праведное)* и закона гражданского *(Правда Русская).* Умолчание о столь важных преступлениях характерно, поскольку выходит за пределы моральных установлений, становясь объектом уголовного права. Несопряженность двух источников в нравственных их указаниях стала основанием для расхождения морали и права в русской традиции: ду-

ховное и мирское, душевное и телесное осознавались как противоположные и временами даже как враждебные друг другу силы.

Столь ценимый на Руси «Апостол» в посланиях Павла также ограничивается однословными *убийство* и *красть,* тогда как остальные пороки лексически разработаны очень подробно. Опираясь на различные притчи Христа (некоторых мы не знаем), Павел дает их в следующем порядке:

1. Богоненавистники, идолопоклонники (невежество, безрассудство);
2. Непослушание родителям (по пятой заповеди);
3. Убийство (по шестой заповеди);
4. Блуд *(похоть,* а точнее – разные формы разврата: содомия, лесбиянство и пр. – по седьмой заповеди);
5. Воровство (по восьмой заповеди);
6. Ложь, лукавство, обман, вероломство (по девятой заповеди);
7. Зависть, клевета, злоречие, «обидчики нелюбовны», корыстолюбие (по десятой заповеди).

Таково соотношение «системы» Павла и десяти заповедей. Кроме того, в его посланиях находим реминисценции из Нового Завета:

8. Злоба, распри, злонравие, изобретательность на зло, «непримиримы, немилостивы»;
9. «Самохвалы, гордыня».

Таким образом, заповедные пункты 2, 3, 5 вполне понятны во всех своих смысловых оттенках. Первые четыре заповеди сошлись в пункте 1, однако сошлись своими противоположностями, поскольку богоненавистники – те же идолопоклонники, но названные по разным признакам: с одной стороны – *невежеством,* с другой – *безрассудством. Изменяется ракурс моральной оценки.*

Все прочие качества, развернутые в признаках различения, столь же несомненно представлены попарно, но сегодня мы уже не знаем реального соотношения таких пар. Накладывать на них современное представление о характере деяния было бы неправильно.

Ясно, что блуд вызывается похотью, а содомия есть обратная сторона лесбиянства; понятно, что злоба порождает злонравие, а гордыня – самовосхваление. Павел делает попытку обозначить отдельным словом разные стороны одного и того же качества в его *проявлении,* т.е. в действии, но делает это весьма конспективно. Он ведь не создавал систему, он писал письма.

Судя по многим местам Писания, создатели этого текста были людьми прямолинейными и от других, вслед за Христом, требовали того же – искренности и прямоты: «Но да будет слово ваше *да, да, нет, нет,* а что сверх этого, то от лукавого» (Матф. 5, 37). Это и нас призывает не только к осмотрительности в оценке сохранившихся источников, но и к строгости в распределении известных нам моральных качеств и проявлений порока. Потому что (и это видно уже по приведенным примерам) Писание говорит в основном о пороках, т.е. о том, что останавливает внимание вероучителя в момент его поучения. Этой традиции следовали и древнейшие наши проповедники: они клеймили *типичные* пороки, часто не отдавая себе отчета в том, что многих из них на русской почве еще и не обреталось, поскольку и христианство не утвердилось до такой степени, чтобы естественные проявления жизни почесть за пороки. Но именно апостол Павел явился создателем христианской моральной концепции, именно он пытался осмыслить и классифицировать совокупности пороков, выставляя противостоящую им нравственную силу – *совесть* (впервые греческое συνειδός в новом смысле встречается как раз в посланиях Павла).

Любопытно, что перечень пороков состоит в основном из *деяний,* и это особенно заметно в древнейшем русском Уставе князя Владимира (988 г.), который составлен отчасти на основе обычного права, отчасти под влиянием канонических книг. Перечисляются неблаговидные *поступки,* которые лишь в своей совокупности сгущаются в *преступления* и обобщаются в виде *грехов.* Видно, что в последовательности перечисления нет никакой системы, а со временем появляются все новые варианты однородных проступков, и даже тщательное редактирование текста не сводит их в общие «статьи». Воспользуемся наиболее полным текстом и расположим типы проступков по «статьям» (так легче дать им общее истолкование):

1. *Роспусты* (т.е. развод),
смилное застатье (т.е. прелюбодеяние),
пошибание (т.е. изнасилование),
умычки (т.е. похищение девиц без выкупа и сговора),
или девка детя повержет (т.е. родит вне брака),
или кого застанут с четвероножиною (в содомском грехе);

2. *Промежи мужем и женою о животе* (имущественные споры), *в племени или в сватовстве поимуться* (родные и близкие в споре), *или дети тяжутся о задници* (спорят о наследстве);

3. *Ведство, потвори, чародеяние, волхвование* (разные формы колдовства), *зелейничество* (тайное знание трав), *урекания* (наговоры) *три: бляднею* (обманом) и *зелья* (отравой) и *еретичьством* (богохульством), *или кто под овином молится, или во ржи, или под рощением, или у воды* (по языческому обыкновению, а не в храме);

4. *Зубоежа* (драки с покусами, членовредительство),
или сын отца бьет, или матерь дочи бьет, или сноха свекровь, или два друга иматася бити, единого (человека) *жена другого* (человека жену) *за лоно имет и роздавит* (половые органы);

5. *Церковная татьба: мертвецы сволочат, крест посекут или на стенах трескы* (щепки) *емлют и с креста, скот или псы или поткы* (птицу) *без велика нужа вводят в церковь или что неподобно церкви сдеет;*

6. *А се церковнии люди...* (следует перечень лиц, находящихся в полной юрисдикции церкви: странники, просвирни, убогие и пр.).

Итак, церковь судит дела семейные или узкоцерковные. На фоне общего порока воровства выделяется специально «церковная татьба» вроде похищения покойников, только что отпетых в церкви; на фоне общего «убоя» (убийства и драки) – специальные виды членовредительства, относящиеся к семейному праву (касаются женщин) и тем самым уже носящие нравственный характер. Все перечисленные меры призваны сохранять моральную чистоту человека в условиях, когда внешние обстоятельства тому препятствовали. *Предметом заботы всегда является слабейший.* Но не только: еще и *старейший,* поскольку младшему запрещено наносить увечья старшему. Сын не должен бить отца, дочь – свою мать, а сноха – свекровь.

Расписанные здесь запреты сохранялись долго: еще в XVI веке *Домострой* перечисляет всё те же деяния, лишь отчасти развивая в подробностях их отдельные элементы. Например, в отношении колдовства: «К сему ж чярование и волхвование и наузы, звездочетие, Рафли (гадательные книги), алнамахи, чернокнижие, вороноград, шестокрил, стрелки громны, топорки, усовники, дика камение, кости волшебные и иные всяки козни

бесовские; или кто чяродейством и зелием и корением и травами насмерть или на потворство окормляет, или бесовскими словами и мечтами, и кудесом чярует на всякое зло и на прелюбодейство, или кленется именем божием во лжу или клевещет на друга – туто прочти 10 (главу)». Перечисляются осуждаемые церковью астрологические, магические и гадальные книги, суеверные и колдовские обряды и поверья, и все эти перечни даны на основе поучений отцов церкви (лишь некоторые из приведенных выше прегрешений могли относиться к реалиям древнерусского человека, например, наузы – амулеты).

Сравним эти показания с многочисленными «Поучениями к простой чади», которые сохранили нам древние рукописи. Начнем со знаменитого «Слова» новгородца Луки Жи́дяты (Ждана) 1036 года. Новгородские памятники и вообще-то отличаются от столь же ранних киевских простотою речи и незамысловатостью стиля, а в данном случае новопоставленный епископ обращается к пастве, укоряя ее во множестве грехов. Перед нами список, во многом сходный с перечнем приведенного Устава, однако тут есть и отличие: Лука предупреждает о возможных отклонениях от правил нравственности и делает это с помощью глагольных форм. В основе перечня лежит Нагорная проповедь с добавлениями из десяти заповедей и с разного рода уточнениями, которые для нас как раз и важны. Отметим их для себя, не повторяя сказанного о самих заповедях.

Слушателю предлагается верить в единого Бога, но затем: *любовь имети ко всем человеком, буди правдив, не воздайте зла за зло, не мози свадити* (оклеветать), *не осуди брата* и пр. Затем перечисляется, чего именно не должно быть у христианина: *москолудства* (т.е. балагурства, шутовства), *срамословия, гнева* (эти три всегда указываются вместе и рядом), *насмешек* и вообще «смеха пустошного», *терпети напасти,* отказаться от гордыни (тут сказано еще *от гордости); будете смирени и кротци* – обычная цитата из Евангелия. Затем начинается новый круг перечислений, и можно предположить, что он добавлен впоследствии: не богохульствуйте, не клянитесь Божьим именем, бойтесь Бога, а князя чтите, чтите и *слугы церковная.* После этого начинается собственно перечень пороков, которых следует избегать, и они полностью повторяют последовательность последних заповедей, хотя встречается и нечто новое: впервые звучит *не пий без года́* (чрезмерно), *но вдоволь и не до пияньства, не буди гневлив, ни напраснив* (опрометчиво несправедлив), *буди с радующимся радуйся, с печальным печален, не ядите скверна, святые дни чтите.* Где-то между двумя частями текста фактически общего содержания затерялось и нейтральное пожелание: *чтите стара человека и родителя.*

В общем, все перечисленные качества человека и нормы его поведения связаны с традиционной церковной литературой, кроме, может быть, столь же общих указаний относительно срамословия, почитания стариков и характерного для русского автора добавления там, где он говорит о блуде: *ни с рабою, ни с ким же* (т.е. даже с зависимым человеком). Таким оговоркам можно верить как характеристическим черточкам славянского быта, в котором *играние* с рабою никогда не считалось преступлением. Поражает ограниченность примет, вынесенных из кормчих книг, рекомендации которых больше подходили бы для монашеского жития: кротость с устранением гордыни, порицание гневливости и резкости, насмешек и издевки, любовь ко всем и всепрощение. Относительно пьянства вопрос спорный. Из контекста ясно, что речь идет о допустимом для мирянина питии, но значение самого слова, поставленного в противопоставлении к *году* (годно, годится, угодно), показывает, скорее всего, что и определение пьянства здесь – более широкое по значению слово, чем в современном нам русском языке, и обозначает чрезмерность всякого вообще *телесного вкушения,* не только *винного пития.*

Словом, перед нами еще один вариант Нагорной проповеди, данный с уточнениями, часть которых высказана явно не по адресу. Лука Жидята имеет в виду всякую паству вообще, не разграничивая ее социальных или профессиональных пределов, – он обращается к христианину, «новому человеку», и настойчиво внушает ему *истины Писания.* Судить о реальных пороках средневекового человека на основании подобных «Слов» невозможно, потому что *и по замыслу своему работают они с упреждением.*

ЛИЧИНА И ОБРАЗ

Конечно, большинство древнерусских текстов не годится в качестве источника для изучения старых этических систем. Систем еще нет, нет и системности в перечислении деяний и пороков, т.е. нет классификации, а терминология во многом заимствована и запутана. В ее оттенках легко переходить от одного термина к другому, лукаво извиняя себя за серьезные прегрешения и оправдывая поступок посредством *также наличного* слова, т.е. *дело* заменяя *глаголом.*

Кроме того, все недостатки определяются также и спецификой древнерусской литературы как литературы канона, образца. Ни одной характеристике описываемого лица, даже исторической личности, доверять нельзя. Каждое действующее лицо повествования представлено как воплощение одной-единственной, но для него определяющей и потому постоянной добродетели (или порока). Это не *лицо,* а именно *личина (личность),* некий обобщенный на символическом уровне тип со своим характерным признаком. Такая особенность старых текстов смещает историческую перспективу описания и часто неверно оценивает историческую личность; особенно не повезло Святополку, прозванному Окаянным, Олегу Рязанскому и Ивану Грозному. Авторская установка определяет тип личности, так что Дмитрий Донской в одних текстах предстает отважным и мудрым, а в других – несколько трусоватым молодым человеком. Только отраженным светом через подобные описания можно представить себе, каких крайностей может достигать персонификация конкретного порока или добродетели, воплощенных в том или ином историческом деятеле. Это – вполне мифологическое сознание, персонифицирующее отвлеченные категории и тем самым выставляющее их в качестве образцов, которые становятся символами средневековой культуры. Символами не изобразительными, на иконе, как *образа,* а словесными.

Есть у средневековых героев и своя иерархия переживаний и чувств. В напряженные моменты своей жизни герой максимально отвлечен в своей отстраненности от плотского и земного, он весь в порыве самодостаточной замкнутости святого, застывшего в иконической позе. Таков, согласно *«Сказанию о Мамаевом побоище»,* даже Дмитрий Донской в некоторые минуты перед сражением. Это минуты нравственной сосредоточенности, выбора пути; такие мгновения останавливают действие молитвой героя, и именно в этот момент свершается нечто значительное, определяющее все последующие действия. Таков момент идеи, оправдывающей последующую явленность действия (вещи). При этом герой заливается слезами, скорбит и стенает – свои переживания являет вовне, исторгает из сердца, очищает душу. Таков момент явленности добродетели в ее крайнем проявлении, но из описания следует также, что в принципе добродетель понимается как пассивная и статичная сила (не энергия действия).

Из общего перечня черт характера и эмоций, приписанных историческим лицам, можно представить коренную особенность церковного идеала добродетели: это *максимальное*

отстранение от людей, от их множества, от их проблем и страданий – как средство возвращения к ним же после общения с Богом. Церковная этика – этика без коллектива, это замыкающаяся сама на себе *в личностном воплощении сумма этических норм. Совесть* – совместное знание Бога, через посредство которого осуществляется связь и между людьми. Нет непосредственного выхода от человека к человеку, нет еще и современного понимания *этики* и *совести.*

ДЕЯНИЕ И ДЕЙСТВИЕ

Итак, о бытовых пороках можно сказать, что перечень их еще краток, и дополнения по «Правде Русской» мало что добавят в приведенный список. В этом источнике, прекрасно изложенном русскими историками, кое-что уже выходило из употребления, отражало старые нормы этики. Перечень возможных *преступлений* невелик, все они распределяются на конкретные *поступки,* которые обычно обозначаются глаголом. Отражен тот уровень мышления, когда конкретность поступка еще не облеклась в отвлеченное представление о *грехе,* поэтому не выражается отвлеченным по смыслу словом, то есть именем существительным. В лучшем случае отвлеченность передается в форме обобщенной собирательности, и тогда поступки предстают как преступления.

Общее впечатление таково, будто в X–XII вв. столкновение народно-бытовой традиции в оценке тех или иных явлений с церковными канонами (правилами) еще не привело к синтезу на уровне абстрактно явленного греха, не зафиксировано в понятии и потому не имеет своего родового имени. Стороны «говорят на разных языках». Чтобы убедиться в этом, обратимся и к другим источникам.

Прежде всего устраним из рассмотрения оценки, осуждающие поведение вчерашнего язычника, но не имеющие благовидного основания. Чаще всего они возникали из чувства ревности как определение соперничающих с собственными, церковными, точно такими же действиями. Светскому сборищу-пиру следует предпочесть «стояние во храме» *(сбор творити* в «Постановлениях» Собора 1274 г.); церковное песнопение, обращенное к Богу, несомненно, «чище» *игранья и бесовскаго пенья и блудного глумления с плясаньем и плесканьем* (в ладоши) в «Ответах» Иоанна 1080 г. *Игранье, плясанье и гуденье* вызывают нежелательные последствия; в частности, вместо тихой и сердечной молитвы перед иконой *жрут* (приносят жертвы) *бесом и болотом и кладезем,* поскольку языческое поклонение в о д е (как символу жизни, не церковному в и н у как символу крови Христа) христианский писатель обязательно соединяет с собственным представлением о демонах, именуя языческих богов за их множественность *бесами.* Не освященный церковью брак – всего лишь *таинопоимание* и потому недействителен; и т.д.

Выстраиваются два параллельных ряда деяний, хотя действие одно и то же. Деяния воспринимаются как различные, как деяние и как действие, потому что идеи их различны. Один ряд – целиком положительный, разрешенный и допустимый, поскольку он освящен; другой ряд находится под запретом, хотя хорошо известно, что и его «внешний закон повелевает», т.е. допускает. Обе линии сближает одинаковое осуждение чрезмерности в проявлении того или иного действия, однако ясно: конфронтация христианства и язычества идет по линии чисто обрядовых совпадений *и только они несовместимы друг с другом.* Но поскольку справедливым признается лишь «чистое», а «нечистое» осуждается, станем

на место не искушенного в премудростях веры средневекового поселянина-простеца: разве пение – не всегда пение? Почему петь плохо тут, но хорошо там? Почему «целующихся с женами на пирех» следует осуждать, а то же самое при встрече Пасхи – нет? Почему утешение от молитвы – не то же самое у разных алтарей? Если браки заключаются на небесах, не все ли равно, какой жрец соединил руки брачующихся?

«Нет», – говорят нам, и по признакам расхождения мы можем судить о причинах. Всякая треба требует средств, экономическая потребность вызывает борьбу за право «правильной» веры, к вере никакого отношения не имеющей.

Мы говорим не о конфронтации двух великих религий, а о поведении «маленького человека», втянутого в эту борьбу помимо его желания. Из-за этого оказался он в разломе между двумя системами духовных представлений, между традиционной своей и новой, которая требовала отречься от всего, столь дорогого, но за это обещала ему *личное спасение.* Как раз о личном спасении он задумывался меньше всего, хотя, конечно, было все-таки нечто, чем христианство видимо возвышалось над язычеством и в истолковании нравственных категорий. Христианство боролось с чрезмерностью всякого проявления личного чувства – эмоций или деяний, добродетели или порока – неважно. «Всякому делу – время и час...» Нравственная узда как способ сведения к среднему, т.е. к норме, – вот что казалось важным в христианстве создателям Русского государства. И под покровом таким образом понятой *свободы* закисала до времени бесшабашность языческой воли.

ПОРОКИ И ДОБРОДЕТЕЛИ

Положение дел меняется, когда проповедник связывает группу пороков и проступков общим источником – явленной причиной их действия. Это уже похоже на предварительную классификацию, хоть она и воссоздана пока в конкретных формах. Григорий Белгородский в XII в., говоря об излишествах, в качестве родового имени для обозначения всякой телесной чрезмерности приводит слово *пьянство,* потому что именно такое излишество плоти – без меры и срока – пробуждает в человеке блуд, пение, пляски, в результате чего люди и совершают все непотребные действия, составляющие неугодные деяния (дается длинный их список в *глагольных формах).* Все это – проступки, связанные со степенями усиления немногих, в сущности одних и тех же, деяний, основанных притом на физиологических, телесных проявлениях (обжорство, срамословие, насмешки, драки, споры и т.д.). Такого рода классификации-суммы распространены в X–XII вв., их переписывают и в «Измарагде» – сборнике нравоучительных поучений и высказываний, сложенном в XIV в. и являющемся, между прочим, одним из источников Домостроя.

Во всех таких текстах много заемного, переведенного с греческих текстов. Для сравнения приведем перечни добродетелей и пороков, данные в переводных и оригинальных древнерусских «Словах». С «греческой стороны» это – «Василия царя греческого главизны показательны о нравоучительстве к сыну своему Льву» («Великие «Минеи Четьи» за 31 августа), «Лествица» Иоанна Синайского, «Пчела», слова и поучения Иоанна Златоуста в составе «Измарагда», т.е. все переводы осуществлены (в том числе и на Руси) до XIV века. С «русской стороны» это – «Поучение» митрополита Кирилла и «Определения Владимирского собора» 1274 г., а также поучительные «Слова» Серапиона Владимирского того же времени; с ними можно сравнить сочинения Нила Сорского, русского писателя конца XV века, представителя уже другой, *новой* этической системы.

Разумеется, одни и те же термины встречаются в наших источниках не всегда. Есть особенно любимые, а есть и очень редкие. Добавим к указанным источникам древнерусские летописи и светские сборники афоризмов (типа «Моления Даниила Заточника» XII–XIII вв.) и восполним перечень терминами, которые встречаются в других текстах, дошедших до нас в древнерусских списках, но переведенных у южных славян.

Детальное сравнение всех этих источников завело бы нас очень далеко, для этого нужен специальный анализ. Однако заметно, что и в XIII веке этической системы как таковой еще нет, терминология разработана слабо и во многом зависит от переводных текстов; она ориентирована, как и прежде, на Нагорную проповедь и на церковные каноны в «Кормчей» книге. Проступки, указанные в «Кормчей», суть основные грехи и для законодателя второй половины XIII в. Этика и уголовное право не разделены, и только преимущественная ориентация на церковный закон дает некоторое основание говорить о нравственной категории в ее противоположности к светским – имущественным и уголовным, – столь же греховным деяниям. Почему так получается, видно из сравнения добродетелей и пороков по всем доступным нам источникам.

Пороки

1. Татьба, разбой, грабеж, насилие, резоимство, лихоимство, стяжательство, продажа (четыре последних – ростовщичество, осуждаемое как высший грех), корысть.

2. Пьянство, блуд (блуженье, любодейство, похоть и пр.), чревоугодье (объеденье, лакомство, ласкордие (невоздержание), алчность и пр., деланье, наслаженье, бесчинье.

3. Ложь, клевета, вражда, лицемерье, клятва, поруганье, срамословие, смехотворение, смисание, пустословие, суесловие, измена, лукавство, хитрость.

4. Лесть (прелесть, лестьба, ласканье), коварство, злопамятство, пронырство, скупость (скаредье), свада (свары, которы, крамола, мятеж, хула, пря, распря, замятия и пр.), обида, непочитание родитель, прекословие, непокоренье, жестокосердие, свирепство (сверепствие).

5. Леность, сонливость, сон, маловерье, праздность, слабость, боязнь, роптанье, сетованье.

6. Дерзость (дерзновенье), строптивость, презорство, высокоумье, самовольство, самолюбье, гордыня (гордость, гордение), величанье (заносчивость), тщеславие, суетство.

7. Гнев и ярость, лютость, нелюбье, неприязнь, негодованье, отчаяние (тоска, скорбь, печаль, страх), зависть, ненависть, ревность, месть (мщенье).

Добродетели

В отношении к порокам здесь нет терминов групп 1 и 2, если не признать за таковые слова с отрицательной приставкой типа *бескорыстие* или *нестяжательство,* которые появились довольно поздно, или слово *целомудрие,* которое тогда было синонимом столь же родового по смыслу слова *чистота.* Таким образом, излишества плоти (2) и деяния (1) не имели эквивалентных добродетелей. Не то в отношении излишеств слова, мысли и чувства (аффекта);

3. Мудрость, вежество (знание жизни), богобоязньство, правда (правдолюбие), молчанье.

4. Честь, стыденье (стыд, студеньство), милосердие (милость), чистота (целомудрие), братолюбие, дружелюбие.

5. Воздержанье, тщанье, терпение (долготерпение), кротость, прилежанье, усердие, страдолюбие (трудолюбие).

6. Благодарность, приязнь, послушание (скромность), смерение (от слова *мѣра),* бесстрастие, мужество (храбрость), крепость (твердость), рвенье.

7. Радость, упованье (надежа, чаянье), любовь (ласка). Отсутствие соответствующих добродетелей переводило первые две группы пороков в разряд бытовых; это – преступления против личности и имущества, которые становились социально опасными по последствиям. Нравственная их ценность стала сомнительной. Все остальные пороки соотносятся с добродетелями того же класса и тем самым вступают в эквиполентную оппозицию, *создавая систему* этических *ценностей.* Замечательная подробность: добродетелей значительно меньше, чем пороков, но терминов для их обозначения гораздо больше и каждый имеет не один синоним.

Теперь мы можем сделать выводы из наших сопоставлений.

ЭТИКА ЗАПРЕТОВ

Сравнение всех источников показывает, что православное христианство предлагает *этику запретов,* которая ориентирована на качества с отрицательным знаком (маркированы пороки) и предостерегает от них. Поэтому и терминологически пороки разработаны особенно четко, недвусмысленно, последовательно и всесторонне, с учетом всех оттенков возможного нарушения правил поведения. Все они, кроме того, четко соотносятся с однозначными греческими терминами и по смыслу своему являются собирательно-общими, пластично укладываются в любое отрицательное по характеру действие, которое и на самом деле заслуживает осуждения. Короче говоря, обычно это – *гиперонимы,* т.е. слова родового смысла. Именно они и маркированы *дважды* в эквиполентной оппозиции к добродетелям; они абсолютны в своих проявлениях.

В отличие от пороков, среди добродетелей почти нет столь же устойчивых и родовых определений, обслуживаемых к тому же достаточно древним словом (корнем). Среди них очень мало гиперонимов типа *правда, мудрость, мужество, кротость, терпение* и самого слова *добродетель.* Это не родовые по смыслу термины, а синкретичные символы, слишком насыщенные значениями и культовыми образами, чтобы стать терминами. Вдобавок почти все они – слова производные, и возникали они как кальки соответствующих по смыслу греческих слов.

Иногда добродетели и пороки терминологически не разграничены, поскольку народное (языческое) и церковное (христианское) представление о соответствующем качестве еще не противопоставлены друг другу. В XIII в. предпочтительно слово *гордость,* при обозначении действия также *гордение,* и только у Нила Сорского *гордость* уже совершенно отсутствует в перечне пороков, он говорит о *гордыне превозношения.* Это важная подробность. Она показывает существенность стилистических градаций в оформлении терминов этики (и не только этики). Архаизм становится скорее термином, потому что по своему характеру он уже многозначен и, следовательно, способен в известных условиях стать родовым термином в *высоком стиле речи.*

Было бы осторожнее не принимать во внимание образований с отрицательными приставками *не-* и *без-,* выражающими отрицание соответствующего качества. Все такие слова могут быть вторичными по образованию: они возникли в восполнение системных противопоставлений уже в тот момент, когда системное противопоставление порока соответствующей добродетели было осознано: *немилосердие, неудержание, несытьство имения, несострадание, непослушание, небрежение, неподобие, бесчиние* и т.д. Уже сам факт *отрицания данного* показывает не эквиполентную оппозицию с *равноценными оппозитами,* а совершенно новую, характерную как раз для нашего времени оппозицию привативную, с выделением основного *(плюс)* и противопоставленного ему отрицательного качества *(минус)*.

Тем не менее само наличие таких образований, составленных *искусственно,* по типу греческих терминов с приставкой *а-,* показывает, что *в системе действительно маркированы отрицательные* оппозиты, тогда как положительные члены (добродетели) являются фоном и основанием сравнения, которые диктуют дальнейшее развитие системы понятий о добродетелях. Другими словами, система положительных ценностей строится в отталкивании от пороков: пороки своими различиями разъединяют, тогда как добродетели соединяют в идеальном устремлении к сходствам и подобиям. Они оказываются этичными как раз потому, что соединяют, а не разделяют.

РАЗВИТИЕ СМЫСЛА В ДВИЖЕНИИ ТЕРМИНОВ

Развитие системы понятий происходило постепенно, но последовательно, на основе выработанной терминологии греческих источников и потребностей реальной жизни. Возникла необходимость в развернутой системе терминов.

Самые разные, подчас весьма многочисленные пороки, связанные с половой сферой, на Руси, по-видимому, не развивались, и подробные на сей счет перечни «Кормчей» и других церковных книг стали излишними. Соответствующие термины в силу своей невостребованности уходили, оставаясь разве что в монастырской ограде; Нил Сорский перечисляет девять пороков: блуд, скотоложство, мужеложство, рукоблудие, деторастление, кровосмешение и *«различные истицания и злотицания».*

Наоборот, в отношении к сквернословию и болтливости терминология очень быстро расширялась и вскоре стала передавать самые тонкие оттенки этих пороков действия. То, что у Кирилла в 1274 г. представлено как *многоречье,* у Нила Сорского варьирует: *празднословие, суесловие, осуждение, роптание, прекословие, многоглаголание, злоглаголение, сквернословие, любопрение.* Накопление большого числа чисто видовых обозначений приводит в появлению слова родового смысла, которое обозначает порок не опосредованно, как *многоречье,* а, согласно самому действию, посредством глагольного корня: *многоглаголание.*

Иные оттенки качества становились избыточными, и термин исчезал. *Еже быти презориву* (Василий) – *презорьство* (Лествица) – *презорство любовластия* (Нил; у него есть целый ряд и других слов, обозначающих *величанье).* Редкость подобных форм высокомерия объясняется их социальной ограниченностью, они возможны лишь на самых верхних

уровнях власти и не являются общечеловеческими. Отношение к таким порокам с течением времени меняется.

Часто термином становилось обычное слово расхожего лексикона, но подбирали его долго:

благодать называлась и *благодетельство,* и *благость;*

смех – и *смеяние* (по действию: Измарагд), и *смехотворение, глумление, смеяние даже до слез* (у Нила Сорского);

блуд – блужение – любодеяние (Измарагд) – *любодейство* (Кирилл) – *блудство* (Влад. Собор 1274 г.) – *блуды и прелюбодейство* (Нил Сорский).

В старых текстах греческие конструкции передавались буквально, так что возникало много описательных выражений, которые постепенно сменились словами, *напоминающими термины:*

презрение имения (Василий) – *нестяжание* (Лествица) – *о берущих много имения* (Измарагд) – *несытьство имения* (Серапион) – и обычная щедрость в оттенках у Нила: *златолюбие, сребролюбие, вещелюбие, многостяжание, скупость;*

прощая прощен будеши (Измарагд) – *о злопоминании* (Лествица) – *о незлобии, невоспоминании злу* (Пчела) – *злопомненье* (Нил);

о чрес сытости чреву угажающих (Пчела) – *о чревоядении* (Лествица) – *объяденье* (Кирилл) – и бесконечный ряд у Нила Сорского: *объядение, опивание, тайноядение, всегдаядение, лакомство, чревобешение, горазно бешение, пиянство, блевание...*

срамословие (Измарагд и поучения XIII в.) – *сквернословие* (Серапион, Нил) – но эти два слова сохраняются как самостоятельные, поскольку стали обозначать совершенно разные пороки.

Они различались или по отношению к объекту порицания (в адрес Бога или человека), или по характеру выражений: в объяснениях современников Домостроя, иностранных купцов *срамословие* – это ругань посредством «общепринятых слов вроде венгерских» (приводятся примеры мата), а *сквернословие* – простая брань «без дурных слов».

ИДЕАЛ: ПОДВИГ ПОДВИЖНИКА

У церковного писателя Древней Руси образцом нравственного поведения всегда является разумный *подвижник,* преодолевший все соблазны мира сего и тем самым совершивший жизненный *подвиг.* Таков крайний предел развития нравственного чувства – идеал, – которому следует подражать. Судя по известному нам отношению крестьянской массы (и особенно женщин) к подобным подвижникам, они вызывали почтение, доходившее до священного ужаса, но очень редко рождали желание подражать им в их «подвиге». Для того чтобы решиться на это, нужно было либо совершить страшное преступление, либо полностью разочароваться в мирской жизни. Настоящие подвижники, подвижники по призванию, являлись редко. И вот характерная особенность древнерусского культурного быта: самоотверженные аскеты приходили обычно из самой демократической среды; целые духовные движения, которые в рамках православия объявляли себя защитниками ригористических крайностей, все были демократически ориентированы на *нестяжание, самоуничижение,* на крайнюю *отверженность от всего мирского,* например так называемые нестяжатели XV века (в том числе и боярского происхождения; Нил Сорский).

Самыми серьезными для монаха и священника грехами Кирилл II в XIII в. почитал такие: *любодейство, пьяньство, клятвы* (божба), *гнев на люди* – это и есть опасность *«утопить душе во мнозех гресех».* После монгольского нашествия уже нет и речи о рафинированных грехах предмонгольской поры с их тонкостями и диалектическими сплетениями оттенков. «Аз бо вы мало рекох, – сознает и сам митрополит Кирилл, – вы сами смотрите: что не угодно будеть, того блюдитеся». Кроме того, этот иерарх предостерегает против чтения ложных книг (апокрифов) и общения с чародеями: и то и другое способно смутить нетвердую веру и нарушить моральную чистоту новопосвященного служителя веры. Остались и не грехи даже, а проступки против правил церковного обихода, грубые, первобытные, отзывающиеся язычеством, которое еще живо было на Руси.

«Любодеи, сквернословци и пьяници» – основной портрет отрицательного героя по проповеди Серапиона Владимирского. Время определяет основные признаки морального поведения, и в момент вселенского запустения Русской земли даже требования к человеку со стороны церкви как бы ослабевают. Моральные требования соответствуют уровню жизни. Однако всегда остается непреложным одно: требование духовности.

ГАРМОНИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

С XIV века начинается новый подъем культурного строительства. Православная церковь выполняет важное дело объединения восточных славян; в кристаллизации новой государственности и развитии восточнославянских народностей в *русский народ* роль церкви также велика. Появляются сборники нравственного характера, как переведенные с греческого («Лествица» – «правила» истинного и истового монашеского жития), так и сложенные на Руси, но использовавшие ранее переведенные и сильно переработанные, во всяком случае очень тщательно подобранные, поучения отцов церкви (прежде всего – Слова Иоанна Златоуста). Такие сборники появлялись не обязательно в монашеской среде, они читались и свободно переписывались также и мирянами. В числе таких книг были *«Маргарит»* (жемчуг), *«Златая Чепь», «Измарагд»* (изумруд) (в двух разных редакциях) и другие тексты сборного состава. Относительно «Измарагда» существует мнение, что этот сборник был составлен в Новгороде первыми на Руси «протестантами» и является древнейшим памятником протестантской литературы. Весь «протестантизм» (типично русский протестантизм не *против,* а именно *за*) заключается в требовании суровой аскетичной жизни, тяжелой работы на благо ближних, отказа от «прелестей мира сего». Но в том же XIV веке к этому призывал и основатель новых монастырей Сергий Радонежский. Таково было общее состояние русского духа: всем нужно было напрячься и собрать силы перед решительным рывком в новое царство – сбросив с себя чужеземное иго. Как «протестантский» первый вариант «Измарагда» стал восприниматься потом, когда именно на усовершенствовании нравственной стороны жизни стали настаивать первые новгородские «еретики», по своим воззрениям близкие к западным протестантским учениям.

Во всеобщем нравственном напряжении XIV века особую активность проявила низовая, народная этика. Незавершенность этических качеств, представленных домонгольским христианством, ощущалась вполне явственно. Христианская мораль, свернутая в минимум запретов бытового характера, сама по себе уже не могла развивать и тем более

формировать новую этическую систему. То была именно мораль запретов, призванная *читать мораль* и запрещать. Отношение человека к другому человеку не осуществлялось в такой системе непосредственно, оно обретало силу лишь *через Бога,* стоявшего между людьми как признанный образец поведения. Теперь же святцы накопили достаточное количество Божьих угодников, посредников между Богом и человеком, и каждый человек на земле имел своего предстателя на небесах. Всякая молитва, которую мы слышим в древних текстах, есть обращение к такому предстателю с тем, чтобы *через него* получить Божью помощь. Посредники как идеальные типы людей стали своего рода моделью, отражавший совершенно новый образ морального действия – уже не морали, а нравственности (от славянского слова *нрав,* своими проявлениями отличного от дьявольских козней *норова).* То, что сверху спускалось в качестве освященной религией морали, в собственной среде вызревало как тип принятой традицией нравственности. Оба термина: и *мораль* и *нравственность* – сохранились доныне, причем всегда понятно, что не всякая мораль может быть нравственной и что нравственность – этика положительных образцов, не запретов, а *идеально ориентированных целей.*

В воспитании и распространении принципов положительной этики велика роль нравоучительной литературы. Положительные этические качества разрабатываются подробнее, к ним и отношение уже иное.

Канонические тексты только подтверждают правильность тех установлений, которые предлагает «положительная нравственность», основанная на народных нравах.

Для удобства дальнейших сопоставлений приведем систему отношений, постепенно складывавшуюся в течение веков, используя некоторые схемы Вл. Соловьева, Н. Федорова и других русских религиозных философов XIX века. Схема поможет сориентироваться в системе коренных понятий русской этики; для этого мы просто будем оглядывать прошлое с видами на то, как *такая система сложилась.* Конечно, она не является специально и природно русской, соответствующие системы складывались и у других христианских народов эпохи Средневековья, но этой стороны дела мы не касаемся; это – другая тема.

Итак, общая система отношений выглядит следующим образом.

Отношение	к себе (в чувстве)	к другому (в действии)	к Богу (в мысли)
Исходные человеческие чувства	СТЫД	ЖАЛОСТЬ	(БЛАГО)ГОВЕНИЕ
Богословские добродетели	ВЕРА	ЛЮБОВЬ	НАДЕЖДА
Коренные философские категории	МЕРА	МУЖЕСТВО	МУДРОСТЬ
Категории блага	КРАСОТА	ПОЛЬЗА	ИСТИНА
Мирские добродетели	ТЕРПЕНИЕ	ВЕЛИКОДУШИЕ	ИСКРЕННОСТЬ

Такова *гармония справедливости,* которая порождает основные мирские добродетели: кроме терпения, великодушия и искренности (правдивости) еще бескорыстие и щедрость с присоединением самой справедливости.

Богословские добродетели неоднократно толкуются, например, в «Лествице»: «Вера, надежда, любовь, более же всех любовь, Бог же именует, зане любовь не вменяет злаго, надежда разоряет ярость» и т.д. – добрые чувства понимаются здесь *как активные, способные развивать характер человека.*

Нужно только помнить, что представленные в системе термины не обязательно являются исконными. В частности, *польза* всегда пересекалась с *добром,* а до XV в. и была собственно *добро,* т.е. материализованная ипостась *блага.* Польза – своего рода «облегчение» в каком-то деле (корень слова тот же, что и в слове *лег-ок).* В этом смысле добро и красота как бы соединяются друг с другом, что ясно и из народных эпитетов *добрый молодец* и *красна девица.* Красота направлена на самое себя, а доброта – на другого, это даже не красота-доброта, а *красóта* и *добрóта* (старое ударение) – качественные характеристики молодых. Красота, по мнению русского человека, есть признак чистоты, «красота – приветливость и щедрость», – говорил Алексей Ремизов. Красота – в сиянии света, яркости огня и солнца, в радуге и блеске золота; символические представления славян о красоте показал А. А. Потебня. Красота, в конечном счете, – все, что связано со светом, а светить – значит *смотреть и видеть* (древние слова совмещают признаки света извне и зрачка, который свет отражает).

В отличие от этого, мудрость состоит в том, чтобы уметь *думать,* т.е. «вслушиваться» в окружающий мир. *Мыслить* можно и самому, но всякая мысль – это всего лишь *мнение,* которое может быть и сомнительным, тогда как *думать* – призваны все вместе *(дума).* Следовательно, *думать* – значит *слушать и слышать (речь).*

Любопытно, что идеальные типы народного сознания – всегда женские. Елена Прекрасная выражает высшие степени красоты, Василиса Премудрая – мудрости, Царевна Несмеяна – природной силы. Если вспомнить, что Елена буквально значит ‘светлая’, а Василиса – ‘царственная’, станет ясно, насколько возвышенным должны были представляться красота и мудрость древним славянам, в свои сказки *(сказы)* включившим этих лиц. Вера, Надежда, Любовь и м а т ь их София также наводят на некоторые размышления, связанные, быть может, с остатками матриархата в позднеязыческой славянской среде. Не случайно славянофилы поговаривали о восстановлении язычества в связи с распространением культа Богородицы. И не напрасно кручинился Николай Бердяев о «вечно женственном в русской душе».

Системны же указанные в схеме отношения потому, что в их перечне явлен последовательный переход от эмоции *чувства и отношения через Бога* к правилам личного *поведения и идеальным категориям бытия.* То, что перед нами объективное соотношение этических ценностей, доказывает историческая последовательность ее сложения, а также различительные признаки, на основе которых система явлена.

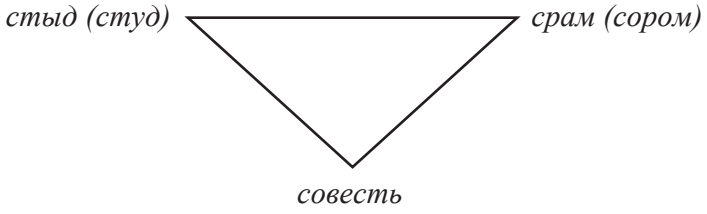
Система явлена в терминах, которые предстают (у В. С. Соловьева) как научные, т.е. родовые по смыслу. Но за каждым из них стоит традиция *постепенного насыщения гиперонима смыслом,* и этого не следует забывать. Например, за славянизмом *надежда* скрываются многие оттенки символов *чаяние* и *упование;* за славянизмом *мудрость* – столь же символичные по содержанию *ум* и *разум* (их символика раскрывается, в частности, в славянском переводе «Ареопагитик» конца XIV в.); славянизм *мужество* (это церков-

ная калька с греческого) дал целый ряд символических обозначений, идущих с древних времен: от *доблий* и *дерзый* до *храбрый* и *смелый.* Логика развития новой терминологии определялась *включением смысла всех однородных слов в окончательно выделенный термин-гипероним,* который как таковой становился стилистически нейтральным и вошел в состав литературного языка.

УГЛУБЛЕНИЕ СИСТЕМЫ

Систему, прежде всего, можно углубить в ее *динамической перспективе. В одной плоскости предстанут, в частности, противопоставленные добродетелям соответствующие пороки: стыд – бесстыдство, вера – неверие, любовь – ненависть* и пр. В другой плоскости выстраиваются своего рода «реактивные» отношения, возникавшие под давлением извне; это как бы ответ со стороны «другого», на которого направлены твои *жалость, любовь, мужество* и даже *великодушие.* Например, на чувство стыда за ошибку или нехорошее действие следует реакция *срама (сорома),* т.е. осуждения со стороны «другого» (других). И *стыд,* и *срам* – каждый в отдельности – отражает сугубо чувственную реакцию на поведение свое или чужое. *Стыд* – физическое ощущение *студа (стужи,* холода), проходящие по спине «мурашки» от сознания совершенной ошибки; но и *срам* – всего лишь соборный упрек за такую ошибку. Совмещение субъективного переживания и объективного осуждения со стороны рождает устойчивую этическую формулу *стыд и срам,* в которой, по свойственной русской ментальности традиции, совмещены признаки субъекта и объекта. Они конкретны, как конкретно и все в средневековом сознании, но они и соединены метонимической связью смежности, опять-таки присущей средневековому сознанию. Однако в сопряжении слов в законченную формулу уже заметна тяга к отвлеченности, возникает возможность развития термина. А явленность термина – признак состоявшегося включения понятия в систему этических ценностей, осознание ее.

Возможность становится действительной при переосмыслении уже известного слова *совесть,* которое в домонгольский период обозначало ‘совместное знание’ чего-то через посредство Бога. Теперь этот термин переосмысляется, в *высоком стиле замещая на родную формулу стыд и срам:*



Апостольское понимание совести как совместного «схватывания» *гласа Божьего,* выражающее нравственную связь людей через совместное отношение их к Богу как идеалу, отсекало от разумения прежде легко осознаваемое социальное двуединство личного (стыда) и соборного (срама).

Теперь категория «совесть» получает известный нам смысл: это личная ответственность человека за свои слова, мысли и дела перед другими, которые отвечают ему тем

же («со-знают» и свою ответственность). Прежнее конкретное субъектно-объектное отношение заменилось *взаимообратимым чувством ответственности друг перед другом.* Такова новая категория, уже абстрактного характера, окончательно сложившаяся на Руси к XVII веку.

Становление этой категории – типичный случай. Последовательность такова. Положительное переживание (стыд), отталкиваясь от отрицательного (бесстыдство), вступает в столкновение с «внешней» оценкой того и другого (срам) и тем самым порождает качественно новый уровень этических категорий абстрактно научного содержания.

Такие формулы, насколько они сохранились до нашего времени, касаются всех сторон жизнедеятельности. Их очень много, но все они складывались по тому же принципу.

Субъектно-объектные отношения, заложенные в формулах типа *любовь да ласка, радость и веселье, горе не беда* (первое слово обозначает личное переживание, второе – реакцию на него со стороны окружающих или реальное давление извне), как бы снимаются посредством включения слова высокого стиля, которое, исполняя функции термина, символически соединяет в общем именовании и субъекта, и объекта номинации:

совет да любовь ≥ собор, сонм,
радость и веселье ≥ торжество,
горе не беда ≥ скорбь

и т.п. Уплощение субъектно-объектных отношений допускается символическим миросозерцанием и поддерживается синтаксическими нормами русской речи; однако затем это стало приводить к печальным последствиям. По неистребимой привычке русской мысли все такие общие слова-символы в целях «научной точности» стали заменяться научными терминами. Вместо *торжества – фестиваль,* вместо *скорби – трагедия,* вместо *собор – форум* и т.д. Это размывает русскую ментальность отсутствием прямой связи с исходным первосмыслом слова.

Высокий стиль церковного символа в Новое время был перенесен на иностранный термин, который тоже стал осознаваться приметой высокого стиля. Образный стиль стал логическим гиперонимом, заимствованный термин выражает понятие, а не синкрету символа. Уплощение «вещных» субстанций, связанных с конкретными и личными переживаниями, в церковнославянском символе некогда обрело идеально символическую форму – с тем, чтобы ныне окончательно усохнуть в термине-слове. Так оно и шло. Вещь обрела идеальную форму в мысли – и откладывалась в сознании словом.

ОТКРЫТОСТЬ СИСТЕМЫ

В приведенном виде система обозначений отражает церковную цельность учения, поскольку почти все термины являются книжными; древнерусские слова были бы иными, соответственно приведенным:

студ – жаль – слава (относительно *говения* неясно)
вера – любы – надежа (любы – исходная форма слова)
мера – храбр – мудр- (два последних слова обозначают качества)

Системность соответствий проявляется в том, что совесть *(студ)* и вера – для русского народа всегда синонимы, как и вера = любовь; жалость и любовь также взаимозаменимы (для русской женщины *любить* значит *жалеть).* То же относительно любой пары со-

седних терминов: мудрость предполагает храбрость, мера храбрости определяется верой или любовью, и т.п. Мудрость вообще вершина всех добродетелей, потому что *мера* всего тогда становится ясной человеку.

Любопытно отметить, что происходит постоянное возобновление этической содержательности указанных терминов, поддерживаемое именно соседними элементами системы. Специальное исследование показывает, что понятие «совести» в народной среде постоянно воссоздается на основе столкновения с ближайшими компонентами: *моя совесть-любовь, совесть-жалость, совесть как вера* и пр. Церковно-книжный термин (в данном случае *совесть)* в народно-поэтической культуре осветляется двоичными формулами *подобия и равенства.*

Не только в выработке терминологии, но и в осознании признаков этического качества не было прямого и ровного пути. Содержание каждого понятия отрабатывалось путем накопления определенных признаков, постепенно развивались родовые обозначения для известного аффекта, эмоции или качества. Каждое такое слово, проходя этап символизации, развивало общие признаки понятия и тем самым готовило переход к новому типу мышления, уже не связанному напрямую с образным символом или конкретным указанием на *проявления* признака. Это можно показать на словах *гнев* или *мужество.*

«Измарагд» сохранял описательное выражение, вынесенное из поучительных Слов отцов церкви, нечто вроде *«иже гнева не имети ни на кого»,* которое постепенно раскладывалось на парные сочетания типа *«зависть и гнев»* в «Измарагде», *«ярость и гнев»* в «Пчеле», *«гнев на люди»* у Кирилла и т.п. В «Поучении новопоставленному священнику» XIII в. при описании мирского характера перечислено сразу семь признаков одного и того же качества: *«ни буй, ни горд, ни величав, ни гневлив, ни яр, ни напрасн, ни бестуден»* – слова близкого значения, аналитически представляющие последовательность гневного возбуждения.

Таким образом, с течением времени изменяется содержание этического понятия, и с определенного момента уже не столько под влиянием греческих образцов и не только под давлением жизненных обстоятельств, но и по совершенно новой причине: составив с и с т е м у этических категорий, народная культура развивает ее уже исходя из внутренних закономерностей развития самой системы нравственных ценностей *как целого.* Например, понятие «мужество» сначала развивается под влиянием и давлением представления о мудрости, а с XIII в. – умеренности *(меры),* понятие «любовь» сначала испытывает давление со стороны представления о вере, а после XIV в. – надежды; в обоих случаях изменяется содержание понятий «мужество» и «любовь».

При этом были совершенно недопустимы лакуны в сложившихся цепочках соответствий, всегда необходимо заполнять «пустующие клетки» системы. Система становилась творческой силой в постоянном возобновлении терминов. Именно в Средние века это можно было сделать без особых затруднений, потому что широко развивались градуально скользящие признаки сходства и подобия. Терминологический разнобой был отражением происходившего в сознании осмысления сущностных категорий бытия и человеческого поведения в мире.

Еще недостаточно общими оказывались различительные признаки некоторых категорий; сохраняясь на разных уровнях отвлеченности, иногда они несводимы друг к другу. Нельзя соотнести качества мужественности между *дерз-* и *добль-, храбр-* и *смел-,*

поскольку они соотносятся с разными проявлениями отваги в подвиге героя и в подвижничестве святого.

Связанные с бытовой лексикой слова не способны создать однозначный термин; например, слово *любовь* потому осталось в ряду высоких слов, что до XIX в. чувство любви передавалось другими – очень многими – словами.

Стала ясна диалектика каждой категории – ее внутренняя противоречивость (амбивалентность в отношении к разным лицам) и взаимообратимость в определенных социальных условиях.

СИСТЕМНОСТЬ СИСТЕМЫ

Итак, мы уже обсуждаем вопрос о классификации и терминологии этической сферы русского сознания – потому что данная классификация и возникает в результате систематизации наличного словесного материала, который закреплял традицию нравственного совершенствования личности.

Первоначально, как мы видели, никакой систематизации страстей и эмоций, пороков и добродетелей не существовало. Обычно давался традиционный перечень в последовательности, заданной Новым Заветом. Так обстоит дело и у Феодосия Печерского, и у Луки Жидяты, у любого древнерусского проповедника.

Некоторое представление о предварительной систематизации, как она сложилась в Древней Руси, дает Климент Смолятич, который в письме к некоему Фоме упоминает загадочные *альфы* и *беты (виты),* никак не связанные с буквами греческого алфавита.

Эти альфа и вита напоминают содержание классического для византийской учительной литературы сочинения «Паренесис» («Восхождение») Иоанна Дамаскина (в славянском переводе «Лествица»). Последовательность букв – это главы (στοιχεῖον) собрания нравоучительных сентенций и авторитетных цитат. Каждая глава описывает самостоятельную группу этических категорий, причем не всегда понятно, по какому принципу они распределены. Например:

А. О чадех... научяти я, о власти, добрах властителях (лукавых, пронырливых и нуждных), лакомство, неправда и малодушие, сквернословие и клятва, перианариас, братня любовь, о мире и любви, истина и вера, о ненаказанном и уродивем, о простом и безлобивем образе, о небрании имения, о безблагодатных и неразумных.

Б. (составление виты) о Царстве Небеснем, о совете Божии, о Божии помощи, о крещении, о нужи совета, о житии и о мире сем и яко в двоумии и труде, о велеречивом и хулнем, о брашнех, о Царстве Божии, о злем цари...

Г. О объядении, о хранящих язык свой, о пороптающих, роптивых, как уважати старцов, о женах добрых, о блудных и прелюбодеях, о деле, о гладе, о гневе, о неправде и безаконии...

И так далее, и тому подобное.

Внутреннюю связь между излагаемыми контекстами теперь трудно установить. Возможно, из-за отсутствия системы позволительно было накапливать все необходимые сведения, вводя их по возможности в один и тот же раздел. Ср. несоответствие между формами *неправда и малодушие – неправда и беззаконие, труд – дело, брашно – объядение,* которые подсказывают путь расшифровки. В разделе, посвященном общению с Бо-

гом (Б), говорится о *труде;* в разделе Г, в котором толкуются правила общежития, речь идет о *деле.* Известно различение этих понятий в Средние века. *Дело* – жизненно важное и ответственное исполнение прежде всего физического труда, тогда как *труд* – это духовный подвиг, и *трудный* значит, главным образом, сложный по моральным соображениям. *Труд* и *дело* не соотносятся друг с другом (как и *работа* – рабский труд), и по этой причине еще не могут образовать общее родовое понятие. Неправда при малодушии в поведении личности не то же самое, что неправда в беззаконии со стороны власти, и т.п. Вывод тот же самый: мы имеем дело с мозаичным полотном, разноцветными мазками рисующим весьма конкретный мир эмоций, пороков и аффектов. Они не разведены даже по субъектно-объектным отношениям, ср. расхождение между едой *(брашно)* и обжорством *(объядение).*

В данном случае, как и на основании других переводных произведений («Пчела»), трудно говорить о каких-либо категориях, потому что во всех источниках говорится п о п о в о д у категорий, а вовсе не о них самих.

Другое дело – целенаправленная деятельность монашеских орденов. В этом случае требовалась некоторая систематичность в представлении добродетелей. «Лествица» Иоанна Синайского – один из таких сборников, которые в педагогических целях описывали степени добродетельной жизни по возрастающей их силе. Таких степеней у Иоанна 30, но добродетели и пороки еще не расчленены, даются совместно: посвящение в истовое монашеское житие требует не формальных классификаций, а напоминаний о том, чего следует избегать и к чему стремиться: «о отвержении мира, о беспристрастии, о странничестве, о послушании, о покаянии, о памяти смертне, о плаче, о безгневии и кротости, о злопоминании, о клеветании, о многословии и молчании, о лжи, о унынии, о чревообъядении, о целомудрии, о сребролюбии, о нестяжании, о нечювьствии, о сне и питии, о бдении, о страховании, о тщеславии, о презорьстве (отвержении Бога), о кротости, о смиреномудрии благорасудьне, о расуждении, о безмолвии, о молитве, о бесстрастии» – о добродетелех. Лествица оказывается своего рода кругом, поскольку и в начале, и в конце пути следует отказаться от мира и воспитать в себе бесстрастие, быть может, посредством странничества – или в молитве, достичь бесстрастности и воспарить в добродетелях. Но и здесь – как обычно – возможны оттенки: в начале пути, отвергая мир, человек становится *беспристрастным,* но затем, пройдя все стези послушания, он впадает в полное *бестрастие* (с одним *с).*

Поскольку добродетели не противопоставлены порокам, иногда вместо ожидаемой добродетели говорится о ее противоположности.

По-видимому, в распоряжении переводчиков нет соответствующего термина: *о чревообъядении* – о воздержании в еде и питье, *о клеветании* – значит «отсутствие клеветы» и т.д. Называя порок, автор говорит о необходимости воспитать в себе противоядие к нему.

Таким же авторитетным руководством к изживанию пороков в своей среде были «Пандекты» Никона Черногорца, тщательно переведенные на Руси уже в XII веке. Главные страсти аскет Нил Сорский в XV в. располагает в таком порядке: *пресыщение* пищей – *блуд – сребролюбие – гнев – печаль – уныние – тщеславие – гордость,* т.е. гордыня, пуще которой ничего уже нет, поскольку гордыня перекрывает путь к самосовершенствованию. По сравнению с переводными текстами лаконичность и четкость системы Нила выигрывает: это система не конкретно-описательная, данная «в образех», а отвлеченно-понятийная.

ПОРОКИ И СТРАСТИ

Первоначальные классификации либо были наивными, либо исходили из каких-то не совсем ясных нам целей. Выделенными сознанием для них являются пороки *(с пороками борются),* причем используются обычно обозначения пороков максимально общего смысла; *пьянство* не просто всеобщий, но и по внутренней форме слова выразительный порок – это обобщение всякого излишества вообще. Умеренность как скрытая установка человеческого поведения находится в центре средневековой этики, и ясно почему. Личные симпатии и трудности существования наталкивают именно на чрезмерности в проявлениях пороков телесного рода. Умеренность смиряет все излишества плоти: *стыд (совесть)* направляет человека на борьбу с этим злом, а вера обеспечивает над ним победу.

Чем выше степени аскетической жизни, тем меньше связей с внешним миром, и потому, по мнению Нила Сорского, в каждой «страсти» лучше отсекать самое ее начало, идущее на человека извне, – *прилог* этой страсти. Это значит не смотреть на возможные соблазны (на еду, на женщин и пр.), противопоставив им искомую добродетель: гневу – любовь и всепрощение, печали – надежду, унынию – утешение, тщеславию – смирение, гордыни – сознание собственной слабости и сознательное самоуничижение. Обращает на себя внимание сам термин – *страсти.* Еще не различаются разные степени поступка, порока или греха; все это – «страсти», т.е. насланные человеку страдания, посредством которых *он возродится духовно.* Нужно чаще плакать и возносить горячие молитвы, ибо слезы утишают в нас огонь страсти, так что в слезе исходит горечь самой страсти. При невозможности плакать следует искусственно вызвать слезы, хотя бы путем «болезни» (боли), и тогда уж скорбеть не нужно: *«ты умер для мира сего».* Чуть позже, в XVI в., Максим Грек советовал русским своим последователям употреблять самую плохую пищу, используя ее *«как бразду бесящейся плоти».* Чем ограниченнее круг «страстей», с которыми вынужден сражаться подвижник, тем тоньше их оттенки, тем тщательнее они выявляются в описании и в слове, как это находим у того же Нила в отношении искушавшего его «объядения» – от простого *объядения* до сокрушительного *блевания.*

Мистический характер этики исихазма – влиятельного учения средневековых мистиков, – как и связанной с нею этики нестяжателей, следовательно, и Нила, обращает все нравственное поведение человека на себя самого, изымает его из общественных связей и потому ставит под запрет социально важные добродетели: активность поведения, гордость за себя или род, отвагу, рассудительность и мудрость. Такие добродетели расцениваются как пороки.

Зато с психологической точки зрения в трудах Нила тщательно разработан «механизм» выявления страстей и пороков.

Набор определенных «страстей», влекущих человека к действию, формирует его характер – *нрав.*

ВЕЩЬ И ДЕЛО

Первая серьезная классификация нравственных качеств известна с XIII века: это тексты под редакцией митрополита Кирилла II. В них говорится о последовательности явления: *страсти – свойства души – добродетели и пороки.*

Епископское поучение Кирилла утверждает, что *«грех – работа плоти».* Грех – не просто рабство телу, но и *дело,* причем дело неблаговидное. Грех – *«сия дела сотонина»,* а Серапион Владимирский добавляет, что и вообще это *«дела злы, дела неподобны».* Тем не менее это же всегда *дело,* т.е. действие, связанное с рабским служением телу. В духе своего времени человек XIII в. способен представить абстрактные добродетели и пороки, извлеченные из конкретности их проявления в «деле». Вот что такое д е л о.

Постановления Владимирского собора 1274 г. подчеркивают, что «мы сотонина соблазны и многыми грехы связани». Следовательно, грех как деяние, дело, действие – всего лишь ответ человека на вызов и соблазны дьявола, на его наущение на грех, и только Бог может простить этот грех или избавить от него. Расплатой за грех, т.е. за соблазн, воплощенный в житии, становится *горе и беда:* кто «горе наследуеть (нарушит церковный канон), тот в своем степени беду прииметь».

В известных нам перечнях той эпохи явленные грехи располагаются как бы кругами, от внешних к внутренним, от самого злостного *дела* до самого гнусного *чувства:*

1. *Пьянство, нечистое прелюбодейство, объядение, сквернословие.*

2. Татьба, розбой, грабленье, обида, лихва (ростовщичество), *резоиманье (кривое, неверное).*

3. *Ложь, клевета, изветы кладуче, клятвы* и *поклепы.*

4. *Лесть, лукавство, скупость, гордость.*

5. *Гнев, ярость, мерзость ярости, зависть, ненависть.*

При истолковании особых качеств некоторых пороков используется термин *вещь.* Трудно, конечно, ожидать точности термина от культуры, принципиально ориентированной на образно-символическое мышление. Это относится и к термину *вещь.* Неопределенный синкретизм смысла одновременно передает все последовательности деяния: от замысла, определения его в слове (приказе, повелении) до исполнения и ожидаемого результата («вещи» в современном значении слова). Все этапы аналитически выявленной последовательности «вещи» суть одно и то же деяние. А *деяние наказуемо, потому что оно оплотняется в вещи.* Оно предстает как осознанное в мысли и сознательно проведенное в деле.

Уже на исходе Средневековья митрополит Макарий в своей «Риторике» 1619 года аналитически разводит понятия «вещь» и «дело». Помогает ему в этом как раз риторика, наука «красно говорить», различные разделы которой требуют обязательного различения моментов подбора фактов («дел»), осмысления их и облачения в словесную форму. *Вещь* у Макария и есть в чистом виде мысль, идея, которая служит для конкретизации и представления уже данной «материи» фактов, обозначенной словом *дѣло. Вещь* и *дѣло,* соединяясь, воссоздаются посредством слова – *глагола.*

Таким образом, все, что входит в группы 1–3 перечней, суть *вещи греховные,* то есть грешные помыслы, и каждого новопоставляемого священника «подобает испытати в вещех греховных», а особенно тщательно в том, что касается «блуда, татьбы, лихвы и чародеяния». «Да кто свободен будет от всех сих вин», тот прошел испытание и достоин сана.

Новый термин столь же неопределенного смысла – «вина». По исходному своему значению это «причина», но в данном контексте слово изменяет значение, становясь термином этики в известном нам теперь смысле.

Мы стоим перед новым качественным скачком в осмыслении этических норм. Теперь речь идет не о частных «страстях», а об абстрактно понимаемом нарушении норм, значительном и непоправимом. Речь идет о грехе.

ГРЕХ И ВИНА

Выстраивается цепочка терминов, которая имеет определенный смысл:

грех – вещь – вина.

Смысл возникшей последовательности терминов вытекает не только из значения составляющих ее слов, но также из давней истории самих слов, от первосмыслов, сохраненных в символическом употреблении древних славянских корней. Ведь все это – славянские слова, не замененные никакими заимствованными или калькированными с греческого языка словами. Они – коренные славянские, и как таковые они важны в объяснении данного ряда обозначений. Это своего рода истолкование движений души, которая заблудилась в миру.

Ближайший смысл слова *грех* напрашивается в сопоставлении с глаголом *грети;* грех – жжение сердца и боль совести. Существует и более дальний смысл, дошедший из прошлых времен: грех – ‘изгиб, путь кривой’ и недобрый, обманчивый путь в никуда.

О *вещи* сказано. Древние родственные языки толкуют смысл слова *вещь* то как ‘делать’, то как ‘говорить’; это – *дело*, обязательно связанное с *речью*, но исходящее из *мысли*, основанное на идее.

Родственные славянским языки показывают, что *вина* – некий вид расплаты, пеня, которую платят за совершенное, то самое совершенное, которое и стало *причиной* всего.

Все вместе трактуется так: замысел и поступок (*вещь*) получает отмщенье (*вина*) и приносит страдание (*грех*).

Таково «первочтение», но как понималась суть дела в Средние века?

Перед нами – иной принцип классификации деяний, неизвестный язычнику. В «Лествице» и сродных монашеских текстах их авторы стремились к передаче всего в иерархической градуальности, невольно склоняясь к вполне языческому кругу – кружению на месте. *Восхождение* в «Лествице» подано как спираль – вавилонская башня, устремленная к небу, недостижимая для простых смертных.

Найденный в XIV в. принцип деления напоминает матрешку: один элемент системы входит в другой, но больший, а тот, в свою очередь, поглощается еще бóльшим. Иерархия сохраняется, потому что принцип иерархии для Средневековья жизненно важен; Средневековье его и открыло, и весьма ценило его. Иерархия – это и есть система, парадигма знания и понимания. Исключить ее невозможно, она формирует основный познавательный принцип: градуальную оппозицию, на основе которой опознаются сходства и различия в мире вещей.

Но это – иерархия нового типа, иерархия, сама себя порождающая и затем устраняющая признаки, на основе которых была построена.

Общим фоном и одновременно самой обширной плоскостью в отдалении от наблюдателя является то, что именуется *грех:* все то, что подчинено плоти и тем самым отвергнуто Богом, лишено в человеке Божественной ипостаси; сторона, противоположная Богу, окутанная властью демонов, принадлежащая сатане.

Родовое понятие «грех» воплощено в многочисленных видовых своих проявлениях как чрезмерных позывах плоти. Все пять перечисленных выше групп порока – несомненно грехи, но первые три еще и «вещи», т.е. воплощенные по наущению дьявола осмысленные действия. Летописец красочно повествует о заговоре против Андрея Боголюбского, направленном дьяволом.

Причиной всех *вещей* является *вина*; в чистом виде соответствующее понятие сближается, может быть, с современным понятием эмоция (страсть): нравственное чувство человека во всем его объеме.

Границы между *вещью* и *виной* размыты. Одно и то же качество разворачивается перед наблюдателем то как грех, т.е. нарушение принятых норм, то как вещь (т.е. само действие), то как вина их обоих, т.е. в конечном счете – причина. Строго говоря, иерархии нет. *Грех-вещь-вина* то сжимаются в однозначность вины, то расширяются в многозначность греха. Поэтому все три термина и сохраняют свой природный синкретизм, соотнесенный в них с каждым соседним именем: в любую минуту вина может обернуться вещью или превратиться в грех. Налицо полная взаимозаменяемость обеих перспектив: прямой – от греха до вины, и обратной – от вины до греха. Обратная перспектива удаляет грех от вины, абсолютизируя его:

Прямая перспектива, столь привычная нам сегодня, заставляет задуматься о причине греха и где-то там, на перепутье, изыскать ту окаянную мысль-«вещь», которая совершила непоправимое. Непреклонно сужаясь от греха – через вещь – в направлении к вине, прямая перспектива, воссоздаваемая с точки зрения грешника, прядет тончайшие нити «вин», и одна лишь свобода личности держит эту личность в стороне от греха. Зло *лучевидно,* говорит славянский переводчик «Ареопагитик» в конце XIV в., – оно идет извне. Как спица в колесе, которое вертится, вина недвижно всегда все та же: это вина Адама, изгнанного из Рая за доверие к женщине, к минутной ее слабости. Но это и есть *«причина одна на всех».* Так полагает средневековый мудрец, а ему виднее. Он ближе к истоку «вещи».

Напротив, *в вещь впадают.* Известный афоризм из «Моления» Даниила Заточника, записанный им когда-то на берегу Кубенского озера «Князь не сам впадает в вещь, но думци вводят» – показывает, что проступок князя определяется советами его окружения, т.е. речью – воплощенной, явленной мыслью.

Так до времени и шли они рядом: вина = причина, которая могла быть и чисто мирской, бытовой, и грех, осуждаемый церковью, – пока не связала их воедино вещь. Вещь как деяние соединила идею = вину с ее результатом – грехом.

Отметим еще одну подробность: слово *добродетель* в средневековом обиходе существует и часто употребляется, хотя это тоже дело, но никак не вещь. Тут нет оттенка, связанного с речью, а следовательно, и с мыслью. В полном соответствии с символом *благодѣти, добро-дѣтель* есть осуществленное благо, полученное как награда за чистую жизнь. Никакого действия нет, нет свершения, а результат всегда предрешен. Добродетели и пороки находятся на противоположных уровнях, хотя корень их общий – страсти. «Страсти становятся пороками, когда превращаются в привычки, или добродетелями, когда противодействуют привычкам» (Ключевский, IX, с. 363). Добродетели в таком

смысле – скорее идеи, пороки же связаны с привычным вещным миром и потому вступают в соотношение с виной, вещью и грехом. Пороги предопределены роком и предназначены для осуществления. В своем проживании бытия человек обязан стремиться к добродетелям, но притом от пороков не всегда избавляется. Человек вообще не может быть беспорочным, потому что тогда прекращается земная жизнь – нет ни творчества, ни действий, ни свершений.

«УМНОЕ ДЕЛАНИЕ»

Теперь вернемся в эпоху Нила Сорского. Нил – представитель мощного мистического движения – многое заимствует у своих греческих учителей – исихастов. Те грехи, на которые он указывает *(блуда, чревообъястный* и пр.), – это помыслы страстные, *обдержительные,* т.е. те же грехи-вещи. Рядом с ними перечисляются и *«страсти душевные: тщеславие, мнение, лукавство и прочая, яже от них»* – а вот это в и н ы. Они ведь не связаны с плотью, а рождаются от слабости духа, человек же вообще живет, *«ратуем от бесов и стужаем от страстей»,* потому и впадает в помыслы страстные, которые следует преодолеть.

Согласно творениям отцов церкви (например, Григория Синаита), душа состоит из трех частей: «словесная» (интеллектуальная) – от нее хула и ересь, а также страсть; «яростная» (эмоциональная) – рассадник ненависти, злопамятства, зависти; «похотная» (физиологическая), повинная в чревоугодии, блуде, стяжательстве и др. Это весьма напоминает современные разработки о благоприятных часах и днях, исчисляемых по интеллектуальной, эмоциональной и физической сферам жизни.

Разум, по мнению Нила, также трехчастен: плотской своей частью он близок «скоту», душевным воспринимает еду и питье как благо, но выше их всех – духовный разум, который велит и в миру «идти в дом плача, а не пира». Последняя сторона души определяет все поступки человека, поскольку она божественна. Идеи о несотворенной энергии, призыв к безмолвию и молчанию, к аскезе в душевном экстазе – исходят отсюда: чтобы всеми органами чувств одновременно и сразу принять и испытать эту третью часть разума, в обычных житейских превращениях ускользающую от внимания человека. И это тоже напоминает нам учение некоторых русских философов, например Н. О. Лосского, о трех типах интуиции: чувственной, интеллектуальной и мистической.

Поставив же старинные представления о нравственных ценностях в знакомую нам перспективу современных понятий о том же, мы можем сделать последний вывод. Он прост.

Святого человека заботят страсти душевные, в которых видит он идеал, но все же он вынужден бороться с простыми грехами, не победив которые не может воспарить в святость. Физиологическое подавляется психологически – таково это *«умное делание»* Нила. Страданием-страстью человек обнажает душу свою до глубины и прозрачности – до чистоты духа. *И только страдание даст награду.*

Высшее духовное состояние достигается тем, что, пройдя все искушенья страстями, уже и в уме не помышляешь о них, вложившись в устойчивое настроение «неизреченной радости» в результате сосредоточенной работы духа в *умном делании* себя самого.

Простого человека душевное не заботит, хотя, конечно, желательно было бы душу спасти. Ему важнее сохраниться в мире, жить по закону Божьему и помереть достойно.

Ему страданий и так довольно, в этих страданиях он и мужает. Поэтому все другие грани грехов и пороков видит он со своей стороны. Монах сражается с плотским и телесным, чтобы достичь своего идеала; простец сражается с мирским и земным (социальным) злом, иначе ему не достичь своего идеала. Для монаха коренные пороки – блуд, обжорство, веселье на празднике; они искушают плоть и насылают «страсти». Для простеца же нет ничего злее, чем зависть, строптивость и лень; они разрушают жизненный лад, вносят сумятицу и «нестроение», они нарушают *мир.*

Идя параллельно, две эти линии – мораль и нравственность – когда-то должны были сойтись. Они и сошлись – в первом синтезе, который представляет зрелое Средневековье: в тексте, известном нам чуть ли не со школьных лет, – в *Домострое.*

Именно теперь стало ясно, что правы все, потому что у человека три пути в жизни – три разных долга:

• долг перед Богом, который *высказан* в заповедях Моисея, – этика запретов;

• долг перед людьми, который *высказан* в Нагорной проповеди, – этика благодати;

• долг перед самим собою, который *изглашен* апостолом Павлом в призыве к чистой совести, – этика ответственности.

Домострой выстраивает все это в особый ряд текстов, тем самым заменяя совершенной *нормой* действовавшую доселе *привычку* (обычай).

СОПОСТАВЛЕНИЯ

Последующее описание ключевых черт русской ментальности и характера в их развитии не будет полным, если мы не сравним их с близкими по влиянию результатами, оказавшимися важными для Европы. Общая принадлежность к «средиземноморской культуре» – к античности и к христианству – обусловила некоторые сходства, не уничтожив национально оправданных различий. Вдобавок на ограниченном материале только современных или только древних характеристик личности очень трудно представить хотя бы усредненный образ «чистого» типа нравственности. Всегда возможны совпадения на уровне эмпирического факта, общего термина или совпадающей в определении идеи. «Общечеловеческими» являются лишь черты, происхождение которых связано с инстинктами. В. М. Бехтерев (1921 г.) полагал, что таковыми могут являться инстинкты выживания, размножения и стремления к сообществу; в других терминах это, конечно, концепты «жизнь», «любовь» и «общество» или напрасно отвергаемые «православие – самодержавие – народность», а еще точнее: *вера – любовь – надежда.*

Все остальное представлено в различных вариантах и имеет множество оттенков.

Вряд ли справедливо полагать, будто «общечеловеческие ценности» являются результатом навязываемой извне «цивилизации». Общечеловеческие ценности духовного и этического порядка определяются общим развитием человеческой культуры. Все народы проходили общий путь к Благу. На плодоносном корне органически природной культуры и вырастали ее производные. С этой точки зрения особенно любопытны наблюдения над так называемыми первобытными народами.

Основные черты первобытного человека отмечали английские колонизаторы XVII–XVIII вв., описали английские же позитивисты в XIX в. Согласно Г. Спенсеру, «природный характер» человека – это импульсивность, неудержимое следование первому побуждению, что, в свою очередь, связано с эмоциональной переменчивостью; близость

проявления характера к рефлекторному действию объясняется тем, что реакция на внешние раздражители не подчиняется сигналам от слова, поскольку вторая сигнальная система человека заряжена образом (он просто «видит») или символом (он «предчувствует»), а не понятием; следовательно, как с точки зрения цивилизованного дикаря, так и с точки зрения рационалиста-англичанина, такой человек просто ничего «не понимает». Импульсивность ведет к непредусмотрительности; у такого человека слабо развито чувство собственности, он доверяет природе как источнику своего благополучия, поскольку с природой он не враждует. Невозможность разрушить гармонию природного мира развивает одновременно и свободолюбие, и тщеславие – две черты, внешне как будто не согласованные друг с другом, а на самом деле отражающие внутренний порыв человека к личной независимости и гордость этим. Таковы черты, которые в данной системе ценностей отражают отношение человека к себе самому.

Черты, отражающие его отношение к другим людям, – альтруизм, симпатия, в исключительных случаях даже самопожертвование; «родительский инстинкт» в отношении к малым и слабым весьма развит – и это естественная реакция на мир, который требует оказывать помощь слабым и малым. Прочность привычек, известный консерватизм определяется традицией, основанной на ключевом культурном мифе, ибо символ – основная категория в восприятии мира – требует ритуала, заставляет поступать, «как от дедов повелось». Таково отношение к высшим силам, к богам, к тем природным сущностям, которые определяют жизнь и поступки человека.

Здесь важны альтруизм, бескорыстие и то же самое тщеславие, которые, конечно, отличаются от тех же черт современного мира. Их и назвать-то следовало бы иначе, другими словами. Это вовсе не «любовь к ближнему», не щедрость, не самомнение интеллектуально развитой и самодовольной личности. Да и свободолюбие здесь не того рода, которым гордятся ныне националисты всяких малых держав; это – независимость (как и бескорыстие – невозможность накопления богатств). Все эти и связанные с ними особенности мировосприятия представляют своего рода религиозный протест против насилия над духом – мировосприятие, совершенно противоположное точке зрения иудейских ростовщиков.

В целом же перед нами описание нормально нравственного человека, живущего в природной среде и не испорченного корыстью и гордыней «цивилизации». Кстати сказать, и характеристика эта (Спенсер, I, с. 35–45) не во всем полна. Она вообще не совпадает с реальностью, поскольку описываемые черты могут быть н а з в а н ы совершенно иначе. Импульсивность предстанет проявлением невозмутимости (таковы на людях индейцы Америки и древние славяне), а непредусмотрительность обернется строго хозяйским отношением к природе и станет именно предусмотрительностью. Предки народов, живших в России, сохранили природные богатства, тогда как разбойничье «хозяйствование» на Западе опустошило кладовые природы. Сегодня цивилизация алчно взирает на «непредусмотрительных» славян и на их земли.

С другой стороны, и современный «цивилизованный» человек в сообществе недалеко ушел от «первобытного». По мнению ученых, психология толпы – это как раз возвращение к «первобытному человеку», к поведению того стада, которое еще не выделяло проявлений личной нравственности в общественной морали. Импульсивность поведения при изменчивости и раздражительности, легковерие с податливостью к массовому внушению, нетерпимость с преувеличениями и односторонностью – вот эти черты, очень похожие на характер «первобытных» людей, как их рисует английский эмпирик (Бехтерев, 1921, с. 95).

Для дальнейших рассуждений важен не только перечень черт «естественного» человека, но и вывод о том, что за современным термином невозможно увидеть действительные особенности древнего или средневекового носителя общественной морали. Содержательный смысл свободолюбия, бескорыстия или тщеславия необходимо раскрыть и объяснить в соответствии с их сущностью. Нельзя навязывать прошлому свой взгляд на него.

Как можно судить по самым разным источникам, углубление в суть нравственных воззрений, т.е. обобщение частных свойств характера и поведения, происходит у всех народов не в «понимании» их через понятие (не в «схватывании» их рассудком), а отраженно, через слово, одним из содержательных компонентов которого является, наряду с представлением личного образа, еще и культурный символ. Мы видели это на истории многих древнерусских слов, в сущности, обозначавших одно и то же движение души; но такое же положение было и в языках Европы. Например, немецкий этик основательно описывает структуру национальной этической системы в том виде, как она явлена в слове. *«Gerecht* – справедливый – первоначально, в соответствии с латинским *rectus,* обозначает того, кто идет прямым путем, но отсюда же и социальный термин *Recht* ‘право’. Нем. *fromm* ‘кроткий, невинный, благочестивый’ – первоначальное значение сохранилось в глаголе *frommen* ‘приносить пользу, продвигать дело вперед’, значит, *fromm* – ‘полезный, пригодный’, в древности, может быть, ‘передовой (вожак)’, ибо соответствует лат. *primus* ‘тот, кто идет первым’. То же изменение и в слове *edel* ‘благородный’ – но с оттенком благородства р о ж д е н и я, а не функции... *stolz* ‘гордый’ относилось в древности к тщеславному, хвастливому человеку (не заимствовано ли от лат. *stultus* ‘дурак’?)...

Tücke ‘коварство’ связано с древним *Tuck* ‘быстро, неожиданно нанесенный удар’ – сначала позволительное на турнире дело, а затем запретное; *schlimm* ‘плохой, дурной’ и *schlecht* ‘дурной’ также связаны – но в средненемецком первое из них обозначало ‘косой’, а второе – ‘прямой’; *schlecht* перешло в противоположное значение через промежуточные стадии: ‘простой’ → ‘прямой’ → ‘не хитрый’ → ‘ничтожный’, но еще из языка Лютера сохранилось усилительное сочетание *schlecht und recht* ‘в высшей степени справедливый’. Прямой, простой в одном случае есть достоинство, в другом – порок... То же касается и понятий “грех”, “вина”: когда они образовались, они оказались по смыслу более глубокими, чем простые понятия о наказании и прощении... Слово *Würde* ‘достоинство’ находится в связи со словом ‘стоимость’ *Werth.* Достойно то, что имеет стоимость, ценность. Стоимость прежде всего, подобно равнозначащему греческому слову τιμή, относится к дару, покупательной цене или какому-нибудь другому роду расплачивания, которым приобретается данный предмет... В немецком одно из значений слова *Ehre* ‘честь’ – богопочитание, культ; как и в латинском *hones* и в греческом τιμή, понятие почитания в отношении к богам, особенно в древнейшее время, стоит на первом плане... в понятиях добра и зла отношение к религиозному культу особенно сохранилось в латинском *malus,* санскритском *malas,* греческом μέλας, ‘черный, грязный’ – все вместе относятся к корню *mal* в значении ‘обагрять, запятнать’» (Вундт, 1887, с. 40–44). Исходный образ в представлении зла – обагренный кровью или вывалянный в грязи.

Национальные предпочтения выявляются именно в содержании понятия – собственно в значении слова, восходящем к его «внутренней форме», к этимону-образу. Так связано понимание добродетели в результате развития нравственных воззрений; например, слово *добродетель* в понимании ее как пригодности, полезности: «значение личности или поступка, самих по себе, недостаточно для грека; чтобы считаться добродетелями, оба должны еще занять подобающее им место перед лицом света. Даровитость характера

имеет только тогда шансы завоевать себе признание, когда она соединяется с красотой выражения. Поэтому в понятие добродетели ἀτρετή входят элементы даровитости, красоты и внешнего уважения, как и у римлян: *virtus* первоначально почти точно совпадает с понятием мужественной твердости, затем происходит обобщение смысла в значении любого нравственного превосходства – под влиянием поэзии и философии, т.е. в конечном счете под влиянием тех же древних греков (там же, с. 38–39). У самих древних греков понятие о добродетели было более конкретным и функционально оправданным: по свидетельству многих, Пифагор различал добродетель «быть справедливым» и добродетель «делать добро» (το τε ἀληθεύω καὶ το εὐεργετέω).

Западноевропейские системы этики во многом вышли из античных. К «Никомаховой этике» Аристотеля восходит этика Фомы Аквинского, ставшая основой западноевропейских этических систем. Разница только в том, что ἠθος для Аристотеля – ‘характер’, а не ‘нрав’, и потому этика толкует о совокупности черт характера как духовных качеств. Нрав как характер – это воля, что предполагает активность нравственного поведения и пассивность морального состояния. Считается, что только к началу V в. появилось слово *moralitas* в современном значении (но уже у Цицерона *moralis* = ἠθικός). Идеализация «золотой середины» *в проявлении* душевных качеств, воспринятых от Аристотеля на Западе, не получила распространения на Руси. Здесь всегда признавали, что «крайности сходятся» и что в их столкновении рождается *правильное.*

Щедрость между расточительностью и скупостью...

Кротость между раздражением гнева и равнодушием...

Правдивость между хвастовством и притворством...

Мужество между отвагой и страхом...

Воздержание между наслаждением и аскезой...

Вежливость (взаимность) между лестью и сварливостью...

В русском представлении расточительность и есть щедрость, равнодушие и есть кротость, отвага и есть мужество, наслаждение аскезой и есть воздержание, а взаимная вежливость всегда льстива, как и внешние проявления правдивости (это притворство). Род *(мужество)* и один из видов *(отвага)* метонимически сведены в одно, противополагаясь своему оппозиту на равных основаниях. Из дальнейшего изложения мы еще не раз увидим, каким образом подобное попарное разбиение «страстей» сказывалось на развитии древнерусской нравственности. Целое важнее своих частей – и мужество может иметь оттенки *(буйство, храбрость, смелость, отвага* и т.д.).

СИМВОЛ И ПОНЯТИЕ

Общий очерк исторического развития «нормативного мышления», т.е. морали, излагался не раз; рациональный остаток подобных изложений, на западноевропейском материале, можно представить в следующем виде (Мачинский, 1909).

Расширялся о б ъ е м моральных норм, происходило распространение положительных связей и симпатий на все больший круг людей. Интенсивная внутриплеменная солидарность только там и возникала, где межгрупповая борьба была сильнее; поэтому древнейшие нормы морали – «хищные». Мораль вырастает и развивается на основе простых биологических действий и на основе социальных инстинктов, поскольку мораль и есть *связь-отношение* между людьми. Первая по-настоящему моральная точка зрения – стои-

цизм: нужно как можно больше отказываться от своего «я», чтобы как можно меньше мешать остальным.

Усложнялось с о д е р ж а н и е морали: возникло многообразие обязанностей в отношении к различным общественным группам, происходило постоянное дробление признаков первоначально общего (родового) требования к личности. В результате стало возможным создание некой замкнутой системы представлений о морали с точки зрения ее ценности и соответствия природе. В морали нет ни всеобщих, ни вечных истин, мораль создается подобно фону, как формируется и понятие о ней – в результате постепенного совпадения объема понятия и его содержания. Интеллектуализация чувства и создает возможность для фиксации норм морали.

Постепенное расширение объема и усложнение содержания создали различия в степенях морали, поскольку, например, любовь к человеку своей группы была сильнее, чем дружеское отношение к постороннему; из совокупной смеси обязанностей возникали самые разные сочетания морали родовой, семейной, государственной и т.д. Человек одновременно стал входить сразу в несколько социальных групп, нравственные установки которых не всегда совпадали.

Все это вызывало внутреннее противоречие между требованием «разных типов морали» в одном и том же человеке, и в результате как компенсирующая сила возникает абсолютное требование *равноправия и справедливости,* которые, уже в свою очередь, понимаются по-разному. Но чем выше поднимаются в своих обобщениях нравственные категории сознания, чем больше они освобождаются от конкретно опытных проявлений, тем скорее и строже откладываются моральные чувства и нормы и формируется свое, национально окрашенное представление о нравственности.

В универсальную типологическую схему укладывается и ситуация, сложившаяся на Руси.

Расширение объема моральных норм происходило здесь на протяжении всего древнерусского периода нашей истории, оно осложнялось культурными заимствованиями из Византии («како от грекъ повелось») и отчуждением от мусульманской и иудейской морали (морали запретов). Углубление содержания начиналось с XV в., а к XVII в. создало различия в степенях проявления моральных установлений, что и потребовало петровских реформ, исполненных столь диким и несообразным способом. Четвертый этап развития морали в России прошел почти безболезненно – «разные типы морали» разошлись, закрепившись в различных классах и сословиях. Мораль же запретов, больно отзываясь на личных переживаниях конкретных людей, постоянно навязывалась русскому человеку, никогда не завершаясь в своем развитии.

Описанные последовательности предстают как результат социальной борьбы за существование, одновременно учитывающей и биологические, и социальные составляющие моральных установлений. Из-за несходства таких условий не совпадают и национальные предпочтения в выборе моральных норм. Во всех случаях этот результат выражен в терминах п о н я т и я, тогда как еще более важный для культуры с и м в о л из рассмотрения исключается. Системы строятся исходя из понятий; символ формирует миф. Между тем формы нравственности действуют скорее в режиме символа, чем понятия. Символ направляет движение чувств, а понятие только позволяет такое движение понять. В этом, по-видимому, и содержится коренное различие между нравственностью и моралью: славянская нравственность связана с символом, западная мораль рационально-прагматична и определяется понятиями.

Второе отличие не менее важно. «Инстинкт культурного человечества – стремление к равноправию» (Мачинский, 1909, с. 103), и это верно по отношению к западному человеку. В древнерусской общине все и без того равны, и вовсе не равенство со свободой являются основанием идеала. Таким идеалом была воля – столь же недостижимая, как и всякое в мире равенство.

Третье отличие также лежит на поверхности. Внутреннее противоречие между требованием разных моралей вызывало смятение у средневекового западного человека. У восточных славян столь резкого противоречия не было, поскольку вероисповедная сторона идеологии включила в свой состав многие черты национального характера. Мир и идея мира равноценны и взаимообратимы – таково убеждение философски понимаемого реалиста. Противоречие возникало совсем в другом, в несоответствии личных желаний и общественных нужд, в конфликте должного и необходимого с желаемым.

...Жизненные конфликты сотрясали античное общество. Античный мир, уходя в прошлое, оставлял, по словам Карла Каутского, растерянность, легковерие, лживость, гуманность, интернационализм, религиозность как способ мышления и единобожие как символ единства мира (Каутский, 1910). Древняя Русь не знала ни растерянности, ни социальной лживости, ни гуманизма в его извращенной форме: не исследование мира, а требования к отдельной личности, вообще – не интерес к природе, а внимание к общественным проблемам. Религиозность как способ мышления здесь тоже не в такой уж чести.

Этика стоиков – как бы возвращение в природный мир. Простая, естественная жизнь, самоусовершенствование, недоверие к мистике и суеверию, уравновешенность и любовь к близким, к правде и справедливости, умение владеть собой, настойчивость в достижении целей при обязательной чистоте помыслов – что может быть лучше? Справедливость, истина, скромность и мужество – самые высшие добродетели. Клевета, ложь, лицемерие, вероломство и властолюбие – это пороки умирающего мира. Бездушие и тщеславие осуждаются, честолюбие – страшный враг. Добродетели и пороки не в словах и мыслях, они – в поступках, то есть *вещны*. По мнению стоиков, источники зла – наслаждение удовольствием, жадность, печаль и страх, но важнее всех добродетелей для них – безволие, апатия.

Вот вам и завершение всех добродетелей – пассивность непротивления злу, и нет никакого поступка и действия.

Христианская этика развивала идеи стоиков. Независимая жизнь свободной от общества личности – вот космополитическое учение, противопоставленное каждой национальной форме природной нравственности.

Для Фомы Аквинского (умер в 1274 г.) основа морали – высочайшее благо, которого можно достичь, напрягая личную в о л ю, не доверяя ч у в с т в у, проверяя его р а з у м о м. Собственная заслуга производит блаженство – так, э г о и з м возведен в степень нравственной нормы. Свободная воля человека испытывает давление со стороны принуждения (воля), страха и вожделения (чувство) и неведения (разум). Все «страсти» – общие у человека с «неразумными существами», а д у ш а – их носитель (Бронзов, 1884, с. 281). Не душе и душевности уделяйте внимание – но духу и разуму. В XX в. Бертран Рассел выступает против индивидуалистического характера западной христианской этики, заложенной еще Фомой Аквинским. Три человеческих импульса воплощены в религии: *страх* (ведет к нетерпимости), *тщеславие* (развивает свободу воли) и *ненависть* (воспитывает убеждение в праведности) (Рассел, 1987, с. 129). В какой степени все эти качества присущи русской нравственности – разговор особый.

ГЛАВА ВТОРАЯ
ЛИКИ НА ЗАРЄ

Сущность народа... определяется тем, во что он верит, как он понимает предмет своей веры и что он делает для ее осуществления.

Владимир Соловьев

Историки часто описывали типичных представителей русского племени, их развитие в различные эпохи. Выбор личностей был субъективным, на первые роли выводили государственных деятелей или говорили о «народных массах», которые вообще лишены энергии действий. Б. А. Романов в своей книге «Люди и нравы Древней Руси» (1947) обратил внимание на основные т и п ы древнерусского общества: это – боярин, воин, монах, хозяин «дому». Все они – действующие лица общества, и Даниил Заточник, основной информатор Романова, не случайно желает прибиться к какой-то из этих групп. Его самомнение достигает большего: он хотел бы стать *думцем* великого князя, влиять вообще на все происходящее через властные полномочия своего «хозяина». Именно такая позиция «средневекового интеллигента», как иногда называют Даниила, в то время являлась совершенно новой. Ранг «мудреца»-советника уже осознан как тоже действенный и социально важный. Идеолог выходит на первый план общественного сознания, также становясь особым т и п о м русской жизни. А. С. Демин (1998) показал подобных идеологов более позднего времени уже именно как сложившийся социальный тип.

Однако первыми идеологами в нашей истории были не светские люди.

Слово *идеология* происходит от слова *идея,* как и слово *культура* – от слова *культ;* они пришли «свыше», прямым путем *с небесе.* Идеологические порывы освящены Божьей волей, которая мало-помалу сдавая свои полномочия земному человеку, тем самым укрепляла его в твердости его земного существования (Колесов, 1986, с. 105 и сл.).

В русской истории, в ее широком смысле, особая роль принадлежит трем святителям, о которых нужно сказать особо. Иларион Киевский в XI в., Кирилл Туровский в XII в., Сергий Радонежский в XIV в. совместными усилиями, закрепленными в русской традиции, создали тот тип «русского» в его родовом смысле, который щедро вмещает в себя и «украинца» Илариона, и «белоруса» Кирилла, и «великоросса» Сергия. О них и пойдет речь.

ПРАВДА ЗАКОНА – В ИСТИНЕ БЛАГОДАТИ

Блаженны алчущие
и жаждущие правды...

Матф. 5, 6

Это было самое начало тысячелетнего пути, и только что принятый славянами культ еще не затвердел в рамках запретов как законченная духовная культура. Еще сохранялось множество представлений о Божестве как творческой силе природы, оживотворяющей и быт, и житье-бытье, и само бытие. Природа мира, творение Божьей воли, всегда пребывающая *при роде,* еще находится в центре внимания, еще поклоняются ей, а не делам

человеческих рук – культуре, созданной человеком из природных сил. Исторический оптимизм и вера в грядущее еще не окрашены в монашески-траурные тона, скорбные мотивы Апокалипсиса еще не подавляют весенней песни селян. Свежесть природного чувства находится в полной гармонии с новизной религиозного ощущения христианства – как веры преимущественно *объединяющей.* Радостная надежда – вот слова, которыми можно обозначить выражение средневекового поэта: «Гради – ради, веси – весели!»

Именно в таких условиях и должно было появиться произведение, отразившее этические искания славянина в момент духовного перелома, затронувшего души многих, хотя еще и не всех. Заразить таким ощущением остальных – вот задача, которая требовала исполнения.

Великие произведения русской литературы – всегда пророчества. Может быть, не очень отмеченные современниками, такие произведения потомками ценятся особо. Страстные речи Кирилла Туровского и автора «Слова о полку Игореве» – накануне вражеского нашествия; тонкие кружева слов Епифания Премудрого – в истоках московской государственности; неистовый Аввакум – перед началом Петровских реформ; Пушкин – как провозвестник падения крепостничества; Достоевский и Толстой – перед катаклизмами XX века. Но в самой исходной точке, скрываясь за далью времен, встает с пророческой силой *«Слово о законе и благодати»* Илариона Киевского.

Все тогда было не таким, каким представляется сегодня. Не было на Руси святых, а для русского человека святость – высший идеал.

Не было и духовных вождей – Иларион и стал одним из них. Не было еще и самой Руси как единого целого. Все это еще предстояло осознать, воспринять и упрочить в себе как в едином народе, давно уже не только славянском.

Итак, это было лишь началом тысячелетнего пути...

Философы, историки, богословы уже сказали свое слово и сошлись в том, что «Словом» Илариона восточные славяне доказали свою политическую мудрость и духовную зрелость, осознали свою историческую роль в мире (историческая идея «Слова»); что целью славян является стремление к универсальному – они уже вознеслись над обыденным, желая *понять* сущность сущего в его первозданной сути (философская идея «Слова»); что культура стала им столь же необходимой, как прежде важна была стихия природы (культурная идея «Слова»: приобщение к богатствам «средиземноморской культуры»); что новое государство, Русь, корнями уходит в традиции славянского р о д а, а связь времен понята как родовой принцип наследования князей по старшинству (политическая идея); что прагматика действия ставится выше догматики веры, в результате возникает новое миросозерцание у вчерашних язычников (прагматический аспект изложения); что новые ценности становятся необычайно важными в сознании древнерусского человека: не только феодальные добродетели верности, мужества и чести, но и личные достоинства терпения, совести и человечности (нравственный аспект все той же проблемы); что по делам и награда, а по грехам – искупление, и не одни лишь молитвы и постничество определяют судьбу. Но самое главное, что вычитываем мы из «Слова», – это вера в силу человека, живущего на родной земле, величие и единство Русской земли, патриотизм без присущей этому чувству национальной ограниченности (публицистический аспект в содержании «Слова»).

Сам автор «Слова», Иларион, родился еще во времена князя Владимира, крестителя Руси, активно действовал при сыне его, Ярославе. «Муж благ, книжен и постник», – гово-

рится о нем в «Повести временных лет». Иларион был священником церкви в Берестове, откуда Ярослав Мудрый и взял его в митрополиты. Это был первый митрополит из русских (1051–1054), сменивший греков, ставленников Византии. Поступок князя объяснялся сложными политическими расчетами: греки-митрополиты сковывали политическую волю великих князей, на это накладывалась идеологическая борьба с остатками иудейства в бывшем Хазарском царстве, которое долго держало славян в неволе. Одновременно с этим возникали противоречия между восточной (православной) и западной (католической) Церквями, завершившиеся в 1054 г. великой схизмой, разделением на века.

Важна и такая деталь: степень «православия» первокрещенных русских. И равноапостольный Константин I Великий, допустивший христианство в Византии, и Владимир I Святой, да и многие другие языческие племена и народы (прежде всего германские), принимавшие христианство в столь раннее время, разделяли, того не ведая, арианскую ересь: вслед за Арием, проклятым святыми отцами на Первом Вселенском Соборе, они полагали, что Христос не буквально Бог, не рожден он Богом, но Богом с т а л. Вполне понятная для вчерашних язычников мысль. И «Слово» Илариона дает основания для тех же предположений, христианские идеалы представлены здесь в типично языческой форме.

Только-только выйдя из язычества, Русь сохраняла его следы во всем, но самое главное, сохраняла его в сознании, в ритуале и в слове, оберегающем идеалы предков. Нужно было что-то блистательно-могучее, молнией разрывающее единую ткань язычества и, впитавши в себя живительные соки народной культуры, дерзко провозглашающее то *новое,* ради чего не просто приходится, но и необходимо отречься от старого быта и бытия.

Такой грозовой молнией и стало «Слово» Илариона, а *новым* – христианская вера. Очистительной силой нового было само рождение государства Руси, которое славит автор в своем «Слове».

Высшие идеалы смогли заслонить прежние идеи, но уничтожить их полностью – нет, не уничтожили. Началась борьба, то явная, то подспудная, которая завершилась взаимопроникновением обеих культур, языческой и христианской. Для этого потребовались века, потери и жертвы. Но это пока еще в будущем. Сегодня, когда под сводами Софии Киевской Иларион произносит свое слово, рождается то новое, что победит и «идольский мрак» язычества, и холодно-расчетливый «закон» неприемлемых для славян вер: иудейства хазар, «поганой бохмитовой веры» мусульман. Выбор был сделан за век до того, когда крестилась бабка Владимира, Ольга. Одна из замечательных мыслей Илариона: Русь не крестили – она крестилась сама. Не миссионеры из патриарших рук, не доброхоты-рыцари, огнем и мечом вгонявшие варваров в лоно церкви, – нет, славяне сами созрели духовно для принятия веры в Единого, но не в Иегову, не в пророка, а – в Христа. Было что-то в душе славянской, что направляло выбор, нравственно его оправдывая. Это – душевная мягкость и духовная сила совместно, а также и те общественные добродетели, которые славит Иларион: *веротерпимость, терпимость, терпение* и – патриотизм как любовь к Отечеству, к славе прошедших родов.

Величие Илариона и в том уже, что идею истории он вносит в сознание славян, своих современников (и как автор летописных статей). Древнерусское язычество не знало этой идеи, понимая время как круг, неустанно повторяющий циклы жизни: от утра до утра, от весны до весны, от века до века. Христианство утвердило мысль о времени, которое *движется* – из прошлого в будущее, от момента Творения и до конца мира. О конце мира Иларион не говорит, он сосредоточен на описании настоящего, словно забыв о гряду-

щем. Эта особенность «Слова» и давала возможность современным историкам говорить об историческом оптимизме его автора, который возвеличивал только что созданную государственность, представляя ее как вечную; однако это и свидетельство жизнетворной и радостной связи с миром. Может быть, это и верно, но важно понять, как именно в те времена представляли себе это «настоящее». Уже форма причастия показывает, что в действительности имелось в виду *настающее.* Настоящее как настающее предполагает и разворачивание текущих событий в будущее. Да, своей идеей Иларион как бы сворачивает в символически данном *настоящем* все прошлое, все события, так или иначе отразившие его понимание мира. Но это не значит, что он не думает и о будущем: если его оптимизм действительно историчен, он непременно направлен на будущее. Круговое время, цикличное время прошлого, понятого как настоящее, есть типично языческое, мифологическое истолкование времен. Согласно ему, времени нет вообще, оно понимается как смена событий и действий, повторяющихся в виде природных циклов. Христианство тоже рассматривало время как простые вехи каких-то событий, и Иларион не может выйти за пределы языка и грамматических форм, которые в его эпоху диктовали представление о времени и временах. Иларион прорывает круг времен, разводит дуги прошедшего и грядущего, утверждая себя и свой мир в земной ипостаси настоящего. При всем при том это действительно *настоящее,* т.е., в соответствии с переносным значением слова, он говорит о настоящем не только времени, но и деле (как «достойном»), и мысли (как главной), и слове (как «истинном»). Именно Иларион и есть тот первый писатель, который дал на Руси толчок развитию смыслов привычных слов в непривычных контекстах. Замкнутое в самом себе слово стало развивать все новые значения.

Он говорит о будущем, предпочитая «новое», ибо все новое всегда впереди. Отметим здесь и словесную тонкость: новое Иларион противопоставляет «ветхому», а не «старому»: старое ценится как *прежнее,* т.е. по смыслу древнего слова, как *передовое, впереди лежащее.* Старому поклоняются, старый – старший. Новое-то, что изменилось качественно (христианство вместо язычества, как понимает эту смену Иларион), новое несет с собой и моральную оценку, его можно рассматривать как символ будущего.

Ветхий – совсем иное. Престарелый и дряхлый, изживший свой век. Ветхий месяц истаивает в ночном небе. Ветхий Завет противопоставлен Новому. Все ново-молодое важнее ветхо-старого, поскольку способно к творчеству, – вот в чем заключается оптимизм Илариона. *На отрицании и преодолении ветхого.*

Слово Илариона трехчастно, в нем как бы три главы.

Сначала речь идет о сравнительных достоинствах Ветхого и Нового Заветов, решается вопрос о предпочтительности вер – иудейской и христианской.

Затем говорится о распространении христианства на Руси, ставится вопрос о роли и значении государства, основанного на единой вере.

Наконец, следует похвала крестителю Руси и ставится вопрос о сущности царской власти, восходящей к заслугам «прежних родов».

Перед нами типичная для средневековой мысли последовательность рассуждений, трехчастность переходов от общего – от сущности целого – к более частным его проявлениям. Так выражается идея, воодушевившая Илариона: единство государства как целостная организация доселе разрозненных племен, народов и языков определяется единством веры и единством вождя, «кагана земли Русской». И то и другое, и вера и царь, не даны

извне, не навязаны, они произросли естественно *в развитии народа из рода.* Владимир дал веру духовно, Ярослав – «научением книжным».

Род порождает на-род, вера создает государство, князь становится каганом. Форма представления новых сущностей как бы снята с чужеродных образований: государственная – от Византии, сам термин *каган* – от Хазарского каганата и т.п., но народ – это не заемное, это свое, потому и соотношение сил в этом трояком повороте дел прямо обратное данному. Основное важнее главного: если вера – г л а в а в с е м у, то о с н о в о й, фундаментом конструкции остается народ; княжеский Род, как символ единства Земли, предупрежден о возможности разрушения государства, если единство З е м л и порушится.

Последовательность переходов – движение мысли в оба конца – важна и сама по себе, и многое объясняет в выборе темы.

Владимир уверовал, не видев Христа; насколько же он выше очевидцев Христовых деяний, в него не уверовавших, – вот еще одна мысль Илариона. Византия всего лишь посредник в получении христианства Русью, и потому у нее – свое христианство. Для Илариона несомненно: мудрость природы есть отражение Божьей благодати. Спасут человека крещение и добрые дела, а не истовость служб и принудительная аскеза; ад и рай находятся на Земле, и предпочесть одно другому вполне во власти человека. *Он свободен в своей воле.* Иларион утверждает: все небесное – в земном, а не земное – в небесном. Это, конечно, не двоеверие – одновременно и в Творца, и в тварь, – а двойственность восприятия Земли и Неба, плоти и духа, человека и Бога. Они не параллельны, но и не противопоставлены друг другу и воспринимаются как ипостаси сущего, как *одно в другом,* как взаимные части друг друга. Представление о необходимости твари для углубленного понимания Творца существует у восточных славян до XIX века, и замечательный по проницательности Александр Потебня, выражая этот взгляд, говорил: «Язычество берет верх до тех пор, пока единобожие принуждено отвечать на всякий научный вопрос: “Так Богу угодно”. Это не ответ... Язычество [же] есть такое миросозерцание, в котором конечные причины в большем или меньшем количестве размещены в самом мире», а это, понятно, и есть своего рода научное постижение мира, так что «победу над язычеством христианство могло одержать только при пособии науки» (Потебня, 1989, с. 277, 282). Христианство долгое время служило восполнением язычества как своего рода естественной «науки» *(навыка)* до идеологии, и это, по-видимому, хорошо понимает Иларион. Вера – не все в мире, это – *отношение к творению через Творца.*

Парадоксальное на первый взгляд сочетание у Илариона: он борется с язычеством как *мраком идольским*, но уважительным отношением к «памяти предыдущим родом» и образной системой языка он связан со славянским язычеством. Не язычество является основным противником и оппонентом Илариона, а иудаизм, именно в нем Иларион видит тот тупик религиозного, т.е. идеологического, развития человеческих обществ, который он не может одобрить, и прежде всего – за национальное высокомерие *(гордыню)* и за претензию на духовную исключительность. «Не иудейскы хулим, нъ христианскы благословим» (182б) – такова позиция Илариона. И вот тут мы видим проблему, намеренно искаженную не одним комментатором «Слова». Утверждать христианство на народной основе вовсе не означает уничтожать иудаизм, который воспринимается здесь как более низкая степень развития Духа, только и всего.

Существует устойчивое убеждение, будто «Слово» – антисемитское произведение. Конечно, еврейский народ представлен здесь не с лучшей стороны, но при общей на-

правленности идей «Слова» иного и быть не могло. Возвеличивание Христа невозможно без порицания его убийц. Иларион использует основной прием библейских текстов: одно оценивается через порицание другого – отчуждением от него.

Тем не менее и даже вопреки прямым указаниям 61-го правила Шестого Вселенского Собора, запрещающего общение православных с иудеями, в Слове нет ни единого упоминания о *жидах* – самого распространенного в Средние века обозначения этого народа, восходящего к имени Иуды. Даже «зависть» евреев ко Христу называется еще не *зависть жидовская,* как у всех последователей Илариона, а *зависть иудейская,* – может быть, по созвучию с именем Иуды, но главным образом в соответствии с основной целью произведения – полемикой с иудаизмом как с влиятельной религией на южных границах Руси. Эгоистические установки иудаизма на нравственность, избирательность закона в отношении только своих, замкнутость иудаизма Иларион порицает косвенно.

А теперь поставим себя на место Илариона. Перед нами задача: в символических формах выразить и истолковать злободневные проблемы своего времени – сопряжение *власти, веры* и *бытия,* или, иначе – *личины, лика* и *лица* жизни. Выразить сжато, образно, используя известные всем представления. Как поступим мы в таком случае? Ведь кроме текстов Писания, да еще и не в полном виде, пока нет еще других символических образцов, а большинство из представленных и вытекающие из них идеи – еврейские. Зато идея Благодати – Христа как в известной мере, на вербальном уровне, отвлеченный принцип единения людей по духу независимо от крови и рода, полностью совпадает со славянской идеей мира как *тишины* и *света,* и общины (для которой важнее *все-общее,* а не *собьство* – не собственность и не собственное); на этой основе происходит вполне органичное слияние исконно славянского чувства (души) с новой идеей (духом), риторически представленное в новых символах. Художественная задача, которую решает Иларион, проста, но трудна. В новых словах и образах он закрепляет старые истины, но в новом их смысле и чине: не просто д о б р о и не только б л а г о, но – *благодать (благодѣть).*

Не государственное, не национальное, не политическое или, выражаясь присущими Иларию словами, не *земли* и *страны* или *языки* противопоставляет в «Слове» Иларион. Он подчеркивает духовное единение людей, которое, правда, может быть организовано и в государственную общность. Защищая христианство, Иларион по некоторым признакам сближает язычество с иудаизмом (эта тема становится сквозной в средневековой литературе) по принципу общего для них неприятия Христа, С ы н а Божия, исповедующего терпимость, равенство и любовь к ближнему. «Этический монизм» воззрений Илариона, как иногда говорят, заключается в соотнесенности земного жития с небесным его идеалом, и такой идеал в средневековых понятиях – это *ж и з н ь; жизнь вечная.*

Упоминание о С ы н е Божием возвращает нас к представлению о родовой организации общества, из которого выходила тогда Русь. Если остаться на уровне терминов, ставших символами, нужно будет признать, что понятие о государстве у нас развивалось постоянно. Идея государства в нашем сознании присутствовала всегда, лишь изменяя свои обличья. Государство, восходящее к корням рода, – это *Родина;* основанное, позже, на семейных отношениях – *Отечество;* наконец, как суверенность народа в пространстве Родины и в последовательности поколений Отечества – *Государство [Государство* – владение по праву собственника, господина]. Заслуга Илариона в том, что он впервые, как можно судить по источникам, утверждает смысл Отечества, опираясь на силу Родины и приуготовляя энергию Государства. По многим, чисто внешним причинам пришлось

отложить становление русской государственности, но рождение русского *народа* из многоплеменных родов требовалось освятить, и это совершил Иларион. О патриотизме (об Отечестве) нужно было говорить очень тонко, не впадая в национализм! – и это удалось автору Слова. Удалось потому, что вовсе не национальная проблема была актуальной для Средних веков. Иларион никого не порицает, он рассматривает отрицательные исторические примеры: государственные амбиции греков и религиозные – евреев. Общая идея Илариона понятна: семейно-родовое единство создает новую государственность в его средневековой форме (Отечество) под духовной объединяющей силой христианства (не церкви, а христианства!) – веротерпимость, патриотизм и мирный союз племен под защитой сильной власти.

Равноправие всех родов в границах единого народа и есть утверждение равенства всех перед ликом Бога, и хотя восславление правящего княжеского рода напоминает остатки языческих воззрений, здесь такое восхваление вполне уместно, поскольку и сама княжеская власть предстает как воплощение суверенности народа. Эта мысль не должна казаться примитивной. Что было, то было: именно так и рождалась русская государственность. Не в социальной революции, не завоеванием чужих земель, не заимствованием чужеземных символов и регалий (принципов государственности), не както еще иначе. Органически и естественно эта государственность вырастала из родовых отношений эпохи варварства, т.е. дохристианской поры. И когда спустя три века представилась новая возможность, русская государственность обрела свои формы по тому же образцу. Потом этот путь развития прерывался неоднократно, лишая русский народ возможности продолжать свой собственный путь. Иларион и здесь стоял на исходной позиции последовательного «снятия» идеи суверенитета и восхождения его по степеням: от семьи и общины, все выше и выше – к царю как символу всеобщего. «Вера в доброго царя», за которую так упрекают русского мужика, не есть вера в монарха лично. Это вера в силу, которая отчуждена от каждого свободного человека, от каждой семьи, общины, гильдии и т.п. как символ власти, которой он потому и верит как самому себе. *Добрый* – вовсе не мягкий, формула сохраняет исконный свой смысл, который трудно перевести на нынешние понятия. *Добрый* – добро-качественный. Потому что качество – основная категория, которую ценит русский человек.

Русь обошлась без «закона», с самого начала ее осенила *благодѣтъ*. Из язычества Русь вошла в семью христианских народов, приобщившись к миру – через *свет*. Многоплеменные *языки* стали Русской *землей*. Сегодня и в этих средневековых терминах не все достаточно ясно (Мюллер, 1971; Колесов, 1989). Государство – и без закона? Вот корни бесправия и рабства! Однако дело понималось вовсе не так: не мирской закон, но духовный завет должен править Русской землей. Отрицательное отношение к иудейскому «закону» в утверждении государевой власти не меняет дела: в миру правит не истина, а правда, и, значит, не закон, а – устав. Каждое из перечисленных слов имело свой особый смысл, определяя установку на право и справедливость, как понимали их в средневековом обществе.

Что же получается? Владимир показан как носитель одновременно государственной и духовной власти – но ведь это языческое представление о верховном жреце! И здесь происходит смешение понятий, не всегда явно просвечивает из прошлого смысл обозначений и слов. Сила Владимира была именно в том, что он – по преимуществу «царь» *(каган земли Русской),* четко и определенно отделивший себя от функций жреца. В духовном смыс-

ле он *вождь,* а не жрец; функции жреца он передал церкви вместе с церковным уставом и положенной десятиной. Не случайно Владимир – герой одновременно и средневековой летописи, и народной былины. Он – носитель феодальных добродетелей (честь, мужество, патриотизм), но одновременно он и Владимир С в я т о й (святым, правда, долго не признаваемый). Иларион и сам считает Владимира не святым, а равноапостольным, т.е. равным апостолам, крестившим народы. Владимира невозможно признать святым по отсутствию признаков святости, ведь он не спасает лично себя в суете быта, он действует как культурный герой, во славу «всего рода русского».

Итак, национальная, государственная и политическая идеи присутствуют в «Слове» Илариона, и они сплетены воедино в общем замысле его композиции. Подчеркнуть только одну из этих идей сегодня было бы упрощением, мешало бы понять философский подтекст произведения. «Слово» философски синкретично по смыслу. Современный философ, мыслящий аналитически, выделит вдобавок и те противоречия, которые свойственны были старому (например, «римскому») миру: религиозное (язычество римлян противопоставлено иудейству), культурное (эллинизм противопоставлен варварству), социальное (свободные противопоставлены рабам) и т.п. (Соловьев, 1988, 1, с. 364). У Илариона еще нет столь четких привативных оппозиций, позволяющих выявить «положительные» части в этих противоположностях», – что, впрочем, может определяться и вкусами наблюдателя. У автора все это дано в совместном движении и действии – тоже черта синкретично мифологического мышления древних славян. Духовное возрождение своего народа, вознесенного до силы религиозной веры, – вот забота святого отца в своем Отечестве. Жизнеутверждающее начало «Слова» в том и проявляется, что его автор верит в такое возрождение и служит ему истово.

Слово о законе и благодати – прежде всего с л о в о. Словесное искусство Илариона поразительно, и это несмотря на многие подновления, на искажение первоначального текста. Сравнение различных редакций, дошедших до нас, показывает, до какой степени изменилось «Слово» в процессе своего бытования, какие именно идеи его казались жизненно важными в различные эпохи нашей нелегкой истории.

Кажущееся смешение цитат, формул, выражений, заимствованных из самых разных источников; несоединимые на первый взгляд приемы народной речи и высокого ораторского искусства – вот каким предстает «Слово» перед неискушенным читателем сегодня. Его необходимо истолковать герменевтически, перебирая буквально каждое слово, потому что значение любого из них изменилось.

Кому-то покажется странной высокая оценка текста, в котором так много цитат из Библии, да и сам текст, по разным суждениям, суть конспект расхожих суждений о благе. Да, в «Слове» почти полторы сотни цитат на семьсот строк текста, но в нем же около 1800 *различных* слов – богатство неимоверное для средневекового произведения. В ритмическом изложении (а «Слово» написано ритмической прозой) примерно 1200 «стихов», и это очень много, если учесть, что в «Слове о полку Игореве» таких стихов около 900. И если вглядеться в эту мозаику слов и форм, умело инкрустированных в текст цитат, понять смысл целого в духе его времени, то «Слово» предстанет цельным и целостным произведением мастера средневековой литературы.

Вот лишь один пример.

Иларион говорит не о благодати, а о *благодѣти.* Речь идет не о даре, предназначенном избранным, а о чем-то ином, и это иное – вовсе не благодать!

Сопоставляя «Слово» со столь же древними текстами, можно понять, что имеет в виду Иларион. Корень в слове *благодеть* тот же, что и в словах *одѣти, одеяние,* потом *одежда* или *одежа,* и все они восходят к корню *дѣ-ти,* т.е. ‘касаться, тронуть’. *Птиць крилы приодѣ* дружину в «Слове о полку Игореве», т.е. украшают ее, возвышают – осеняют. Та же мысль о касании блага, осенений благом, что и в искусственном сочетании книжного языка *благодеть.* Разлитое в мире благо касается, т.е. осеняет, каждого, кто несет в себе *добро-дѣ-тель* (вот слово, в котором еще сохранилось понятие о *«дѣти»* – проявлении благодетельного касания). Божество осеняет – да, но дарами оно не разбрасывается. И *благодать,* и *благодѣть* одинаково передавали смысл греческого слова χάρις. По смыслу это и красота, прелесть, и слава, благосклонность, расположение, милость, благодеяние, одолжение и даже услуга. Это и радость наслаждения, даже блаженство, но также и почитание, уважение, а кроме того – благодарность, признательность, и после всего этого, как завершение цепочки смыслов, вытекающих один из другого, – награда, или вознаграждение. Форма слова *благодать* была известна в древности только по переводам текстов Евангелия и Апостола. Это слово общего, но и конкретного значения. Абстрактная по явленности *благодать* заместила все возможные оттенки высших благ и обозначена одним – родовым по смыслу – словом.

Итак, Иларион говорит о *благодети,* которая осенила Русскую землю благодаря деяниям русских князей.

Но это не все. Закону противопоставлена не одна благодеть, но – *благодеть и истина.* Самодостаточному и замкнутому в своей завершенности «закону» противопоставляются диалектически сплетенные и представленные единым термином «благодеть и истина». Истина благодатна, благодеть истинна. В современном нам представлении с идеей истины сопряжена и «правда» *(правда-истина).* Иларион же понимает их в духе своего времени: правда – внешняя форма проявления истины, истина связана с Богом, она и есть благодеть, тогда как правда, противопоставленная кривде, употребляется в отношении к человеку (у самого Илариона – в отношении к Владимиру I). Благодеть оказывается сродни правде, но предъявлена перед ликом Бога. И опять мы встречаем свойственное «Слову» выражение отвлеченной духовной идеи известными недавним язычникам образами: живительная энергия благодати понимается как теплая и влажная сила земли-матушки.

Сегодня все мы – аналитики. Школьная мудрость велит нам все подвергать анализу, но анализ – это разложение целостной вещи на составные ее части, которые иногда важны и сами по себе. Но древнерусский мир синкретичен, неслиянно слиты в представлении человека все части общего, и не всегда поймешь, где его концы и где начала.

«Слово» Илариона, произведение философское по содержанию, мы воспринимаем как памятник литературы именно благодаря художественной синкретичности его словесных форм. В нем нет никакого анализа, формул, определений и терминов. Все «Слово» – символ, и символична каждая часть его. Иногда, правда, говорят о метафоричности стиля этого текста, о метафорах в нем, но это не так. В самых древних наших памятниках никаких метафор вообще нет. Метафора – сравнение по сходству признаков, а об изолированных, отвлеченных признаках Иларион как раз и не говорит. Он судит крупно и цельно о лицах, отчасти о предметах, иногда о деяниях; каждое из них уникально эпично, несравнимо одно с другим, не предстает *как типичное.* Сравнивая язычество и христианство, Иларион представляет связанные с каждым из них приметы нравственного характера, которые качественно разграничивают *ветхое* и *новое:* языческая *сушь* сменяется

плодоносным *дождем* христианства, *студеньство,* т.е. стужа, – теплом, *идольский мрак* – Божественным *светом, идольская лесть* – Божьей истиной, рабство *(работа)* – свободой, а закон – благодатью. Подобное сравнение не порождает метафор. Это вообще риторический прием. Иларион ничего не сочиняет и даже не сравнивает; он *уподобляет* одно другому (христианство – теплая влага и свет, истина, свобода и благодать), и перед нами возникает множественность природных и нравственных явлений как *единство сущего,* подобно тому как Троица оказывается всего лишь про-явлен-ием сущностей (ипостасями) Единого – Бога. Для выражения своей *мысли* Иларион берет готовое *слово* – в языке, в Писании, в традиции жанра уже накоплены нужные признаки, и уподоблением им создаются новые образы и символы. Понятие (идею) он доносит до читателя посредством образа, но образ этот не создан, а дан, и это – с и м в о л. В Средние века символ заменял современное нам *понятие* о вещи. Символически мысль подается просто: одно показано через другое, ведь и понятие о вещи есть нечто совершенно иное, чем сама эта вещь или слово, ее обозначающее. И в византийской литературе, из которой заимствовались подобные образы, они были символами, пришедшими из античной традиции. Например, параллели Илариона: *Прежде закон – ти потом благодать, прежде стѣнь – ти потом истина* – весьма напоминают мысль Платона об «идее», которая существует предвечно, отбрасывая тень на земле в виде «вещи» *(Политика, VII,* 13).

Говоря об Агари, наложнице Авраама, Иларион думает о рабстве, рассказывая же о Саре, жене Авраама, – он представляет себе свободу. Что общего у Сары со свободой? Ничего, кроме известного выражения у апостола Павла, из которого и исходит Иларион в своих толкованиях (Галатам, 4: 21–24): «В этом есть иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рождающей в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай... а вышний Иерусалим свободен – он матерь всем нам». Перед нами вовсе не «движение метафор». Иларион вводит в сознание слушателей символы христианской культуры, пользуясь известными образами. Достаточно перевести на славянский язык *значения имен,* используемых Иларионом, и все станет ясным: *Авраам* – «отец народов» (в древнерусских азбуковниках «отец странам», «отец языком»), *Сара* – «приди, или послушество (послушание)», *Исаак* – «а по руски смех или радость», *Агарь* – «обитавшая» – символ бегства, *Измаил* – «Бог слышит» или, по-древнерусски, «слух крепкого», т.е. твердого в своих убеждениях» (Ковтун, 1963, с. 398 и след.). Смысл имен, расположенных в определенном порядке, создает напряженную композицию и все вытекающее из этого содержание «Слова». Авраам – отец народов (и еврейского, и арабского), но законная жена рождает наследника в радость (Исаак), а рабыня-египтянка вынуждена бежать со своим сыном, Измаилом, праотцем арабов, «измаилтян», или «агарян» древнерусских источников.

Не о прошлом напоминает Иларион, в образах и символах прошлого он говорит о будущем. Символ раскрывается в последовательных картинах, выражениях, напоминающих пословицы, с той лишь разницей, что это афоризмы книжного текста. Все, о чем здесь говорится, современники Илариона только что узнали, им еще неизвестны тонкости Священной истории, а Ветхого Завета нет вовсе. Пересказом и повторениями одной и той же мысли в разных формах Иларион создает развернутый парафраз – тоже обычная для Средних веков возможность раскрыть христианский символ непосвященным. Основной прием при этом – риторические противопоставления, искусно переданные с помощью поэтических образов славянских слов. Это – принцип «внедрения» новых символов в расхожие речевые формулы обыденной речи; как говорят филологи – *ментализация* через

формы родного языка. Трудно исчислить следствия этой многовековой работы, проведенной славянскими книжниками в Средние – вовсе не «темные» – века. Было много удач, случались и грубые ошибки. Но основное направление поисков, заданное «Словом» Илариона, достигло цели – и вот в чем коренится высокая, как мы сказали бы сегодня, *разрешающая* – объясняющая – сила библейских текстов.

Переведенные на славянский язык, они долгое время исполняли роль «переводчика» символов-понятий, опосредованно объяснявших мир и раскрывавших сущность сущего. Работа многих поколений поддерживала энергию священных христианских текстов, создавая вокруг них питательную среду все множимых описаний, слов и идей. Так на основе культа в тиши Средневековья и произрастала новая культура.

...Опустим идеи и суждения последователей Илариона. Доброе зерно пало на ниву – и проросло. Веками собирали русские книжники мудрость, идущую из прошлого, и вот на исходе XIX века мудрость сгустилась в русскую философию. В центре рассуждений – по-прежнему благодать и закон, и связь между ними. В. С. Соловьев повторяет слова Илариона о последовательности замен: *природа* (язычество) – *закон* (народа, в нашем сознании – материально) – *благодеть* как высшее и духовное благо, т.е. зло – добро – благо. «Закон» продолжает природные циклы жизни, он основан на чувственном возбуждении – голос совести против природы называет себя законом. «Закон, осуждая природные влечения, ничем их не заменяет и оставляет их в прежней силе», но, осуждая природу, закон порождает *грех: «Благодать* есть *благо* или добро, которое не мыслится только человеком, но действительно *дается* ему» (Соловьев, 1900, III, с. 279, 281).

Отметим важное отличие: *благодать* не осеняет, как *благодеть* Илариона, а – дается. «Но для того чтоб действительно стать на пути благодати, недостаточно признания ума, а нужен подвиг (т.е. внутреннее движение) воли: человек должен внутренне подвигнуться для принятия в себя благодати или силы Божией. Государство языческое правило “устрашением”, – говорит Соловьев, – ветхозаветное – “возмездием”, христианское государство правит “жалостью” к человеку. Христианство явилось, чтобы упразднить власть *закона,* ибо христианство как духовное общество противопоставляет себя обществу плотскому, т.е. прежде всего язычеству, а вовсе не – государству». По мнению Соловьева, которое перекликается с идеями Илариона, только христианство придало смысл и значение государству как законченной целостности людей, тем, что возвысилось над ним, поскольку христианство вообще *создает общество* как некую форму человечества, но создает не в общности законоподчинения, а сознательного духовного единения (Соловьев, 1900, III, с. 283, 158, 376).

Оборачиваясь кругами, через радости-печали, мысль возвращается к исходной своей точке, к «Слову» Илариона: *общество равных духом нижнее государства как формы принуждения,* только такое общество «побеждает смерть» (Вышеславцев, 1994).

Углубляя таким образом свое представление о традициях и героях собственной истории, мы сможем обогатить наше миросозерцание. Ведь чем больше каждый живущий ощущает свою историю, тем выше коллективный разум. Чем глубже в даль времен уходит историческая память народа, тем тверже он стоит на земле хозяином, тем меньше верит злобным наветам «завистников», тем яснее для него грядущие годы, которые можно не просто ожидать, но и прорицать их, исходя из естественной силы и энергии слов, накопленных предками.

Телесно личное, душевно общее и духовно человеческое по-прежнему, как и во времена Илариона, предстают в единстве – как воплощение сущности человеческого бытия, как высшая благодать, что сродни вечности и, подобно вечности, пребудет вовеки.

Праведный да творит правду (Откровение, 22: 11).

ЖАЖДА СВОБОДЫ ПРОТИВ ПОХОТИ ВОЛИ

К свободе призваны вы...

Гал. 5, 13

Из проложного жития блаженного узнаем мы, что Кирилл Туровский (ок. 1130–1182 гг.), родом из знатной семьи, рано увлекся «почитанием книжным» и получил высокое по тем временам образование. Учась у отечественных и иноземных книжников, знал языки, изучал все средневековые науки, превосходно владел словом, был блестящим проповедником и писателем, снискав славу русского Златоуста. Уйдя от светской жизни в монастырь, посвятил себя аскезе, – не со временем включился в идеологическую и политическую борьбу своего времени на стороне Киева и туровского князя Юрия Ярославича; по желанию последнего был поставлен в епископы (ок. 1169 г.) г. Турова, в котором Кирилл родился, прожил всю свою жизнь и умер. Сохранилось множество произведений, принадлежащих Кириллу или ему приписываемых; они стали образцовыми в древнерусской литературе и прославили имя автора.

Краткие слова «Жития» вместили в себя всю жизнь подвижника и даже тот результат, который ощущался в русской культуре на протяжении всего средневековья. Сотни тысяч людей молились молитвами Кирилла, десятки тысяч его читали, воспитывая на этом чтении свое благочестие и литературный вкус, сотни – работали над его текстами, чтобы в изменявшихся условиях жизни, уже «под агарянами» – под Ордой, – трепетным движением рук расправить старинные хартии и, вчитываясь в них, создавать совершенно новый, но вместе с тем и продолжающий дело Кирилла стиль – *извитие словес.* Торжественный стиль, достойный новой Русской державы, восставшей после победы на Куликовом поле. Традиция не прервалась, потому что была могучей и стойкой – трудами своих подвижников.

«Житие» говорит о том, что вся жизнь и труды Кирилла были отданы Церкви. Это так. В Средние века лишь через служение Богу и мог человек служить своему народу духовно и умом – как продолжатель и создатель культурных ценностей. Культура все еще обреталась в границах культа. Церковь оставалась единственной силой, способной тогда сдержать центробежные политические движения, которые и привели к развалу Киевской Руси «в предстоящих нам бедах». Единство Руси сохранялось в ее Церкви, и долго еще духовная связь славян определяла единство измученного государственного тела. И послания к Андрею Боголюбскому, и памфлет против узурпатора «священного престола Федорца», и напоминания о святости монашеского устава мнихам Киево-Печерского монастыря, и другие публицистические произведения Кирилла отражают государственную линию его творчества. В полном согласии с велением Нового Завета, говорящего о *воле Божией,* Кирилл порицает своеволие своих современников, преступающих дозволенные границы мирской свободы.

Сила монашеского *подвига* заключалась и в том, что отрешенность от мира сего, от тленных его ценностей в глазах современников уже в чисто нравственном смысле ставила выше других бессребреника, достойного в то нелегкое время быть судьей и критиком, обличать и учить – оценивать все деяния и даже саму среду, мир, в котором протекала жизнь. Но, чтобы держать все это в единстве веры, обычаев, дел, необходима была традиция духовного и душевного слова, обращенного сразу ко всем, но достигающего исключительно каждого, отдельно от всех прочих, интимно только его одного.

Кирилл не просто обращался к чувству и духу своих современников, насыщая их «радостью». Он интеллектуально наполнял пустоту мыслительного пространства своих современников, составляя столь характерные для Средневековья «суммы» – сводные тексты определенного смысла и назначения. Проповедники были и до него, многие известны по именам, некоторые – только по дошедшим до нас текстам. Все первоначальное русское христианство окрашено в душевные тона апостольской нравственной проповеди, обращенной к простому человеку *(к простой чади)*. Вчерашний наследник рода и сын семьи, сегодня человек становился подданным государства, и в его сознании необходимо было совместить представления об уровнях социального поведения – в семье, в миру, в государстве.

Эту важную задачу и исполняли «публицисты XI–XII веков», проповедники сильной власти государства и высокого духа его граждан.

Кирилл в высшей степени интеллектуален, больше, чем кто-либо из его современников. Он систематизатор и одновременно творец нового, личность творческая и по задаткам своим – талантливая. Он не оставил, в сущности, ни одного отдельного произведения, не увязанного с другими текстами такого же содержания. У Кирилла все дано циклами, присутствует только в собрании – словно народ на вечевой площади. Вторая половина XII в. – время предварительных итогов в развитии русского христианства. При полном отсутствии в древнерусской литературе четких жанров Кирилл работает именно жанром: публицистика повестей *(притч),* торжественность праздничных «Слов» и поэтичность молитв связаны с первоисточниками – славянскими переводами Писания, но одновременно они принимают присущие славянскому слову и сознанию формы. Кирилл всегда создает именно с л о в о, в том самом древнем смысле этого термина, который предполагает как бы матрешечное восприятие каждого произнесенного «Слова»: отдельная лексема перекрывается устойчивой формулой-сочетанием, включаясь в общую фразу, обогащенную толкованием автора, возносится на уровень цельного высказывания об очередном сюжете, завершаясь в общей и законченной речи. Все это: *слово, сочетание слов* (обычно афоризм или цитата), *фраза, высказывание* и *речь* – все вместе и есть его «слово». Во времени текстов – сдвинутая пространственная перспектива слова. И «суммы» как собрание многих словес под кровом общего «Слова» твердой рукой Кирилла соединены в тексты «анфиладного типа» (по словам историков нашей литературы) – с переходами и развитием темы, отступлениями и взаимно проникающими друг в друга частями общего целого. *Мир символа метонимичен.* (Колесов, 1981, 1993).

Такие произведения типичны для искусства Средних веков. В каждом «Слове» Кирилла любое его выражение выверено, подобно тому как рачительный хозяин распределяет места под хозяйственный двор, жилье или погреба, а князь – созидает свой замок. Произведено упорядочивание окружающей среды, прежде представавшей дикою, неосвоенной, раздерганной на части княжеским своевольством и хозяйственной чересполосицей.

Теперь все собирается в духовный амбар, зернышко к зернышку, каждое на своем месте. Мало освоить духовное наследие, искусно зашифрованное в переводах Писания, нужно еще взрастить его на славянской плодоносной почве, создавая славянские эквиваленты символам Писания. Каждое действующее лицо в произведениях Кирилла представлено в своем времени и пространстве, отмечено собственным своим движением, своими речами – короче, своей особой точкой зрения, идея которой, вынесенная из первоисточника, тонко подлаживается к цельности выражений и слов, представляемых автором.

Общую сумму речений, слов и цитат создает м ы с л ь, всегда очень важная для Кирилла, хотя и в огранке авторского чувства, овеянная торжественным благолепием «Слова», смиренной растерянностью Молитвы или разящим сарказмом Притчи. Сложные словесные построения Кирилла схожи со средневековой иконой, на которой всякое изображение представлено как бы само по себе: лики, книги в руках, дома, деревья и прочее. Но однако все они и увязаны воедино – не перспективой, как на современном полотне, и не сюжетом, не цветом даже, а точкой зрения и автора и одновременно зрителя, того, кто, вглядываясь в икону или вслушиваясь в речи святителя, за призрачной видимостью красок и слов пытается узреть существенно важное, определяющее, то заветное, ради чего и иконы пишут, и слова говорят, – вот задача, которую решало средневековое искусство! Происходило незаметное, но очевидное переосмысление самого христианства. Вместо ликующей и праздничной песни Илариона о Законе и Благодати, еще не утратившей связи с природным мироощущением, приходит проза монаха, аскетичного и строгого, подчинившего чувство мысли, которая оглядывает свои владения, призывая к порядку и стройности в делах и к порядочности в мирских отношениях.

Это вообще удивительный мир, и знать его нужно, чтобы лучше понять Кирилла. Все вокруг предстает иным, чем сегодня. Мир как будто не существует вовне, он только мерещится, кажется, вплывая в наше сознание отражением настоящей жизни, где-то там, в небесах, по соседству с Богом. И тоска по этой истинной жизни – основная печальная нота ритмической прозы Кирилла.

Иерархия строится сверху вниз: небесные лики – земные лица – адовы личины. В плоскости этого мира нет перспективы. То, что уходит вдаль, то крупнее и значительнее, уменьшаясь тем больше, чем ближе к тебе. Это перспектива, обратная той, с которой мы воспринимаем мир сегодня. Мир надвигается на тебя и манит к себе, словно взывая о счастье и радости там, за порубежным холмом, «за шеломенемъ», как говорит современник Кирилла автор «Слова о полку Игореве». Мечты о той манящей дали – тоже печальная нота средневековых писаний; она же стала призывом к движению вдаль, «за камень», за Урал: «Дивья за буяном кони паствити!» – восклицал другой современник Кирилла, Даниил Заточник. Сакральность обратной перспективы, ее заряженность энергией действия вызывала у людей желание *подойти вплотную* к сущности вещного мира – и искать в чужедальней сторонушке с-часть-я и воли. Хотя бы для того, чтобы *избыть у-част-и* своей *слободы* (в понятиях Древней Руси: в границах мирской свободы).

«И первые станут последними». Для средневекового человека эти слова, неоднократно воспроизведенные Кириллом *(а мы на преднее возвратимся),* означают не то, что значат они сегодня. *Преднее,* т.е. переднее, – это прежнее, бывшее, завершенное. *Перед* всегда позади, тогда как *заднее* – впереди. Известное выражение, сказанное Моисею в завете: «И узриши задняя моя», – понимали просто: «то, что случится потом, в будущем». И эти слова вспоминает Кирилл, когда говорит о предбудущем, о том, что ждет впереди. Поэто-

му в цепи событий нет ни причин, ни следствий. Зачем постигать их? Все известно загодя, «назначены времена и сроки», все загадано, и все распределено и описано в Библии.

Славяне в судьбу не верили, но христианство принесло с собою веру в конечный суд – Божий суд, вечный суд. Судный день – постоянная тема Кирилла. Это точка отсчета, но лежит она там, где и нужно, опять-таки – впереди. Счет ведется от вечности до нуля, хотя представления о нуле и нет. *Все, что символ, не предстает в явлениях мира.* К нему стремятся, возвышаясь в постижении сущего, *но не соотносят с мирским.* Нет ничтожного и ничтожности. Все имеет свою цену, все создано Богом, все сгодится в своем ряду. *Все подверстано в иерархии, и никто не забыт.* «Начало числу – двоица», единица – уже Единый, Божественное единение Троицы, постоянно, как «Иисусова молитва», повторяемое Кириллом: *Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святый.* Счетные символы сходятся, сплетаясь в кольца и на глазах рассыпаясь. В обращении к Христу их только два: *Бог Отец, Бог Дух Святый;* к Богородице – снова три, к миру – Бог един. Диалектика движения всегда важнее косного материального мира, который благодаря ей растет на глазах и движется. Мир этот – крупный, большой, в е л и к и й, он надвигается на человека со всех сторон и сдавливает его *(клещет).* И вот уже не понять, где верх и где низ, где право и где лево. Удержать равновесие в нем очень трудно, и одна лишь Божья воля, молитва да пост не дают твоей душе рухнуть вниз, уклониться влево, пасть в угоду бесовским страстям. Добродетель и грех не всегда различишь в не-про-глядности мира, иногда и покажется, что грех – всего лишь отсутствие добро-детели, *совершения доброго.* Нравственный недостаток предстает как физическая недостаточность. *Добро-детель* дается *благо-датью,* и земное *добро* всего лишь отражение небесного *блага.* И нужно к нему стремиться, поскольку само по себе зло – отсутствие и добра и блага. Нужно молить о добре и творить его, к благу взывая, и тогда исчезает зло – как тень *(стѣнь)* исчезает в полдень. Человек живет отраженным светом, светом Божества, направляющим мысли его и чувства, хотя и дающим свободу воли в делах, возможность выбора между тем и этим, между добром и злом.

Это именно свет, разрывающий тьму. Здесь нет красок (их Кирилл не любит), и лишь фоном возникает перед нами *зеленое* – это зелень холмов. Все цвета мира представлены сразу, совместно, – в черной рясе монаха, а полное отсутствие цвета – в белом саване. Ослепительный свет Божественной правды – и тьма преисподней, в которой гибнут все краски жизни. Всегда обобщая все до предела, в отношении к свету и цвету Кирилл себе верен, сжимая представления о радужном мире красок в две крайности: свет и тьма.

Нет никаких степеней перехода, нет серого. Противоположности – свет и тьма – равноправны и равноценны. И та, и другая сторона представлены силами, которые выше человеческого разумения, и эти силы сражаются друг с другом, Вселенная предстает как место сражений, как сама борьба. В разрядах молний этой битвы, в силовом ее поле мечется человек, «ни зеленый, ни серый», сам по себе – никакой, но ищущий света. Смысл своих творений Кирилл и видит в том, чтобы указать человеку верный путь к спасению: «Только в Боге Правда!» Спорит с человеком Кирилл, возражает ему, восклицая в гневе и в радости, убеждает словами, внушает мысли и чувства, которыми сам уже овладел; «паче всех Богу работая, постом и бдением удручая тело свое». В результате основным героем произведений Кирилла, через собственное его чувство, предстает человек, в душевной своей ипостаси устремленным к Богу. Рождение Духа в душе человеческой – вот основная тема Кирилла (а разве нельзя сказать – и всей русской литературы?).

Попятно, что в этом пространстве и время совсем другое. Оно не развернуто строго из прошлого в будущее. В каждый данный момент пересекая точку настоящего, оно повторяется снова и снова, постоянно возвращаясь по кругу в точку своего бытия. В этой точке слияния места и времени и стоит человек, о котором речь. *Днесь* и *ныне* – два слова, которые часто повторяет Кирилл, каждый раз как бы проигрывая мировые события прошлого и мечты-ожидания будущего *здесь* и *теперь*. Важней всего то, что уже было прошлое так понятно, оно известно во всех деталях, описано и учтено, а именно это и важно в конце концов: «записано в книгах святых». Настоящее же, как мы знаем, – это *настающее*. Время *сейчас* и время *потом* соединены и слиты, воспринимаются через язык как одно, и только волей своей ты можешь преодолеть лежащую между ними грань. Но все-таки это одно время. В Житии Кирилла в оригинале сказано: «От настоящия нам бѣды избавитися» – от *предстоящей,* которая наступает = наступит. Но если это так и время кружит в пространстве предметного мира, значит, все повторяется. Можно учесть ошибки прошлого, обобщить их и записать в книгах «на память предидущим родом». Так и поступает Кирилл, «уча и поущая» своих современников и потомков.

Каждый из трех жанров, в которых работал Кирилл, – это циклы, композиционной основой которых является не реальное событие (как у Илариона), не поучения «простой чади» в житейских ее обстоятельствах (как у Луки Новгородского), но и не вымышленная автором идея, может быть, и интересная-то только ему самому. Единым пространством повествования у Кирилла становится церковная перспектива *времен,* идею времени он и вводит в наше мировоззрение. Она направляет логику изложения и ритм повествования. В каждом отдельном его тексте, вписанном в рамки целого, нравственный *идеал* собирается в фокусе христианской *идеи.* Высокий духовный и житейский планы в произведениях Кирилла сосуществуют, знаменуя бесконечную борьбу добра и зла. Изложение ведется сразу в нескольких планах, незаметно переходящих один в другой: конкретно-реалистическое (эпическая основа сюжета), лирически-нравоучительное или резко полемическое сменяется символическим, отражающим вневременные и общечеловеческие ценности мира и жизни людей. Текст и подтекст объединены общностью темы и композицией, но противопоставлены стилистически и по языку – формально. Тема непрестанно варьируется словесно, распространяется включением все новых персонажей и извлечений из Писания; привлекаются неожиданные обоснования темы, пока она не оказывается полностью исчерпанной. Тема развертывается во всех возможных для нее смысловых и эмоциональных оттенках, картинно, с использованием точной реалистической детали, в многозначности слова, которым Кирилл владел как никакой другой писатель домонгольской поры. Этот художник мог вдохнуть новую жизнь в вечные сюжеты мировой литературы: и об умирающем и воскресающем Боге (в четвертом «Слове»), и о преступлении и наказании (в «Притче о душе и теле»), и о многих других, которые легким зерном легли в почву русской литературы впервые именно под пером Кирилла. *Притча о душе и теле* имеет и другое название: *Повесть о слепце и хромце.* Притча – фабула, повесть – сюжет, все вместе – метафраза, вскрывающая смысл утаенной от поверхностного взгляда мудрости. Притча задает тональность, ритм и словесный ряд, с помощью которого можно говорить о событии; повесть же разворачивает перед нами последовательность событий и авторской мысли, создает авторское произведение именно Кирилла. Много было охотников доказать вторичность текстов Кирилла, его зависимость от переводной христианской литературы. Приводили длинные списки цитат из Писания, использованные Кириллом.

Но так писали все в Средние века, иначе и быть не могло. Другое дело – композиция, мысль, изложение и самовитое слово... Тут уж Кириллу не было равных. Взглянем внимательнее на «Притчу» с этой точки зрения.

Извлеченная из полузапретных апокрифов притча использована Кириллом как прообраз действительных событий и лиц, хотя, конечно, здесь рассматривается и философская проблема соотношения духовного и телесного, высокого и низкого, небесного и земного в человеке и в жизни его, в его мыслях и поступках – как необходимых, но с моральной точки зрения друг другу противопоставленных сфер человеческого существования. Аргументом в споре стали и богословские проблемы, но Кирилл не ограничивается схоластическими аналогиями; он обращается к психологически точным описаниям оттенков поведения своих героев, которых оказывается немало. В их числе и князь Андрей Боголюбский («хромец»; князь действительно прихрамывал), и его епископ Феодор («слепец»). Целью повествования является обсуждение взаимоотношений церковной и светской власти. В этом смысле Притча – публицистическое произведение. Кирилл – сторонник идеи «одного господина» – непосредственно перед нашествием «двунадесяти язык» призыв к единению Руси, государственному и политическому, был весьма своевременным. Злободневные для того времени действия владимирского князя и ростовского епископа стали поводом для размышлений Кирилла, обращенных ко всем русским людям. *Свобода ограничивает своеволие* лиц, склонных к узурпации власти во всех ее проявлениях. Жанр притчи способствует раскрытию темы, позволяя создать подтекст, свободный от прямолинейных толкований. Перед нами не теоретический спор богословов, а художественное повествование, попытка связать воедино несколько самостоятельных мифологических систем: славянское язычество, первоначальное христианство «новых людей», отточенные в афоризмах суждения отцов церкви и «внешних философов» античного мира. Это исключительно авторское произведение – большая редкость для текстов XII в. Попутно Кирилл утверждает несколько важных истин, вроде того, что необходимо творчески, «с разумением» вчитываться в священные книги, чтобы увидеть в них прецеденты актуальным поступкам людей и событиям, постоянно возобновляющим на тверди земной «священную историю».

Таковы и остальные притчи-повести Кирилла, именно так понимает их и составитель его Жития. Как посредник между византийской и славянской новой культурой Кирилл стал образцом для последующих писателей. Если судить хотя бы по силе страстности (переведем так слово *страсти,* в молитвах оброненное Кириллом), равные ему художники слова являлись в литературе нечасто. Самый ближний из них к Кириллу, Епифаний Премудрый, сподвижник Андрея Рублева, несомненно связан с Кириллом и художественной традицией, и внимательным отношением к языку. Оба создавали в своих творениях высокий стиль, без которого невозможно ни обратиться к Богу, ни с Божией помощью в житейской скверне обрести, описав его, идеал.

Можно проследить последовательность предъявления тех или иных признаков – добродетелей, пороков, заветов и т.п., – возникающих у Кирилла в развернутом цикле. Так, в молитвах можно выявить определенно психологическую последовательность возвышения личности: от полной униженности погрязшего в греха и осознающего это человека до осознания им ценности собственной души. Молитвы начинаются просьбой к Богу: «Дай спокойно пройти этот день», – и завершаются благодарностью «за то, что сподобил меня пройти этот день». Молитвы «после часов» – общего плана, они обращены к Господу от

лица обобщенного образа человека, и речь тут идет о самых распространенных грехах (беззаконие, зло, страсти – все в собирательном виде) или о практических целях молитвы (призыв к прощению и милосердию). В молитвах же «после вечерни» – более личное отношение автора; одновременно здесь усиливается и откровенность самопризнаний, может быть, и преувеличенная экстазом молитвословия. Так и хочется за словами молитвы видеть облик самого Кирилла, постигая сокровенный смысл его действий: «Ведаешь слабость моего естества...С рождения вспыльчив, естеством я страстен, служитель грехам по злой воле моей... страшный обидчик, скорый на ссору» и т.п. Личность Кирилла облекается в плоть человеческую, предстает как живая в этой обобщенной самохарактеристике. И неважно, что многие строчки заимствованы (в переработанном виде) из Псалтири или из книги страдальца Иова. Личность проявляется в особом отношении к собственной «страсти», которую сам Кирилл явно осуждает: «Хоть и нечисты уста мои, дерзающие Тебя славословить... не гневись на меня за долгую речь пред Тобою...», на него, человека, «владеющего языком», ибо «не хитростью слов возвышаю я голос, но горькой душою из сердца глубин...». Как ни старается автор отречься от «страсти» своей к слову и Слову – это выше него, и даже в молитве он просит: *«Сердце* очисть благоверием, наполнив *уста* восхвалений Тебя, благослови *язык* говорить смиренно и *душу* освяти посещением Духа Святого, *мысль* направь от земного прочь, *ум* возвысь крылами благоразумия...»

Вполне возможно, что внимательный читатель заметит внутреннюю связь, такую же анфиладность всех вообще произведений Кирилла, составляющих своего рода «жизненный цикл». Соотношение молитвы – притчи – слова вполне укладывается в последовательность выражения общего представления о Бытии и Вечности, идущие от личностного восприятия темы до обобщенного синтеза, представленного в торжественно праздничных «Словах» Кирилла. Действительно, это – плач в молитве, затем размышление в притче с актуальными откликами на события дня и, наконец, торжество победы над «вечным врагом – дьяволом», в котором видели воплощенную суть греховности и страданий. Движение мысли от личного восприятия через диалогическое обсуждение возникшей Проблемы (в притчах) к апофеозу обобщений с помощью вечных истин Писания подтверждается и общностью идеи (рождение идеала), и единством персонажей: вдовица, отдающая последние свои «медницы», неверующий Фома, отважный Иосиф Аримафейский, или расслабленный в грехах неверия, или многострадальный Иов, праотец Авраам и некоторые другие постоянно возникают перед нами, каждый раз воплощая собою какую-то одну идею. Они – своего рода эмблемы, с помощью которых автор отсылает читателя к идее, нигде не обозначая ее явственно.

Происходит это потому, что языковых и художественных средств выражения новых идей в распоряжении Кирилла еще не было. Он использовал традиционные, в готовом виде полученные посредством переводов на славянский язык христианские символы.

В лирическом тексте (а таковы все тексты Кирилла) легко впасть в схоластику отвлеченного назидания или в риторический пафос, которыми всегда прикрывают слабосилие мысли и чувства. Кириллу это совершенно чуждо. Между прочим, и потому, что словесные формы древнерусского языка еще не выработали способов такого отвлеченного суждения, а фигуры высокой риторики не стали еще штампами. Перед нами – язык образов, раскрывающих смысл символа; они всегда многозначны, как символ, и конкретны, как образ.

Кроме того, это живой язык. Особенность ораторского искусства состоит в том, что оно обязательно обращено к живой речи современников, соединяет обычную речь с вы-

соким стилем изложения. То, что сегодня понимается как стиль, в Средние века определялось отношением к риторике, а через нее и отнесением к слову. На протяжении долгого времени существовало убеждение, что «ораторская речь, следовательно – и проповедь, не суть художественные произведения; а я думаю, напротив того, что можно бы с большею истиною сказать, что всякое художественное произведение есть ораторская речь или проповедь в том смысле, что оно необходимо в себе заключает с л о в о, через которое оно действует на умы и сердца людей, точно так же как и проповедь или ораторская речь» (Чаадаев, 1913, с. 251). Эти слова показывают отношение к ораторской прозе в России, но то же можно увидеть и в творчестве русских писателей. Многое от Кирилла находим у Достоевского: страстность речи, внутренние диалоги, вполне ораторской силы речь. По-видимому, такая традиция, заложенная еще в древности, не прерывалась в нашей литературе никогда.

ПРАВЕДНЫЙ ТРУД И ПРАВОЕ ДЕЛО

Вера без дел мертва.

Иак. 2, 17

Мысль Илариона (в символе Софии Киевской) и *слова* Кирилла (в символе Логоса Писания) дали в конце концов некий синтез, овеществленно обернувшись *делом* третьего подвижника нашей земли, Сергия Радонежского. Первый круг развития и становления русской ментальности завершался в символическом образе Троицы – единстве мысли, слова и обязательно дела (Колесов, 1991, с. 319–336).

Живя в трех измерениях телом своим, русский человек, как и всякий человек вообще, раздваивается душою: служа небесным силам, покоряется он земным и оттого двоится мыслью своей, воспринимая все в избыточных удвоениях сущего. То, что является, вовсе не явственно, потому что скрывает в тени своей основное и главное, ради чего и устроена жизнь. Так получается новый мир – мир сознания, который живет наряду с реальным – плотским и земным – миром и спорит с ним, пророча нечто иное, несказанно важное и прекрасное, что сверх воплощенной в слове идеи несет с собой – идеал.

В этом и сила и слабость русской ментальности, того созерцания мира, при котором – за слабость его – никогда человек ничего не может, если он остается один. Отсюда первая глубокая мысль русской философии жизни: истина – соборна, и коренится она во Всеединстве. Лишь соборно человек в состоянии приникнуть к истине, потому что в мирской жизни у каждого – правда своя, но вместе все мы все-таки ищем истину. А что есть истина? – древний вопрос, и нет на него ответа ни у кого отдельно, а только у всех вместе, в любви и в согласии м и р а.

Един только Бог – но в трех ипостасях сущего. Отсюда и три измерения нравственной жизни, в точном соответствии с миром земным, измеренным трижды: высота Отца – широта души пострадавшего Сына – и глубина Духа Святого, который все освящает и все творит.

Соединяя идею-слово с ее идеалом, мы получаем – *символ.*

Символами насыщена жизнь духа, и только самый последний из человеков, лишенный разума, может полагать, будто органы чувств его, которыми он ощупывает мир во-

круг, и есть единственное средство постижения тайн сего мира. Если так, то видеть он должен мир вверх ногами и притом в обратной перспективе, а краски мира и звуки жизни для него должны бы исчезнуть, потому что реально – на слух и на взгляд – их нет в природе. Этот мир не таков, каким видим его сегодня мы, *воспитанные* в христианской культуре веками. Только культ и создал культуру, позволив узреть за видимым нечто незримое, главным образом с помощью языка, в формах и категориях которого оттачивались великие знания сущего.

Язычник видел мир двумерно: вширь и ввысь; христианство учило видеть мир в глубину. Глубина перспективы породила новое время, какого язычник не ведал: будущее предстало перед ним в ослепительных ризах надежды. Погруженный в прошлое предков, он жил настоящим, не помышляя о будущем больше, чем можно думать о завтрашнем дне. Жил он в циклическом времени, времени смены сезонов и дней работы. Теперь же будущее ворвалось в настоящее, дав начало и грамматическим формам: *иду – пойду, хожу – буду ходить* – по форме ведь одно и то же, настоящее. Важна не форма, а внутренний смысл – глубина смысла, разорвавшего вечный круг повторений. Разорванный круг выгнулся в тугую линию лука, с которого и развилась новая форма мысли – наука. Только необразованный человек полагает, будто культ и наука разведены. На самом деле средневековая наука стала продолжением горячей веры, и все открытия Средневековья истекают из веры в идею. И Коперник, и Ньютон, и сотни других ученых исходили из тех же идей, что и их предшественники-богословы, но только метод у них был иной – научный.

То, что богослов почитал за символ реальный, ученый объявил всего лишь знаком. Знамение стало знаком.

Но в те времена, о которых идет речь, еще не дошли до таких откровений. Откровение науки действительно откровение, поскольку, видимо, Бог и открывает перед человеком – постепенно, шаг за шагом – все тайны Свои, осторожно к Себе приближая и боясь при этом исказить сокровенные смыслы слишком поспешным познанием.

Но если говорить сегодня о Сергии Радонежском, следует указать не его роль в постижении этих смыслов у нас на Руси.

В сущности, каждый волен избрать себе путь: в высоту воли-власти, в широту служения людям на поприще всяком мирском – в глубину державного Духа, или, иначе говоря, в светлую жизнь святого.

Ибо живем на земле не для плоти, но Духа ради. Не причину, лежащую в прошлом, храним в сознании, но заветную ищем цель впереди. Причина – *притка,* налетела, и нет ее, как писал Н. Бердяев, – *притчина*, и все. Цель – предмет. Не количество важно нам, но – качество, ибо на наших глазах не мир вещей и предметов, которые наперечет и которых всем все равно не хватит, но та таинственная их суть, та сущность мира, то содержание смыслов, которые составляли отнюдь не объем, но содержание всякого понятия. Объемна вещь, составляющая понятие: это стол, и это – тоже, а вот и еще один... Но что составляет сущность *стола!* Ради чего он *есть?* И что мне в знании этом?.. Не минутная выгода вещи влечет нас, но вечная красота сущего признака, предмета и качества, та самая красота, которая – верим – и мир спасет... Эти признаки русской ментальности, т.е., другими словами, разума русского, не во всяком уме присутствуют. Иные сопротивляются, других изгоняют как демонов. Но поделать ничего не могут, ведь таковы особенности нашей мысли, направленной русским словом.

А слово росло в глубину столетиями. И возрастало оно в деяниях великих людей Руси.

Мы говорим о представителе нации, используя имя существительное. Немец, англичанин, француз... И только о русском мы говорим не как о предмете, а качественно: *русский* есть имя прилагательное. *Русский мир, русская идея, русский человек.*

Русский – не признак национальности, хотя бы потому, что с самого начала государственности нашей на Руси сошлись народы разные, великие и малые, добровольно сошлись и по нужде: чтобы не покорили их стервятники. Русская идея – единство народов, русский мир – это мирная жизнь, русский человек – это тот, кто живет на Руси. «Калмык и ныне дикий тунгус...», и сам славянин (национальное имя).

Русским в узком смысле слова, т.е. собственно великорусским, в отличие от белорусского или малорусского, человек становится в эпоху Московской Руси. Многое можно сказать о жестокостях сурового века объединения этой Руси. Можно упрекать и осуждать, можно было долго сражаться против московского князя – тем самым как бы сражаясь и против Орды. Можно было... Но результат один: сложилась Великая Русь, а длань святого благословила ее на жизнь; личный подвиг самого святого создал символы, необходимые для входящего в историю народа. Безличные «народные массы» обрели свой собственный л и к.

Концы и начала всегда символичны. Конец и начало Московской Руси связаны со сменой точек отсчета времен. До 6900 года *от создания мира* счет годов велся с марта, а с этого времени стали считать годы с сентября. Символически разлом времен приходится на год кончины Сергия Радонежского: в 1392 г., когда он умер, дважды встречали новый год – весной и по осени. За двенадцать лет до этого, в сентябре 1380 г., случилась Куликовская битва, победу которой для русских войск «вымолил» заступник Сергий. Именно эти *со-бытия* важны, а не условность течения лет. Реальность земного существования Сергия как бы размыта перед нами в потоке исчезающих лет, словно все узелки времен собраны в деснице ушедшего старца, который унесет с собою все прошлое в вечность, расчистив для потомков великое поприще жизни. Начиная собою новый отсчет во всем, Сергий изменяет и счет годам, и ритм, и наполнение этой жизни. И уже не важно, в каком точно году родился он сам – от 1318 до 1322 – и даже когда он умер (тоже неясный вопрос). Анонимность жизни – признак святого, и святость становится достоянием всех. Святость-благодать разливается по Руси, оплодотворяя ее жизнь.

Трудник земли Русской... Какими путями уведал он, что наше присутствие в мире крепится в скользящей точке настоящего – уже настающего и еще не ушедшего? Три измерения времени истекают из пространственных измерений конкретного, оплотняя мир идеальным. И если мы не творим в настоящем, не заполняем его делом, будущее, модально расцвеченное самыми разными возможностями, обратится в Ничто и, проходя сквозь нас, нас сметет, а смыкаясь с прошлым, отменит самый тот миг настоящего, в котором мы пребываем *здесь* и *теперь.* Прошлое сделало нас, будущее мы созидаем сами. Неотменная сила времен наполнена делом, и только этого ждет от нас наш Создатель. Великая сила духовного подвига способна претворить и слово, и нам известно, как изменялись самые категории мысли, которыми двигали символы славных подвижников. Один лишь пример. Именно с этих лет незаметным движением мысли уходят в нети старые формы прошедших времен – ушедших времен. Остается из многих только одна: *перфект,* тот самый перфект, который обозначает *результат прошедшего действия, данный в на-*

стоящем как состояние. Встал – и стою, стал – и пребываю. Точка зрения говорящего определяет время: прошедшее как результат уже совершенного (прошедшее заполнено вещами и действиями), настоящее как момент моей мысли, речи и дела, будущее как возможность...

Конец Московской Руси приходит с Петром, который на себя переносит титул Русского государства: Великая Русь породила Петра Великого, и потому она отчасти утрачивает этот свой признак. Великое оборачивается величеством. Начало 1700 года мы отмечаем уже в январе, еще один перелом времен, с сентября на январь. Снова два «новых года» в году, и снова разлом в сознании. Но уже без благословения свыше. Не было равного Сергию.

Сущность человека – в разных поворотах его души. Человек является в мир и к людям то лицом, то ликом, то как личность, в неподдельной личине своей. Одного без другого нет, и только совместно они способны показать нам сущность духа, воплощенного в человеке. Дух и душа во взаимном их движении и создают ипостаси, явленные миру: лицо, и личность, и лик.

Поверхностность явленного – это лицо. *Важное лицо, ответственное лицо, лицо нашего времени.* Это то, что представлено *налицо.* Но явлено ведь не все, а только то, что хочется, – так возникает личина; этим словом переведено латинское *персона,* как говорили тогда – *парсуна.* Персона – маска, внешний контур лица против света, не всегда реальное качество, словом – *личина.*

Иначе предстает третья ипостась личности, исконный корень всего словесного ряда – *ликъ.* Все архаичные формы слова обычно сохраняют свою ритуальную торжественность; может быть, потому, что не захватаны сквернословием и не запачканы частым употреблением. Лик – ускользающие очертания Божественного в человеке, сосредоточение черт идеальных, отражающих суть и смысл человеческих поисков истинной правды. Сергий вскрыл этот лик, до того незримый. Движение от лица до лика и есть становление личности, каждого человека, который хочет на этой земле оставить потомкам свой след. Многие жития рассказывают нам, как сам Сергий рос душою, становясь такой личностью с тем, чтобы в конце концов обернуться идеальным ликом. И чтобы пройти этот путь, он должен был – по обычаю тех времен – окунуться во все три сферы тогдашней жизни.

Это трудное и горестное существование в тяжелые для Руси времена строго делилось на части по существу и по форме.

По существу – это был союз между *трудниками* (крестьянами и ремесленниками), воинами и служителями церкви. По форме – это были и *живот, житие* и *жизнь,* т.е. физическое, социальное и духовное проявления жизни в их отторженности друг от друга. Только святой проходил все искусы этой жизни, не отделяя их друг от друга. Монах, уходя из мира, уносил на себе все вериги этого мира и, оправдывая свой крест, трудился, как ремесленник или пахарь, сражался на поле бранном, как Пересвет и Ослябя на Куликовом поле, духовно развиваясь над книгами и в молитвах *за люди своя.*

Сегодня, в наши грустные годы, мы потихоньку отстраняемся от цельности такого бытия. Мы утрачиваем и сами слова, *личину* заменяя словечком *имидж,* а *личность* – словом *индивидуальность;* даже самый термин *лицо* у нас все чаще соотносится с американизированным *фэйсизм* (от *face* – лицо). И только коренное славянское слово *лик* никак не поддается иноземным вторжениям в смысл понятия, и, может быть, оттого, что слово это – свято, а понятие освящено – Сергием.

Так жизнь оказалась насквозь пронизанной символами культуры. Соединяет небо и землю – символ, символ пророчит судьбу, символ ведет и в бой, и в святую обитель.

У русских народная слава сопутствует только двум: герой и святой – идеал народа. Власть – никогда. Даже равноапостольный князь Владимир обозначил святость свою много веков спустя после подвига крещения, в те времена, когда пошли покорять Русь Святую орды неведомых языков; канонизирован он не за то, что князь, а за то, что деянием свят. Александр Невский тоже причислен к лику святых поздно – за то, что спасал Русь. То же и Дмитрий Донской... А это ведь лучшие из «властей».

«Но вот что удивительно, – говорил в начале нашего века В. В. Розанов, поэт и мыслитель, выражавший именно русскую ментальность, – история вся развертывается в два, собственно, ряда людей – истинных зиждителей всего ее узора: юродивых и полководцев. Вы поражены, вы спрашиваете: где же законодатели, дипломаты, политики? где, наконец, князья, цари? сословия, народ? Они и д у т, но не в е д у т». Ведут парой и святые – подвижники, совершившие подвиг.

Иностранцев всегда поражала та тонкая грань, которая существует в русском представлении о героях и святых. «Русские любят возводить своих героев в сонм святых», – восклицал в прошлом веке русофоб Кюстин, не видя смысла в этом требовании идеала, которому трудно соответствовать в личной жизни простому человеку, но который требуется до воссоздания и постоянного пребывания той самой соборной истины, которая и составляет общую основу для существования народа. Это и есть культура в ее своеобразной национальной форме – исходящая от культа.

Обе ипостаси идеала одинаково важны, хотя они и отражают различные принципы *образца* этичного поведения и действия в экстремальной ситуации. У этих *образов* и свои особенности: герой живет в атмосфере *чести* и совершает *подвиг;* святой порождает идеал *совести* и становится *подвижником.* Материальность героической чести, проявленной как *часть* всеобщего деяния, противопоставлена духовной святости совести, проявленной как всеобщность части. Мирская ипостась совести есть честь; духовная ипостась чести есть совесть. Русские философы постоянно обращают наше внимание на это своеобразие сочетаний чести и совести, поскольку нечестный и нечестивый вполне может лавировать между двумя этическими идеалами, в конечном счете разрушая всякое представление о самом идеале. Необходимо гармоническое сочетание чести и совести. «Русский человек должен выйти из того состояния, когда он может быть святым, но не может быть честным. Святость навеки останется у русского народа как его достояние, но он должен обогатиться новыми ценностями» (Н. А. Бердяев). Демагоги требуют от русского человека покаяния за чужие грехи, обращаясь к вкорененной в него идее «личной святости», – на это ответил уже Владимир Соловьев: «Личная святость тут, конечно, только для отвода глаз, а все дело в том, чтобы как-нибудь отделаться от общественной справедливости» (именно так!).

Задумываясь над тем, когда же разошлась в путях своих личная совесть и общественная честь, взор наш останавливаем на том моменте истории, который связан с деятельностью Сергия Радонежского. Христианскую совесть и языческое понятие чести не удалось объединить в общем синтетическом представлении идеала, хотя личное творчество Сергия было на это направлено. Понятно, почему так случилось. Ведь, кроме святости лика и совести личности, есть у человека и третья идеальная ипостась – его лицо, его социальный ранг, его положение в этом мире. Лицо возвышается его достоинством (слова того

же Владимира Соловьева), т.е. буквально *со-стоянием:* положением, собственно ценою, какую можно дать за физическое по природе своей лицо в его социальной ипостаси. А социальная ипостась личности есть его *житие,* образцы которых и дал в свое время святой Сергий. И труд во имя человека, и труд во имя Божие одинаково ценны в этом мире: одно есть символ другого. Поэтому смиренно пек хлебы для «братии меньшей своей» игумен Сергий, возделывал огород мотыгой, колол дрова и штопал одежду. Создавал на Руси всё новые монастыри, которые стали единственным в те времена «рассадником» новых форм земледелия и садоводства. Поэтому и аскетичен был, отвергая излишества плоти, – поскольку дух воцарит не в набитом мякиной чреве. Поэтому искренен был со всеми, дружелюбно встречая всякого и наставляя на путь истинный. Являясь идеалом, святость подпитывает совесть, каждую личность готовя к подвигу. И не сиюминутный интерес, не эта вот выгода, не служенье чинам и лицам, а высокая духовная сила, завещанная нам предками, становится тем образцом, который мы поминаем сегодня, восславляя предков. Забыть об этом значило бы забыть о будущем.

Но когда мы вглядываемся в лики святых, мы должны знать: это только *образы* тех существенных черт, которые русский народ создавал на тяжком пути национального своего познания. *Образцы,* которых каждый из нас должен бы быть *достоин.*

НАПУТНОЕ СЛОВО

Вы свидетельствуете
о делах отцов ваших.

Лук. 11, 48

Движением руки стряхнем очарование древнего текста и мудрых мыслей. Герменевтика не всесильна. Она намечает контур понятий, и только наше воображение в силах заполнить их радужными красками образов, навеянных средневековыми символами. В конце концов, результат у каждого свой, и он вычитывает в старом тексте только то, что ему дано. Не требуйте большего от малых сих, им недоступно единство мысли, слова и дела, хотя основную суть размышлений им все-таки следует знать. Мысль без дела мертва, а слова без трудов пусты. Об этом и говорили предки, с надеждою взирая на нас.

И д е я Илариона стала важной идеологемой всей Древней Руси, далеко уходя и в наши дни. О Законе и Благодати пишут богословы и правоведы, историки и философы – уже и наши современники. Благодать выше закона, потому что естественное прекрасней искусственного, а воля Творца всегда предпочтительней потуг Им созданной твари. «Мысль направлена словом» – в этих словах Александра Потебни суть завета, данного Иларионом.

С л о в о Кирилла, его мастерство в раскрытии традиционных и построении новых, отражающих современную жизнь символов, художественная его речь стали образцом для многих поколений писателей, чуть позже, в «век Сергия», дали толчок развитию литературного языка и великой литературы. Связь риторической поэтики Кирилла с последующим развитием языка и стиля отмечают современные исследователи. Кирилл извлек из текстов и показал, что существуют *слово* и *Слово* – материя вещного знака и вечный смысл.

Д е л о Сергия, его искушенность в житейских бурях и опыт домостроительства, «вождения» по юдолям земным определили направление в развитии русской (точнее – великорусской) духовности, обогатив мысль и слово конкретным содержанием – согласно и продуманной мысли, и заветному слову. «Жизнь происходит от слова» – в этом движении мысли Михаила Пришвина заключено основное, чем мы обязаны Сергию.

Иларион еще говорил цитатами, выражая свою идею с помощью понятных современникам аллюзий и парафраз, используя расхожие словесные формулы; сквозь чужие слова пробивалась новая мысль, которая со временем стала *русской идеей.* У Кирилла эта идея уже облекалась в собственные, лишь ей присущие слова; но в своей слиянности они претворились в дела у Сергия.

Гармония мудрости, как ее понимали святые отцы, есть единство *словесного* – в разуме, *яростного* – в чувстве и *желанного* – в воле. Мудрость как единство знания и праведной жизни, воплощенное в слове, теперь сложилась в виде общего для всех богатства.

И только в соединении достигнутого знания *идеи – слова – деяния* стало возможным рождение той силы, которую сегодня мы называем русской духовностью или ментальностью. До того были только ростки, наметки, подходы к цельности, то с той, то с другой стороны, с оглядом и прикидкой: так ли? Теперь же это – единство разума, чувства и воли, в своей нераздельной целостности создающие тот самый *русский характер,* о котором и пойдет у нас речь.

Совместное «делание» трех святителей трудно о б ъ я с н и т ь в п о н я т и я х, оно символично, а символ следует и с т о л к о в а т ь. Современному рассудочному сознанию, быть может, лучше предложить упрощенную схему, за которой скрывается потаенно глубинный смысл их *деяния.*

Возьмем семантический треугольник, в котором углы составляют соединенные попарно стороны: *идея – слово – дело.* В древнерусском синкретичном сознании все это как бы слито воедино, представлено в телесном виде, именуется емким словом *вещь.* И задуманное в идее, и изреченное в слове, и сотворенное в деле – все это в е щ ь. На заре восточнославянской христианской культуры стояла такая задача: идя от вещности мира, от видимого (средневековый номинализм), постичь и д е ю этого мира и выразить эту идею в с л о в е, явив ее этим для всех. Древнерусские «номиналисты» Иларион и Кирилл выполнили эту задачу.

Но тем самым и «вещь», отчуждаясь от мысли и речи, оплотнялась в «теле», становилась сама собою, потому что уже известна ее идея («благодать выше закона!») и найдены ее имена (слова), с помощью которых отныне идея могла и множиться, и расти, изменяясь в оттенках, в вариантах и смыслах. Тайной теперь становилась сама «вещь», и внимание средневекового «реалиста» обратилось именно на нее. «Реалист» берет слово, уже полнокровно наполненное идеей, и соотносит р е а л ь н о с т ь идеи с д е й с т в и т е л ь н о с т ь ю той «вещи», которой она соответствует. И когда завершается эта работа – уже заметно: реальность идеи и вещи в их продуктивном единстве – это и есть дело.

Три этапа прошли в развитии своих этических и эстетических воззрений восточные славяне. Постепенно усиливалась в их сознании сторона *реальная:* нравственность З а к о н а – этика запретов, нравственность Б л а г о д а т и – этика свободы, нравственность п о с т у п к а – этика личного примера. Пройдя все это и все испытав, остановились перед выбором: *или – все вместе в их единстве, или – что предпочесть?*

«Правовое общество» с главенством тварных законов? «Свободу воли» – с почитанием благодати (и харизмы вождя)? «Трудное дело» – с предпочтением поступка слову?

А русского человека никто и не спрашивал, история сама решила за него. Заблудившись в трех соснах, он упорно ищет пути, которые, может быть, в который уже раз выведут его на распутье с булыгой-камнем: «Направо пойдешь – коня потеряешь, налево пойдешь – убиту быти, прямо пойдешь – головы не снести!»

Но выбор сделать необходимо, ибо этим определяются этические установки поведения, а именно: *чест*-ность в следовании Закону, *совест*-ливость в проявлении благодати или – *святость* в образцовом поступке.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ
ДОБРО И ЗЛО

Мы ничего этого не допрашиваемся, а просто принимаем на веру, что начало добра и зла составляет неизбежно закваску жизни.

Михаил Салтыков-Щедрин

ВОЗВРАЩЕНИЕ В МИР

Обилие написанного на эту тему поражает. Сопоставлений и точек зрения множество. Но до сих пор нет полной ясности.

Она и недостижима, эта ясность, поскольку три века неустанных поисков создали мифологию славянской мифологии, которая полностью стирает в памяти всякие следы реального прошлого как давно прошедшего.

И нам ничего иного не остается, как перебрать хорошо известные факты с тем, чтобы ответить на вопросы, тесно связанные с преобразованием этических норм жизни: сложно ли было Древней Руси перейти от язычества к христианству и в каких пределах исконная вера славян претерпела изменения? В обоих случаях ответ будет отрицательный. Не сложно. Претерпела – мало.

Конечно, объект поклонения способен кое-что рассказать о самом поклоннике, и это также относится к духовной культуре человека. Однако рассказы о богах древних славян важны и сами по себе, интересны историку и поэту. Лингвист мало что получит из сравнения функций, признаков, украшений, местоположения капищ или почитания деревянных идолов, которых не так уж и много засвидетельствовано в материальных остатках. Может быть, были, а может быть – нет. Не следует забывать, что молились славяне и дождю, и грозе, и солнцу, каждой былинке и всему миру, но – только перед делом или завершая его. Каждодневные молитвы «по часам» были им чужды, не соответствовали их деятельной, целеустремленной и спокойно-уверенной натуре. А солнце, грозы, струи дождя все еще украшают Землю, и в этом смысле до сих пор существуют материальные остатки древних языческих молений.

...В предрассветных розовых сумерках я вынырнул из соснового мелколесья и с незаметной лесной тропы вышел на росный луг. И увидел: во все стороны разбежались некрутые косогоры в ромашко-клеверном наряде... но вздрогнуть заставили несколько фигур почти рядом.

Мужчин было немного, трое или четверо, но их неподвижность и какая-то отрешенность делали их опасно-страшными, а вздернутые пики навевали мысль о готовности к бою, в ожидании неприятеля, а таким неприятелем мог оказаться я.

Но вот скользнул луч солнца, высветил лица, блеснул на лезвиях... кос. И увидел я чудо, которое вряд ли забудешь. Все мужики, сколько их было, обняли косы и, широким русским крестом крестясь на солнечный луч, пробормотали свои, понятные только им слова. Они не видели меня, не видели леса вокруг, ничего, кроме солнца, не видели. А потом развернули косы – и пошли рядом, не касаясь друг друга, но и не пропуская ни пястки сочной, вызревшей ко времени травы.

...Все это описано, читано, знакомо. Страницы одного Толстого чего стоят. Но когда видишь сам, да еще в наши дни, где-то в отрогах Валдая, там, где Псковская земля незаметно переходит в Ленинградскую... тогда все не так, не просто так.

Тысяча лет прошла со времени крещения Руси; последний век, казалось, вытравил все, что связано с христианством в его идеальных формах – а вот стоят молодые мужики в белых рубахах и крестятся на солнышко, совмещая в этом простом жесте поклонение и Творцу и твари, и христианство – и язычество тоже.

Быть может, это происходит потому, что Бог есть идея совести и души, но, вступая в природные циклы, следует уважить творение Божие – Природу. Своеобразный дуализм «идеи» и «вещи» – это *миръ,* и *міръ,* и духовное, и телесное, и Творец – и Создатель.

ЯЗЫЧЕСКИЕ БОЖЕСТВА

Славянский пантеон к началу христианства на Руси до конца еще не сложился. Достоверно известно (если только это не разные формы языческой веры на различных территориях), что у восточных славян существовал культ *рода и земли.* Рода, которого, как заметил Даниил Заточник, и «дети бегають», и матушки-Земли, которая кормит и одевает. Эта двуединая вера в силу рода – в рождение – определялась многими признаками нравственного поведения, даже внешностью: долго сохранялась уверенность в том, что борода мужчины и женская коса – символы силы и рода – хранят в себе энергию возрождения. Только выщипав бороду Черномора, можно лишить его жизненной силы. Древнерусские князья ослепляли друг друга в борьбе за власти и волости, топили в омутах, рубили мечом – но на бороды не покушались. А девичью косу ценили выше невинности, потому что в косе была «причина» жизненной силы (древнерусское значение слова *вина* – ‘причина’).

Поклонение Роду рождает идею Родины, а поклонение земле – Отечества.

У восточных славян определенно различались поколения богов – их было три, ровно столько, сколько и одновременно живущих представителей рода. Следовательно, мифологический процесс еще длился, не прерывая традиций (Ключевский, 1918, с. 137), и в этом одна из причин, почему христианство так долго входило в наш быт, практически до XIV в., почему происходило своеобразное замещение языческих праздников христианскими. Рождество совпало с Корочюном (самый короткий день в году, день зимнего солнцестояния), Пасха – с воскресением весеннего Солнца, Богородичен день – с поспеванием урожая в конце лета («зажинки») и т.д. В Илье-пророке легко узнаем Перуна, во Власии – Велеса и т.д. (Рыбаков, 1981).

Иноземные путешественники давнего прошлого, описывая славянских богов, говорили, что в святилище стоял главный бог – глава Рода, а по бокам маленькие – как бы жены его и дети. Структура рода сохранялась и в идеально мыслимом поднебесном пространстве.

Определяющим принципом был один: поклонение Природе как богоданной земной сущности, в центре которой находится Солнце. Солнце, которое дарует жизнь и определяет весь круг времен, постоянно возвращающихся вместе со сменой времен года. *Время* – «вертун», *годъ* – угодное время. «Русичи – Дажьбожи внуци», утверждал автор «Слова о полку Игореве», т.е. внуки бога Солнца.

Поражает многоименность этого бога. Солнечный бог, если судить по этимологии имен, это и Сварог, и Хорс, и Свентовит, и Дажьбог, и Радгост – последние иногда предстают как сыновья Сварога.

Самым древним из богов является, конечно, Сварог; его имя соотносится с древними индоевропейскими языками, авестийским и санскритским: «небо-свет», тот свет, который порождает солнце-тепло, т.е. Дажьбога, «богоданную сущность небес», как можно понять по молитвенным формулам с повелительной формой глагола *дати* («даждь намъ днесь...»). Сварог, таким образом, скорее предстает как ‘небесный свод’, мифологическое соответствие Урану латинян или Варуне древних индусов. «Первоначально под Сварогом славяне почитали небо вообще» (Гальковский, 1913, с. 18).

Родословная Сварога неизвестна – о н б ы л в с е г д а: «По умрътвии же Феостовѣ [Гефеста], егож и Сварога наричють, и царствова египтяномъ сынъ его Солнце именемь, егож наричють Дажьбогъ, седмь тысящ 400 и семъдесять дний, яко быти лѣтомъ двѣнадесятма ти полу. Не вѣдяху бо египтянѣ ни инии числа (иначе вели счет), но ови по лунѣ чтяху, а друзии денми лѣт чтяху… Солнце же царь, сынъ Свароговъ, еже есть Даждьбогъ, бѣ муж силенъ… якоже рече Омиръ (Гомер) творецъ о нѣмъ, акы Дажьбогъ, рече, обличи Афродиту, блудящу съ Ариемъ, и Афродиту нарече похоть блудную, от Солнца царя обличену» (Малала, II, 465); в сокращенном виде тот же текст попал в Ипатьевскую летопись под 1114 годом. Этимологически слово *Сварог* связано и с санскритским *svarga* («небо ходячее», как перевели это сочетание Афанасьев и Буслаев), и со славянским корнем *вар(ити)* ‘кипеть’, т.е. обозначает солнечный зной, а то и ‘растопленная смесь из смолы и воска’ (Аничков, 1914, с. 292), с чем согласны многие исследователи (Гальковский, 1913, с. 18, 19).

Три «сына» Сварога воплощают стихии огня, света и ветра, который разносит огонь и рассеивает свет: Перун, Свентовит (Дажь-бог), Стрибог. Все три предстают ипостасями триединого бога – своего отца, Триглава; это языческая Троица, которая в своей триипостасности правит небом, землей и огнем. Говорят иногда о преисподней, но это сомнительно: умерших хоронили «на распутьях» – «на ветру», или сжигали на костре. Земля-кормилица не ассоциировалась с подземным царством. Взгляд славянина устремлен не вниз, а вверх, в небо.

Триединство стихий как представление языческой Троицы легко выявляется из летописных рассказов, отражающих языческие традиции восточных славян. Мстя за убийство мужа, князя Игоря, княгиня Ольга уничтожает убийц из племени древлян с помощью огня, земли и ветра (сжигает в бане, закапывает во рву, насылает на древлянский град птиц с запаленной паклей). Византийский историк описывает погребальный ритуал воинов Святослава: погибших сжигают на кострах, предварительно закопав под ними (в землю) пленных и женщин, а затем погружают прах в струи реки, предварительно окропив его кровью младенцев и петухов – символ небесного огня. В одном средневековом тексте Стрибог прямо называется богом неба, воздуха и ветра, Дажьбог – богом солнца и живительной силы, Переплут – богом почвы, корней растений, вообще – вегетативной силы; воздух, огонь, земля представлены и здесь.

Часто отсутствует указание на воду как четвертую стихию; это показательно. Система порождения мира в представлении древних славян предполагает, что земля «вышла из воды», поэтому вода остается самой священной стихией; с нею связано и очищение в крещении, и языческое гадание. Вода персонифицируется довольно поздно, уже на тре-

тьем, внучатом уровне божеств, быть может, в Мокоши. Мокошь – единственное женское божество, поэтому именно она олицетворяет все сущности, свойственные «женской» половине рода: влажная, холодная, темная... короче – смерть. Богиней смерти считали ее многие исследователи.

Интересно дублирование имени Святовит (Свентовит) и Даждьбог; это бог, ведающий все видимое; в отличие от Сварога, символа пространственных измерений, Дажьбог выражает идею времени. Святовит остался у западных славян; русичи, как известно, «Дажъ-божи внуци». Количество внуков или их имен (что одно и то же) увеличивается. Хорс – тоже солнечное божество. Велес – «скотий бог». Купало, Лада и просто *дѣдъ,* и просто *Родъ*.

Похоже, что божества в своем именослове символически соединяют в систему все знания о природе и мире, накопленные к тому времени, когда имена появляются одно за другим. Они предстают как бы отвлеченными терминами естественно-научного содержания, – разумеется, в том виде, как это было удобно жрецам. Время-пространство, верх – низ, стихии – все укладывалось в стройный ряд представлений, ныне уже вряд ли восстановимых. Если, например, за соотношением Сварог (позже – Симаргл) – Святовит можно видеть обозначение ночного и дневного неба, т.е. исчисление в сутках, то «внуци» третьего поколения, ведя свой счет «по солнышку», в повороте земли вокруг оси и солнечного диска отсчитывают времена года. Все остальные «поздние» божества столь же многофункциональны, поскольку связаны с несколькими стихиями сразу.

Древние боги, имена которых созвучны арийским словам – Сварог, Стрибог, Симаргл, быть может, и Перун, – этически амбивалентны, эти боги безразличны к добру и злу; их «внуци» уже дают оценочно этические различия. Добро и Зло расходятся в этически равноценную оппозицию, создавая мерцающую сеть нравственных характеристик. Более того, некоторые исследователи полагают, что существовали и социальные предпочтения в отношении к природным божествам. Главные боги восточных славян, значение которых велико, а сущность понятна – Перун и Велес (Волос), – совершенно четко разграничивают народ на дружинников-воинов (часто – неславян) и на крестьян (обычно славяне) или же на торговцев и воинов – в противопоставлении их тем же крестьянам. Потому мы и знаем о Перуне и Велесе хоть что-то, знаем, что эти два бога были покровителями целых «классов», связанных к тому же с известной этнической принадлежностью большинства представителей этих «классов». Правдоподобно мнение, согласно которому Перун и Велес – знаки отношения «двух разных фратрий древневосточных славян, восходящие к близнечному мифу» (Золотарев, 1964, с. 283). Молот Перуна и пастуший посох Велеса – символы производственной мощи; высокий холм и беспредельная степь – места их пребывания; гром и молнии одного вполне соотносятся с теплым летом на травных лугах, что присуще другому. Велес амбивалентен. Слишком близок он к земле, чтобы не возникло связанных с ним представлений о культе предков. Это – божество охотников и скотоводов, но не землепашцев, которым ближе Ярило, Купала и даже Хорс. Именно Хорс ответствен за поведение человека на своем жизненном пути; существует правдоподобное предположение, что от этого имени происходит типично русское слово *хорошъ, хороший*.

Наоборот, Мокошь предстает противоположностью Хорсу.

Уже А. С. Хомяков заметил, что Мокошь – богиня смерти, но это не полная ее характеристика.

Мокошь – покровительница «бабьего хозяйства»; в XVI в. именем Мокушь называли знахарок, в некоторых славянских языках сохранилось слово, напрямую связанное с этим именем (дух умершего в воде) (Гальковский, 1913, с. 33, 34). С женщиной связано «мертвое царство», но также и жизнь: женщина и рождает. Отсюда поверье остерегаться женщин в определенные дни. «Малые» женские божества конкретны, многочисленны и связаны с водной стихией. Это *берегини, русалки, вилы, нави* (души умерших), а также ведьмы. Связь с водной стихией предполагала и допускала возможность колдовства, чем и отличались именно женщины (а также иностранцы, поскольку сами «русские не гадали и не колдовали искони» (Гальковский, 1913, с. 255)). *Колдун* – именование языческого жреца, приносившего жертвы (*колдовати* – ‘приносить жертву’); таких жрецов называли также *баями, балиями* и пр., поскольку принесение в жертву сопровождалось определенным словесным ритуалом. Колдовство в том виде, как оно нам известно, у славян приняло современный свой вид уже под влиянием христианства; до его принятия колдовство не воспринималось как нежелательное общение с природными силами (Токарев, 1990). То, что это так, доказывают многие средневековые тексты, в которых именования «колдуна» многочисленны и восходят к различным по происхождению словам. В «Житии Стефана Пермского» Епифаний Премудрый языческого жреца Пама именует так: «Нѣкий волъхв, чародѣевый старец, лукавый мечетник, нарочит кудесник, влъхвомъ началник, обавником старѣйшина, отравником болший...» (Жит. Стеф., с. 122). *Волхв, чародей, мечетник, кудесник, обавник, отравник* и так далее – в соответствии с разными функциями колдовского искусства.

Колдунов много – ведьма одна. Она в е д а е т глубинные тайны жизни, ей открыто все. Женщина уже от рождения интуитивно знает и тем отличается от мужчины, который п о н и м а е т (схватывает умом).

Пять столетий христианские проповедники пытались вколотить в упрямые славянские головы основные понятия единобожия – не получилось. Настолько сильна была вера в живительные силы Природы, что осознать (представить!) существование Единого, Неделимого и Вечного оказалось невозможным. 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.

БЕСЫ

Бѣ бо бѣсъ лютъ зѣло.

Киево-Печерский патерик

В «Слове о полку Игореве», в «Повести временных лет» изложены взгляды восточных славян на своих, уходящих из их жизни богов; две идеи, не согласуемые друг с другом. С одной стороны, как сказано выше, это обоготворение природных сил, с другой – языческие боги суть наши предки или предки «древних людей» (например, египтян, как в рассказе «Хроники Иоанна Малалы» о Гефесте, Афродите и прочих). Предки, а не б е с ы.

Бесы и черти, во всяком случае по имени, принадлежали к славянскому языческому пантеону на правах младших богов. Черт, например, – это Радигост.

Если христианский Бог – один и един, то языческие боги – множественны. О них всегда говорят во множественном числе: «суетным богомъ язычнымъ», «моляхуся богомъ своимъ», «и прочая боги язычная», «и обыкнув съ богы своими» и пр.

Этимологически соблазнительно было бы связать беса с *бѣл*-ым, а черта с *чьрн*-ым, тогда это будут известные по описаниям Белобог и Чернобог. Этимологи предпочитают другое объяснение: **bědъ-šu* связано значением со словом *бѣда,* ср. литовское слово *baisas* ‘ужас’, и бес, и черт первоначально просто ‘дух, демон’, не обязательно злой. Бешеный – одержимый духом, «очертело» – выходит из себя.

Бес – это не черт. Последний находится у черты жизни, его чтут неверные, он черный. Так по-разному толкуют это слово, иногда для важности связывая с латинским словом *curtis* ‘укороченный’ – хромой бес. Бес же – нечто иное. Он, конечно, пугает, но только ради назидания, он внушает страх перед неясными явлениями природы. Сам по себе он «ужасный» и даже «мерзкий», но только на первый взгляд. Отношение к бесу спокойное, по-славянски ироничное, но заботливое и даже ласковое. Без беса трудно, чего-то не хватает; у каждого свой «бес в ребро» или, как сказали бы теперь, своя индивидуальность. Церковники поносили бесов, сражались с ними не щадя живота, изгоняли и стыдили за сношения с ними, а христианин, не случайно ставший «крестьянином», стоял, почесывая затылок, и косился в угол: «Небось и бес нужон!.. Божья тварь».

Если дьявол «не имеет личности», всякий бес глубоко своеобразен; единственное, что всех бесов объединяет, так это отношение к ним церкви. Вот как рисует «тип беса» Павел Флоренский, философ и теолог: «По народному выражению, бес зовется “тошною-силою”, т.е. такою, которая вызывает “тошнотье” – тошноту... Народное речение это ухватывает самую суть впечатления от нечисти: это не столько страх или ужас, сколько глубокое, непередаваемое и невообразимое ощущение тошноты. Всякое соприкосновение с явлениями магии, даже с теориями и книгами по оккультизму и т.п. течениями мысли, неминуемо оставляет в душе какую-то “грязноту”, какое-то нечистое чувство, – чувство нечистоты, отвращение, пресыщение и тошноту. Есть глубокая, хотя и непонятная, связь между органическим ощущением тошноты и тем, что оставляет после себя запретная область темного знания. Сюда же относятся и свидетельства старых экзорцистов, что Les demons sont p u a n t s, т.е. что бесы вонючи, т.е., опять-таки, возбуждают тошноту» (Флоренский, 1990, II, 2., с. 705). Семь раз употребленное слово *тошнота* вызывает мысль о навязчивости. Между тем словосочетание «тошная сила» может быть «московским» произношением слова *точный,* что лишает смысла весь пафос богослова. Выражение вполне может иметь следующий смысл: «до точки» («до точности») подобен всяким бесовским силам, но могут быть и оттенки. Владимир Даль дает определение с ударением на окончании: *тошна́я сила,* а это значит, что речь все-таки идет о «тошно́тной», а не «то́чной» (тут ударение на корне). Однако *тошно* значило всегда ‘тяжело, тоскливо’, состояние, которое вызывает ‘страх и боязнь’, и связано слово с понятным всем *тоска.* Именно такое значение слова *тошный* сохранялось в древнерусском и древнепольском (вообще в архаичных западнославянских языках). Близкие им по соседству псковичи «биша чоломъ князю... абы помоглъ бѣднымъ псковичемъ въ тошна времена» (1447 г.); «у тошна веремяни» – в тяжелое, в тягостное время (Материалы, III, с. 983). «Тошнотворный» *тошное*

стало не ранее XVI в., а до того мужики держались. Речь ведь не о дурно пахнущих; передается тягостное ощущение от вида тоскливого, бедного беса.

Бесов тешат, когда пляшут, кощунствуют или сквернословят, – вот когда бесы радуются погибели человека. А кто же не пляшет от радости или не сквернословит по случаю неудачи? И как отнестись к грустному персонажу старинного мифа, который лишь оттого и порадуется? И только монах, ушедший от мирской жизни, пытается соблюсти себя от «напасти от бѣсовъ и отъ человѣкъ» (Авр., с. 5 – между ними знак равенства!), «отъ злыхъ окаянныхъ бѣсовьскихъ мечтовъ», не «взбеситься» (там же, 9, 14) и т.д. В средневековых словариках постоянно уточняется мысль о том, что «бѣсуеши – неистовствуеши, бѣсный – бешеный» (Ковтун, 1963, с. 269). Бешенство – это сам бес в человеческом теле, бес мучит человека сухотой, скорбями и болью. Житийные тексты полны описаний борьбы добродетельного подвижника с бесами, и тогда является бес – *нечистый, окаянный, пронырливый, проклятый, лукавый, темный, злый, несытый,* а сочетания вроде «акы добрымъ бѣсомъ» (Александр, 33) воспринимаются как оксюморон – сочетание несоединимого. Всякий гнев – от бесов, от горя беснуются, как и от ревности (Флавий, с. 210).

Внешнее проявление «бесования» всегда налицо, хотя сам по себе бес невидим. Бес – «плохая (испорченная) душа». Если человек «начать бѣситися и храпати, и лаяти», если люди «бѣсящеся, въпиюще яко свинии» (Жит. Вас. Нов., с. 415, 447) – перед нами бес. Бес может жить в деревянном идоле-болване: «есть в нашем селѣ древо, идеже живеть бѣсъ кумира нечистаго, и казить (искажает облик) человѣкы и село» (Никол. Чуд., 34).

Жития переполнены впечатляющими описаниями встреч святых с бесами, начиная уже с ранних переводов киевского цикла – с «Жития Николая Мирликийского», великого победителя многих злокозненных бесов («побѣдниче бѣсомъ»). В кельях задумчивых мнихов бес – частый гость, святому он является «наличиемъ», не то что бедным людям, лишенным святости и потому устраненным от лицезрения потусторонних «сил».

В Киево-Печерском патерике – десятки упоминаний бесов, которые своим вторжением деятельно руководят поступками монахов, направляя пх помыслы в богоугодном направлении. Не будь этих суетливых существ, летописцу просто нечего было бы описывать. На каждом шагу мы встречаем упоминания о том, что «бѣсъ прииде к нему» (165), «бѣсъ же рече» (164) – «бѣсъ отыде от него» (165) и даже «рече бѣсъ, сѣдяй на свиньи» (96). «Бѣсовское привидѣние» случается часто, потому что монахи живут «под землей», а бесы хозяйственно распоряжаются вверенными им владениями. Более того, хитроумные монахи используют даровую рабочую силу «во славу Божью»; один из них «бѣсомъ велить молоти» (зерно) и «не престаняше меля в жерновахъ» (168 и 166), другим бесы помогают на стройке («не престаша бѣси носяще древесна от Днѣпра на гору» – 167), зато другие бесы, еще хитрее монахов, полны желания «устрашити блаженных» (166). Сделать это, впрочем, трудно, поскольку бес может предстать «въ образѣ аггела» (125) или «мнимого брата» (163), «мнимыхъ аггелъ» (126), так что не всегда «разумѣеши, яко бѣсъ есть» (165). Иногда дело доходит до того, что в испарине трудов у брата оказывается «полна келия бѣсовъ» (186), и тогда совершенно невозможно разобраться в их принадлежности к миру иному – некоторые из них явно живые люди, хотя сам хозяин кельи уверяет их, что «вы есте бѣси» (188). Можно себе представить смущение православного человека, когда его ни с того ни сего вдруг величают бесом. Но неустанно «пакости дѣаху бѣси» (188), и, хотя иногда удается из «бесного» выдавить его персонального «беса», это нисколько не успокаивает братию, поскольку «тогда бѣсный нача въпити» (127) от предпринятой

операции по изгнанию нечистой силы. Всякое нехорошее, «злое» дело – дело бесовское: «бѣсовское дѣйство» (166), «бѣсовские мысли» (163), повеления или козни.

Сила бесов – в их совокупном множестве; это «бѣсовский полкъ» (121), который трудно одолеть, но можно избыть, если, конечно, имеешь дело с конкретным, именно этим, бесом. Невидимость мельтешащей бесовской массы тогда оборачивается вполне доступным зрению субъектом, которого можно зачислить в бесы, если уж очень он донимает трудника-мниха, погруженного в свои размышления и молитвы.

Для средневекового человека бес настолько реальное существо, что никаких сомнений в его наличии не существует. Все, что выходит за границы обычного, хоть как-то выделяет человека, его вид или поведение, – все это списывается на беса, на бесование, на «бѣшанство». Жития переполнены описаниями того, как бесы хороводят вокруг человека, и всегда их «великое многое множество». Протопоп Аввакум о бесах рассказывает так, как повествует он и о людях, его окружающих. Отвлеченные личины бесов предстают как реальные хари противных и неприятных протопопу лиц. Вот лежит он в темнице, а просвирку принял, освященную по новой, «латинской» вере, как никониане уставили – и тут же «прискочиша ко мнѣ бѣсовъ полъкъ, и единъ щербатъ, черменъ взял меня за голову и говорить: “семъ-ко ты сюды, попалъ ты в мои руки”, – и завернулъ мою голову. Азъ же, томяся, еле-еле назнаменовалъ Исусову молитву, и отскочиша, и исчезоша бѣси. Аз же, стоня и охая, недоумѣюся: за что меня бѣсъ мучилъ?» (Аввакум, с. 70). Это недоумение сопровождает всю жизнь протопопа, ибо таково «л ѣ п к о бѣсовское дѣйство» (71) на человека. Бес всюду, везде, во всем. Шаман в Даурии камлал – и «бѣси его давили... и бѣси сказали...» (38). А вот «бѣшаные» беснуются, и никак не изгнать из них бесов: «бѣс же не слушает, не идетъ из брата», а как только вышел – исчез не сразу, а «пружався (в судорогах), изыде и сѣлъ на окошке» (61); «аз же покропилъ водою окошко – и бѣсъ сошелъ в жерновный угол» (62), а потом куда-то побежал. Иногда это эпилептик, иногда безумный, чаще – пьяница в забытьи, а иногда и пригожая вдовица: «жестокъ же был бѣсъ в нея» (65), «былъ бѣсъ суровъ и жестокъ, бился и дрался» (64); и всегда «зѣло жестоко их бѣси мучат, кричат и бьются» (34); а как «напал на нея бѣсъ, учала кричать кокушкою и собакою, и козою блекотать» (69). И все это «супротивный врагъ», «лукавый врагь диаволъ», «лукавеи» и злые дѣмони», «бѣси ликують и сотона играеть» от «змиа отступника и врага проклятаго»...

Так причудливо переплелись в народном сознании христианские мифы и языческие представления о телесном явлении Зла.

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. Таков же «бедный бес» и у А. С. Пушкина, который извлек этот образ из теплой плоти русских сказок. Это грустное существо само томится в унылости своего существования; отставленный от управления миром бес понуждает человека действовать согласно предписанным обычаями обстоятельствам – и сопротивляться этому трудно. Обстоятельства неодолимы. К тому же православие не знает чистилища. Христианство привнесло в сознание русского человека идею ада – *пекла* и *генны огненной,* противопоставив языческому представлению о светлом рае *(ирей)* идею возможной мести за неправедность жизни. Но чистилища нет; идея чистилища как шанса к спасению, уже умершего и на Западе, возникла не ранее конца

XII в. (Гуревич, 1984, с. 328), к тому времени Церкви разошлись далеко. На Руси чистилище успешно заменяют многочисленно-многоликие бесы, которые испытывают человека уже в земном его существовании.

Единичность беса, его «вещность» – не просто средство узреть нечистого; материализация зла происходит в остановленный момент бега, когда прекращается круговерть действий, и «белый бес» останавливается у «черты» – становится *чертом.* В древнерусских текстах мы не встречаем черта, но в них часто появляется дьявол – уже совершенно церковный персонаж. Это – *враг.* Вот уж кто никогда не явлен иноком, подобно бесам, но всегда стоит за левым плечом и смеется над бедным человеком. Загнав заговорщиков в подвал-медушу и напоив до беспамятства будущих убийц князя Андрея Боголюбского, «Сотона веселяшеть ѣ (их) в медуши и, служа им невидимо, поспѣвая и крѣпя ѣ (укрепляя их в задуманном)», готовит на дело: «вземъше оружье, яко звѣрье дивии, пришедъшимъ имъ к ложници...» (к спальне князя). (Андр. Богол., с. 328). Остальное известно.

Таким образом, дьявол во всех своих обличьях – это сила, всегда враждебная человеку *(враг, ворог, вражина, вражья сила, недруг),* причиняющая ему зло, а всякое зло предстает как полное отсутствие формы и неуловимость всяческих очертаний в пространстве. Это – дух искушения и соблазна, который путем обмана и хитрости стремится принудить человека нарушить нравственные нормы, испытывая силу его духа. Великий провокатор, *лукавый, луканька,* пускает грех и губит душу. В известном смысле и сам человек оказывается бесом, той «неключимой силой», которая словом, мыслью или делом соблазняет других; «силен бес: и горами качает, а людьми что вениками».

«Все же бес, – говорит философ, – вполне реальная сила; и не замечают беса с его бесконечной силой зла лишь те, кто сам находится в его услужении и ослеплен его гипнозом» (Лосев, 1990, с. 563).

Приняв христианство, славяне подчинили своих богов христианским мифам. Язычество – вера в тварь, а не в Творца. Правда, уже язычники знали, что Бог Триедин, но эта и д е я укрепилась у славян лишь к концу XIV в., примирив их с христианством, но вызвав в ответ поклонение с в я т ы м, а ведь это тоже своего рода многобожие – на бытовом уровне, хотя и в форме не физически-природной, а в отвлеченно-этическом смысле. Покровитель-защитник – каждый раз свой, он отличается от всех остальных покровителей, полезных в каком-то другом случае. Такой покровитель противопоставлен возможному личному «бесу», который теперь уходит в тень, терпеливо дожидаясь случая появиться вновь.

Следует еще раз повторить: тема неисчерпаема, да для наших целей и не так уж нуждается в подробном изложении. Подчеркнем только основной результат сказанного.

Христианство легло на хорошо подготовленную, в том числе и этически, почву. Структурная схема идеальных сущностей отражала реальные связи и отношения, известные человеку по жизни на земле. Когда Иоанн Экзарх Болгарский в X в. на основе трудов отцов церкви компилировал свой «Шестоднев», он уже понимал значение и символическую силу четырех «стихий», именно четырех, потому что пятую стихию, *квинтэссенцию* Аристотеля, – э ф и р – он отказался принять во внимание, как неизвестную славянам.

Поклонение роду и земле под видом богов Владимир Святой пытался соединить в систему божеств, одинаково согласующих и внешнее пространство мира стихий, и внутренний мир семьи и рода. Не получилось – и тогда он вынужден был принять христианство

как религию, ближе всего соответствовавшую язычеству восточных славян. Изменились оценки различных этических норм, сами нормы были обобщены как всечеловеческие. Например, отношение к предку: «В то время как грубая древность щадит умершего в силу того, что боятся его мести, более чуткое время, наоборот, уважает его только потому, что он не может отомстить за себя» (Вундт, 1877, с. 209).

Но синтез природных стихий и души человека как их отражение в разуме все-таки состоялся. Он проявляется в сложных сплетениях сил, энергий и действий, которым подчиняется жизнь человека. И это истинно так потому, что даже лица Троицы по старинным понятиям воспринимаются как синтез земли, и огня, и воздуха, тем самым отражая древние представления о том, что идеальное и реальное, как небесное и земное, отражают друг друга и друг без друга существовать не могут.

ЧУДО-ДИВО

Эти два слова кажутся настолько близкими по значению, что их часто смешивали, заменяя одно другим. Может быть, потому, что в чудеса мало кто верит, а дива-дивного давно уже нет.

Сначала о происхождении этих слов.

Див – персонаж известный. В санскритском языке этот корень служил для обозначения «отца-неба», бога небесного свода. Греческий Зевс и латинский *deus* – божества, которых именовали тем же словом. В древнеславянском переводе «Хроники Иоанна Малалы» в первой же книге находим: «Умер Зеусъ, егож Дыя наричют» – называют Дием (Малала, I, с. 17), что соответствует греческому тексту «ὁ καὶ Ζευς ὸν καὶ διάν καλούσιν» Во второй редакции Хронографа говорится «о Зеусѣ, иже есть Дий», и т.д. Проповедники упрекают язычников за то, что те «Дыю жруть» – приносят жертвы. Поэтому современные историки и подарили славянам еще одного бога – Дия, Дива. Прежние исследователи высказывались осторожнее: «Дий и Траян не были русскими богами» (Гальковский, 1913, с. 15). Действительно, никаких оснований для признания Дыя славянским божеством нет, ведь в греческом тексте употреблена форма винительного падежа, так это греческое слово, а не славянское. Одно из имен древнейшего божества, слово давно стало обозначать верховную силу, причем не всегда и благую: например, у персов это Дэв – злой дух. Облачные духи, великаны и лешие – также *дивии люди* (Афанасьев, III, с. 424).

В «Слове о полку Игореве» «Дивъ кличетъ верху древа». Это место также толковали по-разному; Дивом называли и филина, и лешего, и Змея-Горыныча. У сербов Див – великан, гигант, живущий в горной пещере (Змей-Горыныч), в болгарском фольклоре это слово обозначает бурный вихрь, древнерусский Дивъ сидит на дереве подобно Соловью-разбойнику. Украинские поверья тоже указывают, что Див – это нечистая сила. До богов всем таким «дивам» далеко, но их поразительная величина и неприятный вид впечатляют. Когда-то считали, что даже имя дьявола восходит к тому же слову.

Понижение степеней святости у «дива» могло быть связано с принятием христианства, подобно тому как это случилось с чертями и бесами, но это не так. Див был развенчан задолго до выхода славян на историческую сцену, еще в древнем индоевропейском языке.

Слово *дивий* стало обозначать дикого, необузданного, такого, кто не может контролировать своих действий разумом или силой воли. О состоянии экстаза у юродивого говорится: «Дивъ его бяше обуялъ». В древнерусских текстах находим указания на то, что«дивими» могут быть в состоянии ярости свинья, волк, необъезженный конь, зверь, а также дьявол.

А вот определение *дивный* появилось много позже, на что и указывает суффикс; в древнерусских текстах это слово относится к монаху, к Богу, встречается при описании рая, церкви или столь же богоугодных вещей, связанных со «светлой» стороной жизни. По-прежнему слово используется для обозначения того, что внушает благоговение и страх. Если уж не огромное, то великое обязательно.

Сказанное подтверждается употреблением слов *чюдо* и *диво* в древнейших восточнославянских текстах.

В старославянских текстах слово *чюдо* еще, безусловно, связано с обозначением только сверхъестественных явлений и лиц, тогда как слово *диво* – нет. Но это не значит, что именно второе слово стало фактом живого разговорного языка. Оно тоже обозначает столь же мистические силы, хотя и не всегда одобряемые церковью. Нерасчлененность смысла ‘возвышенный – дикий’ (своенравный) представлена во многих переводах апокрифов и описывает состояние, близкое к утрате разума: «Да ти тя обличить и в див тя сотворять всѣмъ человѣкомъ» (Жит. Вас. Нов., с. 388), а о юродивом сказано: «Дивъ его бяше обуялъ» (Жит. Андр., с. 168 = ἐκστάσις). По свидетельству И. В. Ягича (Ягич, 89, 92), в древнейших славянских переводах варьировались слова *дивьнъ-прѣславьнъ* при переводе греческих παράδοξος и θαυμάστος, но греческий глагол θαυμάζω переводили глаголами *дивитися* или *чюдитися.* Правда, различные версии одного и того же текста разнятся в использовании этих славянских глаголов. Например, Евангелие от Матфея, IX, 8 «дивишися и прославиша Бога, давъшаго таку власть чловѣкомъ» (ἐθαυμάσαν καὶ εδοξάσαν) в восточноболгарском варианте, представленном многими древними списками, предлагает форму *чюдишася.* Такие комбинации нередки, но всегда видно, что древнейший перевод предпочитал слово *дивитися,* тогда как мораво-паннонские переводы используют глагол *чюдитися.*

Древнерусские переводы в этом отношении ближе к восточноболгарским, чем к западнославянским, что определяется общей зависимостью в книжной традиции. В более поздних восточнославянских текстах взаимоотношения обоих корней оказываются вконец запутанными.

На основе текстологических сопоставлений можно сделать вывод, что уже в ранних славянских переводах слова с корнями *чюд-* и *див-* не были лексическими вариантами; каждый выступает в самостоятельном значении, лишь отчасти пересекавшемся со значениями другого корня в составе различных производных слов. И если для корня *чюд-* более характерно значение ‘ужасный’ (по величине или виду: ужасающий), то *див-* – это ‘умопомрачительный’ (невероятный). В некоторых переводах Библии варьируются слова *ужасъ-чудо, ужаснутися-чудитися* при греч. ἡ ἐκστάσις ἐξιστάναι (Михайлов, 1912, с. 384); наоборот, в двух разных переводах книг Мефодия Патарского для греч. ἐξαίσις избирают либо *изрядьнъ* (т.е. невероятный), либо *дивьнъ.*

Для обозначения чувства удивления в «Изборнике» 1073 г., как и во всех вообще восточноболгарских текстах, предпочитается корень *чюд-* (*чюденъ, чюдится, чюдо),* и толь-

ко в отношении к Богу возможно (при тех же греческих глаголах) употребление форм типа *дивьнъ, дивитися. Бог* по-прежнему *Дивъ.* Той же традиции обозначения следуют и древнерусские книжники раннего времени. Есть только маленькое отличие от восточно-болгарских: древнерусские переводчики различают объект и впечатление о нем. Так, в переводе «Пандект Никона Черногорца» на фоне частых употреблений слов типа *чюдо, чюдный, чюдно* встречаются выражения вроде «и дивьни будуть» (Пандекты, с. 157об.) – удивляются, удивлены. Сопоставление этого перевода с болгарской его версией помогает установить многозначность глагола *дивитися.* Там, где древнерусский переводчик использует слово *удивишися, удивившися,* его болгарский коллега предпочитает (видимо, в соответствии с оригиналом) глагол *ужасеся.* В изобразительной системе древнерусского перевода «Пандект» глагол *дивитися* несет значение чудесного, ужасного, весьма выразительного.

В этом смысле древнерусские переводы отдают предпочтение именно производным словам от корня *див-,* и число таких примеров очень велико. Пословичное выражение, использованное Даниилом Заточником, «Дивья бы!» – показывает включенность именно этого слова в разговорную речь.

Ну, а *чудо-юдо?*

Чуд- и *куд-* одного корня: *кудесникъ* – это тот, кто – *кудит,* т.е. при благоприятных обстоятельствах вполне в состоянии произвести чудо. Чудо – но не диво. Чего нет – того нет, и то невозможно.

Очень рано слово *чудо* стало сближаться с новым образованием (иногда его признают заимствованием) *чуж-* (в другом произношении *щудъ)* – ‘чужой, чужак’. Все чужое вызывает подозрение; оно неопределенно и потому опасно. Неприятие такого чужого «чуда» распространили указанием на имя предателя Иуды, вызывающее дополнительно неприятное чувство: *чудо-юдо.*

Из двух близких по смыслу слов восточные славяне предпочли слово *диво* и почти не употребляли слова *чудо* (кроме священников, конечно). Глагол *чудитися* очень редок, а вот *дивитися* русичи не уставали. До сих пор осознается существенная разница между двумя глаголами. «Чудится» – всего лишь кажется, а вот «удивиться» – это вполне реальное отношение к необъятности мира и знания о нем. В Древней Руси удивлялись тому, до чего можно дойти умом и духом, а чудятся – недоумевают – по поводу того, что никак понять невозможно. Из этого можно сделать вывод, что *дивитися* относилось к описанию интеллектуальной и духовной сферы деятельности, а *чудитися* – к чувственной, более низкой по восприятию.

Кроме того, из древнерусских источников следует, что умопомрачительность дивного и ужасная степень изумления чудным временами менялись местами. Чувство удивления – разной степени и различного качества – буквально окутывает все древнерусские тексты. «И удивился я красоте Ее, и учудился, и изумился, вострепетал, и не до насыщения получил сладкаго Ея вида» (Жит. Вас. Нов., с. 505) – говорит о Богородице герой одного «Жития». Удивление всегда согласуется с изумлением (утратой рассудка), поскольку сопровождается страхом.

Чувство страха сопровождало все новое и неизвестное; и всякое удивление было опасным. Хорошо-то оно хорошо... но на всякий случай не следует выходить за границы обычного.

А уж изумляться русскому человеку пришлось предостаточно.

ДОБРО И БЛАГО

Итак, чем же должно быть добро,
чтобы добрые люди не страдали?

Николай Федоров

Соотношение слов *добро* и *благо* выясняется из их этимологии. Если *добръ* – ‘крепкий, сильный, нужный’, то древняя славянская форма **bolgo* возникла на основе сравнительной степени *bol’šʻe* – еще крепче, еще сильнее, еще нужнее, как наивысшая степень проявления качества доброты.

Расхождение в значениях слов *добро* и *благо* могло зависеть – в переводных текстах – от значений соответствующих греческих слов.

В древнеславянских переводах греч. καλός передается словом *добръ,* χρηστός – словом *благъ;* *ἀγαθός* – то *добръ,* то *благ;* исключения редки. В известном смысле эта эквивалентность отражает систему значений указанных греческих слов и, следовательно, на славянской почве является наносной, εὐ- в *composita* вообще неопределенно по значению, и в славянских переводах оно давало наибольшие колебания между *благо-* и *добро-*. Общее значение εὐ- ‘хорошо, полностью, справедливо’ допускало подобные колебания. Другое дело, что впоследствии представители разных литературных школ стали предпочитать тот или другой вариант (как в ранних переводах «Апостола» предпочитали вариант с *благо-,* а в поздних его редакциях – древнерусских – *добро-),* и именно такое предпочтение одного из двух вариантов становится различительной особенностью литературной школы. Так, сравнивая древнерусский перевод «Пчелы» с его обработкой, в первом случае найдем предпочтение словам с *добро-* (и в сочетаниях типа *добро творити),* во втором – с *благо- (и благодѣ-ати).* Наконец, ἀρετή ‘доблесть, великолепие, мощь, величие, добродетель’ благодаря своей многозначности оказывается столь же неопределенным на славянской почве: *благость, благодать* или *доброта, добродѣтель.*

В Изб.-73 г. ἀγαθός обычно передается словом *благъ,* и всегда относится к характеристике Бога, ангела или духа; лишь четыре раза этому греческому слову соответствует *добро* (11, 68, 136, 140) и всегда применительно к человеку; χρηστός передается словом *благ,* καλός – *добръ* (и всегда соотносится с мирским, человеческим, в противопоставлении небесному), ἀρετή – *доброта* (дважды *доброта* на месте греч. το κάλλος*)* в значении ‘добродетель’; наречие передается только словом *добрѣ* при греч. καλῶς; (ср. *недобрѣ* = κακῶς, 95). ευ – дает дополнительное распределение между *добро-* и *благо-: благочестию* и *благовѣстию* (оба по нескольку раз) не только для εὐσέβεια ‘благочестие, благоговение’ (108, 178 и др.), но и для θεοσέβεια ‘благопочитание, благочестивость’ (63), что недвусмысленно указывает на ту же стилистическую связь блага с Богом. Бог и есть благо. Зато все прочие, весьма многочисленные composita с εὐ- последовательно и очень часто передаются в сочетании с *добро-: доброчадию, доброискуснъ, добролѣпою, доброуханию, доброродство* и др. всегда в отношении к мирскому, к человеку. Таким образом, точное соответствие греческому оригиналу, которое мы находим в первоначальных переводах, здесь перекрывается другой, уже собственно славянской системой стилистического распределения слов. *Благ-* закрепляется за духовным, небесным, Божественным, *добр-* за земным, вещественным, человеческим проявлением жизни. Столь же четко это противопоставление представлено, например, в «Шестодневе» Иоанна Экзарха и в других текстах

восточноболгарского происхождения. Такова новая литературная традиция, которую получил древнерусский книжник. На какой же языковой субстрат эта оппозиция, уже стряхнувшая с себя вериги буквального соответствия греческому, легла?

У русских писателей XI–XIII вв. *добр* и *благ* распределяются в противоположности «земное – небесное». У Илариона Бог – *благый,* «все бо благое от Тебе» – и благие дела, и благодарение, и благодать; на земле же иначе – *добръ пастухъ, добрый,* преисполнены *добрых дѣлъ*. Также и князь Владимир, крестивший Русскую землю, «добръ же зѣло и вѣренъ послухъ». Столь же явно противопоставлены «христианыих спасение – благо и щедро», и «нѣсть добро отъяти хлѣба и ядомъ» (Иларион, 178а). Спасение от голода – доброе дело, спасение духа – благо. Во второй половине XI в. у Феодосия Печерского сохраняется то же противопоставление блага добру, но одновременно множится сфера проявлений доброго: добрые дела, добрые люди понимаются еще как богоугодные, отсюда и «доброе благонравие», и «доброчиньство», которых позднее нет – они заменились простым *благонравием,* противопоставленным добронравию, и обернулись *благочинием,* т.е. благим поведением. В текстах о Борисе и Глебе *благъ* и *блаженъ* уже не только Бог, но также и ему присущие, в частности, святые мученики Борис и Глеб. Круг благости расширяется, теперь дифференцированно говорят уже и о благом учении, и о благом подвиге, в то время как все светские проявления блага определяются словом *добро: добръ съвѣтъ, добро дѣло, добръ человѣкъ, добры нравы* и даже физические проявления вещного мира *(добровоньно, добролѣпьно* – по запаху и внешнему виду).

В XI в. *добро* и *благо* масштабно уже различны. «О блаженое время и день добрый, исполненъ всего блага, в он же крестися Володимеръ князь!» (Похв. Влад., с. 342), «и пожи добрѣ пред Богомь, всѣми добрыми дѣлы украсившися, и почи с миромъ... въ вѣрѣ блазѣ» (Похв. Влад., с. 341б). *День добрый* – земное празднование небесного праздника, вещное проявление сущности из прорывов туч; нечто случайное, данное как благо, преисполненное им, и потому становящееся видимым. *День добръ* противопоставлен *времени благу,* как точка противопоставлена линии. *Великъ день* – это обозначение Пасхи; но не просто продолжительности дня, а самого праздника; иногда на месте этого сочетания слов стоит *добръ день,* потому что человек перед лицом Божьего блага поворачивается лучшей своей стороною – благом земным, т.е. добром, «добръ пред Богомь», «в вѣрѣ блазѣ». Вера не может не быть доброй, потому что она – отношение человека к Богу, Бог же – благ, а не добр, Он выше противоположности добра и зла. Только доброта может быть красотою, и добрыми делами украшается человек. Таково соотношение слов и понятий в конце XI в., но это уже чисто христианское понимание этических категорий, потому что они даны в строгом противопоставлении, перевернутыми, как в зеркале. Благо жизни стало благом небес, недостижимым и загадочным, оно является первоисточником, незримо определяющим добро внешнего мира – земного, житейского, человеческого. Благо как высшая степень безразлична по отношению к добру и злу, но добро конкретней и многообразней; более того – по вещности своей оно и красиво, хотя его красота всего лишь отражение красоты небесной. В основе этих противоположностей закладываются дополнительные этические признаки: благо истинно, но добро прекрасно.

Росток исходной противоположности: ‘хороший’ и ‘лучший’ – дал богатые всходы, и в середине XII в. появился целый ряд новых противопоставлений. Если вначале это были всего лишь количественные противопоставления на уровне стиля (высокий и тот, что ему противоположен), то во второй половине XII в., и яснее всего у Кирилла Туровского, в

противоположности небесного земному обозначились также некие разрывы и в семантике слов. *Добръ* у Кирилла в некоторых случаях получает значение ‘крепкий, добротный’, т.е. уже и ‘полезный, нужный’, в смысле земной полезности, которая противопоставлена истинному блеску и непорочной красоте небесного блага. «Не добра ли тя, рече, стража створихъ моему винограду?» – спрашивает хозяин сторожа-слепца, одного из тех, кто ограбил сад-виноград. (К. Тур., с. 145). Не нужного для сада, не полезного ли для меня, не хорошего ли сторожа? Но увы! все тщетно, и добрый не может стать благим: «Въ души бо грѣшнѣ ни дѣло добро, ни слово полезно не рожается» (К. Тур., с. 43). Так же и в афоризмах «Пчелы» речь, т.е. ‘слово’ – добро, но так же, как польза. Добро и польза в таком представлении еще слиты воедино, польза и есть добро.

Идея добра как пользы приходит из языческого представления о благе. «Добръ убо и правъ путь» (К. Тур., с. 5) – также одно и то же, потому что доброе и правильное в своей слиянности и есть польза, как она понималась в те времена. Польза дела.

В традиционную книжную альтернативу, полученную через переводные тексты, включались народные представления о добре, которые можно восстановить на основе исходного значения слова и по текстам.

В «Повести временных лет» обнаруживаем интересную подробность: почти последовательно разграничены по смыслу слова *благо* (81 раз) и *добро* (46 раз), но за их книжным смыслом проглядывает и первоначальное, собственно древнерусское распределение этих корней.

В самых ранних легендах, попавших в «Повесть», в рассказах об Ольге и Святославе, находим мы оба исключения из ставшего позже обычным противопоставления блага добру как небесного света земной тьме. С одной стороны, Ольга искала «доброй мудрости Божия» (Лавр, лет., с. 18) со словом *доброѣ* вместо ожидаемого в этом случае по смыслу *благыя;* с другой же стороны, в прямой речи Святослава *благая* на месте слова *добро:* «Яко ту есть середа в земли моей, яко ту в с я б л а г а я сходятся: от грекъ злато, паволоки, вина и овощеве розноличные, ищехъ же, из Урогъ сребро и комони, из Руси же скора и воскъ, медъ и челядь» (Лавр, лет., с. 206). В соответствии с содержанием речи следовало бы употребить слово *добро,* которое уже и в то время имело значение ‘имущество, богатство’, однако в данном случае, несомненно, представлено иное, более древнее значение: «вся благая» – необходимо нужное, то, ради чего Святослав и затеял этот поход «на грекы». Золото, шелка, вина и фрукты из земли Греческой, серебро и кони от чехов и венгров, меха и воск, меды и рабы из Руси – все это, конечно же, добро, а не благо. К тому же поздний переписчик донес до нас книжную форму слова: *благая,* а не *бологая,* и в этом, видимо, весь смысл речения. Книжность вторичной формулы проявилась и в ее форме. *Вся благая* – явно калька с греческого – средний род во множественном числе, вместе все благое. Ольга в добром ищет полезного, язычник Святослав озабочен благим – не обязательными для жизни кочевника-воина предметами роскоши. Он блажит как блажной, еще не понимая истинного смысла своего блага. Быть может, в этой реплике мудрый летописец одним словом передал свое отношение к язычнику князю: благое тот ищет не там, где следует искать.

Предпочтение корня *добро-* корню *благо-* характерно для всех светских древнерусских текстов. В «Хождении игумена Даниила» 1203 г. слово *добръ* обычно, и только в самом начале повествования, там, где автор намеренно архаизирует и возвышает свой слог, находим сочетания «во всяком дѣлѣ блазѣ», «о святѣмъ градѣ Иерусалимѣ и земли той блазѣи». Сто лет спустя в своем «Хождении» новгородец Добрыня Ядрейкович также

использует только корень *добр-,* сохраняя *благ-* лишь в составе церковных сложных слов. В «Поучениях» и в «Словах» русского происхождения, сколько бы их ни было, также обычны *добръ* и *добрѣ:* у Серапиона Владимирского, в «Вопрошании Кирика», в наиболее ранних текстах древнерусских житий (Ольги, Варлаама Хутынского, Леонтия Ростовского). У Владимира Мономаха в его «Поучении» детям двадцать шесть раз использован корень *добр-* и только один раз, в традиционной молитве, *благ-*. Предпочтение форме *добро-* распространяется и на сложения типа *добродѣтель, благонравие,* постепенно связывая их с совершенно иным значением, которое сохранилось и до сих пор. Если и возможны замены слова *добро* словом *благо,* то в таких случаях всегда оказывается важным противопоставить земное небесному, как в житии князя Мстислава: «Благодаримъ бѣ от Бога за добро-дѣтель жития его» (говорится о святом князе Владимире).

Народное представление о добром в полной мере проявляется в текстах «Ипатьевской летописи», которая редактировалась меньше, чем «Повесть временных лет»; «а в Володимерѣ племени кто ми ближии, тотъ добръ» (216, 1180 г.), – говорит разъяренный князь Святослав в ответ на «пакости» Ростиславичей. Нужен тот, кто близок по роду и может помочь в сражениях с «пакостниками». Именно тут встречаем и упоминание о том, что «князь добръ и крѣпок на рати» (228, 1187 г.), а в тяжелую годину «любо лихо, любо добро всимъ намъ» (210, 1175 г.). Добру противопоставлено не абстрактное зло, но вполне реальное и прямое лихо, лихо же – лишение, утрата чего-то важного, в данном случае – жизни. Князь *добръ,* потому что крепок – силен и тверд.

Все это конкретные значения слова, точно такие, какие свойственны были ему и языческой древности, какие и остались в дружинном быту. Переводные тексты того же времени, также повествующие о воинских делах (Хроники, «История» Иосифа Флавия, «Девгениево деяние» и др.), тоже предпочитали слово *добро.*

И впоследствии, вплоть до XVI в., даже в переводной литературе явной противоположности добра и блага нет, они понимаются как разные степени одного и того же – добра, причем добро в этом смысле – нечто среднее между данным судьбою благом и присущей человеку с рождения *частью* (т.е. ‘участью’).

Вот еретическая гадальная книга «Трепетник», и по ее повелениям – «аще ухо лѣвое позвенит – благо некое кажеть, аще слух дѣсние страни възшумить – добро кажеть и чьсть» (Треп., 3). Какое ухо ни звенит – все хорошо, но хорошо в разной степени! Если сравнить болгарский текст «Трепетника» с его русскими переложениями, окажется, что слову *добро* в русских текстах очень часто соответствует слово *польза* и что в некоторых противопоставлениях, необходимых для гадания (правая сторона как благая и левая как неблагополучная), добро соотносится с радостью или с добытком, а противоположное добру – *печаль* и *плачь,* чаще – болезнь, а также убыток и даже смерть (Треп., 5, 8, 12, 14, 17 и др.). Здесь нет блага и зла, но нет также добра и зла. Добро настолько конкретно и вещно, что не может стать благом и воспарить в поднебесье, добро в своих проявлениях – простая противоположность весьма конкретным убыткам, проторям и смерти, которые все наособицу именованы отдельными словами, тогда как отвлеченность добра представлена как собирательность полезного и нужного, т.е. всего, что каждый себе пожелает сам.

Таким образом, народное (исходное) представление о добре существует в сознании постоянно от XI до XVI века, время от времени вплетая в книжные тексты свой неустанный мотив. В житейской практике происходит двуединое движение смысла в словах, которыми определяется ‘благо’ – *добро* и само *благо.*

Добро как нечто полезное, нужное начинает отличаться от блага, которое также полезно и нужно, но не в пример земному добру еще «добрее» – как и с т и н н о е добро. Зависимость от греческого ἀγαθός также не прошла бесследно, в славянском литературном языке дополнительные значения этого важного греческого слова постепенно откладывались и на его славянских заменах; этому не противоречило ни само противопоставление блага злу, ни общее представление о благе как о высшем проявлении добра. Чем более высоких степеней отвлеченности достигало благо, тем все ниже опускались представления о земном воплощении такого блага – о добре. О том, что понятие о благе является для русского сознания книжным – вторичным, как бы развившимся на основе народного представления о добре, свидетельствует и история слова *благо.*

РОЖДЕНИЕ БЛАГА

Благо есть цель всего возникновения и движения.

Аристотель

Существует устойчивое мнение, будто неполногласные эквиваленты русским полногласным словам являются «славянизмами», пришедшими из церковно-книжного языка в наш литературный язык. Это неверно по двум основаниям.

Во-первых, неполногласные формы были свойственны и древнерусскому разговорному языку; они различали, например, такие важные в быту слова, как *веремя* – ‘срок, необходимость’ и *время* – то же, что наше ‘время’; *городъ* – ‘огороженное поселение’ и *град* – ‘крепость’, ‘детинец’, кремль внутри города. Имеются совершенно определенные формальные признаки, доказывающие, что «неполногласие» – факт древнерусской фонетики в такой же степени, что и «полногласные» их варианты, однако лишь корни с подвижным ударением образовывали подобные варианты – слова с постоянным ударением вроде *сорóка, ворóна, дорóга, корóва* и другие не дали «неполногласных славянизмов»; только в XVIII в. совершенно искусственно стали образовывать формы типа *блато* вместо обычного и правильного *болóта.* К тому времени действительно каждая неполногласная форма стала восприниматься как книжная и искусственная, которую связывали с отвлеченным значением (а потому она и казалась как будто несвойственной народной речи).

Во-вторых, восточные славяне уже с XI в., как только появились у них первые памятники письменности, неполногласные формы стали изображать иначе, чем это делалось в южнославянских рукописях (для которых неполногласие – обязательный факт живой фонетики) или в русском варианте церковнославянского языка. Они писали *время, древо* и т.д. без «ятя», как положено было писать «настоящие» неполногласные формы: *врѣмя, брѣмя, плѣмя, дрѣво.* Следовательно, и произносили и таких корнях они не «ять», а гласный звук, близкий к «е». Последним словом, которое вошло в наш литературный язык в неполногласной форме, было слово *плѣнъ* (ср. *полóнъ)* – только оно и писалось с «ятем» вплоть до 1918 г.; к началу XV в., когда наряду с привычным русским *полонъ* у нас появился и *плѣнъ,* правила точного написания (теперь уже действительно искусственных неполногласных форм) потребовали именно написания с «ятем».

Но существует и другое мнение. Оно заключается в том, что семантика слов, разделяющая полногласные и неполногласные соответствия корня, оказывается сходной. Во

всех случаях мы говорим об одном и том же предмете или явлении, но только на разных степенях отвлеченности: *голова* и *глава,* т.е. та же голова, но не у человека или животного, а у книги или у государства; то же относится к словам *городъ* и *град, дерево* и *древо* (родословное древо) и многим другим. Оказывается, в определенный момент истории нашего языка возникла необходимость особой формой отметить важное по каким-то признакам только что возникшее о т в л е ч е н н о е значение старого корня и тем самым зафиксировать новый уровень отвлеченности, достигнутый к этому моменту мышлением. Тут-то и понадобились фонетические варианты, которые давно имелись в разговорной речи: *город* – и *град, голова* – и *глава*... Ничего подобного не случилось со словами, имевшими постоянное ударение на корне: когда тут потребовалось разграничить конкретное и отвлеченное значения, стали попросту пользоваться разными словами: *дорога,* но – *путь; ворона,* но – *нощный вранъ* (мужского рода) и т.д.

Итак, неполногласные формы как бы заранее были заготовлены разговорной речью, однако понадобились они не скоро, и помогли в их новом распределении книжный язык и последовательное развитие форм мышления, наблюдавшееся в отвлеченной лексике. Без этого просто исчезли бы готовые варианты, как к нашему времени исчезли уже, например, *вере́мя* или *бо́лого.* Стало ясно, что *время* и *благо* – настолько отвлеченные понятия, что в противоположность им невозможно найти ничего конкретного, что стоило бы и обозначать старыми полногласными формами. Какою бы четкой ни казалась общая линия степеней добра: благо – добро – зло, – она слишком отвлеченна, чтобы быть реальной для практического сознания простого крестьянина. Для сознания Августина только такая цепочка слов и является правильной, потому что она отражала интеллектуальное напряжение средневековой диалектики, но для древних славян так никогда и не стала органически цельной. Насыщение языческим мировосприятием шло и по этой линии, логически стройная цепь по-прежнему распадалась на две пары: *благо – добро, добро – зло,* а может быть, и *благо – зло.*

Попарность различий осознается яснее, чем условная цепь троицы. Многоликость и многоцветность добра противопоставлены черному фону зла. Добро разнообразно, а зло как бы собрано вместе, представлено одним неприязненным ликом, словно затем, чтобы легче было обозреть супротивника и в предстоящей схватке поразить его, и притом поразить навсегда. Нравственное чувство славянина препятствует мысли о распадении зла на множество ликов, лиц и личин, зло исходит извне как общая вражья сила, с которой надлежит бороться. Добро же – повсюду, и вне человека, и в нем самом; это представление – исходная мысль о моральном развитии личности. Человек с рождения добр, ибо рождает его Бог, вдохнувший в него душу живу. Это – Иванушка, вошедший в мир с широкою улыбкой, доверчивой и ясной. Чужой, враг, супостат, противник, неприятель и все иные враждебные силы окружают его в миру, и этот чувственный мир враждебен Иванушке.

Кроме этического различия есть еще различие и эстетическое. Добро проявляет себя вовне как данность внешнего вида, как красота и польза, за которыми скрывается истина. Зло же безлико, безглазо и немо. Его не видят – с ним сражаются. Зло в таком представлении вовсе не внешность и даже не личность; зло – это действие, которое направлено против тебя и против твоего племени. Если добро – качество, то зло – действие, которое каждый день вызывает тебя на бой. В таком мировоззрении остается неясным, как чувствует себя злодей, который и есть воплощение зла: не кажется ли и ему, что все вокруг него – враждебно и злобно и только он сам – воплощение добра? Но дело-то как раз в

том, что и нравственное, и эстетическое чувство, сливаясь воедино, судят о мире и человеке сквозь призму конкретной личности, через нее и посредством нее. Человек – мера всех ценностей; в этом особенность русского чувства в его отношении ко всему окрест. Противополагаясь христианской доктрине, эта языческая мысль подспудно несет в себе заряд большой взрывчатой силы – до времени.

Благо и зло также двуедины. Признак, который их сближает в общей противоположности к добру, известен: благо тоже однолико и столь же чуждо личности, как и зло. Оно потому и благо, что находится сверху, а не снизу, подобно злу, но так сохраняется только до известного времени. Благо настолько отвлеченно, что в некоторых случаях способно сомкнуться со злом, потому что и то и другое противоположно земному добру, конкретному в своих проявлениях и всегда понятному. В языке особенно ясно такое сближение блага со злом проявляется у прилагательных, поскольку эта грамматическая форма как раз и существует для выражения признака и его степеней.

Выражение *вся благая* встречается во многих текстах, но понималось по-разному; благом может быть все, в том числе и не благо. Если добро или зло в последовательности развития смыслов постепенно выделяли из своей семантики некие частности своего значения и оставляли их за собою в виде отдельных слов, понятие блага этого не знает: оно всегда нерушимо и цельно, и нет в нем движения смыслов. В истории слова это всегда становится опасным. Наступит момент, когда изменившаяся система отношений между старыми словами потребует и его перестановки, упрячет в контексты новых созначений. И тогда по внутреннему своему смыслу оно превращается в свою противоположность.

Это и случилось в народном языке со словами *благо, благой, блажити.* Они получили нежелательную окраску, 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. Таково отношение народа к тем бесконечным благам, какие обещала ему церковь: пустая мечта, грезы наяву, несбыточные мысли (все эти определения также взяты из словаря В. И. Даля). Предпочтение благу добра – весьма характерная особенность народного сознания, в том виде, как это выразилось в слове.

БЛАГОДАТЬ И ДОБРОДЕТЕЛЬ

> Полная добродетель состоит в соединении нравственности со знанием и искусством; такая добродетель (а не отсутствие лишь порока) не делает только достойными счастья, но и дает его; она есть не только благо или добро, но и само блаженство.
>
> *Николай Федоров*

Один и тот же греческий корень – εὐ- – ‘добро, благо’ – по-разному передавался в славянских переводах. Первоначально преобладало все-таки *благо-,* но уже с X в. предпочтение стали оказывать слову *добро;* в таком именно варианте сложные слова

стали образовываться и на Руси: не *благолѣпие,* а *добролѣпие,* не *благовоние,* а *добровоние. Добровонные ароматы древес,* росы или цветов известны в переводах с XI в., иногда даже в сочетании с другим корнем *(вонею цвѣтною и доброуханною* – Жит. Вас. Нов., с. 432), что вообще-то редкость, которая объясняется, по-видимому, присутствием слова *воня* и нежеланием повторять его дважды. Однако рай или блаженный не могут быть добрыми – они *благовонны* или *благоуханны;* выбор зависел от книжной школы, у болгар второе слово вообще предпочтительно. К началу XIII в. градация степеней достигает предельной силы и в «Печерском патерике» «вси насладившеся добровония» (106 – в прямом значении ‘запаха’), но одновременно осознаются «араматы благыа воня» (161), потому что «миро благовонно» (151), оно издает «благоухание» (185), даже «воню благоухания» (191), т.е. совмещает в себе и внутреннюю сущность блага, и способность выразить ее внешним образом в добром запахе. Постоянное стремление языка каким-то образом разложить представление о запахе на внутреннее его качество, данное ему высшими силами *(благо),* и на внешние формы его проявления *(добро)* порождают разные основы – пахнуть и нюхать. Все, что пахнет, переносится движением воздушных струй, – это *благо;* но воспринимается оно как *добро,* потому что к благу невозможно «принюхаться». Впоследствии, когда *воня* стала обозначать плохие запахи, в высоком стиле в обоих случаях сохранились сочетания с *благо: благоухание* и *благовоние.* В народном языке воня стала вонью и уже не соединялась с положительными определениями качества.

Тот же принцип разграничения разными словами постепенно определился и в отношении к описанию внешнего вида, к красоте и изяществу, заметным со стороны, но имевшим за собой, несомненно, и какие-то «благие», существенные достоинства.

В Изб.-73 τα εὐπρεπή переводится ‘добролѣпая’, а τὰ ιερα εὐκοσμία ‘священная красота’ как *чистое добролѣпие.* В других текстах, при общем колебании в употреблении слов *благо* и *добро,* наблюдается некоторое расхождение: *добролѣпна* собственно красота, т.е. внешний вид, а *благолѣпны* – житие или поведение подвижника. (Жит. Авр. Смол., Жит. Вас. Нов.). Последнее со временем и стало основным словом книжного языка. *Добролѣпный* и *благообразный* (Усп. сб., с. 433) – красивый внешне, но одновременно и образом подобный благому, оба слова совершенно необходимы в данном случае. Их соединение неизбежно; с XV в. *добролѣпный* означает просто внешнюю красоту человека или вещи, и притом лишь в оригинальных русских текстах, не очень долго, как стилизующий архаизм, в определенных жанрах. То же случилось и со многими другими сложными словами, которых вообще было много в первоначальных переводах: мало-помалу почти все они совместили свои значения в границах сложного слова с корнем «благо». Еще в переводе «Пчелы» εὐνοία ‘благосклонность’ передано словом *доброприязньство*, а δυστυχίας ‘несчастье’ как *добровазньство;* уже с конца XII в. и эти слова предпочитаются в соединении с *благо* (Флавий и др.): *благовазньство, благоумие* и т.д., потому что смешно было бы несчастную судьбу воспринимать как добро, тогда как благом в христианском смысле она, несомненно, являлась. Благосклонность также не совсем удачно называть *доброприязньством,* потому что это, несомненно, *благодумие* (εὐνοία). Все отвлеченные именования с неопределенным положительным признаком, во всяком случае, имеющим какое-то значение для определения земного существования, неизбежно возвышались до уровня блага и навсегда оставались в книжном языке с этой характеристикой. По общей книжной модели, сложившейся на Руси, все земное во внешности своего проявления становилось добром, все отвлеченно-возвышенное по сути своего проявления определялось как благо.

В древнейших славянских переводах греч. χάρις передается словом *благодѣть;* очень скоро эта форма стала восприниматься как нежелательное ограничение в смысле слова, потому что греческое χάρις многозначно: это – и красота в своей привлекательности, и благорасположение милости, и радость почитания, и признательность за дар. *Благодѣть* же по прямому смыслу слова означает прикосновение – благо как освящение Словом. Правда, славянское *дѣти* значило не просто ‘касаться, трогать’, но и ‘говорить’, а тем самым и ‘действовать’ (отсюда впоследствии и *дѣло),* но к XI в. синкретизм значения этого глагольного корня был утрачен; необходимо было найти более точное соответствие греческому слову, и оно нашлось – в слове *благодать.*

Латинское слово *gratia* переводится уже только словом *благодать,* а переводы с латинского стали делать позже, чем с греческого. Историки показали, что южные славяне вообще довольно долго различали смысл слов *благодѣть* и *благодать* и только второе из них могло заменяться словом *милость* (Михайлов, 1904, 101; 1912, с. 50). В переводах светских текстов тому же греческому слову обычно соответствует *благодѣть* (Менандр, Изб., с. 73), а в русских компиляциях XI в. уже постоянно делались попытки «перевести» непривычное слово на понятный язык: «и даръ Божий осѣни его, благодать Святаго Духа» (Пам. Иа.). Игумен Даниил, путешествуя по святым местам в начале XIII в., восторгается возможностью «толику благодѣть видѣти» (иг. Даниил, с. 125), т.е. ‘прикоснуться’, ‘познать’. С середины XII в. благодать в понимании русских – это ниспосланная свыше спасительная помощь, благосклонность и милость Бога, которая и связана с Богом. Никаких иных значений это слово долго не имело, но с конца XIV в. начались изменения и в нем (Сл. РЯ, I): и доброта благодеяния (1399 г.), и добродетель (1499 г.), и обилие, достаток (1670 г.), и благодарность (1673 г.). Довольство дарами небес здесь, на земле, – вот конечный результат семантического развития этого слова. Само представление о даре как высшем благе уже не соответствовало новым понятиям о Боге. Феодальные воззрения на Бога как на верховного сюзерена отчасти претерпели изменения, и это отразилось в словесных формах выражения благости. *Благодать,* понимаемая как дар, заменилась *благостью* – словом, которое известно было и прежде, но имело значение, близкое к значениям слов *благостыни* и даже *благота* – ‘милость, доброта, блаженство’, т.е. личное переживание благодати. Этот последний признак и стал ведущим в понимании благодати, так что в XV в. совершился еще один, последний переход в семантическом развитии понятия. Итак, общая последовательность такова:

благодѣть как прикосновение блага в Слове, как посвящение во благо;

благодать как получение блага, и притом не всегда только в слове;

благость – проникновение благом, уже не связанное ни со словом, ни с материальными его атрибутами, – это возвышенное чувство, невыразимое в слове и непередаваемое никакими внешними приметами.

Понятие о благодати – действительно книжное заимствование, и оно восходит к христианским представлениям, которые долго укоренялись в сознании прежних язычников. Однако сам образ этой благодати целиком славянский, он складывался в течение нескольких столетий на основе славянских представлений о добре, и мы определили главные этапы его развития. Славянские переводчики и писатели старались соотнести отвлеченное понятие чужой культуры с народными представлениями о том же самом и сделали это в конце концов весьма удачно. Одновременное усложнение образа благодати связано было со все увеличивавшейся отвлеченностью основных ее признаков, с тем,

как они воспринимались коллективным сознанием. Книжное понятие, соединившись с материальностью народных образов и постепенно отшлифовываясь в слове, создавало приемлемое представление о сущностных категориях бытия. Славянский образ приспосабливался к христианскому понятию, преобразуя при этом и качества последнего. На этом – совершенно отвлеченном – примере хорошо видно, что в столкновении двух культур победителей не было.

Движение смысла понятия в языке всегда сопровождается хотя бы внешними признаками различения слов – иначе остался бы неясным характер того нового, что приносит с собою время. Но старое слово сохраняется, хотя и не имеет уже того высокого смысла, что прежде: расходясь в бытовых подробностях жизни, иронически сниженно выражает оно теперь житейские обстоятельства существования. Это случилось и со словом *благость,* потому что мужик, сказавши, выходя из бани: «Благостно-то как!» – уже осквернил исходно священный смысл слова *благость* его обращением к быту. Другое дело, важно было бы установить причину и следствие в их взаимном движении: сначала стилистическое снижение в речи, и только затем семантическое изменение слова, или – наоборот? В данном случае определенный ответ невозможен. Стоит, однако, задуматься над тем, как вообще русский мужик относился к небесному благу, если неустанной работой своего чувства и мысли он постоянно превращал его в земное добро, идеальное перерабатывается в вещественную плоть жизни.

Было время, когда расхождение в понятиях между благом и добром сохранялось лишь в текстах особого жанра, например в житиях. В XIII в. «Житие Авраамия Смоленского» дает нам целые кусты образований, связанных с выражением благочестивой жизни подвижника: *даръ благодати (!), свята блаженная мужа, яремъ мои благ, от Христовы благости* (благостью наделен лишь Иисус), *даровати* (или *послати) благодати* – как обычный феодальный дар, *обращая своею благостью, всѣхъ благыхъ дѣлъ и всѣхъ благыхъ нравовъ, благому житью,* «и дасть благостыню свою – то бо есть благый и великый даръ», *благословение* и т.д. Все это в представлении христианского писателя – благо в его проявлениях, идеал жизни человека. Идеал, быть может, недостижимый.

Благодѣть воплощена в земной *добродѣти;* последнее слово, в исходной своей форме ныне не употребляемое, сохранилось с дополнительным суффиксом – *добродетель.*

Если *благодѣть,* или *благодать,* нераздельна, одна на всех и возвышенна, то *добродетъ,* тут же превратившаяся в *добродетель,* в своих обозначениях рассыпана на десятки вариантов-слов и на множество частных значений, своим существованием обязанных не только представлению о множестве проявлений земной благодати, но еще и разными точками зрения на добродетель. В разных славянских языках для обозначений добродетели имелось множество слов: *дѣтѣль, великствие, доброчьстъ, добродѣяние, добрость, доброта* в соответствии греческим словам ἀρετή ‘великолепие, благородство, заслуги, совершенство’, εὐλάβεια ‘почтение, уважение, благоговение’ (но также и ‘опасение, воздержание'), ἀγαθός ‘благой, благородный’, и т.д. Земные формы небесного идеала всегда множественны, именно потому они столь противоречивы и весьма ненадежны в выражении блага.

С самого начала отметим, что слово *добродетель* навсегда сохранило форму древнейшую – с корнем *дѣ-.* Внимание говорящих обращено на прикосновение к благу, на действие, на событие, в котором надлежит оправдаться перед благом. Поэтому и сложное слово *добродѣтель* в своем семантическом развитии пошло двумя путями.

С одной стороны, это – добро или польза, добрые поступки, а с начала XIII в. – и нравственное совершенство, противопоставленные небесной благодати и выражающие последнюю на земле. С другой стороны, *добродѣтель* – мастерство и искусство, и под 1175 г. «Ипатьевская летопись», описывая заслуги Андрея Боголюбского, специально сообщает о том, что при нем (церкви и храмы) «всякою добродѣтелью украшена». Но добродетель еще и благожелатель, который делает вам добро. «Увы мнѣ, господине мой и добродѣтелю мой драгий» (Патерик, 11б), т.е. тот, кто «влечеть душю на добрыа дѣтели» (Патерик, 99). О добродетельном житии и влечении к добродетели известно в русских текстах с XI в.

Таковы две крайности, отраженные в разных источниках, но которые легко соединить в общем представлении о добродетели, как ее могли понимать христианизированные славяне: добродетель в труде, в искусстве мастера или в деле землепашца – только там прикасается к тебе благодать, которая потом и превратилась в *благодать* из *благодѣти,* что в земном ее воплощении стала соотноситься с *добродѣтью.* Делать добро – значит делать дело, любое дело, всякое дело, которое соответствует высшему понятию о благе. Не случайны постоянно встречающиеся в древних текстах сложные слова, как бы раскладывающие понятия на составляющие его части: *добро-творение, доброе-дѣи, добро-чьстити* и т.д. Благо – безмерное качество, которое застыло над миром как образец идеала, тогда как *добродетель* – действие, потому что только делом можно достичь блага. Благо и добро сошлись и здесь, они понимаются как дар и даяние, которые связывают человека и Бога, которому он служит, как служат феодалу. Феодальное представление о верховном владыке вплетается все в ту же иерархическую цепь, в которой и сам самодержец всего лишь тень божества, но не действительная верховная власть.

Благодать дается, растворяясь в ощущении благости, а добродетель ее принимает, преисполненная доброты. Внутреннее движение смыслов легко обнаруживается при контрастном сближении этих двух полей действия: поля дающего и поля принимающего дар. Происходит постепенное растворение земной личности в «даре»: от чисто внешнего «касания» и посвящения (что соответствовало идее «блага» у только что крестившихся славян, еще долго сохранявших понятия языческой древности) через понятие феодального «дара» и соответствующих идей возмездия – вплоть до личного ощущения благости, уже никак не соединенной ни с представлением о коллективном прикосновении к благу, ни с мыслью о достижении блага в деянии.

Любопытны и смещения противоположностей, которые каждый раз при новом повороте мысли как бы отстают на один шаг от опорного для всей иерархии понятия о благе. *Благодѣти* соответствует *добродѣть,* но *благодать* связана уже с *добродѣтелью,* а *благость* – с *добротою.* Книжный суффикс *-ость* столь же точно соотнесся с корнем *благо-,* как и народный суффикс *-от(а)* – с корнем *добро-,* и в этом единстве формальных элементов заметна тенденция противопоставить небесное (книжная форма языка) земному (простой житейский разговор). Отрицательная же форма блага навсегда сохранила ту форму, которая была ей свойственна и в прошлом: *злоба,* а не *злота,* как ожидалось бы в пару к *доброта,* но и не *злость,* потому что это дурное свойство слишком конкретно и личностно (само слово *злость* пришло из польского языка в конце XVI в., и Андрей Курбский был одним из первых, кто употреблял его).

С помощью разных суффиксов сформировался словесный ряд, окончательно составивший представление о последовательности в проявлениях благодати: *благость – до-*

брота – злоба, т.е., принимая во внимание значения суффиксов, возвышенность абстракции – отвлеченность ее земного проявления – собирательная множественность неустранимого зла.

Здесь уместно вспомнить исключительное по точности описание этой последовательности, данное Епифанием Премудрым в «Житии Стефана Пермского» (с. 652б): «Прошу дара, да ми послеть б л а г о д а т ь Свою в помощь мою; да ми о т д а с т ь с л о в о твердо, разумно и пространно; да ми в о з д в и г н е т ь у м мой, отягченный унынiемъ и дебельством плотнымъ; да ми о ч и с т и т с е р д ц е мое, оструплeнное многыми струпы душевныхъ вредовъ и телесных страстей». Благодать – это дар, посылаемый свыше как помощь, но посылаемый в слове, которое способно подвигнуть ум и очистить сердце – т.е. разум и душу, интеллект и чувство, которые равномерно отягчены и унынием излишней плоти, и язвами телесных страстей. В свершении всего этого и заключается жизнь не только подвижника, но и любого человека, сознательно устремленного к идеалу земного жития.

Подвигнуть ум и очистить сердце.

РАЗРУШЕНИЕ ЗЛА

Зло – несчастное, но иногда необходимое условие добра – проходит; добро остается.

Александр Герцен

В родственных индоевропейских языках корень, который связан у нас с обозначением зла, может значить всякое: наглый, грубый, несправедливый, кривой, плохой, жестокий, лживый, просто бесчеловечный и т.д. – полный спектр отрицательных характеристик человека (если говорится о человеке) в их самых конкретных проявлениях. Именно поэтому ни одно из значений не может быть изначальным, и следует предполагать, что слово *зъло* в исходном своем (синкретическом) смысле обозначало всю множественность отрицательного мира в случае, когда требовалось этот мир назвать. Некоторые историки сближали наш корень с тем, который обозначал желчь. Может быть, и неоправданно такое сближение, но весьма знаменательно: разлитие желчи, сокрушенную озабоченность выражает тогда это слово. Древний человек воспринимал мир через свои эмоции и полученные в результате этого впечатления называл словами, отражающими физические переживания. Таким совокупным по составу значений и пришло слово в древний русский язык; ранние переводы на славянский язык в отношении к понятию «зла» понимали наши предки весьма приближенно по смыслу, и всегда – как образ.

«Зло зла злѣе жена зъла» (Изб.-73) – сгущенное до предела воплощение этого образа, и сразу не поймешь, в котором из нескольких смыслов каждое из слов употреблено. Попробуем разобраться.

Злая жена в древнерусских книгах – и женщина, и супруга – неважно – противопоставлена жене доброй, но если добрая ἐσθλά, т.е. ‘искусная к рукоделью, преданная семье’, добрая и хорошая вместе, то злая жена φαυλή ‘грубая, злая, ничтожная’. «Жена добра аки мравий, – говорит Менандр с согласия древнего переводчика, – а зла жена, аки

длвь утла», т.е. бесполезна, как пустая бочка: тарахтит без смысла, суетится без дела, не мила, дорога́.

Вдобавок она и лукава. Греч. πονηρός, ‘негодяй и мошенник’, ‘плут и лукавец’, но то же слово, взятое как прилагательное, обозначает и ‘бесчестный’, и ‘подлый’, и ‘негодный’, и ‘скверный’, и ‘злой’, и ‘враждебный’. Все признаки враждебного мира сошлись воедино и породили подобного *злеца.*

Вот какова жена, которая злее зла и которая есть воплощенное зло.

Первоначально *зъло* – то, что люто, лукаво, лихо. Это можно установить по тем вариациям в текстах, которых много в списках одного и того же произведения. Иногда в этих текстах нерасчлененное зло как бы выделяет из себя конкретные признаки своего бытования: «Вся злаа ми и лютая, злая и пагубная» (Жит. Вас. Нов., 414, 424), злые и лютые, злые и лукавые в избытке пребывают в переводе «Пандект», у Менандра, в пророчествах Мефодия Патарского и т.д. Там, где зло не противопоставлено добру, оно рассыпается по составным своим признакам, и потому старые тексты пестрят его многочисленными вариантами.

В противоположности же к добру, как целое к цельному, все эти признаки зла соединяются вместе и совместно же угрожают добру – *бедою, ненавидением, пакостью,* т.е. каким-то *делом,* которое влечет за собою *горе.* Это обстоятельство отметим: лютое, лихое, лукавое, соединившись на дело, порождают зло. «Не воздаваю ему зла за зло» (Флавий, 218), потому что только *злии – злодѣи.* Злым может быть *змий, рабъ* или *бѣсъ,* смерть грешника также зла, злой может быть грызущая душу *болезнь, научение вражье* и *злое дело,* – и сначала не больше того – все то, что является постоянным признаком лица или явления, хотя этот признак и дан дьявольским наущением: «И вложи зло си врагъ въ сердце его, да пославъ на пути погубить и» (ЧтБГ, 9) – дьявол учит, как бы физически вкладывая в душу потребность в неистребимом зле. Автор повести об убиении Андрея Боголюбского картинно описывает, как это происходит: пришли в ночи убийцы с оружием в руках, «яко звѣрье свѣрьпии», но только пошли к княжеской спальне, как «прия ѣ страхъ и трепетъ. И бѣжаша съ сѣнии, шедше в медушу и пиша вино» – спустились в погреба, чтобы залить свой страх вином. Вполне мотивированное объяснение, однако средневековому писателю оно не кажется достаточно убедительным основанием последующих поступков. Дело в другом, и причина глубже: «Сотона же веселяшеть ѣ (их) в медуши и, служа имъ невидимо, поспевая и крѣпя ѣ, яко же ся ему обѣщали бяхуть. И тако упившеся виномъ, поидоша на сѣни» (Андр. Богол., с. 328). Вино и отступление вниз, в подвалы, – не просто минутная слабость, но желание подкрепиться силою вражьей; и сам сатана им прислуживает, вдохновляя на убийство, поскольку и раньше уже самим своим мятежом они обещали ему кровь князя. Сатана «вложи зло» в людей, сами они даже не понимают, что творят; и позднее, уже убив князя, они продолжают свои деяния, еще не осмыслив всего содеянного. Не так все это происходило на самом деле, но именно так понимает последовательность событий средневековый автор. Зло, внушенное дьяволом, осуществляется человеком, который забыл о пожелании – убегать зла!

Точно так же злобой объят поганый («злии погании», Ипат. лет, с. 269) – «створися велико зло в суждальской земли» (Повесть, 462), а после 1237 года подобные выражения часто попадают на страницы русских летописей. Зло наводит дьявол. «И бысть сѣча зла» – тоже расхожий образ, и «рѣка злу игру сыгра» (Ипат. лет., с. 258) – также. Это именно игра, правила которой досконально известны, потому что за внешней поверхностью со-

бытия лежит бесплотный мир понятия, т.е. того существа дела, который и определяет его проявления в миру. Понятие, образом представленное, и создает символ.

Точно так же как Бог – благо, его антагонист – воплощенное зло. Это две крайние точки, которые в своем движении друг к другу могут сойтись в добре. Все мирское вообще разделено «на злыя и на добрыя» – в русском переводе «Пандект» именно так, но в болгарском иначе: «на лукавыхъ и благыхъ». В этом разница, потому что благим противопоставлены именно лукавые: ложные, не истинные, чуждые, т.е. не «наши». «Сияеть солнце на злыя и на добрыя», – говорит убежденно Феодосий Печерский (3), и не всегда известно, «что добро или зло» (Патерик, 96: вариант по спискам – «благо или лихо»), и не каждый «вѣсть разньства злу и добру» (Панд., с. 276), потому что, в сущности, «Богъ бо душю и свободну и самовластну сотворялъ, еже аще сдѣеть ли злѣ или добри» (Панд., с. 276). От самого человека зависит, что предпочтет он, но предпочтет раз навсегда: «добръ нравъ и золь душевную чьсть и муку отмещають» (Флавий, с. 257). Человек простодушно уверен, что «добръ сы зла не творить» (Менандр). «О, злѣе зла честь татарская!» – восклицает летописец (Ипат. лет., с. 260б) и, значит, уже различает злое как признак зла, которое в иных обстоятельствах может обладать и другими свойствами.

Зло раскололось на признаки, на множество признаков, и эти признаки явственно видны. Зло становится *злобой,* а ведь «подобаеть чюти злобу» (Флавий, с. 248), да и различаются – *вазнь* и *злоба* (Флавий, с. 201), т.е. удача и поражение.

Проясняется смысл добра и зла, данных как с в о й с т в а: отдельно, не в противопоставлении друг другу они совершенно иные, чем в контрасте ‘противоположности’, и злое всегда конкретнее, чем доброе; может быть, потому, что злое – самая низшая степень в градациях блага, сходящего здесь на нет, каждое же понижение степени лишает признак характера отвлеченности, он все больше становится конкретно-телесным и вещным. Четкость языческого противопоставления *добро – зло* (как «светлое – темное», «белое – черное», «правое – левое» и т.д.) сменилась градацией степеней *благо → добро → зло,* и в этой градации понижение степени приводило к дроблению качеств: злой конкретней, чем добрый, благой же – самый общий и максимально отвлеченный. Потому и сознается он Богом, что вознесен столь высоко. Мир распался по степеням, воплощая добро и зло.

В этих условиях происходило постепенное разрушение первоначально слитного представления о зле. Сначала из туманности первоопределения возникает представление о грехе: зло как грех понимается уже в текстах XI в. С конца XIII в. становится ясным, что беда – еще одна конкретная ипостась зла, потому что с нашествием иноплеменных во всенародной беде обнажились корни зла – как неведомой силы, которою правят и судьба, и боги. Попутно образовывались суффиксальные слова; уже в послании Никифора Владимиру Мономаху: «Есть же и съ нимъ и злоба, и зависть». Зависть – также злоба, и тоже проявление зла. Злоба и есть самая заветная суть, которая может тревожить и мучить своей неопределенностью. И впоследствии все время продолжалось подобное иссечение конкретных смыслов старого слова *зло;* понемногу зло уравнивалось в правах не только с добром, но и с благом, становясь таким же отвлеченным и общим понятием, как эти последние. И тогда оставалось воззвать вслед за Владимиром Мономахом: «Уклонися от зла – сотвори добро!»

Раз заданный (в исходной точке движения смыслов) ритм неуклонно усиливался и постепенно породил новую систему моральных ценностей. Однако на всех этапах его развития важно, что оценочных градаций для зла нет: зло всегда – не добро.

ДОБРО И ЗЛО

У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро.

Федор Достоевский

Корень *доб-* сохранился во многих славянских словах, поэтому не составляет труда определить его исходное значение: *на-доб-но, по-доб-ен, доб-лестный,* в другой форме *деб-елый* ‘крепкий, плотный, здоровый’ и т.д. *Доба* – пора, время, нужное для вызревания, *доблестный* – зрелый, готовый к подвигу. Все индоевропейские языки единогласно показывают, что в древности корень этот обозначал п о д х о д я щ е г о, н у ж н о г о по характеру, виду, свойству. Помимо всего, это было и одно из древнейших слов, потому что входило в тип склонения на *-er.* В славянских диалектах, в потаенных деревенских говорах, сохраняются старинные значения и самого прилагательного: *добрини* у сербов – ‘удача’, какое-то везенье – а в ед. числе *добрин,* напротив, болезнь и напасть. У русских *добрый* – умный, дельный, вообще полезный в каком-то отношении, а *добрить* – нежить, холить, ласкать. Во всех травниках, какие можно сыскать начиная с XVI в., всегда говорится о том или ином растении: «Та трава добра давати младенцем, аще...», т.е. полезно давать при том или ином заболевании. Древние славяне понимали добро как пользу, т.е. недалеко ушли от других язычников, например от римлян, в языке которых этот корень также сохранял значение ‘полезный’ и был конкретно связан с деятельностью ремесленников.

Любопытно также, с какими именно греческими словами пересекается в своих значениях слово *добръ* в древнейших славянских переводах.

Большинство их имеет значение ‘полезный, удобный, нужный’: ἀκριβής переводится то как *добръ,* то как *истиненъ,* φάρμακον λόγος – слово *добро,* πάντως χρησίμος – *всяко добро,* даже сочетание *въ дьнь покосьнъ* из болгарского перевода русские переписчики дают как *времена добра,* потому что *покосенъ* – ‘благополучный, удобный’.

Тем же словом переводятся и многозначные греческие слова, особенно часто и охотно – слово καλός, которое одновременно могло означать ‘красивый, прекрасный, изящный’, но также и ‘отличный, выгодный, удобный’. Именно это слово часто противопоставлено своей противоположности – злому, в греческом κακῶς. Затем встречаем и слово ἡδυς ‘сладкий, вкусный, дорогой’, которое переводилось словами *добръ* или *сладокъ,* и слово ἀρετή ‘благородство, величие’, которое можно понимать как качество не только полезное, но и «красивое». Были и другие слова в греческих оригиналах, которые передавались славянским *добръ,* но происходило это не часто, от случая к случаю, и полностью зависело от смысла всего текста: μακαρίος мог быть и добрым, и богатым, и счастливым, также и χρηστός мог стать и отличным, и знатным, и счастливым, и честным – каким угодно, но в славянском тексте он всегда представал то *добрым,* то *благим.*

Оказывается, только καλός передается славянским словом *добръ* вполне однозначно; все прочие слова, в том числе и наиболее распространенное – ἀγαθός – могут в зависимости от содержания передаваться то словом *добръ*, то словом *благъ.* Более того, в поздних древнерусских переводах, в «Пчеле» XIII в., очень часто слово *добръ* употребляется там, где в греческом оригинале вовсе нет никакого из этих слов, но говорится о правде,

здоровье, жизни, чести, славе и других положительных понятиях, которые оцениваются русским книжником уже независимо от оригинала, но всегда положительно – как *добро.* Постоянная противопоставленность добра злу, представленная в греческих оригиналах словами καλῶς-κακῶς, в сознании книжника породила четкую оппозицию, а некоторые из устойчивых понятий навсегда оказались связанными с представлением о добре. «Честнѣи еже мало имѣти съ добром, нежели много съ зломъ» (Пчела, с. 139), добрая речь противопоставлена злой (Пчела, с. 114) по тем же признакам – пользы или красоты, но польза всегда важнее: «луче есть мало имѣти съ добрымъ (т.е. с пользою), нежели много съ злымъ» (Пчела, с. 129), постоянно повторяет этот сборник важных сентенций. И здесь καλῶς противопоставлено слову κακῶς. Доброе то, что достойно, т.е. по внутреннему, еще не забытому смыслу корня – н а д о б н о е и п о д о б н о е, т.е. красивое.

Чтобы представить себе взаимную соотнесенность блага, добра и зла в отвлеченном от христианской традиции принципе, воспользуемся данными в славянском переводе «Хроники Иоанна Малалы» характеристиками античных персонажей. Картина та же: боги, герои и люди, представленные в разных степенях совершенства. Но боги эти – языческие, герои преисполнены непонятных славянам страстей, а люди – люди также неведомы, иных языков и нравов.

Тем не менее распределительный принцип все тот же: боги – *благие* и *небесные* (I, 8), супруга Зевса – *блага и чиста* (I, 13) храмы богов – *благие* (II, 5), Гектор – и *благ,* и *благороден* (V, 12), но Геракл – *добророденъ* (I, 17), Приам – «тѣломъ высокъ и благъ и въ лици добръ» (V, 12). Однако чаще описываются люди, действующие лица истории, ставшие героями сказаний и мифов. Здесь говорится о *доброличныхъ женахъ афинских* (1, 16), о том, что «бѣаше Федра возрастомъ добра тѣлесна, нарусь, доброноса» (IV, 14), а Елена «имяше образъ чудна добротѣ въ женахъ» (IV, 10), так что Парис не смог устоять, «видѣвъ доброту Еленину и младость» (V, 5), и Клеопатру цесарь «возлюбивъ зѣло добру сущю» (IX, 13). Сам Август «доброокъ, доброносъ» (IX, 17), что вполне достаточно для мужчины, тогда как признаки женской красоты весьма многообразны: «бѣ тѣломъ предобра и возрастомъ добрососа, доброма бровма, доброноса, добролика, доброгласна» (V, 1), причем женская *доброта* ничем не отличается от «таковая доброты... одежды» (II, 8), потому что важен лишь внешний вид – красота. И многие люди в различных подробностях встают перед нами из прошлого: они *доброоки, доброносы, добросаны, добробразны, добролики, доброглавы, доброгласны* – и всегда это красота внешней формы, которая определяется по типу носа и цвету глаз, и форме груди *(добрососа),* по походке *(сану),* по лику и голосу. Все это – *доброта* и *добро.* Это мир «красоты», а не «пользы», и оттого вряд ли «истинный» мир.

Тем не менее это мир положительных героев, потому что прошлое в глазах почтительных потомков предстает в розовом цвете даже тогда, когда описывается злое. Разница между предками лишь в том, что одна жена – *добра,* другая же – *зѣло добра,* а о третьей и говорить нечего: *добрѣйши всѣхъ.* Зло существует как общее слово, каким называется только то, что слиянно противопоставлено конкретным и зримым проявлениям доброго: «въздающь всѣмъ добраа и злая» (V, 11). Славянский переводчик тут не самостоятелен, он просто передает все то, что видит в греческом оригинале.

Однако есть и нечто такое, что близко его языческому представлению о смысле добра и зла: «Ни издалече отвращающеся от зла, но къ добру пришедшу, обращающеся и приемлюще, ни благу пришедшу обратитися от зла и добро прияти хотяще» (IV, 5). Именно

так и вертится он, вчерашний язычник, в неизбывном кольце обстоятельств и судеб: уходит подальше от зла и только тогда, в очередном развороте, приходит к добру, приемля его; но лишь в том случае, если удастся ему окончательно отойти от зла и восприять добро, – только тогда в поворотах своей судьбы он достигнет блага. Нет граней, которые бы различали степени этих качеств, потому что сами по себе они отвлеченны и слишком высоки, чтобы мог человек оценить их в своем непрестанном кружении. «Зла бѣгаючи – добра не постигнута», – говорит и Даниил Заточник; зло – столь же существенный признак блага, что и добро, оно лишь низшая форма добра. Диалектика жизни важнее условностей нравственности, потому что стать хорошим можно, лишь испытав зло. Древняя языческая определенность: д о б р о противопоставлено з л у – рассыпалась, получила степени своего проявления, которые незаметными переходами качеств способны поднять человека от самого страшного зла к тому совершенному благу, которое только и есть совершенство.

Совершенство – с в е р ш ё н н о е, то, что уже свершилось. Оно в прошлом, а потому и в будущем, потому что время движется по кругу, и то, что было, снова будет. Добро же и зло – всегда в настоящем, это живые силы жизни: так это и понимал когда-то славянин-язычник.

Социальные характеристики добра и зла лежат за пределами истории слов, они отражаются в истории общества. Пока не существовало классов или враждующих групп, не было и понятия о добре и зле, существовало лишь весьма отвлеченное представление о крепком и сильном *(добро)* и наглом и грубом *(зло),* т.е. о противоположных со стороны оценки качеств одного и того же явления. Такова эта древняя отвлеченность, которая, возникнув как социальный признак, сразу же стала и приметой нравственной жизни. Представление о добре и зле есть древнейшая форма понятий о социальных отношениях, та отвлеченная идея связи и отношения, которая своими проявлениями сплачивает или разъединяет людей.

Конечно, и позже внутренний смысл самих слов определял еще социальные предпочтения и пристрастия. Важно, например, что *благо* всегда выражает беспредельность высокого качества, а *добро* – действие и дело; следовательно, мних устремлен к благу, а рядовой крестьянин творит добро. Добро и зло язычниками славянами понимались как две самостоятельные, независимые, но противоположные силы, управлявшие человеческой волею: но если добро – это дело, а зло – борьба, то в средневековом обществе только они и могли стать единственным источником блага и благ. По-видимому, подобной равноценностью добра и зла в глазах славян объяснялись и некоторые особенности их религиозных представлений, в частности, богомильство, «поклонение бесом» и др., т.е. боязливо-уважительное отношение и к темной стороне бытия, воплощенной в злом божестве.

Все остальные признаки добра и зла, второстепенные атрибуты, по которым их и различали, уже несоединимы в общем, родовом понятии, и они расходятся в разные стороны.

Например, для Древней Руси *добръ* и *лѣпъ* почти синонимы (Филин, 1949, с. 222–224); следовательно, добро всегда понимается как красота. «Жены нелѣпыя» Владимира Мономаха не просто безобразные женщины, они еще и недобрые – колдуньи и ведьмы. Зло, напротив, с красотою никак не связано, оно безразлично к признаку *красного* или *лѣпого,* но зато чувствительно в отношении к необходимо нужному. Зло как признак блага и кружится в гранях полезного, злом пользуются только тогда, когда без него не обойтись, когда оно жизненно необходимо: «нужею бысть зло»...

Благо же – всегда истина, ибо определяется волей небес.

Таково моральное обоснование цельности и законченности отвлеченных степеней блага. *Благо → добро → зло,* т.е. *истина → красота → польза,* или, в понятиях действия: *состояние → действие → борьба.* По внутренним своим признакам эти степени блага, добра и зла слишком конкретны в своих проявлениях, они материализованы в десятках самых различных признаков, которые связаны с той или иной степенью блага. Именно поэтому каждая из них столь многолика, многоцветна и многозначна, подчас ускользает от внимания современного наблюдателя, заменяясь другою, подобной ей, но совсем иной по качеству. Однако именно так и понимает наши абстракции древний русич, только таким и предстает цепочка категориальных переходов в образно-символическом его мышлении.

В ее основе – языческая противоположность добра и зла, которая осложнена новой степенью – благом. Законченной мысли о данной модели, описанной здесь, в Древней Руси еще нет; это всего лишь цель, которой нужно достичь. Многочисленные признаки родовых категорий «блага», заложенные в значениях славянских слов, еще воплощают благо, добро и зло как частности жития.

ДОБРЫЙ ЧЕЛОВЕК И БЛАГОЕ ДЕЛО

> В особенности завидную роль играют добрые люди в русском мире, потому что и в самом деле без добрых людей невозможно жить на свете.
>
> *Михаил Салтыков-Щедрин*

Итак, «добро» и «благо» в отвлеченном смысле понимались почти как равнозначные ценности, но в конкретном смысле уже намечалось некоторое расхождение: *благо* предстает в ореоле красоты, тогда как *добро* – это польза.

Впоследствии, когда, по обычаю, потребовалось «развернуть» семантический синкретизм слова *добро,* выделить из сложного его состава некоторые значения, особенно выразительные для данного контекста, древние книжники сопрягали слова *добро* и *добрый* со многими близкозначными словами. Особенно важно это было при переводе греческих слов, потому что их многозначность также требовала уточнений, да и писцы постоянно уточняли свое представление о том, что за «добро» они имеют в виду. Так, в «Житии Василия Нового» и в «Пандектах» появляются удвоения слов на месте какого-то одного греческого: «добрый и духовный», «добрый и правый» (это сочетание любил и Кирилл Туровский), «доброе и полезное», «добра и люба ему», «добръ и крѣпокъ», «добръ и лѣпъ»... Необходимое развертывание смысла всегда целенаправленно, выражаются духовность, праведность, полезность, сила или красота, которые привлекают к себе человека *(люба);* положительные свойства вещного мира конкретизируются в общем – как «добро», да и само добро всегда конкретнее блага, потому что явлено вещно.

Теперь мы можем проследить последовательность развертывания идеи «добра» и представлений о нем в Древней Руси.

В языческом мире славян *добрый* – полезный, необходимый, потому что *по-доб-ен* (нужен) в *у-доб-ное* время. Вступив в отношение к «благу», которое стало как бы мерилом

всякого, в том числе и земного, «добра», под влиянием многозначности соответствующих греческих слов слово *добро* сужает свой смысл до выражения в н е ш н е г о благa, становится просто «красивым», ладным, добротным. Другими словами, добро соответствует небесному Благу как овеществленное «благо», для которого внешний признак явленности и есть то единственное, что отличает его от сущности Блага. *Добро* и конкретнее *блага,* поскольку воплощает в себе бесконечность последнего в вещном, земном, видимом.

Одновременно развивается и другое значение, вытекающее из признаков Блага; впоследствии оно стало передаваться словом *хороший.* Это также «красивый», ибо красивое всегда хорошо, но основное значение тут все-таки другое – ‘истинный, правильный’. Важно ведь не просто внешнее отражение Блага в мирском добре, но и мера его соответствия Благу – законченность и истинность подобия; это существенней для нового понимания Блага. От внешней характеристики по виду мысль переходит к оценке внутренних качеств, которые, в свою очередь, тоже постоянно изменялись, так что сказать «добрый и правый» – еще не значило все объяснить. Общее определение требовало своих уточнений, и они давались по мере надобности.

Судя по текстам XI–XII вв., *добро* как ‘польза’ переосмысляется в добро как ‘красоту’ именно в древнерусский период. Выделение одного из признаков «доброго» в качестве самостоятельного, совершенно отдельного от прочих качеств явленного Блага, происходит под прямым давлением семантики слова *благо.* Категории Блага – истина, красота, польза – переходят на земное воплощение Блага, на добро, в последовательности от *вещи* – от *слова* – от *мысли (идеи),* т.е. так, как этого и требовали идеологические установки средневекового сознания (Колесов, 2000). Уже Владимир Мономах знает особое слово *добро* ‘имущество, имение’ как имя существительное, присущее миру и тем отличное от слова *добро* в этическом смысле – еще прилагательном. Многозначность и конкретность самого слова *добрый* требовали отвлеченности определяемого слова. *Добрый* ‘хороший’ определенно является в начале XIII в., в разных текстах можно разглядеть нечеткие контуры нового значения, которое осторожно проникает в формы древнего слова.

Для игумена Даниила в самом начале XIII в. *добро* предстает как практичность имущественного порядка, овеществленные признаки благополучия (получения блага): «и нынѣ поистиннѣ есть земля та Богомъ обѣтованна и благословена есть отъ Бога всемъ добромъ: пшеницею и виномъ, и масломъ...» (Иг. Даниил, с. 72, 73). Впоследствии все русские паломники повторяли эти определения: «обилие же всего д о б р а на земли будетъ множество...».

Климент Смолятич просил у Бога «добрыхъ дѣлъ и полезныхъ» (Клим. Смол., с. 136), также выделяя признак полезности из совокупности добрых дел. В древнерусских переводах тот же признак выделяется вполне определенно как самостоятельно важный («Житие Василия Нового» и «Пандекты Никона»), так что отныне «добро» уже не связано с обычными проявлениями «пользы», поскольку не польза, но красота через истину кажется более важным признаком в отношениях между добром и Благом. Новая идеологическая иерархия порождает иное соотношение смыслов в старых словах, извлекая из семантики слов их значения, ставшие ненужными. Приходит одна вдова – «в ветхыхъ ризахъ», другая – «в добрыхъ ризахъ» (Пандекты, с. 292), но подобное противопоставление еще неопределенно: в хороших – плохих ризах или же – в старых, ненужных – и в красивых, нарядных? «Обрящете блудницу добрѣйшу паче всѣхъ и ту поставимъ посредѣ вратъ градныхъ нагу» – чтобы смутить апостолов женской красотой, – говорится в апокрифе;

а в «Житии Василия Нового» примерно тот же смысл: «первая же – Елени, добрѣйшая зѣло паче прочихъ, нарицашеся царица» (378) – с тем же значением ‘красивейшая’ из земных женщин.

Как слово *добро* в законченности имени существительного теряет значение случайного п р и з н а к а, неопределенного и весьма туманного, и начинает выражать о т н о ш е н и е к вещи (имуществу), точно так же и здесь высшая степень признака в новых отношениях воплощает представление о красоте как самом значительном признаке «доброго» *(добро́ты),* который следует обозначить особо. Это не *добро,* а *добро́та.* Новое слово перенимает обозначение красоты, чисто внешней, может быть, даже броской, вряд ли необходимой в обозначении сущности Блага. Первоначально, в самых ранних переводах с греческого, *добро́та* мало напоминает красоту блудниц и цариц, но со временем слово начинают употреблять в сочетании с глаголом, который непосредственно указывал на красоту, сначала расплывчато, в неясных уподоблениях, а затем все определеннее и точнее: «кыими пѣсньными добротами украсимъ пѣваемая?!» – часто восклицают в церковном песнопении. Какими словесными красотами украсим воспеваемое?!

В повествовании об Александре Македонском *доброта* уже вполне определенного свойства: «Нектонавъ же видѣвъ ю (е) весьма к р а с н у сущю, въсхотѣ д о б р о т ѣ ея, простеръ руку свою» (Александр, 8); здесь же «ефудь (оплечье) добротою украшенъ» (39). «Не хвали, видѣвъ доброту», – предостерегает афоризм Менандра (12), но в греческом оригинале стоит слово κάλλος, а это ‘красота, совершенство’. В обширном переводе «Жития Василия Нового» находим целые гнезда новых для древнерусских текстов сочетаний, которые постепенно выделяют представление о красоте как самостоятельной ценности, уже независимо от материальности «добра»: «благолѣпии и добротами» (373), «от лица слава и доброты и те красоты ихъ» (581), «и доброта их, и красота их, и честолепие ихъ» (547) – то же, что «доброты же его и красоты его и благолепия» (588) и мн. др. Подобная *добро́та* – красота вещного мира, заимствованная из языческого мира древних греков, – не по душе христианскому писателю, и он, постепенно отстраняясь от нее, углубляется в понимание сущности «доброты», в ее проявления как истинного уподобления Благу.

В ранних славянских текстах встречается и слово *доброcть* – это добродетель при греч. ἀρετή, но данная в точном соотношении с *благостью,* т.е. благосклонностью Бога. *Добро́та* конкретнее *добрости* и отличается от *благости* как слово с другим суффиксом; поэтому-то некоторое время оно и принимало на себя значение ‘красота’ в качестве основного. Однако в XIII в. *доброта* уже не та *красота,* какой она казалась в Древней Руси: «красотою и добротою яко свѣтъ сияше» (Жит. Авр. Смол., 4); видно, что красота уже не составная часть доброты. Еще яснее это заметно в текстах «Печерского патерика». Один из подвижников «добротъ мимотекущихъ ни въ что же вмѣнивъ, единаго точию желая» – блага (88). *Благое* в «Патерике» всегда – небесное; это изволение Бога, дух, глас Бога, святость Его и небесная жизнь, а все прочее, все, что на земле, – *добро* и *доброта,* не больше.

В одних случаях о монахах сказано, что они преисполнены «доброты», но женщина, обращаясь к одному из них, видит в нем именно «красоту», «не могу бо тръпѣти красоты твоея, без ума погубляемы» (143). Это красота духовная, под стать той доброте, из которой она и рождается. Автор может сказать, что кто-то живет «въ добрѣ старости» (172) или умирает «въ добрѣ исповѣдании» (97 и др.) – традиционный оборот речи, за которым уже нет представления о пользе или красоте, потому что речь идет о хорошем, оправдан-

ном традицией поступке. Такой поступок, в соответствии с требованиями монашеской жизни, устремлен «къ доброму труду и благому послушанию» (89), все так же различая земной подвиг, совершенный во славу Небесного царя. Все вариации земного «добра» в конечном счете устремлены к небесному Благу, а это Благо – идеал, образец для подражания. Благо вечно, нерушимо и свято, оно не изменяется, но добро, воплощая такое благо, постоянно различается в оттенках в соответствии с потребностями практической деятельности. «И сию жизнь д о б р Ѣ поживше, и будущихъ благъ сподобимся» (К. Тур., с. 67).

Таким образом, новое значение слова *добро́та* – ‘хорошее, истинное’ – появляется в книжных текстах и надолго обретает это значение в литературном языке.

Сначала от слова *добръи* (добрый) в собственном значении отделилось слово *добро* (как имя существительное), затем – *добрѣйший* (как превосходная степень прилагательного определения), потом – *добро́та* (как качество в понятии), а теперь настал черед наречной формы – и она явилась: *до́брѣ. Добрѣ* не просто полезно, как полезна нужная вещь, и не только красиво, как бывает красив внешний вид, и даже не обязательно добротно по внутренней своей сущности. *Добрѣ* – это хорошо, а в «хорошести» есть и то, и другое, и третье в последовательной развертке потенциальных смыслов корня. Внимание теперь как бы перенесено с конкретных признаков «добра», с внешней пригожести и полезности на сущностные достоинства – в их соответствии Благу. Наводящий на семантическое развитие слова *добро* идеальный концепт *Благо* завершает свою работу в выделении абсолютного качества, приложимого к любой ситуации, – *се добрѣ!*

В древнейших переводах *добрѣ* можно понимать как высшую степень л ю б о г о качества: ‘очень, весьма’, в соответствии с греч. καλῶς и ‘красиво’, и ‘выгодно’, и ‘отлично’ одновременно, т.е. ‘хорошо’. Позже и греч. δεὶ ‘необходимо, как следует’ переводится тем же словом *добрѣ:* «добрѣ живущеи» – живут, как следует (Менандр, 15). Из переводных текстов *добрѣ* возможно обычно в произведениях светского содержания;; это по-прежнему мирская ипостась *Блага. Добрѣ* можно – учить, править, наказать, творить, испытать, испросить – выполнить как следует. Владимир, прежде чем принять христианство, «испытавъ же добрѣ святую вѣру», и это выражение в характеристике святого князя проходит через все средневековые житийные тексты; раз сложившись, оно стало образцом образцом во всей своей цельности как характеристика служебного формуляра. Новое значение слова в определенной форме, уже известной в живой речи (*добрѣ*), можно было применить лишь в новом тексте, и притом в обозначении прежде не выделенных сознанием качеств. В данном случае это произошло в тексте «Жития княгини Ольги», написанном не ранее XIII в. В «Повести временных лет», которая повествует о событиях времен крещения Руси, слово *добрѣ* употреблено трижды, причем два раза это описки (вместо *добръ* и *обри),* а в третьем случае речь идет о Боге («кажеть бо ны добрѣ благый Владыка...» – Лавр. лет., 74об).

При переводе греческих слов с начальным εὐ- – ‘хорошо, вполне, с большим искусством’, но также и ‘справедливо’, всегда существовал большой разнобой. Выбор значения определялся вторым корнем сочетания: *добродетель* или *благодетель?* На Руси с XIII в. предпочитали словосочетания с корнем *добро-,* особенно при переводе светских текстов (в «Пчеле» – только так). Однозначность такого соответствия греческому эквиваленту понятна, поскольку в греческом εὐ- не содержится значений, связанных с обозначением пользы, красоты или добротности. На долгое время, до XVIII в., *добрѣ* и стало тем *хорошо,* которое явилось у нас позже (в украинском слово *добре* сохранилось). Когда в

1281 г. Серапион Владимирский говорит «добрѣ вѣдѣ», он утверждает (это форма 1-го лица единственного числа), что в с е г д а знал *(вѣдѣ* – древний перфект, форма, выступавшая в значении настоящего времени – результат прошлых действий в настоящем), и знал хорошо, в е д а л, не просто красиво и для пользы дела, но истинно, верно, правильно, в полном соответствии с идеей (с Благом). (Поразительно, сколько слов необходимо использовать сегодня для того, чтобы разъяснить современному читателю смысл лаконичного древнерусского *добрѣ вѣдѣ.)*

Последовательность выражения различных значений с помощью одного к о р н я наглядно представлена в значениях соответствующих глагольных форм. Как и наречие, которое в предложении обычно относится именно к глаголу, глагольная форма существует для того, чтобы подчеркнуть то новое, что высказано в речи, что именно сообщается в каждом отдельном случае. В отличие от имени, глагол может включать в значение слова то колеблющееся, в данный момент неопределенное, что имени категорически запрещено: имя существительное – овеществленное понятие, оно отточено по смыслу в границах своего текста и представлено незыблемо, как законченная в своем семантическом развитии данность.

Удобрити – значило ‘украсить’ или ‘исправить’, но также и ‘угодить, оказать добро’; даже связанное с этим глаголом слово *удобрение* обозначало какое-то украшение – ‘добротно красивую вещь’ (Изб.-76). В древнерусском переводе «Книги Есфирь» все употребления глагола связаны со значением ‘красивый’: «и удобрися рѣчь предъ Амономъ» (V, 14) – понравилась Амону. *Съдобрити* – глагол, известный с 1463 г., однажды встретился в «Псковской летописи». Глаголов типа *одобрити* или *задобрити* нет до XVII в., и это важно: следовательно, понятия о «пользе» не возникало при использовании глагольного корня, потому что *удобрити* значит ‘сделать красивым’, таким, какой нравится, а *съдобрити* – ‘сделать хорошим, ладным’. *Задобрити* – ‘сделать добрым’ с помощью лести, как бы внушать доброту в корыстных целях. Древней Руси столь откровенный практицизм деяний в отношении к «доброте» (качеству!) был несвойствен, речь могла идти только о «красоте» или «хорошести», но не зависимо от чьей-то точки зрения, а напрямую от Блага. Такое качество невозможно породить, создать или сотворить, оно – внутри человека и вдохновлено Богом, и ничто земное эту твердыню поколебать не может.

Постепенное развитие значений из корня *добр-,* из исходного его семантического синкретизма, не помогает нам определить точные значения слов, которые в том или ином виде мы встречаем в древних текстах. Отмечаются лишь начальные точки в развитии новых со-значений, и полученные уже значения продолжают существовать наряду с новыми; все эти со-значения переплетаются друг с другом, особенно в традиционных, давно составленных или переведенных текстах, мешают осмыслению самого текста. Прежний синкретизм общего смысла мало-помалу преобразуется в многозначность новых слов. ‘Полезный’ → ‘красивый’ → ‘ладный, добротный’ → ‘истинно правильный’... таково движение когда-то нерасчлененного представления о «добром», и не сразу поймешь, о чем идет речь: о необходимом, о красивом, о качественно добротном, о хорошем? Самое частое в древнерусских памятниках выражение – *доброе дѣло* – может быть и тем, и другим, и третьим; да, наверное, в связи с постоянным преобразованием смысла слова изменялось и представление о самом деле. То его оценивают как нужное, то как как прекрасное, то как правильное. Оттенки перетекают один в другой, может быть, потому, что и само понятие «добро» в исходной точке своего развития связано было именно с *д е л о м*, с

тем, что составляет творческую сущность сущность ремесленника, мастера, для которого добротность произведенной вещи связана и с красотой, и с пользой. Важна также сочетаемость с другими словами – и *добро, доброта, добрый вдруг высветляют то или иное свое* значение. Вот о чем говорится как о «красивом»: храм, подвиг святого, нива, земля, море, но также любовь к Богу, а иногда и просто девица на выданье. Все это – доброе. А вот что полезно и необходимо в жизни: дело, труд, вещь, совет, думец (советик), свидетель на суде, но также и молчание, воздержание, наказание, обновление, весть, время и вера. И это все – тоже *доброе.* Одновременно все это хорошо именно в той мере, в какой хорошим является красивое, полезное и добротное. Однако безусловно хорошим (когда со стороны субъекта речи в определении присутствует только оценочная характеристика) выступает чувственное восприятие, в своей конкретности определенное. Это относится, например, к восприятию запахов. *Воня́* всегда благоуханна (в противоположность запаху нехорошему); впоследствии потребовалось уточнение: *благовоние.* Столь же неопределенны и качества, присущие воину, вождю, человеку и мужу, жене и подружию, сыну и отроку, зятю и другу, приятелю, даже разбойнику в иную минуту, пастуху и коню, врачу и мастеру, стрельцу и дружине, вину и воде, и многим другим вещам, предметам и событиям жизни, которые оценивались не по красоте, добротности или пользе, а просто как отменные по качеству, как чем-то *отличные* от всех остальных, как *хорошие.*

Сегодня только методом исключения можно определить, что имел в виду древнерусский автор, говоря, например, о *добром друге:* нужный человек? красивый мужчина? хороший человек? добрый человек? Это зависит от смысла целого, хотя форма единственного числа указывает, что в данном случае вряд ли можно предполагать значение «полезности»; форма мужского рода свидетельствует о том, что нет и значения «красивости», а все сочетание целиком *(добрый друг* – в отличие от *добрый человек)* наталкивает на мысль, что перед нами сообщение о «хорошем друге». То же относится и к сочетаниям прилагательного *добрый* с отвлеченными существительными типа *законъ, любовь* или *жизнь,* самый смысл которых не допускал варьирования грамматических форм: нет ни множественного числа, ни сочетания с другим грамматическим родом, ни точного значения слова. Любовь всегда прекрасное чувство – и, следовательно, красива, но именно это качество и делает ее отнесенность к «хорошести» постоянным признаком любви, свойством любви, неотъемлемым ее достоинством.

Из всех примеров и рассуждений мы извлекаем важный вывод: постоянное развитие первосмысла древнего корня *добр-* связано с отталкиванием его со-значений от противоположной по идее, но равнозначной по смыслу категории Благо. Добро стремится к Благу, решительно отклоняя все случайные признаки своего проявления, и поскольку в новой, христианской по существу культуре стало оно во-площением Блага, оно и снимало с себя последовательно все признаки поверхностного свойства: указание на пользу, на внешнюю приглядность, на качественность своеобразия, на подобие Благу (но еще далеко не Благо) – и воспаряет в отвлеченном значения и всеобщей положительной ценности. Это такая же духовная сущность, как и само Благо, но только в земном ее обличий. *Добро.*

Развитие смысла, явленное в множественности значений и связанных с ними словесных форм, есть усиление степеней отвлеченности – от пользы через красоту и добротность к невещественной энергии доброты. Так в XVII в. на место *добро́ты* (сохраняет все оттенки старых значений) приходит слово *доброта́,* с иным ударением, которое характерно для слов с отвлеченно собирательным смыслом. Это-то слово и ста-

ло выражать выработанное сознанием понятие о добром, добре и всяческой доброте. «Доброта» – отзывчивость, душевное расположение к людям, стремление делать добро и избегать зла. Это – чисто земное чувство, рожденное в человеческом обществе, среди людей и в миру, но под явным давлением со стороны идеи, которая воплощена и развита в столь же древнем корне *благ-*.

Важно отметить две особенности в развитии понятия о «доброте». Отвлеченность душевного чувства соотносится с русским разговорным словом *доброта,* а не с книжным *доброcть* и не со словом *благость* (слово *благота* в разговорном языке невозможно). До сих пор проявления душевной доброты совмещены с представлением о красоте человеческой души. Напротив, то, что прежде представало как высокое, недоступное человеку Благо, превратилось в свою противоположность, потому что земные *благá* столь же вещны и низменны, как и всякое неуемное *добро,* накопленное без разбора.

Таково народное отношение к доброте и к добру. Низменность вещного мира и отвлеченность утраченного идеала о Благе сошлись в общей противоположности к простым проявлениям человеческой доброты.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ДОБРА

> Добрый человек не тот, кто умеет делать добро, а тот, кто не умеет делать зла.
>
> *Василий Ключевский*

Удивительной особенностью древнерусских текстов является распространение сложных слов с первой частью *благо-, добро-, зло-*. Конечно, когда-то они появились под влиянием греческих слов, но впоследствии все чаще стали воссоздавать по этому принципу свои собственные, по каким-то причинам важные, слова. Достаточно напомнить, что и *благо-* и *добро-* одинаково передают греч. εὐ-, а *зло* – κακός ‘плохой, дурной, жалкий’, даже ‘несчастный’ и только после всего этого ‘злой, порочный, подлый’. Смысловое различие между *благом* и *добром,* как мы видим, у славян свое, благоприобретенное, а противопоставление между εὐ- и κακός; для славян вообще оказалось несущественным. Славянское краткое прилагательное (оно же и существительное) одновременно и наречие *(добрѣ),* и даже частица *(добро!).* Смысловой синкретизм славянского корня удачно соединял в себе все возможные в употреблении грамматические формы, и поэтому, видимо, с самого начала такой корень стал восприниматься как обобщающая по значению «приставка» к слову: *благо-нравие, добро-нравие, зло-нравие.* Освоив принцип образования новых слов самого общего значения (логического рода – лексически гиперонима), славянский язык тут же использовал его для собственных целей. Освоить же принцип было нетрудно. У славян издавна существовало удвоение корней, помогавшее создать гипероним: *честь и слава,* например, или с помощью глагола – *стрѣмиглавъ* и прочие.

Интересно, что как раз в старославянских текстах подобных образований не очень много (всего 74 слова), причем в основном они связаны с корнем *благо-,* все – высокого стиля: *благоволение, благодѣяние, благоизволение, благородие, благосръдие,* – все выражают некое отношение к высшим силам; в отношении к человеку появляются сложные

слова типа *доброговѣние, добродарьствие, доброродие, доброчьстие* (обычно при греч. αγαθός ‘благо, добро’). Только некоторые из них – кальки, как, например, *благодать* и *благодѣть* от греч. χαρις или *добродѣтель* от греч. ἀρετή. Большинство же таких слов составлены в духе славянских сочетаний типа *добро дѣло.* При этом первыми книжными образованиями были словосочетания с *благо-,* а слова с наставкой *добро-* стали появляться век спустя в восточноболгарских переводных текстах (которым охотно подражали древнерусские книжники). Идеально-отвлеченные именования идут «сверху», от форм с *благо-.* Нежелательную, отвратную сторону бытия обозначают с помощью образований с корнем *зло-,* которые входят в оборот еще позже; прежде они были связаны не с κακός, а с δυς- (равно латинскому *dis-* в словах типа *дискредитация),* т.е. представлено указание на отрицание признака, который содержится в основном корне. Не указание на «зло», но отрицание «добра».

В древнерусских переводах к ним добавляются все новые речения, которые распространяются на оригинальные тексты; но в народной речи таких образований не было вовсе.

Развитие подобных сращений в книжной речи способно объяснить отношение средневекового книжника к понятиям и символам, содержащимся в таких образованиях.

Если сравнить одно и то же слово *злонравие* в переводе греческих «Хроник» (Георг. Амарт. III, 240) и в более поздних переводах отцов церкви, окажется, что сначала это славянское новообразование соотносилось с греч. δυστροπία ‘упрямство’, и только потом стало переводить греч. κακοηθεία ‘дурные привычки; дурной характер’. Так же и *злодушие* при греч. δυσπνοία ‘одышка’ или *зломыслие* при греч. πονηρός λογισμός; ‘негодное рассуждение’. С самого начала «дурное», з л о, воспринимается весьма конкретно и чувственно как о т с у т с т в и е духовного, и только со временем образования с корнем *зло-* как бы подстраиваются к рядам слов с корнями *благо-* и *добро-.*

В древнерусских источниках отмечается уже до полутысячи слов с *благо-,* чуть меньшее количество с *добро-* и совсем незначительное -с *зло-.* Однако изменилось отношение к оригинальным (греческим) образованиям такого рода. В XVI в. Максим Грек, переводя тексты непосредственно с греческого языка, использовал имена существительные, прилагательные и глаголы такого рода, но уже четко различал образования от греческих слов с разными префиксами: εὐ- *благо,* ἀγαθο- или καλο- *добро-,* а κακο- – *зло-.* Мы уже знаем, почему так происходит. «Доброта» и «красота» теперь не воспринимаются как единственные признаки Блага; «благо» не смешивается с красотой и не ограничено внешними ее признаками.

Направляющая сила оригинальных греческих текстов становилась все более авторитетной. Пересматривается соотношение между тем, что есть Благо, и тем, что всего лишь Добро; увеличивается поле распространения того, что определяется как Зло. Устраняются все варианты и оттенки, возможные в древнеславянском тексте, все они подводятся под созданную трудом поколений книжников системную оппозицию тройственного согласия: *благо-* как идея, *добро-* как ее проявление в мире, *зло-* как отсутствие того и другого.

Благо божественно, тогда как *добро* связано с обратной реакцией человека на проявления блага, главным образом в отношении к другому человеку. Даже набожность мирянина обозначается как *доброговѣние, добровѣрьствие, доброчьстие;* здесь много слов, выражающих мольбу и пожелание, а также момент благого деяния *(добродѣяние* и пр.). *Благополучие* получают, *добротворство* творят сами. *Благообразность, благоприличгге,*

благопристойность – внешние формы проявления достойного поведения или приемлемого состояния, тогда как *добропорядочность, доброчиние, добросердие* не являются ф о р м о й воплощения общественного порядка или сердечного выбора. Они исходят от субъекта и устанавливаются им самим. Так определяются и *добросердие,* и *добродушие,* но при этом первое из слов – калька с ευκαρδία, а второе – уже переработанное славянской ментальностью т о ж е с а м о е обозначение мягкости характера и наклонностей человека. *Благородие* – просто благородство происхождения (калька с ευγενεία ‘благорожденный’), тогда как *доброродие* – это уже знатность, т.е., в средневековых понятиях, присущие человеку качества его социального ранга; ср. и *доброродьство,* слово, которым переводили греч. ευεξία ‘сила, крепость, здоровье’ – вообще всякое хорошее состояние, и слово ἀρετή ‘доблесть, мужество’, которыми и определялось личное «добро-родство» человека в Средние века.

Тем не менее высшей оценки жизненных качеств сложные слова с *добро-* не дают. «Благо» обозначает самые общие и отвлеченные представления о положительной стороне дела, то, что является благом (хорошим) для большинства, если не для всех. «Добро» выражает личное отношение к тому же, оно конкретнее и уже поэтому деятельнее по сравнению с благом. Чтобы получить благо, нужно совершить добро – вот главный смысл раздвоения в понимании всякого «блага».

Собирая все известные (и весьма распространенные) формы с префиксом *зло-*, мы сразу же замечаем их отличие от сложений с *благо-* и *добро-:* они обозначают то же, но с обратным знаком. *Зловѣрьство* тоже вера, но неправильная (ересь), *злодѣйство* тоже деяние, но отрицательного свойства (преступление), *злонравие* тоже нрав, только уж очень нехороший. В древнерусском языке слова с приставкой *зло-* не совсем совпадают с современными образованиями такого же типа (хотя бы в объеме «Толкового словаря» В. И. Даля). Это различие важно, оно подчеркивает разное отношение к злу в древности и теперь. В древнерусском языке приставка *зло-* соединяется с корнями, обозначающими этические и религиозные понятия, такими как *жизнь, страдание, вера.* Сколько бы слов такого рода мы ни приводили, вывод может быть только такой: понятия о злом противоположны понятиям о благе и никак не пересекаются с представлениями о конкретных проявлениях блага в добре. Могут быть пары типа *благочьстие – злочьстие, благожитие – зложитие* и пр., а страдание и козни вообще связаны только с корнем *зло-*. Благо и Зло – две крайности отвлеченного характера, между ними находится место и добру, но в очень усеченном виде.

Современное же представление о зле охватывает неизмеримо большее поле сознания, что и находит свое отражение в словах. *Зловѣрие (зловѣрство)* еще сохраняются как слова и сегодня, но главное – в широком распространении слов, обозначающих не духовно-душевную, а умственно-рассудочную сферу человеческой деятельности.

В самом деле, *зловредство, зложелание, зломудрие, зломысленность, злонамеренность, злопамятство, злопомышление, злоумышленность, злоразумие, злоречие, злословие, злоязычие* и прочие подобные термины, не исключая и *злорадства,* встречаются не только в словарях. Именно интеллектуальная деятельность человека со времени, прошедшего от XV в., получала такое количество отрицательных определений, и легко понять, почему это случилось. Мысль в противоположность чувству (ум в противопоставлении душе) не пользовалась симпатиями церкви, но и сама по себе мысль, по нравственным признакам неопределенная, давала основания для сохранения предосторожности. Мысль,

ум, разум сами по себе отмечены положительно, но возможность злоупотребления ими все-таки существовала и оценивалась негативно. Но – только мысль! Свободная от противопоставления *блага-добра* мысль, новая энергия человеческого существования, неизвестная в эпоху раннего Средневековья и не очень активная в Средние века, проявляла себя все настойчивее. Усиление понятия «зла» наш язык видит в активной расточительности «злой силы» – мысли, не навязанной нравственностью и не освященной благодатью.

Такой вывод – не натяжка. Древние сложения с префиксами *благо-* и *добро-* с самого начала образовались как имена существительные, независимо от того, были ли они калькированы или созданы славянскими книжниками. А имя существительное есть и м я – существенный признак, который скрывает в себе понятие или символ в законченно созданном виде.

Не то у сложений со *зло-*. Они в большинстве своем вторичны и долго существовали в виде глагольных форм или как прилагательные, т.е. обозначали не сущность как законченность идеи (в мысли), а согласно случайному признаку, который мог варьировать в широких пределеах. *Злонамеренный, злонавязчивый, злопамятный...* а затем *злонамеренность, злонавязчивость, злопамятность...* Связь имени с исходным определением ощущается еще и в современном словоупотреблении; *злодушие*, например, Владимир Даль определяет как «св о й с т в о злодушного», т.е. это либо «злой по душе», либо «от злой души исходящий». Зло переменчиво и взаимообратимо, оно постоянно раздваивается, в случае надобности и с х о д я из чего-то другого – от зла, злодея или самого злодейства. Это и находит свое выражение в понятии, скрытом за словом. *Злонамеренность* – «свойство злонамеренного (у кого цель действий – дурная, злая; с умыслом делающий зло, сознательно вредящий)».

Сравним цепочку слов, образованных с помощью всех трех «наставок». Их не так уж и много.

Благодушие – добродушие – злодушие
благомыслие – добромыслие – зломыслие
благонравие – добронравие – злонравие
благодѣяние – добродѣяние – злодѣяние

Никакие другие сложения с *благо-, добро-, зло-* не образуют столь законченного ряда соответствий. Это значит, что наша классификация по принципу выделения «души – разума – воли» отражается в языковом мышлении объективно, находит отражение в ключевых словах культуры. Возможные словесные варианты (типа *зломыслие, злоумие, зломудрие)* представляют собой всего лишь оттенки общего смысла, которые связаны именно и только с «мыслью» как воплощением «ума». Что же касается «состояний» *(благодарьствие)* или «отношений» *(благолюбие),* то характеристики «злого» тут не участвуют. Зло само по себе обрывает все связи и отношения; оно не терпит состояний, поскольку изначально деятельно, и не приемлет отношений, потому что всегда эгоистично. Оно внутренне замкнуто на себе самом, и Благо не распространяет на него своих лучей. Оно нацелено на разрыв и распад, и в этом полностью совпадает с аналитичностью мысли, всегда готовой не соединять в подобии и тождестве (как добро и благо), но различать в противоположностях. Зло и есть противоположность Благу. Только *добро-благо* и возможно в этическом поле средневекового сознания, поскольку основная установка этого бытия – жить ***по образу и подобию.*** Только *добро-благо* структурируют нечто, подобное системе, потому что лишь в системных соответствиях «пустое место» не остается пустым. В ряду *благо-*

любие – добролюбие отсутствует член *злолюбие,* и немедленно возникает уже указанная двусмысленность смыслового раздвоения: *любостяжание* материального характера (зло всегда материально) – или «любовь к добру духовному». То же происходит, например, и со значениями слова *доброденствие,* которое получает даже разговорную форму *доброденство:* с одной стороны, это благоденствие – покой и мир, а с другой – «красная жизнь» отдельного лица, жизнь, которая может стать вовсе не «красной» для его соседа или работника.

Если задуматься о значении тех же слов, пользуясь лишь русскими диалектными словарями, получилась бы следующая картина. В «Словаре русских народных говоров» прилагательных и глаголов, образованных с помощью наших префиксов, довольно много, однако существительных – увы! – почти нет. Да и распределяются они интересно. Образований от *благо-* нет вовсе, от *добро-* всего три *(доброрадство, доброумие, доброхот* – книжного происхождения, но в необычном значении), а со словом *зло-* образований множество, в том числе и существительных, и все они отрицательного свойства, связаны с поведением человека в его д е й с т в и я х – *зловредство, злонырство, злочасье...* Корни говорят сами за себя, и добавление префикса ничего не изменяет. В народном сознании «злое дело» сохраняет все признаки отрицательности, тогда как «злая мысль» никак не явлена.

Для книжника неприемлемы «злые» *мысли,* простой народ не одобряет «злые» *дела.*

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ
ДУША И ЛИЧНОСТЬ

ДУХ И ДУША

Душа – идея и жизнь не стережет,
она ее тратит.

Андрей Платонов

Античное представление о душе хорошо изучено, в частности, по текстам Гомера (Рюше, 1930).

Душа в жизни героев «Илиады» и «Одиссеи» не играет никакой роли, но психической силой жизни она выступает здесь в различных своих формах – аффективной, волевой или мыслительной. В душе коренятся: гнев, мужество, любовь и ненависть, дружелюбие и враждебность, печаль и скорбь, удивление и восхищение, стыд и страх, ужас и надежда, сострадание и жалость; в ней содержатся воля и внутреннее побуждение к действию, соображение и сомнение, а также воспоминание, мудрость и суждение. Слово *душа* Гомер использует также для выражения задумчивости, настроения и характера. Есть всеобщая жизненная с и л а, распространенная по всему т е л у, более всего связанная с грудью, указанием на которую иногда заменяется и сама душа для выражения всех указанных чувств и ощущений. Также с е р д ц е, расположенное в груди, метонимическим напряжением мысли предстает вместилищем чувств, особенно эмоций. Такого рода «душа» пробуждается путем насыщения к р о в ь ю, поэтому в мертвом теле, которое лишено крови, нет и д у ш и.

Все выделенные слова являются ключевыми в определении души, мы неоднократно будем к ним возвращаться.

Греческие слова ψυχή и θυμός совпадают в силу того, что воплощенные в них силы обитают в теле, действуют равным образом, например связаны с кровью, истекают из ран или воспаряют в дыхании. Этимология слова ψυχή выразительна – это дыхание; θυμος дан как всеобщий принцип жизненной силы, как животная жизнь со страстями, тогда как ψυχή – силы душевные, осуществление жизни, ибо без нее наступает смерть. Так Гомер выражает древнейшее представление о «двух душах» – о духе и крови, что находит свое выражение и в некоторых текстах Библии. В трудах других античных авторов находим то же представление о душе, как жизненном принципе, непременно связанном с кровью: жизненная сила заключена в тепле, в органическом и душевном. Значение крови как носителя жизненной энергии понятно и в Ветхом Завете, тогда как Новый Завет для обозначения живого человека использует сочетание «плоть и кровь», σάρξ καὶ ἀῖμα, что соответствует древнееврейскому выражению, обозначавшему всякое живое существо грубым указанием на «мясо». У христиан дух уже становится Духом и по-новому определяет соотношение жизненных сил человека. В новозаветном христианстве Логос как воплощение Бога ἀρχιτύπον уже напрямую соотносится с идеей Духа, а не души. Это именно идея, а не «вещь», тогда как душа все-таки «вещна». Душе даны страсть и мощь – интенсивность бытия, совмещенная в чувстве и в созерцании (Ильин, 6, кн. 2).

Воспарение д у х о м, сменившее истекание к р о в и, становится основным представлением в дальнейшем развитии идеи «души». Кровь истекает в землю, вздох возносится к небесам. Водная и воздушная стихии несоединимы еще и потому, что соотносятся с двумя другими, столь же почитаемыми свойствами природных сил: с землей и огнем. Отметим славянское представление о крещении, то есть освящении души духом: корень

крѣсъ в глаголе *крѣсити* означает высекание огненной искры (в воздушной среде), тогда как западное христианство предпочитает говорить об окунании в воду *(baptisma)*. Воскрешение происходит в огне – такова установка новой веры, с которой не всегда согласится язычник, для которого кровь остается важной составляющей «души».

За многие минувшие столетия представление о душе почти не изменилось, так что современный человек думает о ней то же, что думал язычник тысячу лет назад. Правда, он не представляет ее в виде огня, звезды, пара, ветра, даже червя или птицы, и менее всего – духа предков, как было тогда, очень давно, когда уподобление играло основную роль в осмыслении отвлеченных понятий ценностного порядка. Современный человек мыслит отвлеченно и потому менее конкретно. Кроме того, в древности наличие души признавалось только за человеком, затем ее существование распространили на окружающий мир (анимизм; тем самым человек признал свою связь с этим миром); наконец, уже в христианских представлениях идея души объективировалась в духе, который, как казалось, может существовать и сам по себе как сущность всякой души. Анимизм – это преимущественное верование древних славян непосредственно перед принятием христианства, он сохранялся в крестьянской среде долгое время после этого события. Такое верование возможно только в развитом варварском обществе с сильной социальной организацией. Множество известных нам косвенных данных о быте славян до XI века указывает на это. Если умерших сжигают, чтобы, очистив душу в огне, избавить ее от тела; если их оплакивают и сопровождают ритуальными убийствами живых, с тем чтобы души умерших не вернулись обратно; если возможна профессия чародея, который воздействует на душу; если живые носят амулеты для защиты от смерти и талисманы для магических действий на загробный мир; если развит фетишизм – овеществление души в виде предметов, – если все это есть, как все это и было у древних славян, мы имеем дело с верой в душу – душу человека, животного, растения, камня. Таков один из промежуточных этапов в развитии человеческого мышления. Причина вещей, движущая их сила, состоит в отвлечении от самих вещей. Язычник все-таки материалист, и для него не существует бесплотной души или всемирного Духа.

Идея Духа пришла с христианством и изменила представление о самой душе. Но «телесность» в проявлении духа – по-прежнему вне сомнений. «Духъ бо есть божественный (хоть и божественного происхождения, но) и скоро очютить (всегда поймешь, если он) от Бога будеть, якоже и бессловесное (как и все неощутимое), от аиера (от воздуха) духа имѣюще, прѣже человѣкъ разумѣюще, яже от аера бываема» (Флавий, с. 234). Именно так, дух – часть воздуха, и «всяко дыхание хвалить» его (Жит. Авр. Смол., с. 22) «до послѣдняго издыхания» (Заповедь, с. 112), «постигну[в] его въ послѣднемъ издыхании» (Александрия, с. 72). Дух очищает дыхание, дух высветляет воздух, и все, что дышит, – все это кипит и пенится, нарастая божественной силой до огромных пределов, подобно тому, как «за дышучимъ моремъ» расстилаются неведомые земли (Слов. о погиб., с. 20).

Многие индоевропейские языки указывают на связь понятий о воздухе и пламени. Так и у славян *вѣтръ* связан и с *вѣяти,* и с *ватра* – а это небесный огонь, чистый огонь, раздуваемый особым образом *(ватрушка* – след освященной пищи, которую запекали на таком огне). И душа, и дыхание имели одинаковое отношение к очищающей силе огня. Самая близкая дорога умершего к предкам – костер. В церковнославянских текстах дух представляется часто и как ветер, и как жизненное начало, и как душа.

В древнерусской летописи *духъ* упоминается сначала только как синоним слова *душа,* применительно к известным лицам; впервые в 1074 г. в рассказе о смерти Феодосия Печерского: «Он же сомжеривъ очи, предсть духъ в руцѣ Божии» (Лавр, лет., с. 64), ибо – «предасть душю в руцѣ Божии» (636).

Для самих славян «дух» еще не предстает столь уж связанной силой. «Исходить же духъ знойный смердящь из моря того», – пишет игумен Даниил о запахе в начале XIII в., а в конце XII в. автор «Слова о полку Игореве» говорит о князе, исполненном «ратного духа». Дух здесь – как бы дыхание, некоторое предчувствие, никакого отношения к Духу Святому не имеющие. Более того, непримиримый язычник к началу XV в. окончательно превратил всякий «дух» в обозначение «запаха» – *дурной духъ.*

Но представление о душе развивалось в том направлении, какое задано было ей еще в языческом мире. В XIV в. это слово по сходству функции отчасти воспринималось со значением ‘совесть’, даже в деловых грамотах, но после XIV в. это значение окончательно закрепилось за словом *съвѣсть.*

По славянским понятиям, душа – это пар, некий остаток животной силы, пребывает в нижней части шеи, там, где «живчик» (Гальковский, 1913, с. 82). Все родственные славянским языки показывают близость в значениях слов *духъ* и *дымъ.* Греческое слово θυμος того же корня. Древнейший смысл слова *духъ,* как и в греческом слове, был прост – это и есть душа как проявление страсти, как о т п а д е н и е от телесно-вещного. Это давно известно. В своей диссертации 1848 г. Ф. И. Буслаев писал: «Только в переводе Св. Писания славяне получили более определенное нравственное понятие слов, означающих способности душевные. Так, в Остромировом Евангелии [1057 г.] ψυχή переводится *душа,* а πνεύμα – *духъ»,* но и такое раздвоение основано на древнейших славянских преданиях: «вероятно, наши предки ясно сознавали значение этих понятий, когда так метко умели их употреблять, например, в Ипатьевской летописи (220): «Позна въ себѣ духъ изнемогающь ко исходу души» (Буслаев, 1848, с. 66, 67). В «Софийском временнике» о смерти Василия II сказано: «И видѣ Шигана духъ его отшедше, акы дымецъ малъ». Неискушенность древнеславянских переводчиков часто вводила их в соблазн выразить идею в соответствии со своими конкретными представлениями о душе и духе, и вместо слова *духъ* они легко могли употребить слово *вѣтръ* там, где в греческом было слово πνεύμα. Можно ли точно обозначить различие между душой и духом, если и в нашем веке философ замечал, что «еще доселе никому не удалось определить различие между ‘духом’ и ‘душой’ столь ясно и однозначно, чтобы этим установлены были бы точные границы между этими двумя областями. Где, собственно, “кончается” ‘душа’ и начинается область ‘духа’?» (Франк, 1917, с. 401). Где сущность явлена вещно и где явление сущности действительно соответствует сути?

Все живое язычник сосчитывал «по головам», с принятием христианства стали считать «по душам». «Нъ уне есть мнѣ одиному умрети, нежели толику душь!» – жертвенно восклицает юный сын князя Владимира перед лицом убийц (Чтен. Б. и Г., с. 109). Метонимический перенос значения доказывает внутреннюю связь между «головой» и «душой», существующую в представлении средневекового славянина. Голова соотносится только с «душой» и никогда – с «духом». Но в воинских повестях, сохранивших многие следы язычества, «душа» соотносится с сердцем. В «Сказании о Мамаевом побоище» слово *душа* употребляется только в традиционных церковных формулах, в речах Дмитрия Донского, в его молитвах, в обращениях к Богу («спаси душа наша» – 67, «из глубины душа нача

звати велегласно» – 63, «от великиа горести душа своея» – 67 и др.). В остальных случаях, в том числе и относительно Мамая, «душу» метонимически заменяет «сердце»: «слышав ту весть, нача сердцем болѣти» (49), [пусть Бог] «смирить сердце врагомъ нашимъ» (53), «сердцем своим вельми слезяше» (54), «въздохну от сердца» (64), «от великия горести сердца своего» (61) и др. – речь всегда идет о душевном переживании.

Как можно судить по другим текстам, «душа» соотносится с сердцем, а дух предстает как сила. В «Хождении Антония Новгородца» «духъ же святый наполняетъ душу и сердце радостью веселия» (20, 21), а в поучениях предлагается «в показании ближнимъ ползовати духа и силы» (Поуч., с. 103). «И поиде въ силе велице, пыхая духомъ ратнымъ» (Жит. Алекс. Невск., с. 2) – обычная воинская формула, преобразующая формулу сакральную в мирском духе. Можно быть «брату по духу», но не «по душе»; когда говорят о смерти, можно выразиться двояко: «и предасть душю свою Господеви» (София, с. 72) или «издъше духъ» (Александрия, 70). В первом случае речь идет о бессмертной христианской душе (умер князь Ярослав), во втором – о смерти воина-язычника (издох). Дух как энергия силы может быть и у злых сил («духы и преисподняя бъсы» – Александрия, с. 61). Бесноватый имеет «духъ лютъ» и вообще предстает как нечистый дух, хотя, конечно, может существовать и «Божественный Духъ». Душа может быть здоровой и чистой, но может быть и немощной, она всегда обретается «в теле» («тѣло бездушно – не душа» – Печ. патерик, с. 158), дух же пребывает «в аере», это стихия воздушная (Флавий, с. 234). Душа подчинена Духу как энергии, «убо тѣло повинулъ будеть своей души, и душю духовна духа безумью» (Авр., 1, 16). Идолопоклонство исключает наличие духа: деревянные «болваны не суть то бози, но древо исткано без-д у ш ь н о» (Варяг, с. 355).

Душа понимается как носительница всех положительных качеств и свойств характера. Если нет души – дела уже не поправишь. «Яко ни человѣчьская хитрость, ни божественный гнѣв [не] может укорити и смирити жидовскую крѣпость (непреклонность), дондеже душу имуть» (пока не имеют души) (Флавий, с. 201).

Представление о душе также изменялось. В своем послании Владимиру Мономаху митрополит Никифор излагал традиционное церковное представление о душе: «Душа от трии частии есть, рекше силы имать 3: словесное [т.е. разумное], и яростное [т.е. чувственное], и желанное [волевое]» – яростное для охранения души от злого духа, а желанное – для присоединения к Богу; и только словесное – это суть души, два других «состава» случайны и непостоянны, слишком субъективны, всего лишь «орудие души, ими же убо уклоняется в добро и зло; зане по разлучении душа от тѣла нѣсть самовластна, но словесна точию [только], еже есть разумна». Чувство, разум и воля человека в их единстве – это и есть душа. Тут замечается различие между восточным и западным христианством. «Словесное» как разум понято славянами буквально: не рассудок-разум представлен в роли главенствующей силы души, но именно «словесная ее сила». Словесная сила души – это Дух, понимаемый как Логос. Он направляет движение душ, но направляет с л о в о м, а не разумной в е щ ь ю. Возникала философская проблема отношения к абсолютным идеям-универсалиям, веры в них и доверия к ним. Восточные славяне считали их достойными доверия (средневековый «реализм»), западноевропейский ум относился к ним скептически, разделяя слово и мысль («номинализм»).

В отличие от триипостасной души, Дух един, под ним понимали «интенсивнейшую энергию в восприятии сверхчувственного» (Ильин, 3, с. 346), а иногда – даже инстинкты (Солоневич, 1997, с. 162), т.е. либо «идеально», либо «материально», но в общем смысле

как э н е р г и ю. Душа отражает душевное переживание (и является фактом психологическим), дух же связан с творческим подъемом (и относится скорее к этике).

Духъ и *душа* – слова общего корня, но слово женского рода – *душа* – обозначало внутреннюю, в человеке живущую суть д у ш е в н о с т и, а слово мужского рода – *дух* – знак высшей благодати духовного посвящения. Понятно, почему и счет, дело механически внешнее, ведется «по душам», а не «по духам». Душ множество: сколько людей – столько и душ. Это – те самые персоны «сами по себе» (per se) – о-соб-и, индивиды, дух же един, и как таковой, он – Дух. Имя собственное всегда употребляется в форме единственного числа, в отличие от обозначения всяких неопределенных масс, будь то *ду́хи* или *духи́*.

Однако самое главное заключается в том символическом соотношении между душой и духом, которое предстает не просто в значении каждого отдельного слова, но образует глубинную сущность их смыслов, идеологически важную их з н а ч и м о с т ь. Единственность мужской («Духъ святый») и множественность женской ипостаси (например, в виде «нежных душ») всегда оставалось присущим славянскому сознанию представлением о единстве материального и идеального, **выраженным в общем словесном корне**, поскольку и сами они слиты реально, друг без друга не существуют, и только в мысли о них словно бы раздвоены, точнее – диалектически удвоены. Существуют в единстве, но понимаются – врозь. Диалектика мысли как будто вступает в противоречие с «укорененностью» понятия в слове, но так только кажется. На самом деле слово неуклонно следует за мыслью, проникая и пропитывая собою все отенки идеи, свойственной национальному сознанию, и тем самым выставляет на свет Божий все богатства мысли, освоенные коллективным сознанием в слове.

Слово выделяется не одним своим значением, лексическим и грамматическим (например, в различении Духа и души), и не только его смысл, проявляемый в тексте, зависит от окружающих слов и момента речи. Значимость слова как общая связь всех слов и понятий в системе мысли и чувства, которыми владеет народ по праву наследства, – это тоже достояние каждого отдельного слова. Христианская символика лишь обогатила издавна присущее славянам противопоставление души и духа, создав, между прочим, и их определения. ***Душевный*** и ***духовный*** отличаются друг от друга, и это всегда осознается. А образованные от этих определений термины *душевность* и *духовность* стали символами философского содержания, но тоже понятны всякому, кто знаком со значением русского словесного корня «дух».

Душевность как явление есть общая, всем нам присущая р о д о в а я мысль, связанная со стихиями и с землей, т.е. с родиной, восходящая к силам «души», а не духа. Таково материнское чувство всеобщей связи с «душой народа», ч у в с т в о, не покидающее нас ни при каких печалях; такова она, «русская душа», о которой часто говорят, не всегда понимая ее смысл. Духовность же – это творческое проявление высшего духа в душе отдельного человека, которое формирует цельность личности в единстве чувства, разум и воли. Д у х есть ж и з н ь и л и к, тогда как д у ш а – всего лишь ж и т ь е определенного л и ц а. Дух как общая идея, со временем ставшая идеалом, ни в коей мере не «русская душа». «Русский дух» представлен в виде «русской идеи», о которой также спорят неустанно, и не только философы и поэты. «Русский дух был окутан плотным покровом национальной материи, – писал Николай Бердяев, тонко чувствуя смысл этого самого «духа». – Он тонул в теплой и влажной плоти. Русская душевность, столь хорошо всем известная, связана с этой теплотой и влажностью: в ней много еще плоти и недостаточно

духа… Русский народ, быть может, самый духовный народ в мире. Но духовность его плавает в какой-то стихийной душевности. А это значит, что дух не овладел душевным» (Бердяев, 1989, с. 101). Другими словами: вечно женственное ей д а н о, а вечно мужественное – з а д а н о» (Ильин, 6, 3, с. 187). По мнению самого Ивана Ильина, русская душа – дитя чувства и созерцания, ей даны страсть и мощь, т.е. интенсивность (качество) бытия, ее жизненная цель – постоянное преображение собственных форм, а «жизнеопределяющие силы» ее суть «совестливый порыв», «свободное созерцание сердцем и совестью», это – «стихия огненная» (Ильин, 3, с. 73). От этого чувства, продолжает философ, разлита в нас некая душевная доброта, некое органически ласковое добродушие, спокойствие, открытость души, общительность...

Сказано несколько возвышенно и не без идеализации, но очень верно: «Душа как средоточие важнейших вопросов сердца для русского общения имеет совершенно особое значение. Если хотят похвалить сердечно милого человека, о нем говорят: “душа-человек”, о человеке открытом говорят: “душа нараспашку” и т.д.» (Ильин, 6, 2, с. 400).

Своя душа, как известно, в своем теле. И ближе ее ничего нет.

ДУША И ТЕЛО

Зло в том, что душа сопротивляется Богу, а тело сопротивляется душе.

Владимир Соловьев

Прежде всего отметим тот многозначительный факт, – писал Афанасьев, – что славяне признавали в д у ш е нечто отдельное от т е л а, имеющее свое самостоятельное бытие» (Афанасьев, III, с. 196). В противопоставлении души телу маркировано (отмечено признаком выразительного отличия) тело. Исходный дуализм чувственного и идеального заложен в любой культуре, однако христианской точки зрения присуще представление: д у ш а в т е л е («еле-еле душа в теле»), и это убеждение стало отправной (и весьма символической) точкой церковно-государственного строительства. На Руси церковь пребывает «в теле» государства, а не развивается вне его и тем более над ним, как католическая церковь на Западе.

Как полагают историки, именно в Средние века возникает и развивается «свобода тела» (современная демократия – это социальная, а не этическая свобода) (Федотов, 1989, 4, с. 223). Интерес к «телу» как самостоятельной субстанции, отвлеченной от души, в позднем Средневековье вызвал появление телесных наказаний вместо штрафов, пыток вместо клятв, ордалий (судебных поединков, «поля»), вместо аргументов как «системы доказательств». Во всех таких случаях «душа не страдает». Расплачивается тело. Чистота души – то же, что и здоровье тела: «здравъ сый тѣлом и душю имѣя чисту» (Флавий, с. 246). Поэтому все проявления жизненных процессов осуществляются параллельно. Нил Сорский говорит о силе своего тела и о любви в своей душе (Нил, с. 91), а Епифаний Премудрый – о пище для тела и о слове для души («словом укрѣпляема бывает душа» – Жит. Сергия, с. 93).

Энергия души – это любовь, а энергия тела – просто сила. Отцы церкви постоянно подсказывают верующему, что «космос есть человек, и человек есть космос. У обоих есть

и тело, и душа» (Позов, 1965, с. 100). В этом представлении душевное осквернение есть *грѣхъ,* осквернение телесное – *недугъ* (Колесов, 1986, с. 99).

Такую точку зрения разделяют и русские философы. Владимир Соловьев выделял три рода грехов, и все они связаны с душевными состояниями в том же их раскладе, который известен еще со времен Владимира Мономаха: грехи чувства, разума и воли («духа»). Почитаемый на Руси Иоанн Дамаскин и другие отцы церкви полагали, что им соответствуют похоть, гордыня и гнев (Позов, 1965, с. 72); у Соловьева они же представлены как похоть, самомнение и властолюбие. Душа имеет «внутреннюю цель», – говорит Соловьев, а тело-плоть такой цели не имеет, в ее владении всего лишь причина, по которой плоть существует как граница тела. Единство души и плоти – вот человек в бренном своем теле (Колесов, 1986, с. 148). В языческие времена человек предстает как «сила тела», с развитием христианства он же дан как «сила души». В первом случае – обманчивая форма «личины», во втором, сегодня, та же личина предстает как творческая «личность».

В антиномии добра и зла отрицается не плотское вообще, а только «греховная плоть» – искупительная жертва всякого тела, осветленного существованием души. Лишь злое во внешнем, в материи; этическое оказывается производным от онтологического (Горский, 1988, с. 112). В Писании словом *плоть* иногда обозначается всякое материальное бытие вообще («и слово плоть бысть…»), плоть вообще «животная душа», но все-таки д у ш а, еще не высветленная духом. Так понимает дело христианское Средневековье.

ТЕЛО И ПЛОТЬ

В древнерусских текстах всегда показана разница между душой и телом, но метонимически под телом понимают и плоть, отсылая к духу. Плоть в таких понятиях функционально равноценна духу, но этически противоположна ему. Разбирая такое соотношение духа, души, тела и плоти, русские философы еще больше запутывают дело своими рассуждениями. Например, Николай Бердяев говорит: «Дух совсем не противоположен плоти, плоть есть воплощение и символ духа», поскольку «все внешнее есть лишь знак внутреннего» (Бердяев, 1926, с. 46). Древнерусская традиция исключает такое понимание.

Во всех славянских языках *тѣло* – слово, обозначающее в общем одно и то же, которое передает исконное значение чего-то п р о ч н о г о (в противоположность чему-то невидимому обычно выступает в значении «камень»). Это как бы о с т о в, корпус (corpus), который обязательно должен быть облечен плотью.

Слово *плъть* родственно словам типа *плот, плыть,* это нечто «сплетенное», как плетена корзина; многие слова того же корня показывают древнее родство плоти и «плетения», например, *оплот* – плетеная изгородь. В древнерусских текстах слово *плъть* выступает и в прямом значении ‘кожа; цвет кожи’.

Поверхность тела бросается в глаза и всегда заметна. Но у каждого «тела» своя оболочка: *плена* (пелена, плёнка) у яйца, *кора* у дерева, *кожа* у животного домашнего, а *скора* у дикого (у зверя), *шкура* медведя (с мехом), *щерь* тоже шкура, но бычья, *скорлупа* у ореха и т.д., а у человека – *плоть.*

Плоть на теле – это ж и в а я плоть. Мертвая плоть становится перстью, прахом и тленом. Древнеславянские переводы греческих текстов соотносят значения этих трех слов с определенными греческими: *пьрсть* – χωμα, *прахъ* – κονωρτος, *тлѣнъ* – στεαρ.

Во плоти, воплотить – выражения, сохранившие исконный смысл корня: облечь некий «остов» в видимый контур тела, живого и действующего.

Тѣло и *плъть* нераздельны. Древнерусские тексты хорошо показывают соотношение между этими словами. Говоря о мощах святого, т.е. о теле, игумен Даниил поясняет: «И ту есть гробъ Иоанна Богословца, и исходить п е р с т ь святаа изъ гроба того на память его; и взимаютъ вѣрнии человѣци п е р с т ь ту святую на исцѣление всякаго недуга» (с. 6). В «Изборнике» 1073 г. оба слова употребляются каждое в своем значении. *Плѣть* – это σαρξ, *тьло* – σωμα. Исключения единичны, они могут быть просто описками.

Плъть и *душа* в единстве – материал тела, но поскольку плоть, в отличие от души, также материальна, происходит частое смешение – не слов *тъло* и *плъть,* и не самих по себе плоти и тела, но их качеств, выраженных именем прилагательным: *тѣлесьнаго* и *плътьскааго,* см. *плътьно, плътьный* для греч. σωματων, σωματως; (листы 8, 30, 33, 152, 182), т.е. «телесный», а в одном случае также *естествомь тѣлесьныимь* (26) на месте греч. τη φυσει της σαρκος; в греческом оригинале слова σωμα и σαρκος противопоставлены и как обозначения качеств.

Общее представление о взаимоотношении тела и плоти в этой средневековой «энциклопедии» (как назвал «Изборник» 1073 г. А. А. Шахматов) оказывается следующим: душа у тела, но не у плоти (59), «душа» последней – это кровь (127), как «душа» тела Солнца – свет (36), потому что как человек, так и солнце имеют тела (33); Адам создан во плоти (60), но душа ему «внушена» словом-разумом (логосом), в результате чего и после чего, собственно, и возникло его тело (36); тело – одушевленная плоть, тело противопоставлено духу (18), а плоть – его действию (30); душа – составная часть тела, противопоставленная плоти; душа воплощена в теле (31), ибо душа стремится к телу в том случае, если обладает плотскими желаниями (33). То же реальное взаимоотношение между плотью и телом представлено в других сочинениях того времени, например в «Шестодневе» Иоанна, экзарха Болгарского («эстетическим кодексом Средневековья» назвал его другой академик, Д. С. Лихачев). Вслед за авторитетными отцами церкви Иоанн говорит о «плътьнѣи немощи» (не о «тѣлесьнѣи») и всегда подчеркивает, что каждое существо и предмет имеют материальное тело (Луна и Солнце – тоже тела), но слово *плъть* употреблено у него лишь в отношении к человеку. Это характерно для всех древнейших переводов: *плъть* – σάρξ, *тьло* – σῶμα, но для обозначения тела находится множество других греческих соответствий: ἡλικία εἴδωλον στήλη и др., что вызывает естественное дублирование и в славянском переводе, который стремится уточнить, какое именно «тело» имеется в виду: *икона – образъ – тѣло – стълпъ – трупъ,* но *плъть* всегда только σάρξ.

Что же касается восточнославянских памятников, то в них мы находим наследующее распределение наших слов.

У Феодосия Печерского плоть напрямую противопоставлена духу («чистый духъ» – это «аггелы бесплотныа»), тело же может быть и без души, но тогда оно мертво («зане же мертвыимъ тѣломъ служите, акы мертва Господа мняще») и потому противопоставлено духу («да просвѣтится Христосъ въ души нашей и в тѣлѣ нашемъ»). В других древнерусских поучениях отражается столь же двойственное восприятие «тела». «Богъ вложилъ есть всякое похотѣние чловѣку духовнымъ и тѣлесным дѣломъ», – говорит в XI в. автор одного из них, киевский монах Моисей, и из этого ясно, что дух и тело не враждуют в отправлении физических надобностей (например, есть, пить, спать). Неизвестный по имени древнерусский проповедник в поучении на пост специально оговаривает, что «воюеть

бо, – рече, – присно плоть на душю», и это прямым образом соответствует христианской идее антагонизма, существующего между душой и плотью, но не между душой и телом. Епископ Белгородский в том же XI в. особо отмечает сопоставимость плоти с духом, а тела – с кровью: «яко не пребудеть духъ мои въ чловѣцѣхъ сихъ, зане плоть суть, гдѣ бо суть духъ во пьяницахъ, пьяница [же] в[е]сь плоть есть», т.е. одна плоть, и никакого духа в нем не пребудет. У митрополита Илариона дух и душа совместно противопоставлены телу, а плоть неоднократно описана как вместилище, жилище, о д е ж д а духа; в таком случае все пороки связаны не с телом, а с плотью, именно плоть выходит в центр христианской антитезы, а соответствующее слово в литературном языке становится маркированным членом противопоставления *тѣло – плъть*.

Игумен Даниил слово *тѣло* использует очень часто для обозначения мощей (слово *мощи* только однажды, может быть, как ошибка переписчика) – это мертвые тела Христа, Богородицы, святых; внешнее их подобие, форма без души. То же значение слова встречаем и в древнейших русских житиях XIII в., совершенно избегавших слова *плъть*. В «Повести временных лет» 44 раза использовано слово *тѣло,* и только 10 раз – *плоть, плотской* (в характерных контекстах); в «Поучении» Владимира Мономаха 4 раза встречается слово *тѣло* и только один раз прилагательное *плотской* («плотьскыя и душевныя»). У новгородского купца начала XIII в. Добрыни Ядрейковича столь же обычно, как и у игумена Даниила, указание, что тот или иной святой «въ тѣлѣ лежить», причем об апостоле Иакове сказано, что «глава его в раке сребряне, а тѣло его лежить внѣ града», – важное указание на то, что слово *тѣло* уже имело современное нам значение. «В тѣлѣ лежить» не обязательно какой-то один святой, святые «Флоръ и Лавръ въ тѣлѣ лежать» – единственное исключение для двойственного числа, тогда как во множественном используется уже слово *мощи* (трижды в выражении «и иныхъ святыхъ мощи лежать»). Дважды Добрыня употребил и слово *плоть,* чтобы сказать, что «былъ Христосъ возвышенъ плотию на земли». Здесь указано несомненно важное отличие плоти от тела (плоть не как оболочка души, а как субстанция самого тела).

Древнерусские переводы дают более сложное представление о соотношении наших слов. «Душа бес плоти не зоветься человѣкомъ», – сообщает «Пчела» в одном из своих афоризмов; в греческом оригинале на этом месте стоит ἄνευ σῶματος ‘вдали от тела’, потому болгарский редактор и заменяет выражение другим, более точным: «кромѣ тѣла». В другом месте той же «Пчелы»: «Не тако огнь жьжеть тъло [σῶμα], якоже душу разлученье» (в болгарском варианте «тѣлеси естьство»). Не плоть, а тело является внешним образом человека, формирует представление о человеке. В текстах «Пчелы» отражается свойственное древнему миросозерцанию внутренне скрытое противопоставление: *плъть – душа = тѣло – духъ*. Плоть и душа «комплектуют» тело, тогда как дух по отношению к телу есть явление автономное. В таком утверждении все источники сходятся. Это ясно и из следующего афоризма, приведенного в древнерусском переводе «Пчелы»: «Мудрости не тѣлесна есть видъньа, но веществьна» (οὐ σωμάτον ἀλλά πραγμάτον), т.е. мудрость определяется не внешней формой, а результатом какого-либо действия. Для древнерусского переводчика «Пандектов Никона Черногорца» все мирское, физического мира телесное, объемлет слово *плоть,* обычное в его словоупотреблении; но болгарский редактор текста слова *плотный, плотский* часто заменяет словами *тѣлесный. вещный,* тем самым расширяя словесное значение (и, может быть, более точно передавая смысл оригинала). Для самого переводчика *плоть* и *тѣло* не одно и то же, он всегда их различает;

например, говорит, что ярость и злопамятство – плотские качества, тогда как *тѣло* – это «вещь», что, в соответствии со значением слова *вещь,* в то время означало «осуществленную мысль» – форму действия. Сложность истолкования славянских текстов состоит в том, что на языческую «философию души» наложены христианские понятия «духа» и все эти тексты имеют дело уже преимущественно с последним.

В целом показания древнерусских источников неоднородны. В переводах несомненна зависимость от греческих оригиналов, но общие представления того времени вполне согласуются со схемой, отраженной в текстах «Изборника» 1073 г. Эта христианская схема на лексическом уровне является литературной, то есть весьма условной, поскольку в бытовых русских текстах предпочтительно употребляется слово *тѣло,* которое выступает в совокупности своих значений как синкрета-символ. По-видимому, дуализм души и плоти в древнерусском языке лексически оставался невыраженным. Это стало необходимостью чуть позже, когда пришло время разобраться с синкретизмом «души-духа».

ПЛОТЬ И ДУША

В соответствии с христианским учением, древнерусская литература развивала ту мысль, что человека нет без души (это *стерво* «труп»), но человека нет и вне тела (тогда это чисто огненная стихия ангелов). «Человѣкъ, якоже показахъ, тлѣньно животное» (Диоптра, 227), потому он и пребывает во плоти – воплощен.

Душа и плоть совместно образуют тело в том понимании слова *тѣло,* которое есть «существо материальное». Необходимо внимательно присмотреться к средневековым представлениям о человеке, поскольку, по справедливому суждению историка, «понимание культуры немыслимо без учета ее антропологических представлений» (Прохоров, 1987, с. 63).

Очень популярный на Руси с XIV в. перевод греческого сочинения Филиппа Пустынника (XI в.) «Диоптра» как раз и толкует христианские представления о соотношении Души и Плоти, это как бы диалог между «наивной госпожой» (Душа) и искушенной в жизни служанкой (Плоть). Цитаты даны по указанному выше изданию Г. М. Прохорова.

Плоть предстает здесь как *берная* (бренная), способная на всякие *страсти;* плоть – «презлая», что описано в самом общем виде: отрицательная оценочность по всем направлениям жизнедеятельности; плоть создана из четырех стихий, как и все в мире, и потому «злородна» («и създа Богъ человека персть от земля»), следовательно, «и мерзка, и сквернава, и нечиста».

Напротив, душа ничего не совершает вне тела, она всегда сопряжена с плотью, от нее зависит, «дондеже привязана есть сей [именно этой, данной] плоти». Именно душа воплощается в теле, которое есть «съсудъ души». По этой причине в человеке сосуществуют и плотское как в е щ ь, и духовное как и д е я, и связь между ними, описанная чисто грамматическими средствами: «По внутреннему бо человѣку ***азъ*** паче есмь, внѣшняя же не ***азъ***, но ***моя*** разумѣвай» (236), т.е. только душа человека – это я (и ее проблемы), тогда как плоть ей принадлежит и ею управляет – ***моя*** (и ее возможные издержки).

Соотнесенность внутреннего и внешнего создает возможность не только оформления тела по «образу Божию» (это видимость идеального, выраженного в явлении Души; ради нее, собственно, тело и создано), но и постоянного р а з в и т и я характера «по подобию»

того же образца. Свободная воля человека дает ему возможность избрать путь личного совершенствования в собственном творении духовной личности из физического лица. Статичная свершенность «образа» проецируется на движение душевных «сил» в конечную завершенность «подобия».

Если плоть живет ощущением и чувством, то душа направлена Духом, который в этом источнике именуется «умом» (νοῦς); Плоть говорит Душе: «Азъ зрю очима, ты же – умомъ» (220).

Чувственность плоти направлена «силами» *зрѣния, обонѣния, слуха, вкушения* и *осазанья;* чувствительность души проявляется в «трех силах умныхъ»: в памяти о прошлом, в «мечте» (воображении) о будущем и в *розмысле* (размышлении) о настоящем. В целом – это различие между миром «дольним» и миром «горним».

В совместном действии плотские и душевные силы создают три абсолютных «действа»: чувство, мысль и страсть, т.е. чувство, разум и волю как основные функции (соответственно) плоти, души и тела. Плоть «вещественна», Душа «невещественна», совместно они создают Тело, причем само слово также представлено как *тѣло.*

Соотношение плоти, души и тела в их действиях проявляется как «яростное, помысленное и похотьное», иногда «помысленное» естественно именуется «словесной душой». Г. М. Прохоров почему-то слово *похотьное* переводит на современный язык словом *влечение,* оставляя без перевода слова *яростьное* и *словесное* (с. 228, 229). Это три ипостаси Души: чувство *(яростьное),* разум *(словесное)* и воля *(похотьное)*. Именно выбор в формах «борьбы», подавление того, другого или третьего, приводит человека к развитию душевных добродетелей: правда и мудрость – от «помысленного», крепость и мужество – от «яростного», и целомудрие – от «похотного». Таков важный момент в развитии нашей темы. Здесь являются, в дальнейшем развиваясь, этические ценности. Только «желания и ярости», т.е. воля и чувства разжигают пока еще робко «прозябающая страсти», чего не случается: «нѣсть сице, егда добрѣ направляет помыслъ сия» (словесной силы), поскольку разум способен одолеть греховные движения плоти, и тогда, например, «ревность и зависть престанеть от тебе» и «любовь едина будет Тобѣ тогда, и ничьтоже ино» (с. 256, 258).

Человек, каждый человек сам по себе может победить бушующие в нем страсти – в с т р а д а н и и. Тело – место столкновения внутренних и внешних «сил», но человек «самовластен» развить в себе свойства и качества, с помощью которых можно победить в себе «злое».

В своих реконструкциях мы вынуждены пользоваться переводными текстами, поскольку они представляют нужные для описания характеристики и признаки в системном виде как законченные фрагменты нравственных установлений, которыми пользовались и которым следовали. Иначе пришлось бы по крупицам собирать сведения о том же самом по различным источникам, не всегда полным; такие источники только подтверждают, что «система» действует реально, в жизни как она есть. Переводные тексты типа «Диоптры» и создавались для того лишь, чтобы собрать в систему идей все то, что в миру множественно дробилось в своих проявлениях. Сравнение с оригиналами переведенных памятников часто показывает, что существуют различия между греческим и древнерусским пониманием одного и того же.

Например, понятно, что «ум» и «душа» в «Диоптре» отождествляются, но дальнейший выбор, предпочтение одного из символов, уже оказывается действенным: еретики

избирают «ум», ортодоксы продолжают рассуждать о «душе». Но что гораздо важнее в данном случае: не Душа поучает Плоть, как это следовало бы из христианских установлений, а Плоть посвящает Душу в тайны естественной жизни.

Следовательно, все понимается просто, как и следует понимать в жизни: на чувстве, на чувственном основаны и воля, и разум.

ЛИЦО

Идея «лица» отталкивалась от предметности реального и связана с общей антропоморфной установкой древнего языческого общества. Мир тогда измерялся «от человека», сравнением с членами его т е л а: пространство выверяли числом локтей, перстов, даже рук и ног, а то и голов. Таков был масштаб измерений, утрата которого привела к преобразованию культурных ценностей в целом. Лицо в этом случае занимало особое место. Оно было как бы главным признаком самого человека в пространстве существования, поэтому именно оно и стало впоследствии признаком этическим и эстетическим. Более того, словами *лицо, род* стали обозначать важные категории самого языка: р о д – у имен, л и ц о – у глаголов. Род, родовое всегда идеальны, представлены в символах и понятиях, а те выражаются именем. Лицо – страдательное или действующее – всегда представлено в действии и развитии, а это выражается в формах глагола. Высказано предположение, что семантически наиболее древними были тоже имена существительные, но со значением действующего лица, тогда как все прочие разряды имен из них выводились, усложняя систему обозначений (Потебня, 1968, с. 82). И это отнюдь не случайно.

Этимологически исходным является существительное *ликъ* – образованное от глагола *ли-ти;* лик – то, что отлито в форме, из-об-ражение, представление сущности в явленном в и д е. То, что предстает в на-лич-ии предметным знаком своего об-лич-ия, тем самым от других от-лич-аясь (ЭССЯ, 15, с. 77). Отличаясь от других, лик одновременно указывает на сходство со своим при-род-ным подобием: «Вылитый папа!» – о младенце.

Отсюда двоякий путь развития значений.

С одной стороны, изменения в произношении сложных слов привели к расхождению форм *ликъ – лице – личина,* и каждое новое образование при своем появлении как бы возвращалось в глубины исходного смысла, постоянно обозначая все то, что по образу и подобию «отлито» в новых формах. Сначала собственным внешним видом *(лице → лицо),* затем и в маске-харе *(личина).*

С другой стороны, важно указать на совокупное множество таких подобий в их единстве – и это тоже *ликъ*. «Но въ день преставлениа твоего любовию л и к ъ съставльше, възываем ти» (Печ. патерик, с. 90). Взывать монахи продолжали долго: «Да причтет ны к лику чад твоих!» (там же, 92), «не отлучи мене лика преподобныхъ!» (Жит. Авр. Смол., с. 22), «а причти мя вь ликы святыхъ мученикъ твоихъ!» (Ипат. лет., с. 208), даже «в ликъ мнишьскый сподоблен же бывъ» (там же, 704) и мн. др. Это – множество причтенных к благости за добродетельное житие. Никакой связи с «ликованием» тут нет, хотя «восторженно радоваться» и «торжествовать» причтенные к лику святых могли бы. Этот *ликъ* – звуковое совпадение со словом, давно заимствованным у германцев: готское *laiks* значит «пляска», *ликъ* – хоровод и хор как проявления ликований.

В «Ипатьевской летописи» рассказано, как князь Даниил видит архангела Гавриила: «Первый, рече, в и д ѣ н ь е м ь аки Гаврилъ ангелъ летя; сдѣ же не тако, но в и д ъ самого Господа, видъ же не свершена человека, но о б р а з о м ъ (уподобленного) человека являющаа... и л и ц е ему аки молнья... егоже в и д и н ь е м ь и Данилъ летящее л и ц е его, яко в и д ъ молъиный рещи» (Ипат. лет., 1111 г., с. 267–269). В соотношении слов *видѣнье – видъ – образъ – лице* только слово *лице* указывает на реальность «внешнего вида», в какой бы мистической степени такой «вид» ни представал. *Видѣнье* – проявление вовне, *видъ* – видимость такого проявления, а *образъ* – подобие тому, что кажется явленным. Лицом к лицу предстают лишь на-лич-ные лица. Даже Бог, Которого можно узреть в молитве, является не ликом, а лицом: «Глаголю бо вамъ, яко ангели ихъ видять л и ц е воину (всегда) Отца моего, сущю на небесѣхъ» (Ипат. лет., с. 101, 101об).

В русских народных говорах основное значение слова *лицо* – «щеки»; «И удари мя по лицу», затем с уточнениями: «и ударяюще в лице желѣзными руками, избиваше лице и зубы... рукою желѣзною самъ изби ему лицо и браду» (Жит. Стеф., с. 96, 97). Со временем, и особенно и литературных текстах, слово *лице* вобрало в себя все значения греческого слова πρόσωπον, которому *лице* соответствовало в переводах с греческого. А это не только ‘лицо, облик’, но и ‘морда (животного)’, ‘маска, личина’, ‘лицо, личность’, ‘поверхность (чего-либо)’, а также ‘фронт, лицевая сторона’. В значении ‘ответственного за свои поступки’ слово *лицо* используется в юридических переводных текстах («Кормчая», «Книги законные», «Мерило праведное» и др.), но не в устойчивых формулах, которые складывались на Руси. «Не може стати противу лицу имъ, бѣгающи же ему» (Сказание, с. 504) – лицом к лицу. «И тако ненависть вложи има (обоим), яко и в лице не хотяху видѣти друг друга» (Печ. патерик, с. 122) – тоже лицом к лицу. В этих случаях речь идет не о лице человека, как в выражениях типа «и бысть образъ лица его попуснѣлъ (омрачился)» (Ипат. лет., с. 203об, 1174 г.); «написавши свой образъ лица» (Флавий, 209); «вѣдѣ образъ лиця Господа нашего» (Жит. Нифонта, с. 38) и т.д., а об «изображении» лица. Крайне выразительно указание на то, что и Бог предстает *лицом* в явлении «блага, яже уготова Богъ всемъ любящимъ его и зрѣниа сладкааго л и ц а его насыщаяся, помолися о земли своей» (Иларион, 194б).

При описании человека «лицо» – не обязательно только лицо; это – весь внешний вид, представляющий в общей картине данную личность: «Бѣ же Василко лицем красенъ» (Повесть, с. 467), «бѣаше бо душа его и лице освященно духомъ» (Жит. Стеф. Сурож., с. 81), и даже мощи могут представать *лицам* (налицо?).

Лицо – выразительная подробность человека, поэтому все определения, указывающие на различия и отличия, используют данный корень. «Время точию (только) об-личить мужа правдива» (Менандр, с. 17: δεικνύει ‘укажет’); «тому въспоминани съставлению обличило бы его» (Ефр. Кормч., 565: διήλεγξεν ‘полностью опровергло бы’); «иже въ житии бывающиихъ обрящемъ различия...» (там же, 551: τὰς διαφορὰς; «различия, расхождения») и т.д. В летописных текстах упоминание о «различии различных» встречаются весьма часто.

По той же причине указание лицевой стороны также связано со словом *лиць:* «и есть земля та отъ Иерусалима на лѣтний въстокъ лиць...» (Игум. Даниил, с. 92).

«Лицевая сторона», представленная налицо, еще в XVI в. у человека и предмета могли обозначаться разными словами. В «Домострое» глава 38 толкует о том, что, даже в

страшной ярости пребывая, ни «по уху, ни по в и д ѣ н ь ю не бити», а в главе 31, где речь заходит о том, «когда подбирают лоскутки на заплату», говорится, что лоскутья следует собирать внимательно, «прибираючи в л и ц о тѣмъ в и д о м ъ», который соответствует лоскутьям уже на-лич-ным. *Видѣнье* – и то, что видно, и то, чем видят – лицо человека. Лицо, по смыслу древнего слова, есть нечто явное, явленное, поскольку и значит «внешняя сторона», а у человека это и есть л и ц о. Древнеславянский глагол *личити* означает то же, что и современный *об-личить* ‘делать явным (уличать)’ → ‘делать подобным’ → ‘отмечать’. Исходное значение слова сохранилось во всех славянских языках, но переносные значения в них различаются. Восточные и южные славянские языки развивали значение ‘сделать (быть) подобным, уподобляться’; то, чему уподоблен человек, может стать его «достоинством» или честью (с XVI в. известно выражение «сохранить лицо»). Западные славянские языки развили со-значение ‘метить, считать’ (расхождение, несомненно, связанное с различным отношением к форме «лица» у православных и католиков). Быть похожим – это одно, тут присутствует идея образного подобия; сосчитывать – это уже действие интеллектуального рода, оно связано с логическими операциями ума. Счет людей по головам, а в Средние века – по душам, сменяется тем же принципом; счет «по лицам» привился и у нас.

В русских народных говорах долго сохранялась форма среднего рода *лико,* исходная и по отношению к *лице.* Это настолько архаичная форма, что возникает сомнение в том, что она имела значение «лицо». В форме *лико* совместно присутствуют все со-значения, впоследствии выделившиеся в качестве самостоятельных словесных форм. Это, в сущности, как бы «причина» проявления неких следов, выразительных знаков различения, выделения одного из массы других. Но *видъ* и *видѣнье* – тоже такие знаки, хотя и представленные только зрению, в отличие от «лица», которое все же имеет материальные очертания конкретной в е щ и.

Множество формульных сочетаний составляют законченную грамматическую парадигму форм:

«А что будеть лице»... «лицо земли...»
Отъ лица (кого-то),
съ лица (от кого-то)
не къ лицу – неуместно
въ лицо – открыто, прямо
налицо – в наличии
предъ лицемъ – в присутствии кого-либо
судити на лица – пристрастно
въ лицѣхъ – налицо, в наличии – и т.д.

«Вложенность» грамматических форм слова в традиционные формулы речи (штампы, идиомы, пословичные выражения) привела к тому, что после XVI в. стало возможным умственным усилием «снять» все их многообразие с конкретных выражений и в виде самостоятельного слова-лексемы представить как законченное п о н я т и е о «лице» во всех его оттенках. Образные значения и символические смыслы отдельных словоформ, рассыпанных в переводных и оригинальных текстах, были п о н я т ы (осознаны) как совокупное проявление идеального смысла. А это привело к развитию новых идей, понятий и категорий.

ЛИЧНОСТЬ

Соотношение души и тела близко касается внешних форм их социального проявления. Физическое л и ц о естественно связано с идеальными формами л и ч н о с т и.

О «личности» спорят давно и много. В. С. Соловьев полагал, что идея личности была совершенно чуждой византийскому миросозерцанию и принесена к нам с Запада; Н. А. Бердяев, наоборот, связывал мужское начало «духа» с плодотворным влиянием восточного христианства на славянские представления о «душе». Толкований много, но можно согласиться с тем, что в вопросе о «личности» и ее становлении следует исходить из того, что «личность есть неизменное в изменениях... есть качественное достижение», «личность есть прежде всего качественно своеобразная духовная э н е р г и я и духовная активность – центр творческой энергии», а «личность человеческая более таинственна, чем мир» (Бердяев, 1926, с. 42). Творческая сила личного участия в деле безусловно творит личность. Но как идеи «человека» не было до развития христианства на Руси, так и идеи «личности» не было у нас вплоть до Нового времени. Человек выделяется из множества людей как физическое лицо; личность выделяется из совокупности лиц как творческое начало само-со-творения.

Каждому времени было свойственно свое представление о человеке-личности, но возникало и утверждалось такое представление исподволь в слове родного языка. Для русского интеллигента «личность» – идеал, поскольку также и «Бог есть любовь, или абсолютная личность» (Соловьев, 1900, 3, с. 333), а для народа «личность» – непонятная и даже чуждая сила, *личина,* «якожде на игрищехъ въспоминание личинъ» (Жит. Вас. Нов., 554). В свое время это ощущение передал известный «ретроград» адмирал А. С. Шишков: *«Личность,* то есть пристрастие наше к самому себе или к другому лицу или человеку» (Виноградов, 1994, с. 285); то есть это – форма самомнения и самоутверждения, вроде того, что приземленно-иронически описывал Василий Тредиаковский в XVIII в.:

Весна возбудит всяку л и ч н о с т ь:
Задор у петуха, у курицы яичность.

В древнерусских текстах представление о личности как выделяющейся из массы о-соб-и передавалось с помощью разных слов *(человѣкъ, душа, лице, существо* и пр.), но ни одно из них не имело этического оттенка смысла. Полагают, что существительное *личность* появилось у нас не ранее XVIII в. и образовано оно от прилагательного *личный/личной.* Это предположение спорно.

Вообще, как уже сказано, каждый понимает по-своему, что такое личность. Для одного это просто особь в ряду других: стоит наособицу, существует сама по себе – *о-соба* (в русской форме возвратного местоимения: *собѣ, собою),* точная калька с латинского сочетания per se, известная и в такой передаче – *персона.* Это точное соответствие слову *лице,* а значение, которым наделяется «личность», связано с признаком с а м о с т о я т е л ь н о с т и, самодостаточности существования: представление о человеке как социальной единице (‘субъект гражданских прав и обязанностей в отношении к обществу’, «юридическое лицо»).

Для другого личность – индивидуум с присущим ему набором характерных от-личительных черт; тоже от латинского слова, но уже не переведенного, а просто заимствованного целиком: *individuum* ‘неделимый’. Это точное соответствие слову *человѣкъ,* и таково первое по времени значение слова *личность:* ‘отдельное, обособленное существо,

определяемое по внешним индивидуальным признакам' («физическое лицо»). Здесь важен признак ц е л ь н о с т и существования. В древнерусской юридической литературе греч. πρόσωπον и 'лицо', и 'личина', и 'личность', но всегда переводится словом *лице,* хотя и с уточнениями типа «нужьная лица», «вълагаема лица», «церковная лица», «всякая лица».

И только для третьего, способного вступить в спор, это действительно уже личность в современном «интеллигентском» представлении: 'человеческая индивидуальность [все предыдущие признаки сохраняются] с внутренней стороны, собирательное «Я» как носитель неповторимых свойств и качеств'. Такое значение слова развивается из предыдущих только в 1840–1850 гг. (Виноградов, 1994, с. 272 и сл.). Оно вбирает в себя смысл слова *душа,* так что идея «человека» и идея «лица» окончательно подавляются идеей «души». Первые были заимствованы, и только эта идея – своя.

Чтобы глубже понять смысл слова в родном языке, необходимо отвлечься от привнесенных заимствований, которые поначалу влияли на со-значения нового слова. М ы с л ь рождается только в собственном слове, и притом на основе собственного духовного опыта.

Так и представление о личности у каждого живущего на Земле народа вкоренено в сознание от рождения, представая словесно-образно. Проверим эту мысль на знакомых примерах.

Родина связана с р о д о м, *Отечество* – с о т ч е с т в о м, *государство* по смыслу корня – с г о с у д а р с к о й, т.е. с господствующей, властью. В действительности же по своему происхождению все три приведенных слова значат, по сути дела, одно и то же, обозначая политически властную организацию общества на разных этапах его развития. Слово-термин постоянными изменениями и заменами корней отражает исторически изменявшееся представление народа о государственном единстве и государственной власти. При родовом строе это была Родина, в Средние века, при господстве патриархальной власти, – Отечество (в высоком стиле *Отчизна),* а после XVI в., с развитием зрелых феодальных отношений господства и подчинения, – Государство. Суть остается все той же, общий смысл термина не изменяется. Во всех случаях речь идет о «царстве», о «господстве», об «империи», хотя как раз эти-то (чужие!) словечки в подсознании русского человека никогда не главенствовали, не накладывали своих смысловых оттенков на его представление о своем государстве. Понятие об империи, о царстве-государстве нам навязано путем различных заимствований, в попытках «наложить» на привычные для русского человека общественные отношения чуждые ему понятия и образы. Мы же – и во многом благодаря старинным словам – по-прежнему в Отечестве видим Родину. А это скорее «общество», чем «государство».

От таких представлений кругами расходятся родственные коренным словам смыслы. Помогает словообразование или простое изменение формы, например, по словесному ударению. В разных местах России сохранилось различное произношение слова *роди́на, родина́, ро́дина,* так что на вариантах ударения, если все три формы сложить в естественный ряд их исторических изменений, можно проследить развитие смысла, исходящего из общего корня *род-*. Человек проходит *роди́ны* – рождается, входит в семью и род – это его *родина́,* становится членом общества, т.е. своей *ро́дины.* Родина – это естественная среда, в которой живет на-род в соответствии со своей при-род-ой.

В отличие от общества, государство складывалось позднее. Но и в его обозначениях струились потоки изменяющихся смыслов, в конце концов закрепляясь за каким-то

одним словом как главным. Слово *господин* обозначает одного-единственного господа, суффикс единичности *-ин(а)* на это указывает; ср. *солома-соломина, горох-горошина,* да и само числительное *од-ин*. Каждое истинно русское слово при обозначении единственного в своем роде требует такого суффикса.

Слово же *государь* происходит от старинного *господарь* – древнего славянского слова с тем же значением, что и собирательные *господь, госпóда,* но только в отношении к мирскому субъекту действия. Поскольку о личности речь не идет ни в родовом, ни в средневековом обществе, в древнем роде бытует представление о «коллективной индивидуальности», которая идеально воплощала мысль о личности как части общего: «человек раскрывается... не в прямых характеристиках, а через его отношение к другим людям» (Стеблин-Каменский, 1984, с. 56). Грамматическая и лексическая собирательность служили для выражения важной категории сознания. В противопоставлении единственно-множественному и двоично-двойственному, собирательность как бы вбирала в себя всю идеальную сущность р о д о в о г о, опуская представление о виде или индивиде, образное сгущая в понятийное. Так, собирательная форма *Господь* есть синкретично-собирательное обозначение Бога, тогда как форма *госпóда* – собирательное (но не обобщенное в отдельном слове) обозначение множества властных лиц, в частности, в средневековом Новгороде, а *господин* – мирское воплощение власти в единственном числе, которое и появилось уже в сокращенном произношении прежде священного слова: *господарь* → *государь*. Государь стоит во главе государства поначалу просто как хозяин, владелец своих имений; он – владыка, то есть, по смыслу исходного слова, именно госпо-дарь. Все ему подвластные свободные члены общества тоже являются государями, но уже в отношении к более низким степеням социального ранга, которые, в свою очередь, именуются тем же словом, но уже и вовсе в бытовом сокращении: не *господарь,* а *государь,* не *государь,* а *сударь,* не *сударь,* а как бы *здарь,* и не *здарь* вовсе, а просто *с* (как в выражениях типа «слушаю-сь», «извиняю-сь»). Подобные глагольные формы потому и ощущаются сегодня как лакейские, что в них редуцирован до предела, до унизительной подлости, смысл равноправного отношения, имевшийся в исходном слове *господарь*.

Такая цепочка словесных форм выстраивается со временем, а за нею проглядывает смысловая глубина исходного корня, оказавшегося способным породить бессчетное количество значений и форм, но, в свою очередь, и постоянно подпитываемого содержательным смыслом производных слов. Язык – не плоский словарный лист, это глубина и пламя – недостижимая для разума бездна, которая неустанно творит новые смыслы. Назначение культуры состоит в том, что она не отменяет прошлого и прошедшего, на прошедшем крепятся идеи и понятия будущего. Старое представление о государстве остается в сердце как символ, единящий нас с предками. Родина – земля твоей матери, Отечество – земля твоего отца. Чем древнее корень родного языка, тем устойчивее и народ в своих представлениях о жизненно важном.

Именно в таком ряду стоит и понятие о личности.

Усложнение представлений о человеке в развивающейся общественной среде тоже вызывало всё новые формы слова, образованные от старинного корня. *Лик* – это корень. «Лик» понимается как идеальный прообраз, как то, с чем можно сравнить свою жизнь: со святым, с героем, с близким другом, не раз спасавшим тебя от бед. Реальный о б л и к его – уже не лик, а л и ц о («важное лицо», «знакомое лицо»), но если вдруг, пожелав от-лич-ия от других, примет лицо не свойственное ему о б л и ч и е, тогда возникает уже

личина, то есть «фальшивый образ лица» и искаженный лик, разрушающий внешнее обличие и внутренний облик – кого?.. конечно же, л и ч н о с т и.

Так туго сплетены в общий узел значений все смыслы когда-то единого корня *лик.* Строго системно они соотносятся друг с другом и точно выражают сущность всякого человека, у которого, конечно, есть и лицо, и маска-личина, и идеальный лик, почти незаметный за всей суетой жизни. Понятие о личности составлялось из множества подобных, очень конкретных образов и представлений: о лике, о лице, о личине, об облике и обличии, а сверх того, и из связанных с ними напрямую образа, прообраза, даже образины – тоже своего рода маски-личины, пугающей уродливостью своей.

Русские философы всегда осознавали троичность нераздельно-неслиянной сущности идеального лика, физического лица и социальной ее роли, т.е. личины. В полном виде ее описал П. А. Флоренский.

Накапливаясь в расхожих выражениях речи, все частные обозначения, с различных сторон представляющие человека в его качествах и действиях, со временем собрались как бы в общий семантический фокус, выделив в качестве смыслового инварианта присущий им всем общий признак «личность». «Личность» есть и особность особы, и отделенность особи, и выразительность личины (социальной маски), и внутренняя сила таланта или дара – л и к а. Личность как собственный образ человека выражает в нем единство духовно главного, то есть неизменность *ли́чного,* и физически внешнего, меняющего свои оттенки и краски (обозначалось тем же словом, но с другим ударением: *личнóй),* в таком об-лике воплощая идеальность лика и реальность лица, иногда – в целях защиты от постороннего взгляда – прикрытых маской личины; современные психологи понимают «личину» как «ролевые функции человека в деятельности и в коммуникации», т.е. как способ его поведения в обществе.

Различие между конкретным «лицом» и идеалом «личности» установилось довольно поздно, и это видно, в частности, на изменении грамматических форм языка. Например, первоначально всякое притяжательное прилагательное предполагало «значение особи» («лица») и тем самым выражало личную притяжательность (Потебня, 1968, с. 403). В древнерусских текстах часты выражения типа «сынъ Владимирь», «зубъ звѣринъ», «свѣтъ мѣсячь», «капля дъждева»; обилие суффиксов притяжательности позволяло выделять конкретные данные глубоко индивидуальных объектов высказывания, не обобщая их признаком всеобщности: *зубъ звѣринъ* – именно этого зверя, а не всякий вообще звериный клык. В отношении к «личности», поскольку она в известном смысле мыслится идеально, и только, – в отношении к ней такой конкретности выражения принадлежности мы не находим. Даже когда речь идет о русских фамилиях, также образованных некогда с помощью притяжательных суффиксов, имеются в виду не «личности» вообще, а принадлежащие к данному семейству «лица».

Личность – не биологический и не психологический, а духовно-этический идеал, творчески созидающий в своих действиях те свойства, которые присущи с в о б о д н о м у человеку. Это не исчисление нерасчлененных множеств по «головам» и не счет собирательно по «душам», а осознанное выделение одного-единственного, чем-то особенного, в том смысле, какой присутствовал в значении древнерусского слова *изящный:* из массы подобных «изъятый». Заметим: это человек, не вольный в личных своих предпочтениях и поступках, а только свободный в допустимых обществом правилах; личность должна быть

п р и л и ч н а. Понятие о личности – достижение Нового времени. Это своего рода плод длительной эволюции нравственных устремлений человечества в его поисках идеала.

В народной среде, как уже говорилось, до недавнего времени «личность» осуждалась как надуманность, как тип реально не существующего «лица». Впрочем, так было не только в народе; любой здравомыслящий человек понимает, что «личность» – всего лишь самоназвание особо самонадеянных лиц, приписывающих представителям своего круга высшие знаки нравственности. Знаменитый психолог академик И. М. Бехтерев утверждал, что личность есть раба обычая и формы, выработанных обществом, неважно каким образом: путем подражания («сам язык есть подражание»), внушения (каждое понятие-идея есть внушение) или убеждения (ибо такое понятие получает свое определение в слове-символе) (Бехтерев, 1921, с. 115 и сл.). «Личность постепенно освобождается от уз: семейных – общественных – государственных отношений и пр. и становится самоопределенной», но определяемой не на деле и даже не в идее, а в языке, в с л о в е.

Идея личности вызревает в общественной среде. Целое осознает свои части. На Руси представление о личности амбивалентно, потому что в различной социальной среде она оценивалась прямо противоположным образом.

«Еретики» с конца XIV в. противопоставляли «мое я» и «общее *мы*» – это предпосылки к развитию представлений о личности.

Идея личности в полной мере требует, например, моногамии – в древнерусском обществе долго существовало двоеженство, отмененное к XIV в.

Психологические оттенки личного поведения и право выбора в поступках разрабатывались в пустынножительском уединении, в полном отторжении от всех социальных отношений, поэтому и в житиях святых личное «дано в тонких чертах, в оттенках... Индивидуальное открывается лишь на отчетливом фоне общего» (Федотов, 1989, с. 6).

Но, может быть, правы Гизо и Лейбниц, полагавшие, что «чувство личности – самостоятельности человеческой в свободном ее развитии – в европейскую цивилизацию было внесено варварами-язычниками»: оно не было известно ни римскому миру, ни христианской церкви, ни большей части древних цивилизаций (Гизо, 1905, с. 42). Варвары вообще лучше христиан, «так как у них нет ни корыстолюбия, ни властолюбия», «у нас больше хорошего и больше дурного, чем у них. Дурной европеец хуже дикаря: он рафинирован в зле» (Лейбниц, 1983, с. 91). Суждения В. М. Бехтерева удостоверяют справедливость сказанного историком и философом, однако термины следует уточнить.

«Индивидуум», «человек», «душа», «личность» и другие понятия, выраженные в словах, затрудняют понимание того, о чем говорим. Все подобные слова выражают одно и то же, но в разных аспектах предъявления «личности». Соответственно и оценка оказывается разной. Есть «индивидуальность», но есть и «индивидуализм». «Человек – это звучит гордо» – но и «всякие темные личности» тоже окружают нас. Всмотримся в туманную даль времен, прежде чем сделать окончательный вывод, оглядимся вокруг: как было – и что есть.

Последовательность развития идеи ***гражданской личности*** в образовании терминов *ликъ* → *личина* → *личность* соответствует последовательности развития общекультурных, в конечном счете – этических представлений об общественной среде, например представлений о «действительности» или «реальности». В сущности, это есть процесс кристаллизации идеи отдельной человеческой индивидуальности в определенный исторический момент.

Логика развития индивида от «лица» до «личности» – это становление этических норм в социальной общности. «Физиологически» индивид в *животе* своем обретает цену в общественном (в *житии* своем) при ориентации на культурно-этическое (в *жизни* своей). На литературных средневековых текстах Д. С. Лихачев показал последовательность в осмыслении развивающихся черт личности (Лихачев, 1958).

В эпические времена Древней Руси, до XIII в., стиль «монументального историзма» представляет человека как частицу своего класса и своей среды; здесь описываются конкретные действия, а не психология их переживания героем. «Эпический стиль» того же времени характерен для народной литературы. Психологических деталей нет и здесь: этикетность поведения героев, формульность их речей, проявление чудес как возможности показать, что за ними скрывается некое душевное движение, – вот особенности этого стиля.

«Экспрессивно-эмоциональный стиль» XIV–XV вв. в художественном описании допускает отдельные человеческие чувства. Страсти, сами переживания в своей новизне, казались огромными; их только что «открыли» в литературе, связав с определенными жанрами, например с «житиями». Такие переживания обобщаются до символических, заслоняют собою самого человека, субъекта переживания. Одна и та же страсть описывается сразу с нескольких точек зрения и с помощью разных слов, так что в их разноцветье кажется, что страсть подавляет своей безмерностью и мощью. Конечно, возможны и тонкие психологические детали, на которых предметно показано все переживание целиком, но такие детали содержатся в образном значении использованного слова, это не психологическая подробность поведения. Когда юный князь под ножом убийцы восклицает: «Не дѣите мене, не дѣите!», – он не молит о пощаде, а в традиционном выражении просит его «не трогать, не касаться, оставить в покое» – независимо от того, каким может быть этот покой. Нерасчлененный смысл старинного корня одновременно указывает и на князя-жертву («не прикасайся!») и на убийцу, который «делает» согласно повелению *(дѣ* – говорить, касаться).

С XV в. психологическое описание распространяется уже на достоверно исторических деятелей; с тонкими подробностями описываются последние дни жизни Пафнутия Боровского (Колесов, 1986, с. 103–105) все, что мы знаем о характере Ивана Грозного, также описано в текстах его времени. Возникает попытка выработать единую точку зрения на всю совокупность человеческого поведения в заданной социальной среде. С XVII в. «портретные описания» уже не просто дают личностные особенности героев, но и о ц е н и в а ю т их. Другими словами, то, что в Древней Руси представало фрагментарно, кусками, не сведенными в систему, сначала было выработано в единство человеческого характера, было открыто «лицо», а затем подвергнуто отчуждению от конкретности существования и в идеальном виде стало оцениваться как «личность». К середине XVII в. соотношение «лика», «лица» и «личины» уже сложилось и стало всем понятным, хотя и не обрело еще собственных форм выражения. Однако обобщенный «портрет» того или иного «характера» уже может быть дан с определенным «настроением» автора.

Вот протопоп Аввакум, в текстах которого нет ничего случайного, ни слова, ни мысли, говорит о «жене-прелюбодейке» (страстной женщине?):

«А прелюбодейца белилами-румянами умазалася,
брови и очи подсурмила [традиционная раскраска:черно-бело-красное],
уста багряноносна [усиление цветовой гаммы до символа],

поклоны ниски – словеса гладки,
вопросы тихи – ответы мяхки,
приветы сладки – взгляды благочинны,
шествие по пути изрядно [«идет как пава!»],
рубаха белая, риза красная, сапоги сафьянные...»
[возвращение к сакральной раскраске]
(РИБ, т. 39, с. 541, 542).

Здесь *лик* дан в движении, идеальная сущность описана с помощью ритуальных формул этикетного обхождения («поклоны... благочинны»), все это сплошное притворство; *лицо* представлено во внешних проявлениях (походка, одежда), а *личина* описана с особым сарказмом: боевая раскраска женщины представлена как ее маска, которую именно в сочетании «черно-бело-красное» современные психологи определяют как «повышенно сексуальную». Идеальные качества «лика» в зазоре между реальными «лицом» и «личиной» становятся фальшивыми. Естественно, что у Аввакума отсутствует назидательность прямой оценки: оценка дана в подтексте, выражена теми словами, которые описывают внешность героини.

Если вернуться к отмеченной уже триипостасности сущего как основной модели развития всяких идеальных символов, распределение (и логика развития) основных терминов станет понятной.

«Понятие» о духе и душе определяется уже не столько отношением к реальности, которая осмысляется и воспроизводится в словах, сколько системой соотношения различных уровней сознания, отмеченных в русском слове. «Дух» определяет духовность, творческий подъем личности, тогда как душа соотносится с проявлениями душевности и является фактом психологическим. Единство материального и идеального в сознании удваивается и, по закону средневекового «реализма», предстает как явление и сущность. То же можно сказать о «житии» и «жизни», о «лице» и «лике», о «теле» и «плоти», о многом другом, что подлежало этическому осмыслению и оценке в н о р м е. Ибо этическая норма идеальна и должна быть представлена в идеальной сущности.

Но, кроме «реалистской» позиции сознания, существует еще и «реальность» жизненного пространства, которая как раз и определяется всеобщим масштабом Троицы: физическая, социальная и духовная жизнь хоть и идут параллельно, но связаны друг с другом. Живот, лицо, плоть отражают физические характеристики человека; житие, личность, душа ориентируют в социальных его проявлениях; жизнь, лик, дух как бы отражают высокие потенции его духовного существования. Есть существование, есть существо, и есть сущность в проявлениях всех жизненных установок.

Такова модель средневекового восприятия мира, которая диктует все изменения в идеях, в понятиях и в словах.

ЧЕЛОВЕК И СИЛА

В различных источниках мы найдем сведения, согласно которым за 600 тысяч лет, что на Земле существует человек, родилось около 80 миллиардов людей, дожили до зрелого возраста около 30 миллиардов, дожили до преклонного возраста (70 лет) не более 300 миллионов, причем половина этих людей живет в наши дни. Однако в динамике

развития были явные разрывы. Например, в первом тысячелетии новой эры прирост резко замедлился, население планеты стало резко сокращаться (в это время оно не превышало 200 миллионов), и этот процесс продолжался в связи с тем, что в результате переселений развивались моровые поветрия, да и войны способствовали тому же.

Не очень многим отличалась от этого история славянских народов. Историческая судьба славян в древности была относительно удачной. В бурные века мировых катаклизмов и массовых миграций они отсиделись в припятских болотах и на склонах лесистых Карпат, в лесной глуши Верхней Волги, в заброшенном озерном краю Севера, рядом с мирными племенами прибалтов и финнов. Это время называют доисторическим, поскольку действительно история писалась на полях сражений в Европе, и охочие до чужого добра восточные орды волна за волной накатывались на оскудевшую людскими ресурсами Европу, как голодный пес набрасывается на кость, брошенную у дороги.

Славянская кровь отстоялась и вызрела в природных циклах развития жизни, но малый опыт сражений с захватчиками поначалу вредил нашим предкам. Они доверялись соседям с таким добродушием, какого, обладая им сами, ожидали и от других, не понимая еще, что люди могут быть такими же хищниками, как и звери. В результате они сполна испытали и горестный плен, и рабство на всех невольничьих рынках. До сих пор в европейских языках слово, обозначающее славянина, сохраняет значение ‘раб’ (ср. англ. *slave* и др.). (Между прочим, это одна из причин, почему на Западе легко убедить обывателя в мысли о «рабской душе» славян.)

В результате – дымы пожарищ, разграбленные дома, угнанный скот, тягость даней различных «обров» и даже первое по времени иго – хазарское, пришедшее из бандитского царства, исповедовавшего иудаизм.

Славян спасло для истории соединение двух разнородных сил: расхождение в этносе и сгущение в государственности. Рост народного тела и зрелость народного духа.

Пустынные степи Паннонии, Северные Балканы, озерные пустоши Приильменья влекли к себе славян из родового гнезда. Опустошенные в войнах земли требовали приложения рук. Эти руки нашлись – и славяне мирно колонизовали пространства, постепенно распадаясь на ветви племен: восточные, западные, южные славяне расходились в вере, в обычаях, в нравах – и чуть-чуть в языке.

Но там, где они осели, сохранялись другие традиции, иногда там приходилось вступать в стычки с противником. Земледелец становился воином, и очень хорошими воином. Гвардейцы византийского императора – это высокорослые, статные, белокурые люди с Севера – *Русь,* собирательное имя, которым тогда называли и скандинавов, и славян, и финнов, – всех, кто понимал, что без меча не сможет по весне вонзиться в землю *орало-соха.*

Объединяясь в содружества, племена создавали свои государственные объединения, а государство – это уже власть, это сила и общая вера. Святослав мечом добывал свободу от Хазарии, его сын Владимир создал государство, приняв высший титул хазарского царства: *каган земли Русской.*

Теперь уже не племена и роды главенствуют в ткани народного Тела – человек становится смыслом и целью государственного строительства. «Варварскому сознанию, – пишет историк, – чуждо представление о человеке вообще; не то чтобы такая абстракция была ему недоступна – она не имела реального смысла. Человек – это всегда конкрет-

ный представитель определенной социальной группы, общественного статуса, присущего данной группе, и от этого статуса зависит общественная оценка человека» (Гуревич, 1970, с. 136). Общественной оценкой определялось положение человека, формировалось его нравственное поведение, которого от него и о ж и д а л и, что, в свою очередь, направляло действия каждого – он просто не мог вести себя не так, как следует, н е д о с т о й н о. В противном случае он становился изгоем, выброшенным из жизни, воспринимался как оборотень, и каждый мог расправиться с ним. Тоска такого изгоя по связи с определенной общественной средой, в пределах которой он мог бы стать человеком, слышна в грустно-веселых прибаутках Даниила Заточника в конце XII в.

Собирательное имя *сила* выражает веру в то, что объединяет людей в сообщества, принадлежность к которым и делает каждого их члена ч е л о в е к о м.

Владимир Даль определяет «силу» по-русски: «Источник, начало, основная (неведомая) причина всякого действия, движенья, стремленья, понужденья, всякой вещественной перемены в пространстве, или “начало изменяемости мировых явлений” (это слова славянофила Хомякова)». В этом определении важно каждое слово. Сила – неведомая, но основная в и н а любого дела, понуждающая к деянию, не зависящему от желания человека. Это сила массы, нерасчлененной множественности лиц, совместно составляющих некое сообщество, физически или духовно родственных. Этимологически *сила* есть «материальный предмет, гибкий шнур, природный или рукотворный, предназначенный нести нагрузку, выдерживать натяжение, затем название передалось самому натяжению, физическому, но имеющему способность втягивать в метафизическое» (Мурьянов, 1982, с. 54). Первоначальное течение этого слова у славян отмечено в обрывках рукописи X в., в «Киевских листках», там *сила* соответствует латинскому слову *virtus* ‘мужество, храбрость’. Средневековое представление о «силе» также известно: это проявление творческой силы богов, что и воспринималось соответственно: «старославянское *сила* имеет, подобно греч. δύναμις, и такое – не последней важности – значение, как ‘чудо’» (Мурьянов, 1982, с. 56). Греческое слово многозначно, но общим его смыслом является ‘способность или возможность могущества и власти’ – ценность, выше которой нет ничего. В старинной былине о Святогоре п о к а з ано отношение русского мира к «силе». Физической силе богатыря, и *«virtus'у»* его, и *«δύναμις'у»* противопоставлено нечто, чего ни одолеть, ни сокрушить нельзя. Ибо можно сказать, например, «сила духа», н о «мощь духа» представить невозможно.

«Сила» идеальна, тогда как «мощь» реально телесна. Мощь действительна, если возмочь, чтобы пре-воз-мочь, тут явлена модальность возможности. Сила всегда предстает как модальность необходимости. Это силки, в которые попадает человек, потому что сила принадлежит не ему: сила – общая энергия всех. Одному она «не по силам», один действует «через силу» уже просто «в силу» качеств всеобщей силы.

Этнологи давно обнаружили, что, согласно представлениям древних, жизнью и поступками людей управляет безличная сверхъестественная с и л а. Она наполняет мускулы крепостью и помогает бороться с врагом. Такая Сила познается в сравнении, сильным считается тот, с кем совладать невозможно. В родственном славянам литовском языке *siela* значит ‘душа, дух, чувство’. Это уже не безлично-неопределенная *мана* (как называют ее этнологи по имени «силы» у полинезийцев), а ощущаемое живым существом одухотворение в деле. И умирающий Святогор передает свою исполинскую силу, свой

дух и мощь Илье Муромцу. Нагляднее, чем в этой былине, трудно изобразить материализованное о щ у щ е н и е силы.

В древности материальным воплощением «силы» был камень, а в железный век (нас он и интересует) – железо. «Воплощение» изменялось в связи с развитием материальных с и л в обществе: «Громова стрела» русских деревень (например, метеоритного происхождения) как брошенная с небес «сила» – она ведь каменная, но к а к б ы и железная; камень Алатырь, без которого не обходится ни один народный заговор, в особенности заговор «на кровь», тоже сам по себе «камень», однако полезный, обладающий силой железа. Все функции камня перенесены на железо, но камень по-прежнему считают «чистым железом»; священные топорики делают на Руси из камня, священный огонь высекают камнем.

Отчасти и христиане позаимствовали у язычников эти обозначения. «Силы небесные, силы нездешние» – все эти силы суть безликие помощники Бога, которым позволено общаться с людьми и тем самым, быть может, «влиять им» (вливать) духовную энергию. Христианское понятие «души» стало своеобразной противоположностью языческому представлению о «силе».

Последовательность развития разных со-значений слова показана в исторических словарях: ‘племя, народ’, а с XII в. и ‘войско’ (воинская сила) как часть народа; затем метонимически, переносом от целого к части, возникает обозначение ‘способности живых существ быть жизнедеятельными’, а жизнедеятельность многообразна: это и ‘могущество, власть’, и ‘насилие, принуждение’, и ‘могущество природных стихий’, быть может, и Бога (‘власть духовная, сила воздействия’, как это представлено в древнерусских Евангелиях, или ‘проявление сверхъестественной силы’, как это дано у Илариона Киевского), а отсюда, от идеи власти и мощи, возникли такие производные, как ‘богатство, сокровище’.

В воинских повестях «сила» обычно понимается как враждебная («вражья»), собирательно отрицательная масса, неодолимая по причине своей неизвестности. В «Сказании о Мамаевом побоище» это слово употребляется часто, в основном по отношению к войску Мамая или его союзников. Мамай, «перевезеся великую рѣку Волгу с всеми с и л а м и... и ина же многы о р д ы к своему великому в ъ и н с т в у съвокупи» (Сказание, 44, ср. 47). «Великую силу татарскую» невозможно представить в ее конкретном виде. Это черная тень на солнечном диске, страшная в своей неопределенности.

Наоборот, войско Димитрия, в зависимости от момента действия, предстает в изменчивом облике частных именований, таких, как *полки, сторожи, войско, рать,* а представляющие их воины, также в различных описаниях и в противопоставлении к вражеским «силам», именуются как *храбрии, удалые витези, ведомии поляницы, ратницы* и, конечно, *добрии воини.* Отвлеченность «силы» на фоне видовых ее проявлений у «своей» стороны перекликается с известным выражением, вложенным в уста Сергия Радонежского: «А о велицей силе не помышляй, яко не в силе Богъ, но в правдѣ» (61). Потому-то и говорит воевода Боброк своему князю: «Сила бо святаго Духа помогаеть намъ!» (71). В «Житии Сергия Радонежского», там, где говорится о нашествии Мамая, также использовано слово *сила* (*«на съпротивныя силы», «Мамай идет с татары с великою силою»* и пр.), и тоже в отрицательном смысле, поскольку с действием силы связано «насильство сиротѣ». Сила всегда безмерна, и в этом «Житии» находим почти рядом два утверждения: «В ы ш е м ѣ р ы моеа есть дѣло» «в ы ш е с и л ы моея дѣло бысть» (11).

ВОЛЯ

Двуединство понятия о «воле» в Древней Руси создавалось обычным тогда наложением христианских представлений на коренные языческие. С одной стороны, это высшая власть, неземное хотение («Божья воля»), а с другой – рок и случай, веление судьбы, но общим является то, что причастность к ним требует от человека особых свойств и ощущений, одновременно делая его и выше, и значительнее, поскольку именно через него, через конкретного человека, свершаются воля Божья или предначертания судьбы. В древнерусских текстах христианское понимание воли соотносит волю и власть, языческое сопрягает волю и рок; первая сила идет извне и проявляется «самовольна», вторая, языческая, тоже внешняя сила, но она неотвратима, и человек уступает ей «добровольнѣ». В отличие от свободы, которая всегда есть *свобода выбора* в ряду «своих» и идет от мира, устремляя человека вверх, воля, наоборот, идет сверху вниз, представляя собою *свободу решения и действий.* Все Средневековье представляет собой арену борьбы человека за право решать свои проблемы самому и действовать по личной воле, то есть совместить воедино свободу и волю. В отличие от свободы, всегда реальной и социально оправданной, воля – понятие нравственное. Отчуждая себя от свободы общины, средневековый человек постепенно проникался сознанием личной воли как воли, которой тоже положен предел. Этический характер проблемы таков: каковы пределы допустимости личной воли для представителей разных групп социальной иерархии?

Нравственная же с и л а воли проистекает от повеления управить дело вольно, т.е. свободно. Это не личное желание человека, направленное чувством, и не хотение, которое возникает как результат размышления. Воля именно сила души, о которой мы уже вели речь, и потому не случайно философы понятие о воле сопрягали с какой-то «силой»: силой ума (Аристотель) или просто с силой стремления (Лейбниц). Языческая «сила воли», а также христианская «свобода воли» ставят знак равенства между свободой и силой. Модальность их осуществления в воле и есть свобода действия – одно из проявлений личной воли. Как награда или расплата приходит тогда удовольствие или боль – различные «аффекты воли» в осуществлении внутреннего состояния «хочу» (Соловьев, 1988, II, с. 59).

Однако для средневекового человека, и славянина в том числе, нравственное определяется не разумом и не волей, а чувством; прекрасно иллюстрирует это весь курс «Лекций по русской истории» В. О. Ключевского (см. III, с. 373). Ощущение воли и переживание в воле направлены внешней силой. Такую силу можно собирательно называть «Божьей волей» или как-то иначе, но поскольку «в языке роднятся представления свободы и счастья», то для русского человека «воля есть именно завидная доля» (Потебня, 1989, с. 208); метонимически свобода воли понимается не как выбор, а как удача. Витязь на распутье – символ воли, которой подчиняется всякая сила. Физическая сила служит силе духовной.

О свободе воли еще в X в. размышлял Иоанн Экзарх: это – всего лишь «самовластие человека», та сила д у ш и, благодаря которой человек, «познавая добро и зло, склоняется вправо и влево» (Шестоднев, л. 4а). Таково традиционное понимание свободы воли, согласно которому разум может определить правильное направление действий. Самовластного человека русские еретики с конца XIV в. определяют «самовластьем души», отрицающим Божественное предопределение.

В какой мере такое представление о силе является возвращением к язычеству, сказать трудно. Когда в середине XIX в. знаменитый славист Шафарик описывал пять коренных

черт, которые «составляют основу славянского характера: религиозность, трудолюбие, невинная и беззаботная смелость, привязанность к родному языку и миролюбие», – он выражал ту мысль, что славянам присуще как бы отсутствие личной воли. Славяне «безвольны» в привычном для Европы смысле, где воля понимается как злобное насилие над другим. У славян же пределы воли не распространяются на другого «самовластного» же человека. Воля не предполагает живого объекта волеизъявления, лица страдательного, даже в том случае, когда на него направлено (как часто говорится в церковных текстах) изволение или *доброе дѣяние;* при греческом ἀρετή это можно понимать и как *нравъ добрый* (Евсеев, 1897, с. 92).

Личная воля и безличная сила пересекаются в свершении. Родство с литовским *siela* ‘душа, дух, чувство’ показывает, что сила есть одухотворенное чувство в модальности возможного. Здесь сила уже не физическое проявление личного самоутверждения (в соответствии с греч. δύναμις), но духовная энергия. К слову сказать, исконное балто-славянское **seila,* родственное корню *сѣ-яти, сѣ-мя,* означало способность – излиянию мужского семени, но смысл слова впоследствии разошелся прямо противоположным образом: в литовском *sëla* ‘бессилие, слабость’, в славянском – *сила,* т.е. совсем наоборот. Но христианизация понятий о силе и в балтийских языках показывает, что это уже не безличная неопределенная мана полинезийцев, а о щ у щ а е м о е живым существом одухотворение.

Русская сила – это былинная «силушка по жилушкам». Умирающий богатырь Святогор свою исполинскую силу передает Илье Муромцу – это дух и мощь, Илья от нее прогибается, по колени в землю уходит, потому что крепка эта сила и ему еще – не по силам. Материализованное ощущение природной силушки передано здесь очень образно. Это некое семя жизни, которое приводит в движение все вокруг, являясь исходной точкой всех свершений: нужно лишь бросить(ся) в дело. Символом такой силы стало природное вещество: камень, затем железо, в новое время алмаз – камень как железо.

Христиане отчасти заимствовали у язычников обозначения и внутренней силы. Силы небесные, силы нездешние – безличные помощники Бога, которым позволено общаться с людьми и в нужных случаях в л и в а т ь в них силу *(влиять* на них), которая уже не сила, конечно, а *благодѣть* – благо, которым касается *(дѣть, дѣжеть)* человека Божественная энергия. Бог – властитель духа, и потому христианская д у ш а стала своеобразной заменой языческой с и л е. В христианских текстах эта идея проявилась в славянском переводе «Ареопагитик» – неоплатонических произведениях, основным содержанием которых было истолкование энергии как деятельности Бога.

Сущность силы и ее проявление представлены в общей словесной формуле: *сила воли.* Формула не освобождает от личной ответственности *(воля),* но объясняет все модальности действий, возможные согласно «нездешней» силе, или, как полагают русские философы, *идее-силе* (Ильин, 6, 3, с. 29). «Это световой луч, который насовсем сердце никогда не покидает; это схваченное в становлении совершенство, пусть даже это становление осуществляется пока медленно, с колебаниями»; «это не какая-то идея долженствования, не какое-то неосуществимое понятие п р е д е л а» – а постоянно развивающееся в каждом стремление к действию. Это сила-мощь, которая осуществляется в постоянном труде души. «Воля и труд человека...» – русское представление о такой вот силе, к которой подключается каждый представитель племени, ощущая себя как бы частью этой всеобщей мощи; в энергетических своих потоках она оживляет человеческие воли.

Мочь и *мощь* – одно и то же слово, но в разных формах звучания (русском и церковнославянском) и значения (русский глагол и церковное существительное). Русское выражение, равнозначное церковнославянскому *мощь, – помочь.* Соборная *мощь* осуществляется в конкретной *помочи,* которую оказывают кому-то всеобщим волевым усилием. Конкретность действия *(мочь – могу!)* и отвлеченность идеи такого действия *(мощь* как *сила)* совместно выражают типично русскую дуальность идеи и вещи. Сила-мощь и воля-помочь как бы расходятся, например, в противопоставлениях типа *мочь* как *(по)смѣть,* но *мощь* как *сила;* в одном случае *домогаюсь,* а в другом *перемогаюсь* (примеры различения см. в словаре В. И. Даля). Однако в исходной точке развития *мочь* и *мощь* – одно и то же. Для каждого отдельного человека они сходятся в его сердце, а для каждого отдельного слова – в его корне.

ГЛАВА ПЯТАЯ
КРАСОТА-ЛЄПОТА

ЛЕПОТА

Говоря о благе, мы замечаем, что разные степени его проявления более или менее точно распределяются между благом пользы, благом красоты и благом истины. В разные времена отношение к трем категориям Блага было различным. Это видно и из истории слов, обозначивших все эти символы категории, и на тех исконных их образах, которые, в свою очередь, сохраняли слова на протяжении длительного времени.

Пытаясь понять исходный образ указанных слов, мы неизбежно вступаем в древнейшие индоевропейские связи, потому что философски категориальное и вообще сакральное – архаично.

Этимологи говорят нам, что слово *краса* связано с древним представлением о победоносной славе, о похвальбе вернувшегося с поля боя героя; он разукрашен трофеем, внешними знаками воинской доблести. Самые неожиданные родственные этому корню слова выявляет строгий научный анализ. Сюда отнесем и латинское *corpus* ‘тело’, и древнеиндийское (санскрит) *krp* ‘фигура, красота’, и множество других, настолько далеко отошедших от смысла славянского слова, что не сразу и осознаешь такие связи. На самом деле все они одного корня, и корень указывает, что красивыми в суровые древние времена считались вовсе не женщины, а мужчины, но мужчины не всякие, а только те, которые заслужили знак достоинства в бою.

Со словом *лепый* проще: этот корень близок к словам *лепить,* и к греческлму λίπος ‘жир’ (отсюда и *липиды).* Исходный корень **leip-* тоже имел значение ‘льнущий, прилипающий’ (ЭССЯ, 14, с. 225–228). Получается, что *лѣпый* некогда обозначал натертого жиром ратоборца, готового к кулачному бою. Это слишком конкретное представление, возможно, просто наше воображение. Тут, скорее всего, имели в виду другое свойство жира: влипая в тело, он становится его частью, представая стойким признаком самого тела. Отсюда перенос значений, известный по многим родственным языкам: ‘упорный, стойкий’, затем ‘подходящий’, такой, ‘как нужно’, и следовательно ‘хороший, красивый’. Отличие *лепого* от *красивого* состояло, видимо, в том, что лепота на время, красота же постоянна. Жир смывается, является частью того, на поверхности чего он находится.

В народных русских говорах слово *лепота* сохранилось в слабых остатках. Но там, где оно встречалось еще недавно, *лепота* – это ‘красивая внешность’, но главное – ‘дородность и важность’ (Даль). Красота обычно тоже – видная наружность, красота внешнего вида, то, что видно «с лица» на поверхности, что – в наличии. Красиво то, что можно окрасить, чего о другом слове никак не скажешь. Нельзя, например, «влепить» или «слепить» – нельзя и теперь, невозможно было и в древности.

Таким образом, оба корня передавали приблизительно то значение, которое сегодня мы понимаем как ‘красота’. Приблизительно, потому что представление о красивом изменялось более, чем какое-либо другое представление о видимом, кажущемся на основании внешности.

Отчасти взаимное соотношение этих корней в их исходном значении можно установить на основе значений соответствующих греческих слов, которые переводились на славянский с помощью слов *лѣпота-красота.*

Лъпота – καλός ‘годный, правильный’ и потому ‘красивый’; κόσμος ‘порядок, украшение’; εὐπρέπειται ‘благовидный, подходящий’; ὡραιότης ‘цветущий вид, миловидность’; το εὐσχήμον ‘благопристойность, притворство’. В краткой наречной форме *лѣпо* еще явственно соотносится с греч. καλῶς ‘правильно’, ἐικοτῶς ‘естественно’, εὐλόγως ‘благовидно, основательно’, χρή и δεῖ ‘как следует’ и др., которые (опуская их оттенки) совместно передают значение ‘прилично, уместно, надлежащим образом’, т.е. как с л е д у е т согласно заведенному п о р я д к у, а потому, конечно, и к р а с и в о (как это понимаем сегодня мы). Особенно в отношении «къ Богу – стройно же, по чину, лѣпо» (Жит. Авр. Смол., 8), но и перед земным владыкой тоже «с чином и лѣпотою» (Александрия, 41). *Лѣпо* в значении ‘надлежит’, ‘как следует’ часто заменяется словами *подоба, трѣбѣ,* которые переводят те же греческие наречия и частицы: «лѣпо же есть намъ время» (Ипат. лет., с. 62). При наличии отрицания, известном даже по тексту «Слова о полку Игореве» («не лѣпо ли намъ, братия...»), исходный смысл корня высвечивается наглядно; но как его перевести? Не пристало, не следует? Это место в «Слове» переводили чуть ли не полусотней современных слов, но все приблизительно. Сравнение с древнерусским «безлѣпицу молвилъ еси» или с современным «совершенная нелепость» показывает, что основной смысл определения «лепый» заключался в передаче **идеи соответствия внешней видимости истинному качеству**.

Внешнее проявление красоты – в лепоте. Тело – красиво, «да не кромѣ лѣпоты есть» (Шестоднев, с. 395); привлекательное место, даже возвышенное, «нѣкакое лѣпотное мѣсто» (Жит. Вас. Нов., с. 476), дом в ограде – «лѣпотное строение» (там же, с. 481), башня замка *(сынъ)* «лѣпотою пречюден» (Флавий, с. 207) и пр. Внешний вид (ἡ θέα*)* словом *лѣпота* обозначен в древнерусских переводах «Пчелы», даже когда речь заходит о внешних проявлениях ума. Вообще, это слово, видимо, обозначало всякое украшение; κόσμος в переводах библейских текстов в разное время передается словами *лѣпота* или *украшение,* причем в древнерусских списках второе слово даже предпочтительнее. Возможно и риторическое усиление – восторг перед божественной красотой: «яко обличие злата имущи, украшена и лѣпотна» (Жит. Вас. Нов., 430).

Таким образом, *лѣпота* – нечто подходящее, подобающее, соответствующее правилам, обычаю или идеалу; однако это все же только видимость истинного, то, как должно быть. Отсюда и требование соответствовать по форме, по виду, может быть, и по цвету. По-видимому, таково исконное значение корня, в его отличии от корня *крас-,* и никаких указаний на внешнюю привлекательность оно не несет. Это порядок на фоне хаоса; тоже слово сакрального языка, но благодаря соотнесению его с предметами телесно-вещного мира оно все более понижалось в своих стилистических рангах. Уже в древнерусских текстах встречается слово *лѣпъкъ,* обозначавшее самые разные липучие цветы и семена, от шиповника до репея. «Лепо» все то, что «прилепляется», налепливается, пристраивается к внутренней сущности как бы извне и тем самым становится замещающим такую сущность признаком.

Красота отличается от *лѣпоты* именно указанием на внутренний смысл сущности, подвергнутой рассмотрению. Корень слова, уже в славянском языке, соотносится с близким по смыслу и форме (другая ступень чередования гласного) корнем *крѣс-,* который, в свою очередь, связан с обозначением солнечного огня, ср. *кресати, кресало,* откуда и глагол *воскреснуть.* Воскресают в красоте, а не в лепоте. Все греческие слова, о которых мы только что говорили, переводятся славянским *лѣпота* лишь в определенных контекстах,

там, где речь заходит о видимости внешне должного; там же, где необходимо передать представление о красоте-здоровье, органически присущем признаке красивого, – там на месте тех же греческих слов является слово *красота.* В таких случаях возникает некий оттенок смысла, очень близкий к значению слова *добро́та;* это нечто естественно здоровое, крепкое, молодое по силе растущего организма. При обозначении красивого на первый план выходит польза, а не истина.

В переводном «Житии Василия Нового» все три слова употребляются довольно часто, нередко рядом. В подобных художественных текстах и развивались парные сочетания типа *красота-лепота.* Перевод этот сделан в домонгольской Руси, выполнен в свободной манере, так что игра близкозначными словами в тексте может быть и собственно славянским нововведением.

«Яко невѣсту прекрасну въ свѣтлости и въ лѣпотѣ и добротѣ ея видѣниа» (505) – невеста красива, но ее красота является в чистоте, в лепоте и в здоровье. Очень часты сочетания слов, уточняющих такой смысл: *доброта* одновременно и красота, и лепота, и светлость. «Лепота» – внешний признак естественной красоты, это – должный порядок внешнего при выражении внутренней сущности: «красоту же немалу имущу лѣпотну велию; страшну красоту его угаждающе мыслену оку его» (517); «паче же прекрасъное ея лѣпотное лице» (505) – лепота открывает въявь то, что прекрасно лишь в воображении, ибо не «мысленому оку» недоступно. Можно сказать, красота – это огонь, пламя, а излучаемый пламенем свет – это уже лепота. Красота ангелов дана как «качьство, блистание имуще лѣпотно, [они] обличени в багряницу и въ одежду свѣтлу и страшну» (43). Все естественное прекрасно, тогда как сотворенное в его подобии всего лишь лепотно: «и се друзии, яко злато, что свѣтлостию и красотою блещашеся, и яко во цвѣты облечени и измечтани великою лѣпотою, почтивъ я» (495). До XV в. о построении храмов на Руси будут говорить этими словами («измечтани великою лѣпотою...»). В переводе «Шестоднева» (X в.) говорится, что Бог творит на земле «добрыя лѣпоты», «въ лѣпоту», но рай «напълненъ красы высокая» (Шестоднев, с. 133, 166). И только сверхчеловеческое может быть представлено в единстве сущности и явления; например, блистающие ризами ангелы, «краснолѣпии юноша», поражают «видением... красотою и лѣпотою» (Жит. Вас. Нов., с. 484, 479, 492).

Прилагательное *лѣпый* как определение встречается очень редко, обычно в переводах греческих канонических текстов в значении ‘подобающий, надлежащий’, так что выражения типа «лѣпые дары» (Ефр. кормч, с. 594) понимаются как «подобающие дары».

Из оригинальных текстов известно несколько примеров. О князе говорится, что был он «образомъ лѣпъ» (Ипат. лет., с. 245, 1197 г.), т.е. не обязательно красив, но привлекателен, а Владимир Мономах просил своих сыновей «к женамъ нелѣпымъ не бесѣдовати» (Мономах, с. 79). «Нелепые» женщины, или «бабы потвореныя», встречались и позже, например, они осуждались в «Домострое». Смысл выражения объясняли по-разному. Наиболее надежно толкование слова в соответствии с его этимологией: ‘недостойные женщины’.

Зато в превосходной степени прилагательное встречалось часто. *Волость лѣпшая, мужи лѣпшие, дружина лѣпшая* (частые формулы древней летописи), но и одежды – *порты лѣпшие,* и даже *жиды лѣпшие* (Флавий, с. 174), и просто *лѣпшие* с опущенным именем («къ Олександру 6000 лѣпших» – Флавий, 174). Все это, конечно, не самые красивые, зато прагматически более достойные, во всяком случае функционально необходимые для

кого-то люди, дружины, волости и одежды. В древнерусском переводе «Пандектов Никона Черногорца» (XII в.): «и глаголеть ми вещь от лѣпшаго дати убогымъ» (296об) – в болгарской версии «и глаголетъ ми помыслъ от потребнѣишая [из моих вещей] дати нищимъ». Когда герой летописного повествования говорит, что было бы «лѣпьши ми того смерть... взяти» (Ипат. лет., 305, 1140 г.), речь идет о смерти, достойной воина, а не о «красивой» смерти. Красиво умереть – это из другой этики. Умереть достойно и не без п о л ь з ы – вот идеал.

Сохранившееся доныне сложение *великолепный* вторично, ему предшествовало множество словесных вариантов, с помощью которых пытались передать восторг перед гармонией мира и одновременно как бы «освежить» внутренний образ исконного корня, путем распространения нового, более ясного определения. Среди них не только *прелѣпный* («въмысленый и всекрасный и въпрелѣпный» – Жит. Вас. Нов., с. 513), но и другие: «добролѣпную десъницу» (Жит. Вас. Нов., 445), и «достолѣпно» (достойно и в порядке – Печ. Патер., с. 161), и «благолѣпную доброту» (Кормч., с. 142), и «велелѣпие отъ ангелъ» (Ефр. Сурож., с. 103), а в Печерском патерике в изобилии *боголѣпно, святолѣпно, велелѣпно.* Последнее сложение и возобладало в церковнославянской традиции, возможно, потому, что является калькой с авторитетных греческих форм: οἱ μεγάλο πρεπεστάτοι ‘великолепие’. «Вельлѣпота словесъ» является в новгородской Минее 1370 г. (Соф., с. 189, 14об.). В новой форме этот корень обобщил все оттенки поражающей воображение явленностью сверхъестественной «лепоты»: *велий → великий – великолепный,* который, разумеется, отличается от нелепого. Высшая степень надлежащего применительно к идеалу – и полное отсутствие признаков должного, как его понимает русская мысль.

Во всех изворотах смыслового развития заметна эта тяга к идее «должного, необходимого», т.е. к истинному, а не красивому. Красота не в праве, а в долге – вот чем жив человек, если он среди людей. Внешняя красота не имеет цены, да и красота ли она? Представления о красивом, косвенно связанное со словом *лѣпота,* вторично. Оно возникло в пересечении двух языковых тенденций. С одной стороны, увеличением признаков «добро́ты (добротности)» до исчезающей из виду яркости («покровение ихъ яко к р и к лѣпотный» – Жит. Вас. Нов., 511); с другой стороны, частичным пересечением со смыслом слов *краса, красный, красота*. На рубеже XII–XIII вв. *лѣпый* стал и ‘красивым’. То, что некогда рождалось как представление о «полезном», а затем по аналогии стало восприниматься как соответствие «истинному», стало в конце концов красивым и приятным.

КРАСОТА

Красота божественна. Ее ближайшая параллель – свет, солнечный луч. В «Житии Василия Нового» эта идея выражена особенно ярко, даже с каким-то нагнетением восторженных чувств, в греческом оригинале отсутствующим. «Яко же егда солнце възсиаетъ заутра, тако тихообразно свѣтящеся показающе свою лѣпоту и божественную красоту» (480); «яко чюдно красоты и неизреченно о Немъ, и не възможетъ глаголъ человѣчьскъ повѣдати красоты Его, яко бѣ стоа пред входом градным» (522); и неоднократно говорится о светлости и «неизглаголанной красоте», о «несказанной красоте», о «святящейся красоте» Божественных проявлений.

Красота – райское качество, страшная, дивная, до утраты разума сила. Слово встречается обычно при переводе греческих текстов, описывающих, например, «красоту дѣвства» (Устав, л. 183), т.е. чистоту, хотя, конечно, там, где является сатана, можно узреть и «красоту блудныхъ женъ, ихже связа дияволъ в похотѣние мужеское» (Жит. Вас. Нов., с. 537). Вообще о красоте говорится в отношении к девственникам; например, когда речь заходит о «дщерях зѣло красныхъ» (на выданье) или о святых: «бѣ же младъ и красѣнъ» Андрей Юродивый (159), ушедший от жены в день свадьбы и не коснувшийся ее. «О красней жене и любимей» гадают по «Лопаточнику» накануне свадьбы. До недавнего времени народ невесту называл у нас *красотой,* а ее наряд *красóтой (девья красóта* – отсюда современное *красотка,* слово, утратившее исходный смысл). А. А. Потебня полагал, что «символ отношения девства – красоты к свету – красная лента, красная фата» (Потебня, 1914, с. 35, 36). К XIII в. представление о женской красоте распространяется и на замужнюю женщину. «Аще который мужь иметь смотрити на красоту жены своея и на ея ласковая словеса, а дѣлъ ея не испытаетъ, то дай Богъ ему трясцею болѣти!» – таково пожелание Даниила Заточника в конце XII в. Красоту женщины Даниил последовательно сопоставляет с мужеством мужчины, и то и другое уподобляя чистоте и верности.

Многие контексты наталкивают на мысль, что красное – это нечто сверкающее, блистающее, подобное невесте в подвенечном наряде, златоглавому храму, обитым яркой медью крепостным воротам (Флавий, с. 179). Антоний Новгородец в своих путешествиях пение в Софии Цареградской воспринимает как «пѣние красное и сладкое» (17), т.е. светлое – пре-красное и услаждающее слух. Когда переводчик «Жития Василия Нового» описывает рай, где «красно, яко от звѣздъ свѣтлым или иного нѣкоего свѣта, яко обличие злата имущи украшено» (430), – это тоже восхищение светоносной белизной очищенного от скверны жизни.

Церковный писатель понимает красоту как случайное отражение вечной чистоты и полагает, что следует чаще ходить во храм, дабы случайно в грех не «впасти лѣностию хождения ради и красотъ маловрѣменных» (Феодосии, V, с. 22).

Мы уже знаем, что славянское слово *краса* вторично по происхождению. Это отглагольное имя в составе самой поздней по происхождению парадигмы склонения образовалось от глагола *кр̀ѣсити* и, в свою очередь, восходит к имени *кр̀ѣсъ* ‘летний солнцеворот’; это дни Ивана Купалы, связанные с идеей воскресения, возрождения в потоках солнечного огня и света (ЭССЯ, 12, с. 95–97). В родственных языках этот корень связан с обозначением идеи созидания, творения (вызывания к жизни); из известных ср. латинское *creare,* откуда *creator* ‘создатель, Творец’. Сравнивали *крас-* с Шивой, богом мировой энергии; это указание на животную силу здорового человека, насыщенного животворной энергией солнца. Этимологи показывали, что во всех славянских языках происходило почти одинаковое перенесение значений слова *краса* на основе метонимических переходов по смежности или от части к целому: ‘сильный, могучий’ → ‘цветущий, здоровый, зрелый’ → ‘яркий, красочный’ → ‘хороший по качеству’ → ‘красивый’. Все такие переносы коснулись и древнерусского языка. Новое значение выделялось из нерасчлененного смысла исходного корня в результате внешних влияний, но и по законам славянского языка конкретность *красóты* (как и в слове *добрóта,* это исконное ударение) сменили на отвлеченное понимание красоты, каждый раз увеличивая количество производных слов, с помощью которых отмечались все, вновь выделенные сознанием, признаки «красивого»: *девица краса → красная → прекрасная → красивая.* Древнерусский период характеризует-

ся движением к последнему значению, которое еще не оформлено в специальной лексеме и вообще, по-видимому, не отмечено сознанием как самостоятельное. Красота и доброта часто упоминаются вместе, причем сущностная характеристика (например, храма) дается сочетанием «устрой красну и добру», а украшения и образа – «преупещрену и лѣпотою преодѣну» (Жит. Стеф., с. 90). Интуитивно родство красоты с добротой понимали русские философы и часто высказывались на эту тему. Так, «несомненно, что понятие красоты в слове *доброта* – основное: со-коренные ему слова имеют тот же, преимущественно эстетический, а не этический уклон своего значения» (Флоренский, 1990, с. 669).

Вообще, ни в одном языке Европы вплоть до Нового времени мы не встречаем противоположностей эстетического и этического. Нельзя было сказать «красивый, но плохой», эстетическое подчинено этическому. В германских языках красота и доброта тоже воспринимались как простое положительное качество внешности, например древнеанглийское слово *wlite* в эпосе «Беовульф» (Феоктистова, 1984, с. 61). Но то же самое заметно и в древнерусских постоянных эпитетах, которые выделяли типичный в глазах славянина признак. И признак *добрый молодец* в отношении к *красной девице* выражал все ту же нерасчлененную идею «красоты-лепоты» – доброты, добротности, молодости и плодородной силы. На смысловую близость «красоты» и «доброты» постоянно указывает Епифаний Премудрый: «сего ради приимут царьствие красоты и вѣнец доброты от рукы Господня» (Жит. Серп, 103 – цитата «из пророков»).

Кроме этимологии, есть еще одна возможность уточнить представление древнерусских писателей о красоте, сравнивая один и тот же текст в различии национальных вариантов (в переводах, в редакциях). Древнерусский перевод «Пчелы» (XII в.) для греч. κάλλος; всюду дает слово *красота,* а в болгарских вариантах здесь стоит слово *доброта;* две версии перевода «Слов Мефодия Патарского» для греческого дают либо слово *красота,* либо слово *доброта;* то же и в переводах библейских текстов, сделанных в разных местах (Михайлов, 1904, с. 101). Красота и здесь – не внешняя красивость, а добротность качества. Совершенно ясным это становится при сравнении. В болгарском переводе «Пандектов Никона Черногорца», там, где древнерусский книжник употребил слова *добры (ризы), свѣтлу (церковь), свѣтлая (телеса), добрыми (лицы)* и пр., всюду находим определение *красны, красну, красная* и пр. Но то, что для древнерусского является *лѣпым,* в болгарской версии предстает как *красное.* Единственный раз, когда в древнерусском *«ибо иже тщася видѣти красная лица [женщин], то самъ пещь вжизает страсти»* (229) – в болгарском определение заменяется на *доброзрачная,* т.е. приятная на вид. «Хоромы красны» у обоих книжников, тут расхождений нет. Древнерусский переводчик особенно самостоятелен в подборе слов для передачи греческого текста; он вполне может совершить ошибку, переписывая даже хорошо известный и давно переведенный текст, например, в парафразах на Евангелие: «Не можеть градъ украситися, вьрху горъ стоя...» (22об) – все древние списки дают верное чтение: «съкрьвенъ быти» – укрыться. Если это не механическая описка переписчика (укрыться – украситься), то очень важное свидетельство в пользу того, что «красота» понимается как добротность качества, связанная, конечно, и с внешне привлекательным видом.

Все примеры, взятые из домонгольских оригинальных текстов и переводов, показывают, что красота-лепота не имеет никакого отношения к внешне показной, временной красивости. В такой верности старым понятиям, согласно которым красота – это добротность, нутряное светлое, а лепота – необходимая степень его отражения вовне, очень на-

поминает античные представления, замеченные, например, в древнегреческом термине *каллокагатия от* κάλλος ‘красота’ и αγαθόν ‘добро, благо’. Добро здесь понимается не в нравственном смысле, это добротность в проявлении жизненных сил. Таково естественное отражение природных стихий в сознании человека, постепенно подчиняющего поклонение «красоте» Природы (дородность, здоровье и пр.) видимым ее проявлениям в конкретно вещном мире. Начало этого процесса мы еще только застаем в древнерусских текстах; речь уже идет именно о вещах, телах, предметах – ничего отвлеченного, переносного еще нет, оно не сформировалось в сознании, хотя уже возникает некоторое тяготение к вторичным обозначениям. Видимо, не без влияния греческих текстов и значений греческих слов происходил метонимический сдвиг в значениях. Все живое, здоровое, сильное – красиво. В произведениях Епифания Премудрого речь идет уже о красивом. В «Житии Сергия Радонежского» святой «видит множество птиц, зѣло красных» (89), «того ради вся красная мира сего презре, [получив] землю тиху, безмятежну, землю красну» (104) и др. Нил Сорский различает «красоту» зданий и нелепость мыслей (те, кто величается, *нелѣпи,* Нил, с. 8).

В последовательном усложнении корня происходит дифференциация и уточнение признаков «красы»: *краса* → *красный* → *красивый* одновременно соответствует движению мысли ‘сила, мощь’ → ‘внешнее ее проявление’ (окрашенность) → ‘качество (высокое из возможных)’ внешности.

Таким движением мысли выделяется и понятие о красном как поверхностной окраске; это цветное и крашеное, а само прилагательное стало означать и самый красивый цвет – красный (Иссерлин, 1951). С начала XVI в. *красный* уже не значит ‘красивый’, это – ‘красный’. Тогда и возникает замещение в виде слова *красивый* («красивъ ризами и нравы же нелѣпъ» в Прологе XIV в. – в СлРЯ, 8, с. 15). Внешняя красота и внутренний облик не соответствуют друг другу. Подлинность вещи или лица уже не определяется по внешнему виду; следует присмотреться и к сути лица, прежде всего – к его нраву. Однако высшая степень прекрасного все-таки связана с этим корнем. Превосходный и отменный безусловно красны и прекрасны.

Представление о красоте как высшей степени блага очень распространено и весьма устойчиво. Форма прилагательного во множественном числе: *вся красная* или просто *красная мира сего* означает все з е м н ы е блага, которые, разумеется, кратковременны и отчасти случайны, потому что вряд ли истинны в отношении к вечности, однако по земным меркам все-таки и они хороши. Поэтому в некоторых сочетаниях слов развивается значение, которое можно было бы передать такими современными понятиями, как ‘высокосортный’, опять-таки наилучший, наивысший, торжественный. После XV в. в русском языке появились: *красная кожа, красный товар* (меха), *красная рыба, красная рухлядь* (тонкие восточные ткани, шелка), *красный лес* (деловой сосновый), *красный мед* (годный на сыту), *красное золото* (с примесью меди) и даже *красная смерть* – почетная казнь через повешение, а не четвертование или что-то еще, столь же постыдное и жестокое. Теперь красивым осознается все полезное, а наречная форма *красно/краснѣ* в точности соответствует формам *добро/добрѣ, лъпо/лѣпѣ* – прилично, как следует, достойно; то, что идет на пользу. В XVI в. не редкость высказывание вроде такого: «Алчьба здравью мати, а уности вожь, старцемъ – красота» (Пост., с. 2б): пост – здоровью мать, юным – руководитель, старцам – польза.

Хотя неизвестны моменты исторических переходов смысла в корне *крас-,* тем не менее общее направление их понятно. Сначала красота понималась как один из конкретных признаков лица или предмета (в е щ н о), по которому лицо или вещь узнавали. Затем красота – простое внешнее свойство, которое лишь подчеркивает наличие за ним чего-то истинного, что и существует помимо нее. Наконец, с XVI в. красота отчасти и польза, а впоследствии, по-видимому, только польза, связанная с наслаждением и удовольствием. Уже с XI в. в переводных текстах появляется это значение (со-значение) слова – ‘радость, удовольствие’, но тогда оно было связано со значением переводимого греческого слова, ср. τερπνόν ‘наслаждение, удовольствие’, τερπνός ‘приятный и милый’. Такое значение не стало основным или хотя бы особо важным в понимании красоты и красного у русских. Красное радует и возбуждает – это ясно, красота веселит – понятно, однако поскольку это понятно и ясно, то зачем и выделять такое значение в качестве самостоятельного? Чисто книжное со-значение слова не привилось, возможно, потому, что оно обозначало непосредственное и конкретное восприятие человеком «красного», никак не передавая скрытого за этой конкретностью восприятия и д е ю качества «красного-прекрасного». Русский язык последовательно выражает понятие о «красном» как объективных качествах лица или вещи – без одновременного выражения отношений со стороны тех, кто эти качества видит или пользуется ими. Красота как качество осознается существующей вне сознания человека.

ВЕЩЬ И ИДЕЯ

Развитие представлений о цвете определенно связано не только с реальным бытом славянина, с предметным миром вещей, но и с художественным воспроизведением такого мира в его идеальной форме. Соединение цвета конкретной вещи с его обобщенным воплощением в художественной форме приводило к осмыслению цвета одновременно как прагматической ценности и как эстетической красоты. Язык – не копия, а модель реального мира, отраженно этот мир воспроизводящая; здесь важна практическая заинтересованность в «цвете», которая помогала в жизни постоянным уточнением и поправками сложившейся в сознании картины.

Наиболее «вещным», наиболее выразительным является красный цвет. Он резко выделяется на любом фоне, и хотя его «видность» составляет всего лишь половину «видности» зеленого, красный всегда заметен, поскольку отличается по силе и по насыщенности цвета. Красный в этом смысле совпадает с синим (сияющим!), отсюда в поэтической речи часто возникает пересечение смыслов двух слов. «Синее вино» в «Слове о полку Игореве» – это греческое красное вино, «синие эфиопы» древнерусских апокрифов – потная, с сине-багровым отливом кожа черных рабов. Когда в своем «Шестодневе» Иоанн Экзарх пишет о соке растений: «Видѣти бо есть въ цвѣтѣхъ едину воду, въ овомь чрьмну, а в друзѣмъ багрѣну, а въ друзѣмъ синю, а в друзѣмъ зелену, въ друзѣмъ жолту, а въ друзѣм белу и боле паче личнаго различья» (102об) – он отмечает разницу между растениями, одновременно сообщая о вкусе, запахе и виде «воды»-сока. Это, конечно, сообщение о чистоте окраски, интенсивности цвета и его прозрачности (отражаемости). Соотношение определенно выстроено п о парам: темные – светлые, чермные – багряные, синие – зеленые, желтые – белые. Собственно, Иоанн выделяет два цвета: «холодный» и «теплый»;

именно это для него и важно. Но и представление о красоте в древнерусском сознании было больше идеальным (Бычков, 1988): духовная красота привлекала именно своей выраженностью, символически. «Красота же – строй есть нѣкоего художника» – устроенность по определенному плану, и «знаковая функция красоты» в Древней Руси определялась тем, что не украшала быт (это скорее *лепота),* а проясняла сущность «иного мира», «которую трудно было описать словами, но можно было хорошо почувствовать» (Бычков, 1988, с. 22).

Названия многих природных вещей дали начало именам отвлеченного от них цвета. Руда, медь, бронза, олово... цвета радуги... просто цветы на лугах...

Цвет радуги виден по-разному, везде определяется символически выраженным прагматическим интересом. Выделяют либо три, либо четыре цвета. С одной стороны, небо червлено-бело-зелено, поскольку «зеленство премудрость и силу и славу Бога предзнаменует, белость духа Святаго, червленость – кровь Спаса»; но все три – блескучие цвета. С другой стороны, в зависимости от «стихий»: зеленый – от Воды, синий – от Воздуха, красный – от Огня, бледный (!) – от Земли (в переводе «Луцидариуса» начала XVI в.).

В одном сборнике, написанном в Киеве в 1073 году, цвета радуги ограничиваются всего четырьмя: В радуге *свойства суть червеное, и синее, и зеленое, и багряное.* Итак, красный – зеленый – синий и... и всё, потому что слово *багряный* одинаково могло означать и ‘красный’, и ‘черный’; во всяком случае, слово *багряный* и слово *червоный* одинаково передавали впечатление от красного цвета. Вот и весь спектр, три цвета: *червоный – зеленый – синий.* В первом соединены красный и оранжевый, во втором – желтый, зеленый и голубой, в третьем – синий и фиолетовый. А если словом *зеленое* обозначается и желтый, и зеленый, и голубой цвет, ясно, что в XI веке само слово имело совсем иное содержание. И теперь мы только очень условно, с большой натяжкой, можем считать, что тогдашнее слово *зеленый* обозначало также и зеленый цвет. От тех именно времен сохранилось сочетание *зелено вино.* Еще древнеримский писатель Плиний б е л о е виноградное, т.е. светлое с наблеском влаги, вино называл зеленым; в русских песнях таким оно навсегда и осталось. *Зеленый* включал в себя самую светлую часть спектра. Для того и использовалось древнее славянское слово *зеленый* – светлый, как трава. Светлый цвет – в отличие от белого, тоже светлого, но не цвета.

Тот же состав спектра сохраняется еще и в русской летописи под 1230 годом, но скорее как дань традиции, как символ. Ведь радуга 1230 года, по мысли летописца, стала предзнаменованием монголо-татарского нашествия.

В другой летописи под тем же 1230 годом в качестве горестного предзнаменования летописец приводит такую примету: явились на оба пол (по обе стороны от) солнца столпы – черлены и желты, зелены, голубы, сини, черны, т.е.:

Красный	?	желтый	зеленый	голубой	синий	черный

Оранжевого еще нет.

Может быть, вместо *оранжевый* употреблялись когда-то слова *жаркой* или *рыжий* – со значением ‘красно-бурый’. Это слово известно с конца XIII века, но прежде оно было связано с красной частью спектра. *Рыж* и происходит-то от того же корня, что и слово *руда* – ‘кровь’: у Кантемира оранжевый – *рудо-желтый.* И это не единственный случай,

когда язык использовал старое слово для обозначения нового, только что обнаруженного цвета. *Желтый,* например, родственник и *золе* (которая сера), и *золоту* (которое золотисто), и *зелени* (которая зелена), да еще и *желчи* (которая может иметь красноватые тона) – все эти слова восходят к общему корню *g^{u}el.

В народных заговорах от сглазу еще недавно желтый значил ‘карий’: *Спаси нас от серого, от синего, от черного, от желтого глазу, от плохого часу...* Почва становится довольно зыбкой, как только из строго очерченного мира физических закономерностей мы переходим в царство словесных теней.

Теней, потому что многих слов, которые прежде служили для обозначения цвета, теперь уже нет в языке. Красный цвет древние славяне обозначали несколькими словами, из которых главными были *червен* и *багрян.* Фактически же их было больше, так как они имели варианты: *червен, черлен, червлен, чермен,* или *багр, багор, багрян, багрен.* Обозначали все они красный, он же румяный, он же кровавый, он же рыжий, он же алый, он же огненный цвет. Вот только *багряный* чуть темнее *чермного,* он находится по другую (фиолетовую) сторону известного нам теперь спектра.

С цветами сине-голубой части дело обстояло намного сложнее. Мы уже видели, что пепельно-дымчато-голубые оттенки обычно связывались с цветом обозначаемого предмета: *сивый конь, зекрый глаз.* Точное значение некоторых слов этого типа, ушедших из языка, ученые до сих пор не могут установить. Например, *бусый волк* в «Слове о полку Игореве» – серый? белый? голубой? красный? Все такие мнения высказаны, и все они сомнительны. Сомнительны потому, что этот частный цвет бесцветного (ахроматического) ряда связан был с особенностями одного, возможно, теперь истребленного животного. Как если бы вдруг исчезли все светло-серые голуби – и мы удивлялись бы, почему слово *голубой* связано с голубями.

В древних сакральных символах всегда выделяется черный – красный – белый, и это тоже прагмагически важно. Быть может, так выражается ориентация по сторонам света (Белая Русь, Червоная Русь, Черная Русь). Временны́е характеристики также окрашены в свои цвета, но весьма ограниченно. *Лето красное, зима белая* известны из фольклора, в древних текстах таких выражений нет. Весна и осень как промежуточные времена года собственных символических со-значений еще не имеют. *Осень золотая* и *весна красна* появились довольно поздно.

У славян наряду с серо-бело-черными тонами общественно важным, сознаваемым когда-то был только красный цвет. Именно его сделали они навсегда своим народным цветом, потому что с отдаленных времен он являлся единственным собственно ц в е т о м, да и потому еще, что он – к р а с и в ы й цвет.

Красивый цвет. *Красивый – красный...* Один и тот же древний корень, хотя и с разными суффиксами. До начала XVI в. прилагательное *красный* обозначало не цвет, а именно качество красоты и своим значением было равно современному слову *прекрасный.* В описании путешествия Игнатия Смольнянина XV в. сказано так: «Певцы же стояху *украшены* чюдно. Старейший (из них) бе *красен яко снег бел».* С одной стороны, все певцы были украшены (например, одеждами), с другой – их руководитель был украшен *(красен,* т.е. ‘красив’) также и потому, что по старости своей был бел как снег (или прекрасные одежды его были белы как снег). Здесь мы встречаемся со старым значением слова: *красный* значит ‘красивый’. *Красна девица* в былине и в сказке – красивая девушка, и вовсе не красная, а белая, белолицая (так понимали красоту наши предки). Это значение со-

хранилось в некоторых славянских языках, например в украинском и белорусском. Сохранилось потому, что в этих языках до сих пор для обозначения красного цвета служит древнее слово *червен: червонный.*

В русском же языке постепенно, сначала в деловых документах (первая запись относится к 1515 году), а затем и во всех прочих случаях, ‘красивый’ стал ‘красным’, хотя долго еще, вплоть до петровских времен, помнилось и прежнее значение слова. С этого времени слово *красный* – общее обозначение для всех оттенков красного цвета, а эти оттенки множатся буквально на глазах. С середины XIV до конца XVII века в русский язык пришли *алый* (это слово есть в рукописи 1351 года), *вишневый* (1392 г.), позже *брусничный, гвоздичный, маковый, малиновый, бурый* и многие другие, связанные с определенными цветками. *Цвет* и *цветок* в сознании наших предков – одно и то же.

Пока люди цвет дикого волка называют *диким,* цвет зрачка называют *зекрым,* цвет голубя – *голубым* и т.д., – это еще не обозначение цвета, это только указание на качество предмета сравнением с другим предметом. *Серебряные волосы* – ‘волосы как из серебра’. Сравнение помогает пониманию. Однако при этом люди пользуются старыми словами в старых значениях. Никаких изменений в языке не происходит.

Но когда на место целого вороха слов-сравнений, обозначающих оттенки серого, приходит одно-единственное, которое с одинаковым правом можно распространить на все предметы серого цвета, – вот тогда в дело вступил язык: он обобщил многие и многие частные значения одного и того же цвета, все прежние метафоры и сравнения, все случайные наблюдения людей, сделанные неожиданно и на один раз. Только с этого момента мы можем говорить, что в языке действительно появилось слово, обозначающее данный цвет. *Красный* – с XVI века, *серый...* Что же с *серым?*

До самого XIV века восточные славяне смешивали с бесцветными белым, серым и черным «холодную» часть спектра, т.е. фиолетовый, синий, голубой, некоторые смешанные тона зеленого. В самом деле, багровое от кровоподтеков место на теле называлось *синяком,* мавры и эфиопы («люди, черные образом») постоянно назывались *синцами,* блеснувшая в черных тучах молния также *синяя,* и даже полная луна в ночном небе – *синяя,* что, согласитесь, совсем уж странно. В текстах XI–XII веков люди *«сини* яко сажа», а, с другой стороны, седой человек выходит *«синеюща* власы своими». Ни с черной сажей, ни с сединой мы с вами теперь не свяжем ни одного значения слова *синий.*

В далеких северных деревнях до сих пор легко смешивают *синий* и *черный.* О двух парах сапог, с нашей точки зрения абсолютно черных: *«Эти черные, а те синие».* Первые – мужские кирзовые сапоги, вторые – резиновые дамские сапожки с солнечным отливом; *синий* – это блестящий черный, черный цвет с блеском. Отсюда и мерцающий синяк, и облитое потом черное тело эфиопа, и блеск молнии в черных тучах, и густой лак горсти сажи, и отблеск с головы седеющего брюнета. *Синий* – не цвет, *синий* – степень яркости темного цвета, все равно какого: и собственно синего, который раньше назывался другим словом *(сизый),* и фиолетового, и черного, и даже темно-красного. Поэтому *синее море, сизый ворон* и *черная кручина* – это всего лишь разные вариации черного в представлении наших предков. И *си-вый,* и *си-зый,* и *си-ний* восходят к одному древнему корню. Исконное значение этого корня сохранил глагол *си-ять.*

Могли ли сиять светлые краски и цвета? Разумеется, могли. И потому в средние века для светлого цвета с отблеском появилось слово *лазоревый.* Само по себе оно сначала служило для обозначения блестящего голубого цвета, оно и связано своим происхождением

со словом *лазурь*. Так называлась голубая краска минерального происхождения, очень дорогая в средние века. Но в русском языке голубой отблеск лазурита распространился также и на другие цвета. Так появились *лазоревое поле, лазоревое море* («Море по обычаю стоит лазорево» – XVI век: речь идет о Средиземном море, волна которого скорее зеленого тона), *лазоревый блеск* («дали одиннадцать пугвиц сизовых с лазоревым нацветом»), *лазоревые цветы*... Спросите, какого цвета лазоревый цветок, назовут и голубой, и синий, и розовый, и малиновый, и зеленый. Ничего удивительного, все эти цвета действительно могут сиять, блистать. А лазоревый цветок из сказки – не голубой и не малиновый, а блестящий и яркий. Именно это старое значение слова можно найти и в произведениях писателей, хорошо чувствующих слово. Вот как И. С. Тургенев начал одно из них: «Однажды Верховное Существо вздумало задать великий пир в своих *лазоревых* чертогах...»

Странное положение: голубой, синий, фиолетовый смешивали, называя то багровым, то черным, а степень яркости каждого цвета все-таки различали и обозначали специальным словом.

А что, если вопрос поставить иначе: может быть, и не нужно было нашим предкам различать эти цвета, может быть, их вполне устраивала их собственная классификация тонов? Какая разница – черный или фиолетовый? – важно другое: блестящий или нет? Вполне возможно, что так оно и было. Но определенно ответить на этот вопрос можно только после внимательного изучения обозначений цвета в каком-то одном тексте. Воспользуемся для этой цели «Словом о полку Игореве», созданным в конце XII века. Это тонкое художественное произведение, в котором цветовым и звуковым впечатлениям автора отводится видное место.

Какие же цвета различает автор? *Черный ворон, черные тучи, черная земля, черная паполома* (покрывало), *багряные столпы* (уже в знакомом нам значении: густо-красные с синим и фиолетовым отливом), *сизый орел* (темно-лиловый с синим отливом). Это все цвета мрачные, с ними связаны плохие приметы. А *синий? Синий Дон, синие молнии, синее вино, синяя мгла* и *несколько синих морей.* Конечно же, и у автора «Слова» синий еще не обозначает какой-то определенный цвет, это с и я н и е темных тонов. Историки верно связали былинное *синее море* и *синее вино* с красным виноградным вином: Плиний сравнил этот цвет с с и н е-б а г р о в ы м аметистом.

Красная часть спектра представлена широко: *черленые щиты, черлен стяг* и *черлена чолка* (бунчук). Слово *красный* здесь еще не обозначает цвет, указывая только на качество: *красный Роман, красные девицы.* Зато слово *кровавый* одновременно обозначает и качество, и цвет: *кровавые зори* и на *кровавой траве,* т.е. на траве, залитой кровью. Так же обстоит дело и со словом *зеленый. С* одной стороны, уже цвет *(постлать зеленую паполому),* а с другой – еще качество зелени, связанное с *зеленым деревом* и *зеленой травой.*

«Бесцветные» цвета также представлены в изобилии: *серые волки* и *бусови волки (бусови* еще и вороны), *серебряная седина* и *серебряные струи* в *серебряных берегах,* еще *жемчужная душа,* а также *белая хоругвь* и *белый гоголь,* что очень странно, поскольку ни княжеское знамя, ни птица гоголь не были белыми. Дело прояснится, если мы вспомним, что древнейшее значение слова *белый* не связано с цветом, а обозначало качество: прозрачный, светлый. Еще в XVI веке в качестве особой приметы так описывали одну личность: *А Петр рожеем белорусъ, очи белы, ростомъ великъ* – светлые очи. В XI же веке, переводя жизнеописание Александра Македонского, древний русич отметил, что у Александра *едино око бело, а другое черно,* что явно не к добру; и действительно, свет-

лое и темное переплелись в жизни полководца. Так и в «Слове о полку Игореве» только дважды употреблено слово *белый,* в остальных случаях его просто заменяет равное ему по значению – *светлый. Светлым* и даже *тресветлым* здесь является солнце. Оно связано со множеством слов, имеющих отношение к свету: *светлое солнце – светъ солнцу – солнце светить.* Одновременно с тем *свет светлый, заря свет запала* и т.д. Свет, заря, солнце – светлые, а бунчук и птица – белые, потому что они, будучи светлыми, сами по себе все-таки н е с в е т я т с я.

Странный по краскам мир окружал автора «Слова». На ахроматическом, но богато орнаментированном оттенками серо-бело-черном фоне (со строгим противопоставлением разной степени яркости и внутренней «светимости») яркими маками распускается красный цвет, а зеленый еще только пробивается из характеристики реального качества: *зеленое дерево* и *зеленая трава* – это дерево и трава цвета зелени, как *серебряные струи* цвета серебра, а *кровавые зори* цвета крови. В языке еще нет слов, чтобы назвать цвет того, что может быть оранжевым, алым, рыжим, малиновым, желтым, зеленым, голубым... Однако язык открыл уже способ названия цветов, и спустя некоторое время этот способ пригодится: *коричневый* цвета корицы, как коричневый; *малиновый* цвета малины, как малиновый, т.е. малиновый и есть. Ведь только с помощью языка и можно передать свои впечатления от многоцветья окружающего человека мира.

В песнях и в былинах платье, одежда, рубашка, шатер, всякого рода одеяние может быть только *белым* или *черным,* причем белое всегда связывается с *добрым молодцем* и обычно сопутствует радости, а черное принадлежит *злому ворогу* и всегда связано с печальными обстоятельствами жизни. Сравните еще такие противопоставления: *черное облако – белый снег, черный ворон – белый камень* (на котором ворон сидит), *черная земля – белый свет.* Еще могут быть *черленый стул, черлено крылечко, черлены стяги,* а *зеленым* называется только зелень – *зелена трава, дуб, древо.* То же самое представление о цвете, что и в «Слове о полку Игореве», и дошло до нас из той же эпохи. Впрочем, и в современной поэзии сохраняется привязанность к этим трем цветам. У большинства поэтов *черный, красный, белый* стоят на первом месте – настолько устойчива и давно осознана символика этих слов.

Красный – это красивый, но красивый в жизни. Церковный писатель никогда бы не выбрал это слово для обозначения красных тонов, потому что для него красный цвет – цвет ада. Тоже символика, но с обратным смыслом: не хорошее, а плохое. Иногда символика цвета воспринималась из чужих языков и видоизменялась по привычному образцу.

У восточных соседей славян – такое же восприятие белого и черного, как и у самих славян. Но вот галицкий князь Даниил в 1250 году посещает ставку Батыя, и там его заставляют пить ритуальный напиток – кумыс. *«Данило!.. Пьеши ли черное молоко, наше питье, кобылий кумузъ!»* Пришлось пить: *«О! злее зла честь татарская».* Кобылье молоко такое же белое, как и коровье, а называют его *черным.* Летописец перевел тюркское словосочетание, в котором *черный* обозначает ‘крепкий, хмельной’. В дальнейшем это переносное значение слова не привилось, оно было чуждо не только русскому сознанию (хмельное не всегда злое), но и символике его языковых обозначений. Вот если *черное молоко* понимать как ‘поганое, нечистое’, тогда другое дело, тогда все становится ясным. В представлении же самих русичей слово *черный* в переносном значении – ‘настоящий, подлинный’. Это то, что можно в и д е т ь, что е с т ь. Это цвет земли и реальности, потому он так устойчиво один и един во все времена.

Третий слой цветовой символики связан с нравственными представлениями Добра и Зла, разработан издавна и очень подробно, но это всегда всего лишь Добро и Зло: белое и черное, светлое и темное, и красный в этой противоположности двусмыслен. С одной стороны, красный – это хорошо: это солнце и жизнь – но только в представлении язычника, для христианина это – цвет крови и адского пламени *(геенны огненной)*.

Трудно поверить, что крестьянин XII в. не различал синий, зеленый или желтый цвет на контрасте с красным. Ведь знали же они (и пользовались ими как красителями) девясил, зверобой и полынь, из которых выделывали голубой, красный и зеленый красители. Правда, многие из растений одновременно давали желто-зеленый, или сине-зеленый, или иссиня-красный, вообще нерасчлененный цвет. Чисто зеленого красителя в природе не существует, синий «вшибается» в красный (фиолетовый), а желтый представлен в ускользающих оттенках (купальница, сурепка, цмин, василек, щавель, череда, ирис, береза, вереск, чистотел...); но тот же плаун в различных концентрациях дает и желтый, и зеленый, и синий цвет. Лишь черный и красный четко и определенно выделяются не только в природе, но и как искусственные красители.

Каждая вещь в совокупности своих признаков указывает на некую идею – ту, которую эта вещь воплощает. Красота цвета вещна – и она эстетична, но в символическом наполнении смысла, идеально, она же становится этичной. Соотношение идеи и вещи создает неустойчивую сеть символов, руководящих жизненными процессами, а попутно и организующих этические нормы поведения. Символика цвета проявилась давно, еще в языческие времена; она остается устойчивым признаком культуры и слабо поддается новым влияниям. Черно-бело-красный сакральный набор с принятием христианства все чаще перебивается привнесенным извне почтением к золотому. «Да будемъ золоти, яко золото!» – в этом кличе Святослава перед битвой в 971 году (Лавр, лет., с. 73) еще не различаются качества имен: и существительное, и прилагательное стоят рядом и назван типичный признак золота, который понимается символически: это символ солнца и огненной энергии. Золотой фон и уничтожающий видимость всякого цвета свет – вот символика христианства, которая приходит на смену языческим символам как отражение биполярного мира: Свет и Тьма.

Однако символический статус известных цветов задерживает их в языке, сохраняя их смысл, делает их ключевыми словами культуры. Принимается и золотой как желтый – но как символ загробного мира, подземного царства, тридесятого царства со Змеем Горынычем и прочими ужасными персонажами. Древнерусская символика цвета поддерживается пространственно-временными отвлеченностями, которые оформлены под символическим покровом цвета уже к XIV в. (полагают, что не без влияния татарского языка):

красный – юг, прекрасный, теплый, плодородный – рай *(ирей),*

белый – восток, чистый, светлый, нарождающийся,

черный – север, крепкий, подлинный, земной, реальный,

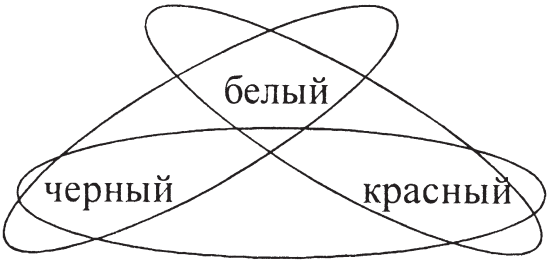
желтый – запад, закат, мертвое царство.

Огонь и земля как стихии мира лежат в основе осмысления жизни; о воздухе и воде в символических их проявлениях речи нет.

Любопытно также некоторое расхождение в понимании «восток-запад», их символические функции не совпадают с современными. На это указывают пространственные изображения в древнерусских рукописях. Например, карта в переводном сочинении о путешествиях Козьмы Индикоплова показывает юг наверху, а север внизу, запад справа, а

восток слева. Именно таково восприятие стран света человеком, взгляд которого устремлен к югу: тогда север располагается у его ног, а запад и восток меняются местами. Очень хорошо о нерасчлененности признаков мира в цветовом символическом выражении сказал поэт: «Древний человек не знал красного как 1/7 спектра, а – “нечто”, нападающее и звучно-тягучее» (Белый, 1997, с. 116). То же можно сказать об «ощущении» любого из четырех символических цветов.

Противоположности основных «цветов» изменялись только со сменой культурной парадигмы:



Здесь черно-красное на фоне белого является противоположностью языческой, черно-белое на фоне красного – церковно-византийской, а бело-красное на фоне черного – современной. Первое в большей мере эстетично, второе скорее этично, третье, современное, является чисто политическим. Важно также вторжение символических представлений монголо-татарских завоевателей. В известной степени синтез славяно-языческого и византийско-христианского происходил путем отчуждения от эстетики и этики «агарян».

Самая выразительная подробность в выражении домонгольской символики цвета – это его «телесность», вещное представление в типических тонах. Древнерусские книжные миниатюры, традиция которых восходит к глубокой древности, показывают распределения красок преимущественно смысловых. Красные здесь – щиты, знамена, ритуальные одежды, драпировка, языки пламени; желтые (золотые, позолоченные и деревянные предметы) – кольчуги, шлемы, шапки и венцы князей и царей, нимбы святых, сохи, кувшины и бочки, дощатые перегородки; синие – реки, одежды, а также железные вещи (шлемы после XV в., копья и мечи, топоры и лопаты). Каждая вещь явлена в натуральном своем цвете, это ее устойчивая характеристика; исследователи утверждают, что лишь после XVI в. вещи стали изображаться в своем конкретно-индивидуальном цвете. Таким образом, в древности было важно показать функцию цвета, а не его красоту или символический смысл. Типичный признак ряда вещей создает родовой их смысл, который еще не обрел статуса символа. Символический характер новое распределение цвета получает по мере соотношения с этическими категориями.

Если осмыслить известные по источникам символические значения цвета как воплощающие этические характеристики, окажется, что тут имеется некая закономерность.

Красный – жизнь, кровь, любовь, страсть, свобода.

Оранжевый – тепло, солнце, власть и тщеславие.

Желтый – свет и радость (ярко-желтый – зависть, ненависть, лживость, своеволие).

Зеленый – надежда, покой, мир, плодородие, тоска.

Голубой – бесконечность, светлая даль.

Синий – верность, доверие, тоска.

Фиолетовый – величие, роскошь, великолепие, дружба (и сумасшествие).

Белый – невинность, целомудрие, чистота.

Черный – серьезность, торжественность, скорбь.

Соединяя близкозначные категории по их символическому цвету, получим последовательности:

жизнь – солнце – свет – плодородие:

красный – оранжевый – желтый – зеленый;

страсть – власть – радость – покой:

красный – оранжевый – желтый – зеленый,

и т.д. Внутренний смысл категорий определяется следованием «теплых» тонов и пресекается на «холодных». Кроме того, все цвета по смыслу амбивалентны, т.е. безразличны к этическим нормам. Они сложились в древности, исходят **от вещи**, а не **из идеи**.

Исходящие из идеи последовательности совершенно разрушают движение в логике спектра:

вера – надежда – любовь: синий – зеленый – красный.

Любопытно также двойное упоминание тоски. Тоска зеленая попала в этот ряд случайно. На самом деле «тоска абсолютного покоя» символизируется синим. *Зеленая* тоска – искаженная в произношении форма *зѣльная тоска,* чрезмерная тоска (от наречия *зѣло* – очень).

Особенностью современных представлений о символическом смысле цвета является совмещенность разных систем в культуре. Древнерусская, например, впитала в себя символизм цвета, присущий византийской традиции, и это заметно на изменениях, которые претерпевала иконопись.

Древнерусская иконопись – «философия в красках», знаменующая «обожествление цвета как света» (Бычков, 1995, с. 241; 242). Об этом писали многие, в том числе и русские философы: Е. Н. Трубецкой – как отражение мыслимой *идеи,* а П. А. Флоренский – как отражение реальной *вещи.* Последний описывал краски солнечного восхода или его захода, которые можно видеть на заре и в зорях. Расхождение корня на две формы, известное с XII в., не случайно. Оно отражает разную направленность мысли на движение солнечного луча, когда предстает он в переходах то фиолетового, то красного тона.

Специалисты отмечают многослойность иконы, ее как бы цветовое воспарение от деревянной доски. Идеальное как красота создается на реальном, представленном как добротность *(добро́та)* вещи. Начиная с грунтовки из животного клея и мела, мастер сразу же санкирем (оттенок его изменялся со временем) создает теневой фон и тут же охрением высветляет лики. Незаметно переходящие друг в друга бело-темные тона создают основу лика на сине-зеленом поле (оттенки санкиря). Оба сдвоенных сочетания столь естественны, что не на них обращает внимание зритель. И то и другое – фон, а фон нечеток, расплывчат, переходит один в другой, так, как это бывает и в жизни. Выделен типичный признак вещного мира, одна из его функций, точно так же как в древней миниатюре или в слове *(ясный сокол* или *добрый молодец).* Типичный признак выделяет существенно целесообразное качество. Зеленый цвет на Руси не всегда отличали от синего *(тоска зеленая)* (Ферсман, 1954, с. 216, 217). Разница в том, блестит ли и ярок – или нет. И для Леонардо да Винчи синий – тоже соединение света и тьмы, темный с наблеском *(синие молнии).* А вот все остальное на иконе – праздничный блеск и сияние красок, медь и золото, вспышки

красного – все заимствовано как *идеи.* Иконы псковского или московского письма: блеклые краски северного неба, неясные переходы красных тонов, как в туманную осень, – это Псков в натуральности цвета; золото и яркость цветовых пятен – это Москва в идеальности света. Восточная роскошь на фоне простой деревенской жизни.

Поэтому ясно, насколько сложно говорить о символах применительно к цвету. И особенно о символах Древней Руси.

«И СВЕТ ВО ТЬМЕ СВЕТИТ...»

...И свет во тьме светит, и тьма
не объяла его.
Ин. 1, 5

Свет гнал вперед тьму.
Андрей Платонов

Этот стих в Евангелии от Иоанна в греческом переводе читается так: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτία φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Космическая борьба света с тьмою понимается двусмысленно или, как в таких случаях говорят, символически неопределенно. Символ необходимо истолковать, и его истолковывали много раз.

Неопределенность содержится в значении греческого глагола: κατέλαβεν одновременно можно понимать и как ‘воспринимать, улавливать, усваивать’, и как ‘охватывать, захватывать, настигать (при погоне)’, даже резче – ‘овладевать, побеждать’. Очень глубоко семантическую двузначность этого глагола показал Семен Франк (1949, с. 17–26). По толкованию Оригена, непобедимость света – в его борьбе с тьмой: свет, раз воссияв в мире, неодолим для тьмы – тьма не объяла его. Такое толкование отражено и в славянском переводе – как в церковнославянском, так и в современном синодальном. В церковнославянском: «и свет во тьме светится, и тьма его не объять» – *светит-ся,* сам по себе, из себя излучаясь, *не объять* в древней форме аориста – никогда и ни в каком случае не поглотит. В синодальном переводе прошлого века: «Свет светит во тьме, и тьма его не поглотит»». То, что в древнем переводе передано не только значением слов, но и грамматическими формами, т.е. с семантическим «запасом» и в символическом виде, теперь подчеркивается смыслом глагола – лексически.

В западноевропейских переводах, которые восходят к переводу на средневековый латинский язык (Вульгату), утверждается первое значение греческого слова (оно было не символически переносным, а основным), и в результате европеец читает этот текст, представляя себе всю трагичность упорства тьмы, неодолимости ее для света: пусть и светит – но тьма все равно тут, не уходит, остается. Свет сияет и светит – но не разгоняет тьмы. Например, в английском переводе использован глагол *comprehend,* основное значение которого ‘ухватить, понять’, но одновременно (в переносном смысле) и ‘постигнуть, понять’; здесь важен оттенок смысла: необходимо ‘уразуметь’ происходящую космическую трагедию, истолковать ее в практически важном смысле. Действие и его осмысление сосредоточены в общем фокусе символического текста, диктуя направление мысли. Это – не духовное восприятие явления в символическом его смысле, а рацио-

нальная интерпретация в известных разумных пределах. *Логос* евангелиста подменяется *рацио* рассудочности.

Таким образом, «восточное христианство понимает это место как утверждение непобедимости света, западная же церковь, наоборот, – как признание упорства тьмы» (Франк, 1949, с. 19).

Все описанные подходы аналитичны. Это – попытки п о н я т ь символ, закрепив его в понятии, ухватить его смысл в присущей каждому языку ментальной заданности. С. Л. Франк подчеркивал, что для евангелиста важно было создать символ «именно сочетанием, **совместным утверждением обеих мыслей**, получающихся от этих двух разных толкований»; «точнее говоря, мы имеем дело не с п о н я т и я м и, а с о б р а з а м и "света" и "тьмы", дающими некий намек на отвлеченно-непостижимую тайну бытия. О б р а з же света и тьмы непосредственно дан нам – и изначала был дан человеческому духу в лице д н я и н о ч и» (с. 19 и 26). Постичь сознанием эту диалектическую противоположность невозможно – всякая попытка сделать это упрощает дело.

Но символика сакрального текста становится всеобщим образцом для развития значений собственных, славянских слов. Онтологически явленные события становятся предметом этической символизации. Вот как это происходило в древнерусском языке.

Наряду со словами, обозначающими цвет, в древнерусских текстах употребляются и слова со значением 'свет'. Как правило, обозначений света и цвета в текстах делового содержания нет, они не встречаются даже в церковных поучениях на конкретную тему житейского характера. Нет таких слов в законодательных документах и хрониках – то есть там, где содержание текста не несет художественной нагрузки. В прагматических установках древнерусского книжника обозначения цвета оказывались несущественным элементом содержания и потому не использовались.

Только в художественном тексте, оригинальном или переводном – безразлично, представлены слова с обозначением света и цвета, хотя и в очень скупой гамме, например в «Слове о полку Игореве» и в переводных хрониках. Самым распространенным противопоставлением являлась характерная для древнерусских памятников оппозиция слов *бѣлый – чьрный,* синонимичных (по некоторым контекстам) паре более отвлеченного значения *свѣтлый – тьмьный:* в обоих случаях в корнях наблюдается противопоставление долгого *ѣ* сверхкраткому *ь,* что было важно в произношении, а символически делало маркированным «светлое» поле данной противоположности. Иногда довольно трудно определить реальное значение слов *бѣлый – чьрный,* поскольку в христианской символике это точное соответствие обычным в употреблении определениям *свѣтлый – тьмьный,* однако внутренней своей формой, первосмыслом, они соотносятся и с языческим представлением о Белобоге и Чернобоге; столь же показательно противопоставление *бѣсъ – чьртъ.* Взаимное смысловое натяжение двусторонней идеологической сферы, языческой и христианской, создает постоянное семантическое напряжение в каждом из этих слов, и развитие их значений определяется столкновением двух религиозных традиций.

В русских текстах XI в., посвященных Борису и Глебу, только семь раз встречаются слова, которым можно приписать значение цвета, а не света. Несмотря на различие жанров (от летописи до церковного песнопения), авторов, оригинальности или содержания текстов, авторской идеи или образной системы произведения – восприятие жизненного подвига русских мучеников остается общим на протяжении XI–XII вв., когда эти тексты складывались. Такое восприятие словно задано определенной, схематически

ориентированной идеей. Смысл произведения ни в одном случае не создается – он постоянно воссоздается по образцам. Основное противопоставление здесь обычное: *свѣт – тьма (свѣтл- : тьмьн-),* оно представлено и производными словами типа *свѣтильникъ, свѣщница, свѣтлость, свѣтло* и др., тогда как противоположная сторона оппозиции не разработана столь многообразно, отмечается только слово *тьмьница,* но в другом значении (‘тюрьма’). Если к этому прибавить, что *свѣт(л)-* находится в постоянном смысловом пересечении со сходными по художественной функции словами, такими, как *сияти, блистание, блистати, озаряти,* то окажется, что поэтическое восприятие образов Бориса и Глеба и их действий подавляет ослепительным блеском и сиянием света, полностью оправдывая художественную их характеристику: «о Борисѣ, как бѣ възъръмь: тѣломь бяше красьнъ… свѣтяся цесарьскы, вьсячьскы украшенъ, акы цвѣтъ, цвѣтый въ оуности своей» (Жит. Б. и Г., с. 51, 52). Динамическое развертывание темы в «Чтении о Борисе и Глебе» построено по принципу *отъ тьмы к свѣтоу* (5), *от тьмы на свѣт* (15), и с этим связан выбор лексики, экономно собранной вокруг центральных образов. Только Борис и Глеб «тако свѣтящеся, акы двѣ звѣздѣ свѣтлѣ посредѣ темныхъ» (5), все остальные действующие лица драмы безразличны относительно света или (тем самым) воплощают собою тьму – безличная и безликая масса, неопределенный фон, пустота бездны.

Хотя в соответствии с замыслом описания действуют, совершают поступки и просто движутся в этом произведении как раз не Борис и Глеб, однако общая атмосфера света, в которую они оба погружены, служит своего рода противовесом действию отрицательных героев повествования, что, тем самым, и становится ритуально сакральным *действием* Бориса и Глеба. Свет, олицетворенный в их ликах, – такой же динамический элемент композиции, как и физическое движение других действующих лиц. Свет – воплощенная благодать, ее физическое проявление, своего рода сосредоточенность всей цветовой гаммы без распределения по цветовым оттенкам, которое возможно лишь в тварном мире.

По этой причине в образной структуре «Чтения» всякий синоним к слову *свѣтъ* выступает уже не в собственном только значении, а как бы вплетается в структурную доминанту, заданную обозначением света, воплощенную в свете. Так, дважды употребленное слово с корнем *бѣл-* воспринимается как синоним слов с корнем *свѣт-,* а не как обычное обозначение ахроматического цвета: «и бѣста акы снѣгъ бѣлѣющася, лице же ею свѣтѣся акы ангелома» (17); сравнение со снегом касается одежд, как это представлено и в описании самих ангелов: «и се внезапоу възъѣхаша трие мужи на дворъ ея въ бѣлахъ ризахъ» (23). Из сравнений, представленных в «Чтении», характерны еще следующие: «свѣтящяся акы молнии» (14), «свѣтяся акы солнце» (21), «солнецьныи луча сияюща» (16). Из равнозначных контекстов выясняется, что *свѣтитъ* означает *сияетъ.* В «Сказании о Борисе и Глебе», распространяя один из фрагментов «Чтения», Нестор говорит о своих героях: «Тако и си святая постави свѣтити в мирѣ премногыми чюдесы, сияти въ Руськои сторонѣ велицѣи» (48). Своего рода пространственное ограничение вариантом *сияти* (лишь на Руси, а не во всем мире, ибо это – русские святые) совпадает со сходным ограничением в «Чтении»: *светит солнце, сияют же – его лучи.*

Ахроматично по цветовой гамме и «Сказание о Борисе и Глебе». Здесь встречается эквивалент слову *тьмьнъ* – слово *чьрнь,* но зато слов с корнем *бѣл-* нет вовсе, да и *чьрница, чьрноризьци,* в составе которых использован корень *чьрн-,* сами по себе на «цвет» не указывают, как и слово *тьмьница* в «Чтении». В сложных и производных словах корень сохраняет свою однозначность. Но вот текст, который оказывается важным в понимании

образной системы памятника: (тело святого) «ни бѣаше почьрнѣло, якоже обычай имуть телеса мьртвыхъ, нъ свѣтьло и красьно и цѣло и благу воню имущю» (48); тот же текст повторен в летописной версии (89). Корень *чьрн-* здесь равнозначен корню *тьмьн-,* но в своеобразном исполнении: употребление *тьмьн-* нарушило бы устоявшуюся символику данного жанра, ведь темный – это неверный, поскольку непосвященный, то есть враждебный светлому миру праведников. *Чьрн-* выступает в качестве стилистически сниженного варианта, использованного в отношении к плотской стороне жизни, тогда как *тьмьн-* отражает духовный аспект бытия, а не быта. Отсутствие корня *бѣл-* также знаменательно, поскольку тем самым за *чьрн-* оставляется значение варианта к *тьмьн-,* при отсутствии в нем собственного цветового значения ‘черный’.

То же самое соответствие находим и в других житийных текстах. В них встречается противопоставление *чьрн-* и *тьмьн-* к *свѣт(л)* или, наоборот, *бѣл-* и *свѣтл-* к *тьмьн-* при полном отсутствии в первом случае корня *бѣл-,* а во втором – корня *чьрн-*. Маркировка в символическом соотношении «цветовых сил» как бы меняется, и в обоих случаях собственно цветовое значение слов *белый* и *черный* снимается как избыточное в образной системе д а н н о г о текста. Таково отношение авторов к возможной реализации семантически равноценных противопоставлений с помощью одних и тех же слов.

Зато в «Сказании» появляется новый эквивалент корню *свѣтл-,* он связан со значением ‘блеск’. «Сказание» не ограничивается абстрактным противопоставлением тьмы свету, как это было в «Чтении», здесь ярче представлено движение, действие, показан процесс освящения мучеников. В сюжет входит описание убийства, т.е. реального физического акта, который невозможно передать, используя прежние характеристики, ставшие уже художественным штампом. В результате появляются: «блистание оружия и мечьное оцѣщение» (35), в летописном варианте «блистания сулиць и мечьное блъщание» (84), а также «оружие блъщащася акы вода» (40). В служебных (паремийных) чтениях, повторивших этот текст, сравнение распространено до уподобления, принимает космические размеры: «и молния блистание; егда же облистаху молния и блистахуся оружия в рукахъ ихъ [убийц]» (120). Все это фрагменты реальной жизни: блеск молнии переходит на блеск обнаженного оружия, тогда как с мечом связаны другие ассоциации – мечь *чистъ* или (в других источниках, но в том же смысле) *синь.*

Таким он и изображается на миниатюрах. Блеск – это колебание, мерцание светлого: молнии, воды, стали. Отличие от света состоит в том, что свет не отражен от какой-либо поверхности, а сам по себе является источником «блеска».

Одновременно мы получаем возможность для выведения еще одной равнозначной связи: *молнии свѣтиться = молнии бльстаетъ.* Молния излучает свет – с блеском, своим мерцанием, переливами лучей. Это именно эквивалентность обозначения, а не синонимия, поскольку из многих проявлений молнии (явления скорее небесного, чем земного) можно выбрать что-то одно и использовать его, исходя из потребностей жанра или текста, их художественной ценности или идеологической заданности.

Летописный вариант вносит в ахроматичность изображения цвет. Именно здесь неудовлетворенный однотонным светом своего книжного источника редактор летописного текста вы-цвечивает оттенки светлого, прорабатывая их с помощью сложных слов. Борис и Глеб – «свѣтозарна явистася, яко свѣтилъ, озаряюща всю землю руськую, всегда тму отгоняюща... вкупѣ в мѣстѣхъ златозарныхъ, въ селѣхъ небесныхъ» (71); «радуйтася, луча свѣтозарная» (76); «свѣтозарное солнце... свѣтлѣи звѣздѣ, заутра восходящи» (77).

Такие же эпитеты встречаются еще в некоторых похвальных словах мученикам: «брата красная... златозарнии солнци, звѣзди пресвѣтлии» (125); «свѣтозарная чюдесъ луча испущающе... свѣтилѣ пресвѣтлии» (126). Здесь интересно строго функциональное распределение сложных слов. Звезда – светлая или пресветлая, солнце же – златозарное, златозарны и места обитания блаженных, тогда как светозарны и солнце, и сравниваемые (символически подразумеваемые) с ним святые мученики, – именно по отношению к ним по преимуществу и использован эпитет.

В «Повести временных лет» дважды встречается сложное слово с корнем *свѣтл-,* и оба раза – по отношению к Борису и Глебу, в тех же риторических формулах. Соотношение таких сложных слов распространяется лишь на высокий стиль повествования и никогда не переходит на изложение бытовых подробностей жизни. Можно предположить заимствование формул из переводных текстов.

В «Хронике Георгия Амартола» не употребляется сочетание *златозарный,* зато встречается слово *свѣтозарный* (102) на месте греч. φοτοειδής ‘похожий на сияние, светящийся’, *свѣтозарие* φωταγωγνία ‘солнечное сияние’. То же в переводе «Девгениева деяния»: Стратиговна из окошка своей светлицы говорит Девгению: «Свѣте светозарны, о прекрасное солнце, жаль ми тебѣ» (10). Оба сложных слова встречаются уже в болгарских текстах X в., однако отмеченного в древнерусских источниках функционального их распределения там еще нет. Например, в «Похвале Кириллу Философу», составленной Климентом Охридским, славятся «свѣтозарны твои нозѣ» и рядом – «златозарныя твоя стопы», что указывает на полную дублетность обоих слов. Характер выражения подсказывает, что в данной традиционной формуле мы имеем дело с переводом, ср. эквивалентное выражение «красны нозѣ твои» (из перевода «Апостола»), распространенное в древних текстах.

Содержание древнерусского текста и новое отношение к символике, выраженной словесно, потребовало разведения по семантическим уровням двух уже известных калек с греческого. *Зарьн-* в *златозарный* – ‘зримый, видимый, похожий на’. В переводе «Хроники Георгия Амартола» греч. φοτοειδής одинаково передается как словом *свѣтозарьнъ,* так и словом *свѣтообразьно.* В таком случае разница между *златозарьнъ* и *свѣтозарьнъ* заключается в том, что второе из них обозначает источник света (букв. ‘светящийся’), а *златозарьнъ* – результат такого свечения (букв. ‘сверкающий’).

Авторы текстов о Борисе и Глебе во всех их вариантах неукоснительно соблюдают указанную иерархию значений. Так, в летописной версии *свѣтоносънъ* (в «Хронике Георгия Амартола» это слово на месте греч. φωσφόρος – 302) относится к Божественной энергии, причастившись которой угодники могут стать светозарными; они не носители такой энергии, но являются ее силой – это светила посреди тьмы. Они не солнца, а всего лишь звезды, светящие отраженным светом, однако звезды светлые, те, какие восходят на заре. Именно поэтому, впитав в себя данную силу света, они и являются ее распространителями и провозвестниками. Символический смысл распределения слов понятен.

Одновременно с этим возникает и представление о златозарных местах, озаренных небесным светом. Ф. И. Буслаев, ссылаясь на некоторые словоупотребления в древнерусских текстах, специально отмечал, что «сродство понятий о цвете и золоте еще не утратилось во времена Нестора, сохранившись в обычном эпическом выражении языческой клятвы... *Да будем золоти, яко золото»* (т.е. пусть иссохнем, сгорим от небесного огня) (Буслаев, 1848, с. 12, 13). Только в результате такого трехступенчатого углубления семантической перспективы и возникла возможность передать иерархически представленное

соотношение источника энергии и силы ее излучения, не прибегая к употреблению специальных слов (их еще и не было), просто используя уже известные литературному языку словесные формулы. Стилистическое углубление текста идет за счет работы над скрытыми смысловыми возможностями слова в словообразовательном ряду.

Рассмотренные тексты позволяют также сопоставить корни *свѣт-* и *злат-* как синонимы, различным образом выражающие характер действия: источник света – отражение света; не конкретизируя такое соотношение слов, о нем говорил еще А. А. Потебня (1914, с. 38).

Литературное происхождение текста о Борисе и Глебе, наличие нескольких его – разножанровых – версий, отражающих движение текста во времени, позволяет вернуться к решению вопроса, затронутого лексикологами: «В слове *темный* все современные словари его световое значение *(темная комната)* называют основным или прямым, а морально-оценочное *(темная речь, личность)* – переносным. Но в период X–XIV вв. по существующим памятникам не удается обнаружить ни одного случая употребления этого слова в световом значении, но зато встречается огромное количество случаев употребления в морально-оценочном значении. Характерно при этом, что и антоним к слову *темный – светлый* в этот период имеет только морально-оценочное значение» (Звегинцев, 1957, с. 222). Казалось бы, наши примеры подтверждают такое заключение. Действительно, сопоставление святых угодников со светом целиком находится в соответствии с морально-оценочными характеристиками словесного значения. Однако сама символика литературного текста была бы неясной без существования каких-то реально-житейских ассоциаций с ахроматическим «цветом». Рассмотрим употребление приведенных слов в других древнерусских текстах.

1. Значение, связанное с обозначением света – ‘светящийся’. В «Сказании о Софии Царьградской» по русскому переводу XII в.: «видяще таковую церковь, како блещашесь, и бѣ вся свѣтла от злата и серебра» (оттенок со значением наблеска, отсвета). Иногда можно предполагать совпадение значений ‘светлый’ и ‘светящийся': в сочетании прилагательного *светлый* со словами *дом, церковь, одежда* – скорее ‘светлый’, но при упоминании светлых одежд ангелов можно допустить и значение ‘светящийся’ (по символическому референту, т.е. весьма условно). Неуверенность в смысловом наполнении слова возникает постоянно и определяется, возможно, столкновением двух культур, языческой и христианской, принявших участие в словесном оформлении новой символики цветообозначения. Свет у христиан – источник знания и веры; в древнеславянском языке язычников это же слово связано с обозначением блеска (наблеска) и скорости, с понятием о быстром (слово *быстръ,* как и слово *ясный,* также имело исходное значение ‘светлый, ясный’). Общим для них является лишь то, что в обеих символических системах свет связан с проявлениями самого совершенного органа чувств, со зрением, *зьрѣти, зоркий* входят в чередование с однокоренными им *зоря* и *зарница,* русское слово *зрачок* соответствует сербскому *зрак* ‘солнечный луч’. Не забудем, что и греч. φῶς представлено в тех же значениях: ‘свет, сияние, блеск’, ‘дневной свет (светлый)’, ‘солнце; огонь’, ‘глаз’. А многозначность греческих слов, представленная в переводных текстах, во многом стала семантическим средством, наводящим славянские соответствия греческим словам. В проявлениях света, в его восприятии и осознании участвуют, совмещаясь в общем смысловом ряду, все связанные с данным кругом обозначений слова: *бѣлый, чистый, золотой, зеленый* и др. В качестве примера приведем развернутое описание праведников, пребывающих в бла-

женной стране (древнерусский перевод XII в.): «Яко хрисаль, свѣтъ испущающе, одежда ихъ, и облакомъ огненомъ обвита ребра ихъ, и молъниею препоясани въ чреслахъ ихъ, и свѣтъ чистъ зѣло, яко злато чиста имущи свѣтлостью, предъ лицемъ своимъ, руки ихъ и нозѣ ихъ бѣлы яко свѣтъ... и опоясани позлащенными лучями... и лица ихъ седмицею очищена в бѣлости бѣлою молниею, крѣпко освѣщаеми...» и т.д. (Жит. Вас. Нов., 523, 524). В приведенном описании заметно пересечение значений нескольких слов: *свѣтъ – бѣлизна, чистота – свѣтлость, свѣтъ – злато*. Последовательное противопоставление тьмы свету характерно для всех древнерусских текстов. Уже в «Памяти и похвале Владимиру» мниха Иакова говорится о князе Владимире, что после своего крещения он «приде от тмы діявола на свѣтъ... къ Богу». Мы видели, что подобное динамическое развертывание действия соотносится и с описанием кончины его младших сыновей.

2. Значение цвета, хотя и весьма неопределенное, находим для этих слов в том же переводе «Жития Василия Нового»: «Занеже идяхомъ поклонитися огнеобразному престолу Божию, идущимъ намъ и облак не яко облакъ поднебесный, но облакъ образомъ яко цвѣтъ рдящься, паче сих [цветов] сторицею свѣтлѣе» (431). Красный цвет имеет различные оттенки, более или менее светлые. Возможна и другая интерпретация: речь идет о рдяном цвете с наблеском или без него. Определенно цветового значения это слово не несет, и потому его совпадение со значениями слова *бѣлый* никогда не могло стать полным или хотя бы символически определенным.

3. Морально-оценочные значения слова *свѣтл-* уже известны в древнерусских текстах, причем обычно они пересекаются со значениями слова *чистый. Чистое воскресенье* регулярно именуется *свѣтлой недѣлею;* говоря о чистоте побуждений верующего, проповедники используют сочетания типа «сердцем светлым», «притеци свѣтло къ дару алчьбному» и под.; в русском переводе «Истории иудейской войны» XIII в. использовано множество сочетаний со словом *свѣтлый* в значении ‘чистый’: «и свѣтлымъ дарованиемъ почьстивъ, отпусти я [их]; азъ бо свѣтлое упование имамь о твоем умѣ» и пр. (Флавий, с. 199, 203). То же значение слова использовано и Кириллом Туровским («ныня небеса просвѣтишася, темныхъ облакъ, яко вретищь, съвлекошася, и свѣтлымъ въздухомъ славу Господню исповѣдають»).

По-видимому, второе из трех указанных значений вообще не было характерным для русских текстов (встречается только в переводных). Лишь те произведения, которые так или иначе связаны с языческой традицией, его отчасти передают. Так, в «Слове о полку Игореве» *тресветлое солнце* плача Ярославны – всего лишь калька с греч. τριλαμπής, которая часто встречается в переводных текстах (например, в минейных песнопениях), следовательно, соотносится с церковной традицией книжного характера. Наоборот, в сочетаниях типа «кровавые зори свѣтъ повѣдаютъ», «заря свѣтъ запала» отчетливо проглядывает языческая традиция восприятия «расцвеченного» солнца: во всех случаях речь идет о том, что красная по ц в е т у заря сопровождает или знаменует р а с с в е т. «О свѣтло свѣтлая и украсно украшена земля руская» в зачине «Слова о погибели Русской земли» также имеет отношение к «красивому» цвету. Совмещение в одном и том же слове двух художественных традиций восприятия света дало своеобразный остаток и в том и в другом случае: за пределами новой символической и художественной системы остались как языческое цветовое восприятие света, так и христианские представления о светлом как чистом. За границы древнерусской литературы христианское представление не переходит, сохраняясь лишь в некоторых устойчивых сочетаниях, в терминах церковного быта.

Какими бы сложными по своему составу и содержанию ни были значения слова *свѣтъ* и его производных, в пределах каждого отдельно взятого текста они довольно долго не сталкиваются, не пересекаются семантически, и потому сегодня их трудно разграничить. Первым русским писателем, преодолевшим скованность двух первоначально самостоятельных и параллельно развивавшихся традиций, решившимся на использование «игры слов», во второй половине XII в. был Кирилл Туровский. *Свѣтъ* в его произведениях имеет прямое значение ‘лучистая энергия’, воспринимаемая зрением: «и сѣдящии во тмѣ видѣша свѣтъ» (Кирилл, с. 12) – но одновременно это не только свет, но также и символически мыслимое под ним ‘знание (истины, истинного учения)’, поскольку в другом случае Кирилл говорит о Еве: «она бо от змия свѣтъ прия, вы же от ангела слово слышаста» (14): если это не испорченный текст (*свѣтъ* на месте исконного написания *съвѣтъ),* а в рассуждении о язычниках, «чаявшимъ свѣта, бысть имъ тьма» (15) весь смысл слова *свѣтъ* по существу изменяется, речь идет только о свете истины. Переносное значение окончательно, уже независимо от контекста, это слово получает лишь в XII в.; первые русские писатели антитезу *свет–тьма* понимали буквально, не соотнося ее смысл с озарениями истины. В XII в., когда Кирилл говорит об Иисусе, что Тот «слѣпыя просвѣти» (44), речь определенно идет о свете истины (в «Житии князя Владимира» говорилось всего лишь о том, что тот «слѣпыя о з а р и»). Источником света всегда является Бог, а всякий (в фигуральном смысле) слепец, «крещеньем же породивъся, сынъ свѣта будеть» (44).

У Кирилла встречаем новое осмысление и другого значения слова *свѣтъ,* он говорит о свете как о ‘мире’. О *том* и *этом свете* упоминают многие старославянские и древнерусские тексты, всегда разграничивая их и определенно указывая на *сей, тот, оный* или *другый свѣтъ.* Все это – созданный Богом и Им управляемый мир, Вселенная. Единство *того* и *этого света* объясняется как раз общим отношением к Богу – источнику света. Таким образом, значение ‘мир, земля’ до XII в. не включается в семантику слова *свѣтъ,* новая формула «по всему свету» действительно включала в себя весь мир и имела космические пределы. Кирилл же, как бы забывая о совместимости и равноценности *того* и *этого света,* говорит, например, «та и всѣхъ же языкъ душа въ своемъ свѣтѣ [пребудет]» (51), т.е. по смерти каждому положено свое *место* и *время:* рай, эдем или вечная жизнь. Истолковывая символику притчи, Кирилл говорит и о том, что «нощь же есть с в ѣ т а с е г о мятежь, в немь же акы во т м ѣ мятущися» (82). *Этот* свет на самом деле – тьма. Выделение самостоятельного значения слова *свѣтъ* ‘мир’ как раз и определяется тем, что земной, э т о т свет уже не обязательно связан со светом, скорее наоборот, он пребывает во тьме (во тьме неверия, незнания и скорбей). Внутренний взрыв исходного переносного значения (т о т свет – э т о т свет) вызван новым смысловым раздвоением: тот свет всегда светлый, этот свет – *тьма.* Метафоричность словоупотребления в ранних древнерусских текстах, в том числе и в переводных, новым осложнением смысла и его обобщением в составе устойчивых формул наложилась на прежнее соотношение прямых и переносных значений слова. Символ рождается в определенном контексте, но как законченный знак культуры, как всеобщее достояние мысли он предстает в сложной семантической структуре слова.

Косвенно это, конечно, должно было отразиться и на семантике производных слов. Точнее сказать, именно значение производных и приводило к столкновению различных переносных значений слово-корня, вызывая ту самую игру слов, которой и добивался (в нашем случае) Кирилл. Вряд ли подобное движение мысли (источник света → источник

знания → источник жизни) было характерно только для Кирилла. Скорее всего, он лишь точнее и яснее других отражал логику развертывания метонимических значений слова и его производных, выражая логический смысл своего собственного текста. Символический смысл текста наталкивал на выявление потенциальных со-значений в ключевом его слове. В разговорный древнерусский язык многие значения слова *свет* попадали уже после обработки их в книжных текстах, быть может, через посредство народной литературы и устных произведений. *Белый свет* первоначально – тавтология, но выражение *по всему свету* несет уже определенно народное осмысление устойчивого сочетания: здесь отсутствует указание на «тот» свет, хотя в волшебной сказке подобное представление имплицитно и могло содержаться (Потебня, 1914, с. 28–52; Колесов, 1986, с. 219–226).

Невозможно согласиться с тем, что исходными значениями слов *темный* и *светлый* были переносные значения морально-оценочного характера. Но точки пересечения двух традиций в восприятии и обозначении света важны, как важны и те конкретные пути семантического развития, которые они прошли в процессе совмещения их в общей системе со-значений.

Приведенные здесь примеры наталкивают на размышления о смысле символических обозначений в общей структуре средневекового славянского текста. В их основе обычно лежит калькированное с греческого выражение, которое используется в качестве структурного элемента, несущей конструкции текста в общем ряду других, столь же традиционных для книжной культуры, топосов и формул. Однако лексическое наполнение подобных формул постоянно изменяется в определенной последовательности семантических переходов и всегда находится в четкой зависимости от смысла структурных и композиционных единиц текста. Символ как бы снимается с образцового контекста-формулы. Именно в таком, сознательном или неосознанном варьировании лексических наполнителей формулы и заключается творческий поиск каждого образцового средневекового автора. Форма вариантна, ее инвариант воссоздается только содержанием формулы. Символическая насыщенность каждой отдельной лексемы определялась потенциальной возможностью ее замены другой, близкозначной лексемой, смысл которой она и замещала конкретно в данном контексте. При этом значение как отдельного слова, так и всего контекста в целом эквивалентны, поскольку сам выбор той или иной лексемы при общем сходстве значений определялся именно контекстом. Так создавался принцип символических обозначений: одно через другое, отраженным светом семантики одного слова через посредство другого. Оттенки смысла порождают символический ряд обозначений, в четких контурах которого их совмещенная совокупность и предстает как законченный символ, который отныне можно использовать и независимо от породившего его контекста. Когда в XVI в. Максим Грек называет открытую Америку *Новым Светом,* он уже полностью свободен от связанных контекстом значений слова *свет.*

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ВЕРА, НАДЕЖДА, ЛЮБОВЬ

ВЕРА И НАДЕЖДА

«Вера без дел мертва есть» – эти слова апостола руководили жизнедеятельностью средневекового славянина.

Но в представлении «реалиста» и дело без веры – ничто. Не одухотворенное идеей дело обречено на распыл. *Немолёное.*

В отличие от остальных состояний души, от любви и надежды прежде всего, древнерусское понятие о вере, о Вере, не имеет степеней проявления, не дробится на какие-либо «составы». Вера есть цельное и одухотворенное движение души, многозначное по содержанию и разнонаправленное по сути. Цельность веры – в проявлениях чувства, разума, воли, в нераздельной слиянности общих их качеств. Нужно довериться сердцу – тогда уверуешь в разуме, и остается проверить волею то, что содержится в вере, за которой пошел, позабыв и отца и мать.

Вера – это именно движение, а не покой экстаза, это действие души, совершенное ради соединения с «делом». Поэтому все уточнения исходного смысла корня, происходившие позднее, часто уже в Новое время, даны через посредство глагольной формы; по значениям этих глагольных форм мы можем восстановить весь процесс осмысления синкретически общего термина *вера. Въ-верить, до-верить, за-верить, поверить, про-верить, съ-верить, у-верить* – все это оттенки значений, прежде собранных в родовом слове *вера.* Здесь отсутствуют приставки *о-, об-, от-,* поскольку они обозначают пребывание около, возле, вовне, а то и полное отчуждение тех понятий, которые содержатся в корне слова. Это совершенно невозможная вещь в отношении к «вере», ибо это – о т к а з от веры.

Что же касается приставочных глаголов, то они постепенно выделяли признак «веры», казавшийся особенно важным в данный исторический момент.

Самые древние из них – *въвѣрити, увѣрити,* они встречаются в текстах XI в. и означают одно и то же: ‘проникнуться верой’ и тем самым посвятить себя служению ей. Приставки-предлоги *въ* и *у* по происхождению близки, поэтому их значения мало чем отличались, разве что со временем *увѣрити* стало значить ‘убедить (в своей вере или уверенности)’.

Три другие формы известны только с XVII в. Они возникли тогда, когда и слово *вера* стало обрастать со-значениями типа ‘доверие’. *Доверять* – значит и м е т ь веру, *заверить* – значит у б е д и т ь, *поверить* – значит п р и н я т ь на веру. Два последних глагола вошли в оборот никак не раньше XIX в., их общий смысл также понятен: *проверить* и *сверить* – значит удосто-вер-ить соответствие истине, то есть соотнести веру с положительным знанием. Такого значения слова никак не могло быть в древнерусском языке. Достоверность веры тогда не подвергалась никаким сомнениям.

Многозначность же самого имени исторические словари раскладывают на со-значения, исходя из смысла именно этих производных слов. Значения слова *вера* и их последовательность в современном нам представлении таковы. Вера – это:

1) ‘истина’, ‘правда’, а в общем виде все то, чему можно верить. Другими словами, это – уверенность. Вера огранивает всякое дело, доводя его до совершенства в идеальной его сущности. Как сказано в древнерусских поучениях, «мѣра – всякому дѣлу вѣра»;

2) ‘верование’, учение, которое сутью своей на основе метонимического перехода вытекает из истинности самой «веры» (например, право-славие как право-верие); это почитание в духе почтения, когда ценностью обладает не истина, но правда – личная правда становится истиной в глазах многих, и тем самым превращается в

3) ‘вероисповедание’ (в религиозную догму: «а вѣра ихъ такова...»), которое, будучи обращенным на конкретного человека, становится некоторой вероятностью, в свою очередь оборачиваясь

4) ‘доверием (к кому-либо)’, ср.: «к нему же вѣру имѣлъ» – «вѣры ему не ялъ», а «быть в вѣрѣ» – значит оправдывать все, что связано с таким почитанием, но уже в прямом духе доверия; другими словами, это – доверчивость;

5) ‘присяга, клятва’. Это значение слова восходит к древним представлениям о вере, но реализуется довольно поздно, проявляясь в деловых текстах эпохи Средневековья; общий смысл понятен: это призыв к доверию со стороны другого, который в данном ритуальном действии стоит у *вѣры* и приводит к *вѣрѣ,* сам принимая сказанное и записанное *на вѣру,* потому что живет *по вѣрѣ*.

Если первые значения слова *вера,* ранее других проявившиеся в текстах, всегда ограничены употреблением в одной и той же грамматической форме (чаще всего в именительном и винительном падежах), здесь мы встречаем почти всю парадигму формообразования, которая сложилась к началу XVII в. Это точное указание на позднее выделение конкретного значения из синкретичного смысла слова. Но важна и «рассыпанность» форм по текстам, их несобранность в общем термине-имени, как это и характерно для двух первых, отвлеченно высоких значений, с самого начала представленных не понятием или образом, а символическим значением: указание на то, что мыслимо идеально, но существует (где-то) объективно.

Заметны и некие «профессиональные» оттенки смысла этого важного слова. «Правда-истина» – это общая ценность, но уже ‘верование’ связано с церковной, ‘учение’ – с интересами «мудреца», ‘доверие’ развивается в купеческой среде (самое раннее употребление слова в этом смысле встречается у купца Афанасия Никитина в 1472 г.), а ‘присяга’ искони присуща воинам.

Объективный характер подобного распределения со-значений слова подтверждается результатами философской рефлексии, поскольку русские философы исходят из семантики слов родного языка. В качестве примера приведем высказывания Ивана Ильина. В его формулировках это выглядит следующим образом:

1. «Вера есть не только уверенность в *абсолютном,* но и *абсолютная уверенность в абсолютном»* (3, с. 12).

2. «Если бы русский народ обращали в новую веру мечом Мохаммеда или огнем Торквемады, он бился бы в судорогах своего славянского язычества вплоть до освобождения, до того самого мгновения, когда можно *веру выбирать свободно...* Итак, повторим: чтобы верить в Бога, русский должен свободно любить и свободно созерцать сердцем. В этом сущность и своеобразие русско-славянского религиозного опыта» (6, II, с. 405).

3. «Источником русской православной веры является *созерцающее сердце... интеллектуализм и обязательная дисциплина* разрушают веру в русской душе» (6, II, с. 416).

4. «У русского человека чувство и созерцание выступают как первичная, то есть изначально более мощная и тем самым определяющая, ведущая и руководящая сила, в то время как воля и рассудочное мышление являются силой вторичной. Это нельзя понимать

так, будто русский по природе своей безволен, в мыслях медлителен, слаб и сумбурен. Нет, он понимает, чего он страстно хочет, отличается быстрым умом, строгостью и ясностью суждений. Но его воля и мышление побуждаются чувством и сохраняют чувственную окраску; он должен любить, чтобы по-настоящему хотеть, должен проникнуться тем, к чему он прилагает свою мыслительную способность, тогда только бывает он страстным, тогда только его мысль становится острой и новаторской» (6, II с. 413).

Если бы мы пожелали представить перспективу действительного развития значений этого слова, последовательность самих значений могла бы быть иной, быть может – зеркально обратной, то есть от уверенности в истинности и призыва к доверию (‘клятва’) – к ‘учению’ как осознанному пониманию в миру пребывающей «истины». В действительности иерархия со-значений слова постоянно изменялась, и в XVIII в. на первое место вышло третье значение, второе сохранилось на своем месте, третье стало четвертым (‘уверенность в истине’), на четвертое место переходит прежнее первое (‘вероятность, возможность’), а пятое как было конкретно-деловым, так и осталось; оно вообще существует как бы в ином измерении. Сегодня распределение со-значений также претерпело некоторые изменения, так что можно восстановить все градации смысла (градуальных смыслов слова, а не разных слов):

вероятность → доверенность → уверенность,

что понятно в свете выраженной философом Николаем Бердяевым мысли: «Вера есть о б л и ч е н и е вещей н е в и д и м ы х», – что и проистекает из глубинного смысла старого корня. Иерархия со-значений в исторической их последовательности преобразуется в направлении чисто модальных действий: от убежденности в истине («верую!») до вероятной ее возможности, поскольку и «вера без дел мертва», и разум выходит в известную сферу, прежде охваченную доверчивостью. Русский человек доверчив в этом самом «платоническом» смысле. Единство и лад образуются соединением в слове идеи и вещи, и если уж слово сказано – ему верят. Верить на слово – коренная черта характера, которая предполагает совестливую честность в каждом, с кем имеешь дело.

Веро-ят-ность – таковы пределы действия «веры».

Как давно заметил Александр Потебня (1976, с. 459), вера никогда «не иссякает, но принимает такие направления, что скрывается из глаз тех, которые ждут ее встретить в заранее определенном месте», и все потому, что «вера – одна из непременных сторон человеческой жизни».

Но у «русской веры» выработались и устойчивые характеристики. Вера не поддается схематизации, поскольку это не понятийная категория, а мистический символ; вера абсолютна, и потому ее форма – имя существительное, а не другая часть речи *(уверенность, доверчивость* и пр.); вера отмечена положительно и никогда не преступает грань идеала – если не переходит в другое качество, например, в *без-верие.*

Как можно судить по всем материалам, доступным исследованию, вера в древнерусском представлении есть род, в отношении к которому частные проявления веры, в том числе и религиозно-мистические, суть в и д ы. Метонимические отношения уподобления одного другому создают неустойчивые очертания символа, с помощью которого, между прочим, можно легко скрывать свои мысли, хотя бы для того, чтобы не попасть в неприятное положение.

Цельности «веры», всегда представленной как символ (чего-то замещенного), противопоставлено понятие о «надежде», явленной в вариантах *чаяние, упование, надеж-*

да. Это разные модальности в проявлении общего состояния, которые искони различали переживание надежды.

Чаяние соотносится со значениями греческого слова ἐκδεχέσθαι ‘выжидать, ждать, рассчитывая на себя самого’, или латинского *ex(s)pectare* ‘выжидать’, также опасаясь неисполнимости задуманного. Значение глагольного корня близко к смыслу глагола *чакати, чает* – замечает и опасается, предполагает и ждет. Известное выражение «быть начеку» – отсюда же. А там, где ждут и полностью не уверены, остается надежда.

Славянские языки по-разному распорядились нерасчлененным смыслом древнего слова. У южных и западных славян это – ‘ожидание’, у русских – ‘предположение’: русское диалектное *чаяти* ‘предполагать’, сокращенная форма я *чай, чать* ‘вероятно’ – полагаю, предполагаю. Надежда тут сопряжена с состоянием терпеливого ожидания. В различных редакциях древнерусского перевода «Александрии» три глагола безразлично чередуются в зависимости от оттенка смысла в конкретном тексте: *жьдати – тьрпѣти – чаяти.* Терпеливо ждать – и значит чаять. В старославянских текстах только *жьдати = чаяти,* что совпадает с варьированием в переводах «Пандект Никона» и других текстов (в русском *ожидати* или *надежа* – в болгарском *чаяти).* Феодосий Печерский, многое заимствовавший из восточноболгарских книжных текстов, в своих поучениях братии использует только глагол *чаяти.*

В текстах XI–XII вв. *чаяти* можно «обѣта святаго», «от тѣла разлучения», «от Бога милости», «жизни вѣчныя», «мьзду от Бога», а также «живота» или «смерти». Выражения: «И не чаю собѣ живота» (Ипат. лет., 337), «чаяше на ся ненависти от язык» (от покоренных народов) (Флавий, 226) и подобные им описывают момент ожидания, не всегда окрашенного настроением надежды. Более того, это скорее отчаяние от неожидаемого события. В «Киево-Печерском патерике» часты выражения вроде «къ отчаанию хотя его привести» (162), «но обаче не отчай живота своего» (85), «в нечаание себе въврѣгъ» (119) и даже прямое указание на отсутствие всякой надежды в выражениях типа «отчаавши-ся своея н а д е ж а, раны тяжкы възлагаеть» (146); ср.: «от мене же надежда почающе величество мужества» (Александрия, с. 47).

В переводных текстах этому глаголу соответствуют греческие προσδέχομαι ‘ожидать, выжидать’, προσδοκάω ‘ожидать’, ἐκδέχομαι ‘ждать, выжидать’, а также ὑπονοέω ‘предполагать, догадываться’; отсутствие надежды, основной смысл греч. ἀπόγνοια ‘отчаяние’, передается глаголом отчаяти(ся). О надежде речь нигде не идет.

«Отъ нихъ испытание же и суда чаяти» (Ефр. кормч., с. 258), «Каки чести принесеши ты къ своимъ родителемъ, такыхъ и ты ч а и от своихъ дѣтии на старость» (Пчела, с. 221) – всюду в таких случаях говорится о том, чего следует *ожидать.* «Съмьртьное чаяние» – ожидание смерти (Ефр. кормч., с. 232), «нечаемыя скърби» – неожиданные беды (с. 109 – ἀδοκήτοις). В различных вариантах перевода одного и того же текста можно встретить «присно съмрьти чай чловѣчьскы» – «присно ожыдая чловѣчьскую смрть» (изречения Нила) для греч. προσδέχου. «Не чай зла», в соответствии с греч. μηδὲν ὑπονόει, в переводе «Пчелы» (53) буквально значит «не предполагай».

В более поздних древнерусских поучениях намечалось естественное расхождение. Заимствованное, а следовательно, стилистически высокое слово *чаяти* служит для выражения ожидаемых благ от Бога («чаяти суда страшнаго», «чаяние и спасение»), а *жьдати* по смыслу более мирское, этот глагол выражает «чаяние», обращенное к человеку, и в переводах с XII в. последовательно заменяет слово *чаяти.* По исконному смыслу слова с

корнями *-жьд-/-жид-* выражают модальность более решительную; в сущности, это значит ‘желать, жаждать, пребывать в нетерпении’, поскольку представление о «терпении» связано со смыслом глагола *цепенеть* (от страха), тогда как глагол *жьдати* восходит к тому же корню, что и *годити.* Никто не желает по-годить в жажде личного по-желания. В «Правде русской» постоянно используется глагол *жьдати:* «истьцю жьдати прока» – всего лишь надеяться, но с высокой степенью вероятности получить и все остальное, еще неполученное. Когда летописец повторяет, что войско «жда по себе погони», он тоже говорит о предположении, а не о факте.

Но то, чего страстно желаешь, имеет обыкновение приходить не-въз-на-чай, можно сказать – не-чая-нно, то есть не-о-жид-ан-но, когда ты уже от-чая-лся, за-жд-авшись.

Как можно судить по древнерусским текстам, глагол *чаяти* совмещал в себе два основных значения: предположение и ожидание. Соединенность двух этих значений и привела впоследствии к размежеванию смысла в различных славянских языках, но сама возможность подобного совмещения показывает, что слово *чаяние,* как всякое заимствованное культурой имя, есть символ. То, что это так, видно по художественным текстам. Например, в «Задонщине» конца XIV в. «лисици чясто брешуть, чають побѣду на поганыхъ» – не очень ясно, твердо ли ожидают или просто надеются на поражение Мамаева полчища. В «Слове о полку Игореве» те же «лисици» просто «брешутъ на чръленыя щиты», без всякой надежды на поживу.

У протопопа Аввакума глагол *надѣятися* встречается редко, обычно в цитатах; основным у него является слово *чаяти (чаялъ, чая* и др.). По-видимому, идея «ожидания» преобладает в сознании простого человека; он не смеет ни на что надеяться – только уповать на волю Божью.

Средневековый словарь-толковник вынужден уже объяснять значение литературного слова, особенно в непривычной его форме: *«Начаяхъ – надѣяхся»* (Ковтун, 1963, с. 426, также 222, 244),

Но и *упъвание* – та же ‘надежда’.

В русском переводе «Пандектов Никона» слова *надѣятися, надежа* соответствуют болгарским *уповати, упование;* в древнерусском переводе «Пчелы», напротив, *упование* при болгарском *надежда* соответствуют греч. ἔλπις ‘ожидание, надежда’ (выраженные с некоторым опасением).

Упование – о п о р а в доверии, упование обращено к высокому, к покровителю, чаще всего к Богу. «Упование на Бога» – самое расхожее выражение во всех древнерусских поучениях, в переводных апокрифах вообще – устойчивый оборот речи, сохранившийся до сих пор. *Упование,* как и *чаяние,* – слово высокого стиля, но имеет оттенок другой модальности. Это уже абсолютная форма, здесь нет и следа опасений, что чаемое минует нас. Упование – и поддержка, и помощь в духовном деле, в движении душевного чувства, связанное, между прочим, с полным отречением от собственной воли в ситуации безнадежной: когда вверяешь другому все, вплоть до жизни, ни на что уже не надеясь и ничего не ожидая.

В отличие от двух предыдущих слов, слово *надежда* (русская форма *надёжа)* выражает одновременно и надежду, и того, на кого надеются.

С одной стороны, конечно, жив человек «не упъваниемь, нъ вештию», – как сказано в древнейшей новгородской рукописи начала XI веке (Путятина минея), то есть реальностью жизненных усилий, и «на имѣния уповати, а не на Божия упования надѣятися»

(Псковская лет. под 1471 г.); с другой стороны (и это тоже понятно), «вѣрою и надежею къ Богу въсклоняяся, якоже паче не имѣти упования неимѣниемь» (Успен. сб., с. 49а, 22). Упование – высшая степень надежды, соединенная с верою. Это поддержка в доверии.

Многие косвенные данные, вплоть до звучания, показывают, что слово сразу же вошло в обиход. В частности, написание *упъвание* во всех древнерусских рукописях с начала XI в. передается как *упование,* с буквой *о* вместо ъ в «слабой» позиции, хотя прояснение даже «сильных» редуцированных звуков происходило веком позже. Изменение в звучании заимствованного слова всегда является признаком его обрусения.

Сравнив варианты слов, употребленных при переводе одного и того же текста, убедимся в модальных градациях, словесно выражающих чувство доверия. Например, в переводе «Слова Мефодия Патарского»: «Не повиненъ сый сицевымъ мукам, ихже ради *уповаю* избавленъ быти вѣчных мукъ» (143). В соответствии с распределением семантико-стилистических оттенков, «русским» является основной текст, тогда как более «слабые» выражения либо вторичны (переосмысление устаревшего слова), либо относятся к другим редакциям текста. Возможны варианты словоупотребления: *уповаю – надѣюсь – желаю* (то есть *чаю);* таково движение личного чувства от беспредельной доверчивости через сосредоточенность надежды к полному самомнению.

Сравнение с вариантами, избранными при переводе греческих текстов, обнаруживает и более высокие степени дерзости: θαρσέω ‘отваживаться, смело полагаться’ передается глаголами *упъвати, надѣяти, дръзати,* ἐλπίζω ‘полагать, рассчитывать’ – глаголами *упъватися* и *надѣятися,* а ἔλπις ‘надежда’ как опасение и боязнь – словами *упъвание* и *надежда* – в переводе Апостола (Ягич, с. 86, также 67).

Только слово *надежа* в этом ряду является исконным и безусловно восточнославянским словом. Его смысл охватывает значения всех ему однозначных, но по той же причине слово *надежда* (хотя и в церковном произношении) стало общеродовым в литературном русском языке.

Корень в слове тот же, что в слове *одеж(д)а: *na-dĕd-j = *o-dĕd-j* = от глагола *dějati* ‘касаться, осенить’. Одно – одето, другое – надето; одеваешься сам, на-девают на-сильно. Одежда касается тела, надежда – души. «Касается», осветляя, но и скрывая, уходя как бы в тайну, недоступную взгляду и разуму. Телесное и идеальное разведены, но в сущности это одно и то же – данное в действии, в деянии, в действительности как о т н о ш е н и е к тому, что станет прикрытием, что на-девается, как бы насаживаясь на основу жизни, создавая мерцающий проблеск не очень надежных желаний. При этом имя *надежа/надежда* древнее своего глагола, потому что глагол *надѣятися* восходит к форме *надѣя,* которая возникла позже исходного имени и по его образцу (ЭССЯ, вып. 21). В южно-и восточнославянских языках надежда всегда и значит ‘надежда’, точно соответствуя греческому ἔλπις и латинскому *spes.*

Надежда – всегда ожидание: «надежа спасения», «надежа будущаго вѣка», «надежу имѣмъ» и т.д. Надежда невещественна и потому мгновенна: «Надежда яко дымъ ищезаеть»; глагол *надѣятися* обычен при описании воинских схваток, в том числе и в переводных текстах: «надѣятися побѣдити», «надѣяся на свою победу», «надѣющися телесной крепости» и пр. в «Александрии», в «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия. Это понятно: неопределенность действий допускает различный исход. *Побѣда* – одновременно и твоя победа, и беда противника (или наоборот). Но в священном христианском тексте преобладает уже не глагол, а имя существительное, несущее в себе обобщенное сим-

волическое значение. В переводе «Апостола», например, «молю же, еже не сыи дьрзаю на даяниемь» (в русской редакции XII в. здесь использовано слово *надежею)*. В XII в. древнерусский перевод «Пандектов Никона» уже тонко использует стилистическое различие двух слов, в том числе и в глагольной форме: «Добро есть *уповати* на Господа, нежели *надѣятися* на человѣка» (116) – «Любы... всѣму *надѣеться»* (254б). В болгарской версии оба глагола употреблены в прямо противоположном смысле, и можно полагать, что в болгарском языке глагол *надѣятися,* наоборот, был высоким по стилю.

Важность свидетельства средневековых текстов в системности словоупотребления; например, у одного автора.

Интересно, как употребляют эти три слова церковные писатели, начиная с XI в. Все эти слова употребляются в одинаковом значении, да кроме того, у них много и других близкозначных слов. «Житие Николы Чудотворца», переведенное в Киево-Печерском монастыре при Феодосии, говорит о Боге, на Которого возлагается и надежда, и упование, и чаяние, а Сам Бог при этом «пекыйся имъ» (опекает). Надежда обращена только на Бога, и это понятно в отношении житийного текста; непонятно только, почему используются близкозначные слова: то ли эти тексты имели различное происхождение, то ли неразбериха с лексемами определялась неупорядоченностью стиля.

В XII в., когда система церковнославянского языка еще не сложилась, но его стилистические нормы как-то сообразовывались с содержательным смыслом текстов, дело изменилось. Кирилл Туровский употребляет слова *упование* и *уповает* только в цитатах из Ветхого Завета, причем чаще всего в молитвах, и очень редко речь идет о надежде на Бога. Переписчики текстов Кирилла иногда сомневались, правильно ли они поняли смысл высказывания, и по собственному усмотрению заменяли, например, *не уповай* на *не смущай* (в «Повести о чернечском чине»). Ясно, что слово *уповать* совершенно чуждо древнерусскому писателю.

Чаяние и *надежа* (именно так в разговорном русском произношении) встречаются чаще. Расхождение между ними показательно. *Чаяти* и *чаяние* обращены уже не на Бога, эти слова обозначают н а д е ж д у как о ж и д а н и е. Ожидание светлого царства посмертной жизни – «вечной жизни» христианского мифа («чая царствия Божия», «чаявшим свѣта», «по писанью чая Христа» и пр.). Один раз, передавая евангельский сюжет о расслабленном, Кирилл употребил этот глагол, описывая момент ожидания «болящими» наполнения источника священной водой: «Чающе движения водъ» (332). В единственном «мирском» тексте глагол *чаять* использован в значении «ожидать». Ни чаяние, ни упование еще не надежда.

Надежа у Кирилла тоже может быть равнозначной слову *упование* – но всегда в пересказе библейских текстов («Въскресения надежю показал есть», 346), причем весьма редко. Обычно (если не постоянно) и *надежда* – это тоже ‘ожидание’, но вместе с тем и «тот, которого ожидают». Персонифицированный субъект действия и его объект не расчленяются в описании. «Ныня ратай слова [т.е. священник], сѣмя духовное всыпающе [т.е. произнося церковную проповедь], надежами будущих благ [положительных результатов своего труда] веселится [лично радуется]» (417). Радуются предвкушению плодов, которые ожидаемы. Когда Богородица оплакивает Своего Сына на кресте, в Ее уста Кирилл вкладывает слова: «Свѣт бо Мой и надежа, и живот [жизнь], Сын и Бог, на древѣ угасѣ» (420). В русских говорах смысловая двуобращенность слова *надежда* сохранилась; это одновременно и возвышенное упование, и прагматическое ожидание,

и вместе с тем субъект, способный реализовать ожидание. Глагол *надѣяти(ся)* Кирилл употребляет в значении ‘полагаться, рассчитывать на кого-либо’: «Тѣмь и азъ надѣяся на Тя, Госпоже Богородицѣ!» – в молитве, а в своем тексте, оправдываясь, Кирилл пишет: «Аще и мутен имѣю ум и язык груб, но великих надѣяйся молитвах, прошю дара слову» (342). Дар слова у этого писателя, несомненно, был, и благодаря этому мы можем уяснить себе взаимное соотношение слов *чаяние – упование – надежда.* За ними скрываются мысли, уточняющие представление о «надежде»: это ‘ожидание’ – ‘предчувствие’ – ‘расчет’ (который напрямую связан с тем, что один из средневековых авторов называет *дерзати).* Предпочтение, отдаваемое этому слову, избранному впоследствии как гипероним родового смысла, показывает, что русская ментальность предпочла тот вариант «надежды», который связан с практическим воплощением задуманного, причем в режиме «дерзости» и безоглядности.

На рубеже XIV–XV вв. положение отчасти изменяется. Епифаний Премудрый, столь же умело, как и Кирилл, использовавший славянские слова, выстраивает иную смысловую перспективу их употребления. Прежде всего, у него последовательность «вѣра, любы, надежда» (Жит. Стеф. с. 154) именно такова, как она представлена в обобщающей схеме Владимира Соловьева: надежду возлагают на Бога, а не на кого-либо другого. Это отличается от апостольского следования *вѣра – надежда – любовь,* именно любовь обращена к Богу, а не надежда, которая оказывается размещенной в пространстве межличностных отношений («к другому»). При этом и сам Епифаний не отрицает: «любы же – ей же ничтоже супротивится» (152), «надежа же не посрамляет» (152); каждый может надеяться на праведника или, в крайнем случае, на собственное хитроумие («надѣяхся своими клюками [хитростями] переклюкати его» (152), говорит волхв о Стефане Пермском). Надежда отличается от упования: «Надѣюся на щ е д р о с т ь Бога Вседержителя и уповаю на м и л о с т ь Его» (146). Уповают по-прежнему на Бога (82) и на «вечную жизнь» (188); упование – не просто надежда, это *надежда на надежу,* отчасти и безнадежная надежда, связанная с высшим духовным благом. На «жизнь вѣчную» уповаем, но не рассчитываем определенно, тогда как «чаем воскресения мертвым» (94) (однократно употребленное слово) – рассчитываем, ожидаем как дела верного. В «Житии Сергия Радонежского» никаких упоминаний о «чаянии» вообще нет, и упование на Господа» встречаем один раз в цитате, а *надѣятися* употребляется только как глагол в значении ‘ожидать’: «но надѣяшеся мрътва его быти... еже не надѣяшеся...» (650 – ожидал увидеть его умершим, вообще не ожидал и т.д.).

У Кирилла в XII в. – три слова в оттенках смысла, у Епифания в XV в. – только два, причем в собирательно-родовом значении. Очень выразительное различие. Системе двоичных привативных оппозиций раннего Средневековья требуется *три элемента-знака,* чтобы всесторонне описать возникающие соотношения «надежды» и «веры»; как только создается тернарная система Троицы, немедленно варианты ключевых слов сокращаются до двух: *надежа* и *упование.* В первом случае необходим «третий лишний», способный переключать внимание с одной формы «надежды» на другую ее форму. Во втором случае организовано семантическое противопоставление земное – небесное, и достаточно двух слов, представляющих две противоположные языковые системы: церковнославянское слово *упование* и русское разговорное *надежа.* Идеальность предсущего – и реальность существующего. Такова искусная схема распределения наличных слов, которая – на других основаниях – стала основой семантического разграничения некогда близкозначных слов.

Средневековое представление о степенях надежды хорошо передают западноевропейские источники. У Фомы Аквинского контрасты «надежды» весьма широки – от отчаяния до дерзости (Бронзов, 1884, с. 372, также 298). Надежда от страха, от радости, от желания, от отчаяния и т.п. вполне точно передается разными словами, которые постепенно накапливались в образцовых текстах, способствуя дифференциации различных источников «надежды».

Если бы мы могли единым взглядом окинуть все древнерусские тексты с их словоупотреблением, лексическими вариантами, семантическими со-значениями, стилистическим разнообразием выражений, каждый раз соотнесенных с определенной ситуацией высказывания, – если бы мы смогли все это (чисто технически) сделать, то перед нами открылась бы удивительная картина соответствий, описать которую пока что можно лишь предположительно.

Многообразие средств выражения идеи «надежды» определяется сочетанием значений в слове, выражающем идею «веры».

Вернемся к тем пяти со-значениям слова *вѣра,* которые восстанавливают все словари любого времени и назначения (хотя и в различном порядке). Оказывается, что представления о степенях надежды отраженным семантическим светом производны от «веры» – кроме первого, основного, даже исходного, – кроме значения «правда-истина».

Слово *надежда* содержит образ, соотносимый с пятым значением слова *вѣра:* чего-то ждать «от присяги», надевая кольчугу, вериги или рубище. Как присягнул – то и получишь. Это – награда за труд и муки, именно этот ряд понятий и предстает в известном месте «Апостола», которое так часто вспоминали на Руси (Римлянам, 5: 3–4): *скорбь → терпение → опыт(ность) → надежда.*

Слово *упование* содержит образ, соотносимый с четвертым значением слова *вѣра;* это поддержка и помощь как награда за проявленное доверие – ценность, вверенную другому.

Слово *чаяние* содержит образ, соотнесенный со вторым или третьим значением слова *вѣра,* это также ожидание но с известной долей предположения, что случится именно это, а не то, ибо речь идет о «вере», уже означенной некими символами, очерченной пределами возможного, – вообще изначально понятной, ожидаемой по своему результату.

Может возникнуть без-надежность, может наступить от-чаяние, но ничего подобного никогда не случается с упованием. Упование невозможно с приставками *без-, не-* или *от-*. Даже если оно не сбудется, результат все равно будет: успокоение духа, смирение души и сосредоточенность воли.

Ибо доверие всегда оправдывается. А вот излишняя доверчивость...

Доверчивость – *ошеломит, опешит, обескуражит.*

Зачеркните ненужное слово, если вы не согласны с его смыслом.

ЛЮБЫ И ЛЮБОВЬ

В новозаветном христианстве, которое исповедовали в Древней Руси, «любовь» почитается как сила, связующая ипостаси сущего в единое целое, представляя целое как ж и в о е. Лучше всего это выражено в символе средневековой Руси – в ипостасях нераздельно-неслиянной Троицы. Об этом древнерусский книжник знал еще по авторитетной книге, по «Шестодневу», составленному в начале X в. Иоанном, экзархом Болгарским

(«эстетический кодекс Средневековья»). Бог еще в момент создания мира сего «любовию неразмѣнною, все связавъ, въ едино обьщьство и съчетание съпряже», и даже инертные качества природных стихий, смешиваясь в пространстве, преобразуются в цельность целого, ибо и тут – «сила на любовь приходить» (Шестоднев, 22об. и 89).

Единящая сила любви и составляет тот общий смысл, который сохраняется при л ю б о м изменении словесного корня, несмотря даже на те со-значения, которые накладывались на этот смысл в результате перевода каких-либо греческих текстов *(либо* от *любо* – есть и такое мнение). Во всех преобразованиях древнего корня отражается идея выбора или предпочтения («годится любой», «либо тот, либо этот»), что всегда имеешь в виду, не отдавая себе отчета в том, что каждый раз ты выражаешь мысль о любви, о симпатии, о единстве. Стремление к единению отпечатком многовековой истории слова лежит в наших душах, никуда не уходит, да и не может уйти. Укорененное в слове, оно направляет мысль.

Уже в «Повести временных лет» умелым подбором традиционных формул, цитат и просто расхожих выражений летописец выразительно описывает любовь как основу всего живого, живущего и живительного: «Якоже Иоанн глаголеть: “Бог любы есть, пребывая и в любви – в Бозе пребывает, и Бог в нем пребывает”; о сем свершается любы, да достоянье имам в День судный, да якоже он есть – и мы есмы в мире сем; боязни несть в любви – но свершена [совершенная] любы вон измещеть боязнь, яко боязнь мученье имать, бояй же ся несть свершен в любви. Аще кто речет: “Люблю Бога, а брата своего ненавижю”, – ложь есть: не любяй бо брата своего, егоже видит, Бога, егоже не видит, како можеть любити? Сию заповѣдь имамы от него: да любяй Бога – любить брата своего... В любви бо все свершается: любове ради и греси расыпаются, любве ради сниде Господь на землю и распяться за ны, грешныя, взем грѣхы наша, пригвоздися на кресте, дав нам крест свой на прогнанье ненависти бѣсовьское, любве ради мученици прольяша крови своя, любве же ради сии князь пролья кровь свою за брата своего, свершая заповедь Господню» (Лавр. лет., с. 197). Любовь здесь противопоставлена Вселенскому Злу – хаосу и разрыву, и, следовательно, предстает как космическая сила всеобщих связей и отношений. Она отвлеченно абстрактна и существует – по своим законам – вне человека.

В распределении «добродетелей» по Соловьеву, «любовь» тоже помещена в центр всех связей, именно «любовь» соединяет остальные восемь добродетелей – через себя попарно. И тогда становится ясным, почему «вера» растворена в «надежде», а «мужество» согласуется с «жалостью» и т.д. «Тайна любви в том, что она соединяет противоположности», – говорил любимый философ первых славянофилов, Шеллинг, – и только в ненависти предельно и ненасытно может раскрыться любовь. Задача состоит в том, чтобы *ненависть претворить в любовь* – упорядочивая хаос и соединяя разорванное.

Любовь как личное чувство к человеку в средневековых текстах вообще не упоминается. В числе самостоятельных сюжетов повествования в переводных текстах до XIV в. это чувство также не представлено. Только в текстах «Измарагда», составленных в XIV в., встречаются попарные сочетания, хотя и в странных комбинациях, скорее в противопоставлениях: «о любви и о зависти», «о рассмотрении и любви» (то есть, собственно, о различении и о соединении – неловкий перевод с греческого). В соответствии с христианскими понятиями, «пребывают три сия, вся связующие и содержащие: вѣра, надежда и любы, болѣе же всѣх Любы» – «зане любовь не вмѣняет злаго», но связана с надеждой и верой. Так понимает взаимную связь этих символов «Лествица» – монашеское руководство нравственного самосовершенствования по законам любви.

Эти христианские представления о любви, восходящие к апостольским посланиям, оказали большое влияние на древнерусские понятия о человеческих отношениях. Поучения и наставления «мирской чади» бесконечно множат рассуждения о том, что Отец Небесный возлюбил детей Своих и тот, кто любит его Самого «и любве его привязашася» (Патерик, с. 133), – достоин славы. Здесь любовь – чувство симпатии, духовного родства, исключающее гнев и зло; оттого любовь и выше всех добродетелей, что повязывает «всю злобу дьяволю». Это «радость сердца» – говорит игумен Даниил, «веселье духа», – поправляет его летописец (Ипат. лет., с. 232). Согласно Печерскому патерику, такая любовь – всегда тихая, сердечная, отношение к другому в ней сопровождается «любовию и слезами», она связана с признательностью и безответна. Такая любовь вовсе не «страсть», т.е. не страдание, а «кротость и тщание» (т.е. старательность – в своих проявлениях), милость, какая сродни вере и часто ее замещает. С точки зрения церкви, любовь бесплотна и однонаправленна – к Богу, а уж ч е р е з Него направлена на других, в том числе и на людей. По словам писателя более позднего времени, Нила Сорского, так свершается потому, что «и къ ближнимъ и любимымъ намъ излишнаа и безвременнаа словеса смущение сътворяютъ» (Нил, с. 83), что, конечно, опасно в личных отношениях; обратите страсть свою выше! В «Патерике» и в «Ипатьевской летописи» неоднократно говорится, что подобную «теплую» любовь имеют, но и любви и лишают, в ней пребывают или в нее входят, ее стяжают, ее хранят и по ней живут. Все житейские отношения охвачены этой единящей силой, как некоей духовной цепью, которою через Бога и милости Его повязаны все «верные».

В литературном языке не сразу началось совмещение неопределенных значений слова *любовь* в общее понятие. Как содержание самого слова отражает идею единения, так и словесный корень постепенно вбирал в себя, соединяя, первоначально совершенно разные со-значения, рассыпанные в различных текстах.

Литературные школы по-разному выражают столь отвлеченно понимаемую «любовь». В древнерусских переводах «Пчелы» и «Пандектов Никона Черногорца» (XII в.) греч. φιλία и производные от него передаются словами *любовь, любити, любимый,* а болгарские редакции тех же текстов, приближая их к пониманию своих читателей, заменяют эти слова на близкозначные им *дружьба, дружьство, желати.* Один и тот же греческий глагол τημελέις в древнерусских переводах дается как *любити,* в болгарских – *прилежати* (заботиться, ухаживать), а в мораво-паннонских – *миловати.* Такое расхождение кажется знаменательным, потому что внутренней формой корня, словесным его образом отмечаются различные свойства объекта «привязанности», которые избираются для именования у западных, восточных и южных славян. Все три слова одинаково означают ‘желать’, однако древнерусскому автору было недостаточно таких понятий, как ‘слишком откровенно желать’ *(миловати)* или просто ‘симпатизировать’ *(прилежати),* он предпочитает говорить о любви как о более близком отношении к объекту своего влечения, но без оттенка чувственного «желания». Не активная позиция действующего и добивающегося своего человека, а просто о т н о ш е н и е к кому-то.

Приводя цитату из Псалтыри, Кирилл Туровский нетверд в словах; «уязвена есмь суть любовию твоею, женише небесный!» (в некоторых списках – *добротою);* замечено, что и в древнеславянском переводе Псалтыри слово *любъве* древнерусский редактор заменил на *размышление* (в Симоновской псалтыри 1270 г.). Судя по текстам древней летописи, л ю б я т: думу (со своими воеводами-мужами), священное место, правду-истину, веру и

честь, благо и славу, смирение и нищету, свободу и «правый ряд» (то есть справедливый порядок), церковный устав и мнихов, а также жену и детей, своих близких, представляемых в столь же отвлеченном от конкретных лиц виде, то есть идеально. Любят идеально. После XIII в. пределы подобной любви достигают уже бескрайних границ и теперь не вмещают прежде узкие сферы личного отношения человека к другим и к другому. Да и греческое слово φιλία, которое приходилось переводить на славянский язык очень часто, слишком многозначно, чтобы новые, переносные значения слова *любовь* не появились и в русских переводах. Вообще почти все греческие слова, которые переводились славянским *любовь* – многозначны, но в качестве основных содержали значения ‘благосклонность’, ‘привязанность’, ‘влечение’, ‘расположение’ и другие, которые передавали личное отношение к другому человеку. Именно отношение, а не желание, не размышление, не милость *(доброта)*. Слово, содержавшее родовое в этом ряду понятие ἀγάπη, вообще являлось основным христианским термином, означая, между прочим, братскую трапезу у христиан. Через переводы, в определенных контекстах, которые все знали, и начались изменения в содержании понятия о любви.

Отсюда и постоянное указание в текстах летописи, например в Ипатьевской: «хотя имѣти с нима любовь» (265б), «и не бы[ло] любови межи има» (265б), «и со Давыдомъ введи мя в любовь» (239), «и в любви с нами быти» (240) и др. Глаголы с приставками типа *улюбѣти,* дробя представление о подобной взаимности чувств, привносят в русский текст значение, свойственное переводной письменности. Личное чувство способно стать началом такой взаимности. Оно порождает любовь. Возникает множество оборотов, со временем ставших идиомами: *имѣти любовь, хотѣти любовь, прияти в любовь, чинити в любви, взята любовь, учинити, держати* или *сложити любовь,* даже *съмолвити в любовь* ‘помириться, уговорить, согласиться’, *рѣчь по любви* ‘мирные переговоры’, *быти без любви* ‘жить без согласия’ и т.д. Любовь постепенно становится глубоким и разносторонним чувством в отношении близкого человека, родины, привлекательных сторон жизни. Из слова, выражающего связь-отношение, оно превращается в слово нравственного смысла, наполняясь все новым и новым, социально важным содержанием.

Как отклик этого процесса в текстах, начиная с XVI в. встречаем многие сочетания с определением, с помощью которого стремились уточнить ускользающий со временем исконный или, наоборот, вновь возникающий смысл слова: *вечная любовь, прочная любовь, недвигомая любовь, крепкая любовь, неразорванная любовь* – совершенно иные определения, чем в древнерусских текстах, где, как в «Печерском патерике», возможна только *сердечная любовь, безмѣрная любовь, нелицемѣрная любовь* – всегда личная, но воспламененная высоким чувством к Богу любовь.

Взаимное проникновение смыслов церковно-славянского и древнерусского слов – по форме одного и того же слова – в контексте культуры и в условиях новых общественных отношений мало-помалу слило их в общем значении. «Любовь-отношение» как личное чувство и «любовь-согласие» как социальный долг общения стали в современном литературном языке общим значением одного литературного слова *любовь* – гиперонима родового смысла, включившего в себя все значения, так или иначе связанные с этим переживанием. Однако на протяжении всего Средневековья противоположность мирского и христианского восприятий любви настойчиво сохранялась и в семантике производных слов *(любой* и *любый, любимый* и *любезный* – в противоположности друг другу), и в форме слова (архаические *любы,* родит. падеж *любве* сохранялись в «книжном» значении слова, а новые *любовь,*

любви несли в себе значения русского слова), и в отношении к грамматической парадигме, и даже в ударении (исконная подвижность ударения *любы́, лю́бве* и новое наконечное ударение *любо́вь, любвѝ и даже любо́ви* в просторечии). Более того, и произношение этих слов различалось; в народном «простом» было «краткое» *люб-о-вь,* в торжественном церковном усиление подударного *лю͡б-уо-вь* (писалось под «крышечкой»: *любо̑вь).*

История ключевого слова есть разрушение его исходной цельности, последовательное совмещение понятий двух культур в общем материальном знаке – в слове, которое поначалу привязано было к известному тексту, к характерному сочетанию слов, к переходящему от текста к тексту клише, но затем собралось во всех своих формах, во всех значениях и предстало в законченном виде уже у писателей Нового времени. Доступными ему средствами язык последовательно и неотвратимо вырабатывал новое понятие о любви. Не только грамматическая парадигма, произношение или ударение, но и новые производные, которые множили мысль и о формах любви, и о субъект-объектных в любви отношениях: сначала в глаголах, потом в устойчивых сочетаниях слов, в формулах обиходной речи. Еще позже в уточняющих мысль определениях постоянно формировался новый смысл русского слова *любовь.* Это форма старого винительного падежа, и тот факт, что винительный, падеж *прямого объекта,* заменил собою прежнюю форму именительного падежа *любы,* показателен: в любви важнее тот, которого любишь, – а не ты сам. Не только по форме, но и по значению также идеально-абстрактная сила *любы* превратилась в земную *любовь.*

ЛЮБОВЬ ДА ЛАСКА

Как и во многих других случаях, древнейшая летопись выражает две разные точки зрения на любовь.

В «Повести временных лет» приведены тексты договоров русских князей-язычников с греками от 912, 945, 971 гг., и во всех этих текстах 17 раз говорится о «мире твердом и любви свершенной», т.е. заключенной на вечные времена. Постоянно подчеркивается, что такая любовь *строится, творится, имеется, пребывает межю собою.* Впоследствии «Повесть» поминает «миръ межю ими и любы» (Лавр. лет., 436, 996 г.) только в самые тревожные моменты древнерусской истории, когда становится необходимым особо подчеркнуть внешнее с о г л а с и е между правителями или их землями: 1054 г. – смерть Ярослава Мудрого, 1068 г. – «замятня» в Киеве и т.д.

Под 1015 годом – годом смерти князя Владимира – в рассказе о сыне его, Глебе, впервые возникает на листах летописи неведомое прежде значение слова, и сразу же изменяется словосочетание, в котором такое значение представлено: теперь уже говорят не «мир и любовь», а «вѣрою и любовью» (Лавр. лет., с. 47). «Новые люди» – христиане – использовали и новое значение слова, возможно, дотоле скрытое в содержательном смысле славянского корня. Новый текст потребовал других формул, чтобы словесный ряд уже в характере сочетаний выражал и новые мысли об отношениях между людьми. Впоследствии новое значение слова вплетается в летописный текст параллельно с древнерусским значением, никогда не пересекаясь, всегда в тематически ограниченных пределах рассказа о подвижнике, о церковных делах, о Боге. В повествовании о Феодосии Печерском эта любовь – такое же о т н о ш е н и е к другому, но уже не взаимное («межю има»), а

однонаправленное, и вместе с тем и амбивалентное. С одной стороны, любовь к Господу, с другой – как отражение этой высокой любви – «любовь к меньшим, к старѣишим покорение» (Лавр. лет., 62, 63об и др.). Это уже не «мир и согласие» равных, а избранное предпочтение по добровольному желанию, с е р д е ч н а я личная склонность, с т р е м л е н и е к объекту своего влечения. Идеальность высокого чувства *(вѣра* как любовь) осветляет и земное чувство к Божьему созданию *(любовь* как вера).

В русских говорах сохранилось множество слов с исходным значением славянского корня. Тут *любовь* – и ‘охота’, и ‘желание’, даже ‘аппетит’; *любить* – действовать горячо, порывом, самозабвенно, то есть горячить, как горячит приворотное зелье, вошедшее в плоть. Столетиями создавались слова с обозначением предмета привязанности. В «Словаре русских народных говоров» (вып. 17, с. 233–241) собраны многие производные слова, не попавшие в литературный язык по причине их конкретности и эмоциональности, – а в них-то как раз и сохраняется чисто народное представление о любви и ее предмете – любимой: *любёхонько* – приятно, приветливо, согласно, со взаимным пониманием, т.е. полюбовно; *любость* – дружеские отношения; *любота* – чувство удовлетворения, а *любо* – охота к чему-то. А возлюбленная – *люба, любь, любава, любиночка, любаша, любенка, любжа, любушка* и т.д. Многие растения именуются с помощью того же корня: травы приворажива ющие, привязывающие, располагающие – *любжа, любим, любка, любчик, любовь-трава.* Обилие таких слов гарантирует и древность корня, и постоянно положительный смысл образованных от него слов. Если судить по исконному значению корня, любовь понимается как страстное желание, иногда просто жажда, окрыленная надеждой и овеянная верой. Как заметил еще А. А. Потебня, сравнивая значения слов в родственных (и древних) языках, «в славянской народной поэзии весьма распространено символическое изображение любви едой и питьем» (Потебня, 1958, с. 31), т.е. возможна их генетическая связь.

Эта любовь отличается и от «жалости» (ближе всего стоит к народному представлению о любви мужчины и женщины), и от «ласки», и от многих других п р о я в л е н и й человеческой приязни к другому как самая заветная сторона «приятности», т.е. приемлемости. Даже в песнях говорят о «совести-любови», а не о любви-страсти. Речь идет о душевном влечении человека ко взаимному миру и согласию. Когда-то, видимо, слово *любовь* в значении ‘мир’ было близко к представлению о дружбе, хотя, в отличие от дружбы (по отношению к товарищу, к другому представителю своего коллектива), *любовь* была обращена на лицо другого племени и другой крови. В значении ‘расположение, благоприятные отношения дружбы’ слово *любовь* встречается уже в древнейших текстах восточных славян – это «миръ и любовь»; только в грамотах с середины XV в. это выражение сменилось новым: «любовь и дружба». Таким образом, сменилось и отношение к понятию «любовь»: вместо народного представления о «мире» пришло представление о «дружбе», что и выражено славянизмом *дружьба.*

Любовь «имеют» – но ее и «лишают», единственно, что невозможно и что всячески осуждается: любовь не делают и не творят. «Любы творити» – сочетание, которое уже Кирилл-Константин сделал эквивалентом для передачи греческого глагола πορνεύειν ‘вести развратную жизнь’, и все последующее развитие книжной культуры не смогло изменить навсегда запечатленный в сознании отрицательный смысл такого сочетания. Пытались заменить и на *хоти* (откуда *по-хоть),* и на *блудити* (т.е. блуждать и заблуждаться), но смысл слова оставался неизменным. Древнерусским книжникам удалось совершить лишь одно: слово *творити,* слишком высокое для передачи данного действия, они за-

менили словом *дѣяти,* что человеку земному пристало более. «Любы дѣяти» – типично русское сочетание, которое сохранилось в производном *прелюбодей:* «иже прелюбы дѣюще – казнити повелѣваемъ!» (Ипат. лет., с. 278). Каждая часть сложного слова знаменательна. *Прѣлюбы* – с в е р х любовь, недопустимая крайность и, в конечном счете, вовсе не любовь в христианском ее представлении. *Дѣяти* – не просто делать или сотворить, но также и ‘касаться, относиться’; если же о смысле этого глагола судить по его древнему значению, тогда окажется, что речь идет все о том же о т н о ш е н и и к другому человеку, причем отношении, проявленном не делом вовсе, а с л о в о м, речью, уговорами.

В сложном этом слове, как и в родственных ему *(златолюбецъ, сребролюбство* и др.), характерно то, что осудительное значение слова *любовь* всегда сопровождается использованием другого корня, который специально уточняет предмет вожделения, тем самым понижая положительный смысл любовного чувства – жажды обладания.

Но, конечно, любовь никак не страсть, она – не с т р а д а н и е. Принимать привязанность, например к Богу, таким образом было бы богохульством. Напротив, как можно судить по многим текстам, любовь – это прежде всего кротость, и тщание (старательность), и милость, она сродни вере и обычно ее заменяет. Сердечная любовь – к человеку и духовная, идеальная – к Богу (πνευμάτος и ‘душевная’, и ‘духовная’, и ‘воздушная’ вместе), а совместность всех проявлений любовного чувства привязывает человека к объекту его вожделений, материализует их, делает явными, проясняет и для него самого, прежде всего потому, что любят именно сердцем (иг. Даниил, 4–5). Говоря о такой любви, древний писатель обязательно заметит, что она «крепка» (но вовсе не «тверда»), т.е. устойчива. Любовь, обращенная на кого-то, есть и почитание, и доброе отношение.

Когда, расплываясь в различных формулах текста, стало изменяться исходно синкретичное значение слова *любовь,* потребовался его «перевод», уточняющий для современников точный смысл старинного слова. Уже с середины XV в. одно за другим возникают попарные сочетания типа: *любовь и братство, дружба и братство, любовь и приязнь, дружба и приязнь, братство и приязнь,* – которые указывают на близость значений всех трех слов: *братство, любовь* и *дружба.* Такие обороты полностью равнозначны народным сочетаниям типа *стыд и срам, любовь да ласка;* личное переживание человека как бы восполняется действием или мнением со стороны другого человека, становится внешней характеристикой того же самого действия, состояния или отношения.

В XV в. эти логически точные сочетания слов, пояснявших смысл друг друга, стали разрушаться в связи с потребностью новых уточнений, и в «Повести об Ионе», епископе Новгородском, мы встречаем типичный пример такого разделения прежде четких парных определений – путем распространения их новыми словами: «тверду любовь... миръ великъ... глубоку тишину... тихость и миръ и любы», «благодать... и радость и веселие». Слово *миръ* по-прежнему многозначно, потребовались уточнения конкретных проявлений «порядка», например в указании, что *миръ* – ‘спокойствие’. Теперь «тверд» не мир, как это было выражено в «Повести временных лет», тверда любовь, а синонимы этих слов употребляются с другими определениями. В разговорной речи старое значение слова сохранялось дольше. В 1607 г. купец Тённи Фенне записывает в Пскове: «Смѣть ли мнѣ своего товару смотреть на свою любовь?» (at my leisure, т.е. ‘когда мне удобно’, как переводят теперь на основании его толкований). Или: «Я товаръ продамъ по своей любви» (at my preference, т.е. ‘как мне захочется’). Фенне записывает и пословицу: «Коли человѣка любовь давать – ино еще сумѣть взять!» (Фенне, 1970, с. 264, 299, 445).

Слишком общее значение книжного слова *любы, любъве,* и притом использованное для обозначения высоких отношений человека с Богом или друг с другом, но в идеальной сущности, долго препятствовало его включению в обиходную речь. Люди в своих отношениях друг к другу использовали иные слова, более конкретные по смыслу: все они *желали* («желанный»), *хотели* («милый хоть» «Слова о полку Игореве»), *жалели* («жалкий мой»), *миловали* («милый»), но – еще не *любили.* Лишь в переводных текстах XVI в. по западным образцам явилась на Руси и другая «любовь». «Который человѣкъ... сухаго и горячего естества, той есть дерзъ и храбръ, и имать любовь на всякия жены и непостоянен в любви» (Луцедарий; СлРЯ XI–XVII вв., 8, с. 330) – о холерике. Стали говорить о «слепой любви», о любви как мучении или страсти, – появились все признаки и приметы современных понятий о любви, уже совершенно отчужденной от Бога и от отношения к нему. Отвлекаясь от идеального, спускаясь с небес, любовь как уже ч у в с т в о сошлась и с тем, что прежде казалось ее противоположностью, например – *с лаской.*

Любовь да ласка обычно упоминаются вместе, «с любовию и съ ласкою» обещают относиться друг к другу во время переговоров по самым разным поводам, и в таком случае *любви* противопоставляется гроза: «или грозою и ласкою» (Нестор в «Житии Феодосия», часто в «Златой цепи» и т.д.). Подобное размещение слов в словесных формулах кажется невероятным, но ласка одинаково соотносится как с *любовью,* так и с *грозою,* т.е. ‘угрозой’.

Ничего странного в этом нет. Корень *лас-* восходит к числу древнейших, которые во многих родственных языках, уже разойдясь в конкретных значениях, по-прежнему сохраняют исконный смысл, который можно описать примерно так: ‘чего-то сильно желать, добиваться’: *ластиться с лестью,* может быть, самыми недозволенными средствами, и любовно и с угрозами.

В русских народных говорах (СРНГ, 16, с. 272–285) до сих пор *лас* или *ласа* – это ‘ласковый человек, подхалим, льстец’, ‘падкий на что-либо’ (на сладенькое, на приятное); *ласай* – тот, ‘кто желает слишком многого’, но только ж е л а е т; *ласка* здесь – и ‘милость’, и ‘расположение’, и ‘привязанность’; *ласкать* – значит заманивать и завлекать – чем? Словами, речью. У славян это слово употребляется в каких-то странных разночтениях. Для сербов и болгар это ‘лесть’, для чехов – ‘любовь’, для поляков – ‘милость’, для украинцев – ‘расположение’ и ‘милость’.

Уже в древности подобные расхождения встречались в различных славянских языках. Там, где болгарская редакция «Пандектов Никона Черногорца» или «Пчелы» употребляет слова *ласкавець, ласкание,* русский переводчик предпочитает *утешение, нѣгование* или *казание* ‘увещевание’, подразумевая некое действие уговаривания, привлечения к себе посредством слова. Например, Бог «утѣшаеть и нѣгуеть своимъ человъколюбиемъ» (324об) – *ласкает,* – исправит болгарский редактор текста. «Нѣгуютъ мя!» – говорил и киевский князь Святослав в своем «золотом слове»: ‘нежит и балует’, лелеет и холит. Чего-то хочет. Древнерусская ласка вовсе не ‘ласка’, а л е с т ь.

«Иже ласкаеть друга, въ чести суща временьнѣи, то не дружбѣ есть другъ, но времени» (Пчела, с. 68), и в переводе этого памятника слова *ласкание, ласкавец, ласкати* передают одно и то же греческое слово κόλαξ ‘льстец’, κολακείω ‘льстить и заискивать’. «Не можеши имѣти мя им друга и ласкавьника, сирѣчь [так сказать] – друга и недруга» (Пчела, 122). *Ласкавьникъ* тут – тот же льстец. Болгарский редактор в подобных случаях так и пишет: *льстець* и *льстить,* видимо потому, что *ласкание* для него не столь уж неприятная вещь.

Посредством «ласкания» всегда обнаруживается «человек хытръ»; вообще ласкание сродни клевете на другого, которая проистекает из слова в речи (Флавий, с. 211, 226): «И преже убо ласканиемъ въпрошаше того», но не получил ответа (Печ. патерик, с. 169), поскольку это действие и не рассчитано на ответ. Особенно отличаются в «ласках» женщины, именно их льстивая речь воспринимается как ласка, которой следует опасаться: «тогда усѣкни ей главу, да не обласкает тебе языкомъ своимъ!» – советует мудрый царь Соломон в древнерусском апокрифе о его судах (Суды, с. 56). «Аще который муж смотрит на красоту жены своеа и на я и ласкова словеса и льстива [оттенки обольщения разведены словесно], а дѣлъ ея не испытаеть, то дай Богъ ему трясцею болѣти!» – еще более резко замечает по тому же поводу Даниил Заточник, понимавший толк в ласковых и льстивых речах.

Ласковым и приветливым на деле *ласковый* стал очень поздно. У нас нет надежных примеров употребления слова в таком значении до XVI века. «Бѣ же Василко... до бояръ ласковъ» (Повесть, с. 467) – из позднего списка, все другие примеры – также. Нет ли в развитии нового значения слова какого-то влияния со стороны польских текстов XVI–XVII вв.? В польском *łaskawy* ‘милостивый и снисходительный’ такое со-значение присутствует, а польская ментальность допускает перенос значения от ‘льстивый’ до ‘снисходительный’. Пока неясно. Во всяком случае, в середине XVI в. протопоп Сильвестр, обращаясь к сыну, писал в своем послесловии к составленному им тексту «Домостроя»: «Ведаешь и самъ, что не богатествомъ жито з добрыми людьми, правдою да ласкою, да любовию, а не гордостию и безо всякия лжи» (Домострой, 104). Тут же говорится о взаимных отношениях типа «купил-продал», когда и уговорить нужно, и расплачиваться тоже: «а сам у кого что купливалъ, ино ему от мене м и л а я р а з л а с к а, без волокиды платеж» – вот что такое «правда, любовь да ласка» с коммерческой точки зрения.

Много прошло времени, пока наконец прежняя льстивость не стала пониматься как действительная ласка, уже не соотнесенная с угрозой, но всегда положительно окрашенная соседством с представлением о «правде» и «любви».

ЛЮБОВЬ КАК СТРАСТЬ

> Вот, например, слово люблю. Оно только смешит иностранца непривычностью звуковых сочетаний. Для него оно пусто, так как не слито с красивыми внутренними представлениями, возвышающими душу. Но лишь только чувство, мысль или воображение оживят пустые звуки, создается иное к ним отношение, как к содержательному слову. Тогда те же звуки л-ю-б-л-ю становятся способными зажечь страсть в человеке и изменить его жизнь.
>
> *К. С. Станиславский*

Распространено мнение (и часто воспроизводится), будто средневековая Русь «не знала любви» как *чувства,* особенно в отношениях между мужчиной и женщиной. Суждение забавное, если вспомнить хотя бы любовную русскую лирику – народные песни, например.

Но это мнение и справедливо. Древняя Русь не «знала» любви в том смысле, в каком любовь понимается сегодня («любовь, а по-русски сказать: секс»); такого оттенка «любви» не знала вся средневековая Европа. Личное чувство стало развиваться только с развитием личности, а это везде происходило достаточно поздно.

Русское представление о любви конкретно и точно выразили русские философы. Владимир Соловьев понимал любовь как внутреннее единство каждого со всем, и чем выше такое «единство» живой личной силы, тем полнее любовь («Бог есть любовь, или абсолютная личность» – Соловьев, 1900, III, с. 333). В таком понимании любовь как чувство не может быть обязанностью – и в этом оттенке все дело. Любовь как целостность (синтез) и любовь как цельность личного чувства определяют русское представление о любви – в его духовном развитии.

В своей содержательной форме слово *любовь* – это с и м в о л; здесь нет о б р а з а представления (у каждого он свой), не говоря уж о п о н я т и и: невозможно дать определение «любви», потому что **определяют** именно понятие. Какое бы толкование этого слова ни предложил словарь, перед нами всегда будет метафорическое **описание**. Но метафора – средство, с помощью которого **раскрывают** символ. Не случайно любви (одной в ее символической многозначности) противопоставляют множество противоположностей: ненависть, зависть, равнодушие, леность, несогласие, соблазн и пр.

Многие слова отвлеченного значения в русском языке являются в виде подобных символов, включивших в свою семантическую орбиту нарастающую со временем цепочку сопутствующих со-значений, не всегда даже взаимно связанных общим исходным смыслом. Таково и слово *любовь*.

Мы уже убедились: с XII века *любы* и *любовь* идут как бы рядом, в авторитетных текстах обогащаясь смыслом посредством переводов с греческого, соответственно как ἀγάπη и φιλία. Но было еще одно греческое слово, которое также передавалось посредством славянского *любовь:* ἔρως, – «эротическая» любовь. Наложение нескольких значений на одно славянское слово и создало тот неопределенный его смысл, который в своих контекстных вариантах постоянно видоизменяется. Говорили о любви к женщине (как Соломон в «Песни песней»), а считают, что это – о Боге. И то, и другое – любовь, но любовь разная. Давно замечено, что «любовь к соседу – нечто другое, чем любовь к соседке» (Гоббс, I, с. 253).

Современный словарь представляет заключительный результат всех смысловых наслоений, начиная с древних времен включенных в содержание слова *любовь*.

Во-первых, это внутреннее с т р е м л е н и е, желание, жажда – чисто физическое чувство сродни «животу» в животной его конкретности (в древнерусском значении слова *животъ* ‘жизнь’). Это – огонь чувственной любви, это – «эрос». Плотская любовь.

Во-вторых, п р и в я з а н н о с т ь к чему-либо или к кому-либо, приязнь, нерасторжимая связь людей, которым не разойтись в их «житии»; таково социальное по своей природе отношение. Это и есть любовь в средневековом смысле, это – «филия».

В-третьих – в л е ч е н и е, склонность; горячее сердце, обращенное к высшим целям, идеям, задачам, идеалам, поставленным в центр «жизни». Это – духовная связь людей, это *любы* в средневековом смысле, это – «агапэ».

Что касается первой любви, плотской, рождающей новую жизнь, то слов, которыми она обозначена в древнем славянском языке, было много; были и описательные выражения, даже целые высказывания, которые (отчасти) сохранились в пословицах и

поговорках. Например, слова Ярославны в «Слове о полку Игореве» *свычая и обычая* иногда толкуют как «синоним *любви»* в буквальном переводе как «привязанность-соединение» (Потебня, 1914, с. 48–51). То, что впоследствии стали передавать присловьем *совет да любовь.*

Эта любовь – корень всякого иного проявления чувства, в народной речи она выражена иногда столь откровенными и яркими словами, что кого-то отталкивает, а кого-то, напротив, влечет. Манит, несмотря на муки любви и на страдания, которые и дали ей полное имя – с т р а с т ь.

Как всякое душевное переживание, в средневековом представлении любовь-страсть располагается в определенных пространственных координатах. Чувство, развивающееся во времени, представлено как перемещение в пространстве. Каждый момент его общего движения отмечен собственным знаком-словом, и слово это – глагол, поскольку чувство развивается в действии. Цепочка глагольных слов описывала процесс как бы аналитически, с обязательным выделением того момента, который важен именно сейчас и который в любом движении хрупкого переживания мог оборваться, не восстанавливаясь.

В современном логицированном сознании уже состоялось обобщение «чувств» в словах родового смысла, в гиперонимах. В древности же каждый узел любовного переживания был заметен со стороны заинтересованных лиц, как обычно видна последовательность размещения ствола, ветвей, веточек, листиков яблони, ставшей вещным символом вечной любви, нескончаемой любовной истории, которую человечество пишет сердцами влюбленных. «Разбросанность» древних словесных корней по разным славянским языкам и диалектам при ретроспективном взгляде *о-пять* – в прошлое – позволит представить моменты созревания любовного чувства.

Оно начинается с восхищения, с удара душевным током, который в тревожном ожидании счастья касается сердца и зажигает страсть, еще не уверенную в себе. Это чувство (которое можно обозначить глаголом *кохати)* в некоторых славянских языках и обобщено как именование любви: *коханне.* В русском языке оно утрачено, хотя следы его видны в слове *роскошь,* в некоторых устаревших выражениях, вроде *некошный* ‘некрасивый, безобразный’, или – что точнее по исконному смыслу не в данном случае – ‘малоприятный, малопривлекательный’. *Восхищение* как обозначение высшей степени удивления и восторга появляется довольно поздно, заменяя то самое «роскошие», которое передавало первое впечатление от предмета страсти; оно развивалось примерно так, как «момент влюбления» в середине XIX в. юмористически описывал Александр Вельтман: «В эту минуту *рефлекция,* или воздействие пораженных ее чувств, совершило обратную *инфлюэнцию* на Ивана Даниловича...» («Приключения, почерпнутые из моря житейского»). Самое древнее значение слова *възсхыщение* – ‘возвеличивание, прославление’; поднять на высоту, поставить на пьедестал – и испытать восторг вхождения в чувство. Именно это испытывали средневековые рыцари, давая клятву верности своей даме.

Первое впечатление входит в рассудок, порождая некую м ы с л ь о возможном счастье совместного пребывания, и это предварительное, еще ни на чем не основанное «проигрывание» недоступного пока наслаждения определенно связано со значением глагола *дрочити.* В старых текстах этот глагол противоречиво двузначен. С одной стороны, он обозначает надменную гордость, как бы отстраненность от предмета своих желаний, с другой – показывает скрытое желание баловать, нежить и холить – ласкать. Русские диалектные слова *дроля* ‘милый, любимый, желанный’, *дроль* ‘любимая женщина’ и разго-

ворное *дрочень* ‘избалованный ребенок’ указывают на то же взаимообратимое чувство, постепенное осознание настигшего тебя пере-жив-ания. В одном из поучений XVI в. исходная амбивалентность смысла слова видна вполне ясно: «Богъ повелѣ намъ каятися о грѣсѣхъ нашихъ и плакати – мы же смѣемъся, дрочимся и услаждаемся, яко съвиньи» (СлРЯ, 4, с. 359). Наслаждение понимается как богопротивное удовольствие, которое не оправдано еще никаким положительным действием. В определенной мере тот же смысл имеют глагол *лагодити* и имя существительное *лагода* ‘удовольствие, склонность (к наслаждениям)’, которые также утрачены нормативным русским языком. Украинское *лагодити* употребляется в значении ‘умиротворять, устраивать’, т.е. как бы упорядочивать отношения; древнерусское *лагодити* еще более определенно значит ‘потворствовать, делать приятным’. Навести порядок в собственных мыслях, ощущениях и чувствах требуется на этой стадии развития любовного чувства. Сладость *лагощи* – в ее предвкушении.

Чувство и мысль, соединяясь, порождают надежду – и с л о в о сказано; неопределенность предвосхищения сменяется возбужденным предчувствием. Глагол, способный выразить подобное слияние, – *любити* ‘вызывать, возбуждать желание’. В русских говорах *любовать* значит ‘выбирать’ (ср. *об-любовать).* Рассказывая о жертвоприношениях древних киевлян, летописец говорит о том, как в годы правления язычника (еще) Владимира решили горожане принести в жертву богам сына варяга-христианина: «Паде жребий на сынъ твой, яко възлюбиша и [его] бозѣ наши». Выбрали, пожелали. Любовь понимается как свободное личное чувство, доступное вольному избранию, поэтому и слово *любой* означает *какой угодно.* По исходному смыслу корня это – приветствие (целованием), откуда метонимически развиваются значения ‘целовать’, затем и ‘соединяться (в поцелуе)’, а следовательно, и ‘обещать’ нечто (Бирнбаум, 1981, с. 22). Любовь, таким образом, предстает как страстное ж е л а н и е, окрыленное н а д е ж д о й, в которую в е р я т; вера, надежда и любовь в слиянном единстве созревшего в сердце чувства.

Слияние чувства, мысли и воли, данное в слове, приводит к зарождению любви как законного чувства в округленности его форм. Теперь оказывается возможным действие, которое передается глаголом *ласкати* – взглядом, речью, осторожным прикосновением, действием, которое объединяет в себе и чувство-ощущение, и мысль о любимом, и некое речевое действие (слово одного корня с *льсть* ‘обольщение’). Созревшее полностью чувство еще не выплеснулось на предмет страсти, но страсть уже направлена на него (русские диалектные слова *ласкать* ‘заманивать, завлекать’, *ласай* ‘человек, желающий слишком многого’). *Пре-лесть* является именно здесь, и пословица предостерегает: «Не люби потаковщика – люби встрешника», т.е. не того, кто пре-льщает, а того, кто постоянно спорит и задирает. Кстати, согласно одному из толкований, и *дроля* – тот, кто задирается, сердится [в мучительных переживаниях любви?] (ЭССЯ, 5, с. 124, 125), и понятно почему: еще не уверен в ответном чувстве.

Возникшее ощущение влюбленности создает приподнятое настроение, мысль накапливает суждения о достоинствах избранного, а чувство перерабатывает их в лучезарный *об-лик* идеала, за которым мало-помалу исчезает реальный *об-раз* любимого существа. Это состояние как бы «ужаленности», любовная лихорадка соединяет в себе два противоположных ощущения – и жалость и желание, сомнение и порыв, которые естественно передаются словом *жалѣти* (одновременная связь с *у-жал-ить* и *желать).* С желанием соединяется представление об ожидании, привязанности, любви: желать кому-то чего-то хорошего, это – *желанный,* то есть заветный, с XVI в. просто любимый, даже *вожделен-*

ный. «Неистовый желаньникъ» в древнерусском переводе «Пандектов» Никона Черногорца (л. 294) соответствует слову *любленикъ* в другой редакции текста.

Ответного чувства может и не быть, да и неопределенность желания/жалости еще не образовала однонаправленности дальнейших действий. Наступает естественный момент сомнений, когда чувство еще раз проверяется мыслью; диалог с самим собою *(со-мненье),* беседа на равных, но с заведомым проигрышем. Ведь страсть не отпускает, и такое страдание тоже имеет свое имя, нужно *страдати,* то есть, по общему значению корня, упрямо и страстно стремиться (все три слова отражают исконный смысл глагольного корня) преодолеть разноречие чувства и мысли в том единственном направлении, которое имеет цену. *О-забот-иться* проверкой путем действия.

Наконец свершается: сомнения преодолены, любовное чувство уже не погасить, и наступает желанное, определенное словом *миловати* – ‘сострадать, заботиться, ласкать’, – словом, любить. Польское слово *milość* и значит ‘любовь’. Посредством этого корня обозначали некогда переживание любви в его целом, как можно судить по древнейшим производным словам и калькам (например, по слову *милосердие). Милый* – признание в любви, услышанное с другой стороны. Горестное «много хороших, да милова нет» показывает тот край, за которым уже не может быть ничего хорошего.

Милым в текстах домонгольской Руси мог быть только близкий родственник, т.е. «любимый» в силу кровного родства. Уже в 1015 г. младший сын князя Владимира (Василия в крещении), Глеб, перед лицом убийц взывает о помощи к отцу со словами: «Спаси мя, милый мой отче и господине Василие!» (Усп. сб., 14б), а чуть выше в том же тексте середины XIV в. дважды говорит убийцам: «Умоляю, не дѣите мене, не дѣите» (не трогайте меня, не трогайте), «молю вы ся и милъ ся дѣю, не убивайте мене!» (14а). «Милъ ся дѣяти» – распространенная форма, она обычна в житийных текстах, встречается, например, в переводном «Житии Андрея Юродивого». Ее смысл понятен: ‘умолять, слезно просить’.

«Чадо» Владимира, Ярослава Мудрого, именовал Иларион также как «милааго своего» Владимира (Иларион, 1926). «Сына своего милаго» Александра вспоминает и князь Ярослав в «Житии Александра Невского» (3). В Ипатьевской летописи «мила и млада суща» сына не раз поминает летописец (например, 229, 1187 г.), подчеркивая возможные исключения: «И не мило бяшеть тогда комуждо свое ближние» (226, 1185 г.). Милой может быть и жена (Флавий, 228) – вообще супруг, как это ясно из «плача Ярославны» в «Слове о полку Игореве»: «Уже намъ своих милыхъ ладъ ни мыслию смыслити...», также «и своя милыя хоти, красныя Глебовны...», а также родные братья («Игорь ждеть мила брата Всеволода» – дважды). Интересно, что былины сохранили этот эпитет также только в отношении к самым близким герою людям.

Слово *милъ* еще не сузило свои значения до «возлюбленный» (известно с XVII в.), но на протяжении всего Средневековья именно значение ‘любимый, дорогой’ становилось собственно русским, противопоставляясь исконному значению слова, сохраненному в ранних переводных текстах (‘достойный жалости, жалкий’ или ‘заслуживающий оправдания’ ἐλεεινός, ‘вызывающий сострадание’). В «Изборнике» 1076 года «бѣсяйся милъ есть» (помешанный достоин жалости), тогда как пьяница ни жалости, «ни помилованию достоинъ есть» (с. 265об). Этимологически близки слова *милъ* и *миръ;* родственные славянским языки позволяют восстановить исконный смысл их общего корня: ‘нежная дружба’, ‘полюбовный союз’ – связь своих со своими (ЭССЯ, 19, с. 46–48).

Поэтому *милованье* и есть ‘любовь, благосклонность’. В 996 г. утомленные разбоями епископы говорили князю Владимиру: «Ты поставленъ еси отъ Бога на казнь злымъ, а добрымъ на милованье; достоить ти казнити разбойника, но со испытомъ» (по суду) (Лавр. лет., 436). *Милованье* в этом случае соотносят с латинским словом *gratia* ‘снисхождение, дружелюбие’. Текст этот идет сразу же после формулы союза согласно клятве: «и бѣ миръ межю ими и любы».

Милованье предполагает сочувственное отношение, готовность помочь, снисходительность и прощение. Это – действительная форма «социальной любви»; отношения, а не связи, так сказать, попарной связи. В древнерусском переводе «Пандектов Никона» «пожаление есть, еже ущедрити в бѣдѣ суща» (Пандекты, с. 316) – выделенному слову в болгарской редакции соответствует слово *милованье.* Щедрота жалости – «и вся милуеши» (Ипат. лет., 70б). В русском переводе «Пчелы» *милованье* – это греч. συμπαθής ‘с симпатией, с сочувствием’. Даже слова Соломона о *милосердии* в его «Притчах» летописец перефразирует, говоря: «блаженъ мужь, милуя и дая всь [каждый] день по Господѣ» (Ипат. лет., с. 206б, 1175 г.). Всюду «милованье» противопоставлено «наказанью», «Смили ми ся душя брата сего» (Печ. Патерик, с. 105) – и уже нет угрозы раздора. Нападение восточных орд летописец описывает в той же нравственной альтернативе, противопоставлением Божьей милости и казней Божьих: «За умноженье безаконии нашихъ попусти Богъ поганыя, не акы милуя ихъ, но нас кажа» (наказывая за грехи – Повесть, с. 462, 1606 г.).

Префикс привносит в значение слова конкретный оттенок смысла, иногда просто снимая основное значение. В поучении XII в. «кто достойно васъ оплачеть, тако умилно от пьяньства гыбьнущимъ?!» (Григорий, 256) приставка *у-* превращает ‘благосклонность’ в ее противоположность (ср. *богатъ – убогъ), умильно* здесь – ‘жалко, жалости достойно’; *умильный* в древнерусском – ‘жалкий, печальный, горестный’, – словом, лишенный всякой благосклонности и ответного чувства. Это всегда слезы, воздыхания и отсутствие всякой надежды. «О умилное брата видѣние и слезъ достойно!» – восклицает летописец в горестном 1237 году (Лавр. лет.).

В «Русской Правде» использовано слово *про-мил-овати* в значении ‘неразумно распорядиться в ущерб себе’ (просмотреть, проиграть). При отсутствии свидетеля твоя клятва *(рота)* может тебе же и повредить – прогадаешь, и «тако промиловалъ еси» (Пр. русск., 41).

Рассматривая семантическое развитие слова в исторической перспективе, мы можем представить все его преобразования в соответствии с тем, как это требовалось обстоятельствами социальной жизни, – в разные времена. *Милый* – это сначала ‘дружелюбный’, свой для своих с естественным чувством взаимной симпатии, а потому и ‘любимый’ (мною и остальными), следовательно, имеющий некоторую цену в глазах многих, то есть ‘дорогой’ (этот оттенок включается уже в позднем Средневековье) и всегда мне ‘приятный’ (приемлемый для меня). Эквивалентные указанным значениям слова *любимый, дорогой* приходят как ответ на новые веяния, обычно на перевод прежде неизвестных иностранных слов. Для древнерусской эпохи характерны только значения ‘милый’ и ‘любимый’.

Прежде чем обобщить приведенные факты, упомянем еще одно слово, которое употреблялось параллельно со словом *милый/миловати,* но обозначало не социальную форму отношений, а межличностную связь, и ближе всего соотносилось со смыслом «эротической любви». Это слово – *рачительство,* ἐρωτικής. *Рачительнѣ прилежати* – значит домогаться, и притом не только любви. Исконный смысл слова неопределенный (СлРЯ,

с. 120, 121). Что-то вроде ‘замышлять’, ‘заботиться’, пребывая в ‘попечении о предмете своих домогательств’, в конечном счете, конечно, ‘любить’. Это беспокойство в заботе, но в некоторых переводах греческих светских текстов *рачительство* (очень тяжеловесная форма) употребляется для обозначения сладострастия, любовных утех; в «Хронике Георгия Амартола» (грешника) *рачьствовати* – это εραν, *рачительство* – ερως, переводятся как обозначение желания, похоти и сладострастия.

В наш ряд обозначений любовного чувства это слово не попадает как слишком «литературное», да и по причине его грубости, хотя после XV в. оно неожиданно получает развитие, может быть, потому, что было использовано при переводе авторитного текста «Ареопагитик». Теперь под рачительным понимают то, что вызывает восхищение: *рачительный* – ‘старательный, усердный’, брутальное домогательство «рачительного» теперь уже осветлено некоторым чувством этической направленности. По исконному смыслу корня (родственного словам типа *речь, рокъ)* это желание *(хочу!)* выражено не в действии, а в слове. Значение глагольного корня, нечто вроде ‘усердствовать’, близко смыслу слова *ласкати.* Но, скорее всего, слово *рачительство* вбирало в себя смысл сразу нескольких смежных глаголов: это и *кохати,* и *дрочити,* и *ласкати* – все вместе, но в обозначении плотской формы любовного чувства.

РАЗВИТИЕ ЧУВСТВА

В соответствии с исконным смыслом корня *чу-ти* речь может идти о неопределенном ощущении, возникающем, быть может, при помощи сразу всех органов чувств – некоторой чувствительности восприятия внешних раздражений, оперативная задача которой – ‘замечать, остерегаясь’ (ЭССЯ, 4, с. 135). Это восприятие еще не осмысленно рационально и не попало в распоряжение волевого усилия. Оно никак не связано с этической оценкой. Оно нейтрально – и вот причина средневекового убеждения в том, что женщине нельзя доверять, ибо она в чувственной своей естественности не может отличить Добра от Зла. Дочери Евы попали под подозрение именно потому, что они являются объектом рачительных домоганий – они носители любовного чувства. Мы мало что знаем об отношении женщины тех времен к любви, но один только «плач Ярославны» способен доказать справедливость этого варварского убеждения в «безнравственности» женского чувства любви: стихийность, даже космичность такого чувства, сопряженного с магической силой женского «веданья», представлены тут вполне.

Инстинктивные формы любви скорее связаны с «рачением», с теми грубыми и распущенными ее формами, которые были присущи ей с древнейших времен и, в общем, преобладали в эпоху Средневековья. М. М. Бахтин хорошо описал его проявления на материале средневековых текстов, среди которых выделяется «монашеский роман» Рабле. В отличие от «рачительства», средневековая любовь на Западе понимается только как любовь к Богу – это сущностное тяготение (а не личное домогательство) или стремление, определявшее ценность и «вес» человеческой души (Карсавин, 1995, с. 144). Такое же, в основе своей этическое, отношение к «любви» наблюдается и в русском Средневековье. Это – духовное, осветляющее душу чувство.

Особое место в развитии любовного чувства на Западе имела «рыцарская любовь», о которой у историков существуют разные мнения. С одной стороны, «рыцарский идеал

не был интеллектуальным. Зато он предполагал богатую эмоциональную жизнь», то есть воспитание чувств в сердце грубого мужчины – это суждение женщины (Оссовская, 1987, с. 97). Что же касается суждения мужчины, то рыцарство есть «грандиозная игра в прекрасную жизнь» (Хёйзинга, 1988, с. 90). По мнению голландского историка, рыцарская любовь – «это самый непосредственный переход чувственного влечения в нравственную или почти нравственную самоотверженность», заданную общей феодальной установкой: испытание верности – в данном случае верности вассала супруге своего сюзерена; «возникает эротическая форма мышления с избытком этического содержания» (там же, с. 82 и 117). В целом это однонаправленное чувство, «книжное» чувство, чуждое женщине; оно сродни средневековой схоластике в интеллектуальной сфере деятельности, т.е. это – чисто мужское стремление р а ц и о н а л ь н о выстроить линию «безрассудного чувства» – и «разве не видели тогда в томлении [любви] всего лишь отсрочку и залог верного завершения?» (с. 117). Женщина – по-прежнему цель, награда или жертва. «Этот культ следует рассматривать скорее как игру, в которой женщина получает «пинок вверх». В мире, которым правит насилие, женщина по-прежнему зависит от опеки мужчины. «Слуга в любви – господин в браке...» (Оссовская, 1987, с. 92).

То же и в средневековой России. «Куртуазный век» в Европе – XII– XIV столетия. Русь – под пятой захватчиков, остановленных на их пути к «последнему морю». Запад может тешиться любовными историями. У восточных славян другие цели, иные заботы. «Рыцарства не было на Руси» – сквозная тема сочинений Николая Бердяева, француза по матери и татарина по дальним предкам. Но что понимать под рыцарством? Было другое рыцарство – и другой была любовь. Характерно уже то, что этапы развития любовного чувства приходится восстанавливать по его «словесным портретам» – настолько рассыпанной в частных переживаниях оказалась цельность этого чувства.

Но была и некая наводящая на логическую перспективу схема.

Внимательный читатель уже заметил, что семь этапов развития любовного чувства, описанные здесь, соответствуют тем, которые некогда описал великий знаток этого дела французский писатель Стендаль. В древнерусских определениях, конечно, нет его терминов *(кристаллизация чувства* и пр.), но общая последовательность переживания – та же. Национальных различий в этом чувстве нет. Национальное проявляется только в предпочтении терминов, с помощью которых начинают называть любовное чувство в его целом – когда наступает время закрыть глаза на детали, а все обозначить единственным словом.

Поляк, например, предпочитает говорить о *kochanie* и *miloś́c'* и (восторг от встречи и конечный ее результат), а на Руси повелось так, что цельность чувства как бы раздробили по социальным уровням его воплощения. Русская женщина «жалеет», русский мужчина «любит», русский интеллигент «страдает»... Предпочтение того или иного из конкретных по значению слов возвышает его до социально полновесного термина (как понятия) или до этической цельности символа. Но можно сказать и наоборот: символ возникает как обобщенное воплощение состоявшейся и д е и.

Распределение глагольных основ не случайно и подтверждается смыслом производных слов.

Коханый – о п р е д е л е н и е объекта чувства. *Дроля* – сам о б ъ е к т переживания, конкретное лицо. *Любовь* – уже отстраненно общее к а ч е с т в о, да и прилагательное *любовный* не относится непосредственно к объекту, а несет в себе всю совокупность испытываемого чувства.

Ласка – обозначение д е й с т в и я, *ласковый* – это уже не просто ожидаемый *коханый,* а состоявшийся *желанный.*

Жалость и *страдание* предстают как результаты действия, это состояния, данные как моменты осмысления случившегося; тут важно, что есть *жаланный,* но нет никакого **страданного.*

Милость приходит как неизбежная награда верному чувству, *милый* – тот, кто приносит в душу покой и *мир* (слово того же корня). Слово неслучайно стало обозначать высший духовный дар, полученный как награда за верную службу.

Представленное выше распределение типологично. Оно отражает естественное движение чувства, его социальные оценки с выделением тех или иных моментов отмечают лишь то, что существенно в плане добра или пользы. Личное подчинено... но чему оно подчинено – каждый раз решает общество и сам влюбленный. В средневековом обществе личное подчинено сословному («цеховому») представлению о любви, потому что «средние века остановились на формуле типа “цех” и не добрались до личности» (Веселовский, 1872, с. 246). В современном обществе личное подчинено «общественному», но значит ли это, что подчинение «общечеловеческим ценностям» вернет все оттенки любовной игры к их исконному и первоначальному смыслу? Не очень-то в это верится.

Коль скоро мы коснулись любви идеальной, отметим следующее.

Общее направление этической мысли Средневековья есть движение от события факта к бытию идеи. Происходило последовательное преобразование содержательного смысла представления (образа) в символ. Возникало стремление обобщить выделенную в потоке со-бытий идею в слове высокого стиля, а это, как правило, заимствованное слово. Из всех названных выше слов только слово *любовь* являлось таковым. Давно замечено, что по своей принадлежности к архаическим именным основам, по двоящемуся смыслу, даже по произношению это слово резко отличалось признаками «неразговорности», некоей сакральной пред-на-знач-енности. Именно такие слова и избирались для выражения символа.

У нас есть возможность проверить реконструкцию на средневековом источнике, который излагает этапы развития «страсти» с противоположной целью: остановить ее развитие, поборов ее волевым усилием.

Нил Сорский в начале XVI века (умер в 1508 г.) рекомендует всякому человеку, восходящему по «лествице» чувств к экстазу Божественной любви, такую последовательность психологических действий (движений души), своего рода вознесение от чувственного ощущения через психологическое состояние к логике «мудрования» (размышления).

Это не оригинальный труд Нила, а переработанные в личном опыте подвижника советы отцов церкви: «Сие же отъ святыхъ отець опаснѣ [старательно, тщательно] предано намъ» (Нил, с. 5).

На основе интуиций, соотнесенных со смыслом слов родного языка, в столкновении с действительностью возникающих ситуаций в сознании человека создается законченная схема возможных действий: *идея – «вещь» – слово* даны в единстве их соответствий. Это – точка отсчета, момент, с которого начинается «мудрование»; техника духовного о-со-знания предполагает предварительное очищение ума от посторонних для медитации помыслов-стремлений и «мнимых мнений». Слезы, плач и молитвы ускоряют развитие чувства, от которого мысль и отталкивается, воспаряя. И тогда наступает состояние, которое Нил обозначает как *п р и л о г ъ* – «сие же просто рещи: каа любо мысль на

умъ человѣку принесена будеть» (Нил, с. 16). Здесь нет ни похвалы, ни укора, простое указание на то же, что имеют в виду греческие оригиналы: προσβολή и как «приражение» – ‘прикосновение, подступ, нападение’. *Прилогъ* – «вина всему», причина последующих действий, когда «образъ прилучится» в сердце. *Образъ* как умопостигаемый предмет – это определение мыслью своего ощущения, вглубление в него, некий *мечьтъ* – мечтание, наваждение, призрак, может быть, даже грезы; у Кирилла Туровского это – воображение, вызывающее образы интуиции. *Мечьтъ* постигает внешние контуры осмысленного на основе неких, ему присущих признаков (равно содержанию понятия и дано в образе). Происходит это мгновенно (основное значение корня «мгновение ока» – *намек* и *смекать* отсюда же), как и в случае с *кохати – дрочити:* мысль едва поспевает за вспыхнувшим чувством. Тут-то и следовало бы остановиться, вострепетав, одуматься: а стоит ли поддаваться? не изменит ли это жизни? и – не грех ли это? «Глаголютъ отци, сами отъ искуса разумѣвше» (Нил, с. 55), что необходимо побороть такое движение чувства, – «или уму нашему прилогъ помысла тщеславна» (56) погубит душу; и н о к должен избегать страстей, «в нихъ же искушается с в о б о д а его» (84). Что ж, если свобода тебе дороже страсти...

Но если мысль зацепилась за чувство в «согласии» признаков, наступает момент с о ч е т а н и я *(приятия),* то есть удержание состоявшегося «согласия» на уровне, соответствующем современному объему понятия *(приятие* и есть понятие, схваченное в единстве содержания и объема). Греческий термин συνδυασμός ‘сдвоение, сочетание по два’ выражает именно эту мысль, говорит о соединении смысла вечного и значения настоящего. Затем по собственной воле начинаем диалог с самим собою, как с «врагом нашимъ»; тут можно еще остановиться, отсечь от страсти самое ее начало, но «аще кто не отсечеть прилога лукаваго помысла, нъ мало собесѣдуеть ему» – тот погиб.

Ибо если чувство-образ и понятие-мысль уже скреплены волею, тогда возникает следующее движение –

с л о ж е н и е. Мысль готова, она созрела, облечена в понятие, которое, конечно, есть понятие *образное,* то есть символ, и следовательно, мысль «заражена» уже чем-то мирским; мирское тут – чувство, данное как испытание некоего *события* в *страдании (*πάθος ‘страсть, волнение, аффект’). Тут-то и вступает в действие «вражий помыселъ», и сознание может проходить ряд степеней понижения духовного состояния, с постепенным погружением чувства в подсознательное, с помощью которого происходит

п л е н е н и е – αἰχμαλωσία, дается моральная оценка помысла с точки зрения абсолютной и д е и (сегодня мы сказали бы – концепта) с тем, чтобы впоследствии претворить ее в источник деяния: решение принято, никаких колебаний не остается, и человек «впадает в вещь» *(вещь* в средневековом смысле: как единство мысли, слова и дела (Колесов, 1987)), а это и есть прямая

с т р а с т ь (ἐνέργεια ‘сила в действии’), практическая реализация мысленного образа, личной волею избранного ранее как понятия и осуществленного в символических формах. Страсть в самых древних переводных текстах соответствует греческому слову πάθος (Садник, 1962), и, возможно, в этом несовпадении старого и нового значений слова заключается причина некоторого сдвига в распределении оттенков чувства в текстах Нила. Страсть одновременно и с т р а д а н и е подвижника, и с т р а д а воинского подвига, и прямая с т р а с т ь грешника, осуждаемого за нее. Это и страдание, и мука, и понесен-

ный за нее вред. И осмотрительный мних постоянно вопиет: «Угаси ми пламень страстей моих!» (Жит. Стеф., с. 24). Из общей системы подобных «страстей» формируется

н р а в ъ человека, а также жизненные установки его характера, явленные им и в слове, и в деле.

В изложенной последовательности борьбы со страстями у Нила опущены две самые главные части, которые отцы церкви как раз выделяют как особо им *опаснѣ*.

Между «сложением» и «пленением» происходит решительное сражение чувства с осмысляемыми его последствиями – это πάλη, ‘борьба’, за которою следует συγκατάθεσις ‘подчинение, уступка’ – согласие на совместное существование, или *с к л о н е н и е*. И уже после словесно выраженного согласия наступает «пленение» страстью.

В средневековых текстах все моменты возникновения, развития и сгущения страсти описаны фрагментарно, как бы намекающей отсылкой к хорошо известному и всем понятному. Но у нас есть одна возможность восстановить всю последовательность вхождения в страсть на описании одной личности. Великий Епифаний Премудрый, разделявший с Нилом представления о психологической стороне дела, рассказывает о том, как Стефан Пермский, миссионер и подвижник, покоряется этой неведомо как налетевшей на него страсти: служению Богу через служение людям; это, конечно, не полная последовательность, а некие фрагменты, выраженные иногда и по другому поводу, но вот как они вырисовываются в ткани попорченного временем текста (Жит. Стеф.).

Сначала это неопределенность «прилога»: «зѣло желааше и велми хотяше» (64); затем «сочетание»: «желанием обдержим есмь и любовию подвизаем» (50); потом «сложение»: «сему приде Божия любы» (58) [заметим эту архаическую форму слова – *любы*]; теперь следует «склонение»: необходимо «прелстити... ласканьем и посулы» (124) и – «пленение жалостью и с радостью» (188), за чем естественно развивается внутренняя «борьба» («яко я з в е н и быхом любовью его» – 126), что заканчивается неистребимой «страстью» («угаси ми пламень страстей моих» – 241).

В сущности, этот ряд психологических усилений можно перевернуть. Идти не от вины-прилога, не от события, а от характера человека. Тогда его «нрав» определяет выбор поступка и «вину» (причину) предпочтения в выборе, – а уж осмыслит он это «задним умом», потом, в ретроспекте. Именно так и поступит скорее всего русский человек в своем «нраве». Перед нами та самая «обратная перспектива» в соотношении «грех» – «вещь» – «вина», о которой шла речь в первой главе книги. Прямая перспектива современного сознания обращает внимание на причину, говорит о *вине,* осуществленной в *вещи* (поступке) и влекущей ко *греху*. В сакральном важна цель, в профанном – причина. *Почему люблю* и – *зачем любить?*

У Нила развитие «страсти» идет как бы независимо от характера личности, и страсть, допущенная в сердце, растет сама по себе, а человек впадает в экстаз помышленья как жертва. Чисто монашеское представление о страсти (в том числе и любовной), которое не раз описано, и не только в житиях святых.

Развитие чувств, описанное Нилом, вызвано к жизни усилием воли; это другая страсть, не вольная, как развитие чувства любви к другому. Мысль-ощущение движется от образа-выражения в экстазе *мечьта* к «реальному», то есть идеальному, лику возлюбленного, – в данном случае, у Нила, – к лику и образу Христа. «Обратная перспектива» и здесь сохраняет свое значение. Во-образ-енное, принятое в со-образ-ение, становится из-образ-енным, а само душевное переживание любви сгорает в человеческом сердце, не

изливаясь вовне. Мистический характер такой этической установки и призван обращать все нравственное поведение человека вовнутрь, в себя, исторгая личность из всех возможных социальных связей и отношений, которые могли быть соотнесены со страстью любви. Все мирские добродетели оцениваются здесь как пороки. У естественного человека страсть сама растет, покоряя сначала его зрение, затем сердце, после этого помыслы и наконец – всего его целиком без остатка. «Культурный» человек с этой страстью борется, стремясь подавить ее огнепальные струи.

Совсем иначе обстоит дело с «прямой перспективой» земной любви. Здесь развитие чувства идет от действительного «предмета» к образу и идеалу, который строится с помощью признаков и личных оценок, извлеченных влюбленным из «реальных» (то есть опять-таки помысленных) определений и свойств. Идеализируется не Творец, а «тварь», которой приписываются признаки идеального существа. «Божественная!» – «Дивные очи!» – «Моя богиня!» – гиперболы воспаленного сознания, потерявшего власть над своими чувствами.

Подведем итоги. Соотношение этапов в развитии чувства показательно.

Чувство восхищения	*коханье – прилогъ*
мысли о ней *(о нем)*	*дроченье – сочетание*
избранник(ца) по моей воле	*любовь – сложение*
завлечение	*ласка – [склонение]*
идеализация	*жал(ость) – пленение*
сомнения в выборе	*страданье – [борьба]*
«она меня любит!»	*милость – страсть*

(У Стендаля идеализация – первая кристаллизация чувства, милость – вторая, завершающая.)

Если вернуться к тем греческим (и латинским) словам, которые выражают последовательные моменты развития любовного чувства, можно увидеть, насколько современные представления о том же самом зависят от выработанных античной мыслью понятий. В самом деле, не поразительны ли соответствия:

восхищение – это ἀγάπη или affectus
мысль – это προσπαθεία или desiderium
созревание – это στοργή, или pietas
завлечение – это φιλία или dilectio
идеализация – это εὐνοία или caritas
сомнения – это πάφος (но что в латыни? не ведали сомнений?)
апофеоз – это ἔρως или amor.

Градуальность оттенков может быть изменена в зависимости от той цели, на которую любовь направлена, но в общем эта шкала ценностей образует растянутый во времени ряд описанных здесь чувственных переживаний.

Любовь как страсть – это энергия душевного порыва, и человек сам растит в своем сердце это чувство. Проследить моменты его развития – это и значит описать процесс зарождения на Руси идеи освобожденной в личном чувстве личности.

Энергия духовного порыва в описании Нила Сорского также развивается, отражая идеальные формы любовного чувства (они и представлены в последовательности образа,

понятия и символа) в последовательности тех же движений, что находим мы у Стендаля, и в конце концов также приводит к экстазу страсти.

Развитие любовного чувства идет как бы к горизонту – к цели, в пространственном размещении. Это жар души.

Духовный экстаз статичен, он воспаряет вверх на одной и той же точке – человеческого сердца. Это горение духа.

Человек находится в точке пересечения любовных переживаний того и другого плана, и то, что называется ныне словом *любовь,* – есть точка соединения духовного и душевного.

Духовное и душевное следуют рядом. Жизнь человека направляет его идеалы.

Земная любовь к Дульсинее-скотнице порождает Божественную любовь к идеалу.

Вот причина, почему до сих пор в значениях русского слова *любовь* содержится смысл и того, и другого.

Любовь не просто объединяет. Любовь способна творить.

ЖЕНСКАЯ ДОЛЯ

Несомненно, жена и дети являются
своего рода школой человечности.

Френсис Бэкон

Основным носителем и хранителем любовного чувства всегда была женщина. Мужская часть «любовного спектра» богаче красками только потому, что обращена к женщине, а женская в известных нам средневековых материалах звучит приглушенно, она как бы подавлена. Это прежде всего страдание и жалость – откровенно горестные ощущения, лишенные всяких моментов интеллектуального собирательства этого чувства в «кристаллизациях» и сомнениях. Может быть, потому, что женщине отказано в праве выбора, она и предстает (представлена в текстах) явленной в чувстве, не окрашенном ни рефлексией по его поводу, ни действием в его защиту.

На основании древнерусских текстов, даже переводных, о любви как связи с женщиной ничего определенного сказать нельзя. Даже приличного слова для выражения плотской любви нет. «Для выражения чувственного отношения между мужчиной и женщиной в древнерусском языке существовали иные понятия, которые никогда не употреблялись летописцем в характеристике отношений между супругами: *любосластвовать, любоплотствовать* (с XI в.), *дрочити»* (Пушкарева, 1997, с. 107, 108). Но все это – в большинстве своем описательные формы, имевшие самый разный смысл, не только libido. В Словаре XI–XVII вв. (т. 8) это *люболюбный* – и ‘любовный’, и ‘преисполненный любви’, не обязательно плотской («горячей утробою, люболюбнымъ огнемь палима», с. 334); *любоплотьный* – угождающий телу, в том числе и в «похоти женской»; *любосластивый* и *любосластный* – ‘сладострастный’ (но также и получающий всякое чувственное удовольствие); *любострастный* – то же, но до степени распутства, – не просто «любовь», но, так сказать, «сладкая любовь». Определение, которым уточняется проявление любовного чувства, характерно. Под запретом оказывается выходящее за пределы допустимого чувственное наслаждение. Такое чувство, которое хотя бы на короткое время выделяет человека из среды его близких личным переживанием.

Слишком строгие существуют запреты, а в узком мирке близких родичей и соседей особенных нарушений не допустишь. Уж даже «аще [если] кто помочится на востокъ – да поклонится 300 раз», что тут говорить о близости с женщиной, в таком случае епитимья может быть и посуровей, не одну сотню раз будешь бить в землю лбом.

В таком положении дел кроются и социальная причина неравенства, и этические нормы времени. «Въскую любиши жену, не любимъ сы от нея? – и рече: <И вино, и рыбы, и мяса не любять мене, но азъ радъ, приемлю ихъ>» (Пчела, с. 72, 73); так, не очень удачно, переводит древнерусский книжник афоризм Аристиппа, играя словами: я с удовольствием («радъ») принимаю то, что м н е нравится, что меня влечет («люблю»), тогда как ответное чувство со стороны объекта влечения неважно. И переводчик нисколько не кривит против своего понимания «любви»: любить можно и рыбу, и мясо, и жену – была бы «охвота»!

В этом мире существуют только две возможности осуществления любви: «брак» и «блуд», – но требуется (и церковь следит за этим) «в чистоте всегда пребывати»: «А се ведомо вы буди: без веньчания жен не поимати никомуже, ни богату, ни убогу, ни нищу, ни рабу». «Худые номоканунцы» строго регламентируют правила («каноны») встреч с законной женой в дни поста, а это ни много ни мало, а больше полугода, когда требуется «от жены своея законныя блюстися», «сохранитесь достоит своих жен законных», и «аще смесится кто с женою в пятницу и в суботу и в недѣлю [воскресенье]...», то в день сей будет зачат «тать или разбойник, или блудник». Но это – в браке. Все остальное попросту *блудъ, блядьня, блядение, блядьство* и пр. – уже в текстах XI в.: «блуженье нѣсть бракъ, нъ ни брака же начало».

Женщину представляют не «вообще», как идею, имеют в виду конкретную представительницу определенного сословия (по «пользе дела»), проходящую свой жизненный путь в последовательном превращении девочки – девушки – невесты – замужней бабы – матерой вдовы – с постоянным изменением признаков одного и того же существа в его отношении к близким, в том числе и к любимому. Уже описанное развитие любовного чувства, кажется, можно соотнести с мужчиной, но не с женщиной; этапы развития ее чувства предстают как моменты перехода из одного состояния в другое, как бы опредмечены реальным положением в семье. А. Н. Веселовский описал это «перетекание» женских «качеств» по мере развития женщины в ее естестве: в девочке – излишняя подвижность (признак избалованности), в девушке – стыдливость затворничества, у взрослой женщины – переменчивость сердца, у вдовы – суетность и т.д. (Веселовский, 1872). «Домострой» описывает те же моменты «преобразования» женщины как бы в двустороннем развитии чувств.

С одной стороны, социально ориентированные возрастные чувства, с другой – социально ориентированные сословные; впервые в этом памятнике уже и словесно выражены различия между «женой»-супругой, «женкой», представительницей определенного сословия (в отличие от «мужика») и «женьчиной» в противопоставлении к «мужичине». Словно клещи, эти взаимообратимые ориентиры в социальном пространстве существования охватывают частную жизнь женщины, и чем выше ее социальный статус, тем менее она свободна лично. Это хорошо показали историки (Забелин, Семенова, Пушкарева).

Вторая особенность в женском проявлении любовного чувства определяется тем же – социальным – положением женщины.

В отличие от стороны, действующей активно, от мужчины, женская сторона проявляет себя не в деяниях, а в оттенках, в признаках, которые, изменяясь, преобразуют женскую

личность. Женский характер находится в постоянном развитии качеств, тогда как мужской, проявляясь в действиях, понимается как сложившийся с самого начала (мальчик уже «муж»). Текучая несобранность качеств исключает остановки на одном каком-то, произвольно выбранном моменте развития любовного чувства: у женщин оно «вспыхивает», а не «разгорается». Женщина п р и н и м а е т («идет за мужь»), мужчина б е р е т («пояти в жены»). Без риска ошибиться можно сказать, что в общем понятии «брака» мужчина воплощает объем понятия, а женщина – его содержание. Поэтому в средневековом представлении о семейном счастье мужчина множит предметные значения, тщательно прибирая к рукам «именье», тогда как женщина кропотливо собирает оттенки чувства во всех их проявлениях и потому постоянно нуждается в «освежении чувства», которое обогащает ее новыми признаками содержания. Родополовое распределение ролей естественно ограничивало возможности женщины в переживании стадий любви, зато до предела обостряло те ее моменты, которые представляли для нее самое главное в любви: с т р а д а т ь в сомнениях, м и л о в а т ь суженого и ж а л е т ь обретенное.

Кстати, русские философы глубоко осознали концептуальный смысл женской любви, говоря о русской женщине: «В них темперамент проявляется в *интенсивности* воли и духа. Любовь у них одна – верная, судьбоносная, потому что открытая, с полной отдачей. Инстинкт тонок и безошибочен, разборчив и дальновиден, воля предприимчива, воображение художественно, с большим вкусом. В общем и целом *женщина – ангел-хранитель мужчины,* источник силы и вдохновения, истинно духовное материнское лоно для детей. Такие женщины становятся хранительницами веры, преданности нации и культуре, резервуаром национальной мощи» (Ильин, 6, 2, с. 494).

Сказано в самом общем виде, но верно. И особенно справедливо в отношении к средневековой Руси.

Описание различных женских образов средневековой литературы делалось не один раз. Есть смысл обобщить эти описания в системе сущностных признаков. Ни в чем столь последовательно и ярко не проявлялся «русский реализм», как в определении, статусе и развитии русской женщины. Довольно убоги утверждения многих историков, социологов и этнографов, говоривших о подневольном и чуть ли не рабском положении женщин.

«Проблема выбора между целомудрием, девственностью и супружеством была для средневекового человека проблемой соотношения идеала и действительности» (Пушкарева, 1989, с. 86). Чистота идеала или реальность жизни предстают как различные проявления одного и того же, идущего от Слова-Логоса и им направленного состояния в миру. Историки культуры по крупинкам собрали сведения о многих проявлениях жизни средневековой русской женщины. Среди этих женщин были образцы высокой самоотверженности, аскезы и смирения – но там были и энергичные, мудрые, идеальные в жизни «многочадные матери». Они могли заливаться слезами в молитве – и твердо стоять в боевом строю, как это было на Куликовом поле. Иные из них добивались справедливости «в поле» – в судебном поединке, другие «вели дом» искусно и рачительно. Не говоря уже о языческих временах, когда «все сферы жизни открыты женщине» (Пушкарева, 1989, с. 181), и позже русская женщина отличалась от западноевропейской. И тому есть причины.

Еще княгиня Ольга отменила право первой ночи (групповой брак), позднее на Руси были запрещены проституция и сожительство, так что женщина сама решала, при прочих равных условиях, кто ей мил.

Свобода женщины проявлялась и в области права: правом наследства и собственности (с XIII в.), развода *(рос-пуст-а),* выбора другого мужа, хозяйственной деятельности «в дому». Основные ценности средневекового общества: ведение хозяйства, рождение и воспитание детей, надзор за слугами – все это оставалось за хозяйкой дома, «родовое самосознание» которой определяло и направляло всю семейную жизнь д о м а, д в о р а и у с а д ь б ы (Пушкарева, 1997).

Особое положение женщины (и детей) в этом обществе описывается как социально неопределенное: не господин и не раб, следовательно – никто. Неоднозначность положения в социальной иерархии во многом определялась отношением окружающих к такой личности. Основное требование общественной морали: «Подражайте!» – развивало крайнюю неподвижность социальной и семейной жизни. Именно женщина, ограниченная бытовым окружением, особенно долго сохраняла в своей среде также элементы язычества – против такой женщины и борется церковь, именуя ее «ведьмой». Самое естественное для женщины чувство – любовь – подавлялось особенно жестоко, браки не по расчету почитались прямым распутством, а личностное отношение к человеку (то есть современное представление о любви) воспринималось как слишком вызывающее проявление индивидуальности. Воздержание и посты в их чрезмерности подавляли естественные чувства и тем самым вызывали пороки и преступления, которых могло бы не быть; иногда они приводили к прямому исступлению духа, которое, в свою очередь, сурово каралось. Социальная неуверенность в своем положении вызывала протест со стороны неординарных личностей, и только ведьма могла позволить себе относительную свободу поведения, т.е. остаться женщиной как таковой. В том числе и в любовном чувстве. Настоящая женщина – ведьма, от которой нужно бежать.

Свое значение здесь играло отвращение монашества от женщины как дарительницы жизни. Образ «злой жены» в «Домострое» взят из церковной литературы. Женщина как воплощение дьявольских соблазнов стала навязчивой идеей монашествующего православия, хотя такого размаха, как на Западе, у нас преследование женщин не достигало. Фанатики Средневековья физически уничтожали самых красивых женщин и самых умных мужчин: и те и другие выбивались из посредственности, нарушая сложившийся «чин жизни» (Давиденков, 1947, с. 128 и сл.).

Искаженное представление о «чине» женского поведения на Руси дано в путевых заметках иноземцев, побывавших у нас; они пристрастно описывают простодушные и наивные уловки девушек и женщин, занятых «любовным уловлением». Красота русских женщин поражает воображение иноземцев, и справедливо, но они досадуют на странный обычай накладывать на лицо густой слой белил и румян, а также красить зубы черной краской, посыпать лицо мукой и т.п. Неуклонное требование обычая устранить признаки индивидуальной красоты, смыть «бесову печать» привлекательности довольно быстро достигло своей цели: сначала «красивые куклы», а скоро совершенно испорченная кожа лица на постаревших ликах. «Их портит также и то, что жизнь в праздности (!) быстро толстит их, а одежды настолько скрывают стан», что, между прочим, полностью устраняют всякие мысли о поле предстоящего существа». «Маленькие ножки и стройный стан почитаются безобразием, худощавые женщины почитаются нездоровыми». Впрочем, митрополит Даниил также обличал своих современниц за «сапожную красоту» – накрашенность кожи лица. Естественность красоты и искусственность «лепоты» вступали в

противоречие вовсе не как противоположность «бытовое» – «церковное», а в силу каких-то социальных ограничений.

В границах своей семьи женщина – хозяйка дома – равноправна с мужем; их обязанности распределены между ними и нигде не пересекаются. Только совместно муж и жена составляют «дом». Без жены мужчина не является социально равноправным членом общества, остается при другом (отцовском) доме. Средневековая формула «слово и дело» вполне относится и к семейным функциям: последнее слово всегда остается за государем, но дело в доме правит государыня («делодержец дому»), и потому очень многим женщинам были присущи «крепкое мужество и непреложный разум – качества безусловно мужские» (Забелин, 1869, с. 123).

Идеальные качества, которых требовал «Домострой» от женщины, отличались от мужских качеств (строг, справедлив и честен): женщине пристали чистота и послушание. Специализация нравственного чувства понятна, в полной мере действует правило, сформулированное еще Владимиром Мономахом, начитавшимся трудов отцов церкви: «Любите жену свою, но не дайте ей над собою власти». Женщине просто зазорно становиться рядом с мужем «перед всем народом», выделяясь на фоне супруга каким-то особым качеством: нельзя разрушить образ «дома». В соответствии с распределением обязанностей это равнозначно дискредитации власти вообще. Конечно, многие цитаты из церковной литературы создали «Домострою» репутацию проводника идей женоненавистничества, но реальное отношение Средневековья к женщине этот памятник все же передает: «Как видите, древнерусская мысль не боялась и не скучала думать о женщине и даже расположена была идеализировать образ доброй жены. Кто знает, может быть, древнерусская женщина была так устроена психологически, что, когда ей называли идеал и говорили, что это ее портрет, в ней рождалось желание стать его оригиналом и отыскивалось уменье быть его хорошею копией» (Ключевский, 1913, с. 223).

Хозяйственная, экономическая, эмоциональная, даже эстетическая стороны жизни русской женщины определялись естественным и неотменным природным ее преимуществом: рождением и воспитанием детей – «своего рода школой человечности». Даже жизнь холопки ценилась выше жизни сильного и крепкого холопа: холопка рождает новое поколение работников. «Домострой» сурово предостерегает: беременной женщины не касаться ни рукой, ни плетью, ей предоставлены самые широкие послабления, вплоть до отмены назначенной казни – даже за убийство мужа. Святость материнского слова и мудрость ее воспитания – неприкосновенны и обязательны к исполнению. Слово как заветная сказка или печальная колыбельная – тоже сфера деятельности женщины. Воспитание работой и личным примером становится образцом жизнедеятельности вообще, а на женской половине дома в особенности: женщины и позавтракать иногда забывали в заботах – с рассвета и до заката. Но все-таки это свобода, хотя и не воля. В известном смысле женщина была даже свободнее мужчины, который повязан многими социально-общественными связями, отношениями и иерархией «мест»; женщина подчинена только своему мужу.

«На Руси бытовали византийские нормы, утверждавшие снисходительное отношение к поведению женщины», – говорит историк (Пушкарева, 1989, с. 81); например, жены и дочери правителей всегда участвовали во власти, иногда руководили своими мужьями и сыновьями. Именно в однонаправленной зависимости от мужа и заключается «рабство» средневековой женщины; с порицанием такого «рабства» связаны все грустные песни и

вопли, если семейная жизнь не сложилась. «Три бабьи поры» неравноценны: жизнь «под матушкой» (вхождение в женскую долю) – в семье мужа как «мужатая жена» и мать – и власть над «домом» («матерая вдова»). Но все способности, которыми наделила женщину природа, могли выявиться и развиться в последовательности, описанной как раз в «Домострое»: в эстетической – этической – экономической сферах деятельности, совершаемой в границах дома и рода. Другого просто не было в те времена.

Идеал и действительность, идеальное и реальное разводились со-знанием под давлением церкви. Церковники осуждали не только поступок, но уже и сам помысел о нем. Эта черта присуща всякой идеологии, однако неоплатонический «реализм», укоренявшийся у нас с XV в., четко обозначил различие между идеей «доброй жены» и реальностью «злой жены» (в этом контексте «жена» – обозначение в одном лице женщины, супруги и члена общества). «Добрая жена» – работящая хозяйка, житейски умудренная практическим опытом, богобоязненная, покорная, верная, красивая «светом ума и тихости», стыдливая, застенчивая – идеал вне возраста и даже вне эмоций. Ей противопоставлена «злая жена», описанная с помощью деталей реального женского нрава и поведения: праздная, безалаберная сплетница, «прелюбодейна и упьянчива, мажющися», непокорно своенравная, равнодушная к молитве и обуянная «страстями» – эмоциональными проявлениями души (Пушкарева, 1997, с. 95). Злая жена существует в «тварном мире». С течением времени происходило размывание границ между этими типами, осуществлялась индивидуализация женских характеров, и это отражалось в средневековой литературе. Возникает личностная идентификация каждой женщины в меру ее талантов и страстей. И только одно качество «злой жены» теперь осуждается как смертный грех – вероломство, измена и обман. Тут мужская сторона непреклонна: пусть «мажутся», пусть «потворы чинят», пусть «верещат сороками» – но измены и обмана простить нельзя. Совсем иное – в церковной литературе. В апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» описываются вопли женщины, попавшей в ад; ее повесили за зубы, из ее рта истекают змеи, поедая тело ее, и ангел говорит: «Та же, госпоже, еже хождаше по ближьним своим и по сусѣдом, искушающи, что глаголють и слагающи словеса неприязнена, съважающи на сваръ, да того ради аще мучится» – клеветы и сплетен тоже простить нельзя. Всякая ложь и любой обман прощения не заслуживают.

Но почему только женщинам приписывается сей порок?

ЛЮБИТЬ И НРАВИТЬСЯ

В сложившемся представлении о любви любовь есть действие. Здесь нет указания на состояние, а следовательно, нет и различий между «любить» и «нравиться», как, например, в английских глаголах *to love* и *to like:* первый передает чувство склонности (находить удовольствие), второй – предпочтительности в условиях сходства *(like* еще значит ‘как, подобно’). Англичанин тоже может сказать: «Он ей нравится *(likes),* но она его не любит *(not love)».* «Склонность» или «предпочтение» совершенно иначе отражают личное чувство – это не действие (по преимуществу), а выбор поведения. Вдобавок (это свойство английского языка) два глагола разграничивают объекты внимания». *To love* относится к отвлеченному классу предметов и лиц, *to like* – к конкретному. Соотношение то же, что и в противопоставлении неопределенного и определенного артиклей: *a table* –

общее понятие о классе предметов, *the table* – указание на конкретный предмет данного класса.

Не то в русском языке, отражающем другую ментальность. В русском родовое (понятие о классе, о типе и т.п.) и конкретное (представление о «вещи») как бы совмещены в одном слове, и только контекст покажет, о чем речь: о любви-категории или о конкретном чувстве вот этого человека. Таково вообще свойство всякого символа, словесного в том числе. В русском представлении *любить* и *нравиться* – совершенно различные состояния души, они не сходятся в общем переживании, их нельзя даже сравнивать. Ведь «любить – кого, что», а «нравиться – кому»; некая безличность в выражении показывает всю неопределенность данного переживания, которое, не в пример любви, есть состояние души, а не проявление характера в действии.

Глагол *нравиться* появился у нас во второй половине XVIII в. и определенно обязан своему происхождению западноевропейским языкам. Это – калька, составленная с помощью церковнославянского корня *нрав-,* в русском произношении это *норов-*.

Как можно судить по древнерусским текстам, в том числе переводным, *норовъ* – это благожелательное отношение к другому, проявление доброты в порядочности поведения, данные как обычный образ действий; в осудительном смысле «норов» (упрямство) известен с XVII в., причем не в отношении к человеку (выражения типа «меринъ гнѣдъ съ норовомъ»). Все греческие слова, которые в переводных текстах заменяются словом *норовъ,* в качестве общего для них имеют значение «образ действий, манера поведения»; следовательно, никакого представления о том, чтобы просто «нравиться», – нет, есть лишь указание на общепринятые правила поведения.

В русском обиходе *нравиться* выражает чувство слишком субъективное; то, что человек «норовит», т.е. хочет, а диалектное *нравничатъ* вообще значит ‘капризничать’; *нравный* – тот, кому всего хочется, слово *нравый* – ‘любимый’ обозначает объект отношения, а не личное к нему чувство (СРНГ, 21, с. 307). Субъективизм переживания основан на личном «нраве»; нравиться в ы з ы в а т ь у кого-либо чувство симпатии или любви, соответствовать чьим-то вкусам. Субъект-объектные отношения сформировались довольно поздно, возникла необходимость в разграничении «я – люблю» и «он – нравится» или «ему нравится». Склонность или предпочтение, а не действие – такого Древняя Русь не знала. Любовь активна – иначе зачем любовь?

В общем ряду подобных, косвенных отношений любовного чувства стоит и глагол *любовати;* в древнерусском языке он однозначен глаголу *ласкати:* «В той час пришел царь Поръ ко царице и л ю б у е т еѣ и изложит еѣ на царьскую постѣлю» (Пов. о Соломоне: СлРЯ, 8, с. 329). «Любоваться» (т.е. ласкать себя) в те времена не было принято, такой нарциссизм просто не поняли бы.

В славянских языках глагол обычно многозначнее соответствующего имени, поскольку может образовывать ряды слов с приставками, которые выявляют оттенки значений корня. Этим свойством глагола умело пользовались древнерусские книжники, чтобы смягчить значение слова *любити,* оторвать его от обозначения самой высокой степени привязанности – в соответствии с апостольским текстом. Только одна из приставочных форм – *улюбѣти* – обозначает состояние, которое можно обозначить как «понравиться». По исходному смыслу предлоги-приставки *въ* и *у* близки; *улюбѣти* то же, что и *вълюбити.* Глагольный суффикс также важен; в данном случае он показывает, что здесь речь идет о глаголе состояния. Не действие, а некоторое указание на длительность однородного со-

стояния. Наоборот, тот же корень с каузативным (причинным) суффиксом *-и-* показывает, что речь идет об основаниях, по которым то или иное действие происходит.

Вот несколько примеров из Ипатьевской летописи под 1188–1195 гг.: «Занѣ гдѣ улюбивъ жену или чью дочерь, поимашеть насильемь...» [насильно овладеет] (230), «Рюрикъ же сего не улюбишеть лишитися отчины своея» [ему не понравилось] (231), «половци же улюбивше думу его» [тут, наоборот, понравилось] (232), «Ростиславъ Рюриковичь улюбивъ совътъ ихъ и послушавъ ихъ» (237). Во всех случаях говорится об одном: что-то (кто-то) понравилось – либо жена соседа, либо совет дружины, либо речь льстеца; что-то «нашло» на человека извне, со стороны, и привлекло его внимание, показалось красивым, умным или полезным. Значение приставки *у-* как бы скрывает, что любовь по-прежнему не что иное, как вожделение в личном переживании, ведь основное значение этой приставки – «от; долой; прочь»; не сам человек любит, по собственной воле и по своему выбору, просто откликается на чужое к нему отношение, на давление извне, на чужой порыв, чему соответствует народное представление о любви как взаимном отношении лиц. Исконный смысл приставочного глагола, как кажется, хорошо сохраняет древнерусский перевод «Книги Есфирь»: «Аще, царю, тобѣ улюбѣеть дати...» (IX, стих 13) – если тебе будет угодно; «и улюбѣ речь та цареви» (II, стих 4) – понравилась речь; «яко улюбѣеть очима ваю» (VIII, стих 8) – что понравится вашим очам (что вам будет угодно); «тако створи мужеви его же, царь улюби чьстити его» (VI, стих 11) – захотел почтить, тут уже никакого отношения к привязанности нет, чисто внешнее и притом временное состояние милости царя к подданному.

Тут же находим и другой глагол: «и о б л ю б и царь Есфирь паче всѣхъ женъ, и обнесена бысть милостью и любовью предъ нимь паче всѣхъ дѣвыхъ дѣвиць» (II, стих 17). В других текстах этот славянский глагол соответствует греческому со значением «проявить внимание, благорасположение» – выбрать и полюбить. Когда царь «облюбил» преступную Эсфирь, он ее «облюбовал», т.е. предпочел другим. Этот глагол встречается только в переводных текстах XII в., и можно полагать, что это не случайно: необходимо было как-то выразить тот оттенок смысла, который связан с выражением «нравиться».

Когда Тённе Фенне говорил о своей коммерческой «любви», он тоже не выражал идею привязанности или предпочтения. Смысл его высказывания сходен с тем, что мы встречаем, например, у Сильвестра в его «Домострое»: «Не полюбит кто моего товару, и аз назад возму, а деньги отдам» (Домострой, с. 104). Глагол с приставкой *по-* уже менее выразителен, слишком много со-значений можно найти и в данном тексте. Не понравится? не облюбует? не предпочтет? не оставит? Идея предпочтения всегда присутствует, и на это указывают примеры, приведенные в историческом словаре (СлРЯ, 16, с. 287, 288). Все они относятся именно к XVI в., как и «Домострой», причем как-то связаны с польскими текстами или с рукописями западнорусского происхождения; Сильвестр и сам выходец из Новгорода, а связь новгородского «Домостроя» с польскими произведениями того же жанра общеизвестна. Польский глагол *polubić* и значит ‘почувствовать симпатию’, предпочтя всем прочим.

«Не мы бо тебе избрахом, ты насъ и з б р а л ъ еси... п о л ю б и л ъ и к нам прити в о с х о т ѣ л ъ еси» – в Четьих-Минеях; все три глагола в риторическом усилении обозначают одно и то же действие, причем «полюбил» – это выражение предпочтения на фоне предшествующего выбора и последующего желания. Это выражение согласия, представленного как момент вхождения в определенное состояние: «А что строка встав-

лена в ту грамоту о римском законѣ... государь вашь п о л ю б и т ту строку [он с нею согласится]» – в «Польских делах» 1494 г. Все, что *полюбится,* – то *понравится,* поскольку осуществляется мирно, *полюбовно,* с чувством взаимного согласия.

Женщине принадлежит великая роль превращения мужчины в *чоловіка.* На этом настаивают историки Европы.

Самые разные способы, использованные древнерусскими авторами для передачи оттенков «любви» – от образования новых слов до образования синонимических рядов, – показывают, что средневековая мысль неустанно искала возможности выразить изменявшееся представление об этом чувстве. Синкретически общее *любы,* под давлением христианских текстов создав удвоение *любы – любовь,* не исчерпало всех возможностей передачи отношений, реально существовавших в жизни.

Идеальное представление о любви проникает на Русь с неоплатоническими идеями исихазма в начале XV в.; это представление описано А. Ф. Лосевым. Эрос – это космическая потенция, понятая как физическое ее осуществление: «Мужское, женское, любовь и порождение (как смысл и образ-красота, как новое бытие-дитя) – вся эта диалектика пола совершается на всех ступенях бытия. Так любят телесное, так одна душа любит другую, так душа совокупляется с умом и ум – с Единым, превысшим ума. Любовь, следовательно, есть не чувство, но *процесс онтологический,* а именно она, в точном диалектическом смысле, есть становление (то есть взаимопронизанность бытия и инобытия). И красота есть не чувство, но *образ любви,* то есть муже-женское становление, перешедшее в ставшее – однако смысловым образом ставшее. Отсюда выясняется ближайшая диалектическая связь красоты и любви, при которой прекрасным может быть только то, что любимо, а любимым может быть только то, что прекрасно» (Лосев, 1980, с. 448). Эстетическая сторона любви как бы снимает этическую ее сторону, подчиняя самой любви как закону, регулирующему развитие чувства.

Известно, что до средних веков европейской истории «не могло быть и речи об индивидуальной половой любви» – эти слова Фридриха Энгельса часто приводили, не уточняя, что речь здесь идет о «любви», а не о «сексе».

Немецкие философы основательно поработали над этой темой. Например, Макс Вебер полагал, что «надындивидуальным по своим ценностям содержанием культуры» в средневековой Европе стало усиление эротики как сознательного наслаждения, что и позволило «проникнуть в самое иррациональное и вместе с тем («в самом высоком смысле») самое реальное жизненное ядро по отношению к механизмам рационализации» (Вебер, 1990, с. 328). Борьба за женщину первоначально как за военную добычу («женщина как жизненная судьба») постоянно сопровождала жизнь мужчины, постепенно изменяя свои формы, но подобного женской способности к переживанию любви мужчина не имел – и становление культуры любви в Европе Макс Вебер целиком приписывает заслугам женщины. Христианство привнесло в переживание любви чувство ответственности за предмет любви (рыцарская любовь) или обязанности перед нею (буржуазная любовь). Это была любовь к замужней женщине, служение прекрасной Даме – даме, а не девице. Следующий этап «облагорожения» чувства – не подвиг во имя дамы, а беседа с самою дамой; не дело, а слово. «Но в столь же идеальном виде средневековая западноевропейская “любовь” метафизична» и долго воспринимается как столь же «онтологическая ценность», не зависящая от проявлений плотской любви; и только XVI век преодолел последний рубеж, отчуждавший женщину от ее обожателя.

Таким образом, любовь как служение развивалась двояким потоком стремлений: служение прекрасной Даме и служение Богу. То и другое несовместимо в границах семьи – выходит за ее пределы и развивает идею «свободной любви». На Руси, как свидетельствуют историки, любовь невозможно считать делом «платоническим», но это не половая любовь, не «секс»; это – любовь семейная. Семейная в полном соответствии с «русским реализмом»: не идея и не «вещно-телесная» сторона дела с явным предпочтением той или другой – но совокупность идеального и реального в границах семейного Дома. Свобода женщины в семье повышала ее статус, вызывая совершенно иное к ней отношение. Легко установить причину такого отличия от западноевропейской модели развития: на Руси это – возвращение к древнерусской идее «матери-родины», своего рода матриархальным основаниям быта, которые противопоставлены высоким ощущениям божественного бытия. Иностранные наблюдатели с изумлением описывают обряд брачного торжества, который переполнен такими подробностями языческого быта, которые в глазах «утонченного» европейца могли показаться безнравственными и бесстыдными.

НЕНАВИСТЬ И МИЛОСЕРДИЕ

Проникнувши глубже в ход всего текущего пред глазами, вижу, что все, и самая ненависть, есть благо.

Николай Гоголь

Природный человек не может не любить – это один из его инстинктов. Но и Бог по существу Своему – любовь и благо, – говорил Шеллинг, и с ним согласен каждый, кто хоть раз открывал «Апостол». Вот две крайности – реальная и идеальная, – в разведении которых заключена энергия любви.

Но тот же философ заметил: «Каждая сущность может открыться только в своей противоположности: любовь – только в ненависти, единство – в борьбе. Если бы не было разъединения начал, единство не могло бы обнаружить свое всемогущество; не будь разлада, не могла бы стать действительной любовь»; по этой причине в человеке должно существовать «основание влечения ко злу, искушения, хотя бы для того, чтобы сделать в нем живыми, т.е. довести до его сознания, оба начала» (Шеллинг, II, с. 121).

Однако противоположности не абсолютны, они определяются не только обстоятельствами, а еще и самим сравнением. Противоположности всегда являются противоположностями чего-то общего целого, хотя признаки отрицательного полюса могут проявляться в самых разных вариантах (по этому признаку они и опознаются как отрицательные). Тестирование современных студентов показало различие между девушками и юношами. Первые в качестве противоположности любви указывают ревность, вторые – ненависть.

Но ревность, как и всякое *рвение,* есть высшая степень в проявлении любви – где же здесь противопоставление? Противопоставлены не сущности, а оттенки явленного. Женщина открыта навстречу любви, а по мнению многих, она сама есть Любовь (цель любовного чувства).

Идеальность любви для нее столь же ценна, что и реальность ее. А ревность в собственническом напоре уничтожает идеальные очертания этого чувства, гасит «огонь любви».

В древнерусских текстах (СлРЯ, 22, с. 127–130) слово *ревность* и его производные показаны в оттенках смысла, и можно восстановить последовательность развития самого переживания.

Сначала это «рвение, горячее стремление» что-то исполнить: «имѣти рьвьность» – рвение к деятельности; полное совпадение с исходным смыслом корня *реть-*. Затем это – проявление «соперничества», иногда в ярости и в гневе («ревностью уподобится ему») – вообще кому-то «поревновать», например, житию святого или подвигу героя. Отсюда развивается значение ‘зависть’ и ‘подозрительность’ (недоверие). Наконец, выделяется собственное значение ‘ревность’. Два последние значения слова уже весьма распространены. «Яко зѣло намъ пакости дѣеть, ненавидяи добра ревнивый врагъ дияволъ» (Чуд. Никол., с. 38). В печальной истории об Иосифе и «Мариамии» царь Ирод «бѣсовашеся от ревности», небеспричинно полагая, что «блуд дѣюща» – «и абие (тотчас) повелѣ убити и оба. И бысть тако» (Флавий, с. 210).

По-видимому, развитие значений в славянском слове определялось не только усложнением этических норм, требовавших определенности терминологии, но и воздействием смысла греческих слов, представленных в переводимых произведениях. Греч слово ζήλος известно в значениях ‘рвение, усердие’ – ‘соперничество’ и ‘зависть’ – ‘любовная ревность’. В средневековых переводах, определяемых значениями этого слова, трудно установить в каждый данный момент, о каком из возможных значений идет речь. Например, «Жидовьско рьвнование» в Геннадиевской Библии 1499 г. – что это такое?

Форма слов своим структурным изменением выразительно показывает смещение смысла корня от «жизнедеятельного рвения» в этическую сторону неприглядной «ревности» или даже «зависти».

«Внидеть въ люди невѣрье, ненависть, зависть, вражда, р ѣ т и, татьбы...» (Пандекты, с. 339) – в болгарской версии «р в е н ь я, свары, клеветы, татьбы» (с. 228б). Раздоры и распри как проявление излишнего рвения. «Благу р е т ь съставите егупьтскыимъ чрьнцемъ» (монахам; Жит. Антония, с. 1) – в русских списках стоит слово *ревность* при греч. ἅμιλλα ‘соревнование, борьба; стремление’. «Ревность» представлена как подражание, желание сравниться с образцом, в данном случае с египетскими пустынниками.

В апостольском тексте, в котором этическая терминология как раз и прорабатывалась (например, на слове *съвѣсть),* постоянное переосмысление слова, при его соотнесении с близкозначными, заметно прежде всего. «Вѣмь бо успѣхъ вашь, имьже хвалюся македономъ (македонянам), яко Ахаия [уже] приготовася отлони (с прошлого года), и ваше р ь в е н и е раздьра множайшая» (Ап. III, с. 94, 95) – в древнерусской редакции XIII в. слово *рьвение* заменено словом *ревность,* хотя речь идет о необычном рвении (чуть ли не о зависти); в современном переводе «ревность ваша поощрила многих» (2 Коринф., с. 9, 2). Еще выразительнее замена слова *зависть* на *ревность* в переводах «Пандектов Никона»: «да аще зависти плотны (плотской) творит...» (361) – в болгарском варианте «аще ревность плотяны» (255б).

Изменение словесного знака путем его распространения или замены как бы выводит на первый план, в качестве основного, действующего именно сейчас, новое значение корня:

реть → рьвение → ревность → зависть –

от рвения в деле к соперничеству в исполнении, от соперничества к ревности, а оттуда уже и к зависти.

Одновременно любви противоположны также и зависть, и равнодушие (леность чувств), и соблазн всякого уклонения в сторону. Тут-то мы и находим основания для различения «любви» средневековой и любви современной.

«Люди XII–XIII века не злопамятны: они и осуждают и любят одного и того же человека. Они – неисправимые риторы – привыкли резко выражать свои мысли, думать и чувствовать антитезами. Быстро они сменяют одно настроение другим, не очень заботясь об их согласовании. И в связи с этим следует различать у них оценку человека в момент раздражения или морального одушевления от обыкновенной, повседневной оценки его в другие минуты, повседневной оценки скорее чувством, чем рассуждением» (Карсавин, 1915, с. 271, 272). Зло столь же реально, как и Добро, и относиться к нему следует с должным уважением. Любовь и ненависть – противоположности абсолютные, они не виды чего-то общего, они не имеют общего рода. Это четкая эквиполентная оппозиция, которая исключает степени перехода от одной сущности к другой, но допускает совместное их проявление в одном конкретном случае.

Иначе говоря, «отсутствие любви» (в современном понимании) было причиной отсутствия ее противоположностей. Ненависть, ревность, равнодушие и все прочее – это столь же ценные переживания, что и сама любовь. «Ревновать» – значит соревноваться (исконный смысл корня – «борьба»), в том числе и в любви.

Как все прекрасное, любовь воспринимается и осознается зрением, а частично и слухом. Любовь – красота, а красивое нужно видеть. Все, что противоположно любви, показано как отрицание красоты в явленном ее виде, безразлично как – в активном проявлении или в пассивном.

Ненависть – «глаза бы мои не видели», *зависть* – «видит око, да зуб неймет»... Все это – разные формы в проявлении соперничества, включение «третьего лишнего» в развитие любовного чувства. «Ненависть» происходит от «зависти»; в исходном смысле слов всякая ненависть есть отвращение *от чего-то;* это чувство особенно часто упоминается в поучениях отцов церкви (в «Измарагдах» с XV в.). В свою очередь, «зависть» связана со скупостью и направлена *на что-то.* Ненависть объективна: «И о том бысть межю ими ненависть, Ярополку на Ольга» (Лавр. лет., 74). Зависть есть чувство, которое ограничивает пространство возможных действий (на это указывает смысл приставки) и потому осуждается как душевная несвобода; «зависть» субъективна. Но *ненавистный* и *завистный* равны в том, что оба предстают без разграничения лица, испытывающего эти чувства, и лица, на которое они обращены. Субъект-объектных разграничений нет: страдают оба.

Пассивные противоположности «любви» – равнодушие, соблазн и леность – вовсе не противоположности, потому что они не включаются в действие, они «пустые» с точки зрения самого любовного чувства. Кого не любят или обходят ненавистью, к тому равнодушны и безразличны. Ничего, кроме д о с а д ы, это не доставляет.

Константин Леонтьев, эстет и философ, говорил о любви-милосердии – этическом проявлении чувства и о любви-восхищении – эстетическом его проявлении. «Восхищение» в «эстетическом смысле» Средневековью неизвестно, но общий смысл изречения Леонтьева понятен: речь идет либо о возвышении (отдать д а н ь эстетическим чувствам), либо о том, чтобы отдать д а р нуждающимся в нем внизу. Жизнь вообще полна крайностей, и особенно это верно по отношению к Средневековью: или жестокость – или милосердие (Хёйзинга, 1988, с. 28).

Любовь-милосердие – связь «мужества» и «жалости», совершенно русская черта характера. Понятие родовое – символ – возникает в эпоху Средневековья, включая в свой объем много различных переживаний и чувств. Но желание добра в любви присутствует всегда.

Средневековые авторы писали о «милосердьи Божии» как о сочетании двух разнонаправленных энергий: это *милоть* и *милость.* Епифаний Премудрый понимает *милоть* как самоудовлетворение в делании добра; *милость* – как получение своей части добра (Жит. Стеф., с. 228). Двуобращенность этого любовного переживания в человеческом сердце Епифаний понимал как совмещение «тишины умиления» и «страхом Божиим умилився» (Жит. Стеф., с. 242, 58). Во всех случаях присутствует указание на коренное свойство душевного переживания – оно *мило.* «Тишина умиления» – плеоназм, потому что *мил-* есть *мир-* (тишина умиротворения). «Страх Божий» – оксюморон, тоже со взаимообратимым смыслом; это и страх перед Богом, и устрашение Божьим судом.

Всюду, где присутствует идея внеличностного центра, который регулирует этические нормы, т.е. идея Бога, все оказывается двуобращенным, удвоенным, разведенным по полюсам Добра и Зла. Средневековый «реализм» предполагает удвоение сущностей, в символической градации показывая степени явленности идеального в человеческом мире. Полученную от *милоти милость* человек обязан разделить с другими в виде *милостыни.* Постоянные призывы раздавать милостыню, идущие с момента принятия христианства и философски узаконенные Владимиром Соловьевым, есть конечная точка всеобщего движения *благодати,* которая своим «касанием» в *благодѣти* порождает *Благо,* являя соответствующие степени милосердия.

Поэтому неверно «милосердие» понимать как милостыню. В градации *милоть – милость – милостыня* совместно представлены все степени «милосердия» – награды от благодати, но еще в этой жизни, в миру. С этой точки зрения милосердие выше справедливости, как вообще духовное выше физического, потому что любовь как естественное чувство не может быть о б я з а н н о с т ь ю. Милосердие «есть распространение благодати» (Соловьев 1900, III, с. 310), явленность Любви одновременно во всех ее проявлениях. Так по непреложному закону сущностей русский «реалист» разграничивает идеальную и телесную стороны «милого». Он говорит о высшей милости как награде и о милостыне как подаянии. Точкой, в которой дань и дар сходятся, является «слово», и это слово – *милосердие.* Если русского человека «спросить, который из атрибутов Божиих, обычно исчисляемых, ему представляется особенно понятным и необходимым, он, наверное, не назвал бы ни разума, ни благости, ни святости и особенно могущества; он, наверное, назвал бы вечность и, может быть, назвал бы еще милосердие» (Розанов, 1990, с. 219).

Понятие о милосердии развивалось довольно поздно. Греческая «филантропия» допускала возможность «любить человека» только своего круга, для греков не каждый и был «человеком». Латинская «гуманность» представляла собою чисто внешнюю сторону взаимных общений, не затрагивая сердечной склонности. Расширение круга «человеков», достойных личной «любви», и устранение языческого чувства, среднего между страхом и презрением к «чужому», такой любовью не охваченному, привело христианство к идее милосердия, которое, впрочем, не для всех оставалось одним и тем же христианским милосердием. Милосердие постепенно вызревало в формах дружбы, затем гостеприимства и только в конце концов выросло в «благотворительность» (Вундт, 1887, с. 247). Таково сегодня буржуазно-прагматическое понимание милосердия.

В древнерусской культуре милосердие – понятие духовное, родового смысла.

Слово *милосердие* – искусственное книжное образование, и притом очень давнее. Еще не перевели на славянский язык Писание, а слово было известно славянам. Это точное переложение на славянский (калька) либо непосредственно латинского слова *misericordia,* либо составленного по его образцу древнегерманского (готского). «Кроткое, любящее сердце». В Словаре В. И. Даля *милосердие, сердоболя* – любовь на деле, готовность делать добро всякому. Милосердие выше не только справедливости, но и выше любви, ибо это не просто чувство, но еще и проявление воли на активное чувство.

Древность слова подчеркивается отсутствием уменьшительного суффикса в слове *сьрдьце.* Смысл слова – сожаление, сострадание, жалости достойное состояние: а точно – *ми-ло-серд-ие.* Заметим особенность древнего этического сознания: если уж нельзя составить двухсложную формулу *(стыдъ и срамъ),* то хотя бы удвоением корней новое понятие передать нужно. В старославянских текстах милосердие подается как внутренняя сердечная жалость, почему в древнейших переводах Писания это сложное слово стало передавать многие греческие слова со значениями «сердечное сострадание», «долготерпение», «сострадательность», «благость» – высшие милости. Долгое время книжное слово представало в различных вариантах: *милосердие, милосердство, милосердствие* при образованных от них прилагательных *милосердый* или *милосердный.* Изменение формы прилагательного неслучайно. Оно отражает изменения в понимании признака. *Милосердый* – субъект милосердия, та самая сердечная душа, которая, получив по известной *милоти милость,* передает ее открытым сердцем. *Милосердным* может быть и факт, и действие, и событие – все, что сам «милосердый» позволит явить в миру. Долгое отсутствие этого слова в русском языке – факт знаменательный. *Милосердый* сгорает в сердце.

С помощью этих искусственных образований переводились греческие слова со значениями ‘симпатия’, ‘жалость, сожаление’, ‘сочувствие, сострадание’. Милосердия просят одни – но подают его другие; это положительно окрашенное нравственное отношение людей друг к другу. В СлРЯ (4, с. 532) представлены формы такого отношения:

милосердие Ярополка – хочет мира, а не войны;

«милосердие свое на г н ѣ в ъ преложи»;

«аще не възлюбите и с т и н ы и милосердия – погыбнете!»

В учебной литературе противопоставляются «милосердие» отца и «молитва» матери – это тоже разведение материальной и духовной формы «милостыни». Оно показывает, что древнерусское понимание милосердия сужается до жалости к убогим, обиженным, оставленным. Никакого оттенка «благотворительности» нет, это целиком духовное, сердечное расположение к людям, лишенным иных проявлений любви.

Милосердие к павшим, даже к преступнику – это то, что русские женщины называли *жалость* и *жалеть,* а мужчины – *милость.* Простить сердцем, проявив сердечность. На такое чувство способен только сильный духом широкого сердца человек. Нечто более высокое, чем филантроп или гуманист, не говоря уж о «демократе».

О культе милосердия на Руси хорошо сказал В. О. Ключевский: «Оно больше нужно было самому нищелюбцу, чем нищему. Целительная сила милосердия в жестокий век – одно из главных средств нравственного воспитания народа, – без этого русский человек чувствовал себя обделенным. А завет их жизни таков: жить – значит любить ближнего, т.е. помогать ему жить; больше ничего не значит жить и больше не для чего – жить!»

Все бо добро, но въ свое время.

Епифаний Премудрый

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Степени блага

Не исключено, что у всех народов понятие о «добре» развивается на основе какого-то одного, определенного признака «блага», поскольку Благо в идеальном смысле есть проблема коренных ценностей данной культуры. Слово *благо,* как мы увидели уже, обладает особой значимостью в системе культурных знаков, т.е. символов. Достаточно напомнить, что слово *благо* (в русском произношении *болого)* соотносится с арийским представлением о высшей ценности мира, а простейшее суждение «Бог есть Благо» представляет собой плеоназм, «масло масляное», потому что оба слова – одного корня в прошлом. У индусов добро – истинное (а зло – ложное), у древних греков добро – красота и храбрость, у латинян – превосходство рождения («добротность» исходного материала), у германцев добро по смыслу их словесного корня – это то, что полезно и подходит для дела, таким образом, отвлеченное понятие (в той мере, как оно выражено в слове) строится на основе национальных пристрастий к определенным признакам содержания, выделяющих в сознании (как общие для всех говорящих на этом языке) самое главное, достойное быть отмеченным. Но по мере образования общего понятия все языки как бы сближались в одинаковом восприятии и осознании *добра;* от чувственного через социально оправданное идея блага развивалась к духовно-нравственному. Историки обращают внимание на то что во всех языках степени добра выражались с помощью различных словесных корней: *хорошо – лучше, gut – besser, bonus – melior,* αγαθός – βέλτιων, а у злого может быть один и тот же корень, что подчеркивает вторичность самой оценки (ср. злой – злее, худой – хуже, плохой – плоше). «Народное сознание склонно именно добру придавать безусловную оценку» (Эйкен, 1900, с. 32).

Добро не столь отвлеченно, как благо; оно и относительно, и предметно, потому и обладает степенями проявления. Благо самодостаточно и сосредоточено в себе самом как внутреннее, сущность, во внешнем – в добре. Благо – цель, добро – средство, или как понимал это Владимир Соловьев, объясняя русское представление о Добре, Добро есть должное, как идеальная норма воли, а благо – предмет действительного желания, благополучие же определяется через понятие удовольствия, а благодать – осуществление добра в наиболее полной степени. Добро есть польза, понятая как счастье, или красота, понятая как жизнь, или же истина, понятая как Бог *(Аз есмь истина, путь и животъ).* Аристотель говорил о благе как совокупности всего – истины, красоты и пользы. Но также и в Новом Завете христианство еще не различало добро и благо – удвоение сущностей происходит в Средние века.

По текстам средневековой Руси мы определили три этапа в развертывании идеи «блага», как она представлена в значениях слова *добро* и его производных. Это последовательность перехода от пользы через добротность красоты и идеальности истинного соответствия бла-

гу. Все категории «блага» представлены тут идеально как сущности в соответствующем им материальном проявлении.

Истина блага – она же *правда добра.* С одной стороны модальности сознания, рациональная сторона «блага», *истовый* и *истинный;* с другой стороны – этические нормы *правды, правильности* и *праведности.*

Красота блага – она же *лѣпота добра.* Нелепость также стремится к абсолютному, но явлена в мысли, а не в чувстве.

Польза блага – она же *успѣхъ добра.* Слова *лѣпота* и *успѣхъ* в исконных своих значениях из современного языка исчезли, поскольку ни одно из них не выражало ни сущностного качества добротности, ни внешнего признака красоты, ни функционального проявления пользы.

Все три категории раздвоились, представая как идеальное в разуме *(истина – красота – польза* – это сущности) и реальное в чувстве, в нравственном переживании *(правда – лѣпота – успѣхъ* – это явления). Идеальное можно уважать и, взвесив все, оценить – это степени отношения, которое определяется словом «дорогой!». Реальное можно любить и ненавидеть (это одно и то же чувство) и потому ценить или не ценить – эта степень отношения покрывается словом «милый!».

Абсолютная сторона идеального, красота – истина – польза – рациональностью своих проявлений обязана наложению христианско-греческой ментальности на древнерусскую духовность; отсюда ее внутренняя независимость от реальности, отсутствие вариантов в обозначениях и самобытность в развитии.

Сложившись в ментальности и определив свои символы в культурных знаках, интеллектуальное и чувственное теперь развивается параллельно, взаимно проверяя смыслы древних слов.

БЫТИЄ И БЫТ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ПЕРВЫЙ СИНТЕЗ: ДОМОСТРОЙ

Идея Домостроя – великая идея.

Василий Розанов

ЭТИКА ЭКОНОМИКИ

Очень трудно понять в наш век игры с терминами: *экономика, экономичность, экономия* – хорошо, а вот слово *домострой* – по смыслу то же, но уже по-русски сказанное, всего лишь переводящее греческий термин *экономия,* – это очень плохо. Почему? Отталкивание ли это русского слова в угоду иностранному термину – или же разрушение присущего русским представления о пользе, добре и правде? Ведь именно так, в единстве признаков пользы, добра и правды, воспринимали наши предки понятие «домостроительство». Духовность Дома и рассчитанность быта, исходящие из самого простого чувства, с которым рождается человек, – из чувства стыда. Вся нравственность вообще вырастает из этого чувства, утверждал Владимир Соловьев, его слова отражают содержательную сущность средневекового Домостроя. Стыду присуще формальное начало долга, и только исполненный долг ведет к благу: у него есть цель, созидающая цельность личности (это целомудрие), а сохранение человеческой целости и есть норма средневековой этики. Именно она и очерчивает границы «недолжного, или греха» (Соловьев, I, с. 231 и след.).

Вот удивительное несоответствие: отрицательное отношение русских интеллигентов к Домострою, неоднократно и резко заявленное, и вся направленность их философии, словно снятой с таинственных глубин этого старорусского текста. И Владимир Соловьев, и Василий Розанов, и Николай Бердяев совпадают в своем отношении к термину, ставшему в сознании прошлого века символом мракобесия и отсталости. Ответ может быть в том, что идеи самого Домостроя, как и любомудров нашего века, многими нитями связаны с традиционными для русской культуры идеалами христианской патристики, на текстах которой во многом и создавалась исторически русская этика.

Этика Домостроя построена не на запретах Нагорной проповеди, во всех своих частях она обращается к чувству стыда, которое, при умелом воспитании, способно породить в человеке множество добрых черт в нравственном и религиозном их проявлении. Они и возникали так, как описывает их Соловьев в своих схемах: жалость и благоговение, надежда, любовь и вера, умеренность, мужество и мудрость. Чувство физического стыда развивается в нравственность совести, в чувство собственного достоинства (честь), в аскетическое отношение к миру. Жалость порождает альтруизм, справедливость и милосердие – с теми же повышениями степеней качества, что и в развитии чувства стыда; это уже зависит от возраста, положения в обществе и личных способностей человека. Кругами от этих добродетелей идут производные их: великодушие, бескорыстие, терпеливость... Щедрость, терпимость, правда...

Человек Средневековья нравственно развивался долго, постепенно сжимаясь в жесткие ограничения моральных норм. Внутренняя выводимость добродетелей из них самих – одна на основе другой – побуждала к развитию личных черт, пластично входивших в живые потребности общественной среды. Личное и общественное еще не были во враж-

дебных отношениях, поддаться давлению извне не означало еще сломить свое, индивидуально ценное. Напротив, учились не по писаным нормам, а по образцам («учились бы, на старших глядя»). Образец поведения рядом, в бытии и в быту, один и тот же, и слияние их в сознании создавало нерасторжимое единство экономики (быт) и нравственности (идеал бытия).

Так, отталкиваясь от природного чувства стыда, средневековый канон и обычай формировали культурный тип человека, вполне соответствовавший условиям этой жизни. Не нужно забывать, что и Домострой всего лишь исторически ограниченный своим временем источник. В таком смысле он – вполне обычная часть практической философии жизни, существовавшей в Средние века. В нее входили этика, экономика и политика, и совмещенность всех трех ипостасей социального бытия хорошо понимали новгородцы, в среде которых и возник ранний вариант текста: «Первое – водити душу свою, второе – дом свой, третие – вестися государю великому, четвертое – водити землю и суды ея». Отличие Домостроя как памятника русской традиции состоит в том, что здесь совмещены все указанные аспекты «светской мудрости». Это и привело к созданию общего свода правил, в которых экономия поставлена в центр, но вместе с тем все оказалось окрашенным в нравственные тона. Экономика нравственности. Нравственность важнее всякой экономики.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДОМОСТРОЯ

Происхождение текста объясняет многие его особенности. При чтении его не следует поддаваться эмоциям: все не так, как мне хочется, и, значит, все очень плохо. Домострой отражает культуру и быт своего времени, и понять их можно только по совокупным свидетельствам истории и культурологии, осмысливших национальную традицию развития государственности только на рубеже XIX–XX вв. Сопоставление реалий XVI в. и осознающей их научной мысли нашего века помогает дать цельную и объективную интерпретацию самого Домостроя, поскольку есть и ключ к тексту, и характеристика его реального подтекста.

Текст Домостроя составлялся постепенно, в разных местах и на основе различных источников. У него нет автора – обычное для того времени явление.

Уже в древности переводили с греческого языка и переписывали нравоучительные высказывания и «Слова» отцов Церкви, особенно Иоанна Златоуста. Позднее составляли из них сборники, известные под многими названиями, которые сменяли друг друга: *Златоуст, Златоструй, Златая цепь, Измарагд...* по-гречески *смарагд,* т.е. изумруд (в древности этот камень употреблялся как увеличительное стекло). Сжатое изложение подобных слов, наиболее интересных, и составило первую часть Домостроя. Большинство изречений и советов, собранных здесь, не только нерусские по форме, они вообще выражают несвойственный русской среде дух «монашеского православия». В текстах, переведенных на славянский язык начиная с X века, и оформились с течением времени основные мотивы поучений, известных нам по Домострою, тех самых, которые сегодня по справедливости осуждаются: унижения женщины, суровой аскезы, жестких норм воспитания молодых. Первый из этих мотивов, связанный с отношением к женщине, как бы отталкивался от явной эротики ветхозаветных текстов, и святые отцы в преувеличенной своей стыдливости давали чересчур одностороннюю характеристику женщине. Совсем иначе поступает До-

мострой в тех своих частях, где уже нет прямой зависимости от церковных текстов: он расширяет сферы деятельности «жены», и социальные и гражданские, представляя ее хозяйкой Дома, равноправной с государем-мужем личностью, подотчетной только ему лично.

Со временем книга пополнялась частями, переведенными из текстов западноевропейской литературы. Особенно много переводов было сделано в Новгороде с латинского, «немецкого» и польского языков. Именно отсюда в русском тексте появились советы по воспитанию отроков – основная забота средневековых педагогов. Судя по внутренне противоречивым указаниям отдельных мест Домостроя, новгородцы не во всем согласны были в ущемлении прав подрастающего поколения; однако московский вариант книги усилил подобные рекомендации: «Бей сына своего в юности – и упокоит тя в старости». Третья часть, описывающая хозяйственную деятельность Дома, во многом также зависит от переводных сочинений эпохи Средневековья, но и в этом случае мы находим оригинальные советы, приспособленные к быту северного города. Практические советы по хозяйственной деятельности домовладыки постоянно уточнялись, и по спискам мы можем видеть оттенки и разночтения, подчеркиваемые обычно пословицами и краткими рассказами из жизни горожан.

КОМПОЗИЦИЯ ДОМОСТРОЯ

Так сложилась книга, состоящая из трех частей. Она повествует о *духовном строении, о мирском строении, о домовном строении*; в сущности, это и есть, соответственно, этика, политика и экономика в традиционной их последовательности. Как и в Западной Европе того времени, в России сложился свой канон социального поведения в общественной среде, и создан он был в большом торговом городе (о чем также не следует забывать).

Композиция Домостроя проста, как молитва «Отче наш», которую знают все. «Отче наш, Иже еси на небесех», – вот содержание первой части, «Хлеб наш насущный даждь нам днесь» – вторая, «И остави нам долги наша» (и до конца) – третья.

Если еще короче символически определить содержание Домостроя – это старинная формула *вера – надежда – любовь* и как бы вместе – *мать их София,* премудрость Божья и житейская.

Домострой – обращение человека к миру и к людям, но не непосредственно, а только через отношение каждого к Богу, через Бога. Средневековое общество не знало иных отношений идеальной жизни. Культура Домостроя во многом остается еще культурой культа, и это несомненно. Она духовна по преимуществу. Таков сложившийся в течение столетий родовой миф, который в реальной жизни должен воспроизводиться каждодневно, в практических действиях любого человека. Сценарий, написанный навсегда для пущей славы Господа. Даже славянофилы в свое время признавали, что у нас «два недуга разъедали древнюю жизнь: лихоимство и обрядность» (Самарин). Только Бог да история знают, насколько неистово, страстно, иные со всем пылом души боролись и с лихоимством, и с обрядностью, в беспредельности доходя до обрядности сакральной (ибо Бог в мудрости Своей не попустит же внешнего пресмыкательства!) – от древнерусских еретиков-стригольников до Льва Толстого. Тщетно. И обрядность оказалась бессмертной, и лихоимство. Но считать ли их приметой русской ментальности?

Обрядность воспроизводилась и в других текстах, сложенных или собранных в XVI веке: юридических (Стоглав), историко-деловых (различные летописцы), нравоучительных (Четьи-Минеи) и пр. Домострой от них отличается одним: все рекомендации свои он собирает вокруг темы «Дом». Религиозное отношение как бы спускается по степеням от Бога вниз, освящая части общественного организма: на государство, на дом, на семью. Тем самым подчеркивается значение семьи как основы и общества и государства. Хотя описывается здесь состояние, для которого общество все еще важнее государства, а обычай ценнее закона, и человека чтят по делам его, а не по чину. В полной силе «древнерусское миросозерцание: не трогая существующего порядка, ни физического, ни политического, не изучая его, а поучайся им как делом Божиим», потому что в средневековом сознании «цементирующая сила – традиция и цель» (Ключевский, 1990, с. 410, 428). Традиция создает формы, цель наполняет их содержанием.

Первая часть, *о духовном строении,* оправдывает необходимость всех остальных глав. Она освящает их авторитетом Бога и энергией веры. Домострой специально говорит о Троице – известном символе единения, особо почитаемом в Московским государстве. Символические отношения между Богом-Отцом и Богом-Сыном в Их совместном отношении к Богу-Духу Святому таинственной формулой раскрывают содержание памятника, в области веры уже свободного от влияния язычества.

Однако старая вера русского человека все еще остается, и это особая вера. «Конечно, это – детская, наивная вера, но ведь все-таки она давала ему различие между добром и злом, учила жить по правде, по долгу, по-Божески. Она воспитывала ту дивную красоту народной души, которая запечатлена и в русской истории, и в житиях русских святых, и в русской литературе, и в искусстве. Благодаря ей народ вынес и выносит на плечах своих крест и своего исторического существования, и татарщины, и московской государственности, и петербургского периода, и свой идеал, свое представление о праведной жизни выразил, дав себе наименование “святая Русь”, т.е., конечно, не почитая себя святым, но в святости видя идеал жизни» (Булгаков, 1911, с. 159–160). Однако утверждаемые в Домострое нравственные нормы только формально связаны с христианской этикой. Это христианство по плоти, а не по духу, оно действует согласно обряду, а не по велению души, повинуясь изменчивым обстоятельствам бытия. Оно, несмотря на строгость обряда, гибко отражает изменчивость быта, помогая совладать с возникающими трудностями и бедами. И «похвала от людей» тут стоит на первом месте, тогда как личная совесть (или стыд) оказывается производным от общественного осуждения-похвалы. Жизнь в миру возвышает мир до общества, строя то, что впоследствии назовут «соборностью».

Недостаток Домостроя, и очень важный, – в его содержательной завершенности. Даже количество глав не могло быть больше, чем 63: именно столько их было в монашеском Уставе Никона Черногорца, почитаемого на Руси с XII в., дважды переведенного. Ясно, что Устав светской жизни не мог быть большим, да и в своих рекомендациях Домострой достиг предела, не способен был развиваться как текст. С другой стороны, все его советы – из прошлого, он замкнут на тот общественный быт, с которого и был «снят» как образец праведного жития в миру, став регламентом частного и личного быта, данным в дополнение к церковным и гражданским законам своего времени.

Из сказанного ясно, что полного представления о русской ментальности эпохи Средневековья по данным Домостроя мы не получим. С одной стороны, это – заимствованный идеал, с другой – насыщенный мелкими подробностями жизни документ эпохи; и в том и в

другом случае трудно составить целостную картину реально существующего общественного сознания. Ученые спорят, является ли Домострой отражением жизненных обычаев или это только идеальная модель, малопригодная для жизни. Ответа нет, но и современная критика Домостроя несправедлива. Она неисторична, на нравы полутысячелетней давности она накладывает свои представления о добре, красоте и пользе. Например, упреки за скупердяйство или суровость в воспитании отроков не достигают цели, потому что даже соотношение добродетелей и пороков в Средние века являлось совершенно в ином свете, чем ныне. Бережливость, или собственно «домоводство», противопоставлено было не жадности, а беспечности; скупость, нетерпимость и пр. воспринимались как проявления «неблагодушия», а не «благоразумия»: душа (а не рассудок) определяла тот угол зрения, под которым и виделись средневековому горожанину истина, польза и красота. Сама *польза* именовалась иначе: *добро* – ибо полезно то, *что легко* (общий корень слова), что облегчает дело, а добро достигается трудом, аскезой и исполнением долга.

СОДЕРЖАНИЕ ДОМОСТРОЯ

Смысл Домостроя этим не ограничивается, во всяком случае, он не ограничивается этой темой. Содержание Домостроя раскрывается в характерной (и символической) трехчастности текста, мира и человеческой деятельности. Мир разворачивается не вертикально, как небеса – земля – ад (это сакральная развертка бытия), но горизонтально, с переходом через и сквозь душу человека, наполняя ее содержательным смыслом жизни. Физическое пространство своей трехмерностью структурирует пространство духовное, создает культурные ценности как своего рода отсвет сакрального пространства. Религиозная энергия русской души, заметил Бердяев, обладает способностью переключаться и направляться к целям, которые вовсе не являются религиозными, например к социальным или культурным целям. Историки культуры на многих примерах показали, что это верно. Мир христианского средневековья представал как «единый мир», идущий обычным ходом, раз навсегда устроенный и снаряженный всем необходимым, и потому он не нуждается ни в каких изменениях (Бицилли, 1919, с. 101, 111). Все целесообразно и закономерно в природе, раз и навсегда установлено актом Божьей воли и направлено к целям, также заранее определенным. Необходимо только постичь тайну предустановленных целей – через природные силы, – и этого вполне достаточно. В таком мировосприятии нет еще разделения на природу и культуру, эта культура – природна, она п р и р о д е, что определяет и важность воспитания; воспитывают и отроков, и слуг, и жен (при случае и плеточкой поучить). В таком культурном пространстве субъект-объектные отношения размыты, связи между субъектом и миром ослаблены, и всегда сознается причина, по которой «я учу» – недоучил прежде, за что и несу вину мою.

Воспитывают не гражданина, а человека, ту саму загадочную русскую душу, о которой лучше других сказал Бердяев: «Душа России как бы не хочет создавать культуру через распадание субъекта и объекта [т.е. той самой «природной среды». – *В. К.*]. В целостном акте хочет русская душа сохранить целостное тождество субъекта и объекта. На почве дифференцированной культуры Россия может быть лишь второстепенной, малокультурной и малоспособной к культуре страной. Всякий творческий свой порыв привыкла русская душа соподчинять чему-то жизненно существенному – то религиозной, то мораль-

ной, то общественной правде. Русским не свойствен культ чистой красоты, как у русского философа трудно встретить культ чистой истины, и это во всех направлениях. Русский правдолюбец хочет не меньшего, чем полного преображения жизни, спасения мира» (Бердяев, 1986, с. 360).

Так и в Домострое проявляет себя *вера.* Это – убежденность в том, что, следуя обычаям, поступаешь *верно.*

Что же касается *надежды,* тут все ясно. Надежды человеческого бытия всегда определялись внутренней связью между личным желанием и обшей волей, между государственным и частным. При этом средневековая мысль вовсе не обожествляет государство, так и Домострой отражает взгляды традиционного обшества, в котором моральную и социальную зашиту человек получал не от государственной власти, а от рода, от общины, от ремесленного цеха. Всем своим существованием средневековый человек связан с Домом, и сумма прав каждого определялась тяжестью долга и личного служения Дому. Степень н а д е ж д ы определяется местом в иерархии и вкладом в Дело Дома. Мир Домостроя таков, что и «парадигму личности» – отвлеченную категорию современного нам сознания – создают в нем не социальные или культурные *отношения* человека к различным классам, группам, партиям, профессиям и пр., а наоборот, цельность личности как бы временно снимает с себя те или иные свои признаки в угоду и на потребу цеху, обществу или государству, которые в данном случае понимаются всего лишь как формы воплощения и временного пребывания все той же основной для Средневековья ипостаси социального пространства – семьи, Дома. Потому что на рубеже XV–XVI вв. один лишь Дом и оставался еще единящей множество людей социальной силой, абсолютной в своих проявлениях. Из Дома развивается и общество – общественная среда, которая, все более сгущаясь в социальных своих связях, порождала затем государство как новый уровень социальных отношений. Смысловой перенос в самих терминах, использованных Домостроем, знаменателен: *Господь – господарь – государь – сударь* и пр. – показывает наглядно постепенное развитие вторичных социальных связей, основанных на корне Дома, но освященных авторитетом Веры. Не забудем ненароком, что в те времена важнее казалось не то, что является главным, что возглавляет и направляет, но то, что л е ж и т в о с н о в е, что является *основным.* Основой всего был Дом.

По-видимому, именно в Домострое историк Сергей Соловьев находил материал для суждений об основном социальном термине в те времена: «Из прежних названий княжеских встречаем *господин*; вновь являются *господарь* и *государь.* Что касается происхождения первого слова, то оно одинаково с происхождением слова *князь: оспода* означает семью, *осподарь* – начальника семьи, отца семейства… Что значение слова *господарь* или *государь* было важнее прежнего *господин,* свидетельствует упорное сопротивление новгородцев ввести его в употребление вместо *господин. Господарь* противопоставляется служащим: “Кто кому служит, тот со своим господарем и идет“» (Соловьев, 1960, с. 487). Сын историка, философ Владимир Соловьев дополнил: «Самое слово *государство – господарство* в первоначальном своем значении указывает на домовладыку, который, конечно, не был представителем равновесия борющихся домочадцев, а был полновластным хозяином родового общества. Даже там, где единовластия не было на деле, оно оставалось в олицетворяющем представлении о слове» (Соловьев, V, с. 519). Именно в слове вся разгадка социальной иерархии, которая определяла границы допустимых свобод человека. Из равноценных ипостасей средневековой свободы: абсолютная ценность личности

(души) и свобода выбора пути – Средневековье ограничилось принудительным воспитанием первой и исключало второе, т.е. право на самостоятельный выбор пути. Последнее стало возможным много позже, когда функции Дома уже специализировались и многие из них приняли на себя общество, государство и т.п. «Плюрализм власти», которая сама по себе дифференцированна и отныне не ограничивается стенами Дома, дает возможность выбора – но выбора не абсолютного, а выбора предпочтений. Выбитый из своей социальной структуры средневековый человек становится изгоем, бобылем, странником, как случилось это с Даниилом Заточником в XII в. или с добрым молодцем из «Горя-Злосчастия» в XVII в. Теперь человек мог выбрать, какой власти подчиниться, хотя какой-то из них он обязан был служить.

Надежда на полную свободу вообще оказывается иллюзорной. Наращение политической силы Русского государства происходило за счет ослабления общества, класса, цеха... и тогда естественным обеспечением социальной жизни оставалась семья, но уже напрямую связанная с государством. Последовательность степеней господарства и идет от хозяина дома, главы семьи, завершаясь хозяином целой империи. И на каждом уровне – только один господарь.

СЕМЬЯ И ДОМ

Но и средневековое представление о л ю б в и также не совпадает с современным нам понятием: это не понятие, а символ. «Бог есть Любовь», слова апостола Павла возвращают нас к исходному тезису всего Домостроя – к Вере, и одновременно определяют установку на отношение человека к окружающим его людям. О т н о ш е н и е, которое, в силу представлений того времени, осуществляется только через посредничество Бога. И любовь в таком понимание не есть связь – это отношение к человеку. «Возлюби ближнего своего как самого себя» – не пустые слова, а важная формула бытия.

Все члены Дома описаны в соответствии с исполнением ими общего Долга. И домохозяин, и хозяйка, и слуги, и дети.

В своем личном «государстве» муж просто обязан дома *устраивати во всем;* как носитель духовного *чина,* т.е. порядка, он просто *должен* обеспечить дом экономически и нравственно, и *наряд* соразмерно с *добыточком* – это осмотрительность, а не скопидомство. Право оборачивается долгом, причем множество почти незаметных оттенков в проявлении хозяйственных рекомендаций, данных в тексте, показывает, что Домострой создавался не сразу, его текст постоянно *накапливал обязанности мужа* в связи с совершенствованием и ростом самого Дома. Дом строился не только в действительности, параллельно с тем он созидался духовно, как идеальная сущность, как Дом. За хозяином остается главное: воспитание и общее руководство, причем основным инструментом его действий и решений остается личная его *съвѣсть.* Это слово в новом его значении, привычном для нас, впервые является именно в Домострое. Отличие от современного представления о совести лишь в одном: это не личная совесть человека, а соответствие его поведения и моральным установкам «Божественной добродетели», изложенным в книге «Добро и Зло».

Триипостасность «государя» Дома отражает троящийся в сознании средневекового человека мир. В противопоставлении к жене он – муж, к сыну – отец, к домочадцам – хозяин, государь. Таким же образом, но в других противопоставлениях дается типичный

портрет государыни-хозяйки и других обитателей дома. Этот регламентирующий текст XVI века разводил по смыслу прежде синкретичные по значению термины, создавая понятия на основе старинных символов. *Мужь* в прежних представлениях одновременно и человек, и мужчина, и супруг, как и *жена* – и хозяйка, и женщина, и супруга. Канонический текст не мог, разумеется, ограничиться столь неопределенным смыслом в обозначении каждый раз новой ипостаси конкретного лица. Поэтому Домострой стал древнейшим памятником, в котором, между прочим, впервые появляются слова *мужчина* и *женщина*. Распределение понятий подчеркивается однокоренными словами с разными суффиксами: *муж – мужик – мужичина, жена – женка – женьчина*; эти слова постепенно становились обозначениями различных социальных качеств человека: семейных, общественных и физически природных. Сама жизнь на крутом изломе Средневековья предстает столь же зыбкой, неопределенной, в своих проявлениях разной – физически как *живот,* социально как *житие* и духовно как *жизнь* во всех ее проявлениях. Самые термины, призванные обслуживать новые формы жизни, словно произрастают из общего корня. Из корня рода, семьи, Дома.

Все осудительные афоризмы о «злых женах» восходят к переводным текстам и отражают, по меткому выражению одного из исследователей, «византийскую мораль». Историки оценили сведения Домостроя о роли женщины в домашнем быту: «Вот идеал семейной жизни, как он был создан древним русским обществом. Женщина поставлена здесь на видном месте, ее деятельность обширна... Необходимого для восстановления нравственных сил развлечения, перемены занятия, перемены предмета для разговора нет и быть не должно по общественным условиям... Повторяю, что мы не имеем никакого права упрекать Домострой в жестокости к женщине: у него нет приличных невинных удовольствий, которые бы он мог предложить ей, и потому он принужден отказать ей во всяком удовольствии, принужден требовать, чтобы она не имела минуты свободной, которая может породить в ней желание удовольствия неприличного или, что еще хуже, желание развлекать себя хмелем. Сколько женщин по доброй воле могло приближаться к идеалу, начертанному Домостроем, скольких надобно было заставлять приближаться к нему силою и скольких нельзя было заставить приблизиться к нему никакою силою, сколько женщин предавалось названным неприличным удовольствиям? На этот вопрос мы отвечать не решимся» (Некрасов, 1873, с. 27).

Как это ни покажется странным, но первоначально идея женского равноправия развивалась именно в границах семьи и основывалась на разделении домашних тягот между супругами. Чтобы «вооружить женщину гражданской равноправностью», необходимо было развить для начала семейное согласие между супругами, – во всяком случае, после языческого многоженства (точнее – двоеженства) и взамен свойственных прежнему, языческому быту похищений (умыканий) невест; исторически это было явление положительное. На роль семьи в постепенном развитии женского социального равенства указывали и историки западноевропейской цивилизации: средневековое общество во многом еще не современное общество, а *родство,* т.е. семья в широком смысле слова. Роль женщины тут исключительно важна, поскольку для большинства, для младших членов, она – мать. Русская история показывает твердый характер русской «матерой вдовы» – от княгини Ольги до былинной Амелфы Тимофеевны; под их рукой ходили такие мужи, как князь Святослав и Васька Буслаев.

Особое положение женщины (как и детей) в средневековом обществе всегда описывалось как социально неопределенное: не господин, не холоп – следовательно, никто. Неоднозначность положения в социальной иерархии определялась и отношением окружающих к человеку. Основное требование общественной морали: «Подражайте!» – развивало крайнюю неподвижность социальной и семейной жизни. Именно женщина, ограниченная традиционным бытовым окружением, особенно долго сохраняла в своей среде элементы язычества; против такой женщины («бабы потвореной») и борется Церковь, именуя ее ведьмой. Наиболее естественное чувство – любовь – подавлялось особенно жестоко, браки не по материальному расчету почитались прямым распутством, а личностное отношение к человеку (современное представление о любви) воспринималось как слишком вызывающее проявление индивидуализма. С той же точки зрения оценивается и супружеская жизнь. «В древнерусском браке не пары подбирались по готовым чувствам и характерам, а характеры и чувства вырабатывались по подобранным парам» (Ключевский, 1990, с. 422). Человеческие характеры соединялись не по наличным индивидуальным признакам, нет: в совместной трудовой жизни вырабатывались общие для семейной пары свойства характера, т.е. способности к действию и к делу. Влияние Церкви в таких установках весьма велико, женщина как воплощение дьявольских соблазнов стала навязчивой идеей монашествующего православия (хотя того беспредела в преследовании ведьм, как на Западе, у нас не было). Неуклонное требование обычая устранить индивидуальную, личную красоту, смыть «бесову печать» привлекательности отмечают иностранцы, бывавшие в России: выходя на люди, всякая женщина должна выкрасить зубы черной краской, посыпать лицо мукой, выкрасить щеки свекольным соком.

Воздержание и посты, сами по себе полезные, в их чрезмерности подавляли естественные чувства и обратным образом вызывали пороки, вплоть до преступлений, которых могло бы и не быть; приводили иногда к прямому исступлению духа, сурово каравшемуся. Только вдова и ведьма могли позволить себе относительную свободу – остаться женщиной как таковой.

Только совместно муж и жена составляют Дом. Без жены мужчина не является социально полноправным членом общества, он остается при другом, отцовском, Доме. Функции мужа и жены распределены согласно старинной правовой формуле: *слово и дело.* Последнее слово всегда остается за государем, но делом в доме занимается государыня (сударыня).

Что же касается воспитания детей – довольно суровыми, надо признать, методами, то и в этом Домострой не оригинален, ибо вся средневековая педагогика построена была на телесных наказаниях. Своеволие и дерзостное упрямство как проявления «нравственной свободы человека» можно было подавить только «нравственною уздою» (слова И. Е. Забелина). До конца XVII в. жизнь несовершеннолетнего не признавалась равнозначною жизни взрослого человека; своего ребенка можно было и убить, особенно если он посягал на жизнь или достоинство родителей; внебрачные дети вообще не находили никакой социальной защиты. Если учесть, что самые жестокие советы Домостроя относительно воспитания вынесены «из святых отец», византийская подоплека воспитательных методов станет ясной, на этом фоне гуманные черты самого Домостроя проявятся ярче. Рукой домовладыки, отца, взявшего розгу, двигала не личная озлобленность карающего праведника, а идея неотвратимости наказания за проступок, порок или за самое страшное преступление – лень

и безделье. Воля старшего определялась правом вооружиться розгой *(жезлом),* а семейное начало воспитывало (в буквальном смысле *питало*) все направления социального поведения добра молодца.

Если воспользоваться современными понятиями науки об этапах развития личности, выяснится, что домашнее воспитание, описанное в Домострое, так или иначе исполняло две первые воспитательные функции: развивало возрастно-половые и индивидуальные свойства ребенка, т.е. вырабатывало *темперамент* и задатки, а затем устанавливало статус человека в обществе, наполняя его социальными «ролями» и ценностными ориентациями, т.е. формировало *характер,* создавая личность как воплощение определенного социального т и п а. Что же касается дальнейшего (человек как субъект деятельности и т.п.), в Средние века было резко отрицательным отношение к воспитанию *творческих* возможностей человека, к соединению сознания и деятельности в синтезе различных его свойств. В конечном счете это и привело впоследствии к замене подобной педагогики, не подводившей человека к необходимому уровню интеллектуального образования. Средневековому обществу не нужны творческие индивидуальности, они представляют для него опасность.

СЛОВО И ДЕЛО

В описанном типе культуры утилитарное и духовное, представленные в существовании человека, нерасторжимо слиты. Каждое практическое действие, каждая вещь или мысль служили знаком выражения чего-то непостижимо глубинного, а потому и таинственно привлекательного. Пока в мастерстве существует «ручная работа» и особая неповторимость каждой отдельной вещи, такая вещь и создается не по шаблону на конвейере, она предстает как свое собственное «подражание» тому идеальному, что творится в мечте и сознается как образец. Она одухотворена изначально, а потому и ценна любая плошка, с которой нелегко расстаться, потому что и она есть некий символ, знак нераскрытого *нечто.* Сегодня трудно представить подобное отношение к вещам и к жизни, согласно которому общество – это и есть государство, а каждый отдельный человек – тоже в своем роде общество (следовательно, и господарство). Нет никаких крайностей: ни индивидуальности отдельного лица, ни отвлеченности государства. Представлено состояние между ними промежуточное: общество, которое воплощено как бы в отдельном человеке. Все тот же мир символических знаков. За каждым человеком скрывается божество (небесный покровитель), да каждая, самая ничтожная тряпка вещного мира может стать предметом поклонения. С нею связаны события прошлого, она была нужна, она помогала жить. И пускай в ней исчезла красота новой вещи, даже полезность целой вещи – все равно сохраняется в ней и третье качество той триединой сущности, что предстает как *истинность* именно этой вещи, во всей ее самобытности и незаменимости. Таков этот мир конкретного, за которым скрываются отвлеченные сущности идеально общего.

В этом находит свое отражение уважение к человеку, к труду, к нравственности, которые все вместе и равно – от Бога. И быт предстает как отражение бытия – не меньше; он и ценится за это – как воплощение высокой ценности Духа. В таких понятиях и воспи-

тывался средневековый европеец, не только русский, но и русский также. На конкретных предметах быта. А в России «домашний быт народа составляет основной узел, по крайней мере в его уставах, порядках, в его нравственных началах кроются основы всего общественного строя земли» (Забелин, 1895, с. XII).

В дальнейшем мы увидим, в какой степени нравственные установки, собранные в Домострое, оказываются жизненными в современной русской ментальности. По-видимому, мало что сохранилось от тех времен, во всяком случае в конкретном проявлении тех или иных черт характера или в отношении к нравственности. За последний век много чего сказано и славянофилами, и народниками, и марксистами, и нынешними демократами по поводу «домостроя»; повторять их слова не стоит. Но вот что интересно, так это мнение современного мистика, прозревшего истинный смысл Домостроя в той его редакции, которую верный сподвижник Ивана Грозного – протопоп Сильвестр – создал в поучение сыну своему. И вот это мнение.

«В XVI веке Сильвестр сделал попытку, значение которой не вполне осознано до сих пор. “Домострой” есть попытка создания грандиозного религиозно-нравственного кодекса, который должен был установить и внедрить в жизнь именно идеалы мирской, семейной, общественной нравственности. Задача колоссальная: ее масштабы сопоставимы с тем, что осуществил для своего народа и культуры Конфуций. Очень легко, конечно, свалить неудачу на несоответствие масштаба личности Сильвестра масштабу таких задач. Но ведь можно вывернуть этот вопрос и наизнанку: не потому ли именно такой человек взялся за такую задачу, что малый масштаб личности не давал ему понять ни грандиозности задачи, ни ее неосуществимости на той ступени культурного и религиозного развития? Не потому ли в средневековой России ни один действительно великий духовно человек не дерзнул приблизиться к подобной задаче, что именно духовная зоркость и мудрость не могла не подсказать ему ее преждевременность? – Сильвестру, как известно, удалось сложить довольно плотно сколоченную, крепкую, на вид совершенно плоскую систему, поражающую своей безблагодатностью. Ни размаха, отмечающего все, вдохновляемое демиургом; ни духовной красоты, лишенной которой не может быть ни одна инвольтация Навны; ни огненности, веющей в творениях, внушенных инстанциями христианского трансмифа. Совсем другой дух: безмерно самонадеянный, навязчиво-требовательный, самовлюбленно-доктринерский, ханжески прикрывающий идеал общественной неподвижности личиной богоугодного укрепления общественной гармонии, – гармонии, которой в реальной жизни не было и помину. В последующие эпохи мы еще не раз встретимся – совсем в других произведениях, в других доктринах – с этим тяжеловесным, приземистым, волевым духом: духом демона государственности» (Андреев, 1991, с. 135–136).

Демон государственности парил над русским обществом XVI в., постепенно прибирая под свою власть все, традиционные для русского сознания, формы социальности. И уж позже, «в последующие эпохи», действительно, смешно говорить о сохранении «русскости» в тех проявлениях человеческой жизнедеятельности, которые пришли на смену Дому. Но одновременно – становится ясной суть старого Дома как выразителя народной ментальности: телесно-земное, деловое, хозяйски-трудовое в своей основе предприятие, только внешне, чуть-чуть, осветленное идеей благодати.

ВЗГЛЯД СО СТОРОНЫ

Сохранилось много записей иностранцев, посетивших Московскую Русь в XVI–XVII вв. Их наблюдения отчасти совпадают с данными Домостроя и памятниками его круга, но чаще противоречат им. Очень мало хорошего увидели иноземцы в холодной и варварской России. Славянские и русские писатели: Юрий Крижанич, Иван Посошков, князь Щербатов и другие – показали пристрастность таких свидетельств, их намеренные преувеличения. Порицанию подвергались *те же самые недостатки,* которыми грешили и европейцы, но *в другом роде.*

Самые удивительные веши можно узнать из записей путников. Русские стараются много спать, чтобы ненароком не согрешить; им свойствен «страшный разгул» на масленицу, чрезмерное питие, опаивание гостей как проявление высшего гостеприимства; они удивительно выносливы и могут целый день простоять церковную службу («ноги у них из железа, ни у кого нет подагры» – подагра не от чрезмерного ли пития?); они не воспитывают своих детей, так что те вырастают в полной распущенности («нередко женщину познают раньше, чем грамоту»); «отцов уважают мало – матерей едва ли уважают вообще»; женщина находится в домашнем рабстве, и «все московиты, от больших до малых, имеют пятый темперамент , а именно коварство: ни одному чужеземцу ни о каком предмете ничего не сообщают ни хорошего ни дурного и никто из них ничего не говорил, кроме слова "не знаю" – даже дети».

Даже одежда московитов такова, что в ней невозможно ходить, не то что работать; они плохие портные, еда у них отвратительна («они наслаждаются, поедая грубые блюда и вонючую рыбу», которая «мерзко воняет», – о селедке), напитки крепкие, походка смешная. Во время еды ведут себя странно, «проявляют действие пищи и кверху и книзу», бездельничают, в торговле норовят надуть (забавное замечание со стороны купца). Судя по репликам русских людей, которые не подозревавшие подвоха иноземцы записали в свои словари-разговорники, и русские о своих иностранных гостях думали *то же самое,* но выражали чувства свои резче.

Тут важно только одно: замечаний удостоились поверхностные особенности быта, конечно же отличавшиеся от западноевропейского. И русских купцов поражало в Европе то, что «моются мало да не в банях – поливают себя из лохани», а уж едят...

О «веселии пити» интересно замечание москвича, путешествовавшего тогда же по Европе: например, немцы «народ дохтуроватый, а пьют вельми зело». «Вельми зело» указывает на некоторую степень изумления: вероятно, в Москве пили или только «вельми», или только «зело» – в Германии «и вельми» и «зело», а в Англии напивались так, что их с трудом выносили из-за стола. То же и относительно всяческих ассамблей петровского времени, которые якобы облагораживали русские обычаи: «Нужно еще доказать, что принудительное спаивание сивухой – всех, в том числе и женщин [которые, согласно Домострою, до рождения всех детей, то есть до почтенного возраста, пить *не должны. – В. К.*], было каким бы то ни было прогрессом по сравнению хотя бы с московскими теремами – где москвички, впрочем, взаперти не сидели – ибо **не могли сидеть**: московские дворяне все время были в служебных разъездах и домами управляли их жены. Отмена медвежьей травли и кулачного боя? Удовольствия, конечно, грубоватые, но чем лучше них нынешние бои быков в Испании или профессиональный бокс в Америке?» (Солоневич, 1991, с. 436–

438; перечисляются и другие «прогрессивные» нововведения Петра на фоне «домостроевских ухваток»). В России запой – не порочность воли, а «неудержимая потребность огорченной души», – сказывал по свежей памяти Салтыков-Щедрин, и уж огорчениев-то у московских дворян было предостаточно.

О ментальности здесь материала немного, пожалуй, только одно. Иностранцев поражает, что русский мужик сеет не всякое лето: ленив. Объяснение просто: прошлым годом хороший был урожай, на три лета хватит с избытком, можно чем другим заняться, а землица-матушка пусть отдохнет.

ИДЕАЛЬНЫЙ ОБРАЗ

Идеализированный образ средневекового человека не создается в литературе и не нормируется в законе. Он следует традиции, в которой уже сложился тип народной жизни. Вступая в новые обстоятельства жизни, сталкиваясь с необычными положениями или неизвестными событиями, этот тип должен был проявить себя в зависимости от своей нравственной позиции – через действие или деяние, «не образом, но делы!». Такой тип и оценивался не по лику, не по внутренним своим признакам, а по исполненному делу – по функции его. Отвлеченные силы добра и зла материализовались в самом человеке, и тяжкий жизненный путь состоял в том, чтобы «тянуть человека от зла к добру», уча добродетели подобием, в сопереживании с образцами. Но в каждом развороте событий для безмерно сложной и бесконечно грешной человеческой личности всегда характерны признаки: верность, мужество, мудрость и прочие (Лихачев, 1958, с. 45 и след.).

На основе многих древнерусских источников типичный портрет средневекового человека, его душевный мир рисуются следующим образом:

«Человек “самовластен” – своей волей совершает поступки, ведущие к добру или злу, к правде или неправде;

именно “деяния” определяют положительную или отрицательную оценку данной человеческой личности;

из всех свойств человека самым ценным признается ум (“разум”, “смысл”) – он лучше видит, чем зрение, лучше слышит, чем слух;

вместе со словом разум отличает человека от животного, ум следует развивать “наказанием” (учением), а словом надо пользоваться с осторожностью, помня его силу, которая может быть и полезна, и вредна человеку;

труд – основа жизни (“праздный да не яст”), отсюда резкое осуждение лени, праздности, пьянства – всего, что отвлекает от труда;

человек обязан уметь владеть собою, быть искренним, нелицеприятным в отношениях с окружающими, помогать каждому, кто нуждается в помощи, не рассчитывая, достоин ли тот ее.

Все “страсти”, нарушающие эти нормы человеческого поведения, глубоко анализируются с точки зрения их вредного воздействия и на самого человека, и на его ближних» (Адрианова-Перетц, 1972, с. 45).

В этом перечне все элементы семантического треугольника, средневекового идеала Троицы: *ум, слово, дело-вещь*. Их соотношение не меняется само по себе, но постоянно

осмысляется с различных точек зрения: то со стороны вещи *(труд),* то с точки зрения слова, то с позиции разума *(идеи)*. Совмещенная ценность всех трех – в их единстве, а постоянная замена одного другим в том или ином рассмотренном исследовательницей тексте весьма знаменательна. Это замена действительности реальностью – создание символа: одно понимается через другое с тем, чтобы уяснить себе высший смысл как вещи, так и ее идеи.

Тексты XVI в., и Домострой среди них, отражают процесс идеации в слове; новое время заставляет искать и в слове – новые признаки, и новые мысли также (Колесов, 2000, с. 83–106).

ГЛАВА ВТОРАЯ

ЛИХО И БЄДА

Древнерусская мысль усиленно работала над вопросами нравственно-религиозного порядка, над дисциплиной совести и воли, над покорением ума в послушании вере, над тем, что считалось спасением души. Но она пренебрегала условиями земного существования, видя в нем законное царство судьбы и греха, и потому с бессильною покорностью отдавала его на произвол грубого инстинкта.

Василий Ключевский

СТРАШНЫЙ МИР

Тяжелая жизнь в родовом обществе сменилась мукой и тяготами феодального быта. Однако появились и какие-то отличия, и эти отличия для своих обозначений породили множество слов, которых прежде не было (или они употреблялись в другом значении). Ответ дущи человеческой на удары судьбы, на горести жизни, на гнет содержится в словах, которые дошли до нас из глубины времен.

Начнем с простого перечисления древнейших из них, перелистав огромный «Успенский сборник», переписанный в конце XII или в начале XIII в., еще до татарского нашествия, который сохранил нам множество самых разных, переводных и оригинальных, текстов. Возьмем их все вместе, пока не делая разницы между русскими и переводными, между поучениями и житиями. Вот как расположены в отношении друг к другу интересующие нас слова (ниже они приводятся без указания источника).

Пакость и д е т от бесов, сатаны, врага, неприязни, нечистых, лукавых и злых, они ее т в о р я т, «пакоствуют», так же как они и руками «поганьского князя дѣют пакости хрьстианомъ»; святой может р а з р е ш и т ь от пакости, т.е. освободить от нее, как разрешает от пакости беса Феодосий Печерский, как разрешают от нее мощи святых мучеников Бориса и Глеба; когда везли их святую раку, «идяху бес пакости, тъкмо отъ людии тѣснота бяше» (25г), – в подобном отрицании выявляется сущность пакости. Пакость – это вред, который наносят враждебные силы.

Напасть также находит, нападает по злым козням вражьей силы, но это, в отличие от пакости, уже не случайное мелкое хулиганство или озорство, которое в полумраке кельи может и померещиться; это не озорство пакостника-беса, который мелкими проделками смущает душу подвижника, а нечто гораздо более существенное: заточение в темницу, преследование, болезнь и все остальное, с чем всякий день может столкнуться средневековый человек, раз и навсегда напуганный внешней силою. Напасть содержит в себе все, но кроме «конечной неприятности», кроме смерти, тогда как *пагуба* завершается смертельным исходом, будь это голод, мор, стихии или потоп, землетрясение или затмение солнца, болезнь или смерть. «Яко широкъ путь, вводяй в пагубу», – эти слова Христа из Нагорной проповеди знают уже на Руси, но в греческом оригинале *пагуба* это απώλεια ‘разрушение, уничтожение, конечная гибель’; потому и находим мы в других текстах славянского

перевода заменяющее его слово *гыбѣль*. Согласно афоризмам «Изборника» 1076 г., *пагубу* человеку приносят пьянство, ложь и татьба, а значит, человек сам вводит себя в смертный гибельный грех, готовя свою погибель.

Если *пакость* творят и деют, но от нее могут при случае и освободить, а *напасть* нападает, и от нее, если возможно, избавляют, то *пагуба* н а х о д и т неотвратимо («найдеть на ны»), ее в о с п р и н и м а ю т сердцем и душою, самым нутром своим, горячо и страстно, потому что никакого спасения нет от пагубы; ее сравнивают с татьбой или ратью (с кражей или войной), перед которыми человек бессилен. Это и смерть, и гонения, и злоба. Напасть налетает со стороны, извне, из чужедальних пределов, и человеку остается ее пережить, перестрадать, ощутить ее силу, неотвратимость беды, которая давит и гнет. Пагуба сильнее напасти: ее неизбежность решает все.

Так в отдельных словах, уточнявших друг друга, в сознании происходило постепенное усиление качеств несчастья, налетавшего со стороны: от бытовой пакости через житейскую напасть к душевной и всеконечной пагубе. Пакость возвращается *пакы и пакы,* т.е. снова и снова: «се бо пакы бысть пакость творящимъ бѣсомъ» (38в); напасть налетает стремительно и крепко держит, пока не избавишься от нее с помощью доброй силы; но пагуба... Пагуба готовится исподволь, и жертва всегда заранее видит свой конец – и ясно и отчетливо. *Пакость* сопровождается с к о р б ь ю (от пакостей и скорбей освобождается тот, кто обратится к святому заступнику), *напасть* – п е ч а л ь ю (от печали и напасти избавляет заступник), *пагуба* же не сочетается в сознании ни с каким личным переживанием, ибо подобного переживания нет – это просто к о н е ц. Пакость всегда конкретна, поскольку она является результатом данного конкретного действия, а напасть всегда связана с указанием на некие множества: *всякая напасть, многие напасти, такие напасти* («сими напастьми»). *Пакость* множественна, *напасть* собирательна, *пагуба* всегда единственна, особенная и лично своя, несмотря на множество проявлений, в каких возникает она между всеми; ее уникальность состоит в конечном исходе. *Пакости* делают мелкие бесы, *напасти* насылает дьявол, а *пагуба* в конечном счете исходит от Бога, хотя орудием наказания может стать все что угодно. Четкая иерархия несчастий со временем ясно отложилась в сознании: мелкая пакость, злая напасть и всеконечная пагуба. Отдаленным эхом прошлых переживаний звучит современное прилагательное: *пакостный* – отвратительный, но *пагубный* – губительный; *напастного* нет теперь, но раньше встречался – ‘искусительный’, проверяющий душу на прочность. Тонкая нить семантического развития идет от конкретного смысла в слове *пакостный* через некоторое отвлечение признака в слове *напастный* до полной абстрактности в слове *пагубный,* после которой предшествующие ступени отвлечения признака оказываются уже просто неважными. Их можно убрать, их можно забыть, но – не избыть.

Бѣда в этом ряду – самое общее слово: это и напасть и пагуба вместе, нечто трагичное, связанное со злом вообще, как правило, в отношении к невинным (заключение в темницу, неправедное гонение, неожиданное преследование): «Бѣды от разбойникъ, бѣды въ мори, бѣды въ рѣкахъ, бѣды от лѣжи братии, въ трудѣхъ и подвижениихъ» (1086) – этот горестный список можно продолжить другим переводом из того же послания апостола Павла: «Бѣды от роду, бѣды от языкъ, бѣды в градѣ, бѣды в пустыни...» (ЧНЗ, 120в) – во всех этих случаях в греческом тексте стоит слово κίνδυνος – ‘опасность’, которая требует решительной борьбы, и в современных переводах Евангелия слово *опасность* здесь как раз и употребляется. *Пакость* – вред, а *беда* – опасность, и в самом перечне возможных

бед выступает мысль о непредсказуемости стихии; это – удар судьбы, прорыв благополучия. *Беда* наступает, приходит в свой час, ее приемлют, в нее впадают, ее имеют, ее можно и видеть, и ощущать, но самое главное, что необходимо иметь в беде, – это терпение. Сочетание «бѣды и напасти» часто встречается в текстах, «бѣды и пагубы» – нет, поскольку пагуба всегда единственна. Беда как будто и есть пагуба, однако ее можно *по-бѣдити,* тогда как пагуба неодолима и сама погубляет все с корнем. Утратив *бѣдою* ногу, можно наставить деревяшку и ходить на ней *по бѣдѣ* (21а), «да не... похваляться тобою злии дуси, яко побѣдивъше тя и бѣду на тя створьше (пакость бесовскую)» (44в). Злые духи, бесы пронырливые, побеждают человека бедою, да и сама беда возникает в результате поражения в единоборстве. Беда активна, исход борьбы со злой силой не всегда ясен, тем не менее супротивнику всегда можно противопоставить свой ум, свою силу, свое добро – свою удачу, в конце концов. Если пакость творят, напасть нападает сама, а пагуба находит на нас, то беда просто существует, бывает, случается («она же суща въ такой бѣдѣ», 23а), она разлита повсюду, и нужно ее сторониться.

Именно тут и возникает переход к обозначению словом *туга* и *тужити*: т у ж и т тот, с кем случилась *беда*, «и онѣма ту пребыващема въ печали и тузѣ» (236), «въ тузѣ и печали удрученъмъ сердцьмь» (10г) – по случаю смерти брата. Это переживание своей беды или беды близких, круг которых постоянно расширяется. В этом и заключается близость слов *бѣда* и *туга* друг к другу: внешнее давление на человека и возникающая в результате этого *печаль* (но все же не *скорбь*, потому что и *беда* скорее *напасть*, чем *пакость*).

Все эти иллюстрации, приведенные пока в общем виде, наталкивают на вывод, из которого мы и будем исходить как из предварительного предположения.

Иерархичность прямого ряда обозначений: *пакость – напасть – пагуба* – в древнерусских книжных текстах сложилась вполне определенно. Однако этот ряд, подтверждаемый и параллельными их соотношениями, и последующим развитием соответствующих понятий в русском языке, не является собственно русским. Это – законченная градация христианского типа, которая медленно, но твердо и властно вкладывается в сознание славян новой для них идеологией. Общий смысл всех трех слов достаточно выразителен и связан с глаголом ‘губить, сгибать, ломать’. Слова имеют несомненно глагольное происхождение, на это указывает наличие при них приставок (кроме, может быть, слова *пагуба* – самого древнего из них). Форма этих слов доказывает их вторичность в славянском языке.

Бѣда в отношении к этому ряду стоит как бы в стороне. Значения всех трех слов отчасти пересекаются со значениями слова *беда*; все время, от текста к тексту, чувствуется несомненная связь этого слова-понятия и с напастью, и с пагубой, да в конечном счете и с пакостью, однако четкой линии взаимных отношений, образного наложения их друг на друга нет; или они ускользают от внимания исследователя, как бы оказываясь в подтексте суждений о беде. Понятие «беда» то расширяется, включая в себя сопредельные области смысла несчастья и горя, то сужается до размеров одного из них – пакости, или пагубы, или напасти. Есть еще одно отличие от христианского ряда понятий: *беду*, безусловно, переживают, но в беде и действуют. *Беда* – преимущественно русское слово, которое своей исходной многозначностью часто попросту перекрывает аналитическую последовательность книжного ряда слов, включая в объем своего понятия все, что может случиться с человеком в этой нелегкой жизни.

Из этого можно заключить, что именно слово *беда* и содержит в себе исходное представление о напасти и пакости в том виде, как их воспринимали славяне-язычники. Такое

предположение нужно проверить на материале древнерусских текстов, которые нам доступны, но вначале отметим еще одно слово, которое возникает, как только речь заходит о бедах. В тексте «Жития Феодосия Печерского», которое мы часто цитировали из «Успенского сборника», есть слово *нужа*, которое, несмотря на некоторые совпадения со значением слова *беда*, обладает особым, своим значением: это – ‘понуждение, принуждение’ к какому-то действию, которое в конце концов может обернуться и бедою, и чьим-то переживанием. Отрока Феодосия Антоний скрыл в пещере и не хочет показать его матери – здесь речь идет «о нуже старьца сего» (32в), о его понуждении. Захотел Феодосий расширить свой монастырь многими кельями, потому что «нужа быша» (46в) – настала необходимость. Однако никакой трагической безысходности в подобной *нуже* никогда нет, неведомая человеку сила заставляет его поступать так. а не иначе: это также можно понять как беду, хотя такую беду вполне можно снести.

Так, незаметно для себя, вошли мы в круг представлений, чрезвычайно важных и для славянина-язычника, и для средневекового человека, представлений о судьбе или доле, какая отмерена, каждому суждена и неотвратимо наступит. Подобные представления, разумеется, не новость, еще и сегодня в поэтическом тексте мы встречаем его отголоски. Однако что важно для нас в данном случае – установить историческую последовательность в формировании таких представлений, в тех, разумеется, пределах, какие доступны нашему источнику – языку. Устрашающий человека мир и вера его в высокую силу, способную уберечь от беды и напасти, – также хорошо известные обстоятельства жизни и психологии человека Средних веков. Однако и тут нам в первую очередь важно понять внутренние основания в развитии таких представлений: что пришло из язычества, что – уже из христианства, что – свое, что было заимствовано из чужих культур и, сплавленное с собственными воззрениями, стало чертой социальной психологии русского народа. Была ли какая-то логика в развитии понятия о судьбе, да и знали ли вообще древние наши предки столь отвлеченное свойство, какою предстает сегодня перед нами Судьба?

НАПАСТЬ, ПАКОСТЬ, ПАГУБА

– Однако чего же нибудь да боитесь вы?
– Планиды-с.
Михаил Салтыков-Щедрин

Та добрая дюжина греческих слов, которые переводятся на славянский язык неопределенным словом *напасть*, всегда выражает общее значение неблагоприятности внешних обстоятельств, которые сопровождают действие; судьба, что вторгается в жизнь человека – всегда ему вредя. Это и несчастная случайность трагедии (συμφορά), и стесненное положение невзгоды (στενοχωρία), и внешняя опасность превратности (περίστασις), и вредоносное причинение зла (ἐπήρεια), и злой умысел (ἐπιβουλή), и простое несчастье во многих обличьях (ἀτυχία), и опасность рискованного предприятия (κίνδυνος), и многое другое, что постоянно встречает человека в жизни, как только он приступает к делу. Нападение судьбы на человека – вот что такое напасть. То, что выпадает на долю тебе лично (προσπίπτοντα), что становится враждебным тебе с первого момента появления

и вызывает твою ненависть (ἔχθρά) или ставит в трудное положение (πονουμένη). «Велики злоби и ненависти и гнушения и напасти» (Пчела, 132) над человеком всюду: в напасти впадают (и тогда это – искушение), их принимают и в себя, как принял их Изяслав, «много напасти приимъ от людий и от братьи своей» (Лавр. лет., 68, 1078 г.). Бог наказывает людей напастями, но также и «врагъ (т.е. дьявол) отвори напасть сицеву» (Чтен. Борис, Глеб, 16); однако если Бог вместе с тем и изгоняет напасть, то ни человек, ни бес этого сделать не могут, они бессильны, уже не властны над нею. В напасти пребывают, ее терпят, от нее избавляют или избавляются сами, как от греха (Никола, 87); «Будеть ти напасть различная, но избудеши и спасешися» (Флавий, 196) – избудешь, т.е. перетерпишь ее. Напасть всегда нападает на кого-то, выбирая из многих, из всех, но «радоватись о чюжей напасти нѣсть лѣпо человеку» (Пчела, 176), хотя случается и совершенно иное: «И въ напасти бо суще чюжими напастьми утѣшаемъся» (там же, 180), т.е. тем, что другому – еще хуже, чем нам. От тебя самого зависит, как долго длится напасть, «кажеть побѣда храброго, а напасть умного!» (там же, 178). В целом напасть – слиянность всех обстоятельств жизни и знаков страдания, какие испытывает человек под ударами судьбы, их трудно связать одно с другим, в сплетении свойств и явлений трудно распознать причину беды. Это и есть напасть. «Ни мните труса, яко есть знамение никоторая напасть, съставныя бо страсти по естеству суть...» (Флавий, 201), т.е. по существу землетрясение только признак несчастья, но все это вместе – одно и то же переживание.

Говорят о *напастной нуди, о житийских напастях,* о *невольной напасти*, а также о *времени напасти*, которое следует претерпеть. В пестроте многих текстов невозможно найти никакой определенности взгляда, потому что здесь представлены и афоризмы язычников-греков античной поры, и мнения отцов Церкви, и народная славянская мудрость, которая в первую очередь нас и интересует.

Для греков напасть – несчастье и неудача. В «Пчеле» только ατυχία и συμφορά, для христианского писателя – искушение, грех, наваждение, по своему обыкновению он «загоняет» все, что вовне, в душу самого человека, делая его ответственным за происходящее в мире, вокруг него. Человеку простому важно знать враждебную силу в лицо, чтобы сразиться с ней, но напасть – ускользающая и безликая сила, которая в разных обстоятельствах меняет свои личины, предстает то как личное искушение, то как удар судьбы, и возникает в виде связанного с ними несчастья. Более или менее определенно можно сказать только одно: самим словом, порожденным книжной речью, славянин как бы намеренно отчуждает себя от напасти, объективируя ее в образном понятии, снимает с себя всякую вину за ее появление и всегда воспринимает как беду. Другими словами, понятие о н а п а с т и он совмещает с привычным ему представлением о б е д е. Отсюда и вся неопределенность вида и облика этой ускользающей от точных определений напасти.

Пакость же – просто вред, повреждение. Этим славянским словом переводится множество греческих глаголов и отглагольных имен; они выражают скорее вредоносность, чем вред, неприятность, воплощенную в деянии, в сотворении. Свежесть образа, принесенного из греческих текстов, постоянно поддерживается устойчивыми сочетаниями с глаголом: в течение всего Средневековья *пакость* творят или деют, и особенно бесы, враг, вообще чужие, супротивники. Существительное, даже выступая само по себе, без глагола, всегда окружено предлогами или наречиями и сразу же выдает свое отглагольное происхождение.

Сидел старец в деревянной клетке, и воины ее подожгли, но поутру «обрѣтоша старьца без пакости» (Син. патерик, 456) – неповрежденного. Пакость просто соскользнула с него, обошла стороной, миновала, сохранив невредимым и его и, что важнее, его деревянную клетку. Если *напасть* н а х о д и т и сама по себе является деянием, то *пакость* – результат подобного деяния. Слово само по себе новое, прежде восточные славяне предпочитали говорить, по-видимому, о *проказе*. В 945 г., в договоре князя Игоря с греками, встречаются оба эти слова – книжное и народное: коли «воюють въ странѣ Корсуньстѣи, и велимъ князю русскому да ихъ не почаеть (не ожидает) в п а к о с т ь странѣ его; ци аще ключится п р о к а з а никака от грекъ, сущихъ подъ властью царства нашего, да не имать власти казнити я, но повелѣньемъ царства нашего» (Лавр. лет., 13), т.е. если крымские греки совершат проказу русским – русский князь не казнит их, ибо это все же не пакость, а отдаст византийскому императору на суд и расправу. *Пакость*, как можно понять, намеренный вред, а *проказа* – хитрость и вред, но совершенные, может быть, и случайно. *Пакостник* и *проказник* еще и в современном сознании различаются тем же признаком: намеренность или ненамеренность действий. Древнему славянину намеренность хитрости казалась исключительным свойством, но новые феодальные отношения рождали потребность в слове, которое выражало бы вредоносность подобной хитрости, ее злобную преднамеренность.

Однако пакость еще и обида (‘αδικια) – ‘насилие, несправедливость, урон’ (Михайлов, 1912, с. 130); *пакостить* – обижать, наносить вред. «Всякое чресъ мѣру пакостьно» (Пчела, 140), потому что «бѣ имъ въ томъ пакость» (Ипат. лет., 326). Последовательно по всему переводу «Пандектов» русскому слову *пакость* в болгарской редакции соответствует слово *врѣдъ*, ср. «пакы треми винами всяческую пакость тщету души приносить» (Пандекты, 103) – *врѣдъ*. Здесь пакость также принимают или творят, т.е. сама по себе пакость в представлении о ней пока амбивалентна: в отношениях между людьми она стоит как бы между ними, образно выражая сущность их отношений, воплощая представления о возможном вреде со стороны другого. Однако в болгарском варианте этому всегда соответствуют *врѣдится* или *врѣдъ творить*, а «собѣ сотвориша пакость» – *повредиши*. Когда ты богохульствуешь, *«не оному пакоствуешь, но собѣ*. Разумъ явление *пакостьное*» (там же, 160б) – и снова поправляет болгарский редактор: *вредное*. И наоборот, каждый раз, когда следует употребить слово *вред*, русский переводчик предпочитает ему *пакость*; в афоризмах «Пчелы»: от оскомины – пакость зубам, игумен Даниил говорит о воде, которая не делает пакости чреву; пускаясь в путь, он же отмечает, что «проидохомъ мѣста та страшная съ вои царскими без страха и безъ пакости» (Иг. Даниил, 93) – без всякого вреда и ущерба в сопровождении воинов короля – крестоносцев прошли места разбойные, ибо только с большой дружиной «могохомъ пройти бес пакости мѣсто то страшное» (69). Противоположность русского *пакость* болгарскому *врѣдъ* не случайна, потому что в тех случаях, когда и русский переводчик говорит о вреде, для него это просто рана *(веред), вредити* и проч. В болгарском им соответствуют *гной, язва, бранити* и др.

Поразительно не то, что славянское слово *пакость* однозначно и прямо соответствует одному и тому же греческому корню; а то, что и в славянском языке *пакость* выражает понятие столь же собирательное, как и «вред», но выражает вместе с тем и конкретно проказу, и обиду, и самый вред. *Про-каз-а* то же, что *ис-чез-новение* (общий корень), *обида* связана с *бедою, вредъ* или *вередъ* – разрушает и п о р т и т. Все это – слишком конкретные

проявления пакости, потому что и сама по себе *па-кость* – то, что осуждается, а *пакость* – превратность, то, что возвращается снова *(пакы и пакы)*.

Конечным движением аналитической мысли было представление о гибели, погублении, пагубе. Пакость приводит к гибели, поскольку и сама она – некая форма беды. «До коньца от напасти зълы погибнути» (Син. патерик, 155) – такова перспектива всякого действия, в основе которого – вред и вражда.

Пагуба также заменяет множество греческих слов, смысл которых состоит в указании на конкретные формы разрушения и гибели: простое разрушение (ἀπώλεια) или истребление (διαφθορά), уничтожение (καταφθορά) полное разрушение (ἀναίρεσις), чума или бич (ὄλεθρος), поветрие или зараза (λοιμός) или даже ущерб (ἀφανισμος), иногда и отрава (φθόρια), но всегда это тьма и мрак (χάος). Все перечисленное и есть *пагуба.* Кажется совершенно ясным книжное происхождение данного слова: слишком отвлеченно оно по смыслу в отношении к греческим эквивалентам, слишком общо в выражении разных источников гибели человека. Такое отношение к пагубе свойственно именно христианским писателям, стремившимся обобщить в слове всякие формы отрицательного движения жизненных сил.

Народное представление о всеконечной погибели было иным, и это ясно уже из летописных текстов, в которых слову *пагуба* соответствует безликое *зълоба,* но наряду с тем встречаются и другие: *погибель* (если речь идет об отдельном лице), *погубление* (если говорится о насильственной смерти), *погыбение* (если нужно сообщить о пленении или разрушении). Важно и то, что слово *пагуба* не связано с нравственно-этической оценкой действия – верный знак того, что оно вторично, и в древнерусских текстах семантически совпало еще не окончательно с древними славянскими именами, обозначавшими то же состояние (Михайловская, 1980, с. 70–72).

Слово *пагуба* в славянских переводах особенно охотно замещает многочисленные греческие глаголы, выражающие идею всеконечной погибели. Да и само славянское слово, образованное от глагольного корня, обозначает все-таки действие, в результате которого наступает гибель. Это *па-* когда-то и означало: «после» такого-то действия, «за» ним, как его следствие. Если сравнить переводные тексты с теми греческими словами, которым соответствуют славянские *пагуба* и *погубить*, станет ясно, что *погубить* значит ‘ухудшить, разрушить, прекратить, уничтожить, довести до смерти посредством осады, нападения, мора, чумы, поветрия, заразы, отравы’ и т.д., – всем тем, что могла предложить человеку средневековая техника уничтожения. Враг избирает средство уничтожения, но само по себе это средство – приходит извне, враждебными силами мира дано уже готовым. Первоначально, в ранних славянских переводах, это слово и выражало представление о конкретных формах гибели, разложения, рассыпания и даже нетления, как ясно это из многих толкований (например, в переводе «Толкований на Псалтирь» Феодорита Киррского, XI в.); оно вовсе не было словом с привычным теперь отвлеченным значением, которое обобщенно стало обозначать безличные таинственные силы, способствующие погибели. В славянских, а затем и в русских переводах характер «гибели» и «пагубы» определяется весьма конкретно: пьянство губит человека, пахарь губит непосильной работой своего вола, разбойники – окрестных жителей, воины – осажденные ими города, «жены погубляють чинъ свой» (Отв. Ио., 5) и т.д. И лишь в текстах с XIII в. уже можно предполагать отвлеченное значение глагола. В сказании о «нахождении» Батыя говорится, например, что поганые погубляют множество, а Серапион Владимирский призывает современников:

«Братия, не погубите величая нашего» (Серапион, 5). Не определяется ли конкретность значений глагольной формы особым значением глагола в высказывании? Он ведь и должен выражать конкретность новой мысли, которую излагают в конкретном предложении.

Оказывается – нет, и слово *пагуба* в ранних текстах имеет вполне определенный, всегда конкретный смысл: что-то известное, что вызывает трагические последствия «И рѣша к собѣ: – Поидемъ къ царю Соломону, скажемъ пагубу нашю» (Соломон, 53), т.е. сообщим о нашей беде. Но пагубой может быть и простое ненасытное чрево, и вообще всякое нарушение цельности чего-то, как в законах «Правды Русской», в которых *пагуба* понимается как убыток, ущерб, вполне конкретный и притом материальный: коли испортил – «переди пагубу исплатить» (Правда Русская, 55). Пагуба хозяину – это и потрава, и поджог, и бегство холопа. Пагуба здесь вполне материальна. Лишь в церковных текстах того времени возникает переносный смысл слова: Владимир «исторгъ от пагубы идолослужения» всех славян (Иларион, 1956); но только с XII в. вдруг оказывается, что слово *пагуба* стало именно тем отвлеченным выражением всякой гибели, которым так злоупотребляли впоследствии средневековые писатели: «Их же конець, сѣтная пагуба» (Клим, 109), «пагуба неизреченная» (Флавий, 51), «на пагубы своея души» (Устав Л., 318). «Душевная пагуба» (Посл. Ио., 185) – та же погибель, иначе и быть не может, потому что в отношении к личности всякая пагуба становится погибелью. Потребность в слове *погибель* и во многих других суффиксальных именах с тем же значением вызвана постепенной дифференциацией смыслов, прежде общего и безликого представления о пагубе. *Пагуба* ведь то же, что и *побѣда* – то, что приходит «после», в данном случае – после гибели. В русском переводе «Пандектов» высокое по стилю слово *пагуба* (оно архаично и потому стало таковым по контрасту со многими новыми словами) в поздних списках и в болгарской редакции постоянно заменяется другими словами: *погибель* (даже *погибель души*), *погубление, падение, повреждение.* В начале XIII в. в «Печерском патерике» предпочтение уже отдается слову *погибель*: «яко приспѣ день погибели его» (Печ. патерик, 136, и др.); ученики, избрав себе учителя «по своему хотѣнию, убо таковии с брега *в глубокыя погибели* шествують» (Пандекты, 273), в болгарском – *мѣстѣхъ губительныхъ*.

Постепенно между отвлеченной и высокой по смыслу и стилю всеконечной *пагубой* и глубокой *погибелью* возникает семантическое расхождение, которое со временем все увеличивается, образуя идеологическую противоположность, причем совершенно ясно, что *погибель* – скончание тела, а *пагуба* – гибель души. Другое отличие между словами, издавна получившими специализацию в выражении христианских представлений о человеке, заключается в том, что *пагуба* – это слиянность действия и результата, тогда как *погибель* выражает лишь результат гибельного действия.

Таким образом, выясняется, что отвлеченное представление о пагубе не связано с воздействием семантики греческих слов и действительно возникает уже на славянской почве, культивируясь в книжной среде. Происходит это на основе смыслового отталкивания от идеи погибели, которая, в свою очередь, несколько выше, торжественнее, сильнее, чем просто гибель. Контраст слов, возникавших в процессе необходимых дифференциаций в понятиях и представлениях о смысле погибели и дававших словесные знаки для дальнейшего постижения сути явлений, порождал и различие в значениях. Книжники сразу же этим воспользовались, включив каждое из приведенных слов в иерархический ряд христианских понятий о гибели и уничтожении: *пагуба – погибель – гибель*.

В 1071 г. пришел в Киев волхв, говорил, прельщенный бесом, будто на пятое лето потечет Днепр вспять, а все земли переместятся, какая куда: греческая заменит русскую, а русская – греческую. И случилось, подсмеивается летописец, такое: «Его же невѣгласи послушаху, вѣрнии же насмѣхаются, глаголюще ему: – Бѣсъ тобою играеть на пагубу тобѣ! – се же и бысть ему: въ едину бо нощь бысть без вѣсти» (Лавр. лет., 59), сам пропал бесследно, а *невегласи* – невежды-язычники – посрамлены: зачем верили волхву? Не пошел Днепр вспять, и земля осталась на месте. Вот как вводят «бѣси во зло» – это и есть пагуба. И позже подобные волхвы, предсказывая будущее, сами своей судьбы не ведали: «и тако погыбнуста наущеньемь бѣсовьскым, инѣмъ вѣдуще, а своее пагубы не вѣдуче» (там же, 60). Пагуба не просто гибель, но то, что за нею и что страшнее: посрамление и позор. О том же говорит и некий Яков в послании своему князю: «как бы, княже, не поползнутися тебе в пагубу и в смерть» (Посл. Якова, 190) – потому что пагуба больше простой смерти, это – гибель души. *Пагуба,* между прочим, соответствует и греч. πτώσις, т.е. не просто ‘падение’, но и ‘падеж’, и ‘гибель’, и ‘упадок’. Слитность всех этих значений сознавалась довольно долго в границах одного книжного слова *пагуба*, а позже в каждом конкретном тексте всегда проявлялась одним из значений слова.

Слово *пагуба* (как высшая форма падения) навсегда ушло из разговорного языка, но слова *гибель* и *погибель* остались. В «Повести о разорении Рязани Батыем» находим только эти слова: «Видя... великую конечную гибель грѣх ради наших» (Батый, 192), «кто убо не восплачется толикаа погибели» (там же, 194), «да бых не видел смерти вашея, а своея погибели» (там же, 196), и др. *Погибель* и есть конечная гибель, смерть, исчезновение, потому что *погибель* – то, что остается после гибели. Что же касается слова *пагуба*, то оно окончательно становится обозначением, выражающим духовное падение. Когда человек похваляется, это плохо: «А всегда гнило слово похвальное, похвала живетъ человеку пагуба» (Горе, 38). Не просто *вред*, но и не только *проказа*, которые связаны скорее с повреждением тела и плоти. *Пагубный* – губительный. Крайний предел гибели, гибель души.

Конечно, при особой фантазии и такое понятие о всеконечной погибели, которая неизбежно ожидает всякого человека, можно было бы счесть за представление о судьбе. Однако это представление вырисовывается лишь в узких пределах христианской идеологии, несомненно, связано с влиянием византийской книжной культуры. Опорным славянским представлением, на которое накладывалось это новое понятие, являлось внешне конкретное представление о беде. Напасть и погибель – обычное физическое страдание, которое нападает на человека со стороны, извне, и на какое-то время сгибает его. Беда. Но как после гибели человека наступает *по-гибель,* так и беда может вполне завершиться *по-бедой.*

БЕДА И ПОБЕДА

И что такое, наконец, самое это слово: победить?

Михаил Салтыков-Щедрин

Исконный смысл корня *бѣд-а*, образованного от глагольной основы, – ‘принуждать, заставлять’; прочие значения слова, какие известны славянским языкам, являются вторичными, в том числе – ‘несчастье, бедность, нужда, неприятность’, в украин-

ском также и ‘бес’, потому что и *бес* – одного корня с *бедою*, бес и есть носитель всяческих бед; потому беда и понимается как неминучая. В этом смысле беда противоположна воле, которая всегда соотносится с благой силой светлого Бога; воля н е з а с т а в л я е т, а в е д е т, ей следуют, а не покоряются.

Любопытно также соответствие славянского слова *бѣда* многим греческим словам. Это верный знак того, что смысл славянского слова всегда определялся конкретным словесным окружением, ’ανάγκη – ‘необходимость, неизбежность’, также ‘предопределение, судьба, рок’, еще и ‘закономерность’, но прежде всего – ‘страдание, мука, пытка’. И в греческом слове смысл указывает на давление внешних обстоятельств, их предопределенность и внутреннее переживание этой беды человеком.

’Ατυχία просто ‘несчастье или преступление’; βάσανος ‘испытание, мучение’; κίνδυνος – ‘опасность или смелый поступок в минуту опасности’; κλάστις – очень конкретно и поучительно – ‘бич, кнут’, а также и наносимая им ‘рана, язва’; πράγματα – ‘обстоятельства’, обычно неблагоприятные, но еще и ‘беспокойство, тяготы’, а с другой стороны, ‘козни и интриги’; συμφορά, пожалуй, самое распространенное слово при переводе славянского *бѣда*, означает ‘случайность, стечение обстоятельств’, ‘несчастье и беда’ в самом широком смысле; χρεία ‘нужда, необходимость’, а также ‘недостаток, отсутствие’ чего-то. На основе сопоставлений с греческими словами ясно, что *бѣда* – это либо н у ж д а, которая давит и тяготит, либо с у д ь б а, которая заранее предопределена, либо о п а с н о с т ь, которая грозит человеку и в конечном счете также связана с его судьбой; опасность тяготы, определяемая судьбою, – вот что такое *бѣда*. «Егда есмы въ бѣдѣ (ἐν ἀτυχία), да призовемъ умъ на помощь» (Пчела, 179). Как будто ум может что-то предпринять против судьбы!

Русскому слову *бѣда* в болгарском переводе «Пандектов» соответствуют *нужда* (чаще всего), *грѣхъ* или *зло*, *врѣдъ* или *потрѣба; неволя, нужда, потреба* соотносятся с русской *бедою* и в переводах Апостола и Псалтири (Jagič, 1913, S. 85, 90). *Пакость* и *напасть* – всего лишь проявления беды, и это всегда чувствует славянский переводчик. «Не пакости мужу, в бѣдѣ сущу», – говорит Менандр (11). Все эти различия и характерные подробности исчезают в русском восприятии беды: *беда* понимается слитно как общее напряжение духа и плоти, как ответ на давление извне, как неизбежная неприятность.

В 866 г. Аскольд и Дир пришли к Царьграду, но буря с ветром разметала их корабли: «Яко мало ихъ от таковыя бѣды избѣгнути, въсвояси възвратишась» (Лавр. лет., 76); в 955 г. Ольга убеждает своего сына Святослава креститься, но тот не соглашается, «не вѣдый, аще кто матерь не послушаеть, в бѣду впадаеть», – поясняет летописец (там же, 86); в 980 г. сын Святослава, Ярополк, завлеченный воеводою Блудом, гибнет у города Родни на устье Роси, так что «есть притча и до сего дне: бѣда аки в Родьнѣ» (там же, 246). До этого времени всякая такая *беда* – просто незадача, несчастье, неблагоприятный поворот судьбы, но со временем, уже под влиянием книжных текстов и новых поверий, родится иное представление о беде, о беде-испытании: «Злато бо искушается огнемъ, а человѣкъ напастьми; пшеница мучима чисть хлѣбъ являетъ, человѣкъ, бѣды приемля, уменъ ся обрѣтаетъ» (Лексика, с. 117 и 15), и это верно: напасти закаляют человека, а мучения от бед делают его сильней. Должно было пройти несколько столетий, нужно было испытать множество бед и напастей, чтобы к XVII в. окончательно сложился образ беды как конечного предела страданий, какие переживает не один человек, а все, кто с ним вместе.

Можно отчасти прояснить развитие этого образа. Содержание понятия о беде распространялось значением слов, которые как бы уточняли характеристику несчастий, сыпав-

шихся на средневекового человека. Слово *бѣда* в это время редко употреблялось само по себе – оно раскрывало свои значения только в сочетании с другими. «Страхъ и колебание и бѣда упространися» (Лавр. лет., 746, 1093 г.). Во время осады «в алчи и в жажи и въ бѣдѣ опустнѣвши лици» (там же, 75, 1093 г.); «Аще ли видиши нага ли голодна ли зимою ли бѣдою одѣржима – всякого помилуй» (Феодосий, 217), «въ бѣды и страсти власти» (Жит. Вас. Нов., 414) и др., – все это мучение, страдание, которое испытывают от беды. «Ради пьянства и бѣды», – говорит Авраамий Смоленский, «бѣды и скудости насылает за грѣхи», – говорит Серапион Владимирский и другие авторы XIII в., – и здесь речь идет о вреде, который доставляется бедою, сама же беда в переживании человека как бы объективируется, становится мерой ценности. Одновременно возникает и новое значение слова, связанное с представлением о недостатке, лишенности: говорится о том, например, что Господь избавляет *от нужды и бѣды* (Жит. Вас. Нов.; Флавий и т.д.). П р и н у ж д е н и е постепенно стало восприниматься как б е д с т в и е, а затем это бедствие как бы раздвоилось: с одной стороны, личное мучение, с другой – убыток и недостаток, который влечет за собою беда. В прилагательном мало-помалу из общего значения словесного корня извлекаются отдельные признаки. *Бѣдный* – и ‘трудный’, как следует из происхождения слова, но вместе с тем уже и ‘опасный’, но чаще всего – ‘вредный и недопустимый’. «И бѣдно ми ити въмалѣ путемъ тѣмъ», – сообщал игумен Даниил (111, 116 и др.), описывая шествие по камням: трудно, но также и опасно, потому что много вокруг разбойников и татей. Несколько раньше в легендах из жития Николая Мирликийского, заступника плавающих и путешествующих, говорится: «И глагола рабъ Божий Никола: – Молитися вси, чада, яко гнѣвъ великь грядетъ на ны и бѣдно ны будеть въ мори... Видѣвъ же кораблении, яко бѣдно имъ есть» (Николай, 44 и др.). И в этом случае грань между представлениями о том, что «трудно» и что «опасно», весьма размыта.

«Бѣдно есть зѣло жену пояти», – поучает византийский мудрец в славянском переводе, и ясно, что делать это не просто опасно, но также и вредно, потому что сулит несчастье (в оригинале: δείστυχίν ‘быть несчастливым, терпеть неудачу’). В других переводах слово *бѣдьный* в своем значении пересекается со словами *неудобь, нужьнъ* и др. (Jagič, 1913, S. 66; Евсеев, 1897, с. 120). *Бедный* – в значении ‘скудный, неимущий’ появляется только в XVI в. Это дальнейшее развитие смысла, связанного не только с чем-то недопустимым, но также и трудным. *Трудная жизнь* – это бедная жизнь. В эпоху расцвета феодализма *беда* окончательно стала пониматься как лишение чисто внешнее, имущественное. Разорение, утрата имения, нищета. И переживания, связанные с такой бедою, соответственные: не духовные и не душевные. Как обычно, народное слово стало выражать земные понятия.

Объем понятия о беде бесконечен, особенно вначале, пока это слово не получило своей спецификации в обозначении беды материальной. *Беда* – это страдание в результате покорения города или страны, смерть, старость и болезни – всегда переживание, мучительное и неотвратимое. Беда может быть общей для всех или сосредоточиться в одном человеке («въ мнѣ», «своя» и т.д.) – на все это и указывают многочисленные древние тексты.

Прежде всего, «въпадають въ бѣду» (Менандр, 15 – δυστυχούσιν ‘становятся несчастными’, но «в бѣду и внидеть» (Пандекты, 207), что в сопоставлении с болгарскими вариантами текста позволяет уточнить и характер «беды» – это некое ‘повреждение’. По мнению средневекового человека (см. особенно в Печ. патер.), *беду* н а в о д я т на кого-то, и она о х в а т ы в а е т душу полностью, потому что именно душа принимает беды в себя; бедою одержимы, в ней пребывают, она распространяется, она н а х о д и т н а

в а с в свой час (Пандекты, 348). Все это вполне укладывается в переживания человека того времени: тяжесть беды переживается душевно, но сама беда приходит со стороны; от бед избавляют или их избегают («яко убѣжати бѣды», Алекс, 60), причем форм спасения от беды может быть множество, хотя в конечном счете от беды всегда избавляет Бог. Все это, несомненно, церковное представление о бедствии; для простого человека *беда* – по-прежнему не душевное переживание бедствия, как расплата за грех, а наваждение со стороны. Широко распространено выражение «нѣту бѣды» или «без бѣды» – не нужно, не следует. В первой половине XII в. новгородец Кирик частенько им пользуется: «А иже рѣзати (скотину) въ недѣлю (в выходной день) что хотяче, нѣту бѣды, ни грѣха» – нет ни запрета, ни прегрешения. Также и «съпротивныя (врагов) достоить без бѣды убивати» (’ακινδυνως ‘без опаски’ – Кн. закон. 63).

Человек, который претерпел беду и вышел из нее, находится *по бѣде* – победный, несчастный, победная головушка. Исходное неопределенное значение слова *побѣда* достаточно хорошо известно: то, что наступает «по беде», т.е. п о с л е нее. Победителем тут может быть каждый из противников, а то и многие, сколько их ни есть; хотя в те времена, когда и беда-то понималась как неодолимая внешняя сила, мог ли быть победитель?

В древнейших переводах слово *побѣда* понимается как сражение, столкновение (быть может, именно с бедою), и притом понимается равнозначно с обеих сторон. Плененный князь Игорь говорит после своего поражения: «Аз по достоянью моему восприях победу от повеления Твоего, Владыко, Господи, а не поганьская дерзость обломи силу раб Твоих» (т.е. русских воинов; Ипат. лет., 226, 1185 г.), «не жаль ми есть за свою злобу прияти нужьная вся, ихже есмь приялъ есмь»; принять тяготы и труды беды – это и есть победа. «Се Бог силою Своею возложил на врагы наша победу, а на нас – честь и слава» (там же, 224), – говорит тот же Игорь воинам своим в ночь перед битвой. Употребление слова *побѣда в* смысле «поражение» известно Галицкой летописи и используется до самого конца XIII в. В других местах Руси победою довольно рано стали считать только поражение с в о и х врагов. До того, вероятно, *побѣдити* или *побѣдитися* выступало просто в значении сразиться, схлестнуться, как это делает, например, Георгий Победоносец со змием; «И препоясався оружьем и поиде к кладязю, да ся победит съ змиемъ», хотя и «змии невидим бысть, не можеши с ним побѣдитися» (Георг, 103). Этот глагол переводил греческий πολεμέω ‘воевать, сражаться’. Греческое слово νίκη ‘победа’ всегда переводилось славянским *побѣда,* но νικάω – ‘побеждать, выигрывать, одерживать верх’, передавалось не только глаголом *побеждати*, но также и *прѣмощи, прѣпьрѣти, одолѣти* (Jagič, 1913, S. 91); перемочь, преодолеть следовало не только непосредственного противника, но и ту с и л у, которая за ним стояла, его направляя. Это не всегда удавалось, иногда вообще побеждала сама эта сила, а оба противника при этом терпели поражение.

Подобное двуединство события, которое оба противника с равным правом могли назвать победою, вполне понятно человеку того времени, поскольку беда находила одновременно на всех, и все, что случалось после нее, в результате одинаково могло быть названо *победой.* В соответствии с древним апостольским образом, только смерть обладала несомненной победой, потому что всегда обладала жертвой, трофеем, а сама по себе никакого урона не терпела.

После XIII в. общерусским значением слова становится значение ‘победа’ в воинском смысле: говорится «о побѣдѣ на враги» (Пост, 13), о возвращении с победою (Александрия, 23), и т.д.

Бѣду предвещает о б и д а, дева *Обида* парит и над воинами князя Игоря; обида – то, что приходит с бедою, некоторые ученые полагают даже, что слово *обида* родственно слову *бѣда* (Фасмер, 3, с. 100), хотя очень рано оно стало соотноситься с корнем *вид-ѣти*, то, что проявляет себя (в отношении к беде же). *Обида* – оскорбительное нарушение прав или достоинства, нанесение ущерба или чести, за обиду такого рода дорого платили в Древней Руси.

Среди ответов и реплик, которые древнерусская мысль почитала остроумными, находим и такую: «Егда бияхуся полочанѣ с Володимеромъ про дчерь Роговолодову, зане не хотѣ ити за Володимира. И бьющимся им крѣпко и рече единъ полочанинъ: – Женьская обида, но царская побѣда!» (Буслаев, 1848, с. 228). Что еще мог сказать безымянный полоцкий воин, сражавшийся с князем Владимиром только потому, что Рогнеда гордо сказала: «Не хочю розути робичища!», не желаю выйти за незаконнорожденного сына Святослава (Владимир был сыном рабыни Малуши). Здесь важно то, что *обида* сопоставлена с *победой*; обида и есть беда, за которуй следует *по-беда.* Но это прямое (и исконное) значение слов перекрывается новым, тем самым, которое сегодня является основным и прямым для нас: о б и д а – с р а ж е н и е – п о б е д а. Однако вдумаемся в последствия боя: Владимир ведь победил и взял себе в жены гордую Рогнеду. Обижена Рогнеда, но победил-то Владимир. Обида не отомщена, но и победы нет, победы в современном смысле ‘результата действия’; ведь и воин свои слова произносит в момент схватки, когда никто еще не мог сказать, чья будет победа. Остроумие наши предки усматривали в многозначности не отдельного слова, ибо каждое слово тогда было синкретически многозначным. Остроумие определяли по способности таким образом составить слова, чтобы их взаимное расположение одновременно порождало в общем значении несколько несовпадающих смыслов. Двусмысленность (многомысленность) и была остроумием.

Показательно и сопряжение слова *побѣда* со словом *царская.* Победу всегда добывали на поле боя, ее получал победитель – вождь, князь или царь. Само по себе слово *побѣда* всегда было слишком высоким по смыслу и ценности, чтобы могло относиться к кому-то еще, кроме царя. Уже в начале XV в. в «Сказании о Мамаевом побоище» говорится о том, что только верховный вождь может победить в сражении: Мамай или Тохтамыш, но также и Дмитрий, ставший Донским. Победить может и монах-богатырь Пересвет, но только потому, что он воплощает Божью волю и исполняет наказ пославшего его Сергия Радонежского, только потому он и «победи велика, силна, зла татарина» (Сказ. Мамай, 74). Русские воины вражеских или вражеские воины русских, а также Олег и Ольгерд своих противников не побеждают, а всего лишь *одолевают*: «Одолейте своего недруга!» – говорит Мамай Ольгерду. «Начаша погани одолевати» (там же, 69, 70); также и русские воины преследуют врагов «и не одолеша их, понеже кони их утомишася» (там же, 71), и т.д. Важно и то, что само слово *побѣда* в заключительной части «Сказания» еще сохраняет свой давний смысл: то, что случилось после *бѣды*, несчастного для обеих сторон события. И слово это употреблено в тот момент описания, когда битва, уже законченная, еще не определена как победа, поскольку ищут князя Дмитрия, а он, тяжело раненный, лежит под иссеченной березой и не ведает, что стал победителем. Вполне возможно, что в первоначальном тексте «Сказания», созданном в конце XIV в., слово *победа* в неопределенном своем значении было представлено гораздо шире, чем в окончательном варианте. На это указывают некоторые обмолвки в списках: «Безбожный же царь Мамай, видев свою погибель» (Сказ. Мамай, 71), но в ряде списков вместо *погибель* стоит «видѣвъ побѣду свою». *Победа* – погибель Мамая.

Не совсем ясны и другие старинные тексты, например гадальные книги с указаниями вроде такого: «И егда станеши супротивъ полковъ, любо победиши, або победу приимеши от них» (Лопаточник, 30), тут же и уточнение: «любо на рати победити, любо побежен будеши»). *Принять победу* – несомненно, проиграть сражение. Получается, что все в конечном счете зависит от того, какой глагол сопровождает слово *побѣда:* п р и я т и победу или о д е р ж а т и победу. В самом высоком смысле слово *побѣда*, безусловно, было книжным. У Нила Сорского «побѣды и побѣждения» уже разведены (Нил, 12), но для простого народа всякая победа оборачивалась бедою «не добро есть ни полезно, побѣдно и враждебно!» (Пандекты, 273), *победное* всегда в р а ж д е б н о. Поэтому долго считалось, почти до нашего времени, *головушка победная* – несчастный человек.

ЯЗВА И ВРЕД

Вред в современном литературном языке понимается как порча, *вредный* – опасный, а в отношении к человеку – недоброжелательный. Общее значение неблагоприятного в этом слове сохраняется с давних времен, однако отвлеченность самого представления возникло достаточно поздно и не без влияния книжных текстов.

Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить литературное слово *вред* и народно-разговорную (т.е. собственно русскую) форму того же слова – *ве́ред*. *Веред* (или в женском роде *ве́реда)* – нарыв, гнойник, также струп, а глагол *вередить* обозначает широкий круг действий, связанных с ушибом, ударом, порчей, надрывом (в том числе и душевным), пакостью, прихотью и т.д. (СРНГ, 4, с. 127–129). Все, что в этих диалектных словах выражает (только через глагол) формы душевной деятельности, – вторично, связано с влиянием литературного слова *вредить*; и наоборот, имя существительное сохраняет исконное значение корня – ‘нарыв, гнойник’, который образовался на месте раны и со временем покрывается с т р у п о м, образуя я з в у и выделяя г н о й.

Все отмеченные в предыдущей фразе слова в древнерусских текстах соотносятся друг с другом и даже заменяют одно другое, поэтому нужно разобраться в их взаимном отношении. Нужно, потому что все такие слова имеют конкретное значение, пришли из времен языческой древности и когда-то, несомненно, отличались свойственной первобытному языку специализацией значений.

Этимологические словари нам разъясняют, что *веред*/*вредъ* – ‘нарыв’, а *струпъ* – ‘грязь на язве’ (во всех родственных языках означало ‘гной’, даже ‘яд’, грубые выделения, которые делали кожу грубой, клочковатой, отвисающей и т.д.). Внутренний образ объединяет два других слова: *рана* и *язва. Рана* – по общему смыслу, присутствующему во всех славянских языках с древности, – ‘удар, несчастье’, что определяет все последующее: и язву, и вред, и струп. В исходном (образном) представлении рана – это трещина, щель, которая образуется в результате ранения.

Язва также рубец или трещина; до сих пор в славянских языках *язвина* – пещера или ущелье, *а язвец* – барсук, который живет в такой норе. Уже из древнейших текстов ясно, что язва – рубец или какая-то ниша, которая также образована в результате удара.

Вся последовательность действий, описанных с помощью наших слов, может быть представлена так: *рана* (удар) → *язва* (рубец) → *веред* (нарыв) → *струп* (гной и выделения). Возможно, были и какие-то другие слова, уточнявшие отдельные моменты процесса,

однако в качестве опорных достаточно и их, чтобы понять главное: древнейшая лексика самим набором слов всякое действие дает аналитически, внутренний их образ дробит представление о процессе или развитии действия на множество опорных составляющих моментов, выделяя каждый из них в качестве самостоятельного.

Теперь представим себе время, когда происходит широкое внедрение новых текстов, главным образом переводных, в пределах которых элементы чужой культуры следовало уложить в свои представления. Слово τραύμα ‘рана, увечье, повреждение’ переводилось словами *врѣдъ* и *язва*, т.е. устранялись крайние члены аналитически словесного ряда, и внимание говорящего устремлялось только на результат ранения, еще не излеченного. Это и есть *травма,* также μώλωψ – ‘синяк, ссадина, язва, рана’, – которое переводилось славянскими *врѣдъ и язва.* Словами *рана и язва* переводилось греч. πληγη ‘удар, укол, удаление’, но также и ‘рана’, как результат всего этого (Дурново, 1924, с. 414); внимание сосредоточивалось на двух первых элементах славянского аналитического ряда: нанесение раны и сама рана, без конкретных изъяснений относительно ее качества и характера. *Рана* обычно соотносится с греч. μάστις – ‘бич, плеть, кнут’, но также и нанесенная ими рана – еще один переход от первого члена ко второму, данный в общем греческом слове (Евсеев, 1897, с. 103); однако в русской редакции Евангелия с середины XII в. на этом месте стоит слово *бѣда* (Ягич, 1884, с. 84). Следовательно, в древнерусском конкретном по смыслу слове *рана* или *язва* уже находили возможным выделить общее (родовое) для них понятие о беде, причиненной раной (ударом) и вызванной этим ударом язвой (раной).

Движение смысла славянских слов в текстах под давлением греческих эквивалентов совершалось вполне определенно: попарно каждые две соседние грани (метонимически соединялись совместно, и общим именем, теперь уже родового качества, становилось то, которое включало в себе большее число признаков. В русском языке конечным результатом движения смысла, т.е. сгущением аналитического ряда, стала пара слов: *рана* и *вред*, т.е. ‘повреждение’ и, как его результат, ‘ущерб и опасность’. *Вред* по значению более общее слово, чем *рана*, и это также определило последующие исторические изменения слов в тексте.

Во-первых, стало возможным противопоставить конкретное значение слова *вередъ* и отвлеченное в форме *вредъ*; во-вторых, все чаще словом *врѣдъ* стали передавать значения тех греческих слов, которые сами по себе имели весьма отвлеченное значение. Например, сочетанием *без врѣда* переводили слово ἀπαθώς, которое в числе многих своих значений имело и такие: ‘потрясение, несчастье’, ‘беда, болезнь’; также переводили и греческое слово ’βλάβη ‘вред, ущерб, пагуба’, и т.д.

В этом случае возникало колебание в употреблении слов *вредъ* и *пакость* (Нил, 63). Особенно ясно новые отвлеченности смысла откладывались в прилагательном, поскольку новые признаки различения скорее всего проявляют себя как раз в прилагательном. В древнерусском языке *невредный* – эквивалент для перевода лат. despectus ‘презренный’, но также и греч. κυλλός ‘кривой и хромой’, вообще – ‘увечный, несчастный’: это *и бѣдьнъ, и врѣдьнъ, и маломошть,* и *клосьнъ* (Ягич, 1884, с. 90), «вредные очима» – слабые глазами (Горский II, с. 56), но *вредный* также и тот, кто «слѣпъ сердцемъ и разумомъ» (Пандекты, 323б), т.е. увечен душою. Все эти характеристики объединяются общим понятием «несчастный», поврежденный каким-нибудь образом, не такой, как все. На народном языке *несчастный* – достойный жалости, ведь и *невредный* – не презренный, а, напротив, достойный призрения общества.

Характерно, что в летописном языке *вредъ* в неполногласной форме всегда выступает в самом общем значении – ‘зло’ (Филин, 1949, с. 91), но в других текстах это слово может выступать и в исконном значении ‘язва, болячка, болезнь’, ср. «На деснѣмь оцѣ своемъ вредъ, иже именуется плѣва» (Жит. Вас. Нов., 605), *вредъ* – обычная травма. В текстах, близких к разговорному языку, сохраняется форма *вередъ, вередити* (например, у новгородца Кирика в середине XII в.), и значит это слово – ‘боль, болезнь или болячка’. Однако и *вредъ* скорее служит еще заменою для слов *грех* или *страсть*, чем выступает в собственном значении ‘ущерб’ или ‘пакость’, ср. колебание между *вредъ* и *страсть* при греч. πάθος (пафос) (Горский, 1859, с. 83), хотя уже в старославянском это греческое слово переводилось как *вредъ* (там же, с. 199); *врѣдъ* и *грѣхъ* постоянно смешиваются при передаче греч. (βλάβη) и в переводе Златоструя (Златоструй, 38в), и в переводе «Хроники Георгия Амартола» (Амартол, 325). Это древнее представление об ущербе как заслуженной каре отчасти сохраняется и позже (в Древней Руси вполне несомненно, но в народном сознании еще и в прошлом веке). Судя по тому, что подобный *вредъ* соотнесен именно с *грехом*, а не с *виною*, – можно говорить о книжном (церковном) происхождении такой модели в представлении нравственного ущерба.

Все перечисленные слова могут встречаться и у одного автора; вот их распределение по смыслу и назначению у Кирилла Туровского (середина XII в.): «Обязах р а н ы уязвенаго бѣсовьскыми разбойники, възлияхъ на я з в ы его моея крови вино и масло» (КТур, 41); «сего ты явьствено измюрною по святѣмь помазаша я з в а м ъ» (там же, 34 – речь идет о ранах Христа), «ни приложи былья къ в р е д о м удъ моихъ» (там же, 41 – речь о расслабленном) и т.д. Ранами уязвляют, но сами раны на теле называются уже язвами, которые можно обмазывать мазями, тогда как конкретно *вередъ* (нарыв) обкладывается лечебными травами *(быльями)*. Общая схема последовательностей соблюдена, нет только упоминания струпа, но это слишком уж грубая деталь для торжественного слова о священных лицах.

Рана – это удар, причина язвы; таково значение слова во многих законодательных текстах, начиная с «Закона судного людем». Если владелец «челядь свою томит гладомъ и ранами» (Поуч., 107) – ясно, что речь идет о побоях. Раны и битье – это одно и то же (Жит. Вас. Нов. 427), их наносят плоти – телу, они всегда физически определенны, хотя *раны* и *язвы* в древнерусских текстах довольно часто упоминаются совместно как разложение некой последовательности: нанести удар – и получить язву (там же, 470, и мн. др.).

Слово *язва в* древнерусском переводе «Пандектов» почти постоянно в болгарском варианте заменяется словами *рана* или *струп*, но если уж в самом русском переводе стоит слово *рана* – в болгарском ему соответствует именно *битье*: «язвами на всякъ день мучаще» (Пандекты, 169б), но – Бог наказывает «инѣхъ ранами и различными казнями» (Пандекты, 159б), чему в болгарской версии соответствует «ранами» – и «биеньми». Но и «якоже телесныя страсти» (там же, 225) болгарский переводчик текста также передает словом *раны*, и это уже интересно: всякое телесное страдание болгарин понимает как нанесение раны (для него важна идея «ранения»), а древнерусский переводчик в любом случае предпочитает слово *язва* (для него важна идея «уязвления», более «глубокая» по отношению к поверхностному «ранению»).

В древнерусских переводах предпочтение вообще оказывается словам *язва* и *уязвити,* а не *рана* и *ранити*: уязвлять может и змей, но уязвляют также копьем или стрелою; язвой поражают, ее сотворяют, с другой стороны – язву принимают, ею болеют, в ней находятся,

но затем ее же и исцеляют, она может быть смертной или нет. Слова *язь, язя* (которые считают нерусскими, заимствованными из паннонских переводов Мефодия) вообще частенько заменяют слово *недугъ* в ранних славянских переводах; выбор этих слов отражает конкретность в восприятии болезни вообще: ‘что-то грызет’, ‘что-то колет’ – и все. Однако, в отличие от внутреннего *недуга, язь* все-таки имеет на теле внешние приметы: «язвы Его на тѣлѣ своемь носяще» (Феодосии, 28) – раны Христа носит на теле своем подвижник как знак достоинства в духовном страдании. *Страсть* становится *страданием*, но чтобы это видно было другим – необходимы *язвы, язи.* В ранних славянских переводах νόσος (‘недуг, болезнь’; ‘бедствие, язва’; ‘страдание, мучение’, но также и порок) – это *язя* и *недугъ* (Ягич, 1884, с. 91), но те же два слова одинаково переводят и греч. μαλακία ‘слабость, недуг’, а еще и ‘изнеженность, безволие’ (там же, с. 90–91).

«Арменинъ же уязвенъ бысть завистною стрѣлою» (Печ. патерик, 129) – по спискам *уязвенъ* заменено словом *утъченъ*, т.е. пронзен, проколот, и этот образ всегда возникает при использовании слова *язвити.*

Слово *струпъ* также встречается в древнерусских текстах; это – язва больного, которую посыпают золою или прахом, а в других случаях, если это оказывается необходимым, солью и уксусом; их к тому же могут расчесывать, ибо они «свербят». Слово *травма* во всех ранних переводах обычно переводится словом *струпъ* (Евсеев, 1897, с. 111), в русских списках южнославянских переводов слово *язва* иногда заменяется словом *струп* (Сперанский, 1960, с. 140), но в русском переводе «Пчелы», наоборот, *струп* заменяется словом *язва*: «достойна вѣрна друга язва, нежели лобзание врага» (Пчела, 54) при греч. τραύματα ‘увечье, рана’ (в болгарском переводе на этом месте – *струпи*). В переводе Златоструя: «Повѣжь бо ми, аще на врачьбу придеши, с т р у п ъ имѣя, то въпрашаеши ли врача, имаши ли самъ я з в у или не имаши?» (Злат., 486) – конечно, лучше лечит тот, кто сам страдает той же болезнью, поэтому и вопрос наивного поселянина кажется вполне понятным. Струп – это и есть язва, разница только в том, что струп – уже созревшая для лечения язва, тогда как *язва* – более общее название накожной (внешне видимой) болезни. И далее – значение слова *струпъ* иногда пересекалось со значениями слова *гной* (Дом., 144), так что этим последним можно закончить ряд слов, выражающих мысль о внешне видимых повреждениях тела: *рана → язва → вередъ → струпъ → гной.*

Обобщая все эти примеры в том виде, как они представлены древнерусскими текстами, мы отмечаем прежде всего их конкретность. Они так никогда и не стали обозначением более высоких, душевных страданий, потому что крепко повязаны образом истекающего гноем больного. Даже те из них, которые под влиянием многозначности греческих лексических соответствий в текстах высокого стиля мало-помалу получали отвлеченное значение, не вышли за пределы простого указания на ущерб или пакость, которые творятся опять-таки в отношении тела и имущества, а не души или духа. Последовательное отталкивание от сферы духовных переживаний сосредоточило эти слова на конкретности физического страдания, и потому выражение духовного не перешло в представление о душевном. Лишь глагольные формы, да и то очень поздно, в своих переносных значениях стали использоваться для выражения уязвленности или ранимости, но только в отрицательном, осудительном смысле, с неким упреком по отношению к личности, для которой ранимость и уязвленность – всего лишь признаки слабости.

В древнерусском языке *вредный* – просто поврежденный, т.е. сам по себе страдающий от *вереда* или *вреда*; сегодня существует совершенно иное представление о «вредном»:

он в р е д о н о с е н. Подобный разворот мысли от внутреннего повреждения человека к внешней его вредоносности вполне понятен. Все то, что осуждается нравственной силою, в опорных своих определениях как бы извлекается из мира внутренних переживаний личности. То, что вредно для тебя самого, оказывается вредным и для окружающих. Таков завершающий момент длительной истории изменения представлений о вреде и вредном. В древнерусском сознании слиянность субъектного и объектного еще препятствовала подобному разложению представления на два четко соотнесенных понятия.

Для того чтобы это случилось, потребовалось сначала разобраться в отношениях между чужой виной и личным грехом. И тогда уяснилось общее качество – *вред* и его причина – *вредность*.

СВАРА И СПОР

Среди слов, обозначающих словесное столкновение между людьми, определенно различаются три группы. В первой из них все слова – структурно схожие, образующие при помощи приставки *съ-*, которая указывает на совместность действия: *съвада, съвара, съсора.* Приставка – принадлежность глагола; и действительно, эти слова образованы от глаголов. Глагол *вадити* ‘клеветать’ в древности имел значения ‘выявлять степень вины – называть – выдавать’. Глагол *варити* ‘спорить’ в древности обладал значениями ‘сказать правду – поклясться’ в том, что так было. Глагол *сорити* ‘отвечать, клясться’ сопоставляют с латинским словом sermo ‘разговор’, ‘молва’: кто-то поклялся, что было так, а не иначе – кто-то это оспорил. Смысл во всех случаях всегда один: описывается как бы наваждение, идущее со стороны того, кто оспаривает твои права, наводит тень на суть дела, клевещет; отсюда же слово *васнь* ‘спор, раздор’, еще более древнее, чем каждое из трех указанных выше отглагольных имен.

Но различие по смыслу было свойственно этим словам уже в Древней Руси.

Сваритися в древнерусском переводе «Пандектов Никона» соответствует многим глаголам болгарского перевода текста: *претися, укорѧти, пинати, которатися, коромолитися* (крамола), *бранитися, боротися* и т.д. Сердиться и гневаться – вот общий смысл всех этих глаголов, и в русских летописях глагол *сваритися* всегда используется именно при описании гнева. Когда некий князь говорит о герое «Жития» *сваряще*, его жена отвечает: «Послушай, господи, и не гнѣвайся!» (Материалы, 3, с. 264); Феодосий Печерский осуждал своих послушников, которые «дѣлають сварящеся и шегающе (издеваясь) и кльнуще другъ друга» (Усп. сб., 48г). «Якоже глаголеть мудрый Соломонъ: гнѣвъ, укротимъ лжею, проливаеть сваръ, а рать, не до конца смирена, проливаеть кровь» (Лавр. лет., 137, 1187 г.) – сказано в связи с тем, что князь Всеволод «бояся Бога, не хотя видѣти свады»; следовательно, свада воспринималась как следствие затеянной свары. И *свада*, и *свара* – это распря, сопровождаемая тяжбой («делом»), и такой она воспринималась довольно долго, до конца XIV в.

В течение всего древнерусского периода *сваръ* – это соответственно *пря, прение, досада, свада* и т.д., причем во всех случаях пересечения значений названных слов они соответствуют смыслу слов греческих, таких, как μάχη ‘ссора, спор; сражение, битва’ (отсюда глагол μάχομαι), σχίσμα ‘раскол и распри’, но чаще глаголы, как формы выражения действия: πολεμέω ‘враждовать и спорить’, κωλύω ‘враждовать, противоречить’. «Всь глаголъ

(всякое слово), от сложения в сварѣ глаголемое, оклеветание есть» (Пандекты, 222) – в болгарской версии «от сердечного движения» (в сердцах сказанное слово).

Насколько можно судить по различным источникам, свара всегда сопровождается битьем и боем, поскольку ее «наважають бѣси» (Нифонт, 40). Свара никогда не является сама по себе; это – часть более общего столкновения: *свара* и *пря, свара* и *брань, тяжа* и *сваръ*. Как и свада, свара возникает в гневе и ярости, а также в досаде, возникшей в результате оговорки (в речи): «И много сваряше я (их), г л а г о л я» (Нов. Ряз., 162об.).

Как именно возникает свара, хорошо известно. «Та есть, Госпоже, яже хожаше по ближняя своя и по сусѣдомъ, послушающи, что глаголють, и слагающи словеса неприязнина, съважающи на сваръ» (Хожд. Богородицы, с. 25). Собирают слухи и сплетни, добавляют от себя различные вымыслы и с в о д я т на с в а р у. Это всегда наущение. Вот почему следует, говорит проповедник XI в., воздерживаться «не от брашна токмо, но и от пьяньства, и от зависти, и от свара, и от татьбы» (Никол., 107), потому что воровство и свара одинаково нарушают мир между людьми. Сварливый человек в те времена еще не воспринимается как ворчливый, склонный к ссорам, – он бесконечно враждебен всем вокруг, он мятежен против всего, он «величав» (’αλαζών ‘кичливый, заносчивый’) – неприятен, неприемлив.

Свада же – уже раздор. Это действие, ссора, стычка. Н а в а ж д е н и е. «Правда Русская» описывает не свару даже, и именно сваду – тот результат, который разрешился преступлением: если убьет «безъ всякоя свады», т.е. даже не спровоцированный ссорой или нападением, то «за разбойника людье не платять» (Правда Русская, 29), «нъ оже будеть убилъ или въ свадѣ или въ пиру явлено (явно), тъ тако ему платити» (там же, 28). «Свада зла» – διαβολὴ κακὴ ‘отвращение, клевета, вражда’ (Менандр, 15), «свадници гордии» (Жит. Вас. Нов., 503), но не «величави», они предстают как опасные, страшные для других люди. Разумеется, это пострашнее, чем просто слухи-свары. Средневековый словарь уточняет: «Свадливи – нагли, възносливи, напрасни» (Ковтун, 1963, с. 438), т.е. скоры на расправу и стремительны в действиях. Свирепы и злы, и это тоже не просто заносчивость и задиристость сварливых. В «Слове о полку Игореве» слово *свада* не употребляется, его нет и в «Повести временных лет» (тут только один раз – *свара*), но в Ипатьевской летописи, и особенно в Галицко-Волынской ее части, это слово встречается часто. Насельники Червонной Руси явно несдержанны в проявлении своих чувств. Даниил Галицкий посылает к венгерскому королю сказать: «Язь не помянухъ свады Романовы – тобѣ бо другъ бѣ: клялася бо бѣста» (Ипат. лет., 246, 1203 г.) – мы поклялись в дружбе, и потому ничье наущенье не в состоянии нас (обоих) рассорить. Несколько раньше половцы «обрадовалися бяхуть свадѣ в Русскыхъ князехъ». (там же, 240об., 1196 г.) и решили на них напасть, пока князья еще не помирились. Осуждается тот, кто поднимается против своего князя в великой гордыне своей, как сделал это Доброслав против того же Даниила (там же, 266об., 1240 г.): «свадившеся сами» и «приехаша с великою гордынею... гордящу, ни на землю смотрящю»; летописец осуждает его гордость и враждебность за беды, которые он принес своей «свадой». Настойчивое упоминание дерзости и гордыни, которые вызывают сваду, весьма примечательно. Средневековые авторы утверждают, что в ссоре и сваде не сам человек виновен, это – проявление его дурных качеств, насланных ему бесами. Все то же наущение, но со стороны злого духа.

Чуть раньше, до конца XII в., *свадити* значило ‘задираться, раззадоривать других’ («свади братью» – там же, 112об., 1140 г.). Так, перед решительной схваткой противники

«обои бо еще жадахуть боя, и свадишася стрѣльци ихъ, и почаша ся стрѣляти, межу собою гонячеся» (там же, 204, 1174 г.) – начиная сражение, легкая пехота ведет пристрелку, хотя полководцы еще не давали сигнала к атаке.

Таким образом, «специализация» термина привела к тому, что с XIII в. слово *свада* стало обозначать саму стычку, которая возникла в результате свары. Сначала словесная стычка – потом бой.

Слова *споръ* также нет в древнейшей летописи. Пожалуй, впервые употребляет его Суздальская летопись в 1282 г.: когда татары избили бояр и простых людей, одежду убитых отдали гостям и паломникам, говоря: «Вы есте гости а паломници! Ходите по землям, тако молвите: “Хто имать держати с п о р ъ с своимъ баскаком – тако ему будеть!”» (Лавр. лет., 170). Небезопасно спорить с ханским сборщиком дани, такой спор всегда заканчивался плачевно. Заметим, что имя *споръ* употреблено в сочетании с глаголом, «споръ держати» значит ‘противоречить’. Впоследствии, когда это слово стало в русских текстах употребляться чаще (было ли оно в живой речи – неизвестно), и особенно в московских грамотах после XIV в., – оно всегда означало ‘вступить в спор, в пререкание’, если с чем-то не согласен. *Съпрѣтися* значит ‘заспорить’, отсюда и *прения* – слово высокого слога, созданное специально для книжных текстов, и притом очень поздно. В Средние века все такие «прения» кончались одним – *не сносить головы*.

Так незаметно мы вступили в другой круг слов с тем же общим значением ‘возмущение, восстание (против другого)’; *споръ перети*, в древности это ‘схватка, драка, борьба’. К подобному спору относится и средневековый «Божий суд» – испытание оружием, огнем или водой, судебная схватка при свидетелях для доказательства своей правоты. Этот с п о р – не простой разговор на с л о в а х, не клевета или личная «правда», а дело, борьба, которая прямым и наглядным образом может доказать справедливость высказанных слов. Таково право силы, грубой физической силы, которому больше всего доверяет средневековый человек. И не только средневековый: «разрешить свой спор», прибегая к недозволенным способам, значит ‘развязать’ – покончить, и лучше всего бы *порешить* противника.

От данного корня возникло много производных слов, иные из них древнее слова *споръ: спира, спирание, пьря* и др. «Друзии (другие) спиру творяще» (Жит. Авр. Смол., 7), те, кто не покоряется закону, его нарушая (Кирилл, 5) – так было в конце XIII в. С XIV в. появляются *спирание, съпиратися* ‘вести тяжбу, спорить в суде’, т.е. сопротивляться силе. *Пьря* также спор: «пьрю дѣюще», как и «творять споръ», – это возражения, к которым следует прислушаться, в отличие от *свары*, которая всегда клевета и ложь.

Слово *пьръние* также известно с конца XII в. Даниил Заточник резонно говорит: «Лѣпши (лучше) слышати прѣния умныхъ, нежели безумныхъ наказания (поучения)» (Лексика, 159). И другие слова этого корня имеют книжное происхождение, все они как бы скрывают ту мысль, которая содержится в корне: спор разрешается в схватке, в бою. Переход от физических форм борьбы к интеллектуальным, от дела к слову, обозначен следами слов: *пьря → съпира → споръ*.

Слово распря передавало значение ‘раздор’. «Повесть временных лет» приводит завещание Ярослава Мудрого в 1054 г.: «И будете мирно живуще; аще ли будете ненавидно живуще в распряхъ и которающеся, то погыбнете сами и погубите землю отець своихъ и дѣдъ своихъ, иже налѣзоша (приобрели) трудомъ своимъ великымъ, но пребывайте мирно, послушающе брат брата» (Лавр. лет., 54об.). Неоднократно потом вспоминали русские князья слова митрополита Илариона: «И бываху межи ими распри и которы многы» –

именно так, в сочетании двух слов *распри и которы,* и шла речь о князьях, которые, «преступивъ заповѣдь отню», «прѣступающе заповѣдь отца своего» (там же, 61об., 1073 г.), сеяли *распри* и *которы.* Слово *распря* стало обозначать действия тех, кто «пер» против устоев мирного существования; отступник от дедовских обычаев – *распрьникъ.* Имеется в виду не простое несогласие, а именно вызов, поскольку старое слово *котора*, всегда уточнявшее сущности распри, означало ‘бой’ или ‘драка’ (в родственных языках корень слова выражал представление о злобе и гневе). *Которатися* значит ‘враждовать’, *которникъ, которный* – противник и враг, непримиримый *со-пер-никъ*, который неизмеримо опасней, чем ставший против тебя в этот час противник: он в любой момент может уйти с боевого рубежа. Соперник – тот, с кем сошлись в беспощадной борьбе за конечный успех, в бою, в котором непобедившего нет. «Котора которается», «в распряхъ которатися» – так говорят, сопрягая оба слова (СлРЯ, 7, с. 384). Вражда возникает, крепнет, растет, множится в формах и силах, нужны все новые выражения, которые могли бы передать различные оттенки не просто личной или племенной неприязни, но также социальные, государственной важности конфликты. Движение смысла повторило развитие значений, происходившее в родственных словах: простой ‘спор’ → ‘ссора’ → ‘(непримиримая) вражда’.

Бытовое значение слово *котора* получило после XVI в., оно стало обозначать простую перебранку и беспредметный спор по пустякам (СРНГ, 15, с. 111). Так бывает довольно часто. Уходящее из высоких сфер слово как бы в отместку за прежние страхи свои становится самым обычным и даже сниженным в смысле выражением склок бытовых. И тогда заносчивый (феодал) становится просто сварливым (мещанином), гордый – «свадливым», «которный» – непримиримый и жесткий – обычным домашним ругателем. Два последних определения не привились, поскольку внутренний смысл их корней не годится для обозначения низких степеней «свады» и «которы»; да и много было других слов, чтобы обозначить искомые качества мелких душ. Недостаток всех приведенных слов состоит в объеме понятий: слишком малое количество людей на самом деле входит в конкретные ситуации свады, свары, ссоры, которы и распри. Двое-трое, иногда чуть больше, часто случайно, по чьей-то злой воле, сталкиваясь один на один. Это не массы людей, способных поднять мятеж.

Так подошли мы к третьей группе слов, смысл которых заключается в том, что обозначают они массовые столкновения людей по какому-то важному поводу.

Самое раннее из таких слов – *усобица.*

Усобьство в прямом смысле слова – ‘свойство’, *усобьный* – ‘родственный’, это соплеменник сам *у собѣ. С* XI в. известно и *слово междоусобный,* которое значило буквально ‘между собою’; именно «между своими» и начинались стычки за землю, за власть, за влияние. Но то, что вначале происходило только «между своими», выплеснулось вовне неугасимой враждой, «и въста родъ на родъ, быша в них усобицѣ, и воевати почаша сами на ся» (Лавр. лет., 7, 862 г.). «И усобица бысть в те времена» (Печ. патерик, 149), а автор «Слова о полку Игореве» говорит уже об «усобиць княземъ на поганыя». Усобица распространилась теперь и на внешних врагов.

И тогда в ход пошло книжное славянское слово, на Руси известное тоже с XI в. – *крамола.* По значению оно соответствует греческому στάσις ‘раздор, восстание, мятеж’. В совокупности значений смысл этого греческого слова можно передать как момент страстного расхождения во взглядах в народной толпе. Само слово *крамола* заимствовано у древних германцев (там оно тоже значило ‘крики толпы, человеческой массы’), и средневековое

латинское слово *carmula* имело то же значение. Украинское *коромола* означает ‘интриги, происки’, болгарское *крамола* – ‘шум, волнение, тревога’. Таков исходный образ слова, он передает крики, вызывающие возмущение толпы, тревогу, возбуждение и панику. В русских народных говорах этого слова нет – оно книжное.

По той же причине в древнерусских текстах его значение неопределенно. В значении ‘бой’ или ‘сражение’ (эти понятия отличались интенсивностью) оно использовалось в переходных текстах с XI в.; столь же рано оно выступает и в значении ‘мятеж, междоусобица’. Даже основное для Древней Руси значение ‘бунт, мятеж, смута’ это слово получило из церковнославянских текстов. *Крамольник* поначалу просто еретик, не разделяющий общепринятых в з г л я д о в.

Обозначение народных волнений этим словом впервые отмечено в «Успенском сборнике» конца XII в.: «И моляху Володимира, да въшедъ уставить крамолу, сущюю въ людьхъ» (Усп. сб., 25а) – тут крамола связана со слухами, взволновавшими народ. Таково прямое значение слова, ничего общего с обозначением мятежа оно не имеет. На это указывает совместное употребление слов, например в соседнем тексте: «И многу мятежю и крамолѣ бывъши въ людьхъ и мълвѣ немалѣ» (там же, 25а). Крамола возникает как результат слухов (молвы) в результате подстрекательств, и тем самым по смыслу совпадает со значением слова *съвара* – это также наущение, но не на отдельных лиц, а на толпу. Это хорошо показано в «Слове о полку Игореве»: «Тогда при Олзѣ Гориславличи сѣяшется и растяшеть усобицами; погыбашеть жизнь Даждь-божа внука; въ княжихъ крамолахъ вѣци человѣкомъ скратишась» (крамолы между князьями – это усобицы), «и начаша князи про малое “се великое” млъвити, а сами на себѣ крамолу ковати», в раздорах и ссорах, сварясь друг с другом и наводя на соседей полки врагов: «своими крамолами начясте наводити поганыя на землю Рускую». *Крамола* недалеко ушла *от усобицы*. Крамольник теперь тот, кто находится в состоянии вражды, *крамольный* – враждебный. Сделан первый шаг к тому, чтобы отделить понятие о раздорах и мятежах от слов со значением «свой» (таких, как *соб-ственный, у-соб-ица*), однако нового смысла это выражение не принесло. Оно лишь обобщило несколько признаков, прежде соотносимых с близкозначными словами. Но как раз это и требовалось для выражения новых отношений, еще только складывающихся в обществе.

Свада, свара, ссора обозначали чисто эмоциональные, даже «чувственные» и очень конкретные в своем проявлении отношения между людьми, может быть, даже близкими друг другу. Префикс *съ-* со значением совместности указывал на взаимность в проявлении враждебности – в речи ли, в замысле или в действии. Образ лжи, навета или коварства является в этом случае основным. Речь идет о личной обиде за справедливость, которая нарушена и взывает к отмщению.

Ссора и *спира* формально еще сохраняют идею взаимообратимой совместности, но уже отражают усиление степеней враждебности, распространяясь на более широкий круг лиц, не обязательно только «своих». И речь тут идет не о разных п р и з н а к а х назревающего конфликта (ибо он уже назрел); это сразу же выражение форм борьбы, решительное действие в ответ на вызов. Слово *пьря* как бы соединяет все прежние признаки конфликтной ситуации в родовом и потому самом важном – приступе к делу. *Против рожна прати* – «переть», невзирая ни на что. Энергия действия, заложенная в термине, указывает на новый, сравнительно с древним, взгляд относительно оскорбления и его достоинства: решительно в бой! Д у м а т ь некогда, да и р е ч и вести – незачем.

Все слова третьей группы исторически состоят из книжных заимствований. Они отражают достаточно высокий уровень отвлеченности в передаче конфликтных состояний, однако, будучи заимствованиями, они соединяют в себе нерасчленимую множественность признаков, подлежащих выявлению и обозначению. Даже слово *усобица*, которое вполне могло быть разговорным, содержит признаки искусственности в образовании. Слово *распря*, как видно по его форме, – церковнославянское, а все остальные слова содержат глубинный образ злобы и гнева, которые неизбежно вызывают необходимость ответной реакции на оскорбление или вызов. Они обозначают столкновения чуждых друг другу масс, в том числе и по идеологическим мотивам.

Усиление степеней отвлеченности признака в передаче одного и того же смысла не кажется случайным. Одновременно это – обозначение все более расширяющихся пределов возможного столкновения, вовлечения в них все большего количества людей; это – переход от конкретных физических стычек к социальным конфликтам все более серьезного характера.

Однако заложенная в глубинах подсознания последовательность вызывавших подобные столкновения «злых сил» остается постоянной: это либо н а у щ е н и е в слове (подстрекательство), либо н а в а ж д е н и е в помыслах (замыслы интриг), либо наступление самого действия, т.е. с т о л к н о в е н и е интересов, уже не обязательно взаимно выгодных.

Но вот что интересно. Ни в одном случае нет и речи о простом н а р о д е, который тоже ведь имеет право на которы и крамолы, – если, конечно, он активный субъект жизни. Описываются в тексте и сталкиваются в словесных выражениях только распри власть имущих.

Народ безмолвствует...

МЯТЕЖ

Однако народ безмолвствует не всегда. Народ выходит на историческую арену со словом *мятежь* на устах. В Древней Руси это еще не тот мятеж, который известен нам как социальное движение масс, а простое «смятение» перепуганной словом толпы. Новгородский поп Упырь Лихой переписывал в XI в. переведенный в Болгарии текст, в котором рядом указаны «грѣзы и мятежи... селицѣ сущи бѣдѣ и грѣзѣ» (Материалы, 1, с. 602). Это слова пророка Исаии (III, 5), речь идет об угнетении народа, которое обернется тем, что «юноша будет нагло превозноситься над старцем, а простолюдин над вельможей» – из-за слабости правителей начнутся противозакония. Безобразие, но никак не действие разъяренной толпы, недовольной властями. Смущение, а не возмущение.

Из текстов, доступных нам сегодня, можно увидеть, что мятеж – просто беспорядок, беспорядочное движение однородных масс: воздуха, воды, стад или толп; некое расстройство обычного течения дел, вызывающее всеобщую суету и беспокойство. У Феодосия Печерского в XI в. *мятеж* – всего лишь легкое смятение, волнение, даже если такой мятеж случается «въ градѣ». Он возникает как результат нечестных, неверных или ненужных слов. В переводе «Пчелы» интересно употребление слова *мятежь* вместо греческих слов. «Многыми дровы разгориться пламень, уста же незаверста ражають мятежь» (Пчела, 306) – ἀκαταστασία значит ‘смятение, волнение’. Сократа спросили: «Кто безъ мятежа

живеть? – Иже не свѣдають себѣ зло створивии» (там же, 205) – ἀτάρακτως – безмятежно, невозмутимо, спокойно живет лишь тот, кто знает, что не совершал зла; «иже мятежь уйменъ от градьныхъ людии, то тъщю славу обрящеши въ нихъ, ума не имѣющю» (там же, 279) – сложный текст. Филон утверждает, что всякий, кто допустит правление черни, быть может и сподобится сомнительной славы у них, но ведь они – дураки (τών πολιτικών ἐὰν τὰς ὕλας ἀσφέλης). Слово *мятежь* п о д о б р а н о русским переводчиком для передачи греческого τών πολιτικών в связи с необходимостью одновременно сказать и о «власти народа», и о славословии.

В 1068 г. произошло первое выступление киевлян против власти, однако летописец, осуждая восставших, говорит лишь о том, что именно дьявол, «подвизая (подвигая) свары и зависти, братоненавиденье, клеветы» (Лавр. лет., 56об.), толкнул горожан на такое действие. Таков набор характерных черт смуты, как понимали их тогда. Когда князь Изяслав отказался дать оружие горожанам, желавшим пойти на половцев, «начаша люди его к о р и т и», на что дружина заметила: «Видиши, княже, людье в з в ы л и»; несмотря на это, «людье же к л и к н у ш а и идоша», а результатом таких «кликов»-призывов «дворъ княжь р а з г р а б и ш а бещисльное множьство злата и сребра» (там же, 57об – 58). Последовательность в описании событий знаменательна (показана выделением слов). Речь идет о криках толпы, о призывах зачинщиков, об укоризнах в адрес князя. В сущности, это мятеж, который мятежом не назван. Этого слова еще нет.

Как смута и народное движение, приобретающее законченные социальные формы, *слово мятежь* впервые используется в летописи под 1071 г.: «И бысть м я т е ж ь в градѣ, и вси яша ему вѣру, и хотяху погубити епископа» (там же, 61). Некий волхв призывал идти против христианской веры, «и раздѣлишася надвое: князь бо Глѣбъ и дружина его идоша и сташа у епископа, а людьи вси идоша за волхва, – и бысть м я т е ж ь великъ межи ими» (там же). Однако князь ловким ударом топора срубил волхву голову, «и паде мертвъ, и людье разидошася», поскольку исчез тот, кто распускал «молву», кто шумел, кто вел за собою, кто мог «мястися». Христианский писатель видит в этом проявлении общественного волнения простое наущение дьявола, «бесовское научение»: «Бѣси бо не вѣдять мысли человечьское, но влагають п о м ы с л ъ в человека, тайны не свѣдуще» (там же, 60) – совсем по мысли Филона. В этом все дело: стоит лишь убрать подстрекателя – и мятеж утихнет, потому что дьявол ведет одного, бес не может руководить многими. Ведь «в мечтаньи сице творяше», а вовсе не на деле, не взаправду, не по слову Божию. Грезы все это и беды на наши головы.

Но это и не дело вовсе, а момент всеобщего исступления, как бы ответ на чей-то злокозненный помысел, с которым и следует бороться, поражая врага в духе времени, т.е. снести искусителю голову. Потому что в ней-то все помыслы, изрекаемые словом.

То же случилось и в Новгороде. «И мятежь бысть великъ Новегородѣ, не въсхотѣша людье Всеволода» на княжение (Новг. лет., 18об., 1136 г.). В Ипатьевской летописи такие события чаще передавались с помощью глагольной формы: «И тако в о з м я т о ш а с я дружина Мстиславля» (Ипат. лет., 219, 1180 г.), подобно тому, как полки сходятся в схватке: «Смятошась обоя, бьющесь» (там же, 199, 1172 г). Все это происходит по наущению злобной силы: «Чьто се есть м ъ л в а и м я т е ж ь, и почьто суть пришли?» (Жит. Алекс., 469). Рев разъяренной толпы мешает войти «внутрь» и понять, в чем дело, уразуметь не может тот, кто «хотящи вину (причину) увѣдѣти и не вѣдящи» (Жит. Вас. Нов., 413).

Таким предстает мятеж на самой заре феодальных отношений. Это смятение и смущение, хотя и необычное. «И смутися въ ярости своей» (там же, 502), потому что это и *смута* (оба слова часто смешиваются по спискам: Изгой, 329), и *волнение* (слово стоит на месте греч. σάλος – ‘потрясение, смута’), и просто отсутствие покоя (для дьявола «мятежь боле покоя» – Пандекты, 334), – то, что сметает с пути всякого, кто осмелится приблизиться к точке мятежа и смуты. Но чаще это просто шум и крики (Печ. патерик, 192), потому что значения слов *безмолвно* и *безмятежно* совпадают (Ковтун, 1963, с. 436). То, что русскому переводчику «Пандектов Никона» кажется мятежным, то для болгарского редактора просто *смутно*, всего лишь смущает душу, так что и *мятежникъ* оказывается в то время всего лишь нарушителем спокойствия и тишины (Поуч., 104). «Вѣмь бо, яко мятежь гнѣвъ ражаеть от дружиння безумия» (Флавий, 212), это всегда безумие гнева в ярости поступка. Возмущаются только «люди», народ, толпа; только они могут впасть в совместное состояние бешенства, уже не подвластное никаким уговорам. «Клича и мятежа бѣгай!» – говорит мудрец (Менандр, 10).

Итак, мятеж – не случайное смущение душ и вовсе не «мечта» одиночки. Постепенно из разрозненных и неточных описаний создается облик древнего мятежа: «И видѣ великъ мятежь в градѣ» (Ипат. лет., 204, 1174 г.), «и бысть мятежь великъ в землѣ и грабежь» (там же, 266) – и в Новгороде, и в Киеве, и «бысть мятежь великъ в галичкой земли» (там же, 229, 1187 г.), однако первыми, кто радовался усмирению мятежа, были все те же «люди»: «И вси людье ради быша и мятежь влеже улегся» (там же, 276).

В истории слов важно все: и смысл корня, и значение приставки, и назначение суффикса. Приставки и суффиксы включают слово в ряд близкозначных, придают видовому отвлеченность рода. *У-соб-ица*, с одной стороны, стоит в общем ряду *су-род-ъ, у-бог-ъ, у-чт-ивъ*, с другой же – соотносится с *рядом метел-ица, непогод-ица, распут-ица...* Древний префикс *у-* обозначал удаление, лишение признака, который содержится в корне. *У-родъ* – лишенный рода, *у-богий* – наказанный Богом... Складывая слово по его составу, получим целое высказывание, понятное всем в момент его образования, но и нам помогающее осознать вложенный в новое слово смысл. *У-соб-ица* – нежелательное стихийное проявление *(-ица)*, состоящее в том, что «свои» *(-соб-)* вступают во взаимный конфликт *(у-)*, одинаково лишающий всех их свободного проявления личных качеств: корни *соб-* и *своб[ода]* восходят к общему; *о-соб-а* – свободная личность, чем-то *о-соб-енная в* персональных качествах. То, что в древности могло восприниматься как совместное проявление временной неприязни, выраженной в префиксе *съ- (съвара* и др.), теперь понимается как однонаправленная враждебность по отношению к отвергаемому и изверженному, выраженная в префиксе *у-*.

Однако речь здесь идет о враждебности в отношении к социально равным. В усобицах гибнут князья, и только они. Они *из-верг-ают* из рода то одного, то другого: *из-гоев, у-родов* и даже *вы-род-ков* (слова разного стиля, но смысл у них общий).

Мятеж – это совсем не то, что *за-мят-ня.* Замятня началась и закончилась, мятеж разрастается пожаром. Суффиксы этих слов подчеркивают скоротечность одного и насильственную энергию другого. Не *метатися* уже начинают люди, *а мястися.*

Глагол мястися и значит ‘волноваться, бунтовать’, т.е. приводить в беспорядок, нарушать привычные связи: «И оттолѣ начаша ся новгородци мясти и вѣче часто начаша творити», – говорит летописец, продолжая о другом: «и мятяхуться акы в мутви (в мутовке), городи воставахуть, и не мило бяшеть тогда комуждо свое ближнее» (там же, 510 и 645, 1158 и 1185 гг.). Но существительное *мятежь* лишь с XV в. определенно употребляется

в значении, близком к современному: восстание масс. Важно учесть и мнение историка: «Из бурь Смутного времени народ наш вышел гораздо впечатлительнее и раздражительнее, чем был прежде, утратил ту политическую выносливость, какой удивлялись иноземные наблюдатели XVI в., был уже далеко не прежним безропотным и послушным орудием в руках правительства. Эта перемена выразилась в явлении, какого мы не замечали прежде в жизни Московского государства: XVII век был в нашей истории временем народных мятежей» (Ключевский, 1918, III, с. 111).

Н а р о д н ы х м я т е ж е й...

Все слова данного ряда, постепенно накапливаясь в употреблении, служили для обозначений именно такого рода действий, но всегда сохраняли общий образ постороннего наущения, подстрекательства словом или мыслью, которые вызвали столкновения между людьми, причины которых *(вину)* трудно было определить. Это смятение было результатом смущения и затем всеобщего возмущения как следствия гнева и ярости. Источники развития гнева изменялись, как изменялись и условия жизни: сначала клевета, затем драка, в конце всего – уже отвлеченно – вражда. Происходило и усиление социальной энергии действия, поэтому *крамола* – уже совсем не то, чем была *свада*. Увеличивалось количество участников события, становились понятнее «вины» и «хулы», источники общественного раздражения. Усиливалось ощущение важности, значительности требований, выставленных н а р о д о м, уже порвавшим всякие связи с собственным р о д о м.

Это кружение мысли и чувства «акы в мутви» обобщало конкретно-образные представления, «снимая» их с характера самого действия, и тем самым постоянно обогащало идею *вос-ста-ния* против кого-нибудь или против чего-то. В этом мыслимом сражении с неуловимым злом мысль все больше приближалась к пониманию существа дела, оплотняла найденную идею в одном-единственном слове родового смысла, отливалась в готовое для дела п о н я т и е – и наконец из сумерек Средневековья вышла готовая формула народной мести: м я т е ж.

ВРЕД И ТУГА

Греческое слово λύμη переводится как ‘порча, разрушение, вред’, но главным образом ‘позор, поношение, оскорбление’, и βλάβη – ‘пагуба, бич и ущерб’. Они употреблены рядом в «Ефремовской кормчей», там, где речь идет о пагубности лицезрения женских плясок, которые «многъ врѣдъ и пагубу творити могуща» (Ефр. кормч., 183). Вред и пагубу. Кроме того, *вредъ* – это еще λώβη ‘бесчестье, оскорбление’ и πάθος ‘страдание, испытание’. Вредны все проявления мирской жизни, они воспринимаются как сокрушение и оскорбление личности.

Любопытно, насколько *вредъ* не самостоятелен в своем проявлении. В древнерусских текстах, даже тех, которые переписаны с южнославянских переводов, это слово всегда дополняется каким-то другим, уточняющим конкретный характер вреда или вредоносности: *вред и нужа, вред и туга, здравъ и невредимъ, живъ и невредимъ* (Жит. Вас. Нов., 356, Николай, 92, и др.). Можно считать, что это самое общее обозначение лиха, «никый же врѣдъ есть, оно же съмерть и погыбель» (Ио. Экзарх, 74). Действительно, «вред» непременно *лихой*, хотя и *телесный*, души не касается; он наносится со стороны – это нарушение цельности и испытание бесчестьем, душетленный вред, темный вред (Посл. Якова,

190, 191). Только в одном случае при отрицании слово *врѣдъ* выступает самостоятельно: *без врѣда*. Вот если золото бросить в огонь, то и «вмѣшенаа та в черность без врѣда и погибнеть» (Клим, 110): смешенное с чернью золото погибнет, но не совсем – станет другим, закаленным и ярким.

Сколько бы мы ни увеличивали число примеров, смысл не изменится, образ останется тем же. Вред подобен сраму, всегда приходит извне и грозит бедой; в материальном смысле это просто разлом, увечье, ущерб. В современных говорах *ве́ред* (в русской форме) до сих пор ‘нарыв, гнойник, чирей’ «и вообще рана», тогда как *вередá* – ‘вред, беда’, «последствия всякого повреждения, порчи, убытка, вещественного или нравственного, всякое нарушение прав личности или собственности, законное и незаконное», а также человек, вносящий смятение и раздор (СРНГ, 4, с. 127). Весьма широкое по смыслу слово, включающее в себя все формы поражения человека в жизни.

Туга же подобна стыду, она переживается тем человеком, которому вред нанесен. Это также и напасть, туга и напасть соединены в общем обороте речи в «Слове о полку Игореве»: «А въстона бо, братие, Киевъ тугою, а Черниговъ напастьми». Если сравнить друг с другом те значения слова *туга*, которые во множестве собраны в «Материалах» академика Срезневского, то окажется, что все они образуют как бы два круга, вложенных один в другой. Угнетение, мучение, страдание, уныние, тоска, печаль, горе, несчастье и прочее, как правило, отражают соответствующие значения греческих слов, данных в переводных текстах: ‘скорбь’, ‘уныние’, ‘плач’, ‘тоска’. Бедствие, изнеможение, наваждение как проявления *туги* чаще встречаются в русских текстах, и притом в летописных, которые, соприкасаясь с церковными (летописи писали монахи), противопоставляют христианское восприятие «туги» мирскому народному слову *туга* в его особом значении. Но в обоих случаях видится общий образ душевной тяготы, тяжесть которой распространяется на всех, никого не минует, утяжеляя жизнь невзгодами и печалью.

«Туга» в «Слове о полку Игореве» именно такова. Она – не мучение и не плач Киева, а беда, которая на Киев находит извне, грозит ему, как обычно грозит городу нашествие иноплеменных. И в старинных летописях, и в народных былинах речь идет об одном: туга разлилась по Русской земле – и напасть, и горесть. Поэтому в русских произведениях и в переводах, сделанных русскими, *тужат*: осажденные в крепости, отец о сыне, о больной женщине, о голодном ребенке, о распятом Христе, – всегда о другом, не о себе самом. «Упився тугою» (Николай, 91), «въ толицѣ бо тузѣ суще» (Феодосий, 10), «избави от проказы смертьныя и от тугы дияволя» (Кирилл, 95), «рекше слово с тугою» (Пандекты, 221об – в болгарской версии «глаголъ пакостенъ») и т.д. Вот что такое *туга*, которая давит на сердце, как тяжелый камень. Это вызывает ощущение душевной тягости, которою, впрочем, можно и упиться, чувствуя неизъяснимую сладость от выпавшего на долю твою страдания. «Жено, знамение о твоей тузѣ видѣхъ Бога, тобѣ помогающа въ бѣдѣ» (Александрия, 14), что также понятно: видел предзнаменование того, как поможет тебе Бог в беде, ибо туга – всего лишь предчувствие возможных бед.

Как и *вредъ*, слово *туга* не употребляется в одиночку; обычно оно сочетается с другими, уточняющими смысл выражения, близкозначными словами. «Тужаше и завистию уязвенъ», «не бѣ свѣта на мѣстѣ томь, нъ тма и скорбь им туга»... В «Печерском патерике» часто встречаются такие сочетания: «тужу и скорблю и плачу» (там же, 106), «и бысть скорбь велия въ братии, и туга, и печаль» (там же, 192). Эти слова, но в другом порядке, повторяет и летописец: «И бысть в Киевѣ на всихъ человецехъ стенание и туга им, скорбь

неутѣшимая» (Ипат. лет., 220, 1183 г.). Смысл слова усиливается определением: «Како ли не разседеся сердце отъ горкиа тугы!» (Жит. Ал. Невск., 9). *Горькая туга – горе, печаль и туга – горе-туга* – сколько бы ни было уточняющих слов, все равно общий смысл словесного расширения ясен. Он нужен для уточнения оттенков «туги» – о чем, о ком, почему тужат, а главное – как? Тужат о других, печалятся и горюют, сами включаясь в эту «тугу». Словом *потужьникъ* перевели латинское слово со значением ‘прислужник, помощник, пособник’, потому, вероятно, что потужник сострадает, пособляет в беде.

Подобным перебором близкозначных слов, расширяющих смысл текста, совершалась большая работа мысли. Книжное содержание слова *туга*, т.е. данное в нем п о н я т и е, как бы сплетается с бытовым представлением о ней же, и происходит нечто неожиданное; возникает сплав ощущений, осложняющих исходный словесный о б р а з: речь идет уже не только о беде, постигшей другого, но и о нашем сочувствии этому другому, о помощи в ней по силе и возможности. Со временем такое значение слова все больше распространяется в русских текстах, являя собою как бы общий с и м в о л всякого сердечного переживания. Удвоение смысла стало результатом нерасчлененных еще в языке субъект-объектных отношений, но, став символом-знаком, слово *туга* вошло в состав слов высокого стиля и потому постепенно исчезло из обыденной речи.

Еще раз окинув взором расположение приведенных слов, скрытых за ними словесных образов и прямых значений, заметим, что слова *вред* и *туга* предстают парой. Оба переживания проявляются внешним образом, грозят со стороны. Однако *вред* и *туга* не столь всеобъемлющи, как *беда*; скорее они имеют конкретное содержание, всегда представленное в чем-то частном. Пределы туги и вреда легко обозримы и потому поддаются поддержке или исправлению. Разница между ними лишь в том, что «вред» наносит телесные раны, а «туга» душевные. В отличие от туги, вред не переживается.

В данных словах сохраняется мысль, может быть, и не очень внятная, но определенная по образному своему содержанию. Вред и туга, как пакость и напасть, как все остальное, чем переполнен мир и чем преисполнен злой человек, имеют пределы, как и сам этот мир, окружающий нас, не бесконечен тоже, стоит «в рубежах». Общая сумма напастей вполне исчислима, следует только держать ее в поле зрения, и по справедливости напастями наделяются только те, кто заслужил свою долю несчастий. Если до времени нет на тебя напасти – фиал гнева Божьего наполняется и когда-то прольется на грешную душу. «Иже много согрѣшающии бес печали и безъ напасти живуть, должьни суть боятися и трепетати: ростеть бо имъ мука сугуба долготерпѣниемъ Божиемъ» (Пчела, 299).

В подобном взгляде на расплату присутствует нотка оптимизма. Можно принять на себя часть вины другого, можно тужить вместе с другим, тем самым ему помогая, избавляя от бед и напастей, служа любому, в ком видишь ты знамение добра и правды. Именно такое активное нравственное чувство вошло постепенно в содержание понятий о «туге». В конце концов слово *туга* исчезло, но глагол *тужить* остался в языке.

НУЖА И ЛИХО

Два следующих слова своим появлением обязаны той же идее «давления, понуждения», некоей внешней силе, которая постоянно давит и гнет. Это *нуда (нужа, нужда)* и *лихо*.

То, что н у д и т, нужда, – отталкивает и отгоняет; лихо – то, что отвержено и оставлено; в обоих случаях исконный словесный образ связан с выражением оставления, причем не по собственной воле.

Только одно греческое слово – ἀνάγκη ‘необходимость, неизбежность’ – переводится славянским *нужа*, а также (и даже чаще) выражением *по нужи, нужею* – по необходимости, насильно, помимо воли. «Жены ведоми быша въ плѣнъ, разлучаеми нужею от мужий своихъ» (Ипат. лет., 194об., 1170 г.); «а Володимера поя с собою во Угры опять, нужею отима добытокъ» (отняв добычу) (там же, 230, 1188 г.), и постоянно именно так. Кто-то «у нужи сей» болен, кто-то «клянется нужею», кто-то «отбѣгоша нужьныя смерти» – насильственной смерти. «Нужа дѣяти» так, а не иначе – тоже необходимая неизбежность жизни, совершенная по принуждению. Насильно, «нужею», выгоняют из града, выскакивают из осажденного города, кого-то волокут, дергают, хватают, грабят, снимают одежду, привлекают к ответу, удерживают в плену или ведут в плен, ссорятся, бегут или строят крепость, изнемогают от голода и жажды – целые описания можно построить на основе тех словесных сочетаний, которые со словами *нужа, нужею, по нужи* встречаются в старых рукописях. *В великой нужи* проходила жизнь средневекового человека, и все лихие ее повороты можно было описать одним этим словом. Многое зависит и от того, что «створилъ будеть – волею или нужею» (Кирилл, 91).

Обычно *нужа* заканчивается смертельным исходом, связана с гнетом враждебных сил, часто поминается вместе с *бедою*: «Како могу исповѣдати смертные труды, каку бѣду имуть, каку нужду?!» (Жит. Вас. Нов., 414) – вот обычное развитие общей темы, в которой повторением родственных по смыслу слов создается риторическое усиление: смертельные труды, и более того – беда неминучая, и того страшнее – нужда!

Нужный рабъ, нужная мука, нужная смерть, нужная вина, – все это указание на степень отсутствия личной свободы и Высшей воли, которые превращают нужду в бесконечную цепь лишений и тягот. Интересно уже и то, что слово *нужда* (в русском произношении *нужа*) в древнерусском языке как бы не имеет своей парадигмы склонения. Слово в различных формах рассыпано по падежам, которые возникают независимо друг от друга: *нужа* – одно, *по нужи, нужею, без нужи* – каждое что-то значит, и хотя мало чем отличается по смыслу от прочих форм, однако имеет и свое особое, очень конкретное значение, определяемое содержанием фразы. Каждая словоформа словно втягивает в свой смысл значение всего окружающего контекста, становится символом определенной ценности. Составители исторических словарей выделяют до двух десятков «значений» слова, переводя его на современный язык в соответствии со смыслом контекста. И совершают ошибку, поскольку каждое отдельное значение слова тесно связано с его определенной падежной формой.

Вдобавок слово *нужа* часто соединяется с родственными по значению (и по стилю) словами, потому что само по себе слово *нужа* – слишком общее по смыслу, неопределенное. Оно зависит от смысла текста и не может служить связи с другими частями того же текста. *Печаль и нужа, горе и нужа, скорбь и нужа...* каждый раз отчетливо виден не только предел морального принуждения, но и то человеческое переживание, которое оно вызывает. Современного значения прилагательное *нужный* еще не имеет, по крайней мере до XV в.: «Всѣхъ брашенъ нужднѣиши хлѣбъ» (Нил, 64). Чаще всего оно означает ‘стремительный, сильный’, ‘труднодостижимый’, ‘насильственный’, ‘вынужденный’, ‘тягостный, трудный’ и т.д. (СлРЯ, II, с. 443–444).

Лихо вторгается в эту сеть отношений неотвратимо. *Лихо* в переводах с греческого заменяет слова ἀισχρα ‘позорный, постыдный’, κρείττον ‘наивысшее’ (в переводе «Пчелы» «скоро от лиха на полезное» – 230; нечто лишенное всякой пользы), περιττόν ‘излишек, избыток’, но также и ὑστέρησις – ‘лишение, недостаток’, а сверх того и τύχη ‘судьба, несчастье’. Сочетание ἐκ περισσού переводится то как *излиха*, то как *паче зѣло* – высшая из возможных степеней проявления качеств, высшая их мера.

Лихо – ‘избыток, остаток (чего-то)’, во всяком случае, таково исконное значение корня, имеющего много родственных слов в других языках. Понятно, что остаток может быть и большим, и малым – каким кому кажется. Субъективная оценка остатков сказалась и на развитии значений слова. В древнейших переводах, да и позже в книжных текстах, преимущественно используется то значение слова, которое обозначает ‘множество, избыток, излишество’. Отсюда и русское слово *лишекъ* – уже со свойственным для осторожных славян уменьшительным суффиксом: как бы ни было много, но все-таки не в избытке. Там, где славянские переводчики для греческого слова когда-то предпочли выражения типа *многааго* или *болшое*, или еще какое-нибудь, русские переписчики текста заменяли его на привычное им *лихааго, лихое* (Сперанский, 1960, с. 72; Апостол, I, 80–81, 126 и мн. др.). Сочетание *излиха* они особенно почитают, а в особо торжественных случаях оно получает добавочное усиление. Иларион, говоря о князе Владимире, дерзает на *форму прѣизлиха* (Иларион, 169об.) – крайность, которой впоследствии воспользовался не один льстец. Тем не менее усиление степеней качества: *прѣ-из-лих-а* – было необходимо для выражения отвращения от плотской безмерности и злостных преувеличений скудельного мира сего, ибо, как отметил уже Иаков, написавший «Сказание о Борисе и Глебе», «съгрѣшихомъ зѣло и безаконовахомъ премного, паче мѣры и прѣизлиха» – и каждое слово здесь служит для усиления предыдущего: премного – и само по себе уже много, паче меры – еще более того, а уж преизлиха – оказывается третьей степенью множеств и качеств, что как раз и нужно выразить автору в данном случае.

В «Повести временных лет» слово *лихъ* употреблено дважды (пять раз *лишити/лишати* и однажды наречие *лише*), причем в ранних записях. Это важно потому, что синкретично нерасчлененный смысл слов тут предстает наглядно. В описании «испытания вер» при князе Владимире на вопрос князя, не принять ли веру греческую, «отвѣщавше же боляре, рекше: «Аще бы л и х ъ закон грѣчскыи, то не бы баба твоя Олга прияла крещения, яже бѣ мудрѣиши всѣхъ человѣкъ» (Лавр. лет., 37об., 987 г.). Общее значение ‘плохой’ приходит в голову сразу же: «Если бы плоха была вера та...» Но государственные люди говорят о другом. И кто знает, какие оттенки смысла содержались в цельности всего высказывания. Достаточно сравнить это определение с разбросом значений, которых много в современных русских говорах. Там *лихо* – горе, печаль, злая судьба, лень, досада, обида, скука, лукавство, и, кроме того, оценки противоположного свойства: стыдно, небрежно, сильно, весьма, но также и хорошо, славно, быстро, живо, страстно, свободно (СРНГ, 17, с. 76–77). Сравнение с другими славянскими языками дает еще больший разброс частных со-значений корня, сохраненных современными говорами. Это объясняется исходной неопределенностью семантики корня (о чем уже говорилось): исконный его смысл соотносят со значением ‘остаточный, лишний’ (ЭССЯ, 15, с. 91), имея в виду то, что о с т а е т с я после всего. В договоре с греками X в. славянским купцам разрешается купить «паволокъ л и ш е по 50 золотникъ» (Лавр. лет, 12), и не больше. «Лихъ законъ» можно понимать и

как «лишний, неважный» по принципу «не лишнее дело – чего мы теряем?». Столь же неопределенно значение слова и в другом тексте: Святополк рассуждал со своей дружиной, идти ли на половцев, и мудрые сказали: «Аще бы ихъ [своих отроков] пристроилъ и 8 тысячь, не л и х о ти есть: наша земля оскудѣла есть от рати и от продажь!» (там же, 73, 1093 г.). Хоть собрал бы ты и восемь тысяч войска, было бы то – не слишком много? не плохо? неудачно? не лишне? Сказать трудно, потому что все эти значения здесь просматриваются.

В народном сознании всякий излишек воспринимался, видимо, как отрицательное качество. Излишек есть остаток чего-то, обычно дурного и злого. В присловьях Даниила Заточника *лихъ* и *лихий* всегда имеют отрицательный смысл: «З добрымъ бо думцею (советником) думая, князь высока стола добудеть, а с л и х и м ъ думцею думая, меншего л и ш е н ъ будеть», «лутче бы трясавицею болѣти, нежели с л и х о ю женою жити» (Лексика, с. 99).

То, что не в меру, достойно порицания. «Лихая мѣра» – преступление, одновременно и чрезмерность, и лишнее. «Лихая сласть вред ражаеть» (Менандр, 10), что соответствует греч. παράκαιρος ‘не в меру’. То, что «излишне – *преобило*», показывает глосса в переводе «Хроники Георгия Амартола», это соответствует греч. κατακορής ‘чрезмерный, неумеренный’. Приставка *из-* передает избыточность признака, указывает на некоторое отстранение от перенасыщенности «лихим» остатком, с укоризной по этому поводу. Можно даже сказать, что появление формы с такой приставкой давало возможность оживить исходный образ корня в тот момент, когда этот смысл потускнел и стал исчезать в окружении других, более «ярких» по образу слов. Чтобы задержать старый образ в мысли, его усилили, продолжая делать то же и впоследствии: *излише, излишек, преизлиха*...

Новым значением слова стало значение прямо противоположного свойства. *Лихъ* как ‘лишенный’, полностью лишенный того, что в иных обстоятельствах было бы преисполнено излишествами.

Во-первых, «Не буди никтоже лихъ радости» (Усп. сб., 234б), и во-вторых, если кто-либо нарушит устав, «да будеть отвержень и всея священничьская службы лихъ и проклять» (Кирилл, 88). Лишен всего и проклят.

В «Правде Русской» есть этот глагол: «То кунъ ему лишитися» (Правда Русская, 61) – всегда ‘утратить, потерять, отказаться’. Лишиться можно отчины (Ипат. лет., 231, 1189 г.), хлеба (Печ. патерик, 150), чести (там же, 147), вообще всего (там же, 13). Содержание «Киево-Печерского патерика» как раз и состоит из описаний разных форм лишения жизненных благ в пользу «Небеснаго Царства». Но еще и в XIII в. глагол сохраняет старое значение ‘оставить’. В поучении Серапиона Владимирского о тех, «аще кто крадеть, – татьбы не лишиться» (Серапион, 4), т.е. никогда не оставит свое ремесло.

Если исконное значение корня породило целую цепочку слов, в которых сохранялось прежнее указание на изобилие и излишки, то теперь новых слов образуется мало. Прежде это были *лихва* ‘рост под процент’, *лихновение* ‘излишество’, *лихновица* ‘избыток’, *лихоимъ* ‘богач’, *лихнути* ‘превзойти’, даже корявый перевод греческого термина «гипербола» – *лихновное*; *теперь только лихновець* ‘дьявол’ *да лиховати* ‘лишать’. Такое значение слова явно не в почете, его избегают, поскольку подобает «хранитися от лиха» (Пчела, 228). Более того, и *лишение* часто передается в русских текстах в значении ‘недостатки’ (в русской редакции Апостола с XIII в.).

Но утрата – вовсе не излишество, вот почему новое значение слова сразу же получает оценочное значение. *Лихо* противоположно *добру*, и потому оно *п л о х о*.

«Понеже не хочю я, – поясняет Владимир Мономах, – лиха, но добра хочю братьи и Русьскѣи земли», а в человеке всего намешано, «аще ти добро да с тѣмь, али ти лихое», так что вообще «рѣчь молвяче лихо и добро – не кленитеся Богомъ» (Лавр. лет., 84 и 80, 1096 г.) – как ни говоришь, хорошо или плохо, но имя Божие не поминай всуе. Во всех случаях выбор один: «Любо лихо, любо добро всимъ намъ» (Ипат. лет., 210, 1175 г.); но если кто покусится на обычай или закон, «лихо ему будеть» (Кирик, 28, 36; Кирилл, 48, и мн. др.). И плохо, и зло, и чрезмерно – все сразу. Лишенное стало плохим; оно и должно быть плохим, потому что всего лишенный – тот же бедный и «нужный» (в нужде), хотя и находится в различном отношении к судьбе. *Лихой*, в частности, – тоже лишенный всего. Если сравнить высокое (книжное) значение слова (‘преизбыточный’) с простым разговорным (‘лишенный всего’), станет ясно, что в русском значении слова отражается взгляд «снизу». Это – точка зрения народных масс, которая всего лишена, а не мнение той стороны, которая всем наделена в избытке.

Лихой – молодецки удалой, сорвиголова, лишенный всякого чувства опасности. Такое значение также выделяется довольно рано. Оно связано с неожиданным осмыслением слова: кому нечего терять, тот может быть и лихим. Под 1287 г. впервые встречаем слово в этом значении: «Лихо ѣздиши, рать съ тобою мала», – говорят горожане князю Юрию Львовичу, осуждая за лихую дерзость: «приедуть ляховѣ мнозии – соромъ ти будеть великъ!» (Ипат. лет., 301). Такая лихость плоха так же, как и *лишение*; в сущности, это тоже лишение – нет дружины, малое войско, некому будет стать за князя. Окончательно и вполне осознанно значение ‘лихой’ формируется довольно поздно, до сих пор оно воспринимается как вторичное, производное от ‘лишенный’. «Не утерпя, билъ ихъ обѣихъ... да и всегда такой я, окаянный, сердитъ: дратца лихой!» – восклицал протопоп Аввакум в 1673 г., вспоминая о своих прегрешениях (Аввакум, 221). Это лихость особого рода, сродни греху, а потому и зло: дерзость и злость, которые «накатывают» по временам, оставляя в человеке ощущение лишенности светлой силы. «Бесы попутали».

Противоположность значений в исходных корнях наших слов знаменательна. Косвенно она отражается в семантике современных прилагательных, сохраняя в них тот или иной п р и з н а к смысла.

Лихой – лишний, нудный – нужный. Если один признак оценивается положительно, то противоположный ему предстает отрицательным. *Лихой* и *нудный* выражают признаки личные, которые характеризуют внутренние качества человека, и притом несводимы в одном лице. Лихой никогда не нудный, нудный не способен к лихости. Еще выразительнее противоположность в паре *лишний – нужный.* Эти прилагательные выражают признаки внешнего характера и как таковые они ближе к исконному смыслу соответствующих словесных корней. Но взаимное отталкивание значений у прилагательных определяется их исконной противоположностью в обозначении самих признаков необходимого: нужный в деле вовсе не лишний по результату, но всякий лишний потому и лишний, что никому не нужен.

Если теперь сравнить три слова: *бѣда, нужа, лихо*, – объединяя их в том древнем, свойственном древнерусскому языку значении, которое постепенно собрало эти слова в синонимический ряд, можно определенно, хотя и не во всех деталях, представить себе следующее:

Бѣда – это н а в а ж д е н и е, наущенное извне; это скорее опасность, которую при случае можно «развести руками»; в беду попадают, и обычный ее результат – материальные утраты; *победная головушка* как ни печальна, но все-таки вживе, еще не снесли долой.

Нужа – это сила, которая д а в и т как непреложная необходимость, которая в образном смысле представлена не как действие, а состояние; тот же гнет со стороны и враждебной и злой, гнет, с которым не совладать; *нужный рабъ* – тоже образ, но образ скорее скорбный, чем печальный.

Лихо – л и ш е н и е, лишенность и обездоленность до той степени, которая рождает в человеке дерзость отчаяния, которая уже не давит извне, не надвигается тучей навстречу, но возникает в самом человеке, нарастает как конечная злость, как сила, которая помогает ему и нужду перенести, и беду отвести.

Однако и *лихо*, и *нужа*, и *бѣда* как слова, имеющие некий общий смысл, все-таки не просто обозначения разных сторон недостаточности или бедности. Есть нечто, что в идеале выше всех трех этих слов, что стоит над ними, определяя движение смыслов во всех подобных словах. Это с у д ь б а, предопределенность, неведомая и необоримая сила, которой не избежать, потому что она непостижима.

В ее безвестности – сила ее.

* * *

Бессильная «покорность» перед «грубым инстинктом» постепенно преодолевалась осознанным стремлением победить все страхи – как реальные, так и помысленные, навеянные грубостью, неопределенностью и непредсказуемостью самой жизни. И так же постепенно отчуждались от самого человека все эти печали: пакости, напасти, пагубы и прочие беды, – истончаясь в своем проявлении до мелких пакостников и случайных житейских напастей.

Такое отчуждение в изменяющейся системе имен представлено как удаление себя от стихии несчастий и зол, которые уже не сливались с человеком в одно целое, не сокрушали больше его силы и воли, не становились препятствием для его личной деятельности, а оборачивались чужим и чуждым, с чем можно было сразиться и над чем не грех было иногда посмеяться. Детские страхи уходили вместе с мужанием народа, который не раз побеждал их, – и все чаще – в бою, и в деле, и в жизни.

И кроме того... некоторые термины-имена были ведь кальками с греческих слов, уже по определению чужими; они больше других вносили в сумятицу мыслей неизвестный русскому человеку густой аромат адских сил – неподвластных ему и потому, по прошествии времени, опороченных и отринутых им постоянной их неявкой на суд чести.

Отстранение человека от бед четко определялось логическим укрупнением терминов, передававших идею напасти; уже не конкретные виды, каждый из которых обслуживал – именуя – свою область бед, а именно *бѣда, нужа (нужда)* и *лихо* в троичности предъявления достаточны были для того, чтобы аналитически полно представить нападение беды, ее тяжкий жим и излишний для человека ее результат. Эти три слова стали гиперонимами (словами отвлеченного родового смысла с широким значением), включавшим в себя многие оттенки смысла прежних слов: *беда* – это и пагуба, и свара, и мятеж; *нужа* – это и напасть, и вред, и усобица, и туга; *лихо* – это и пакость, и язва, и свада, и смута...

Оставшись в нашем лексиконе, все эти слова расположились по соседству с тремя основными и образно являют себя в предикативном усилии вызревшей мысли: пакость – это то же лихо, напасть – это всесветная нужда, пагуба – это просто беда.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

УЖАС И ГНЕВ

Если страдание не есть зло, то я не знаю, что разуметь под этим словом.

Владимир Одоевский

ГОРЕ НЕ БЕДА

Иверно. Беда возникает от принуждения со стороны, отсюда и некоторые побочные значения слова *беда в* славянских языках, например, ‘клятва’ или ‘присяга’, которые ведь также не всегда приносятся добровольно. Беда – действие, и притом внешнее по отношению к нам.

Горе же, связанное по значению с глаголов *горѣти*, – это состояние субъекта, объятого внутренним жаром, горьким жаром, потому что горе имеет привкус горечи. Горький сирота не на вкус познается – это всего лишь погорелец, оставшийся без дома.

Итак, действие – это состояние, в результате действия возникающее. Соотношение слов «горе» и «беда» прекрасно отражено в русских пословицах, выражающих многовековой народный опыт. *Горе* нужно терпеть, горе видят, знают, от него плачут и тужат, горе как море или как ногти: все время растет; оно противопоставлено радости – тоже переживание, а не действие. Горе как персонаж народной трагедии лыком подпоясано и плывет поверху – все на виду. А вот *беда*: напала, приспела, исполошила, набежала, повалила, задавила, влезла в ворота... Беда нахлынула и отскочила, но все время висит над головой и в любой момент снова может нагрянуть, хотя и можно ее сбыть, стряхнуть, отвести. В их взаимном отношении *горе* – в лохмотьях, *беда* – нагишом; *от горя* – в солдаты, *от беды* – в чернецы (в монахи). А в общем, *горе да беда с кем не была?*

Уже в Древней Руси *горе лютое – мука вечная*, неизбывное переживание, понятное, например, изгою Даниилу Заточнику. *Беда* же рассыпалась на множество частных проявлений: это и опасность, и бедствие мора или голода, и нужда, и принуждение. «Аще кто бедою украдет снедно что – а покается», – диктует «Кормчая»; *бедою* – по нужде. Естественно, что в те времена беда чаще всего воплощается в голоде, в отсутствии снедна (съестного). Нужда и принуждение – слова одного корня.

Проходили века, и понятие «беды» каждый раз наполнялось новым смыслом, хотя всегда оставалось в силе основное ее свойство: это – наскок со стороны, неожиданный напор неприятностей, навязанных силой, а потому нежелательных. Например, беда в виде вражеского нашествия. Беда приносила горе.

И не только горе: *грусть, му́ку, печаль, плач, скорбь, тоску, тугу* и много еще чего. Все эти слова издавна выражают различные оттенки страдания и по своему происхождению связаны с глаголами, обозначавшими неприятное воздействие со стороны. *Грусть* – это отвращение, она г р ы з е т; *му́ка* – это терзание, она д а в и т; *печаль* – это забота, она ж ж е т; *плач* – это битье (в грудь), он к о л о т и т; *с к о р б ь* – это забота, она с к р е б е т; *тоска* – это стеснение, она и с т о щ а е т; *туга* – это тяжесть, она т я н е т сердце. Душевные переживания в исходной точке своего развития воспринимались как конкретно-физические ощущения, но в Древней Руси эта непосредственная связь с внешним воздействием уже

забыта. Больше того, изменилось и внутреннее взаимоотношение наших слов, смысловая их иерархия. Плач не всегда сопровождается битьем в грудь, но наемные плакальщицы делали это обязательно, демонстрируя свое горе; иначе это был бы не *плач*, а *слеза* (слово родственно слову *слизь*, которую и проливает *слезящий*). *Грусть → тоска → печаль → скорбь → мука* – вот градация чувств в зависимости от вызвавших их причины и характера переживания. Не связана ли эта последовательность с историей наших слов?

Заметим отсутствие в этом ряду слов *горе* и *бѣда* – это родовые по смыслу термины, которые по этой причине одновременно могли становиться определениями к любой степени данного переживания. Например, царь отпускает свою дочь к налетевшему змею «с плачем горкимъ и с воздыханиемъ злымь», а сама царевна, еще не видя Георгия Победоносца, молится: «Виждь горкую печаль сердца моего, яко зло смерти предана есмь!» (Георгий, 30).

«Бедный человек» и «горький человек» в корне различаются. В апокрифе XII в. «Хождение Богородицы по мукам» описываются мучения грешников в аду, и вопрошает потрясенная «Пречистая: – Кто сь[и] есть бѣдьный человѣкъ, приемляй сию муку?!» (СлРЯ, 1, с. 89). Несчастный в бедах, вызывающий сострадание, отличается от *горького*, который не в действии испытывает муки, а находится в горе-состоянии: «горькая вдовица», «горькая пленница» и т.д. (там же, 4, с. 98).

Слово *грусть* отсутствует в языке до самого XVII в., хотя нет-нет, да и проскользнет упоминание о *грустности*, т.е. печали. Слишком слабое это переживание для наших суровых предков, слишком личное, чтобы обращать на него внимание. Еще и в современных русских говорах *грустко* – всего лишь ‘скучно’, что-то неопределенное, неясное. *Грустити* ведь не только ‘печалиться’, но еще и ‘угрожать’. «Погрустить пальцем» – погрозить, это «слабая степень печали» (Потебня, 1880, с. 2). Словно надвигается что-то неприятное, и от этого грустно.

Тоска немного сильнее. Тот же образ внутреннего стеснения, «переход от физической т о ш н о т ы к нравственному состоянию», столь характерный для Средневековья (там же). «На исходе Средневековья основной тон жизни – горькая тоска и усталость» (Хёйзинга, 1988, с. 33). «Тоска разлияся по Русской земли», – говорит автор «Слова о полку Игореве»; это какое-то беспокойство, от него уж вовсе не скучно, но так же печально на сердце. Нерасчлененность понятия о духовном и представления о реальном переживании сохранялось на протяжении всего Средневековья. В переводных текстах того времени тоска – это прежде всего στενοχωρία ‘теснота, стесненность’ – места, положения, жизни вообще. Подавленность.

Бесполезность и суетность жизни определялись и смысловой близостью к слову *тьщь* ‘пустой, полый’ – опустошение чувства, нравственная *тъщета*, – все *вътъще*, впустую. Какая-то «беглость» жизненных отправлений, совершаемых *тъскъмь*, т.е. торопливо и быстро (это наречие встречается в некоторых списках «Хождения» игумена Даниила). В памятниках с XVI в. *тоскливость* ‘тяжесть’ в ощущении, *тоскливый* – подавленный, *тоскнути* – огорчаться, *тоскование* – прямая тоска (Шимчук, 1991). В русских говорах до сих пор *тосный* – стесненный обстоятельствами, подавленный судьбой человек.

Печаль еще крепче, это уже не *грусть-тоска*. Это забота, вызывающая неприязнь к причине возникшей печали. Настороженность грусти и беспокойство тоски разрастаются до такого состояния, что требуют и внимания к себе, и обязательно какого-то действия.

Печаль имеет внешние проявления в виде плача и рыдания. «Плакание и рыдание» – выразительное сочетание, которое сопровождало средневекового человека по славянскому переводу Апостола. «И испущахуть плачь горкий и рыдание съ въздыханиемь», «горесть и рыдание окрестъ ихъ...» (Жит. Вас. Нов., 507, 476). «И бысть вопль и въздыхание, и печаль по всѣмъ градомъ» (Сказ. Мамай, 509).

Рыдать – издавать стенание и плач, пребывая в печали; перевод «Пандектов Никона» показывает, что *рыдание* – это *сѣтование* (Пандекты, 366б); греческое слово κλαίω, которое переводилось глаголом *рыдати*, значит ‘сетовать, оплакивать’. Но сокрушаются и сетуют не только в печали, когда уж горе «допечет». Рыдание вполне могло быть притворным, а то так и помимо желания («рыдающе неволею» – Флавий, 14). «Льстиву рѣчь его и рыдание състроено» (там же, 236). Рыдали все, рыдали много и с упоением, иногда «въ рыдании понося себе» (Нифонт, 47); «рыдаху же народа множество правовѣрных, зряще отца сирым и кормителя отходящим» (Повесть, 466). Степени проявления печали усиливаются повторением близкозначных слов: «Бысть же сетование не съкрыто, но и рыдание велегласно, и вопль въповелѣнный, и плачь оглашающе весь град» (Флавий, 244). Рыдание – степень печали, связанной с лишением чего-то ценного. Это ясно по переводу «Пчелы», в которой содержится известное высказывание о том, что кто желает чужого, «то по малѣ днии и по своемъ рыдати имать» (Пчела, 207) – глагол *рыдати* соответствует форме ἀποστερούμενος от глагола со значением ‘лишиться’. Переводчик усилил высказывание экспрессивным указанием на «сетование».

А вот *скорбь* и *туга* – вершина нарастающего натиска: пришла беда – отворяй ворота! В древнерусском языке *скорбь* и *туга* – слова абсолютно одного смысла, хотя оттенков значения так же много, как самих их источников. Полный набор: *боль, страдание, болезнь, несчастье, беда, горе, печаль, забота. Скорбь* и *туга* обычно встречаются рядом, но *скорбь* скорее церковное, высокое слово, а *туга* – народное. Поскольку значения у них были общие, со временем в литературном языке и осталось одно лишь слово – *скорбь*, а *туга* исчезла, может быть оттого, что слишком явною была связь этого слова с *тужить* и с *тугим.*

Впрочем, соотношение скорби с тугою могло быть и другим. Книжное происхождение слова *скорбь* подтверждается его написанием: *скърбь, скьрбь, скръбь* писали даже тогда, когда звук «ъ» уже изменился в «о» – вплоть до XVI в. Заученный с детства текст Псалтири сохранял в памяти сочетание «скорбь и болѣзни обрѣтохъ» (Пс., 114, 3). Устойчивость выражения вполне могла внушить мысль о том, что скорбь – это и есть болезнь. Если в церковнославянских текстах *скорбеть* – душой или сердцем, в народной речи душой и сердцем *тужили*, а скорбели в недомоганиях плоти. В частной грамотке 1665 г. автор письма соболезнует адресату по случаю кончины его супруги, употребляя слова «такою полезненою печалью посетил». Слово *печалью* написано над зачеркнутым *скорбию*, а *полезненая* – психологическая описка вместо *болезненная*; все это следы личного переживания, которое испытывал писавший. *Скорбь – болезнь.* Протопоп Аввакум, изгоняя бесов, пользовал также «скорбию одержимы [х] грыжною; и мои дѣтки, егда скорбѣли во младенъствѣ грыжною же болѣзнию...», «вытру скорбящему спину... та же отрыгнет скорбь...» (Аввакум, 69). *Скорбеть* – болеть.

Му́ка же в древнерусских текстах понимается еще только как вечная, страшная, как ад. Это – конечная казнь за грехи и за все страдания жизни. Вот почему в современном

русском литературном языке данное слово осталось в конце цепочки: от легкой беспричинной грусти до бесконечной муки.

Считалось, что все переживания такого рода свойственны лишь человеку душевному – верный знак того, что и сами переживания сосредоточились уже в сфере нравственной, а не физической. В древних повестях они и приписываются только положительным героям. Например, в описаниях Куликовской битвы более пятидесяти раз употребляются слова *уныние, печаль, горесть, скорбь, плач*, и все они относятся к Дмитрию Донскому. Врагам и их союзникам психологические переживания недоступны, им вообще несвойственны никакие переживания, поскольку они бесчувственны, у них имеется одно лишь рассудочное желание: исполнить волю, внушенную дьяволом. Если взрыв чувств и возможен у них в особо критические моменты, они переживают не горе, у них это дикий рев и плач. Вот и Мамай, потерпев поражение, бежит в Кафу, «плачущи горко»: горе обращается в горечь, а скорбь – в плач с вздыманием рук. Поскольку врагу отказано в душевном переживании, само это переживание тем самым как бы облагорожено и вознесено. Такова интерпретация наших эмоций у христианского писателя.

Со временем еще больше усложнялась градация чувств, связанных с печальными эмоциями. Первоначально самостоятельные линии этих ощущений, связанных то с внутренним переживанием *(грусть* и *печаль)*, то с внешним давлением обстоятельств *(скорбь* и *туга)*, то с высшими формами кары *(мука)*, совместились в одну общую цепь, которая выражает в словах объективно точную линию нарастающего чувства, направленного вместе с тем вне человека, отражающего его реакцию на раздражение со стороны.

Следует отметить еще одну подробность в семантическом развитии данного ряда слов, поскольку это снова указывает нам на коренную особенность средневековой христианской культуры.

Мука, скорбь, туга, печаль в первоначальном своем значении, в исходном словесном образе, обозначали беды, находящие на человека со стороны, из внешнего мира: давление злой силы, орудие мучений и т.д. И здесь случилось то же, что случилось почти со всеми словами, рассмотренными в книге: распыленные по конкретностям своих проявлений, частные, иногда и случайные обозначения горя-горького под жестким давлением феодальной идеологии собрались все вместе, выстроились по степеням иерархии и кончили тем, что в корне изменили исконный смысл своего образа; стали обозначать не разного характера «удары судьбы», а интимные переживания личности.

Новая культура, «новые люди» в бесчисленных своих сочинениях как будто вталкивают все это вглубь человеческих переживаний, в личность, уничтожив материалистический образ языческих представлений и заменив его понятием о рефлексии. Все, что не вошло в этот ряд, понемногу исчезло из языка.

Это касается *плача*, который оказался ни при чем. Слишком материализован этот вид скорби, слишком бросается в глаза: он рассчитан на внешнее проявление, и потому не должен вторгаться в благородные чувства рефлектирующей скорби. Настоящая скорбь молчалива. Плачут наемные плакальщицы, плачут враждебные силы. Или, подобно матери князя Ростислава, трагически погибшего в Днепре: «Плачется мати Ростиславля по уноши князи Ростиславѣ», – говорит «Слово о полку Игореве». Плачут над мертвыми. Живые скорбят.

СТРАХ И УЖАС

> Это языческий мир, лишенный своей первоначальной наивности и оставшийся при одних грубых верованиях в приметы, при одном паническом страхе перед стихийною силою. Страх – вот главный фон картины.
>
> *Михаил Салтыков-Щедрин*

Это было время, когда человек имел основания бояться всего вокруг. «Первое религиозное чувство – страх» (Соловьев, III, с. 305). Неуверенность и опасение всего сопровождали жизнь, потому и слова с обозначением этого чувства столь распространены в языке. Рассмотрим важнейшие из них, те, которые дошли до нас.

Бояться того же корня, что и *бить*, отсюда и *бой* – там, где бьют. Бояться битья – чувство понятное, представление об этом, выраженное в общих словесных корнях, известно всем индоевропейцам. Страх перед болезненным физическим прикосновением указывает на несомненную древность этого ощущения. Судя по сочетаемости глагола, в Древней Руси боятся: гнева, Бога, дьявола, беса, суда Божьего, врагов, смерти, рати, погони, испытаний, осуждения, муки, напасти, наказания, клеветы, зла, беды, искушений, разлуки. Не всякая боязнь связана с угрозой физического насилия, так что говорить о древнейшем значении глагола уже не приходится, оно отчасти изменилось. Сам сатана при случае «боится и трепещет», бесы тоже боятся, боятся и трепещут многие вполне достойные герои древних повествований. Ясно, что теперь они боятся не простых ударов меча или плети. Тем не менее характерно это обязательное усиление, представление дополнительным словом: *боятся и т р е п е щ у т, с боязнию и с т р а х о м, не бойся и не п л а ш и с я, они же убояшеся страхомъ*... Боятся со страху.

Итак, в боязни трепещут. Слово *трепет* связано с глаголом *трепати, трясти.* До сих пор в русских говорах *трепета* – осина, пугливое дерево, листья которого трепещут от малейшего ветерка. *Трепетицу у* Даниила Заточника тоже считают осиною. В церковных текстах *трепет* встречается всегда; это слово уже получило значение ‘благоговейный ужас’. Поэтому в «Житиях» трепет святого всегда сопровождался радостью, воздыханием, изумлением и прочими сильными переживаниями – священный трепет. Для язычника же в этом чувстве не было ничего благоговейного, он был бы согласен никогда его не испытывать, не поклоняется ему, в подобном переживании он не ощущает никаких очищающих нравственных эмоций. Правда, и для язычника это все-таки внутреннее волнение, но вполне земного и конкретного характера: «корчася зимою великою (т.е. холодом) и трепетом» (Жит. Андрея, 171) – это дрожь. Вот и в «Пандектах» рассказывается о том, как монахи от холода завернулись в рогожи и спят, «яко клубъ трепещюще» (Пандекты, 307б) – в общем клубке дрожа от холода. *Трепет*, таким образом, отчасти похож на *бой*, тоже вызывавший физическую дрожь, но все-таки это более «внутреннее» переживание, чем *бой,* который приходит со стороны.

Затем у нас есть еще и сочетание *«боязнь со страхомъ»* – тоже ощущение не из приятных. *Страх* или *страсть* первоначально значили ‘оцепенение’, имеется в виду превращение испуганного человека в комок льда, в сосульку: «как застыл». Глагол же этого корня связан со значением ‘угрожать, строго предупреждать’, следовательно, *страшити* – это

стращать, т.е. внушать страх, но уже не битьем, а взглядом или жестом. У страха же, как известно, глаза велики, – да не видят. Когда-то страх, по-видимому, воспринимался как чувство, положительно важное для общества в целом: «страхом дом стоит», – а если его немного усилить, то, пожалуй, устоит и держава. Попозже, уже в «Домострое», настоящий гимн созидающему семейные отношения «страху» занимает много внимания и места.

Действительно, и согласно древнерусским текстам, страх обычно вызывает Бог, также небо или небесные силы; у Бога *страшный* голос и взор, а в деснице Своей несет Он *Страшный суд*. Воины в бою исполняются страха или, напротив, идут без страха, именно страха, нет и речи об их боязни: дружинники Александра Невского на льду Чудского озера также «не имѣша страха въ сердце своемъ» (Жит. Ал. Невск., 4): то же можно сказать о любом исторически известном герое, подвиги которого описываются в летописи. Поражения 1237–1240 гг. объяснялись тем, что «храбрия наши, страха наполньшесь, бѣжаша» (Серапион, 8).

Оказывается, *страх* и *страшный* в реальной жизни – взаимообратимые чувства. *Страшный* – одновременно и ‘внушающий страх’ (Бог), и ‘ощущающий страх’ (человек). Страх существует сам по себе, вне конкретного ощущения субъекта. Иларион в середине XI в. просит Бога: «Каемся злыихъ своихъ дѣлъ, просимъ, да страхъ твои поспеши въ сердца наша» (Иларион, 196б). Двести лет спустя другой писатель, Серапион, говорил, что нахлынувшие на Русь восточные орды «много страха пущаше», – это образ, наводящий на мысль о вражеских стрелах, столь же конкретное оружие враждебности.

Если сравнить старославянские переводные тексты с переводными же, но сделанными на Руси, легко заметить, что в старославянском языке *страшити(ся)* употребляется часто, а вот на Руси этому глаголу предпочитают другой – *боятися* или *полошитися*. Моральное, а следовательно, и несколько отвлеченное чувство страха выступает все же похожим на внутреннюю совесть. Это не простая боязнь физического удара. *Страшити* – припугнуть, не больше, а вот заставить человека бояться – много жестче. Душа или дух страшатся, угроза же болью, страдание тела вызывается боязнью.

Душа как проявление нового для язычников представления о духе – одновременно и субъект, и объект действия страха, поэтому в дальнейшем развитии смысла слова происходит расслоение функций действия: мысленно с т р а х отчуждается от устрашающего, отдаляется как бы в безраздельное ощущение переживающего этот страх. Доказать это легко на примере форм прилагательного. «Страшивъ мужь страшивы мысли имат» (Пчела) – новый суффикс оформляет значение объекта страха: *страшивъ* – ‘труслив’. Форма же *страшенъ* – сохраняет в своем значении качество за субъектом действия: тот, кто вызывает страх. Нравственное содержание качества *страшенъ* от частого употребления в самых разных условиях и оборотах постепенно невероятно расширилось: это и просто ‘страшный’, и ‘великий’, и ‘тяжкий’, и ‘сильный’, и даже ‘изумительный’. В «Житии Александра Невского» «и услыша шумъ страшенъ по морю» (3) – вряд ли только ‘ужасный’, все-таки тоже и ‘сильный’ шум. Окончательно эти вторичные значения слова уточняются к XV в., когда разница между *страшный* и *страшивый* была осознана уже окончательно и бесповоротно.

У глаголов подобный разлом смысла на «субъектное» и «объектное» со-значение выявить сложнее, но на выручку приходят грамматические различия в формах: *страшить* и *страшиться*. Имя существительное такому раздвоению не поддается: страх есть страх, он страшен обоим: и субъекту, и объекту страха. Видимо, по этой причине страх как бы воз-

носится над ними обоими, воспаряет как понятие отвлеченное и в конце концов обобщается в качестве общего всем свойства; страх становится основным словом для выражения данного чувства. В современном литературном языке это гипероним родового смысла.

Нерасчлененная многозначность слова *страхъ* отчасти уменьшается с появлением *страсти* – слова, происходящего от глагола *страдати.* В чешском языке слово strast сохранило исконное значение ‘горе, страдание, печаль’. Русские же «страсти-мордасти» почти полностью совпали с представлением о страхе и по существу есть страх. Не вдаваясь в детали, внутреннее движение мысли, развивавшей понятие страсти, можно представить так: сначала это страдание с горечью утраты, затем – подвиг сознательного мученичества, совершенный в результате душевного порыва, а это, в свою очередь, вычленяет и новое значение – ‘душевный порыв’, уже независимо от цели желания, что, в свою очередь, как необъяснимое движение человеческой души, переносом значения развивает представление о безотчетном влечении, конечно же, очень бурном и потому неразумном; так в конце концов и появляется обычное для современного языка значение ‘неразумное желание’ – *страсть.* Прежнее страдание превратилось в свою противоположность – в удовлетворение своих страстей; в другой среде, среди церковников, с XV в. это чувство было названо порочным, так что в их представлении *страсть* не ‘страдание’, а ‘порок’: парадоксальный извив мысли! «Половина страстей – с костей», – говорит поговорка. И таких поговорок много, с т р а с т ь как много. Такое представление о высшей степени чувства, постепенно развившись в прилагательном *страшный*, со временем совпало со словом *страсть*, а не со словом *страх.* Динамическим стимулом подобного «перетекания мысли» в свою противоположность явилось общее представление о перенасыщенности, переполненности этим чувством, что в конечном результате его действия вызывало конфликт, столкновение, борьбу; внутреннее переживание выплескивалось наружу. О борьбе и говорит волынский книжник XII в., переведший «Историю» Иосифа Флавия: «Онъ же, распытавъ домашьнюю страсть и братьнѣ раскоторание» (Флавий, 215), т.е. разузнав о внутренней борьбе и братоубийственных ссорах. Всякая борьба, с одной стороны, – страдание, бедствие, болезни, с другой же – подвиг и сладость победы. Подобные значения слова отмечены в древнерусских текстах, а если их собрать в общую последовательность, то немедленно скажется диалектическая противоположность значений, отражающая внутренний взрыв семантики слова и развитие его смысла во времени. Нравственная схватка язычества с христианством и в этом понятии видна как на ладони: она бескомпромиссна и жестока. В самом деле: мученическая кончина за веру – и безудержное служение плоти, что может быть контрастнее? А все это – *страсть.* Но если *страх* связан с моральными переживаниями и есть содержание жизни духовной, то *страсть* всегда обозначает физические страдания. Таково искусственное разложение прежде безразличных к личности значений и сужение содержания слова *страх* – под воздействием земной страсти.

Однако есть еще и *всполох* – ‘тревога’, *полошитися* – ‘тревожиться’, *полох* или больше того – *переполох. Полошити* – ‘пугать’, т.е. опять-таки *страшити*, но это чувство всегда относится обязательно только к объекту внушения. «Балують овцы, а влъци наступають, а свистати нѣкому, иже бы отполошити и распудити волки» (Жит. Стеф., 223) – чтобы напугать и разогнать волков. «...И рать, дойдя до рубежа, полошився воротишася, хотя и достойне воина и не уполошитися никогоже, но токъмо Бога единого блюстися» (Ипат. лет., 305 и 203). *Полошат* обычно словом: «Молву пускать – народ полошить» (Даль). Следовательно, этот вид страха связан с воздействием с л о в о м.

Все, о чем мы только что говорили, не идет ни в какое сравнение с высшей степенью страха, поражающего и беспощадного, – с ужасом.

Слово *ужас* восходит к глаголу *гасить*, все родственные славянские языки указывают на значение ‘угаснуть, подавить, кончиться’ – в результате некоего изумления. Вот почему современные западные славянские языки для *ужасити* сохранили значение ‘изумляться, поражаться’, а южные – ‘испугаться, ужаснуться’. *Ужас* – самый сильный страх, сопровождающийся ощущениями отвращения и негодования. От ужаса оцепеневают, обезумевают, «волосы встают дыбом», высшая степень проявления выражается и в сочетаниях: «ужас как много». Ужас возникает от одного вида чего-то и располагается в уме, в сердце, в душе, т.е. внутри человека: «и страшенъ ужасъ я (объял) ихъ» (Флавий, 202) – ужас, да еще устрашающий. Отличие ужаса от страха состоит в том, что страх не приводит в отчаяние и в смятение, он не испепеляет и, более того, для общества он даже полезен. Ужас – последняя черта, за которой начинается и с с т у п л е н и е, т.е. выход из самого себя, конечное растворение в ничто. Тем не менее, как и страх, ужас – категория умственная, моральная, ужас возникает от вида того, чего бы лучше никогда не видеть.

Слух и зрение – вот источники столь сильных переживаний, как переполох, страх и ужас; в основе этих эмоций лежат впечатления от высших форм ощущения (не обоняние, не осязание).

«Это не только усталость, – говорит историк, – но и страх перед жизнью, боязнь жизни из-за неизбежных огорчений, которые ей сопутствуют, – состояние духа...» (Хёйзинга, 1988, с. 37). Вот соотношение в степенях страха, которое представляют нам сохранившиеся средневековые тексты от конца XIV до конца XVII в.

В «Житии Сергия Радонежского» Епифаний Премудрый описывает страхи, окружающие его героя. Это страх перед неведомым, перед ним *трепещут*: «вся есмь въ страстѣ трепещу, не вѣдущи бываемого» (Жит. Сергия, 15), «боязнию страшает мя слово, Господом реченное» (там же, 46), «и тако страх велий нападе на ня (на них), и трепеташе зѣло» (там же, 81), «страхом и трѣпетом одръжими» (там же, 83), «дух мой трепещет – что устрашися дух твой?» (там же, 84). Непосредственное столкновение с тайной Божией навевает ужас. Женщины в храме слышат голос младенца Варфоломея, исходящий из утробы матери («провереща младенец»), и даже его мать «мало не паде на землю от многа страха, и трепетом великым одеръжима суши, и ужасишася, начати въ себе плакати» (там же, 14) – и все «стояху безмолвием ужасни» (там же, 15).

В творениях Нила Сорского описываются переживания, случившиеся сто лет спустя; можно сказать, что отношение к жизни у Нила *трепетное*, слово *страхъ* употребляется очень редко, при описании конца света: «весь миръ от страха оного умеръ бы, того ради убоимся и ужаснемся» – это указание на «страхъ онъ и грозу втораго пришествия» (Нил, 69), и все «ужасные» слова сосредоточены в этом тексте. В остальном – «подобаетъ намъ боятися трепеща» (там же, 57), «нѣкиимъ же от нихъ истязания зѣлна и трепети грозни, и устрашения бѣдна...» (там же, 64). Ужас – это страх перед неведомым. Так ужасались монахи Боровского монастыря, когда их умирающий игумен Пафнутий говорил необычные речи: «Мы же, слышаще сия, ужасохомся, понеже не смѣяхом ни о чем же подвигнути слова, токмо ужасохомся, что хощет сие быти – нам же сия вся недоумѣниа суть» (Иннокент., 498, 500 и 506). Бойтесь лишь гнева Божьего, ибо «ничтоже вамъ успѣеть гневъ человѣческий: от Божьего гнева спасения нет», а «человѣк, аще разгнѣвается, пакы

смирится» (там же, 492). Идея имени – она во власти Бога; действие гневливости в руках человека, как все временное, оно прекратится.

В XVI в. отношение к страху меняется мало. О страхе как форме правления говорит Иван Грозный: «Царскому правлению (нельзя без) страха», даже «апостолъ страхомъ повелѣвает спасати» (Иван, 36, 32); упрекая сподвижников за трусость на поле боя, Иван говорит, что те «дѣтскими страшилы устрашистеся» (там же, 62) «ложного ради страха смерти» (там же, 30). Царь, «великий и ужасный», обходится только словом *страх*, употребляя его редко.

Его оппонент, Андрей Курбский, напротив, не прочь разграничить *страх* и *боязнь*; на поле боя воина охватывает не страх – страх только «Божий», – а боязнь. Страх и боязнь разграничиваются «по реченному: убояшеся страха, идѣже не бѣ страха» (там же, 392). Боязнь проявляется как физическое переживание, в то время как страх – состояние душевное, причем боязнь всегда одинакова и для всех равна, тогда как страх проявляется в степенях: кто «не боится а не ужасается новых богов?» (там же, 396). И может случиться «коль страшно и прелюто, иже рещи и выписати невозможно!» (там же, 394). Говорится о «страхе Божьем» (там же, 226) и трепете сердца: «сердца трепетали» (там же, 322), от «Иродовой лютости» «сердца вострепетали», и уж если даже «святые великие учители [христианства] ужасалися, пишуще» такое, то нам, грешным, и подавно следует «ужасатися» «воистинну зѣло страшного» (там же, 220, 222, 224). Страх в представлении Курбского – нечто самостоятельно живое в эмоции переживания. «Страх Божий» находит на человека в минуту тревоги и «боязни», и тогда сердце его трепещет, а сам он «духовне» ужасается, «або такъ ужасновение пущающе... слугамъ дѣтей ужасати мечтателными страхи» (там же, 224) – надуманными страхами; это «ужаснеслышателные» страхи (там же, 296). *Ужасатися* – скорее всего, состояние испуга. Описывая допрос пленного, князь отмечает, что тот вел себя вызывающе смело, «нимало ужаснувся (совсем не испугавшись), началъ со дерзновениемъ отвѣщевати намъ» (там же, 304). Если «ужасание» – испуг, то «трепет» определенно опасение. При взятии Казани «зѣло трепетахом о... помощи его Казани» (там же, 234) – опасались, что крымский хан придет на выручку осажденному городу.

У протопопа Аввакума в XVII в. основное ощущение жизни – ужас. Когда во сне он видит корабль, который ему преподносят в дар, он не в силах сдержать изумления: «и я вострепетах» (Аввакум, 19), и «Божиимъ страхом отгнани быша (нападавшие) и вспят побѣгоша» (там же, 26). Увидев (опять во сне) угрозу жизни, «я вскочил во ужасѣ велице и палъ предъ иконою» (там же, 44); и палач – «ужас бо обдержал ево, и трепетенъ бяше... и руки не служили... от дрожи и трепета ножъ из рукъ валился» (там же, 58). Приводя слова апостола Павла: «Внутри убо страх, а внѣ убо боязнь» (2 Кор. 7, 5), – Аввакум как бы разделяет душевное переживание страха и физическое его проявление, пытается соотнести с первым – *ужас*, со вторым – *трепет.*

Таковы конкретно-чувственные истоки переживаний страха: бить, возбуждать, трепать, цепенеть и в конце концов совсем уж угаснуть. Однако в Древней Руси никаких связей с представлением о конкретности физических действий уже, по-видимому, нет. Социальная жизнь общины и моральные обязательства перед обществом наложили свой мощный отпечаток на первоначально инстинктивные ощущения страха, испытываемые человеком. В простое, а затем реактивное чувство по мере развития подключается и интеллект; постепенно они и оформили в слове новое представление об угрозе, приходящей

со стороны. Как и все в средневековом обществе, эти ощущения получили строго градуированную иерархию: *полох* как легкое волнение (источник переживания) → *трепет* как внешнее проявление чувства → *страх* как тревожное состояние с возможным еще возвращением вспять, и *ужас* как высшая степень страха, предельный уровень. *Боязнь* осталась в стороне как чисто физическое переживание этого аффекта, да к тому же и само слово заимствовано из церковного языка; это – чужое и чуждое русским слово. Оно выражает обыкновенную трусость, которая не сопровождается нравственными переживаниями, оно и неуместно в ряду обозначений, взятых для высоких моральных переживаний. Страх должен быть не за шкуру, а за совесть свою, за жизнь, за славу. Воин, идущий в бой, может страшиться, но воин-трус – вещь невозможная, странная.

А коли так, зачем об этом и говорить?

ГНЕВ И ЯРОСТЬ

В гневе имеется бурное усилие избавиться от некоторого зла.

Готфрид Лейбниц

Все необычное и неясное наши предки воспринимали враждебно и с подозрением. Было много оснований не доверять чужому и иностранному.

Мерный и спокойный шаг времени изредка прерывался всплесками безудержного и животного – *гнева, ярости, грозы*. С неодобрением взирал предок на подобные отклонения от обычного, гневу он предпочитал уравновешенность и спокойствие.

Конечно, он допускал, что в природе есть вещи и явления, которые иначе как во гневе и не воспринять; что есть в животном царстве существа, по самому назначению своему – дикие, необузданные. Например, лев, или волк, или рысь в его представлении – всегда *лютый звѣрь*, а тур или бык – *ярый*. Все первые – хищники, бык же не так опасен для человека, поэтому он и *яръ,* а не *дикъ*. Он может быть в ярости, но постоянно лютым он не бывает.

Действительно, *лютый* – ‘неистовый, бешеный’ в порицательном смысле, *ярый* – ‘весенний’ от *яр, яра* ‘весна’, откуда и знакомые нам *слова яровые, ярка* ‘молодая *овечка*’, *яркий* ‘пестрый, *горячий*’, *Ярила,* которого иногда считают славянским богом любви.

Ярый и значило ‘сильный, необузданный, пылкий’ и притом не без грубости, – словом, все признаки весеннего пробуждения природы. *Ярость* – вспышка, *лютость* же – качество постоянное. Слов *ярость, лютость* у древних русичей еще не было, потому что суффикс *-ость* появился поздно, под влиянием церковнославянского языка, а до этого существовали только краткие формы *лютъ да яръ*.

Прилагательные, влитые в имя существительное *лють*, – это всегда беда, а *яръ* – вспышка гнева. Климент Смолятич в середине XII в. совершенно определенно заявил, что у человека «селезена яростьнаго ради, на золчьнѣм бо мѣстѣ лежить», связывая ярость с разлитием желчи и с селезенкой. Чем же еще древнерусские источники отличают ярость от лютости? А вот чем.

Лютыми могут быть – болезнь, огонь, беда, смерть, гнев, казнь, рабство. Лют и бес, но это уже в глазах христианского писателя, для язычника бес по временам мог быть и просто ярым, – но не лютым.

Яростью исполняются, ее можно на кого-то направить, ее сдерживают или, напротив, поощряют; она разгорается, она одолевает, но ее можно и успокоить. Ярость – вспышка, горестная досада. Яростью дышит змей, человек от ярости «акы боленъ», со стороны кажется нездоровым. Ярятся перед схваткой воины. Убийцы, с ножами идущие на невинного князя Глеба, тоже ярятся, «заводятся». Ярятся во время судебного разбирательства. *Яриться* – свирепеть, дерзко идти на все, выступать против обычного и принятого. Вот что такое *ярь* и *ярость*.

Ярость – это беда, постигающая в необычной обстановке, но, в отличие от лютости, она не постоянный признак существа, и потому может его оставить. У Бога тоже могут быть припадки ярости, а вот злонамеренной лютости в нем нет. Но даже и *ярость Божия* – всего лишь внешняя форма Его *гнева*, избранная для того, чтобы в и д е л и все.

Вот оно – *гнев*! Вспомнили и о нем. Слово это родственно глаголам *гнити* и *гнѣтити*, т.е. ‘раздувать огонь’. Старославянское слово *гнѣвъ* служит и для перевода греческого σαπρία – ‘гниль’. Интересное родство! Что же тогда *гнѣвъ*? Это – гной, яд, огонь, который разгорается в человеке. Снова мы встречаемся с укоризненным взглядом нашего предка: «Нехорошо это, гневаться, нездорово; не гневись, батюшко!» И вторит ему составитель древнего сборника, который попал на Русь в 1073 г: «Ярость же гнѣву обща, страсть есть сласти и болезни», т.е. ярость похожа на гнев, страдание от наслаждений и болезни. «Велика болѣзнь есть удержати гнѣвъ», – добавляет премудрый Менандр.

Внутренняя форма этого слова та же, что и у предыдущих слов. Возникает какое-то обстоятельство, которое вдруг пробуждает заразу, дремавшую в теле, некую опухоль, червоточинку, которая и в ы в о д и т человека и з с е б я – образное выражение, принадлежащее именно тем далеким временам.

Вместе с тем гнев похож на ярость, их многое сближает. Гнев появляется или исчезает, он сосредоточен внутри, но не в желчи, как ярость, а в сердце. Уже из этого ясно, что гнев – более светлая сила, чем ярость, и доступна усмирению. Мы утвердимся в таком предположении, если узнаем, что именно Богу, по мысли древних писателей, скорее всего присуща эмоция гнева.

Обычно в преувеличениях оба слова употребляются совместно, чтобы передать различные стороны общего переживания: светлый и как бы духовный *гнев* и физиологически бесконечная в своих проявлениях, слепая *ярость – гнев и ярость*.

И еще одно отличие. Ярость возникает как бы сама по себе, неизвестно почему, а гнев вызывают. Древнеславянские переводы сохранили это значение слова: *прогневати* – значит раздражить. Раздражить можно и Бога, а вот разъярить его, или тем более погрозить ему, охотников было мало. Ярость всегда видна, гнев же до поры таится: вот почему древние авторы специально оговаривают случаи, когда кто-то гневается «явѣ» (явно). Отсюда и возможность обратной связи: Бог на человека гневается, а человек на Бога – никогда; он способен только яриться. В это отношение определенную ясность вносит Сам Бог, слова Которого приведены в одном из древнейших житий: «Я п р о г н е в а л с я и тем воздал я р я щ и м с я на Меня, и предавали поименно всех тех, на кого Я п р о г н е в а л с я, всех людей, на Меня я р я щ и х с я». Иерархия, вполне обычная для средневековых представлений: Бог сердится любя, человек же в гневе звереет. В этом, д р у г о м, слове славяне нашли возможность различить гнев «плохой» от гнева «хорошего», доброго, поучительного. Для древнего человека, по мнению этнологов, *гнев* – беспокойное и беспокоящее чувство. В гневе человек близок к богам, но в любой момент он может оступиться и при-

нести с собою беду. Человек, вызвавший гнев, обречен, его не следует спасать, ибо он сам виноват в своем раздражении. У славян исторического периода подобных представлений давно уже нет, но *лють* и для них все еще беда, которая возникает из *ярости.*

А что возникает из *гнева*? Гнев порождает *грозу.*

Гроза, если поверить сербскому слову, сохранившему исконный образ, – это трепет, ужас, всегда связанный с грохотом и шумом, что у нормального человека вызывает отвращение (т.е. буквально: желание отвернуться). Не такой уж и мирный он, этот гнев, если способен породить ужас и грозу. Один из героев «Слова о полку Игореве» «грозою бяшеть притрепалъ своими сильными полкы и харалужными мечи»; но здесь же это слово и в обычном для нас значении, т е. не только ‘ужас’, но и ‘гроза’: «ночь, стонущи, ему грозою птичь убуди». Впрочем, и эта *гроза* – шумна и ужасна. Тартарары, ад, пекло также иногда называли *грозою.* Все в этом странном слове есть: и абстрактное значение (ужас), и конкретные проявления этого ужаса во времени (гроза) и в пространстве (ад). Подобная многозначность хорошо показывает, что в ряду наших понятий и само слово *гроза* – относительно новое, включилось в систему обозначений недавно, в Древней Руси конкурировало еще с *лютостью.*

Глагол *гневатися* не имел значения ‘пугать’, тогда как в глаголе *грозитися* именно это значение является основным; *грозьно* значит и ‘страшно’, а вот *гнѣвьно* такого значения не имеет. У всех слов, образованных от корня *гнѣвъ*, переживание этого аффекта как будто сосредоточено в самом субъекте, без нежелательного перехода его на кого-то другого, тогда как гроза, напротив, всегда содержит у г р о з у другому.

В поздних текстах переживания гнева и ярости становятся невозможными для положительного героя, сосредоточиваются на отрицательном. Например, Мамай сначала, «акы неутомимая ехыдна г н е в о м дыша», затем «неуклонно я р я с я на христианьство», причем «неуклонным образомь я р о с т ь нося» и «я р я с я зело, выходи с г р о з о ю». Последовательность в проявлении личных аффектов злодея такова: *гнев → ярость → гроза.* Подобно кулачному бойцу перед схваткой, Мамай разжигает себя. Ему вторят союзники: ты должен *огрозитися,* мы ценим *имя ярости твоея, устрашаем Русь.* Этим низменным проявлениям враждебной души полностью соответствуют реакции природы: «зверие г р о з н о воют», «от таковаго страха и г р о з ы великие дерева приклоняються». Дмитрию же Донскому свойствен лишь гнев – справедливый и чистый. Все это, несомненно, отражает воздействие христианских воззрений на представление о данных переживаниях, однако логика перехода от слабого проявления духовного гнева к слепой брутальной ярости привнесена из представлений самих славян.

При этом *ярость* и *гнѣвъ* всегда сопрягаются в общей формуле, как бы примиряя оба источника данной эмоции, которая обычно проявляется «с яростью и со гнѣвомъ, и с воплем», «яростию и гнѣвом» (Жит. Стефана, 96, 100, 104). Следует «такоже и по молитвѣ тщатися ярости и гнѣва» (Нил, 78); Нил Сорский особенно предостерегает от гнева, «подобаеть съхранятись от духа гнѣвнаго» (там же, 78), «гнѣва же ошаемся, неприятно есть» (там же, 48). Даже Аввакум соединяет эти два слова («излиял фиял гнѣва ярости своея» – Аввакум, 14, 27), хотя обычно он говорит лишь о гневе (Бога: «являя Богъ гнѣвъ Свой к людям» – там же, 14) и гневливости *(гнѣвается* только человек – там же, 36, 42).

Любопытно отношение к гневу Ивана Грозного и его противника, князя Курбского. У обоих слово *гнѣвъ* является обобщенно-родовым по смыслу, представлен (как идея) «гнѣвъ Божий» (Иван, 46, 224). Отличие между ними состоит в том, что у царя «гнев»

всегда сопряжен с каким-то конкретным проявлением, выраженным формой глагола, – он выплескивается вовне, на других: гнев можно *держати, чинити, отложити* и т.д., сам царь хотел «гнѣвъ свои распростреть [на врагов]» (там же, 116). У Курбского гнев не действие, а состояние, результат внешнего вмешательства: «гнѣвъ свой на всѣхъ» (там же, 224), пребывание «в тишинѣ духа – без гнѣва» (там же, 94). Царь гневается, и довольно часто, его вассал принимает гнев, оценивая отрицательно.

Слово *грозити* каждый употребил по одному разу, в обоих случаях это – ‘угрожать’: Стефан Баторий шел войной, «грозя намъ и похваляяся» – там же, 192). У князя Андрея уже сам царь «начать им претити и грозити различными муками» (там же, 380). Оба, кажется, еще не знают, что Иван Васильевич – Грозный. У Курбского только Христос – «сильный и грозный» (там же, 330).

Оба соперника не используют слов с обозначением «гнева» при описании боевых действий, в сношениях с иностранными государями, в нейтральных по стилю описаниях. Вся эта лексика предназначена для выражения «злости» Ивана и «гнева Господня» со стороны Курбского. При этом любимое слово царя – *ярость,* а князя – *лютость.*

О своих врагах Иван Грозный пишет: «Наполнилися есте на мя ярости, якоже ехидна смертоносна, возъярився на мя и душу свою погубивъ... (ибо) возьярився на человѣка и Богу приразитися» (там же, 24). Да, говорит Иван, царь должен быть «овогда кротчайшимъ, овогда же ярымъ» (там же, 34), «царь бо нѣсть б о я з н ь дѣломь благымъ, но злымъ», «по винѣ и ярости» смотря и судя (там же, 30, 36). Ярость – ответ на враждебную ярость же, это чувство «зверское», но им преисполняются в момент гнева. Иное дело лютость, у Ивана она поминается только как «бранная лютость» (там же, 118, 120) в бою: «люте понести противу врага» (там же, 48), «и на насъ лютѣйшее составляти умышление» (там же, 58), «бранная лютость не преста» (там же, 62), «лютого сего треволнения» (там же, 146). Это взаимная свирепость противников на поле боя. Так, весьма традиционно, понимает дело царь Иван Васильевич.

Иное суждение у его оппонента. У князя Андрея *лютость* главное слово, обращенное к Ивану. О первом письме царя он отзывается так: «от неукротимаго гнѣва со ядовитыми словесы отрыгано... со многою яростию и лютостию» (там же, 74). Иван с детства отличался «сладострастною лютостию», по этому поводу приводятся слова Иоанна Златоуста об «Иродовой лютости», что понятно, поскольку его отец – «прелюты князь Василѣй» (там же, 372). Иван «согласующи же во всемъ з л о с т и ю прелютый зверь прелютѣйшему древнему дракану (змию превеликому)» (там же, 360), «таковый прелютый кровопийца... Нерона презлаго превзыде лютостию» (там же, 340); таковы же и приспешники царя, «прелютые кромѣшники», подобные «лютостию цареви своему» (там же, 350), «прелютѣйшаго звѣря послани» (там же, 358). Лютость именно звериное качество, об этом князь Андрей говорит не один раз. Иван своих противников «со всякою яростию и лютостию зверьскою в заточение» посылает (там же, 382); лютые в его описаниях медведь, зверь, дракон, князья царского рода. Когда запущенный в узилище голодный медведь не тронул жертву, Андрей восклицает: «Оле чюдо! Звѣрие, естеством люте бывше, чрезъ естество в кротость прелагаются», а человек (как Иван), напротив, «в лютость и безъчеловѣчие» (там же, 382). Лютость противопоставлена кротости и милосердию, лютость – проявление органически присущего (болезненного) чувства злости. О проявлениях ярости Ивана князь Андрей почти не говорит (только в паре с лютостью), как бы отказывая царю в естественном распадении ярости в ответ на угрозы и обиды; ярость и лютость царя извне, со стороны,

видятся только в его лютости, что понятно, принимая во внимание результаты яростного гнева монарха.

Если учесть все признаки, которые являются существенными для рассмотренных слов, их значение можно представить так:

Начало / Иерархия	Духовное (не имеет дурных последствий для объекта) – можно сказать о Боге –	Физиологическое (направлено на объект) – можно сказать о дьяволе
Соблюдается высший по отношению к низшему	*Гнев*	*Гроза*
Безотносительно к иерархии отношений	*Ярь*	*Лютъ*

Ярь и *лють* – языческий пласт системы, *гнѣвъ* и *гроза* надстраиваются над ним позднее, отражая новый уровень переживания, отчасти связанного и с нравственным аспектом человеческих отношений. Необузданные чувства язычника были неприемлемы для христианской нормы, поэтому славянские *яръ* и *лютъ* облагорожены суффиксом *-ость*, в результате чего, в дополнение к столь же отвлеченным *гнев* и *гроза,* получаем уже не конкретно-чувственные, а столь же отвлеченные *ярость* и *лютость.* Все верно: лютому зверю присуща лютость, ярому врагу – ярость, гневному Богу – гнев, а грозному владыке – гроза. Гнев – Божий, в ведении дьявола остается *гроза* – она же *пекло.* Сказать о человеке: «Он весь как Божия гроза!» – решился лишь поэт, да и то спустя шесть веков после того, как в Древней Руси сложилась новая модель описания нежелательного эмоционального срыва. При всем том *гнев* и *гроза* все еще оставались на верхнем, литературно-книжном уровне языка, не проникая в людские низы, где по-прежнему, как в давние времена, ярились люди и лютели звери.

«Ярость и гнев умаляют дни», – замечает «Пчела» (182), перефразируя Сираха, у которого сказано: «р е в н о с т ь и гнев сокращают дни» (Сирах, 972; 30, 26).

ГНЕВ И НАДМЕНИЕ

Гневливость связана с другими телесными проявлениями характера. На это постоянно указывают средневековые источники, удваивая осудительную характеристику человека соответствующим словом.

Нил Сорский не сомневается, что «презорство рождаеть и гордыню, еже есть всѣмъ злымъ начало и конець... О презорствѣ же и гордыни что и глаголати? Аще убо и разньствують имены (различаются по имени), но на единъ разумъ (смысл) сходятся и величание, и высокосердие, и кичение, и прочая именуется отъ отець (святых отцов)» (Нил, 56–57). Презорство не просто гнев – это ослепляющая чувства ярость. Об этом говорилось уже в Изборнике 1073 г., который не раз переписывали на Руси целиком и по частям: «[ныне] въ красотворьца мѣсто безъобразенъ, въ яра мѣсто и прѣзорива смѣренъ являяся, въ величава мѣсто долу наниченъ» (ἀντί γαῦρου καὶ ἀλαζόνος τὸ φαινομένον). Презорство связано с

яростью, питается вспышками ярости, *в м е с т о* яростного и презоривого – смиренный и тихий.

То же можно сказать относительно «тщеславия», «тщеславие, рекше б у е с т ь» (Амартол, 496), а буйство тоже из проявлений ярости. Нил Сорский ставил тщеславие на седьмое место среди пороков, но предупреждал, что это – самое опьяняющее человека чувство, и «многа намъ трезвѣниа требѣ на духъ тщеславна, понеже скровенѣ и зело всѣми ухыщрении крадеть предложение наше» (Нил, 55), очень уж сокровенно и всяческими ухищрениями скрывается до времени в душе. Тщеславие – это «пустая слава» в надмении духа, основанная на «тщивых» (тощих) восхвалениях льстецов. «Дух тщеславия» и есть внешнее проявление этого чувства, которое известно еще в X в. Об этом пишет летописец, рассказывая о надменности древлянских послов, которые прибыли сватать своего князя за княгиню Ольгу, «въ великихъ сустугахъ гордящеся» «сѣдяху в перегьбѣх» (Лавр. лет., 15об., 945 г.).

«Да ни единъ на друга д м е т ь с я, не облазуеть, ни гордиться», – читаем в новгородской рукописи XIV в. (Синодальное собр. ГИМ, 3, л. 22). В переводных текстах «надмение» упоминается очень часто. Это и «дымьныя гърдости» в Ефремовской кормчей XII в. (454), греч. τον καπνώδη τύφον образно значит что-то вроде ‘пустошный дым’, а слово δόξωμεν тут же, рядом – ‘бешеное честолюбие’).

Современное представление о пустой надменности также сохраняет образ «надутости», ничем не обоснованной важности. В переводе «Пандектов Никона» слово *надменный* использовано для перевода греч. πεφυσιώμενοι (от φυσιόω ‘кичиться, чваниться’) – еще один вид «надутости» в осудительном восприятии простого человека. Внешние признаки гордыни постоянно изменяются, но первоначальный образ чего-то отталкивающего, безобразного сохраняется. Гордый – величественно-надменный в страшной своей безобразности. Гнев искажает лицо, искривляет облик, делает безобразным, тупым и диким, т.е. гордым. Таким предстает гордый со стороны.

Прѣзоривъ соотносится со словом *презирати*; в древнерусском языке было множество вариантов: *презоръ, презорие, презорьство, презорьствие.* Все это – дерзость своеволия, яростное самоутверждение вопреки всему, любой нормальный человек вслед за Ломоносовым обязательно воскликнет: «Не дай презорством возгордиться и помизанием очей!» Вот «помизанием очей» такие за-зор-ные и по-зор-ные люди как раз и отличаются. С XI в. этим словом переводят греческое ὑπερηφανία ‘заносчивость, презрительность’, что представляется как пренебрежительное отношение к окружающим, то, что всегда определялось словом *куражится* – самоутверждается за счет других. Не случайно уже в древнейших новгородских текстах осуждаются «вси мужи прѣзориви» (у попа Упыря Лихого в XI в.). Такие мужи «непокориви» именно по причине яростного их сопротивления всяким нравственным требованиям. *Прѣ-зор-ство* (пере-) – сверх меры *по-зор-ище, о-слепляющая* ярость гнева. Скорее всего, это было книжное слово. «Богъ не велит намъ г о р д ы м ъ быти» (Пандекты, 367об.) – в болгарской редакции «презоривы». *Презорив* противопоставлен смиренному, а величавый – тому, кто «долу пониченъ» в «Изборнике» 1073 г.

Другое слово, выражая ту же идею высокомерной заносчивости, подчеркивает иной оттенок неприятного этого чувства. *Стропотливый* – крутой, и резкий, и угрюмый одновременно. Таков же и *стропоткий* – он лукав, коварен и лжив. Именно этим словом в «Пандектах Никона» переводится слово σκολιός, имевшее значение ‘кривой, лживый’. В прин-

ципе исходное слово *стръпътъ* значило некогда ‘труд, работа’ (соответствует греч. ἔργον со всеми переносными значениями этого слова), но при этом всегда имелась в виду тяжелая, «хитрая», с явным лукавством замысленная, связанная со многими за-труд-нениями и помехами работа. В переводе «Хроники Георгия Амартола» («труда же и стръпта виноватy тому бывшу» – Амартол, 35) это слово соотносится с греческим περίστασις ‘тяжелые обстоятельства’, ‘превратности’. В древнерусских текстах слово часто употребляется по отношениию к тем, кто представляет у-грозу своим лукавством, затрудняющим исполнение дела. А *стропотство* всегда обозначает одно и то же: враждебное лукавство, даже коварство. Такому пониманию смысла слова не противоречат и переводы, в том числе и древние. В «Ефремовской Кормчей», текст которой восходит к чуть ли не мефодиевским переводам, *стръпътьливъ* соответствует слово κατατραχύνεσθαι (Ефр. Кормч., 586) – раздраженный, грубый, угрожающий. «Гнѣвивъ, егоже не подобаетъ скоро или стръпътьно подвигъся на попа...» (там же, 307) – здесь уже речь идет о действии, которое совершается не только быстро, но и грубо, сурово, свирепо, жестоко (значения соответствующего греческого слова τραχέως).

Таким образом, последовательный перебор признаков, с помощью которых в осудительной речи высказывались о гордецах, забывших свое место, все время кружит вокруг сходных качеств, но общий признак выделения – инвариант смысла – сохраняется тот же: вы-соко-мер-ие, несораз-мер-енность гордыни, отвергающей других людей, самовозвышение путем уничижения окружающих. Слова, представленные выше (или упомянутые вскользь: *величание, высокосердие, кичение, честолюбие*, глаголы типа *облазуеть),* имеют разное происхождение и появились в различное время. Они выражали разные проявления гордыни; например, «*киченье* – высокорѣчье» (Ковтун, 1963, с. 427) проявляется в речи, а человек «величавомъ нравомъ» (Пандекты, 346б) проявляет себя в жесте. Некоторые из них приняли на себя переносные значения греческих слов и тоже стали употребляться в несвойственном им значении, выделяя признак, которого прежде не было в славянском корне *(стропотливый* при исконном *стръпътъ* ‘труд’). Все эти слова в свойственных им словесных формулах толпились на листах книг, пересекались друг с другом по оттенкам значения, поддерживая и сохраняя общий свой смысл, который постепенно сосредоточивался в слове, максимально отчужденном от сопровождавшего все эти словоупотребления со-значения. Оценочно надменность осуждается, но осуждается не сама по себе, а как состояние человека в моменты ярости и гнева. Тщеславие в буести, презорство в ярости, надмение в лютости, стропотливость в грозе-угрозе и т.д. Амбивалентность гнева только внешним образом соотносится с гордыней, но проявления гордыни напрямую с гневом не связаны. В этом и состоит причина, почему именно эти слова – *гнев и гордыня* – в конце концов стали гиперонимами родового смысла, заменив все остальные, весьма конкретные описания этих чувств, ощущений и эмоций. Расхождение значений двух слов, явленных как *гордыня* и как *гордость*, также определяется последовательностью их возникновения. Слово *гордыни* по форме (единственного числа) первично, его архаичность, видимо, и стала основанием для выражения того порока, с которым боролась Церковь. А вот и слово *гордость* – вторично, хотя также является (по суффиксу) книжным. Гордость может быть светлой, хотя народная нравственность с этим не согласна (Даль, 3, с. 378).

Но тут есть одно характерное «но». Чувство гордости возникает тогда, когда в состоянии г н е в а человек отвечает на «презорство» и «стропотливость» враждебной силы, оскорбившей его человеческое достоинство.

Аксиологически происходит раздвоение оценки проявлений гордости на положительное и отрицательное, причем вторая сторона дела также важна. Насколько случайны проявления «гордыни» в той или иной ситуации?

Из древнерусских текстов становится понятным, что синкретичны по смыслу не значения слов – они-то как раз образно конкретны, – а синкретична сама идея, представляющая взаимно связанное представление о гневе и гордыне. Иногда это просто внешняя форма выражения неуверенности или слабости. Древлянские послы тоже «гордились» согласно обычаям (сваты) или в застенчивости, понимая двусмысленность своего положения (только что растерзали мужа княгини). «Гордость-гордыня» здесь просто маска, за которой может скрываться нечто иное, не требующее выражения, до поры спрятанное.

Внешнее проявление чувства в эмоции – это еще не порок. Отвлеченно понятый и обобщенный в идею порок – достижение культуры, в данном случае христианской культуры, осуждающей гордыню. Первоначально впечатление надменности – всего лишь проявление аффекта – гнева, который христианством также причисляется к порокам; все, что сопровождает гнев, – порочно, ибо выдает человека в его порочности. Чисто метонимическое перенесение оценки с внутреннего на внешнее (или наоборот). Проявления гневливости многообразны, индивидуальны и ситуативно оправданы; они и описываются множеством слов, которые не всегда совпадают по смыслу. Проявления «гордости» случайны и стихийны, их может и не быть – стоит только постараться, сдержать свой гнев или не дать ярости воспламениться в сердце.

Так и в Европе того же времени «“superbia”, гордыня, по преимуществу феодальный грех, до этого обычно рассматриваемая как мать всех пороков, начинала уступать первенство avaritia, сребролюбию» (Ле Гофф, 1992, с. 234). Честь вырастала из противоположности к сребролюбию как купечески-ростовщическому пороку.

Происходит раздвоение «гордости» на две оценочные категории, одновременно расходится и представление о случайном и закономерном проявлении «гордыни». *Гордыня* как абсолютность порока закономерна, *гордость* – случайное проявление того благородного гнева, который вспыхнул в сердце как ответ на вызов.

ВИНА

> Отдельные эффектные проявления силы зла, вроде опустошений, произведенных Джингиз-ханом, лишь маленькая доля той массы бедствий, которую производит тихое, – по-видимому, не особенно дурное, – действование обыкновенных слабостей и пороков обыкновенных и недурных людей.
>
> *Николай Чернышевский*

Вина – очень древнее слово, которое в разных формах сохранилось в родственных славянскому языках. Литовское *vainà* – ‘ошибка, порок, недостаток’, а корень слова – тот же, что и у слов *вой, война*, затем *воинъ* и т.д. Наличие согласного «н» указывает на древность слова, в санскрите этот корень, еще без «*n*», означал страх, испуг, т.е. также

связан был с поведением на поле боя, а таким полем для варвара был весь мир. Собирая подобные сведения вместе, мы можем предположить исходную амбивалентность значения слова: и ‘пугать’ – и ‘бояться’, и ‘ошибка’, и ‘порок’.

Затем, по принятому у нас плану, посмотрим на древние переводы с греческого и увидим, что обычными эквивалентами для славянского слова *вина* были в них греческие слова ἀιτία ‘причина, основание или повод’, а также и ‘удаление, отклонение’, т.е. ‘ошибка’ (в истолковании подобных оснований действия или тоже явления); ’αφορμή тоже ‘основание, повод, мотив’, которое понималось у византийцев уже как причина, но также ‘удаление, отклонение, ошибка’; πρόφασις – тоже ‘основание, повод, мотив’, но чаще все-таки ‘предлог, отговорка, увертка’. Если внимательно вглядеться в большие по объему тексты, окажется, что между этими греческими словами славянские переводчики находили все-таки различие, и поскольку других возможностей подобное различие передать на *свой* язык у них не было, они воспользовались обычным для переводчика средством: они обозначали разницу с помощью окружающих слов. В «Книгах законных» и в «Кормчей», которые являлись законодательными источниками и требовали точности в передаче авторитетных установлений, подобное различие передается с помощью вспомогательных слов *некая, иная, всякая*; отмеченная выше *вина* для πρόφασις – это ‘предлог’ или ‘повод’ для дела; *праведная, истинная, нужная, некая вина* для ἀιτία – это или ‘обвинение’ или ‘причина’, по какой начинается дело. Пребывание женщин в монастыре «вьсякого претыкания вина» (ἀιτία), потому что, конечно, это соблазн для мнихов *(претыкание)*. Неясно, основание ли это соблазна или причина его, – понимать можно так и иначе, в зависимости от пожелания говорящего. Но в этом и состоит основная сложность древнего языка: многозначность его слов определяется не системой лексических значений, а конкретной ситуацией, в которой слово используется. Образность слова выражает синкретизм смысла, а не понятийную многозначность слова.

Однако и в других случаях обнаруживаем такую же многозначность, которая современным сознанием воспринимается как неопределенность смысла. «Богъ – безъ начала, начало и вина всѣмъ» (Изб., 1073, 50) в соответствии с греческим ἀιτία. Ясно, что речь идет не о причине (основное значение греческого слова), а об ‘основании’, исходной точке, потому что *вина* и *начало* – одно и то же. Славянский переводчик использовал близкое по значению слово *вина*, совершенно не заботясь о том, что точного терминологического соответствия между греческим и славянским словами не было. Еще не было.

Кроме того, *вина* содержит и мысль о намерении действовать; ведь исходный смысл слова связан с конкретным действием, почему бы не быть и такому значению? В той же «Кормчей» греч. ἀξίωμα ‘ценность, положение, намерение, принцип’ и т.д. переводится словом *вина*: «аще ли без вины отъврьжени быша сана» (Ефр. Кормч., 127) – если без намерения, без позволения епископа лишат сана. Никакого противоречия обычному употреблению слова нет, поскольку у славян понятие о вине всегда определяется простым намерением. «Двоея дѣля вины человеци от правды отступають: или страха ради или срама ради» (Пчела, 51); *вина* здесь и повод, и мотив для согрешения, но он продиктован сознательным намерением человека. Из чувства страха или стыда, который также есть – страх. Вина. Когда тому же переводчику афоризмов «Пчелы» понадобилось перевести греческое выражение «Никогда не следует с легкостью ни обещать клятвенно, ни возглашать благочестиво», он сообщил своим современникам следующее: «Яко нѣсть преподобно ни изначала клятись, ни по правѣи винѣ, ни по кривѣи» (Пчела, 275), – хотя в оригинале нет ни одного слова, которое хотя бы близко подходило к такому представ-

лению о вине – как причины или основания. Смысл греческих глаголов переводчик изложил в своем сознании таким образом, что и возникло указание на вину, и притом не только «кривую» что было бы понятно, но также и «правую», т.е. хорошую. Такое уточнение было необходимо, потому что основание действительно может быть и плохим, и хорошим, а для славянина того времени вина могла быть только *плохой, кривой, худой.*

Во многих других переводах греческие слова ’αφορμή и πρόφασις передавались как *вина*, но еще *извѣтъ* и *непьщевание* (Jagič, 1913, S. 86, 93). *Извѣтъ* – ‘оговорка, предлог’, но также и ‘извинение’, а в переводе «Кормчей» однажды даже ‘причина’; впервые в летописи под 1170 г. это слово дается в значении ‘наговор’, т.е. обманный предлог и причина кривая, ложная.

Непщевание – ‘предлог, повод, предложение’, по смыслу также подходит к слову *вина*. Другие слова, близкие к слову *вина*, у русских известны не были, но у южных славян встречаются *(узрокъ* вместо *вины)*. В древнерусском переводе «Пандектов» слова *вина* и *извѣть* употреблялись довольно свободно, так что позднее болгарскому редактору пришлось старательно распределить их по смыслу. «Не подобаетъ убо извѣтомъ клятвы явити тайну брата своего» (Пандекты, 249б) – «вины ради клятвы», поправляет редактор, хотя речь идет о ‘предлоге’ или ‘оговорке’. «Грѣха не быша имѣли, нынѣ же извѣта не имуть о грѣсѣ своем» (там же, 174) – *вины*, снова исправляет редактор: нет никакого прощения им в грехах их, нет извинений, оправданий. Иногда слово *вина* в болгарской редакции заменяется словом *вещь*: нет никакого прощения женщине, «никоею виною отступи от брака» (там же, 242) – *вещью*, толкует это место болгарский текст, т.е. действием, которое сделало ее виноватой.

Слово *извѣтъ* в Древней Руси довольно долго предпочитали другим, отчасти, может быть, из-за конкретности его смысла: корень *вѣд (ведати)* указывает на известность, высказанность тех оснований, которые в каждом отдельном случае обусловили действие. «Ныня же извѣта не имате о грѣсѣхъ вашихъ» (Жит. Вас. Нов., 472) – нет извинений, ни к чему оговорки: вы знали прежде, что считать грехом. «Худый есть изветъ и полнъ вины» (Пост, 17) – преисполнен греха всякий предлог, каким ты пытаешься избавиться от богоугодного дела. Никакие увертки неприемлемы, оговорки исключаются: стань прямо перед судьбою и верни ее! Исполняй свой долг, насколько можешь. Так постепенно слово *извѣтъ* стало восприниматься как ‘обман’ вообще, потому что всякая увертка, любое высказанное основание, т.е. известная п р и ч и н а казалась обманом, желанием избежать исполнения долга. В Новгородской летописи рассказывается о том, как новгородцы «сдумаша, яко изгонити князя своего Всѣволода... А се в и н ы его творяху: 1) не блюдеть смерда, 2) чему хотѣлъ еси сѣсти Переяславли, 3) ехалъ еси съ пълку переди всѣхъ» (Новг. лет., I, 129). Это тот самый *извет*, который безусловно стал уже полной *виною*: не заботится о рабах (подтачивает экономическую основу Новгорода), подумывал перейти в другое княжество (не очень любит Новгород), с поля боя бежал впереди всех. Оснований вполне достаточно для того, чтобы возник повод выгнать князя вон. Но, может быть, со стороны новгородцев все это и был извет, т.е. навет на князя? Не ясно, полной определенности нет, поскольку и слово *извѣтъ* в этом тексте не встречается.

В самых ранних русских текстах слово *вина* столь же многозначно. В «Правде Русской» «будеть без вины убьенъ» (Правда Русская, 45) – и без причины, но и без повода к убийству. Когда князь «повелѣ 3 мужи посѣщи без вины смертныя» (Никола, 103), также неясно, чем эти мужи провинились и что стало причиной наказания, потому что *смертная вина* – преступление, достойное смертной казни; проступок, влекущий за собою смерть.

Точно так же как *извѣтъ*, последовательно сужая значения, специализируясь в выражении ‘вины’, постепенно превращался в простой навет, наговор, обман, так и древнерусская *вина* становилась современной нам виною, проступком, но связанным уже не со словом, которое знают, а с делом, которое предпринимают.

«Кыимь словомь или коею виною?» – спрашивает переводчик (Ипат. лет., 2), различая и то и другое. Вина – проступок, который ближе, к греху, чем к навету.

В Ипатьевской летописи слово *вина* в этом значении встречается часто со второй половины XII в., и всегда ясно, какая вина – «наша», какая – «его» или «их». Возникают глагольные сочетания, выражающие действие вины: «И покладывая на собѣ всю вину свою» (там же, 237), «И почаша кияне складывати вину на тиуна на Всеволожа» (там же, 321), «И почаста на ся искати вины» (там же, 315), и т.д. И в других текстах этого времени столь же скрупулезно передается последовательность в выявлении степени личной вины в том или ином деле: *вину подают*, в нее *впадают*, ее *возлагают* на кого-то. «Да не възложимъ вины на Бога, и да не мнимъ бес промысла быти мирьскыхъ сихъ» (Пчела, 313) – «не возложим вины» соответствует одному греческому глаголу ἀιτιώμεθα ‘не обвиним’, но также и ‘не объявим причиною’ всех наших дел – Бога.

Вина – тот же грех, но лишь в отношении к человеку. Убийство, разврат, насилие – грехи, но только в отношении к Богу; те же проступки в отношении к человеку – просто вина, и «аще кто от сихъ винъ хотя единого ятъ будеть» (Кирилл, 91) – нет ему оправдания. И знает «кождо ихъ тамо свою вину своихъ грѣхъ» (Жит. Вас. Нов., 490), потому что грех – нечто внешнее по сравнению с виною; это явленная вина. Вину испытывают, грех же – отмаливают. «Ростиславъ же, не ищевавъ вины о грѣхѣ» (Печ. патерик, 137), ничего не может поделать с собою и надругался над бедным мнихом; его грех в вине, которой князь не ощутил, не осознал, – за что и поплатился жизнью.

Со временем появляются все новые глагольные сочетания, расширяющие смысловую емкость слова *вина: принести вину* ‘явиться с повинной’, *в вину ставити, положити вину*, как и *складывать вину* – ‘обвинять’, *сыскати вину* – ‘раскрыть преступление’, *вину отдати*, как прежде *(книжное) разрешати вину* – ‘простить’, *быть в вине* – ‘быть в ответе’, *в вине волен* – ‘вправе осудить’, и т.д. *Вина* понимается очень конкретно, как возмещение убытков: «А друг у друга межу переорет или перекосит на одинѣмъ полѣ, вина – боранъ» (Материалы, 1, с. 258; 1397 г.) – это уже как бы материализованное «извинение», плата за вольную или невольную вину, за умысел с продуманными последствиями.

Вплоть до XVII в. слово *вина* в разговорной речи сохраняло этот конкретный смысл – ‘расплата за дело’, которое нарушает принятые понятия о человеческих отношениях. *Вина* – степень зависимости от закона в деяниях против других, но только против других. Человек никогда не виноват перед самим собою: в отношении себя самого он – грешит, за что и держит ответ перед Богом. *Грех* опрокинут в небеса, *вина* размещена на земле; вертикальная и горизонтальные плоскости их проявлений как бы дополняют друг друга и сходятся на человеческой личности.

Однако не забудем, что греческие слова, которыми переводилась славянская неопределенность *вины*, многозначны. У основного из них – ἀιτία – было значение, ставшее главным и у славян, но первоначально только в книжной речи: ‘причина, основание’. В «Печерском патерике» слово *вина* употребляется только в этом значении – новом для русского языка (Печ. патерик, 97, 149 и др.). «И азъ быхъ, брате, вина твоему ослѣплению» – ‘причина’; «Яко сии мних вина бысть погыбели злата его» (там же, 107) – также ‘причина’,

всегда и только – ‘причина’ как источник. Перенесенное из греческих текстов, это самое общее значение слова *вина* становилось позднее все более важным, и в конце концов с XV в. стало основным в русском литературном языке. Иногда его усматривают и в более ранних текстах, но без достаточных оснований. Когда «Олегъ не всхотѣ сего, вину река: “не сдравлю”» (Лавр, лет., 277, 1103 г.) – он объяснил не причину отказа, а просто выставил предлог чего-то не делать: болен, мол.

Еще раз просмотрим движение смысла в старинном слове *вина*: воинский страх, который испытывается в варварской массе людей; затем – опасение греха, которым может стать даже слово; в начальный период истории восточных славян – ответственность за л и ч н о е д е й с т в и е (потому что грех обозначен уже другим словом: *извѣтъ* и под.), ибо личное участие в деле стало восприниматься как личная ответственность; и, наконец, само воздаяние за эти поступки, в каком бы виде оно ни последовало. Всюду, на всех этапах развития смысла заметна конкретность переживания вины, хотя и осуществляется это переживание в разных социальных условиях. Каждый раз уточнение смысла слова связано с включением в ряд новых слов: *грѣхъ, извѣтъ,* затем и *мыто* и т.д., – которые последовательно снимают с многозначности слова *вина* признак за признаком, разрушая его неясность и многоликость. *Вина* и сегодня – проступок, но не действие само по себе, а осмысление уже произведенного действия, анализ его, рефлексия по его поводу. Этим слово сближается со словом *грех* – предосудительный поступок, который подвергается осуждению и наказанию. Но слово *вина* по значению шире, она – источник такого деяния, в том числе и греха, потому что связана с земным осуждением вин. Грех и вина идут рядом, но «аз вашим винам и греху не причастен» (Дом., 23).

ГРЕХ

Потому что знание зла без желания искоренить его и знание добра без желания водворить его и есть действительно великий грех.

Николай Федоров

Грех выражает такое же многозначное понятие, как и все остальные слова, в древности связанные с обозначением нравственных переживаний. По прямому значению корня существительное *грѣхъ* связано с глаголом *грѣти* – жжение совести и есть «грех». Много правдоподобия и в другой этимологии: славянское слово сравнивают с литовским graižas – ‘косой’ – изгиб, отклонение. В таком случае из прошлого возникает неясный образ – связь со словом *грёза, грезить*: это также некое уклонение от правильного, но только не в поступке, а в мысли. Любая этимология этого слова сегодня будет условной, потому что внешнего подобия исходных форм недостаточно; нужно осмыслить значение слова в его синкретическом виде, а это пока невозможно.

Здесь нам поможет сравнение с греческими словами, которые славяне переводили привычными им представлениями о грехе. Παράνομος переводится как *безаконьнъ* или как *грѣшьнъ*; διήμαρτε «съгрѣши рекше солга» (Амартол, 220), *грѣхъ* – ‘беззаконие’ очень часто и для греческого слова ἁμαρτήματα в этом тексте *прегрѣшити* и *преврѣдити* то же самое для греч. – βλάπτω ‘повредить, преградить (движение)’; *прегрѣшение* всегда воспри-

нимается как ‘преступление’ (для греч. πλημμελήματα) или *лихновение*, грешные – всегда недостойные, а в некоторых переводах *грѣхъ* заменяет и греч. πταίσμα ‘ошибка и промах’, но также ‘неудача, провал, поражение’, и τιμουρία – ‘наказание (за все это)’. Согрешает тот, кто прогневил Бога, мзду дает или сгоняет брата своего с его места (Печ. патерик; Сказание); грешен человек лишь перед Богом. Грех – это прямое зло, и в вариантах конкретного текста часто находим колебания в употреблении слов *зъло* или *грѣхъ* на месте греч. κακών; а *грешный* – тот же лукавый (ἁμαρτωλών в разных переводах «Пчелы»), потому что он отклонился от праведного пути в излучины «пустошного жития».

Все эти сопоставления рисуют картину устойчивого интереса книжников к проблеме греха и доносят до нас первоначальные колебания в его определениях и обозначениях.

Грех понимается как уклонение от прямого пути, в качестве которого может выступать и закон, и обычай; но если в отношении к людям такое уклонение – зло, то перед Богом оно становится грехом. Зло естественнее и грубее, а грех в его переживании внутреннее, он человечнее, потому что свое отношение к Богу человек всегда переживает в себе самом, не вынося его на мир.

Однако понятие греха сложнее сложившегося о нем представления, потому что грех – не просто поступок, но терзание духа, а самому поступку предшествовало чужое действие, с которым невозможно было совладать. Человек совершает грех по чьему-то внушению или действию, сам он не может быть законченно греховным. Таким образом, в древнерусском представлении отношение к греху такое же, как и ко злу вообще: они – вне человека. В сущности, грех и зло ничем не различаются, разве что грех совершает определенный человек, а зло исходит от неведомой силы; грех всегда обозначен и олицетворен, а зло безлико. Понятие греха в древнеславянской литературе не обработано с той степенью подробностей, какая характерна для сходных народных слов (например, *вина*). Грех только укладывался в известную сетку пороков на правах родового понятия, но выражал – ив этом его отличие – личностное отношение к пороку или заблуждению. В сложном строении средневекового мира для выражения его отношений и связей потребовалось слово, обозначавшее отношение человека к Богу, мир духовного единения с Богом, и словом таким стало слово *грех*. «Непокорность Богу Библия называет грехом», – говорят сегодня богословы, и это верно. Грех – нарушение блага как идеала, в его житейских проявлениях на степени добра.

СТЫД И СРАМ

Стыд, несомненно, остается отличительным признаком человека...

Владимир Соловьев

Детские стихи о тех «трубочистах»-неряхах, которым «стыд и срам, стыд и срам», – всем знакомы с детства. Сочетание двух слов, дважды повторенных, также понятно по смыслу. А ведь в подобных выражениях маленьким членам общества с колыбели внушаются важнейшие истины собственно народной «ментальности». Да и слова эти вовсе не «однозначные».

В частности, осуждая кого-то, можно сказать «срам неряхе», что отчасти похоже на сочетание «позор неряхе»; эти выражения синонимичны и легко заменяют друг друга без

ущерба для смысла. Сказать же «стыд неряхе» без добавления другого слова, *срам*, уже нельзя, это совсем не по-русски. «Пусть неряхам станет стыдно!» – это правильно, это понятно. Но сказать «стыд неряхе!» – невозможно. Слово *стыд* как бы упирается, стоит особняком, само по себе.

Если же неряха не поддается увещеваниям, ему скажут с укоризною: «Ни стыда ни совести!» Налицо важное различие: в пожелании слово *стыд* сочеталось со словом *срам*, а в отрицании оно же соединяется со словом *совесть*.

Но если две величины порознь равны третьей – они должны быть равны и между собой. Выходит, то, что выражено словами *совесть* и *срам* – одно и то же, а сами слова равнозначны? Чтобы убедиться в этом (или это опровергнуть), добавим к сказанному еще одно размышление.

В 971 г. князь Святослав накануне решающей битвы с византийцами произнес перед воинами краткую речь, в которой были слова: «Да не посрамим земле Руские, но ляжем костьми: мертвые бо срама не имам!» (Лавр. лет., 21об.). Позднее воины много раз, встречаясь с врагом, вспоминали этот клич князя; со временем он стал пословицей. Слово *срам* употреблено здесь в том же смысле, что и в устойчивом сочетании «стыд и срам». Заметим: слово *стыд* в речи князя опущено, его нет, потому что мертвые, погибшие в бою воины, совершив все, что смогли, уже не способны стыдиться – хотя, конечно, их могут о с р а м и т ь. Сам князь употребил глагол в форме первого лица, хотя говорит он от имени своих воинов: «Не имам» – что значит: мы не имеем, не будем иметь. Ему не пришлось стыдиться за себя и за воинов. Слово *стыд* здесь было излишним и в сочетание со словом *срам* не попало. Все, что известно нам об истории слова *стыд* (в древнерусском произношении *студ*), показывает, что стыд – это ощущение холода, стылость в груди или, как говорят обычно, «под ложечкой» (вспомним слово *стужа*). Ощущение неприятное, хотя, вероятно, и заслуженное собственным поведением. Что-то не так сделал, где-то ошибся, чего-то недоглядел – и сам понимаешь, что поступил плохо, переживаешь, стыдишься. Так просто, материально грубо и воспринимали когда-то наши предки это душевное переживание, сравнивая свое состояние с застывшим куском льда. Оцепенение. Это ведь не страх за себя самого в минуту опасности – налетел и отпустит; там только «мороз по коже», по поверхности и на короткое время. А студ – неприятное ощущение где-то под сердцем, и только *чистые сердцем* стыда не испытывают. Запомним: чистые сердцем.

Человек не только сам понимает, что поступил плохо; видят это и другие. Но если осуждают другие, это уже не стыд, это – срам или, говоря по-русски, *сором*. Древнейшее значение этого корня можно определить через множество ступеней со-значений, наложенных на слово временем. *Сором* – это ‘иней’, льдистый налет на поверхности, но поверхности остывающей. Вот насколько конкретно и точно видел наш предок внутреннее состояние своего сородича: у того «кусок льда» на сердце, а этот – уже замечает на коже «иней». Внутренние переживания выражали с помощью слов, обозначавших легко обозримые природные явления. Стыд и срам связаны друг с другом как причина и следствие.

Одного без другого в родовом обществе просто не могло и быть. Все члены такого общества – одна семья. Любой человек в одно время и сам по себе, и вместе с тем часть целого. Нет ему жизни без роду-племени, да и без него рода-племени тоже нет. Выражение «стыд и срам» имеет прямое и весьма актуальное значение: и самому стыдно, и другие срамят. Раньше произносилось оно, правда, иначе, в соответствии с древней фонетикой примерно так: *студъ и сормъ*. После XII в. появились варианты в произношении слов, и русские предпочли не разговорное *сором*, а церковно-книжное *срам,* и понятно, почему

предпочли. Сочетание очень ритмично, к нему привыкли, как к пословице, жаль потерять ритм – и оставили второе слово с одним слогом: *стыд и срам.*

На смену родовому строю приходили новые общества, развивался и духовно рос человек, крепла его воля, и формировалось в испытаниях жизни чувство личности. Человек постепенно осознавал себя в противоположности другим людям, и личность каждого отдельного человека, нравственно и интеллектуально развившегося, делала коллектив более сильным, способным устоять в новых, постоянно усложняющихся условиях жизни.

Изменялось и отношение к старым словам, к их сочетанию. И *срам*, и *срамить* уходили из разговорной речи, стали употребляться в новых значениях. Уже не осуждение, полезное по справедливости своей, а злобный навет, злопыхательство слышится в них. *Срам* – это нечто неприличное, то, что нужно скрывать, а ведь прежде все было как раз наоборот: справедливое осуждение провинившегося члена рода. *Срамить* – значит позорить, осуждать не за дело, а просто из чувства злости, «по злобе». Стыд человека (его самоосуждение) вошел в противоречие с осуждающей злобой окружающих, не всегда справедливой и честной. С другой стороны, вполне могло оказаться, что отдельный человек остается один на один со своим самомнением, самоуверенностью, презрев осуждение своего коллектива, то, что направляло прежде его поведение.

Однако такого не случилось. Человек устоял перед искушением индивидуализма, он развил новое понятие и в слове назвал его так: *совесть.*

СОВЕСТЬ

Совесть есть память общества,
усвояемая отдельным лицом.

Лев Толстой

Историки не раз задавались вопросом, была ли у древних людей такая категория, как «совесть»; была ли она, например, у греков, у которых, кажется, все уже было. Вчитываясь в древние тексты, сохраненные разными народами, убеждаешься, что все они не были знакомы с данной категорией человеческой нравственности. Даже в Библии, в которой так много говорится о морали, это слово и связанное с ним понятие впервые появляется только в апостольских посланиях, не ранее I в. христианской эры. До того в ней либо вообще не заходит речи о совести, либо (в Евангелии) говорится о *чистом сердце*, что при желании можно, конечно, понимать и как совесть. На стыке двух эр стали взывать к человеческой *чистой совести.* Представление о некоем внутреннем вместилище нравственных чувств существовало и до того, как о нем заговорили греческие философы, – о нем толковали и пророки древних восточных царств. Однако они весьма неопределенно говорили о с е р д ц е, употребляли слово, в переводе на славянский язык обозначавшее примерно то же, что и современное русское «серединочка»: что-то там, глубоко внутри, временами дает о себе знать, не «под сердцем», а – в сердце самом.

Древний человек, живя в роде, пребывал в общем со всеми его членами состоянии; у него не могло быть индивидуального чувства с о в е с т и – у него была общая для всех ч е с т ь, явленная в совместной для *них у-част-и.* Всякое уклонение от соблюдения чести фиксировалось «холодком в серединочке». И до наших дней русские крестьяне «совесть» понимали как «любовь», как взаимное расположение людей друг к другу: «Ай да я по

прежней совести-любови, я с ней шуточки шутил!..» – поется в лирической песне, сложенной лет сто тому назад. Совесть как светлое нравственное чувство – так восприняло его народное сознание.

Однако само это слово пришло в русский язык много раньше. История его отражает постепенное развитие от конкретно-чувственного, «нутряного», переживания к абстрактной нравственной норме. Во всех европейских языках для ее обозначения была использована калька с греческих слов συνειδός ‘совместное знание → сознание → совесть’ или συνείδηοις’ ‘сознавание → сознание → совесть’. Именно эти слова в апостольских посланиях Павла и перевели славяне искусственным словом с приставкой *съ(н)-*, равной греческой συν-, с корнем *вѣс-* (из *вѣд-*, ср. *вѣдати*), равным греческому (F)ειδ-, а уж окончания в каждом языке определялись собственными грамматическими правилами. У нас слова отвлеченного смысла обычно женского рода – поэтому и *съвѣсть*. Некоторые славянские языки много позже, подчиняясь католическим переводам Апостола (в них греческое слово калькировано как *con-scien-tia*), использовали иной корень – *мьнѣти* (ср. слово *сомневаться*), т.е. другим словом обозначили то же самое значение: ‘осознавать; знать, тем не менее сомневаясь в своем знании’. С о м н е н и е (совместное мнение) как совесть находим не только в польском *sumienia*, но и в украинском *сумлінне* и в белорусском *сумлення*, которые заимствованы из польского языка. Глагол *съ-мьнѣ-тися* в древнерусском значил ‘бояться, трепетать от знания’, с о м л е т ь от знания того, чего лучше бы не знать вовсе. Поэтому в XI в., когда калькировалось греческое слово в старославянских текстах, славяне еще не могли воспользоваться данным глагольным корнем; он оказался пригоден лишь четыре столетия спустя, когда изменились его значения, да и представление о «совести» еще находилось на уровне «совместного знания», а вовсе не совести.

Когда Кирилл и Мефодий переводили священные книги, они старались дать представление о нравственных категориях, сложившихся в жизни, поэтому греческое слово просто перевели словом *обычай*. Это слово точно передает понятие о «коллективной совести»: обычай предков создавал и регулировал нравственные стимулы общества. После смерти первоучителей, в X в. славянские переводчики уже отважились на кальку *съ-вѣс-ть*, но это еще не был термин нравственной нормы. Слово поняли буквально как ‘знание (в результате сообщения’; это могло быть и ‘сообщение’, и ‘указание’, и ‘повеление’, результатом которых становилось ‘знание’. Каждое из значений соответствует д р у г о м у греческому слову. Поэтому не совсем верно полагать, будто слово *совѣсть* означало в Средние века, грубо говоря, разом то, что означают сейчас слова *совесть* и *сознание* (Прохоров, 1987, с. 71). Скорее это «совместное з н а н и е “не-вед-омого”» – *съ-вѣд(с)-ть*.

Смысл корня *вѣд-* еще хорошо осознавался – это ‘знать’, да и слово *вѣсть* известно. «Сказають человѣкомъ съвѣсти» – сообщают людям новости и тем самым делают их соучастниками полученных знаний. Слово *съвѣсть* долго употреблялось для выражения внешней формы знания. До XVIII в. *совестить* значило еще ‘сообщить’, а *совестный* – ‘известный’. В договоре 1678 г. стороны обязуются «воевать, совестясь с нами» – необходимо снестись и сообщить о своем желании с кем-то воевать. В частных письмах XVIII в. пишут о том, что «от миру из лутчихъ крестьяне совестныхъ призвать в совет» – не ‘совестливых’, а всем ‘известных’.

От знания до сознания – только один шаг. Ведь *знать* и значит *осознавать*, но только не в результате сообщения, а как состоявшееся в собственном уме заключение. Кроме того, сознание как соучастие в знании и сознание как личная приобщенность к совместному знанию мало чем отличаются по существу, они даже по форме совпадают: и то и другое

есть *съ-вѣс-ть*. Так постепенно, под влиянием значений греческого слова, но уже в самом славянском языке и благодаря непреложной логике развития сознания, заимствованное слово *съвѣсть* постепенно изменяло свои значения, из (совместного) знания превращаясь в со-знание. Стало возможным говорить о *всей совести,* о *чистой совести.*

Летописец XV в. сообщает, что его герой «возрадовася и възвеселися сердцем и всею совестию», т.е. сердцем и сознанием – полностью, целиком, весь. В поучениях XIII в. все чаще появляются призывы *съ чистою свѣстью* осознать свое греховное поведение перед лицом Бога. Пока еще только перед Богом, а не людьми. Слово высокое, церковное, в новом своем значении приходит из книжных формул. Естественно, что его нельзя отнести к человеку, к простецу мирскому. Проповедники и саму «совесть» представляли в виде ангела-хранителя, отпущенного человеку Богом на время; совесть искони врождена человеку и никогда не изменяется в качествах; как и душа – она бессмертна. Человек же или осознает это, и тогда у него есть совесть, или не осознает – и тогда у него совести нет. Такое значение слово сохраняло до начала XVII в. В «Словаре» Памвы Берынды 1627 г. *совесть* – это ‘сомнение, разум’, т.е. проявление интеллектуальных действий разума, происходящих независимо от внешнего толчка, независимо от посторонней «вести». А по средневековым представлениям только Бог и мог зажечь в человеке Божественную искру размышления. В «Записке» об умирающем игумене монастыря, написанной монахом Иннокентием в 1472 г., дважды употреблено слово *съвѣсть*, и в том именно смысле, что «Бог ведет» р а з у м святого в единстве с его д у ш е в н ы м переживанием; вообще же «кождо свою съвѣсть въ собѣ судию имать, паче же азъ, окаанный!», и каждый из присутствующих запомнил последние слова игумена, сказанные «комуждо по своей совѣсти» (500).

Второй этап в развитии слова также длился долго. Новое его значение и в XVII в. использовалось не в разговорной речи московских служилых людей и простонародья, как предыдущее (‘знание’), а в речи образованных лиц, филологов и философов, к тому же и не в Москве вовсе, а на западных окраинах Руси. В XVIII в. поэт и ученый Василий Тредиаковский словом *совесть* переводит латинское *conscientia* ‘сознание, знание’; теперь это латинское слово мы переводим словом *сознание*, а это – точная калька с латинского, сделанная в тот момент, когда основным значением слова *совесть* было ‘сознание’. Для Тредиаковского *совесть* и *сознание* – одно и то же, он еще не знал, что традиция западной Церкви закрепила за этой калькой идею «разумной», а не «душевной» части «со-знания». Речь идет не о самосознании, а о навязанной сознательности. Рациональность подавляет движение души.

В русских текстах значение ‘сознание’ неминуемо развивается в ‘само-сознание’. Человеческая личность осознает себя индивидуальной, существующей вне подобных себе, хотя и пребывающей в границах общества. Новое значение слова *совесть* легко определить по формулам, прежде недопустимым в русском языке. Говорят не просто о чистой перед Богом совести, речь идет уже о с в о е й совести, о е г о совести, о чьей-то вообще совести. Совесть становится конкретной принадлежностью отдельного человека. Такое значение слова отмечается в конце XV в., в новгородских переводах библейских текстов (1499 г.). Новгородцы и псковитяне в то время были втянуты в духовные искания западноевропейской Реформации, им не чужды были гуманистические идеи позднего Средневековья. Уважительное отношение к личной совести развивается в обществе, и только теперь новозаветное значение греческого слова получает точное соответствие в литературном славянском языке.

В текстах XIV в. речь идет о стыде и сраме, и они различаются в своих проявлениях. «Сказание о Мамаевом побоище» говорит о том, что Мамай «посрамлен и поруганъ»,

а Ольгерд возвращается восвояси «в студе». Один заслужил позор и оценен извне – другой переживает свой стыд в душе. Епифаний Премудрый также говорит о сраме, которого следует избегать (Жит. Стефана, 88).

Представление о совести как высоком нравственном чувстве мотивируется психологически в трудах аскета Нила Сорского; он говорит о переосмыслении «стыда» в «совесть», о «стыде и сраме», которые проявляют себя как чувства человеческие в противопоставлении их совести как чувства ангельского. Мы, монахи, ходим в ангельском образе, «и како можемъ попрати съвѣсть нашу и поругатися образу сему святому сею мерзостию (речь о блуде), подобно же помянути студъ и срамъ, еже отъ человѣкъ» (Нил, 44). Совесть совмещает в себе сразу и стыд, и срам, это – слияние субъект-объектных отношений, при котором человек одновременно и субъект нарушения нормы, и судья. «Аще ли же кто и в жительствѣ отрецениа своего славу и честь от человѣкъ приималъ будетъ, сиа с т ы д ѣ н и е есть; симъ подобаетъ с р а м л я т и с я паче, нежели выситися, иже бо симъ славящейся, сихъ слава с т у д ъ есть» (там же, 59). «И всяко възразимъ безстудное тщеславие [во мне], аще ли ни тако, поне срама [от них] послѣдующего тщеславию вънмѣмъ (получим)» (там же, 56). И по-прежнему различая студ и срам, Нил постоянно призывает соединить их в общем движении совести, не «попрати съвѣсть нашу» (там же, 44, 71), ибо «тщится врагъ всячески осквернити съвѣсть нашу» (там же, 43). Вот против этой-то «дьяволя злобы хитрости» (там же, 33) и предостерегает Нил монахов: «И дне суднаго трепещу и боюся, от совѣсти моеа обличаемъ» (там же, 74).

В XVI в. идея личной совести, которую следует углядывать «внутренними очами», советуясь с нею в нравственном поведении, уже вполне развилась. В «Домострое» неоднократно говорится «о недоразумных и о душевных совестехъ», различая рациональное знание и душевное сознание; много говорится о том, как вести себя в миру «со всею любовию и чистою совѣстию» (опять-таки соединяя совесть с любовью), как руководствоваться «к церкви хожением с чистою совѣстию» и «к святым образам касати достойным в чистѣ совѣсти» (чистота моральная и физическая неразрывно связаны).

В переписке Ивана Грозного с Курбским царь не упоминает о совести вообще, зато бессовестный предатель князь Андрей уделяет ей много внимания, тем самым «неблагочинно являюще внутреннего человека» (Иван, 84) как духовную ипостась разума (сознания). Уже в первом письме царю Курбский пишет: «Во уме моем прилежно смышлях, и совесть мою свидѣтеля поставлях, и исках, и зрех, мысленне обращаясь, и не вѣмь себѣ, и не нападох, – в чем пред тобою согрешивша» (там же, 18). Совесть и сознание противопоставлены как разные формы «свидетельств» о прошлом, одно «смышлях», другое же «мысленне обращаясь». Говоря о разгуле царских приспешников, Курбский замечает, что «потом послѣдовали дѣлы, исполняемые скверности и нечистоты, сие совести ихъ пущую лучше вѣдати» (там же, 394); с другой стороны, и жертвы опричников, «новоизъбиенные от внутреннего змия, за добрую совесть вашу пострадастѣ» (там же, 396) – совесть и у тех и у других, совесть ведает все. Другое дело, что совесть-то – разная. Бывает и «добрая совесть».

В «Домострое» совесть поминается часто, и не случайно, потому что «выбивать автоматическую совесть» у своих читателей без нужного термина было бы сложно. Но этот термин еще только вырабатывается на основе знакомого слова, и в разных местах памятника мы находим выражения, как бы поясняющие друг друга и общий смысл термина: «во всякой чистой совести и правде», «со всею чистотою душевною», «всегда по всякой совести», говорится «о душевных совѣстех», причем надлежит «извѣщатися всегда во всякой совести» (советоваться с нею), «извѣщатися о грѣсехъ своихъ всегда» и т.д. – но

вместе с тем, тут же, говорится о необходимости для жены подчиняться приказам мужа «и совѣтовати с нимъ часто о житии полезномъ». Совместное знание и *извещение, совесть* и *совет* неопределенно пересекаются как проявления чего-то общего: с одной стороны, советов духовных *(совесть)*, с другой – житейски бытовых *(совет)*. Некоторые исследователи текста вообще полагали, что слово *совѣсть* употреблено здесь ошибочно вместо слова *совѣтъ*, но это не так. На самом деле идея «совета» как бы поясняла представление об отвлеченной своей ипостаси духовного содержания, о совести. И наоборот.

В XVII в. о совести говорят и московские летописцы, и героический Авраамий Палицын, писавший о польской интервенции. В то время во многих текстах, в том числе и народных, устных, новое значение слова широко используется, внедряясь в сознание людей. В «Повести об Александре, российском дворянине» совершенно определенно говорится: «Совесть моя тогда не познала» – совесть по-прежнему существует сама по себе, она чья-то; тогда она не заговорила, но вот теперь вдруг опомнилась; она могла знать и не знать, вести себя независимо от человека, своего «хозяина». Протопоп Аввакум не раз «собрался с совѣстию» после того, как попал в беду (Аввакум, 91), но никогда «не величался перед Богом совѣстию своей» (там же, 1976), которая тоже – от Бога, и не каждому дана как «знание», а не «сознание».

Мысль о собственном месте в мире, среди людей, бьется в потрясенном сознании человека XVII в. Механистическое з н а н и е через формы духовного с о з н а н и я перерастает в само-сознание – и родился человек Нового времени. Он еще не совсем уверен в реальной ценности того, что получил, по привычке относится к ней как к чему-то постороннему. Некоторое время он смешивал эту новую ценность с душой, как прежде с сердцем, поскольку душу он привык принимать за единственно важную духовную ценность. Иногда он очень наивен, он верит примете: если во сне покажется девушка – «дѣвка есть твоя съвѣсть, которая шелучить противно грѣху, безпрестани вставляеть человека ихъ добру» (Сонник). Ясно, почему это – девушка: она невинна, устремлена к добру и потому «шелучить против грехов», т.е. наказывает в соответствии с допущенными грехами.

Но мы уже вышли за пределы Древней Руси и средневековой истории ее терминов. Совесть тогда еще не стала нынешней «совестью», она известна лишь как «знание», в определенном книжном кругу развивая значение «сознание». Постепенно, сначала лишь в переводных текстах, хотя и светского содержания, новое значение распространялось; в переводе «Пчелы» такое значение слова уже встречаем: «Что в семъ житии без страха есть? – и отвѣща: Свѣсть права». Это знаменитое изречение, его приписывают греческому философу Периандру, жившему в V в. до н.э. На вопрос «Что такое свобода?» он ответил: «Чистая совесть». Древнерусский переводчик понимает свободу и совесть просто: свобода – это когда не дрожишь от страха. А совесть – верное знание, правильное сознание, гармония в отношениях с Богом. В другом случае приводится афоризм Пифагора, который на современный русский язык можно перевести так: «злее» страдает «своими страстьми мучимый и свѣстьми», если кого-то обидел, чем тот, кого бьют по телу или наносят раны. *Страсть* и *свѣсть* поставлены рядом, а страсть, как известно, мучение, страдание. Сознание порочности своего поступка равносильно мучению, это душевная мука. Подобное представление о совести уже близко к пониманию «само-сознания», но все-таки это еще не оно: сопричастность внешнему, по отношению к личности, мучению, конечно же, не означает, что личность – часть такого мучения. Осознание – еще не самосознание.

Самосознание не стало пока историческим фактором жизни.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ОБМАН И ОШИБКА

Нет великого дела, которое бы не было основано на легенде. Единственно, кто в этом виноват, это человечество, которое желает быть обманутым.

Эрнест Ренан

ХИТРОСТЬ

Ловкий – сообразительный и проворный, это прилагательное связано с глаголом *ловити* ‘схватить’. Определение выделяет важный признак человека: его умелость и ловкость в деле. Но тут же приходит его завистник, тупой тугодум, и говорит: «Сл и ш к о м быстро он схватывает... не проворен он, нет, он – *юркий*, не сообразительный, а – хитрый!»

Действительно, как посмотреть: если сам по себе и в собственных глазах ты проворный и сообразительный, для другого ты хитрый. Возможность одновременно выражать и положительное и отрицательное качества личности отражается в значении производных слов обычно с переменным успехом – то хорошее, то плохое качество. Полезно вслушаться в народную речь, она подправит наши ошибочные заключения, сделанные на основе заимствованных и книжных слов; в народной речи сохраняется исконный смысл речений.

В разных русских говорах определение *ловкий* означает ‘красивый’, ‘стройный’, ‘хороший’, ‘добрый’, ‘быстрый’, ‘ловкий’. Ловко значит ‘хорошо’, всегда хорошо. Кто называет ловкого хитрым, тот придумал и слово *ловкач* ‘ловко обделывающий свои дела’. Народ же ловкого любит, это его идеал, он любуется ловким, потому что в ловком есть и простота, и сила, и дерзость.

Хитрый – такой же ‘ловкий’. Слова *ловкий* и *хитрый* иногда по значению смешивают. Прилагательное *хитрый* тоже связано с глаголом, и этот глагол – *хытати*, современный – *похищать* (и слово *хищник*), т.е. тоже ‘ловить’ и ‘хватать’, а еще ‘торопиться, спешить’. Кто умен да скор, тот быстрее схватит – он проворен и л о в о к, т.е. х и т е р. От ловкого до хитрого не так уж и далеко. Обратим внимание на ум, а не на силу – вот и подмена: кто силен – тот ловок, кто умен – тот хитер. Примерно так, отталкиваясь от значений близких по смыслу слов, и развивалась семантика слова *хитрый*. Сначала ‘тот, кто хватает’, потом ‘проворный и ловкий’, а после всего, уже с явной оценкой – ‘хитрый’.

Это слово во многих славянских языках сохраняет старое значение. В болгарском это ‘умный’, в сербском ‘быстрый’, ‘ловкий’, ‘опытный’, в чешском ‘проворный’, т.е., конечно, и ‘хитрый’. *Хитрец* и *хищник* отличаются друг от друга издавна (тут важны значения суффиксов), однако ловкость и быстрота, которые необходимы в обоих случаях, соединяют оба слова неустранимым признаком сходства.

В древнерусском языке много слов с этим корнем. *Хитрость* – и искусство, и умение что-то делать, и предмет искусства, т.е. результат такого умения. Как и положено древнему корню, он синкретичен по исходному смыслу, но с присоединением суффиксов может обозначать многое. *Хитрец* – мудрец, *хитрица* – мудрая, *хитрокъ* – искусник, *хитроречие* – красноречие, *хитростникъ* – художник, *хитростьство* – разум мастера, но вместе с

тем искусная работа, шедевр. *Хитрый* во всех значениях слова (а их более двух десятков) выражает идею или творчески созидательной личности, или необыкновенного по исполнению труда. Словом *хытрьць в* древнейших славянских текстах именуется Творец и Создатель – Бог; еще в XIII в. русские писатели с уважением повторяют эти слова: «Сия же зижитель и хитрець, и художникъ, и творець – Богъ» (Печ. патерик, 9). Кроме того, хитрец еще и советник, мудрец, способный разобраться в ухищрениях жизни, как случается это с мудрецами в окружении царя Соломона, который и сам известен своей мудростью. Такими же качествами наделяет древнерусский писатель и советников Александра Невского.

Творческие возможности подобных мудрецов постоянно находятся в центре внимания всех древних писателей и переводчиков. В «Сказании о Софии Цареградской» общий перечень подобий (характеристика создателей храма) включает ряд слов общего по ценности смысла: *хитрець – мастеръ – зижитель – миханикъ – творець – дѣлатель.* Механик здесь кажется странным, но и техник показался бы странным в соединении со словом *хитрець.* Однако именно *словом хитрость* переводилось древними славянами греческое слово τέχνη ‘искусство, ремесло, профессия’, но также ‘способ, средство’, ‘произведенное изделие’ и ‘уловка, обман’. Вместе с тем и ἐύτεχνον ‘высокоискусный’ славяне переводили словами *художьнъ* и *хытръ.* Всякая необычная работа или вещь может ведь быть и обманом, не так ли? Но интересно, что именно греческие слова содержат в себе осудительные значения, которые под влиянием переводных текстов были перенесены на значения славянских эквивалентов: всякий хитрец – обманщик. О хитроумных греках не раз упоминает «Повесть временных лет».

Отличие славянских переводов от греческих их оригиналов состоит в том, что со многими греческими близкозначными словами древнерусские переводчики могли соотнести только *хытръ*: видно, все греческие слова вполне заменяло это емкое славянское слово, сразу же ставшее гиперонимом. *Хитрый, хитрець* у нас – ἀρετή ‘мастерство, высокое искусство, умение’, ἐπίνοια ‘изобретение, замысел’ (иногда переводится словом *умышление*), ἐπίστήμη ‘искусство, опытность, умение’, ἐπίστήμον ‘сведущий, опытный, знающий’. Последние два слова часто переводятся словами *художенъ, художникь*; это то, чему специально учат «премудрии». Художество сродни мудрости и прекрасно само по себе. Художником и хитрецом воспринимается и περιδέξιος ‘весьма искусный и ловкий’ (буквальный смысл этого греческого слова ‘одинаково владеющий обеими руками’). Кроме того, и σοφός ‘опытный, искусный, дельный’, а также ‘понятливый’ – *тоже хитрець;* σπουδαίος ‘дельный, доброкачественный’ и *хытръ*, и *хытрець.* Два последних греческих слова взяты из перевода «Пчелы», в которой особенно много значений слова *хытръ.* Тут и ἔμπειρος – ‘опытный, сведущий, знающий, испытанный’, и ἀφνής ‘лишенный дарований’, т.е. бездарь, но понимаемый мягко – ‘бесхитростный’ (переводится и просто как *нехытръ* (там же, 172) – при *хытръ* для греч. ἐὐφυή ‘благословенный даром’), и ἐπιδεξίως – ‘ловко, искусно’, и μάθησις – ‘обучение, изучение (дела)’, и даже ἡνιοχεία ‘искусство управления вожжами’, переведенное *как хытръ коньникъ* (Пчела, 148).

Все идет в дело, все годится и все вплетается в общий смысл славянского слова *хитрый.* Там, где нужны быстрота и ловкость, умение и разумность, – там всегда встретишь слово *хитрый* или *хитрец*, но – не *хитрити* и *не хитровати.* Хитрость пока еще качество положительное, в том именно смысле, в каком и сегодня понимает ее народ. Это – быстрота исполнения сложного дела, основанная на умении и ловкости. «Мнѣ въпросившю

его о умѣньи таковыя хитрости», – пишет Епифаний Премудрый (Жит. Стефана, 152), а много раньше, еще в XII в., Кирилл Туровский в своих молитвах часто употребляет это слово в том же значении: «Звѣзды хытростию текуть», «не хытростию бо словесъ возвышаю гласъ, но горестью души». Попевка Бояна, сохраненная в «Слове о полку Игореве», утверждает мирскую мудрость: «Ни хытру ни горазду, ни пытьцю горазду Суда Божия не минути!» – никакому искуснику от суда Бога не уйти.

Епифаний Премудрый еще может говорить о «грамотичнѣи хитрости и книжнѣй силѣ» (Жит. Стефана, 56), старец Филофей, создатель идеи «Москва – третий Рим», век спустя сокрушался, что «еллинских борзостей не текох» (Филофей, 442), а это уже как бы перевод исконного смысла слова *хитростей*; борзость – это быстрота и скорость. К этому времени «хитрость» воспринимается уже как изворотливость и лукавство. Сказать по старинке: «еллинских хитростей» – было бы неточно. Хитрость уже «лихохитросство» (Жит. Стефана, 134).

Художество тоже хитрость (Ковтун, 1963, с. 222, 423). *Ловьца худогый* ранних переводов позднее предстал как «искусный ловец человекомъ», но в древнерусских текстах слова *искусно, искусный* появляются довольно поздно, с XVI в. (СлРЯ, 6, с. 266), как и связанные с ними слова *искусство, искусница, искусность* – по-видимому, под польским влиянием. В Древней Руси ничего «искусственного» и самого искусства не знали: все *хытро* да *художнѣ,* т.е. конкретно и рукотворно. «Да простите мя, братие и отци, и господне мои, и не зазрите худоумию моему, еже написахъ се не хитро, но просто», – завершает свое повествование игумен Даниил (Игум. Даниил, 125, 126). Обычная для средневекового автора формула самоуничижения. Все говорят о том, что их писание не искусно, но просто, т.е. безыскусно при всем усердии авторов. «Хитра зѣло на молитвы», «Бога хитро любити» – речь не о лукавстве и обмане, наоборот, о рьяной и усердной службе – в соответствии с переводом латинских слов *studiosi, studiose* (Горский, 1859, с. 239).

Сравнив русские и болгарские переводы «Пчелы» и «Пандектов Никона», мы обнаружим, что древнерусским словам *ремество, разумность, художство* и даже *кѫзнь* в болгарской версии соответствуют слова *хитрость* и *хитръ*, а слову *хытрость* русского перевода – *добродетель* (благое деяние) и *доброта* (вещи), и та же *кознь*, еще и *тонкость* (об исполнении вещи). Доведенная до совершенства тонкость, недоступная разумению тайна, поразительная и устрашающая, ибо «пръстом (перстом) Божиимъ устроено, страшными сплетени, странно и хитро утворени» (Жит. Вас. Нов., 584), «и верхъ [храма] исписанъ издну мусиею (изнутри мозаикой) хитро и несказанно... и изрядно... и дивно» (Игум. Даниил, 21, 30, 32).

Подобной «хитрости» учат: «Еже хитрѣ учити и добра дѣла имѣти», так что ученик со временем «всю хитрость с к о р о в себе въвлече, яко губ[к]а воду», и сам станет мастером, «яко до конца извыклъ бѣ вся хитрости» (Жит. Стеф. Сурож., 81). Хитрость – ремесло, но ремесло особое, оно всегда связано с творческим актом. Хитрец умен, а хитрость присуща лишь умному мужу: «Иже бысть грамотникъ цесаревъ хитръ, муж мудръ» (Флавий, 221); это искусство мастера, готового выполнить любое замысловатое дело, вроде храма во Владимире, построенного Андреем Боголюбским, «всею добродѣтелью церковною исполнена, изъмечтана всею хитростью» (Ипат. лет, 206, 1175 г.).

Людская «хитрость» противоположна Божественному гневу как столь же творческому началу, также связанному с минутами вдохновения; хитрость вообще присуща только

человеку (Клим). Хитрым может быть врач – чаще всего именно он и есть *хытрець*. *Хытрость врачевная* в «Пчеле» соответствует греческому слову τέχνη ‘искусство’ в значении ‘искусство и ремесло’ (Пчела, 317). *Хитеръ* в своем деле искусный иконописец, книжный писатель, кормчий и «тонкий» плотник, и даже умело читающий книги человек. Хорошо у м е т ь, но полезно и знать, «а иже въ обоемъ бывають хитри, то ти суть свершени» (там же, 3) – совершенные мастера своего дела.

Хитрость, конечно же, положительное качество. Однако и в том греческом слове, которое было основным эквивалентом славянскому *хитрец* (τέχνη), совмещалось два противоположных значения: ‘техника исполнения’ и ‘легкое надувательство’; да и в описаниях самих операций содержится смысл, неблагоприятный для понимания человеческой хитрости. К тому же и греч. μεθοδείας, переводимое то *как хытрость*, то как *къзнь*, значит только одно: ‘коварство, хитрость и козни’. В «Пчеле» то же самое переведено как «художества дьяволя» (там же, 39), т.е. козни и лукавства, ловкость в осудительном смысле. Поначалу славянские переводчики пытались выйти из положения добавлением слова *зъло*. Коварный – это *злохытрьный* (там же, 16), одновременно и злость, и коварство, в которое зло переходит. «Во злохитру душу не внидеть премудрость» (Жит. Ал. Невск., 1). И *злохитреци*, и *зло-козники*, и *зло-художники* одинаково осуждаются, сначала путем добавления в состав слова родового «зло».

В других случаях мысль об обманной хитрости возникает из-за близости слов, имеющих противоположное значение. «Бысть бо хитръ ласканиями» – лестью (Флавий, 211); вполне возможно, и здесь речь идет о ловкости и хитрости, не имеющих отношения к творческим порывам. «Коею хитростью праваа повѣдаеши?» (Александрия, 8) – каким же образом можно сказать правду, пользуясь хитростью? Так все определеннее обозначается переход к тому пониманию хитрости и хитрого, которое присуще значениям современных слов.

То же понимание свойственно украинскому и белорусскому языкам, и только им. Совпадение знаменательное, оно свидетельствует о том, что это значение слова появлялось уже в Древней Руси, примерно в такой последовательности: ‘чересчур замысловатый’ → ‘очень мудреный’ → ‘обманный’ → ‘лукавый’ → ‘хитрый’.

До поры до времени этот смысл таился в глубинах сознания. С XIII в. он возникает как побочный, оформляясь в производных словах, прежде всего в глаголе (в глагольных формах новые значения слов развиваются раньше всего). *Хитрити* как ‘обмануть’ встречаем в тексте «Смоленской договорной грамоты» 1229 г. (не переведена ли с немецкого?): «Коли станет кто в торговле хитрить – поставить его пред судьею». *Хытрость* как лукавство и обман понимается еще как производное от замысловатости и малопонятности. С конца XIII и на протяжении всего XIV в. в грамотах употребляется выражение «безъ хытрости», в котором отрицательность высказывания усиливается отрицательной конструкцией: «А сии миръ держати безъ лести и безъ хытрости» – так обычно кончаются княжеские грамоты того времени. Соединение со словом *лесть* показывает, о какой именно хитрости теперь идет речь.

Уже есть *хитрити* и *хитрость* – действие и явление, – но определения *хитрый* долго еще нет; все восточнославянские языки вводят это прилагательное только с XV в., т.е. с того времени, когда и хитрость окончательно перешла в разряд не совсем почтенных качеств.

ЛУКАВЫЙ

Лукавый – извилистый в мыслях и речах, поскольку и *лука* – ‘из-лучина, изгиб’, путь непрямой. В дальних странствиях по чужим землям вспоминает игумен Даниил родную речку Сновь и сравнивает ее с рекой Иордан: «Всѣмъ же есть подобенъ Иорданъ къ рѣцѣ Сновьстѣй – и вширѣ, и въглубле, и лукаво течеть, и быстро велми, якоже Сновь рѣка» (Игум. Даниил, 45). Отсюда и сказочное *лукоморье, лука* у седла и тугие луки воинов, и *слукие* – горбатые да увечные люди. Понималось это слово просто, в исконном его смысле. Говори прямо, не плети узоров, не лукавь: «Съ точными (равными) и меншими любовь имѣй, без лукы бесѣдующе, а много разумѣти», – учит своих сыновей Владимир Мономах (Лавр. лет., 79). Таково отношение к беседе, потому что всегда полезно знать настоящие мысли собеседника («много разумѣти»), ведь «иже на лукахъ, а не всею мыслию проклиная» (Заповедь, 131), то ничего не поймешь, да и не то сделаешь. Византийские и арабские источники сообщают, что славяне были искренни, откровенны и честны в своих отношениях «съ точными и меншими».

Развитие письменности, влияние новой для язычников культуры принесли с собою новые понятия и новые слова. И *лукавъ*, и *лукавство*, и *лукавствовати* – слова книжные, в оригинальных древнерусских текстах встречаются редко, к тому же их значения изменялись не так уж и быстро. *Лукавый* как ‘греховный’ или ‘нечестивый’ известен с X в., как ‘хитрый’ и ‘коварный’ – с XI в., как ‘злой’ или ‘злобный’, просто ‘плохой’ – с XII в., однако лишь после XV в. появляются тексты, которые уже надежно удостоверяют, *что лукавый* к тому же еще и ‘обманный, лживый’ (СлРЯ, 8, с. 299–301).

Такие же изменения мы наблюдаем и у производных слов. *Лукавство* – ловкость, подвижность, расторопность, гибкость, которые нужны, например, в сражении, – это хорошие качества; такое лукавство известно с XI в., а лукавство как проявление военной хитрости в бою – некие *крюки*, – с конца XII в., но такие значения слова, как ‘изворотливость’, ‘коварство’, ‘измена’, ‘плутовство’ и прочие, – опять-таки только после XV в. *Лукавствовати* ‘поступать плохо’ известно с XII в., причем в переводе «Пчелы», откуда обычно и берется пример употребления этого слова, но в тексте он точно соответствует греческому πονηρεύομαι ‘поступать дурно’; но ‘плутовать’, ‘изворачиваться, быть двуличным’, т.е. все извращать – все такие значения глагол получает лишь после XV в., и мы вряд ли ошибемся, если предположим, что происходило это как раз под влиянием смысла греческих слов.

При переводе на славянский язык словами *лука, лукавство, лукование, лукавый* и родственными им были заменены следующие греческие слова: δόλος ‘хитрость, обман, ловушка’, πονηρός ‘скверный, подлый, трусливый и злой’ (впоследствии это греческое слово подарило нам слово *пронырливый;* ср. еще и πονηρία ‘лукавство, злоба’); μοχθηρός ‘дурной, порочный’, ὀλέθριος ‘негодный, пропащий, пагубный’ (потому переводилось и *словом убийствьнъ),* σκολιός ‘извилистый, неправедный, лживый’ (переводилось и словами *лютый, кривъ, стропотьный)*. Были слова, которые в представлении славянских книжников соединялись со словом *лукавь* только в определенных сочетаниях. Так, выражение *бѣсъ лукавый* переводит греческое прилагательное πικρος ‘ненавистный’ (Посл. Ио), а *рѣчи лукавые* – прилагательное ἀπατηλός ‘обманчивые и ложные’ (Пчела), *мужь лукавь* – прилагательное φαύλος ‘ничтожный и жалкий’, ‘простой человек’ (Менандр). Ненавистный или ничтожный – разница большая. Оказывается, общий смысл слова как

бы утверждался его соединением с окрестными словами выражения, самостоятельно не выступая в собственном своем значении. Существовал общий текст, в нем слова и хранились как образцы речевого поведения; текст, а не словарь, определял общий смысл слова. Каждое конкретное словоупотребление соотносилось с общим смыслом высказывания. Действительно: ненавистный бес, обманные речи, жалкий человек...

Однако из разбросанных по различным текстам соответствий греческим оригиналам вырисовывается некий обобщенный смысл слова, который славяне определенно связывали с исходным образом излучины – *лука.* Извилистость в природном мире осуждать трудно, однако извилистость в речах – недостаток, извилистость в мыслях и в действиях – порок. Слово с самого начала стало обозначать некое «поле враждебности», которое порицалось как неприемлемое состояние слова, мысли или деяний. В христианской терминологии *лукавый* рано стало признаком нечистой силы, которую опасно называть по собственному имени, чтобы не вспугнуть, не зазвать к себе. Домового, который поселился в доме, ласково звали *Луканька.* Хоть он и безвреден, но все равно – нечистая сила.

В народной речи *лукавый* и ‘льстивый’, и ‘ленивый’, и ‘упрямый (скрытный)’; *лукавить* – и ‘льстить’, и ‘лениться’, и ‘лгать’. Все пороки, осуждаемые народом, выражены одним словом. Лесть, лень и лживость – все это лукавство в одном лице. Они всегда неразлучны: где одно, там и другое, и третье. Хитрец, с е б е на уме.

В самом раннем переводе Евангелия для греческого πονηρός использовали слово *неприязнь*, но потом заменили его словом *лукавъ* (Ягич, 1884, с. 42) – «избавь нас от лукавого». То же греческое слово в славянские тексты переносили и непосредственно («мужи проныривыи»), и в переводе («мужи хытрьци») и уже достаточно поздно стали передавать тут же мысль описательно: *мужи лукавии* (Патарск., 269). Различные редакции перевода последнего текста дают множество вариантов; например, дьявол может быть *лукавым, проныривым* и *убийственным.* В разных редакциях Псалтири, наиболее читаемой, много вариантов для передачи того же греческого слова: *льстивъ* и *лъживъ*, и лишь позже всего *лукавъ; развращение* или *стропотивое* в конце концов заменяются *лукавством*, а вместо *прелукование* и даже *прельщение* долгое время в текстах бытует простое *ковы* или *пяты*, т.е. то самое *ков-арство* и то самое *по-пят-ное*, которые в глубокой древности порицались славянским миром как обман и «лукы дѣяти» (кривить душой и лгать) (Толк. Феодорит, 161, 165, 166, 199, 200). Самые ранние восточнославянские переводы на месте этих греческих слов также предпочитают старинное *неприязнь* или просто *злой*, и лишь с XII в. вошли в обиход, закрепившись в русских текстах, слова *лукавъ, лукавство.* Все это свидетельствует о том, что особой надобности в этом слове не было, вполне обходились своими, пришедшими из варварского быта *ковъ* (тайный у м ы с е л) и *пятъ* (отступничество от своих с л о в, однажды сказанных).

Лукавый уже непременно злой, он совершает злодейства; лукавый человек противен Богу, и по этой причине он сразу же становится в ряд со всеми прочими противниками небес. Лукавыми могут быть: бесы, сатана, дьявол, мужи, которые богатеют слишком быстро: «Лукавии мужи разбогатеют хитростью» (Флавий, 221); «яко да лукавьствомъ приобрящеть къ своему селу ону землю» (Жит. Леон. Рост. 361). Вообще лукавый любит подношения, земные услады, мзду. «Мужа лукава пиши клятвы на водѣ» (Менандр, 6), поэтому «мужа лукава бѣгай!», «лукава мужа николиже не створи си друга!» (там же, 6, 14).

Однако и женщина может быть лукавой, хотя и другим образом: женщина при этом еще и «злокознена» (Жит. Вас. Нов., 442); она не просто хитрит, как простодушный мужчи-

на, но и строит козни при всяком удобном случае: «Како ты бысть сквернена и чяродѣйца и вселукаваа!» (Жит. Вас. Нов., 388). Происходит это опять-таки по наущению нечистой силы, которая так любит пребывать в женских телах, а потому и возникает горячее желание, чтобы воспряла «жена» «от лукаваго совѣта вражия!» (Заповедь, 120).

Лукавы также дурные словеса и речи, обычаи и нравы, враги и предатели, но самое главное – завистники, которые, подобно бесу, их вдохновителю, лукавы и завистливы одновременно (Посл. Ио., 170) – при греческих словах πικρός καὶ βάσκανος ‘ненавистный и завистливый’, а потому и наводит чары. Наведение злобных чар – самое главное средство превратить человека в лукавца, ибо от чего еще он может «исказить» свой облик и пойти кривой дорогой уклончивого плетения мысли? Сам по себе? от родичей? от врагов? Конечно, нет: «Лукавии мужи суть и самии бѣси», вот в чем причина их лукавства (Пчела, 53). Все это приводит к выводу, что «жизни лукавыхъ смерть лучши» (Менандр, 9).

Иногда эти сходные пороки собираются все вместе, и вот уже просит у Бога странник: «Просвѣти сомрачную душу от неприязни и отжени (отгони) от нея все зъло, и лукаваго бѣса!» (Никола, 54) – и неприязнь, и лукавый, и бес, и само по себе зло – все это одно и то же, одна всеобщая нечистая сила, опутавшая разум и чувства человека.

Лукавым может быть суд (и тогда это суд неправедный), но не только он. Это – и хитрость бездействия, попытка уклониться от дела, что рассматривается как проявление лукавства. «Лукавый рабъ и лѣнивый!» – часто повторяет евангельские слова средневековый проповедник (Еп. Белгор., 258).

С XIII в. *слово лукавый* и постепенно собиравшиеся в нем со-значения настолько распространились в текстах, что появилась возможность оформить родовое по смыслу слово в превосходной степени. Прежде даже упоминание «лукавого» таило в себе самые страшные степени зла, теперь они стали привычными, как каждодневное зло. «Грѣхъ ради нашихъ предалъ еси насъ в руцѣ царю законопреступну и лукавнѣйшю паче всеа земли!» (Батый, 112), хотя и молились христиане истово, «не бы предалъ въ руцѣ безаконныи сим и лукавнѣйшим паче всея земля!» (Печ. патерик, 108). Те, кто раньше был просто «беззаконным» (жили вне «закона» – христианской веры), уже «преступили закон», напали на Русскую землю.

Лукавость как порождение бесовской силы, насланное на человека злонамеренным действием, движется не чувством, а мыслью, умом, разумом – оно рассудочно. Стоит женщине задумать коварство, ясно – «жена помыслъ лукавъ въ сердци си приимши» (там же, 145); особенно часто такое случается с убогим, которого Бог обделил: чем меньше имеет, «обаче умомъ лукавым всего жалаеть!» (Пчела, 131). Это высказывание ценно тем, что в греческом оригинале текста нет выражения «умомъ лукавымъ», там выражена мысль, которую можно перевести так: «алчен ко всему». Древнерусский переводчик не вынес подобной неопределенности выражения и вставил от себя: всякий нехороший замысел есть, несомненно, лукавство м ы с л и. «Иже клеветника послушаеть или самъ лукавъ есть нравомъ или отинуждь (совершенно) дѣтескъ ум в немъ» (там же, 118) – также ясно, что всякий, кто прислушивается к враждебным советам, незрел умом. Более того, лукавством иногда почитается и некая *ремесленная хитрость* ‘мастерство’; всякое ремесло без правды и веры «не ремество есть, а лукавство» (там же, 167), т.е. изворотливость, ловкость рук, не больше. В таком мастерстве нет чего-то, что искренним чувством сердца могло бы передать вдохновение мастера, удачно завершившего свой труд. От такого лукавства, нереализованного духовного порыва, мучается и сам мастер (там же, 174).

Из краткого обзора текстов совершенно ясно, что такое «лукы дѣяти». Лукавство гнездится в мире, внушается человеку бесом, который то и дело норовит отлучить его и от служения Богу, и от трудов праведных. Лукавство нарушает исконные связи, искривляет представления о мире, которые, в обшем-то, довольно просты и понятны. Однако лукавство, ненужное земледельцу, со временем оказывается полезным для воина, купца или ремесленника. Воин обманет врага, купец или ремесленник – покупателя. Дробление социальной структуры общества приводит к появлению слова, в котором когда-то не содержалось отрицательных со-значений, хотя при этом и сознавали, что всякое нравственное уклонение в отвлеченном смысле, всякое лукавство, – от бесов и прочей нечистой силы. Столкновение практических требований жизни и христианской отвлеченной морали привело к последовательному дроблению смысла этого слова. С одной стороны, *лукавый* плох, но с другой... а если это я?... Как взглянуть и как оценить...

Мир снова двоится, и в этом отношении становится необходимым как-то уточнить характер лукавства, иногда его даже оправдать, но чаще все-таки осудить, считая пороком.

Народное чувство медленно перебирает слова, вырабатывает новые выражения, настойчиво и обстоятельно распределяет их по оттенкам общего качества и по степеням проявления, помыслы поверяя чувством, а разум – сердцем. Рядом с лукавым человеком вдруг появляется льстивый, но тут же и хитрый, он же лживый, и рядом с ними уж и вовсе отрицательный тип – злой и злобный, который – по смыслу дел и свершений своих – очень часто настолько зол, что спасу нет от него: зол оттого лишь, что деятелен и в действиях своих чересчур настойчив. Собирательный облик лукавства и лукавого как будто опять распадается на многие грани участия, соучастия в жизни и причастия к жизни, потому что столь общее слово, как *лукавый*, полученное из книжного языка образцовых текстов, оказалось не слишком приспособленным к нуждам практической жизни.

Человек эпохи Средневековья не мог всего лишь о с у ж д а т ь кого-то или что-то. Он остро чувствовал и ощущал – а следовательно, должен был действовать.

ЛЕСТЬ

В 980 г. один из сыновей Святослава, Владимир, сговорился с воеводой своего брата, Ярополка, и с его помощью убрал с дороги соперника, став единовластным повелителем отцовских владений. Неважно, хорошо это или плохо – тогда об этом не задумывались. А что, если б Ярополк остался в живых и продолжил политику отца-язычника? Ведь это Владимир несколько лет спустя крестил киевлян. Нам важно вот что: в рассказе об этом событии летописец часто употреблял слово *лесть*: «Владимир же послалъ к Блуду, воеводе Ярополка, с лестью, глаголя... О злая лесть человеческа!.. Се бо лукавствоваше на князя своего лестью... А этот Блуд затворился с Ярополком, льстя ему, а сам замысли лестью убити его» (Лавр. лет., 24, 24об.).

В «Повести временных лет» слово *лесть* используется всего 17 раз, и половина этих примеров – в этом рассказе и в других повестях о Владимире Красное Солнышко. Потом это слово долго не вспоминают летописцы, а в новгородской летописи до 1269 г., в грамотах или в судебниках, да и в народных русских текстах – его нет. В текстах же книжных, особенно переведенных с других языков, это слово может заменяться другим, того же корня, – *прелесть*, и значит оно то же: либо ‘коварство с обманом’, либо ‘соблазн обольще-

ния’, либо ‘заблуждение ошибки’. Все три значения, метонимически вытекающие одно из другого, известны уже в самых древних текстах. Вдумаемся в их последовательность так, как представлены они в рассказе о Владимире. Сначала это коварный о б м а н со стороны постороннего (третьего) лица и вызванное им о б о л ь щ е н и е жертвы или исполнителя, которые легко этому поддаются, и, наконец, з а б л у ж д е н и е, ошибочное, неверное действие, определяемое соблазном. Значение древнего слова *льсть* развернулось в такой последовательности, что на наших глазах происходит как бы разворот смысла: от з а м ы с л а первого лица через и н т р и г и второго к с т р а д а н и я м третьего, но и внешняя сила, и ее действие, и результат такого действия на жертву – информация обо всем этом влита в одно и то же слово, в один словесный знак. Только много позже отмеченные здесь последовательные моменты действия и воздействия «лести» распределятся в своих оттенках и получат каждый свое обозначение (иначе мы не смогли бы теперь восстановить их), например, такие: *хитрость – соблазн – заблуждение.* Эти слова существовали и в древнерусском языке, могли иногда даже заменять слово *лесть*, если нужно, но и сами по себе они еще краткие, да не всегда ясные по смыслу: *кꙗзнь – блазнь – блудъ.* Если их взять только в первозданном их виде и не использовать многозначного слова *лесть*, которое как бы соединяет их вместе, они могут показаться случайным набором слов. И они многозначны тоже. Ведь *кꙗзнь* – не только ‘лесть’. Да и заменить их другими, равнозначными, тоже легко: не *блазнь*, например, а *лукавство*.

Последним в нашем ряду стоит слово, которое в рассказе о Владимире использовано как личное имя воеводы: *Блудъ*. Ясно, что столетие спустя после самих событий уже не помнили точного имени воеводы, но для нашего рассказа только оно и годится. Это – лукавый приспешник, блуждающий в греховных заблуждениях. Б л у д. Тот самый, о ком сказано: «Се бо лукавствоваше на князя своего лестью». Вот и второе слово нашего ряда: *лукавство*. *Лукы дѣяти*, идти кривым путем, – это и есть соблазн, *блазнь*, но одновременно и *кознь*. Субъект-объектные отношения не дифференцированы, посредник Блуд одновременно и субъект действия и его объект.

Летописец все время как бы разъясняет нам смысл действий князя: послал с лестью. Понятно, *лесть* – коварство врага, в таком случае и Блуд тоже олицетворение княжеской «лести», персонифицированной в определенной личности, способной на лукавство, соблазн и вражду. Владимир в своем поступке как бы раздваивается, выделяя из своего «образа» с о б л а з н и насылая его на соперника в лице Блуда. Автор постоянно должен следить за разными событиями происходящего действия, но слов для описания совершенного у него нет. Точнее, слово-то есть, но оно одно, и потому многозначно, ибо попадает в различный контекст описания.

Чтобы передать всю последовательность событий, летописец должен придумать рассказ, должен расслоить все значения общего слова и представить их как отдельные, самостоятельные, иначе не будет описано действие, да и зачинщик дела окажется под подозрением. И летописец это сделал. Что значит «лестью убил»? Задумал, кого-то подговорил, а затем и убил. Не мог Красное Солнышко сам убивать, да и интриги – не царское дело. Сам замысел, от которого князь не отрекается, внушен ему злыми силами.

В этом рассказе видна и логическая последовательность в развитии значений древнего слова, в направлении от субъекта действия (Владимир) к объекту (Ярополк).

А кроме того, мы видим и следующее.

Слово *лесть* сосуществует рядом с церковно-книжным словом *прелесть*. Приставка показывает, что слово искусственное; в живой речи слово звучало бы как *перелесть*, чего не находим нигде. В летописи употреблено слово *лесть*, а в житиях, например, *прелесть*, и значения этих слов совпадают, быть может, с одним исключением.

‘Коварство’ – и *лесть*, и *прелесть*; ‘заблуждение, ошибка’ – и *лесть*, и *прелесть*, а вот значение ‘соблазн, обольщение’ всегда только в слове *прелесть* и никогда в слове *лесть* (здесь такое значение реально отмечено после XIV в.). *Лесть* – ‘угодливое восхваление’, ‘лицемерное восхищение чем-нибудь или кем-нибудь’. Тут никакого коварства нет и нет обольщения; все на виду – и никаких заблуждений. Но высшая степень лести, *пре-лесть*, конечно, прежде всего соблазн, греховное искушение, просто обман. «Уность на прѣлесть готова... уность безбожьное врѣмя» (προς ἀπάτην ‘на ложь и обман’), – сказано словами Иоанна Златоуста в «Успенском сборнике» XIII в. (с. 442). Прелесть исходит от дьявола, через его посредников; например, от женского взора, а также от еретиков. Прелесть чувственная и мыслимая.

Сужение значений в слове происходило довольно поздно, а в древнерусском языке *лесть* – вообще все плохое, ложное, злое. *Льсть* – и ересь, и заговор. Участники и того и другого не думали, конечно, никого обольщать или прельщать, они отклонялись от нормы общежития и общемыслия, они – не как все. Они заблуждались добросовестно, но достоверно. По этой «вине»-причине их невозможно было «исправить», оставалось сжечь на костре или пытать на дыбе (прелестниц закапывали в землю живьем). Такими были льстец и прелестница средневековой Руси – они изменяли обычному, принятому. Небезопасное дело.

Тем не менее за два столетия: от конца X в, когда начал править Владимир, до конца XII в., произошли изменения в употреблении слова *лесть*. Прежде лесть могла исходить от верховного князя и как бы растворяться в лукавстве придворных и заблуждениях воевод. Высокое слово *лесть* не каждому по рангу. В конце же XII в. лесть могла исходить и от обычных людей, например от тех же еретиков, соблазненных нечистой силой. Но и они были всего лишь орудием высших властей, направлявших их помыслы и деяния. Когда заговорщики ночью крадутся к спальне Андрея Боголюбского, сына Юрия Долгорукого, ими движет все та же *лесть*, исходящая напрямую от дьявола, который присутствует здесь же сам, принимая участие в деле: чтобы подбодрить и возбудить заговорщиков, своих *льстецов*, он ведет их в подвалы и угощает вином, подкрепляя их решимость. Опять перед нами всего лишь за-блужд-ение: человек подвластен незримой темной силе, которая им управляет. *Лесть* всегда остается движущей пружиной злых сил, явленных в слове. Прельщают и вводят в заблуждение именно словом.

Многие историки связывали слово *лесть* с древнегерманским корнем, имевшим значение ‘чувствовать, ощущать что-то’ и в результате ‘нечто осознавать’; отсюда и древнескандинавское слово со значением ‘искусство, готовность’, т.е. способность почувствовать верховное повеление и повиноваться ему. Это – слишком древнее значение корня, древнерусскому языку оно уже неизвестно, но, может быть, еще ощущалось как скрытый первосмысл, представая как волеизъявление, которое необходимо исполнить. Ведь и самое первое значение слова – не просто ‘обман’, но ‘коварство’, жестокость и сила которого категоричней обмана.

Вместе с сужением значения слова *лесть* происходит постепенное приближение его смысла к человеку. Оно спускается с вершин власти и становится простым знаком челове-

ческих отношений. Лесть, прежде важная характеристика дьявола или нечестивого князя, становится возможной и в устах придворного, даже подчиненного, – чего никак нельзя представить в древнерусском обиходе.

Вот тут и появляется слово *прелесть*. Когда его соотнесли с высшими силами как с в е р х *лесть*, слово *лесть* стало употребляться для обозначения деяний мирских и житейских. Таков второй поворот в истории слова: сначала – только ‘соблазнение’, теперь – соблазнение со стороны ч е л о в е к а.

У слова *лесть* много производных: глагол *льстити* и прилагательное *лестный*. Их суффиксы и то, что употребляются они в старых текстах, показывают древность самих слов. Значения этих слов имеют столь же отрицательное свойство, что слово *лесть*. Впоследствии они дали множество производных: *льщение, льстивый, лестность, льститель, льстивец* и др., причем уже и по суффиксам видно, что они по своему происхождению книжные, как и связанные с ними по смыслу *прельстити, прелесть, прелестный, прельщение.*

Христианская литература содержит множество высказываний против *прелести* и *прелестного*: все это – мирские соблазны и *прельщения*, с которыми следует бороться.

Слова книжные, но их употребляют и простые люди. Они считают, что «лучше не жить в свете семь прелестном», т.е. полном соблазнов и заблуждений, но они вовсе не прочь пожить в этом мире, все-таки полном неизъяснимой п р е л е с т и. Вот именно: в мире живом и *прелестном*. Поскольку к миру у этих людей, простых и здоровых, отношение совсем иное, чем у монахов, для них слово *прелесть* наполняется новым содержанием, даже противоположным по смыслу тому, с которым имели дело монахи. «Прелесть злая» становится «прелестью желанной». «Славит сладостный певец Людмилы прелесть и Руслана», – и мы понимаем смысл совершенно н о в о г о слова, употребленного поэтом.

Параллельно изменению смысла образуются сходные производные. *Лестный* и *льстивый* отчасти похожи, но это различные качества лиц; вдобавок, *лестный* – старое слово, известное и разговорной речи, а *льстивый* лишь недавно пришло из высокого стиля. Пусть оно там и останется, пусть по-прежнему будет связано с лестью недоброй, лживой, с прежней *лестью*. Однако, словно по закону противоположности, слово *лестный* становится указанием на добрую, желанную, заманчивую, да и вообще приятную форму лести. И сегодня мы различаем: *льстивый человек* и *лестная награда*. Высокая *лесть* и связанная с нею *льстивость* по-прежнему нежелательны, а вот *лестный* или *льстец* – дело иное. *Лестное* приятно, а *льстец* – нейтральное по стилю слово, можно сказать и с нежностью: «Ах ты, мой *льстец*!»

Стилистическое различие между одинаковыми по смыслу прилагательными *лестный* и *льстивый* как бы развело прежнее единство плохого и хорошего, данное в одном прилагательном, и отнесло их на разные полюса отношения к этому свойству души. Возникала еще одна определенность, столь нужная в бытовом общении. Здесь важно заметить: оценка дурного приходит из книжного языка; в христианских текстах осуждается всякий обман словом; и напротив, разговорное слово *лестный* выражает положительное или, во всяком случае, не очень отрицательное качество характера и поведения.

Человек может быть льстивым, но не лестным, зато он же может стать прелестным. Предложение же или высказывание, как и все остальное, не очень конкретное, может быть и лестным, и прелестным. Так и пребывают ныне эти два слова в одном словаре, как и производные от них:

прелестница – обладающая обянием (устаревшее),

прелестный – исполненный прелести (разговорное),

прелесть – обаяние, очарование (книжное) или качество, делающее привлекательным (разговорное).

Ни одно из слов не признается стилистически нейтральным.

Стили высокий (книжный) и низкий (разговорный) объединились в общем противопоставлении к нейтральному среднему. До сих пор сохраняется вынесенное из Средневековья убеждение в том, что лесть и прелесть – не одного поля ягоды. И ясно, почему это происходит.

«Прелесть прелестной прелестницы». Какое из этих слов мы ни взяли бы, в каждом, хотя бы и скрытно, сохраняется присутствие той силы обаяния, притягательности, которая когда-то была содержанием исходного слова *лесть*: неземная сила чар, не подвластная азуму, как бы противопоставленная рассудку в высшей степени сердечного чувства, выраженного в слове.

ОБМАН

Безусловно, можно и усомниться в том, что приведенные здесь цитаты из переводных средневековых текстов отражают славянскую ментальность своего времени. Но скептицизм по этому поводу безоснователен. Содержательный смысл реплики или афоризма, переведенных с греческого, мы оставляем без внимания, хотя, скорее всего, это высказывание и переведено было потому, что соответствовало и чувству и мысли переводчика. Но важнее все-таки то с л о в о, которым, каждый раз другим, переводится слово греческого оригинала. Оно, это слово, становится ключевым для всего высказывания, а потому вбирает в себя смысл всего выражения в целом. Можно было бы и не переводить весь афоризм, достаточно намеком-словом указать на скрытую в нем мысль. Не текст составлен из слов, а ключевое слово рождает текст, который, в свою очередь, раскрывает смысл ключевого слова в наиболее существенном его значении. В греческом тексте славянский переводчик видит ключевое слово и распространяет его комментирующими словами, как бы вышивая по узорам греческого оригинала.

Поэтому на первых порах при переводе используется такое большое количество конкретнозначных славянских слов. Каждое из них еще соответствует узкому и конкретному смыслу греческого слова, вполне определенно вписываясь в контекст высказывания. Со временем все эти оттенки отрицательного свойства: *стропотный, проныривый, коварный, попятный, неприязненный* и все прочие – уходят, всюду заменяясь гиперонимом безусловно концептуального уровня: *лукавый.* И так в любом случае: направление семантического развития ключевого слова – это путь к одной-единственной лексеме, вобравшей в себя со-значения всех близкозначных слов.

А гипероним становится словом литературного языка, тогда как возведшие его на престол законной нормы узковидовые по смыслу слова обречены оставаться словами разговорными, словами «народного» языка или «низкого» стиля. А не то так и вовсе исчезать из речи как опустошенные архаизмы.

И разве давление со стороны греческого (или какого-то другого) оригинального текста не влияло на этот процесс просеивания сквозь сито культурных текстов, отбора гипер-

нимов из массы близкозначных слов? Разве не «внутренняя форма» коренных славянских слов направляла этот процесс в течение столетий? Почему, например, троичность осуждаемых «обманов» в конечном счете выразилась в словах *хитрость – лукавство – лесть* – и ни в каких других?

А вот почему.

Хитрость понималась как деяние; это – действие, хитрость-схватывание явлена в д е л е. Лукавство – это деяние помыслов, оно проявляется в мысли, тогда как лесть – деяние в слове. Гиперонимы аналитически выделили три возможных в действительности типа обмана, а такое развитие в проявлениях обмана не может быть направлено ничем, кроме готовой отозваться на потребности жизни концептуальной основы народной ментальности. Книжные тексты тут подручные, это временное средство, реторта алхимика, в которой выплавляется золото смысла. Образцовые тексты служат для того, чтобы задержать на время и передать другим постоянно выплывающие в сознании представления о сущности. Такие тексты информативны не менее, чем оригинальные русские, причем сохранились в нашем обиходе лишь те из них, которые с течением времени были переработаны семантически. И теперь являются словами литературного русского языка.

Однако семантическая «специализация» всех трех слов сохраняет исходный их первообраз. Становясь гиперонимами, они еще не осуществились в общем для всех них смысле; еще нет слова, которое объединило бы их по основному значению каждого в инварианте этического содержания. Этические нормы складываются в полярном мире «Добро–Зло», но ментальность направлена все-таки словом.

Таким словом, организующим семантическое пространство категории «обман», становится слово *обманъ*, инвариант смысла теперь явлен: ‘хитростью или лукавством обмануть’.

Все главные имена в наличии, и мы можем сравнить их друг с другом.

Хитръ – лука – льсть – это имена существительные, производные от которых с самого начала обозначают вещные качества уже готовых понятий о деле, о мысли или о слове, которые уводят в сторону от реального и природного.

Совсем иначе обстоит дело со словом *обманъ*. Оно образовано от глагола *об-мани-ти*, причем исходной формой этого глагола была другая: *о-ман-ити* ‘заманить, завлечь’. Приставка *об-* вместо *о-* появляется лишь в конце XVII в., как бы уточняя исчезающий образный смысл самих глагольных корней, которые стали использоваться метафорически в значении ‘обмануть’: *обойти, объехать, объегорить* и прочие. Но сначала глагол *оманити* выделил существительное *оманъ*.

Глагол в значении ‘хитро обмануть’ известен с конца XV в. Удивительно, но приходится заметить: раньше всего и в большом количестве такое словоупотребление характерно для документов, которые называются «Крымские дела», – документов, связанных с действиями крымских татар. «И будеть такъ, князь Александръ, насъ о м а н я, не на дружбу лицемъ ударилъ» (СлРЯ, 12, с. 91, 1489 г.). Еще не совсем ясно: обманул или просто заманил в западню. Даже в XVII в. в сказке сохраняется исконное значение слова: «И тот Ёрш, выходя на устья, да обмановает болшую рыбу в невод, а сам вывернитца» (там же). Первые употребления слова в значении ‘обманывать’ вполне определенно указывают на торговые операции, поскольку именно «купцы... оманываютъ простых (простодушных) людей», – сообщает «Травник» 1534 г. (там же, с. 93). С новой приставкой *об-* тот же

смысл слова известен с XVII в.: «И я чаялъ – меня обманываютъ; ужасеся духъ мой во мнѣ» (Аввакум, 1673 г.; СлРЯ, 12, с. 93).

Развитие значений у производных слов исходит из представления о хитрости и лукавстве. В Грамоте 1557 г. сказано, что «дети боярские пойманы омономъ на Норове (Нарве)», а в «Повести о прихожении Стефана Батория на Псков» определенно говорится о обмане как некоей технической «хитрости». Здесь описывается положение, в которое попал князь Шуйский, получив ларец «от королевского дворенина, от Гансумелера», бесчестного и коварного немца в войске Батория. «Ларец же тот почаяв, яко с о м а н о м ему быти, и повелеша добыти токовых мастеров, которыя ларцы отпирают», – и тогда оказалось, что подозрения о воинской хитрости верны; в ларце обрели «24 самопалы занаряжены на всѣ четыре стороны, на вѣрхъ же их всыпано с пуд зелья (пороха), заводным же замкам ременем приведеным к личинки (пластинка с отверстием для ключа внутреннего замка) ларца, за него же токмо принятися, заведеным же самопальным замком огненым всѣм отпад – огнем запалитися. Таково бѣяше канцлѣрово умышление сицево и сподручных ему лукавый совѣт» (Нов. прихожд., 474).

В средневековых источниках такие слова употребляются редко, зато в них сразу видно образное наполнение недавно возникшего слова: тут и хитрость, тут и лукавство, тут и лесть (в грамоте, которая приложена к сомнительным дарам). И теперь точно можно сказать, что самое общее по смыслу слово данного семантического ряда – *оманъ* – является в середине XVI в. как обозначение действий, связанных одновременно с лестью, хитростью и лукавством и направленных на достижение конкретных неблаговидных результатов.

Выбор же корня определялся его смыслом. Сопоставления с родственными языками, в том числе с древними арийскими, показывает, что исходный смысл корня – ‘волшебная сила, иллюзия действительности’. Древнейшие тексты сохранили выражения вроде церковнославянского «намануся ему» в соответствии с греч. ἔδοξεν αὐτω от глагола δοκέω ‘казаться, представляться’, т.е. ему как бы померещилось (Фасмер, 3, с. 103). Литовское заимствование из славянского *monyti* ‘колдовать’ и другое производное от славянского глагола, слово *мана* ‘искушение, приманка’, выдают исходный смысл корня – это колдовская сила волшебной иллюзии, которая влечет к себе надеждой и несбыточными мечтаниями. Мечтами, от которых одна *маята* – и это слово восходит к арийскому *māyā* и к славянскому *манити – маятися*.

Только в середине XVIII в. слово *обман* стало основным обозначением данной категории этических оценок. Обобщив частные виды обманов – лесть, лукавство и хитрость, – новое слово, в свою очередь, породило целую цепочку экспрессивных заменителей, образных выражений, свойственных только просторечию или разговорной речи. «Словарь синонимов русского языка» (II, с. 11) перечисляет до полусотни таких слов, и все они – глаголы, от которых в бытовой речи имена существительные не образуются. Это *провести, обойти, обвести, объехать* и т.д. По происхождению и внутреннему своему смыслу они определенно делятся на три группы.

В первую входят глаголы с переносным значением ‘очень хитро, ловко обмануть’. Все они исконно славянские и все имеют значение ‘обойти стороной’, ‘окружить’, ‘проскочить мимо’. Однако у каждого из них кроме того было и еще какое-то косвенное значение, которое до определенного времени не казалось важным. У глагола *обойти* это – ‘обличить’, у глагола *объѣхати* – ‘опередить’, у глагола *обставити* – ‘обложить (условиями)’, у глагола *провести* – ‘предусмотреть’, у глагола *оплести* – ‘обнести (словом)’ и т.д. Чув-

ствуется неуловимая в отдельных словоупотреблениях смысловая связь все с теми же словами *лесть, лукавство, хитрость*, которые сосредоточивали внимание на обмане словом, мыслью или делом.

Естественно, что подобные смысловые обертоны, отклонявшиеся от выражения конкретно физических действий, движения не в ту сторону, по аналогии и под влиянием с глаголом *о-ман-ити* стали развивать метафорическое значение ‘обманывать’. Так как исконной формой является глагол *о-ман-ити*, то и переносные значения появлялись сначала у глаголов с приставкой *о-*. Развитие образа в новое значение слова можно видеть на примере глагола *оплести*. Прямое значение этого глагола – ‘окружить плетнем, обнести’; значение ‘обмануть’ известно с XVII в., в одном из житийных текстов говорится, что «врагъ своимъ мечтаниемъ оплете мя» (СлРЯ, 13, с. 22). Но и это еще не значит, что дьявол («врагъ») обманывает благочестивого подвижника. Глагол *оплетатися* значит ‘подпадать под власть кого-то или чего-то’. В этом же словаре приведены цитаты из древнерусских текстов начиная с XII в. («Пандекты Никона»), а в них еще заметно образное значение, не получившее нового смысла; «оплѣтатися в е щ ь м и житийскыми» – «житийскими лихими р ѣ ч ь м и оплетатися» – а также «сластьми и п о х о т м и» (там же). Все та же градация возможных проявлений колдовской силы вещей, слов или мыслей (желаний, «похотми»).

Распространение в разговорной речи глаголов с приставкой *об-* создает структурную форму для образования все новых, экспрессивно насыщенных средств выражения грубого жульничества или тонкого обмана.

Второй уровень слов – это слова с новой приставкой, но с неким дополнительным со-значением: *оболванить, одурачить, околпачить, охмурить, надуть* и т.д. Это уже не просто обман, совершенный, быть может, в равных для участников дела условиях – кто кого перехитрит; это обман с усилением: обманутого поставили в глупое положение, воспользовавшись его доверчивостью и простодушием.

Третий уровень эмоционального усиления – совершенно новый, он связан с современными отношениями; обдурить в денежных операциях значит *обставить, обморочить* и т.д. Ни слов таких, ни подобных значений в средневековой России нет. Здесь вообще нет слов, унижающих личность, – поскольку личность всегда представляет кого-то еще, а оскорбить нехорошим словом одного человека – значит оскорбить многих. Что из этого может получиться, понятно.

Русские народные говоры хорошо сохраняют исходный образ глагольного корня, тот самый образ, с которого начиналось движение смысла в сторону значения ‘обмануть’. Воспользуемся сводным материалом, данным в «Словаре русских народных говоров» (СРНГ, т. 21–23), и покажем несколько таких значений на примерах.

Обвести, среди многих значений, сохраняет и значение ‘оговорить, оклеветать’, *обходить* – ‘обокрасть’, *обставлять* – ‘оскорблять’, *оплетать/оплести* – ‘оговорить; обольстить; обругать; соврать; одурачить’, *обморочивать* – «с помощью колдовской чудодейственной силы околдовать, зачаровать», или «хитростью и лукавством обмануть» (СРНГ, 22, с. 135). Переносные значения возникают не в слове, а в контексте, создаются в речевой формуле, иногда сохранившись до сих пор как присловье: «объехать на кривых оглоблях» дает по крайней мере три разных присловья, а общий смысл выражения «снимается» в значение слова *объехать* ‘обмануть’. Третьего уровня со-значений народная этика не выработала. Здесь *одурачить* значит ‘назвать дураком’ – тоже не очень-то приятно, но все-таки без обмана.

Некоторые выразительные глаголы в устной речи дошли до полной неузнаваемости. К слову *мишень*, заимствованному в XIV в. в значении ‘метка, знак’ и обозначавшему печать на документе, восходят и *обмихнуться (обмешелиться, обмишениться* – не попасть в цель) в смысле ‘ошибиться’, и *обмишулиться* в значении ‘обмануться’. У протопопа Аввакума в тексте 1677 г. находим этот глагол в переносном значении: «Стрѣляютъ ихъ преводными словесы своими мѣтко; не обмишулится праведникъ-оть, – ужъ какъ пуститъ слово-то свое о Христѣ на собаку никониянина, тотчасъ неправду-ту въ еретикѣ-то заколетъ» (СлРЯ, 12, с. 95).

Слово *обманъ* остается самым общим по смыслу, в случае необходимости заменяя все остальные. Это слово среднего стиля, самого общего смысла, литературное слово.

Сравнение с греческими эквивалентами славянских слов позволило нам определить развитие осудительного со-значения и в коренных славянских словах. Именно греческие соответствия в определенных (авторитных) контекстах наметили путь возможного семантического усложнения слов в этическом принципе номинации. Однако исполнение этой задачи стало заслугой собственных, русских слов, поскольку для развития осудительного со-значения были использованы неслучайные слова; внутренняя форма этих слов, исходный их концепт, содержал идею обмана в деле, в слове или в мысли. Переносные значения слов *лесть, хитрость, лукавство* развивались в полном соответствии со средневековым принципом истолкования символов – метонимическим переносом значений по смежности. Все это были *слова книжного происхождения.*

Переосмысление этических норм началось в XV в., и тут уже в дело вступили не имена-идеи, а глагол, выражающий действие, и здесь уже не метонимия, а метафора развивала новые со-значения, щедро заимствуя образы из близкозначных слов и из образных выражений. С глагольного корня «снимался» общеидеальный признак (содержание понятия), связанный с обозначением незримой колдовской силы, которая способна сбить человека с прямого пути, склоняя его к греховным деяниям в область безнравственного и запретного.

ПРОНЫРА И ЛЖЕЦ

Лукавый, хитрый и *прелестный* только со временем стали обозначать обманщика и хитреца. Но точно такое же движение мысли в создании словесного образа – от слишком искусного (и тем подозрительного) человека к осуждению его по этому поводу – было присуще и другим именам, уже упомянутым между делом. Для полноты картины задержим взгляд и на них. Обычно они означали не качество признака, а личность, которая таким признаком обладает.

Слово *худогъ* заимствовано из германских языков давно (как *льсть* и *неприязнь*); в готском это – прилагательное, которое обозначает ловкого человека, корень здесь *hand* ‘рука’. *Худогъ* – все тот же ловкий *хытрьць*, художник и тонкий мастер; украинское слово *худога* ‘искусник, художник’ недалеко ушло от исконного значения заимствованного корня.

В древнерусском книжном языке *худогый* и *художьный* – ‘искусный, умелый, опытный, сведущий’, но слова эти пришли из старославянских переводов, разговорной речи они неизвестны. Только слово *художьство* известно в «Молении» Даниила Заточника: «Тѣмь же вопию к тобѣ, одержимъ нищетою: помилуй мя, сыне великаго царя Владимира,

да не восплачюся рыдая, аки Адамъ рая; пусти тучю на землю х у д о ж е с т в а моего» (в других списках «на землю художия моего», «на землю худости моея» и т д.). Художество в этом случае и есть то самое «художество дьяволе», известное из старых переводов «Пчелы», афоризмами которой широко пользовался Даниил: лукавство и хитрость, которые проявляются в поступках. Можно вспомнить о связи слова *художество* со словом *худой* ‘плохой, невзрачный’, и тогда перед нами простая игра слов, которые так любил этот автор. «Пусти тучю на землю художества моего» – ороси благодатным дождем мою скудную почву; «очисти светом своим мои лукавства» – взгляни с небес на мои мастерство и искусность. Эти и многие другие значения можно углядеть в образной цитате у Даниила. Все они вполне соответствуют смыслу его сочинения, он просит у князя службу, наглядно показывая свое словесное искусство и мудрость.

Художный такой же лукавый, но вместе с тем – вовсе нет. Высокое книжное слово не в силах столь быстро развить осудительное значение. Иначе обстоит дело со словом *строптивый*.

Строптивый в современном языке значит ‘упрямый, непокорный’, что вполне соответствует древнему значению корня *стрѣпътъ*. Имеется в виду некоторая шероховатость, неровность поверхности, которая затрудняет движение; *струпъ* и *струна* – того же корня. Образный смысл сохраняется неизменным, но постоянно изменяются значения, те дополнительные оттенки смысла, которые проносят словесный образ во времени, каждый раз приспосабливая его к нуждам людей.

В древнерусском языке варьированием суффикса показывали различие в смысле слов: *стрѣпътъкый* ‘неровный и трудный’, но и *стрѣпътьнъ* ‘трудный, неблагоприятный’, а потому и ‘кривой’, следовательно, и ‘лукавый’. С XII в. появляется в текстах и слово *стрѣпътивый* – ‘лукавый, коварный’, потому что коварным в те времена почитался всякий человек, тяжелый в общении, не такой как все, необычный и странный (в «Пандектах» часто). *Стрѣпътьливый* известен по «Ипатьевской летописи» с 1226 г.; это тоже лукавый и даже лживый – еще одно усиление смысла в сторону, неблагоприятную для оцениваемой личности. *Стрѣпъщати* значило ‘ходить кривым путем’, то есть ‘лукавить’. Слишком много вдруг появилось образований от старинного корня, чтобы быть случайным. Сам корень имел вполне пристойное значение, *стрѣпътъ* – это труд, в исполнении связанный с за-труд-нениями и помехами, постоянно чинимыми со стороны.

Художный, хитрый, строптивый связаны с поступками, с действием, с исполнением важного дела; они – проявления в о л и. Образный смысл их указывает на искусную работу, на что-то неповторимо особенное, на то, что сделано человеком и вызывает восторг, смешанный с завистью. В этот семантический ряд входят и слова, выражающие даже не ложность или обманчивость сказанного, помысленного или исполненного, а то, что прямо-таки отталкивает от себя нежелательными своими качествами.

Неприязнь также лукав; более того, это наверное обманщик со злыми помыслами; «Всякъ, родивыйся от Бога, побѣжаеть мира, неприязнь не хытаеть его» (Пандекты, 315 – в болгарском переводе *лукавый*). Каждый, связанный с Богом душевно, побеждает прелести мира сего, и тогда уж неприязнь, он же лукавый, он же враг, он же просто Луканька, т.е. бес, – не обманет его хитростью и лестью. Неприязнь «проклята изначала» (Жит. Вас. Нов., 462), это сила, с которой постоянно сражается Бог (Жит. Авр. Смол., 9). Неприязнены лесть и зло, от которых лучше избавиться навсегда. Греческое слов, которое соотносится с лукавым и пронырливым – πονηρός – переводится и словом *неприязнь*. *Неприязнивы*

бесы, дьявол, сатана, они расставляют «неприязнены сѣти», которых также следует избегать; «Молитвами твоими, владыко, да схранена буду от сѣти неприязньны», – говорит в 955 г. княгиня Ольга, только что окрестившаяся в Царьграде под именем Елены (Лавр. лет., 17об.). Новое имя спасает, новое имя творит и «новых людей» – христиан.

Если *лукавым* бес стал уже на Руси, а *проныривый* явился из Византии в текстах сказаний и легенд, то *неприязнь*, слово значительно более раннего времени, тоже книжное; в нем сошлись и образный смысл описательного имени дьявола в кальке (готское *unhulpa* ‘дьявол’ – образ искривленно неприятного, даже отвратительного), и форма выражения искусственности (болгарский суффикс *-зн-*). Мефодий, который переводил византийские тексты, пожелал придать неприятному по смыслу слову форму женского рода, тем самым усиливая пугающую энергию «нечистого».

Дьявол – нечистая сила, которая правит миром и злом, потому он и неприятен, всегда не-приятель, к которому никакой при-язни возникнуть не может. В Древней Руси слово приняли и в номинативном значении, без отрицания «не», говоря о том, с кем можно находиться в *приязни* (Ипат. лет., 231, 1190 г.).

Древнерусские словари утверждают, что «*пронырство* – лукавство» (Ковтун, 1963, с. 223, 426), но это лукавство особого рода; *пронырство* всегда *злокозненно* (Жит. Вас. Нов., с. 414). *Проныривъ* бес или злобный враг, «проныривый дьявол» (Никола, 85), «лукавый проныривый дьявол» (Ипат. лет., 328), сам сатана (Печ. патерик, 163) и любой его представитель на земле, который может скрываться даже под личиной священнослужителя. Проницательность делает честь всякому, кто может «проныру» узреть и в самом обычном проявлении. Таким предстает сподвижник Андрея Боголюбского, Феодорец Белый клобучок, который возжелал перенести митрополичий стол из Киева во Владимир; «Изъгна Богъ и святая Богородица Володимирьская злаго и пронырьливаго и гордаго лестьця лживаго владыку Федорьца из Володимиря» (Ипат. лет, 197, 1172 г.). Злой и пронырливый в гордыне своей – под стать лживому льстецу; все, возможные в то время отрицательно нравственные характеристики, использованы здесь в риторическом усилении; указаны и простая злость, и бесповоротная лживость.

Во многих текстах взаимная мена слов *проныривый и лукавый* указывает на их смысловую близость. Укоризненное обращение хозяина к бездарному и непредприимчивому рабу; «Лукавый рабе и лѣнивый!» – в некоторых местах передается иначе; например, в «Супрасльской рукописи» XI в. «п р о н ы р и в ы й рабе и лѣнивый!» (Супр. рук., 273). В этом нет ничего странного, поскольку слова *проныра, проныривъ* восходят к греческому πονηρός ‘злой, коварный, мерзкий’. В Супрасльской рукописи используются также слова *пронырити* ‘приобрести обманом’ на месте греч. διεκδικείν ‘извергнуть’, и *пронырьство, пронырие* ‘подлость, обман, вероломство’ на месте греч. πανουργία ‘хитрость, коварство, плутовство’. Панург в знаменитом романе Франсуа Рабле – как раз из таких проныр.

Существует мнение, будто слово *проныра* связано со славянскими же *нырять, нора, понурый*; все это – обозначение действий, связанных с исчезновением под водой или под землей, а в переносном смысле – потерять, растратить впустую. Отсюда же и образ пушкинского беса – понурого проныры. В таких предположениях есть некий смысл; в древнерусских текстах встречаются смешанные формы типа *пронорьливый* ‘коварный и злой’ (1494 г; Материалы, 2, с. 1550), *пронорывый къзньми* и пр.

Как и в случае с разными неблаговидными художествами, здесь также намечается определенное наложение значений русского слова на образ и первосмысл заимствованно-

го. «Художества дьяволя» – худое дело, но и *поныривый* чем-то связан с норой и нырянием – то и дело исчезает в неведомом, хотя на земле и сущем. Нечистая сила живет в подземном мире, в изнаночном царстве, где все наоборот, шиворот-навыворот: искривленно и двусмысленно.

Языческий образ и христианский символ в характерных для язычества и христианства терминах как бы присматривались друг к другу, постепенно сходясь в оценке одних и тех же явлений, совпадая в общем слове. Но то, что язычнику казалось божеством, живущим в недрах земных, в водных стихиях, в рощах и в воздушных потоках, – все это объявлено было бесовской силой и потому облеклось в характер и признаки пронырливого, лукавого, который своими хитростями и художествами смущает бесхитростные души «новых людей». Что казалось истинной правдой, вдруг оказалось ложью.

И само представление о ложном также как бы раздвоилось.

Лъга – обозначение предательского, до времени скрытого, но в конце концов всегда проявляющего себя о б м а н а. Когда говорили: *облыгают* – имели в виду просто ругань (Пандекты), но солгать можно было Богу или верховной силе, заступнику Николе, блаженному, государю; по положению и низшим не лгали. Потому-то «аще сълъжеши, съ животом и душею погыбаше» (Печ. патерик, 132) – это п о с л е д н и й обман, его коварство состоит в неожиданности для обманутого. *Лъжа* – и клевета, и поношение, и оговор, «все лжа и глаголание по зависти и злобѣ бысть» (Жит. Авр. Смол., 15). Пока это всего лишь соответствие греческим текстам, с которых снимается и образ: ψόγος ‘порицание и укор’, у нас это *лъжа* (Пчела); так и ψεύστης, которое переводится словом *лъживъ* (Пчела), ψευδής – ‘ложный, лживый, обманчивый’, что также передается словом *ложный* (не *лживый*).

Ненастоящий, неискренний, притворный – это и *ложный*, и *лживый*, но оба слова вторичны, они книжного происхождения. В разговорной речи им соответствовала старая форма прилагательного *лъжий*, т е. и ложный и лживый одновременно. Субъект-объектные отношения еще не разведены словесно. Неприглядное по притворству и коварству одинаково предстает и само по себе, и (метонимически) в носителе таких качеств.

В XII в. «ложь» породила и ложных и лживых, точно так же, как это случилось с лестным и льстивым. Лживы бес, клеветник, поклепщик, т.е. всегда какое-то л и ц о; ложны – словеса, книги, учения – всегда невещественные я в л е н и я. Все лживое криводушно и суетно: «Понеже врагъ вы (вас) научи хранити суетная лжею» (Печ. патерик, 136), лживое противоположно даже кривому; например, не ясно, «криво златоустово (Иоанна Златоуста) учение или лживо» (Есиф., 63), потому что (скажем еще раз) простое уклонение в слове вовсе не ложь, во всяком случае не всегда ложь. Настоящая ложь воплощает в себе крайние степени лживости, но лишь потому, что с самого начала они и были обращены к самым высоким сферам жизни. Возникают особые отношения: обмануть высшего рангом – злодейство более страшное, чем обхитрить низшего или слукавить с равным. Ложь взаимообратима, она не только обман, она в то же время и о ш и б к а, способная отраженно повлиять на судьбу самого лжеца.

Только *неложное истинно* – эти два слова, как бы поверяя взаимную истинность, постоянно соединяются в текстах от XII до XVII в. «Неложно – по истинѣ яко видѣхъ, тако и написахъ о мѣстѣхъ святыхъ» (Игум. Даниил, 101); «створите добрѣ слух да приимите неложную истинну» (Христолюб., 219); «и то есть лжа и неправда» (Игум. Даниил, 126–127). «Обмануть, солгать и неправду учинить» призывает добра молодца Горе-Злочастие

(Горе, 30). Ложь неприемлема нравственно, лукавство допустимо, но в известных пределах, а хитростью можно даже вос-хищ-аться (это глагол с тем же корнем).

МЕРЗОСТЬ, ГНУСНОСТЬ, СКАРЕДНОСТЬ

Древнейшие слова, передававшие значение отвращения от проявлений разного рода хитростей и обманов, по-видимому, были именами существительными. Они обозначали признаки, согласно которым отрицательная оценка мотивировалась каким-то чисто физиологическим отвращением. Все, что впоследствии стало этически отвлеченным, поначалу было всего лишь личным ощущением от столкновения с мерзким и гнусным и скаредным.

Так, в наше описание вошли слова, которые в древнерусских текстах почти не употребляются, да и в современный литературный язык пришли, скорее всего, из церковнославянского языка. *Гнусный, мерзкий, скаредный.*

Все они выражают чистое отвращение, правда в разных оттенках. В одном случае это д р о ж ь отвращения (слово *мерзкий* одного корня со словами *мороз* и *мерзнуть*), в другом – б о л ь отвращения *(гнус*, другая форма *гнюсь*, – то, что *гнетет*, до боли давит сердце). Исконное значение обоих корней сохранилось во всех славянских языках, хотя и в различных смыслах. Например, *гнусный, гнусь* понимается по-разному у белорусов (скупердяй), у македонцев (грязнуля), у чехов (гной, гнойник), у сербов (навоз), у поляков (лентяй). Во всех русских говорах *гнусь* – мелкие кровососущие насекомые или мелкие вредные животные, которые пакостят в полях. Именно такая конкретность значений слов и делает их народными – в книжной речи довольно рано появились и отвлеченные по значению прилагательные *(мерзкий, гнусный)* и многозначные в своей неопределенности глаголы *(гнушатися, омерзети)*.

Отвлеченность значений книжных слов объясняется влиянием их греческих соответствий: это были слова βδέλυγμα ‘гнусность, мерзость’, μυσαρός ‘гнусный, отвратительный’, κίβδηλος ‘сомнительный, лицемерный’ и др. Выражение предельного отвращения всегда соотносится с текстами, описывающими отвращение от Бога. *Отвращение* в прямом значении слова – отхождение, устранение. Оба слова во всех своих грамматических формах употребляются в древнерусских текстах исключительно в сочетании со словом *Богъ* или *Господь*: «Еже есть прѣдъ человѣкы высоко, мрѣзость предъ Богъмь есть!» – в «Остромировом Евангелии» 1057 г. и во всех аналогичных текстах (здесь же и известная «мерзость запустения»). «И Богу есть мерзко и человѣкомъ вражьдьно» в «Изборнике» 1073 г., но также и во многих других случаях, даже в летописи, когда цитировались эти расхожие тексты.

Мерзость понимается как грех, как преступление перед Богом; в отношении к нему каждый «мерзавец» есть «Богу мерзкый досадитель» (Апостол, I, с. 68–69). *Мерзость* одновременно и ‘пагуба’, и ‘пакость’, но пагуба касается самого человека, он гибнет, а мерзость неприятна Богу; пакости делаются человеку, мерзости – Богу. По-видимому, необходимость в подобном распределении оттенков и приводила к появлению чисто искусственных книжных слов вторичного образования: *мерзость, гнусность* и им подобные.

Гнусный – ‘грязный, запачканный’, и потому ‘вызывающий отвращение’. Такие значения прилагательного известны во всех древнейших переводных текстах. Но чаще всего

это слово значит ‘нечистый, неугодный Богу’, такой, который запрещен религиозными правилами. Например, указывается, какую пищу христианину есть нельзя – не только тараканов и мух, но также белок и зайцев. Современное значение слова ‘омерзительный’ вторично по отношению ко всем указанным, в Древней Руси оно неизвестно. В те времена слова *отвратительный* и *гнусный* еще не входили в общий синонимический ряд. *Отвратительный* одновременно обозначает и того, кто (или что) отвращает от себя (указывается суффиксом *-тель-*), и качество зла (с помощью суффикса *-ьн-*), и само действие, потому что и древнерусское слово *отвратити* значит ‘отогнать, отвергнуть’. Впрочем, и слово *гнушатися* значило то же самое. Представления об отвратительном, гнусном и мерзком, а также об обманном стали отвлеченными понятиями лишь после того, как анализирующее сознание смогло выделять составные части такого общего, нерасчлененного восприятия гнусного и мерзкого, самого приблизительного представления о грязном, срамном и страшном одновременно. Аналитическая мысль, последовательно отражавшая в составе слова различные оттенки смысла, здесь действует так же, как и в случае со словом *лесть*, представление о которой расчленилось на признаки *лестный* и *льстивый*.

Гнусным человек является лишь перед Богом. Евангелие от Луки переводчик жития Василия Нового передает так: «Якоже высокое в человѣцехъ г н у с н о есть пред Богомь» (Жит. Вас. Нов., 522); слова *гнусный* и *мерзкий* выступают как синонимы. Сатана – *всегда мерзкий*, но человек, ему поддавшийся, всего лишь *гнусен*; в человеческой душе может гнездиться *гнусь*, но *не мерзость*, потому что «сердце сосет», конечно же, *гнусь*, а не грязь мерзости. Глаголы от этих корней соотносятся друг с другом как пассивный и активный; например, можно сказать «мерзить Господеви», но обязательно «възгнушается Господь». Сам Бог гнушается, но человек, вызывающий его неудовольствие. Богу «мерзит». Глаголы эти – вторичного сложения, пришли из книжной речи, в простых разговорах им долго соответствовал более ясный по внутреннему образу глагол *гребатися*: «Ты чего гребуешь?» – зачем от-греб-аешь от себя, отказываешься? *Отвращение* вообще настолько позднее слово, что переносное его значение появилось совсем недавно.

Отвратителен также и *скаредный*. По исходному смыслу древнего корня, скаредный – грязный, выброшенный за ненадобностью, ибо *скарядь* – это навоз и помет. В отличие от отвлеченных обозначений коварства и зла, от лести бесов и демонов, скаредно все земное, житейское. Скареден пьяница во хмелю (Кирилл, 95), языческий идол, гноящийся труп и все прочее в том же роде, все то, чего человек в нормальном состоянии гнушается. В греческом языке глагол для слова *гнушатися* весьма знаменателен по значению: βδελύσσομαι не только ‘испытывать отвращение, чувствовать тошноту, ненавидеть’, но одновременно и ‘бояться’. Интересное сочетание впечатлений, которые связаны с гнушением: не терпеть, но – бояться. Слитность обоих представлений создает сплав нового понятия об отвратительном: что-то тревожно и подозрительно, что возбуждает страх, и вместе с тем какое-то любопытство, интерес к крайним проявлениям гадости; грустный мотив, неизбежный в каждую эпоху нравственных сдвигов в сознании.

Скаредь и *скверна*, по-видимому, слова общего корня, но в разных славянских языках они распространены неравномерно. *Скаредь* признают западнославянским словом, но и слово *сквьрна* встречалось только в книжных текстах. Оба слова некогда конкретно обозначали нечистоты, помет, навоз – все непригодные для дела остатки. В переносном смысле это высшая степень отвращения, какое можно вызвать у человека.

В переводных текстах слово *скверна* соответствует множеству греческих слов с конкретным значением, все вместе они рисуют образ «скверного»: проклятый, безобразный, грязный, гнусный, запятнанный кровью, бесстыдный, хамский, наглый, порочный и т.д. Достаточно сказать, что тут присутствуют и миазмы, и гниды, но не только: ἀνδρός χαρακτήρ, т е. «муж с клеймом» [человек с печатью (порока)] также «сквернавъ» (Менандр, 6). *Скверный* и *мерзкий* часто заменяют друг друга в текстах, обозначая, видимо, общую совокупность отрицательных признаков. Чтобы уточнить собирательное значение скверны и скверного, славянские авторы прибегали к расширению сочетания: говорили, в частности, о «скверном и скаредном» (Пчела; Еп. Белгород.; Посл. Якова), о «скверном и нечистом» (Иларион; Флавий; Никола), о «жестоком и скверном» (Печ. патерик; Флавий), о бесе «скверном и лукавом» (Жит. Вас. Нов.), о грешниках «скверных и окаянных» (там же) и т.д., всегда описывая внешность нечистой силы или тела человека, в глазах христианского писателя – безмерно грязного и нечистого.

«Скверна» в христианских текстах – это грех во внешнем своем проявлении. Обилие греческих слов конкретного значения, которые переводились одним этим славянским словом, подтверждает, что *скверна* в книжных текстах является искусственной заменой множества собственно славянских слов конкретного значения. Достаточно посмотреть, что может быть скверным и что оскверняется: место, келья, земля, сосуд, солнце, церковь, плод, тело, уста, глава и т д., – все это наружное, внешнее душе человеческой, которая сокрыта в глубинах таких «мест» и может быть осквернена косвенно. «Ядяху скверну всяку: комары и мухы и коткы и змиѣ» (Лавр. лет., 85, 1096 г.), но скверными могут быть и «оканьная служба», и «басни и кощюны поганых», а Кирилл Туровский с особой охотой перечисляет: скверными могут быть и грехи, и дела, и «бесовские наваждения», и человеческое тело – все, что внешним образом характеризует отличие человека от Бога. Скверна живет только на земле.

ОТВРАТНОСТЬ ОКАЯННОГО

– Виноват! окаянный попутал
меня грешного!

Николай Некрасов

Мы видели, что *обманъ* – новое слово, образованное от глагола *манити* ‘вводить в заблуждение’, даже, может быть, ‘колдовать’ и связанное со словом *маяти(ся)*, также передающим действие злой силы, которая увлекает человека на неправедный путь и наводит на него порчу – маяту. Человек мается сам, но никого не «мает». Из древнейших слов, так или иначе связанных с выражением этого значения, можно упомянуть старославянское *обимо*, значение которого ‘вокруг’ указывает примерно то же, что теперь мы выражаем с помощью латинского термина *цикл – цикло-*. Манит и водит вокруг, заманивает и ведет неведомо куда, и так постоянно, неизбежно, бесконечно – обманывает. Современное «обвести» точнее всего передает словесный образ слова обман. Его о б в е л и – он м а е т с я.

Словами *обман* и *отвратительный*, в сущности, завершился представленный здесь семантический ряд слов, и теперь заметно, что рядов-то, собственно, два. Одни слова, вычле-

няясь из массы других, столь же конкретных по смыслу, формой прилагательного указывают на обманное, ложное, т.е. через поступки выявляют необходимое качество, которое в своей неприглядности кажется неприемлемым. Другие слова оказываются как бы вторичными, они выражают идею отталкивания, отчуждения, отторжения, – следовательно, отвращения, потому что качество, выявленное в соответствующем действии, само по себе отвратительно. И какое новое слово для выражения этой идеи мы ни создали бы сегодня, оно всегда ляжет на канву древнего народного образа, сразу же фиксируя одну из двух мыслей: что-то плохое и нравственно низкое для нас либо неприемлемо, либо просто отвратно. Новое в таких словах состоит лишь в оттенках образа, которые осознаются как бы заново, «оживляя» исходный концепт в соответствии с этическими и эстетическими требованиями времени.

Вначале (мы видели это на конкретных примерах) при обозначении каким-то словом осуждение как бы таится в подтексте, хотя определено семантикой слова, в котором словно и нет ничего плохого: *хитрый, лукавый*, даже *лестный* и всякий иной, которые некогда понимались качественно иначе, чем мы понимаем теперь. Еще не сложилась этическая норма осуждения, семантическое поле неприязни к человеку не наполнилось словами, соотнесенными по глубинному смыслу своему с христиански отвлеченными понятиями соответствующих греческих слов в авторитетных текстах.

Постепенно все изменилось. От слова к слову развивается представление о трудном и грязном, об искусном и умелом, о прекрасном или неловком, – всегда выделяясь своими признаками на фоне привычного чем-то необычным, что выбивает мысль из ряда нормального, и совмещение сразу многих оттенков становится важным само по себе. Накапливаясь в общественном сознании, соединение признаков разрешается вдруг каким-то качественным скачком, возникает общая модель, по которой, с оглядкой на ее регулирующую силу, создаются все новые и новые определения того же типа и качества. Проходят столетия, и каждое время оставляет свое представление о том признаке, посредством которого можно обмануть человека. Если в Древней Руси лукавый и хитрый могли быть такими, а позже ими стали строптивый, скаредный или льстивый, то ближе к нашему времени обманчивое стали понимать не просто как изумляющее своей неординарностью, не всегда как необычное, но обязательно как грязное и постыдное *(скаредный, гнусный)*. И всегда – как непростительно тяжкий о б м а н.

То, что некогда воспринималось как неприемлемое физически, а в Средневековье – как противное по нравственным соображениям, на пороге Нового времени предстало как гнусное, мерзкое и отвратительное уже совсем не на основе вкусовых впечатлений.

Проявления зла конкретны и множественны, но они изменяют свою форму. Зло мимикрирует, чтобы предстать перед грешником в самом привлекательном именно для него виде. «Мир во зле лежит» – формула христианская. Для вчерашнего язычника мир полон красоты и силы, он трепетно любит его, этот свой мир. И образы его поэтому конкретно чувственны, насыщены мирским, телесным, преходяще вещным. *Стрѣпътъ* – это шероховатость поверхности, *лукавъ* – это изогнутость линий и контуров, *хитрый* – похититель, а *художественъ* – просто «своя рука».

Но символы христианских текстов, накладываясь на словесные образы славянских «глаголов», обобщают телесно-чувственный их смысл, еще нераздельно синкретичный, как и сам возникающий в сознании образ. И вот уже «шероховатый» становится «строптивым», изогнутый – лукавым, хищный – хитрым, и т.д. Взаимобратимость чисто пространственных координат вещного мира книжный текст преобразует в отвлеченно осудитель-

ные оценки человеческих качеств и определяет степени их проявлений. Через идеальное все прежде вещественное становится проявлением морального, хотя, конечно, еще не в полной мере идеальным.

Идеал – совершенная абстракция мысли, которая чуждается образа и отстраняется от символа. Идеал – идея, понятая как п о н я т и е.

Нам лишь кажется, что наши оценки точнее и резче прежних, содержат бóльшую степень нравственного. Старые оценки столь же непреклонны, только взгляд тогда был иным. Сегодня, заглядывая в словарь современного языка, мы найдем слова, которые обозначают и скаредного, и окаянного, и хитрого, и пронырливого, но они не содержат в себе того всеобщего смысла, какой характерен был для них когда-то. Кроме того, каждое слово относилось к определенному кругу лиц или явлений, который можно было определить именно по этим признакам. Ложными были учения, неприязненными – мысли, окаянными – люди, пронырливыми – «мелкие твари», от беса до комара. Известная специализация признаков прилагательного в сочетании с определенным существительным создавала возможность составить «понятие» о том или ином явлении, осуждая его. Сегодня эти слова можно отнести к любому явлению или лицу, потому что в основе их смысла лежит уже не образ, а понятие с собственным признаком различения (содержанием понятия).

Не было слов, которые выражали бы осудительное отношение от высшего к низшему, например, от Бога к человеку. Такое казалось невозможным: потоки лжи истекают снизу, от слабых и бедных. Всегда побеждала точка зрения со стороны, извне. Обман и лукавство оценивались лично, но с учетом позиции, на которой личность стоит, будь то ремесленное художество, воинская хитрость или льстивость придворных мудрецов. Свое «цеховое» понятие создавала каждая социальная среда, учитывая при этом предел допустимости в оценке поведения каждого своего члена: нерыцарственное поведение в бою, нарушение традиций в художестве или простое вранье мудреца. Собираясь вместе, частные осуждения лжи и обмана становились общерусскими, распространялись; прививаясь, проникали в книжную речь, и потому сохранились до нашего времени. Можно понять логику такого действия, и не представляя себе деталей движения словесных образов. Смыслы у каждого слова были свои, но словесный о б р а з воссоздавался общий, его с полным правом можно назвать народным. Был он к тому же общим для всех восточных славян – значит, и сложился еще в Древней Руси.

Источники нравственного образа, который первоначально мог восприниматься и конкретно, даже аллегорически, весьма разнообразны. Скажем о них в самом общем виде.

Лесть, неприязнь, художество пришли из книжной культуры древних германцев, раньше славян вошедших в христианский мир. Эти слова долго воспринимались народным сознанием как нечто инородное.

Так и этак старались книжники приспособить чужие слова (как и образованные от них славянские) к собственным нуждам, но нужд-то не было, ибо не был еще славянин-язычник ни художником, ни льстецом, не грешил неприязнью к другим, да и богов своих еще не зачислил в бесы.

С принятием христианства усилилось давление в том же направлении. Путем семантического наложения стали употреблять в авторитетных текстах слова *хитрый, пронырливый*, может быть, и *строптивый*, потому что именно люди с означенными признаками больше всего мешали победному шествию христианства по Русской земле. Одновременно в церковнославянском языке возникали все новые выражения: *окаянный, лукавый, лжи-*

вый... Включались в процесс формирования нового образа и народные представления об обманном и отвратительном: тут и *попятный*, и *гнусный*, и *обманный*, и *отвратительный*.

Язычество и христианство в своем сближении создавали новую систему ценностей, вырабатывая и собственное отношение к мерзкому и отвратительному.

Две линии суждений медленно сближались. С одной стороны, возникало как будто отрицательное отношение к тому, что прежде казалось хорошим, – хитрость воина или ловкость умельца почитались в родовом быту; теперь они же оказались свойствами, не всегда привлекательными для остальных членов общества. С другой стороны, происходило возвышение низменного, по-своему странного, даже потустороннего, которое, проявляясь в земном и житейском, получало статус возвышенно важного: *неприязнь, окаянный, лукавый, льстивый* восходят на уровень социально значимых признаков.

Возьмем, например, слово *окаянный*.

Первоначальное значение этого слова вовсе не осудительное. *О-кая-ти* – осуждать и оплакивать вместе, горевать по поводу бедствия, которое постигло людей. Это скорее проявление жалости, чем осуждение; скорбь, а не гнев. Окаянный – не просто подлый, но также и грешный, в чем-то провинившийся человек, которого изгоняют из рода; изгоняют, сами от того страдая. Все греческие слова, которые переводились на славянский язык словом *оканьный*, имеют значения ‘несчастный, горемычный, роковой, жалкий, достойный сожаления, внушающий сострадание, бедственный’, а еще и ‘осужденный, дерзновенный’ или просто ‘безумный’. Тот, кто вышел за границы обычного, кто стал надо всеми и потому обязан уйти.

В древнерусских текстах с XI в. *оканьный* одновременно и ‘несчастный’, и ‘проклятый’, и никогда не известно, какого оттенка смысла больше в употреблении слова; например, как в этом вопле, сохраненном «Ипатьевской летописью»: «Увы тобѣ оканьный городе!» У Кирилла Туровского часты обычные для него утроения, в данном случае подчеркиваются особенности самого «окаянства»: «Безглавный звѣри, нечистый душе, оканьный человѣче!». Окаянный тот, кто подобен безголовому зверю или нечистому духу; ни плоти, ни тела у окаянного нет, он и их лишился. Он – чужой для всех и всеми отвергнутый. *Окаяние* – убожество, *оканьство* – бедствие. «Оканьни суть вси, иже сами ся мнять» (Пчела, 280), а это значит, что несчастны все, кто слишком уж мнит о себе, ибо вообще «оканьно прѣльстию увязоша равно» (Ефр. Кормч., 369), это сродни лести. Окаянным по справедливости назван старший сын Владимира Святополк. Он решился на страшное дело: чтобы захватить отцовский трон, стал одного за другим истреблять соперников-братьев, злоумыслил на род свой, и потому жалости достойны его деяния. Неуспокоенный, окаянный, метался он по миру, пока не помер вдали от Родины. Отца за те же преступления летописец не осуждает – сын стал первым в нашей истории «окаянным», символически соотнесенным с библейским Каином.

Этот символ стоял перед глазами писателя, создававшего красочное описание последних часов жизни князя Андрея Боголюбского. Убийцы здесь также названы *оканьными*; они появляются на страницах повести и каждый раз заклеймены как *оканьные* (Ипат. лет., 207, 207об., 1175 г.): «Оканеныѣ же убийцѣ огнемь крѣстяться конѣчнымъ», т.е. заранее готовят себе смертные муки в решительный час Страшного суда. Однако средневековый писатель прекрасно знает: не сам по себе человек становится окаянным, не по собственной воле решается он на такой шаг – ведет его злая сила; сами же они не ведают, что

творят (там же, 351) – вот отчего и жалко-то их. Неведомые и страшные силы манят и влекут к себе, отвращая от истины; не вина, а беда их в том, что кончают они так плохо. Провиденциализм средневекового мировоззрения накладывает свои краски на значение слов, которые уже и по смыслу своему должны бы иметь осудительное значение.

Во всех проявлениях качеств, которые осуждаются в человеке, мы видим черты характера, которые в средневековом сознании создавали образ необычной, исключительной личности. На отрицательных признаках строится (создается и описывается) личность, и потому «личность» в представлении того времени предстает как понятие отрицательное. Личина – маска, в сконцентрированном наборе отчужденных от «лица» признаков создающая подобие «лика», замещающая лик личиной, которая и сама по себе – обман, и по смыслу своему – ложь.

Вектор нравственного усилия социально ранжирован: этика политична. Бога ведь не обманешь, не перехитришь и ровню, так что остается одно: слукавить. Происходит естественное перераспределение степеней и форм обмана, не известное раннему Средневековью, когда еще сохранялись остатки языческих представлений о честности и чести. Обман идет сверху вниз, лукавство – наоборот, а ложь как простая ослаба духа *(легкость льготы)* течет во все стороны.

Лжа точно ржа – и железо гноит.

ОШИБКА

Ошибка, признанная вовремя, не ошибка.
Дмитрий Лихачев

Вс-шиб-ке различных проявлений гнусных и мерзких дел об-маны ведут к о-шибкам. Обман и ошибка равны как деяния, но направлены в разные стороны; принцип их действия разный. Обман направлен на другого, ошибки совершает сам субъект. Но восприятие того и другого – зеркально: я вижу чужие ошибки и обман меня самого. Субъект-объектные отношения эпохи Средневековья еще слишком сложны, грамматические формы того времени часто не позволяли различать то и другое между лицами, входившими во взаимную связь по слову, мысли или деянию.

Говоря о лжи, мы тут же вспоминаем о заблуждении, в котором ложь зарождается. Ложь не связана с правдой, правде противопоставлена кривда. Ложь *мерзит*, и прежде всего тому, кто ее изрекает в слове; это – его ошибка, основанная на заблуждении. Сегодня трудно осознать такую логику чувств, поскольку современный человек привык подходить к этическим нормам с высоты системы, уже сложившейся и обозначенной определенными терминами. Для собственного спокойствия он старается отчуждать от себя все отрицательные признаки – и, обобщив их в ком-то другом, начинает бороться с отвлеченной и д е е й порока, забыв, что порок коренится в нем самом. Не то было раньше.

Прежде всего, нравственные переживания не были еще отвлечены в понятиях, они конкретны в своих проявлениях. Заблуждение совсем не ошибка, *заблудитися* – значит сбиться с дороги, блуждая в скитаниях там, где нет ничего вообще, ни правды ни кривды. *Заблуждение* как ‘ошибка’ надежно отмечается только в XVII в. (1675 г.; СлРЯ, 5, с. 135).

Есть, правда, пример и пораньше, в Грамоте 1534 г. (там же, с. 136), но в тексте, который можно толковать по-разному: «Молились бы Господу Богу о своемъ преступленьи и заблужденьи, еже твориша въ невѣдѣнии своемъ». Та же неясность в Великих Минеях Четьих XVI в.: «Сей же омрачение тѣхъ свѣтомъ богословия отгна, отъ заблуждения обрати на стезю правыя вѣры». В обоих случаях речь идет об отступлении («пре-ступ-лении») со «стези правыя», и переносное значение ‘ошибка’ здесь еще связано с основным исходным значением сложного слова. Причастие *заблудший* в переносном значении ‘неправильный, ошибочный’ также известно с XVII в. («вѣра кумирская заблуждьшая», там же), а определения-признаки раньше всего начинают отмечать только что проявившиеся переносные значения старых слов. Здесь это связано с отвлеченным значением имени, которое определяет прилагательное.

Однако *заблудший* – это искусственное книжное слово, оно связано с корнем, уже известным нам по имени преступного воеводы Блуда. Говорят об ошибках мысли и дел, совершенных прежде всего в слове. Лесть-обман влечет за собою ошибку-заблуждение.

Ошибитися – отказаться, отречься (буквально отбиться), *ошибатися* – ударить мимо цели, промахнуться. Оба глагола связаны с исходным глаголом – *шибать* ‘бросать, метать, бить’, причем, надо полагать, бить *шибко*.

Переносные значения глагольных форм могут способствовать переосмыслению самого действия. Промахнуться – значит ошибиться, сначала в конкретном действии пускания стрел из лука. От чего-то воздержаться не значит ли исправиться в своем заблуждении? Вот и «Кормчая» того же мнения: «Ли единою ли трижды согрѣшили и ошибошася, ли до старости и до того дне, в он же исповѣдашася согрѣшаху» (Материалы, 2, с. 850). В принципе, всякая ошибка такого рода всего лишает: «Аще ошибемся маловрѣменныхъ, възмощи имам вышняя насладитися помощи» (перевод «Златоструя», там же). Естественно, что таким образом ошибаются только еретики, ведь именно они сошли с пути праведного течения мыслей, и если они «не ошибутся (!) проклятаго того моления... (т.е. не отрекутся), то достойни будуть огню негасимому» (Христолюб., XIV в.).

Приставка *о-* как нельзя более точно указывает на форму действия: давно исчезнувшее представление о приближении к цели действия, о пребывании около, вокруг и возле позволяет воссоздать первоначальный образ глагольной основы. Это очень конкретное указание на то, чем можно «бить» «вокруг себя», например, отгоняя мух или выказывая симпатию. Прежде всего это, конечно, хвост. Древнеславянское его название *ошибъ, ошибь, ошибие, ошабъ* – οὐρά греческих оригиналов текста (‘хвост’, но также и все, чем обмахиваются и от чего отмахиваются, что всегда является п о т о́ м). Советуют, например: увидишь змею – «имѝ за ошибъ» (κέρκος), хватай за хвост, иначе не оберешься беды: «Змии нозѣ мои и колѣнѣ ошибию съвяза» (Пандекты); очень большой был «змий». О павлине рассказывают, «яко взраяй (взглянув) на перие ошиба своего красное (прекрасные), начнеть надыматися и гордо ходити» (СлРЯ, 14, с. 107, 108; 1681 г.).

Конкретность значений определяется простотой слова; образование имени существительного с суффиксом *-к-* приходится на XVIII в. Лишь в словаре 1731 г. в слове *ошибаться* зафиксировано значение ‘допускать ошибку’, а словарь 1771 г. дает уже и существительное *ошибка* ‘погрешность в действии, суждении, мыслях’.

Русские народные говоры в различных местностях сохранили разные значения как глагола, так и нового существительного. *Ошибать* – это как бы последовательность такого смыслового ряда: ударять о свалить с ног сильным ударом → одолевать → сокрушать

ругать, позорить → сбивать с толку, и только в современных записях находим, как заключительный этап семантического развития, значение ‘обмануть’. *Ошибиться* – просто оступиться, тут никакие переносные значения так и не проявились: «лошадь хромает – ошиблась». *Ошибка* – вина и грех, в полном соответствии с теми значениями глагола, которые характерны для него в древнерусском языке. Самопризнание в совершенной ошибке приходит довольно поздно, уже в рациональных формах суждений Нового времени. Ошибку совершают в мысли, поэтому она связана не со словом (как заблуждение) и не с делом, действием, вещью (как мерзость или гнусность). Пытливый разум средневекового человека сначала осмыслил формы обмана, особенно докучавшего ему; разделив такие формы на обман в слове (лесть), в мысли (лукавство), в деле (хитрость), он принялся за формы и типы различных ошибок. Это процесс, не законченный до сих пор. Об этом можно судить и по множеству слов, дифференцирующих различные оттенки ошибок (*промах* как «освежение» образа «ошибки», но также *пробел, недостаток, дефект* и многие иные), и по отсутствию гиперонима, роль которого латинское слово *дефект* вряд ли исполнит.

Нам гораздо важнее уяснить другое: в семантическом распределении ряда слов родового смысла мы получили во владение законченную ментальную схему, в которой обман и ошибка – заманивание и согрешение – дифференцированы в четких границах того и другого: в обоих случаях различаются в мысли, в слове и в деянии.

ГЛАВА ПЯТАЯ
МЕСТЬ И ЗАЩИТА

Ну а еще какие за тобой беззакония? Воровать, чай, не станешь? А ежели и украл – невелика беда: ныне все воруют.

Владимир Соловьев

ТАТЬ, РАЗБОЙНИК И ВОР

В древнерусских текстах упоминается только слово *тать*, но зато «по специальностям»: *тать коневый, тать церковный*, просто – *тать*. «Правда Русская» и прочие законодательные акты тоже знают слово *тать,* а также слова *татьба* и *татебное* ‘то, что украдено’. Иногда говорят, что кроме татей имелись еще и *татицы* женского пола (Жит. Вас. Нов., 489), однако деяние, всем им присущее, именуется другим словом: *крадут*. «Татбѣ подобно есть украдаа» (Феодосий, 17), крадут всегда тати: «пришедше татие и покрадоша все имѣние его» (Печ. патерик, 121), потому что – «кто крадеть – татбы не лишиться» (Серапион, 4). О глубокой древности говорит такое распределение слов: *крадут* – это действие, связанное с тем, что с к р ы в а ю т, «кроют», создавая со-кров-ища; *тать* – это тот, кто действует т а й н о, таится, также скрываясь и боясь огласки. *Тать крадеть* буквально значит: тайно скрывает, тайно скрывается, тайно укрывает. Специально русское соотношение этих двух слов доказывается сравнением со староболгарскими текстами. Там, где в русских памятниках стоят *тать, татьба*, в болгарских находим *крадьба, крадение*; если кто «при татьбѣ ятъ» (схвачен на месте преступления – Пандекты, 244) – в болгарском варианте «въ крадбѣ ухващенъ будеть». Русские источники не знают *крадьбы* до XIV в., но и после этого времени слово отмечается (на месте слова *татьба*) лишь в специальных церковных правилах.

Тать т в о р и т татьбу, т.е. крадет. Глагол и имя разведены в обозначении деяния, потому что действие и его результат представляют собою разные моменты события. *Красти* значит ‘идти (на цыпочках, на кончиках пальцев)’ (ЭССЯ, 12, с. 104), т.е. красться, тогда как *тать* связан с ‘таить’. В переводе «Жития Василия Нового» это различие тщательно проводится: «Мнѣ же рекшю к нему: – Господи мой (мой господин), азъ никако же татбы не творихъ!; отвѣщавъ же рече ми: – Пояса не украде ли сеа отроковица?» ибо «кто се крадеть, четверицею истязанъ будеть... иже татбу творилъ и тако [ото]мщена будеть вина татебная» (Жит. Вас. Нов., 401).

Тать – самое раннее и потому наиболее общее именование вора. С XIII в., когда понадобилось различить разные формы воровства, обозначив их особыми словами, в употребление постепенно входят книжные, заимствованные из церковных текстов слова. Говорится не просто о *тати*, а сразу о *тати* и *разбойнике* (Еп. Белгор., 259; Поуч., 107; Заповедь, 125), о *тати* и *злодѣе* (Соф., 262об.), о *тати* и *грабителе* (Поуч., 107), – всегда в поучениях. «Патерик» особо, и притом не один раз, говорит о татях, сравнивая их с огнем на пожаре, с битвой в чистом поле – все едино по своему результату: все похищает стихия, с которой не совладать: «или татьми, или огнем взято будеть» (Печ. патерик, 120).

Разбойникъ и *грабитель* – новые слова для русского языка, на это указывает их сложная форма. В древнерусском было слово *розбой* ‘лихой наезд’, ‘набег’ на чужие земли, драка за

трофей. В конце XIII в. появляются сочетания типа «розбой учинити», но разбойниками называют вовсе не бандитов, например, новгородских ушкуйников, которые ходили грабить обессиленные от татарских набегов низовские города по Оке и Волге. Тот, кто б ь е т, но не убивает, кто получает добычу в бою, «налетом» или, как тогда говорили, *изгономъ*, – вот кто такой разбойник. Разбойники таятся в лесах и ущельях (Игум. Даниил, 42), налетают вихрем, могут и снасильничать, но в целом это еще не самые страшные хищники.

Разбойник действует насильем, в разбое он сродни убийце: «Бѣша то убийцы и разбойници» (Жит. Вас. Нов., 259); «хотѣ же насилье сътворити разбойникъ онъ» (Соломон, 2, 26); а «убиеть княжа мужа в разбои» (Правда Русская, 27), то разбойник – λῃστής ‘грабитель, разбойник’ (Кн. закон., 65). Грабитель сравнивается с хищником (Пчела, 209), который хватает и тащит все, что под руку попадется (λαμβάνω ‘хватаю, завладеваю’), чем наносит ущерб и обиду, ср. варианты в той же «Пчеле»: «да грабить мя» – «да обидить мя» (ἀδικείπω με ‘причинит вред’).

В древнерусских текстах нет и другого церковнославянского слова – *грабитель*: грабит тот, кто г р е б е т под себя все, что попадется ему по пути. Только в рассказе о князе Игоре под 945 г. встречается слово с этим корнем, но еще как глагол: «Бяше бо муж твой, – говорят деревляне Ольге, – аки волкъ восхищая и грабя, а наши князи добри суть» (Лавр. лет., 15). Расхищая и грабя – подобно хищнику. В русском переводе «Пандектов Никона Черногорца» слова *грабитель, грабити, грабленое* последовательно соответствуют болгарским *хищникъ, похыщати, хыщаемое; хыщникъ* также разбойник и также грабитель, он налетает на мирные села и очищает все дочиста. Это уже феодал, а не член родовой общины, который крадет у своего и тайком, незаметно, если удастся. Тогда, когда действовал осторожный тать, сокровища накапливались в тайниках (оттого и сокровища, что показать их никому нельзя); теперь появились *именья*, потому что разбойник, хищник, грабитель и м а ю т, дерзко х в а т а ю т, похищая чужое.

Судя по переводам, сделанным на Руси (например, по «Пчеле»), в XIII в. уже знают различие между татем и грабителем. Первое слово переводит греческие κλέπτης ‘плут и обманщик’, λῃστής ‘вор и разбойник’, κλοπή ‘воровство и кража’, а второе – ἁρταγή ‘разбой, грабеж, похищение’. Новое время рождает и новых героев уголовной истории, уже определенно *головьников*, которые после своих набегов оставляли и *головы* – трупы убитых. В достоверно русских текстах слово *грабежь* появляется с XIV в., *грабитель* и того позже; то же касается и слова *хыщникъ*, которое стало обозначать наиболее кровожадных разбойников – не только грабят, но еще и убивают.

Новые обозначения, несомненно связанные с книжными текстами, проникают в русский язык сначала через глагольные формы: *грабити, розбойничати, похыщати* и пр. Затем из указания действия выделяется определение самого действия: *грабежь, розбой, похыщение.* В списке «Правды Русской», созданном в самом конце XIII в., сказано: «будеть ли сталъ на разбой безъ всякоя свады (без ссоры), то за разбойника людье не платять (штрафа), нъ выдадять и (его) всего съ женою и съ дѣтьми на потокъ а на разграбление» (Материалы, 3, с. 21). Разбойник – не обязательно тот, кто учинил разбой, завершившийся убийством; это может быть просто драка без всякого желания ограбить жертву, которая и случилась-то в присутствии свидетелей. Такой разбойник еще не похож на тех, что появятся в русских лесах после нашествия «агарян».

Вслед за глаголами, обозначавшими подобные незаконные действия, сразу же стали возникать и названия действующих лиц: *разбойникъ, грабитель, хыщникъ*; старое слово

тать оказалось не у дел и вошло в общий ряд именований как обозначение конкретной формы правонарушения. Любой мелкий воришка, делавший свое дело тайным образом, оставался до времени татем. И в переносном смысле с XIII в. любой человек мог стать татем, даже в отношении к самому себе: «Творяй добро мимоходомъ (посторонним), а своимъ временная (своевременно, в силу необходимости) не подая, тать есть!» (Пчела, 74). Тать крадет у самого себя.

Однако пока ничего не слышно о воре – как будто и нет таковых на Руси, только разбойники и тати. Воровство т а й н о е и явный разбой. Хищническое присвоение результатов чужого труда. Ничего больше.

Судя по древнерусским текстам, воровство рассматривалось не только как преступление, но и как своего рода искусство, не каждому доступное. «Аще бых украсти умѣлъ!..» – вздыхает Даниил Заточник. – «Или ми речеши: сългалъ еси, аки тать». Тать – не лжет, это не основной его признак, однако глагол здесь поставлен к месту. Ложь – зло, ее проявления связаны с действиями татя: скрывать и утаивать.

Происходило изменение взглядов на древнее искусство изъятия ценностей. В древнем обществе, где почти все было общим, воровать всерьез незачем и не у кого, а «своровать» у врага – доблесть. Все древнейшие установления содержат правило: «Не пойман – не вор». Если вор не сыскан – его нет. Отсюда потребность в тайне: тайна скрывает татя.

Слова *воръ* и *вориха* появляются в XVI в. Как и в других случаях, сначала это глаголы, обозначавшие определенное действие: *врати*, от него название действия – *воровство*, а затем и действующего лица – *воръ*. *Врати* – то же, что ‘плести заплетки, сплетни’, ‘отводить глаза разговором’, т.е. ‘обманывать’ и ‘воровать’. Человек говорит не то, что думает, а делает не то, что говорит, – таков смысл слова, которого нет ни в одном другом языке, кроме русского. В белорусском вор зовется *злодзей*, в украинском *злодій* (архаизм слова *тать*) под влиянием польского złodzej ‘вор’. Почему на место «тайны» татя и «крови» разбойника приходит отвлекающая внимание жертвы «болтовня» вора?

До сих пор в русских говорах *вор, ворина, ворюга* ‘плут, обманщик, мошенник’, т.е. вовсе не «вор», не тот, кто крадет, а тот, кто «плетет», «заметает следы» своего воровства, уже учиненного в нужный час.

Для общества с новыми нравственными установками вранье оказалось столь же неприемлемым деянием, что и воровство.

Слово *воръ* появляется в разговорном языке, оно новое, не имеет производных (вроде книжного и более позднего слова *воровство*), в старинных текстах употребляется в самых неожиданных значениях. Так, в былине вор всегда ‘враг, неприятель’: «наезжал черной собака вор Калин-царь», или Тугарин, или Соловей-разбойник, – всегда существо чужой в е р ы, другого п л е м е н и. В летописи подобные личности именовались *погаными*, былина называет их *ворами*.

Воръ все в р е т, но это не уголовный термин, а слово нравственной окраски, весьма экспрессивное в момент своего появления. Слово возникло в тот момент, когда старые противопоставления по роду-племени сменились отчуждением по месту жительства или по вере.

Собственное значение слова вскоре сужается, уже в конце XVI в. это термин политический. Государственная власть полагает, что *вор* – политический преступник, который обольщает словом, лжет, т.е. *ворует*, и тем отличается от простого уголовника, от татя.

Впервые новое значение слова отмечено в «Правой» грамоте в 1547 г., в которой вором назван некий Власко, составлявший подложные грамоты и таким способом «своровавший» (СлРЯ, 3, с. 28); *подложный* – ‘ложный, лживый’, а это и значит – в о р. В следующем веке вором называют и Тушинского вора-самозванца, официальные источники вором называют и Стеньку Разина, поднявшего народный бунт «прелестными письмами». *Пре-лестный* значит ‘льстивый’, ‘лукавый’, следовательно, опять-таки *воръ*. Выходит, что *воръ* одновременно и мошенник, и изменник, и авантюрист, но при этом всегда – человек необычный, хитрый, ловкий. В русских говорах до сих пор *воровой* значит ‘быстрый, проворный, удалой’, да и слово *про-вор-ный* того же происхождения. «Не то что умней, а вороватее», – говорил А. Н. Островский об одном своем герое в том же полузабытом поощрительном смысле, в каком Н. В. Гоголь вора предпочитал дураку: «В воре – что в море, а в дураке – что в пресном молоке!»

Эту подробность следует отметить особо. Возникая как слово самостоятельное в ряду других слов общего смысла, каждое из наших обозначений содержит в себе поначалу некий положительный оттенок, как будто даже восхищение ловкостью и мастерством в своем деле. *Разбойникъ* – удалой ушкуйник, лихой наездник, как и *воръ* – лихой человек. Скажет – заслушаешься. Впрочем, так только в словах собственного сочинения, в разговорных, которые выражают всю полноту представления о человеке такого рода. В книжных словах с самого начала понятие сосредоточивается на точном определении данного преступления: это – *грабитель*, а вот это – *хищникъ*. Внутренний образ слов понятен в своей определенности и однозначности, но они и тусклы по своей выразительности; в них нет жизни и потому не происходит развития их смысла.

В слове *воръ* все это есть, и потому оно развивается в своих значениях.

В XVIII в. значение слова еще раз изменяется, само оно обрастает десятками производных, в которых выражаются второстепенные оттенки смысла. Слово становится юридическим термином, а после указа 1781 г. под «воровством» понимается уже только кража, мошенничество, грабеж.

Чем ближе к нашему времени, тем больше старое слово *тать* сдает свои позиции. *Воровские деньги* – фальшивые, контрабанда – тоже воровство, и т.д. Еще в «Уложении» 1649 г. *тать* и *татьба* используются активно, но в переписанном для Петра I списке этого текста вместо них все чаще употребляются *вор* и *воровство*. По-видимому, были какие-то основания старый образ, связанный с наличием т а й н ы *(тать)*, заменить на новый, противоположного смысла, указывавший на желание тайну подать в искаженном виде, переврать.

Хотя в словарях XIX в. и показано еще как «устаревающее» значение слова *вор* как ‘бездельник’, т.е. болтун, однако в новых социальных условиях вор окончательно определяется как типичный похититель чужой собственности. Никакого отношения к беседам и словесам такой вор уже не имеет. «Кот Васька – вор, кот Васька – плут!» – он «слушает да ест», ничего при этом не говоря.

Таким образом, по мере развития общественных отношений возникала необходимость определенным словом обозначить нарушителя нравственных норм с точки зрения его «воровства». Характер оценки постоянно изменялся. При наличии разных стремлений в обществе язык развил как бы три уровня слов, связанных с выражением различных форм «обмана» при похищении. Три различных представления о воре сменяют друг друга:

1) тот, кто просто таится и скрывает добычу, – *тать*;

2) тот, кто нагло налетает и грабит, не скрываясь, – *разбойник*;

3) тот, кто лукавит в обмане и крадет, заметая следы, – *вор*.

Если соотнести это с общей идеей о всякого рода злодействе безотносительно к его оценке, тогда это – обычное превращение всякого «чужого» (чужака) сначала во врага и злодея, а затем и в преступника, который скрывается от закона. «Чужак-чужанин» родового быта, «враг и злодей» Средневековья оборачивается для всех ненавистным преступником современного общества.

Изменяются и признаки, характеризующие вора. Последовательность их появления понятна: лукавый долго л у к а в и т, и это еще полбеды, потому что лукавство легко разглядеть и обезвредить. Льстивый вреднее: он явно х и т р и т, а хитрость разглядеть труднее, слишком похожа она на правду. Абсолютно вреден вор, он – настоящий и безусловный преступник, потому что в р е т, ибо л ж и в, а ложь никогда не отличить от правды, если не знаешь средств распознать ту систему условных знаков, которые ложь проясняют.

Соответствующим образом изменялось и отношение к различным проявлениям «воровства». *Окаянный* – чуть-чуть несчастный, его и пожалеть можно, как жалеют русские женщины даже «убивцев». *Гнусный* и *мерзкий* насильник и хищник такого чувства уже не заслуживают, они ненавистны, их боятся. Так и вор – он *отвратителен*, целиком неприемлем, он – враг порядка и закона, от него отворачивается уже не община, а все общество.

Тайный тать, чужак-чужанин, лукавый и льстивый, а оттого окаянный... Дерзкий разбойник, враг и злодей, льстиво хитрящий и потому особенно мерзкий и гнусный... Искусный вор, преступивший закон, окончательно отторженный от мира, лживо врет и тем отвратителен... Сплетаясь невидимыми глазу, недоступными чувству отношениями и оценками, все эти слова как бы спрессовали многовековой опыт поколений. Это следы различных культур и разнообразных проявлений жизни. Само их наличие углубляет семантическую перспективу, своими образными обозначениями они помогают постигать смысл человеческих отношений, степени их сгущения в определенные времена, особое внимание обращая на те или иные признаки неблаговидных действий.

Видно, как изменялись оценочные определения: от снисходительного до непримиримо враждебного. Изменения такого рода могли становиться источником резких общественных столкновений, мятежей и бунтов. Самый конец XII в. и весь XIII в. – одна полоса смены традиций, самый конец XVI в. и весь XVII в. – другая. Моменты сгущения нравственных сил поколений, отзывавшихся на то, что подспудно развивалось до них веками, что нарастало в своей массе, накапливалось, в конце концов из образа-представления порождая п о н я т и е о новом явлении. Мысль о случившихся, уже состоявшихся изменениях в нравственности в сознание проникала раньше, чем она проявлялась в активных действиях (мятежа или битвы) или в противодействиях враждебным силам.

Народное нравственное ч у в с т в о становилось источником новых п о н я т и й; не книжные термины, не «научные» изыскания порождали нравственные установления. Такие слова объемным смыслом своим обобщали опыт людей и нравственное их отношение к тем, кто не следовал законам общего жития.

Из церковнославянского языка в изобилии приходят искусственно созданные слова, которые собирательным своим смыслом позволяют объединить все оттенки возможных преступлений против личности, оценивая их с точки зрения нравственности. Таково, например, слово *злодѣи*, которое выражает уже не понятие о конкретном преступнике, это –

символическая форма условно-абстрактного его именования. Злодей – всякий, творящий зло, а уж под такую идеальную формулу можно подвести все на свете и все объяснить самым лучшим образом. Злодей – удобный знак выражения неприязни, тем более удобный, что согласно этикетности средневекового поведения, равнозначной ритуальности в сакральном действии, всегда предполагается противопоставление добродетельного и порочного: злодеи в средневековых текстах не говорят (лишены слова), не следуют этикету и д е й с т в у ю т всем «на зло». Они именно *дѣють*, т.е. осуществляют деяния, которые так или иначе «касаются» *(дѣ-)* всех, о которых все «говорят» *(дѣжють)*.

А уж если деятельны только порочные и злые... не значит ли это, что мир остановился бы в своем развитии при полном отсутствии этих самых злодеев?

Представление о воровстве остается двусмысленным и неопределенным.

ЛИХВА И ПРОДАЖА

Средневековый «Азбуковник» утверждает: «Лихое еже есть излишнее». *Лихва* и *лихое* – нечто избыточно лишнее, полученное сверх необходимого и притом *лише* (т.е. лишь) для себя самого. Понятно, что подобные устремления осуждаются.

Древнеславянский корень **lix-* ‘остаточный, лишний’ из **lik-so* ‘остаток’ (ЭССЯ, 15, с. 91). И сложное слово лихоимъ первоначально имело значение ‘алчный, жадный, скупой’ при наличии богатства или состояния; оно полностью соответствует значениям греческого слова πλεονέκτης ‘жадный, корыстный, хищнический’ и некоторым значениям латинского *opulentus* ‘имущий, богатый’ (в отношении к вещам даже ‘обильный’). В переводах «Слов» Иоанна Златоуста *лихоимъ* – это богач. Вообще в ранних славянских переводах слово не имело только лишь осудительного смысла, которое закрепилось за ним позднее. Даже в поучительных рассказах многих «патериков» *лихое* могло представать как вполне законный «прибыточек», полученный за богоугодные дела, не связанные с процентной ставкой. «Ростъ и лихое възимаху въ тобѣ» (лихву-процент и избыток-лишнее: τόκον καὶ πλεονασμόν – Син. патерик, 296).

Вполне возможно, что сложные слова с корнем *лих-* пришли из книжной речи, являются искусственными образованиями для передачи греч. πλεονεζία ‘жадность, корыстолюбие, скупость’. В условиях Киевской Руси слово *лихоимъ* обращено на тех, кто вопреки здравому смыслу стремится обманывать с корыстными целями – лихоимствовать.

Славянину такой путь обогащения противопоказан. Ростовщичество запрещено христианскими заповедями, и каждый знает: «Горе лихоимьцю: богатьство бо его отъбѣжить, а огнь и̑ (его) прииметь» (Изб., 1076, 308). Ничего, кроме адского пекла, такой старатель не получит.

В «Синайском патерике» лихоимство противопоставлено *несьнисканию* – нестяжанию, добровольной бедности как отказу от неправедного ограбления других людей. В XII в. об этом говорил и Кирилл Туровский («люботрудие и несниска́ние»), и Климент Смолятич, русский митрополит на короткое время, «учитъ насъ лихоимьства воздержатися» – (Клим., 122). О том же постоянно говорят все проповедники домонгольской Руси. Говорят убежденно и страстно, говорят и много, и долго. «Божественное писание и миряномъ резоимство возбраняетъ» (Стоглав, 31, 1551 г.); «и отинудь крестьянамъ (христианам) отречено есть рѣзное промышление» – в Прологе XIII в. (СлРЯ, 22, с. 138).

Зато иудеям такой путь накопления богатства не запрещен. Неудивительно, что и первое упоминание летописи о народном восстании 1068 г. – это бунт против иудейских ростовщиков в Киеве. По собственному смыслу слово *лихва* – ‘прибыль’, однако для того, кого л и ш а ю т последнего, оно оказывается совсем иным, прямо противоположным по смыслу. «Лихо одноглазое» глядит в одну сторону. В древнерусских текстах находим множество форм, которые служили для обозначения лихоимства, лихоимцев и лихоимного. *Лихоимьство, лихоимствие, лихоимие, лихоимѣние, лихоимание – лихоимець, лихварь, лихоиманникъ, лихоимѣтель, лихоимникъ – лихоимный, лихоимочный, лихоимственный, лихвенный, лишевный* и мн. др. А сверх того – многие сложные слова и устойчивые выражения: *лихое дело* – уголовщина, *лихие люди – преступники, лихолетие* – бедствие народное. Излишества в дурном – абсолютное зло.

Разговорным, не книжным обозначением процентного «роста» было слово *рѣзъ*: «а что сърѣзить товаромъ...» (Правда Русская, 58) – ‘получит прибыль’. Образная основа выражения – указание на «верхний слой товара», который сгребается и удерживается как сбор (Фасмер, 3, с. 461). И это, конечно, не об-рез-ки, а «сливки», которые снимает со всякого товара ростовщик.

В «Правде Русской» только так: «до третьяго рѣза» (Правда Русская, 42), «а месяцьны рѣзъ» (там же, 41), «даеть въ рѣзъ» (там же, 40), «аще кто много реза ималъ» (там же, 50), того не грех и наказать.

В древнерусских переводных текстах *рѣзъ* соответствует греч. слову τόκος – одновременно и ‘приплод, урожай (плоды)’, и ‘лихва, процент’, от Бога и от человека прибыль. В древнерусском переводе «Пчелы» (93) «земля бо рѣзъ даеть не печалуема», а в болгарском – «плоды даеть», что соответствует греческому тексту τόκος δίδωσι. Характерно, что представление о незаконной прибыли *(не печалуема)* восточный славянин передает с помощью слова *рѣзъ*.

Однако чаще всего это слово обозначает лихоимный процент. При этом словесные формы даны такие, что образная связь с глаголом *рѣзати* (отрезать) явлена определенно. «Сребролюбьци якоже куны, иже *прирѣзомъ* убогыхъ душа погубляють» (Жит. Андрея, 171, 175 – в других списках *рѣзомъ*). Древнерусские проповедники голос срывали, вопия против *рѣзоимцевъ*: «Аще кто рѣзоимець, рѣзъ емля, не престанет, всуе мятется», ибо нет ему спасения (Серапион, II, с. 4), но спасется, «аще премѣниться кровавого рѣзоимьства» (там же, I, с. 2). Осуждают всех, «в рѣзъ дающе», выступают против «рѣзоиманиа сторицею» и «сквернаго рѣзоимания»; сам ростовщик сравнивается с корчемником, который грабит и убивает человека, с мздоимцем, с разбойником и татем, а «правила» церковных Соборов последовательно подчеркивают: «аще кто именуется... рѣзовникъ или тать и мздоимець, с тацѣми ни ясти, ни пити» (СлРЯ, 22, с. 138), таких сторониться всячески.

В новгородской рукописи Q I 312 из собрания Национальной библиотеки в Петербурге «безаконными» названы следующие «изверги»: «или корчьмникъ, или рѣзовникъ, или ротникъ (клятвопреступник), или лукавъ (обманщик), или клеветникъ, или льстець, или ложь» изрекающий (л. 177об.), а ростовщик определенно называется грабителем: «Аще кто въсхватаетъ грабя – не насытится, аще рѣзы емля – не престанетъ» (л. 210).

Какими бы выгодными ни были финансовые операции «на резах», нравственно они безусловно осуждаются, и такое отношение к «процентщику» сохранялось постоянно. Даже если это жалкая в своей убогости «старуха-процентщица».

Но было еще одно слово, по смыслу близкое книжному *лихоимъ* и разговорному *рѣзоимание*. *Продажа.* Так обозначали прибыль, полученную неблаговидным путем в результате спекулятивной сделки. В переводных текстах слово *продажа* соответствовало слову πράξις ‘торговая сделка’.

В «Правде Русской» *продажа* понималась еще как пеня за совершенное преступление («12 гривен продажи за обиду»). Понятие «обиды» весьма расплывчато, всякий незаконный побор тоже можно «подвести под статью». В 1476 г. в Псков «приѣхалъ князь Ярославъ» с заявлением: «Обидели вы меня, обидели! Так вот вам и “урокъ”: налоги уплатите полностью, “и продажи по пригородомъ намѣстникамъ имати княжиа – по старинѣ”» (СлРЯ, 20, с. 116). Продажа становится формой вымогательства, уже никак не связанного ни с финансовой, ни с торговой, ни с производственной операцией. Прямой разбой со стороны силы.

В 1358 г. «бысть князю Всеволоду Александровичю от дяди его князя Василиа Михайловича т о м л е н и е велие, такоже и бояромъ его и слугамъ, и п р о д а ж а и г р а б л е н и е велие на нихъ; такоже и чрънымъ людемъ даннаа продажа велиа» (Никон, лет., 230). В этом случае положение «лишенца» понятно. *Продажа* – прямой убыток («продажа напрасная»), а никак не купля, не приобретение; то, что отдается, причем не по собственной воле.

То, что у тебя отрежут *рѣзомъ* или чего лишают *лихо*, – все на *продажу*, все заберут насильно. Не только огонь и разбойник отнимут нажитое, но еще и вымогатель, всякая наглая личность явится за добром и по-треб-ует пере-дать ей, у-по-треб-ляя силу, или власть. И печаль ведь в том, что долг отдавать придется, долг ляжет на совесть, на твою совесть. А уж при-дать и от-рез-ать – это сделают без тебя!

Наверное, не случайно в нашем обиходе сохранилось не разговорное слово *резоимец*, а книжное, высокого стиля слово *лихоимец*. Это тот, кто лишает тебя отнюдь не лишнего в жизни.

ОТ МЕСТИ КО МЗДЕ: ВОЗДАЯНИЕ

Уже из формы этих слов ясно, что *месть* и *мзда* слова древнейшие, а *въздаяние* – слово вторичное; в нем «книжная» приставка *въз-*, производная основа *дая-*, а не *да-*, и славянский суффикс *-ниje*. Каждое из слов – *месть* и *воздаяние* имеет свое корневое гнездо; определяется оно изменившимся представлением о наказании за преступление.

Мьсть соотносится со многими древними словами, счастливо сохраненными историей, с древнеболгарскими (X в.) словами *митѣ*, *митусѣ*, которые обязательно сочетаются с числительным *два*: «два митусѣ», «двѣма митѣ» – взаимно, один на другого, попеременно оба и сразу вместе. Все родственные славянским древние языки указывают на связь со словами *мѣна, мѣнять* ‘взаимно чередующийся, взаимный, обоюдный’, но также и ‘превратный’: «Сегодня ты, а завтра – я!»

Другая форма слова *мьсть* сохранилась как слово *мьзда*, которое некогда значило одновременно ‘плата’ и ‘выигрыш’ – в зависимости от того, кто платил, а кто получал. Как и в случае с *побѣдою*, все зависело от расположения сил и той удачи, которая, как полагали, существует вовне, действует независимо от человека и материализована в виде определенного д а р а.

Наоборот, *цѣна* понималась не столь конкретно, не вещно; по-видимому, речь шла о «словесном» отмщении. Как можно судить по древнейшим соответствиям в других языках, *цена* – это ‘наказание’, ‘расплата’ и даже ‘возмездие’, т.е. не только весьма высокий уровень возмещения, но также и ‘порицание’, потому что того же корня глагол *каяти* означал действие порицания (в сербском сохранился со значением ‘мстить’). В «Слове о полку Игореве» иноземцы «поютъ славу Святъславлю, кають князя Игоря» – не просто бранят за неудачный поход, но и сожалеют, потому что даже *окаянный* вызывает сожаление. Таким образом, в древности слово *цена* означало расплату и наказание, но не посредством возмещающего дара, а чувством вины за неисполненный долг. В законодательных актах представлены положения, в которых договариваются («съвѣщаються») о цене: «цѣну, нарицающися мьздѣ ему» (Закон судн., 38).

Коль скоро мы упомянули *вину* и *долг*, следует уяснить и значения этих слов. *Вина* всегда – страх, испуг, связанные с допущенной ошибкой, в которой человека обвиняют. Впоследствии слово *вина* стало означать и причину всякого действия (или бездействия). Слова *воинъ* и *война* – родственники *вине*: они также обозначали страх и ужас перед возможными последствиями предпринятых действий. *Дългъ* – обязательство платить за вину, ставшую причиной наказания.

Все эти слова строго, размеренно и неукоснительно определяли характер и взаимоотношения между людьми в критических ситуациях враждебного противодействия.

Корень *да-ти* уже в глубокой древности произвел несколько важных существительных, из которых *даръ* и *дань* – древнейшие. В слове *даръ* тот же суффикс, что и в других словах, служивших для обозначения торжественных ритуалов родового праздника: *жиръ, пиръ* и др. Слово *даръ* с тех времен так и осталось торжественным. *Дань* соотносится со страдательным причастием и обозначает нечто данное кем-то кому-то. Не торжественный обмен дарами на дружбу, а дань – награда за службу; не Богу, а человеку (ЭССЯ, 4, с. 188).

Дань – то, что д а н о как плата, расплата или просто оброк; в русской редакции Апостола XII в. слово *дань* стоит там, где другие списки и редакции предлагают слово *оброкъ* (Апостол, I, 120, 121). *Дань* отличается от *данья* и *даяния* как результат от действия, но не только этим. «Противу данию» в древнерусском списке «Златоструя» XII в. (Златоструй, 52в) не соответствует чтению во многих других списках, где стоит «противу штедротъ» πρὸς τὸν πρόθεσιν ‘по благосклонности’). В поучениях того же времени *данье* представлено как ‘награда, подарок’: «Чашю, юже азъ пию, испиета (вы оба) и крещениемъ креститися, а еже сѣсти одесную и ошюю мене, нѣсть мое д а н ь е, но имъ же уготовася» (Пост, 28). Это не награда, данная за что-то, а естественный ход вещей – вот что хочет сказать автор. Столь же обобщенный смысл имеет и слово *даяние*; в греческих текстах ему соответствует слово δόμα ‘даяние, дар’. В большинстве древнерусских текстов слово *дань* употребляется в форме множественного числа: «устави дани», «възложити дани», «собирати дани», «носити дани», «давати дани» и т.д. Но при переводе с греческого славянские книжники употребляли собирательную форму единственного числа (Александрия, Флавий и пр.). Игумен Даниил, приводя евангельский текст, также использует форму единственного числа: «Въ томъ же градѣ Васаньстѣмъ жидове искаху Христа, показаша ему кинисъ и рекоша: “Достоить ли дань дати или ни?”» (Игум. Даниил, 98).

Все эти сопоставления дают возможность высказать следующее предположение: расхождение в формах числа есть различие между идеей (единственное) и ее воплощением

в реальных выплатах (множественное). С другой стороны, постепенное расширение морфемного состава слова усиливает значение процессуальности и приводит к обобщенно высокому (стилистически) выражению форм награды – в духовном смысле. Промежуточные формы подтверждают этот вывод.

В «Житии Сергия Радонежского» Епифаний употребляет обе формы – и *въздание*, и *въздаание*. В разговоре Сергия с работодателем (святой собирается заработать на хлеб голодающей братии) хозяин неуверенно говорит: «Тебе чинити (нанимать на работу) боюся, егда каку велику м з д у възмеши от мене» (плату за труд) (Жит. Сергия, 53). Сергий отвечает: «Аз не зѣло велика в ъ з д а н и а требую от тебе... ни прошу от тебе м з д о в ъ - з д а н и я» (там же, 53); такова «цѣна мзды его» (стоимость платы?) (там же). В «Похвальном слове» Сергию сказано иначе: «Ныне въсприат (Сергий) мзду съвръшену и велию милость» (96), «идѣже есть мзда велиа и въздаание дѣлом его» (102). Во всех остальных случаях, когда речь заходит о плате за труд, употребляется слово *цѣна*. Таким образом, *дание* и *даяние* получают морфологическую примету высшей степени проявления (въз-), а слово *мзда* еще не развило осудительного значения; *мзда* еще «съвръшена» и «велика», представляет собою великую милость – это награда за подвижничество.

Даръ – то, что п о л у ч е н о на добровольной основе, но не без некоторого понуждения; дар вынужден обстоятельствами. По различным спискам одного и того же переводного текста это слово чередуется со словами *благодать* χάρις в «Златоструе», «Пчеле», «Пандектах»), *жертва* (в некоторых библейских текстах) и даже *выкупъ* (в поучениях разного характера). Расхождения в со-значениях достаточно широки: от «благодати» до простого «выкупа», – однако общий смысл во всех случаях понятен: речь идет об «отдаривании», желании откупиться, тем самым освобождаясь от какой-то обязанности. Одновременно это знак приязни и уважения. Дары дают, даруют, посылают, приносят («дары влъхвовъ»), это *по-дар-ъкъ*. Полученное безо всяких условий может быть означено как «*ашютъ* – туне, рекъше д а р о м» (Ковтун, 1963, с. 222, 423). «Боже, помилуй мя даромъ!» (Пост, 2) – значит безвозмездно, а может быть, и бесполезно. *Въздаяние* – то, что дано как награда (высокий стиль признательности); *даром* – то, что получено без всяких усилий, слово разговорной речи. Рука дающего ценится выше, чем то, что получают «задарма» (архаичная форма двойственного числа).

Различие между словами *дар* и *дань* показывает и соотнесение их с греческими эквивалентами. Дань – это φόρος ‘налог, подать’, κήνσος ‘подать’ (в новозаветном тексте), тогда как *даръ* – χάρις ‘милость, уважительность, почитание’. Благородство внутреннего «дара» как этический подтекст сохраняется и в современном значении слова, тогда как «дань» всегда воспринимается однозначно отрицательно. Это не благо-д а т ь, а от-д а н-и е.

В Средние века *дарение* и *дарование* завершили развитие идеи «дара», эти два слова означали не собственно дар, а действие, которым подношение исчерпалось. В украинском *дарование* – ‘действие’, в белорусском – ‘прощение’, тоже действие, но нравственного характера. Возможно, это развитие значений слова, пришедшего из польского языка.

Как плата за что-то, как награда воспринимались также слова *воз-дажда, воздание* или *воздатва* и *воздарие*. Все они очень конкретны по смыслу и, несмотря на книжный префикс, указывают на некие формы частного подношения.

В старославянском языке по образцу слов *въздание* и *въздаяние* образовалось и слово *възмьздие*, очевидно, под влиянием греческих контекстов, которым подражали славянские книжники. Сначала, в древнейших переводах, различие между словами еще сохранялось.

Слово *въздаяние* служило для перевода тех греческих слов, которые обозначали простую операцию возвращения, уплату долга, вознаграждение, а слово *възмьздие* соотносилось с греческими словами, общим значением которых было ‘возмездие, воздаяние, кара’. Однако и в греческих текстах различие между обычным возвратом долга и возмездием, насланным Богом, не всегда осознавалось, особенно в произведениях языческих авторов. Да и слово ἀμοιβή, которое переводили как *възмьздие* или *въздаяние*, означало не только вознаграждение, смену или чередование благ, но также и возмездие в самом высоком смысле слова. В таких значениях эти слова и получили восточные славяне в XI в. Посмотрим, как они ими распорядились.

Мстят всегда за других – это норма поведения; когда нужно сказать о себе самом, всегда это подчеркивают: «Мьстихъ бо ся самъ, убивъ врага своего» (Александрия, 27). В «Ипатьевской летописи» о мести говорят еще часто: князья мстят за позор свой, за срам, за обиду. За такое всегда полагается месть. «Ходи Романъ Мьстиславичь на ятвяги (балтийское племя) отомьщиваться, бяхуть бо воевали волость его... а Романъ пожегъ волость ихъ и отомъстився возвратися восвояси» (Ипат. лет., 241, 1197 г.). Месть творят, ее принимают, поэтому она вызывает постоянную вражду. «Тою мьстью мьсти [за] отца» (Флавий, 188), но если «не будеть кто его мьстя» (Правда Русск., 28), то обидчик платит его роду, а то, что он платит, и есть мзда. С одной стороны, *мьсть* – отмщение и *умьщение*; другими словами, возвращение того, что получено; с другой же – это все то же *воздарие*, потому что месть не столь уж и приятное дело для обеих сторон.

Само слово *мьзда* первоначально значило ‘жалованье’ или ‘плата’, т.е. соответствовало значениям греческого слова μισθός, которое, однако, уже получило и переносные значения ‘возмездие, кара’ и ‘взятка, мзда’. Судя по древнейшим древнерусским текстам, «мзда» воздается Богом и направлена на людей; верный знак того, что перед нами слово высокого стиля. «Да таковые мьсду приметь от Бога» (Нифонт, 37); «мъзда твоя (князя Владимира, крестившего Русь) многа зѣло пред Богомъ» (Память Иа., 143); все верные примут от Бога «и благословение и мзду» (Игум. Даниил, 141); и священник, ведущий службу в храме, также хочет «мзда прияти от Бога» (Изгой, 330).

Все три основных значения слова *мзда* находим уже в «Печерском патерике» начала XIII в.:

1). ‘Плата, возмещение’: «яко равну мьзду имѣста» за работу (Печ. патерик, 182); в Евангелии от Матфея (10, 10) известное место «ибо трудящийся достоин пропитания» (τής τροφής – пищи, средства пропитания) современного перевода и «пища своея» древнеславянского, в XI в. дано с заменой на слово *мъзды*; речь идет о плате за труд. Выражения «мзду должную», «равную мзду», «мзду противу своимъ дѣломъ» (по своим делам) часто встречаются в переводных древнерусских текстах. Это значение связано с греч. μισθός – ‘жалованье, вознаграждение за труд’, но это одновременно и ‘мзда’, на это указывают некоторые пояснения в старых переводах. Так, в тексте «Закона судного» находим уточнение: «юже свѣща цѣну, нарицающися м ь з д ѣ ему» (Печ. патерик, 38) – договорились о плате, которая называется мздой.

2). ‘Награда’: «приемляй праведника въ имя праведниче, мьзду праведничю приемлеть» (там же, 85); «ныне ли погублю мьзду свою злата ради?» (там же, 130). Один из мотивов повествования в «Патерике» – мольба «не погубити мьзды своея», награды вечного спасения (там же, 125, 162). Тот же призыв содержится в поучениях домонгольской Руси: «Да мьзды си не погубите!» (Григорий, 261), ибо человек от Бога «имать мьзды и въздa-

ние велико» (Феодосий, III, 11). Не только у Феодосия Печерского есть эта идея, таково основное мироощущение средневековой Руси (и не только ее). «Молю ти ся, да имамъ мьзду в день судный!» – общий вопль человека, попавшего в сей мир по недоразумению плачевной судьбы.

3). ‘Взятка’: «И неправедный же судиа мьзду взять от тѣхъ...» (Печ. патерик, 168). Ставить священника «по мьздѣ» безнравственно (Кирилл, 87, 89 и др.) – «поставленный на мьздѣ да извержеться» (там же, 87). «Не приимати мьзды» в таком случае советует церковный иерарх (Ответы Ио., 17). В переводе «Жития Николая Мирликийского», сделанном тогда же в Киево-Печерском монастыре, такое значение слова встречается часто: «Мздою дущу свою растлив от работающихъ зависти и злобѣ» (Никола, 27), «яко златомъ намзденъ сый» (там же, 28) и пр. Подобную «мьзду» не дают – но берут, внимание направлено на берущего: «Повѣдаше ему князь, вземь мзду...» (там же, 103). Епископ Лука в середине XI в. внушал новгородцам правильную мысль: «Мьзды не емлите – въ лихву (под проценты деньги) не дайте!» (Лука, 225, 8).

Мзда становится слишком приземленной, даже грязной, заслугой, и при этом она уже никак не связана ни с местью, ни с отмщением. Христианское представление о возмездии отклонило языческое, прямолинейно грубое, понятие о конкретно материальной мзде.

Амбивалентность «мзды» в первом случае (плату дают и берут) как бы раскладывается надвое. Награду дает Бог, взятку – человек. Награду даруют – взятку берут. Обращенность нравственного чувства весьма выразительна и подтверждает расхождение между «данью» и «даром». Дарование награды – нравственно, ибо исходит сверху; давание дани – чуть ли не преступно, поскольку идет снизу. Это отнюдь не стилистическое расхождение (стилистические различия только подчеркивают сущностные); это нравственная оценка самого деяния, оправданного или осужденного христианским мироощущением. Давать лучше, чем брать.

Однако и здесь происходит морфологическое расширение слова. В славянском переводе Апостола употреблено слово *възмьздие* («мужи на мужа съдѣвающе и възмьздие...»; Апостол, I, 67); в древнерусской редакции на этом месте, как более правильное согласно смыслу, стоит слово *мьзду*. Тем не менее некая неопределенность выражения постоянно наталкивала древнерусских книжников на необходимость различать «мзду» как награду-плату и как возмездие-воздаяние; возникают смешанные формы и сочетания, уточняющие общий смысл высказывания: «Яко страшно мздовъздаание въздасться имъ» (Жит. Вас. Нов., 524).

Но как символ «мьзда» является в сознании собирательно идеальным знаком множества со-значений. Обычным средством раскрытия символа, подпитанного (через авторитетные переводные тексты) семантикой греческих слов, является подбор конкретных его воплощений, данных в словах бытового характера. Идея рода (*мьзда*) представлена в вещности видов.

Появляются слова, с помощью которых мзда-взятка выделяется из других форм «мзды». Некоторые из них – явные архаизмы: *мшелоимець* – тот же *посулоимець* (Ковтун, 1963, с. 477). Другие понятны и без перевода: «не емли у нихъ приноса», «не принеси приноса въ божий жертвьникъ» (Поуч., 107), поскольку Богу следуют *приношения*, а не *приносы* (Пандекты, 301об.). Впрочем, в моравских переводах Мефодия слово *приносъ* соответствует латинскому *oblatio* ‘(добровольное) подношение’, которое уже в IX в. было «христианским термином» (Соболевский, 1910, с. 73). Слово *посулъ*, указывающее на обе-

щанное в качестве незаконного вознаграждение, соотносится со словом *мыто*: «Мыто – посулъ», – утверждает средневековый «Произвольник» (Ковтун, 1963, с. 269).

Слово мыто в значении δώρον ‘дар’, ‘взятка’, ‘мзда’ известно во всех древнеславянских переводах; часто оно заменяется словом *даръ* или *мьзда* (Jagič, 1913, S. 72). *Мыто* и *мьзда* в древнейших текстах постоянно чередуются, одинаково передавая греческое слово λύτρον ‘воздаяние, выкуп’ или μισφός ‘вознаграждение, мзда’. В древнерусских списках «Псалтири» слово *мъзда* часто заменяет слово *мыто*, оно представлено в древнейших переводах этого текста, а новозаветное греческое слово (αρχι)τελώνης передается словом *мытарь*. В «Остромировом Евангелии» 1057 г., переписанном в Киеве, всюду употребляются слова *мьзда, мьздоимъць, мьздьница* на месте слова *мыто* и его производных. Даже светские переводы в их древнерусской редакции последовательно дают формы типа «по мьздѣ» (или слово *посулы*) на месте южнославянского выражения «мыта ради». *Мьзда* здесь – незаконно полученная выгода, и древнерусский переводчик «Пчелы» в конце XII в. именно так понимает смысл слова μισφός в определенном контексте. Он утверждает: «Да вѣсть, яко п л о д ъ безаконии своихъ пожалъ есть» (Пчела, 419) – в болгарской версии «яко же мъзды безаконии своихъ приять» (τοὺσ μισθούσ τών ἀνομιων). Неприглядность всякого получения «мзды» отражена и в средневековых словарях, согласно которым и *«оброци»* – мъзда (Ковтун, 1963, с. 436), и *дарове* в тексте «Златоструя» тоже *мьзда* (δώρα).

Цепочка последовательных семантических переходов в выражении форм «награды» постепенно вырисовывается на основе средневекового принципа градуальной иерархии в признаках осуществленной идеи. Идея в своем развитии в о с х о д и т по степеням важности от прагматического отмщения до духовного возмездия: (грязная) мзда → (неизбежная) дань → дар (приязни) → воздаяние (по делам: *поделом*) → возмездие – как конец и завершение всякой «вины» и любого «долга».

Тем не менее давление со стороны книжных текстов все усиливается, и древнерусские писатели начинают подчиняться переменчивому смыслу литературно осознанных слов. Иларион в середине XI в. говорит о тех, кто «възмездие приемля на небесѣхъ», а его современник, автор «Сказания о Борисе и Глебе», – «приятъ възмездие от Господа». Так или иначе, но «мзда» становится простым подношением, конкретной формой выражения приязни со стороны нижнего в иерархии по отношению к старшему: «И повѣдаше ему князь, вземъ мзду» (Никола, 103). Возмездие настигает от Бога, но и это также – дар. Когда в 1241 г. «большая вражда воздвиглась» между князьями и некто «твори возмездие уеми своими» (дядьями по материнской линии), наказание воспоследовало незамедлительно: «Богъ възмездие имъ даеть» (Ипат. лет., 266б, 267).

Перенос значений в этом высоком слове возникал и развивался постепенно, мысль переносила внимание со ‘мзды’ на ‘воздаяние’ именно потому, что слово высокого стиля должно обслуживать уровень «небесной иерархии». Деталей такого перенесения значения установить невозможно, но некоторые оттенки позволяют кое-что заметить.

О том же князе Владимире говорит летописец в заупокойном слове: «Дивно же есть, колико добра створилъ Русьстѣй земли, крестивъ ю (её)! Мы же, христиане суще, не воздаемъ почестья противу оного возданью» (Лавр. лет., 45, 1015 г.). Со стороны Владимира это – дар: он его дал (дал данное, новую веру); ему – воздаяние, потому что деянием своим он уподоблен Богу; ему невозможно давать, следует воз-давать, воз-нося. Известное евангельское «воздаяние по делом его» до XIV в. существует в форме «въздание по дѣломъ его» (иногда и *воздарие*), весьма конкретно и практично как простой дар, хотя и со сторо-

ны Бога. Потребовалось несколько веков, чтобы восточные славяне отошли от понимания вещной конкретности языческой мзды, развив отвлеченное представление о воздаянии или воздарии, и только на излете Древней Руси они прониклись идеей воздаяния и возмездия как противоположных форм расплаты за проживание в жизни.

ТЯЖБА

Расплата приходит; рано или поздно – но приходит. Для Средневековья чрезвычайно важной кажется всякая судебная тяжба. Она предстает как «борьба, спор о справедливости... вине... и победе» (Хёйзинга, 1992, с. 96). В известном смысле тут овеществляется общее представление о мести – мзде – возмездии. Месть как удовлетворение чувства справедливости («чести», – полагает Йохан Хёйзинга) конкретно осуществляется в поединке, каким бы он ни был, словесным или воинским. Месть как награда сохраняет все признаки языческих представлений о справедливости. Собственно, семантическая заряженность слова *мьзда*, навсегда сохранившая неодобрительный смысл осуждения в неправедном деянии, определяется связью со словом *мьсть*. Получивший «мзду» навлечет на себя месть.

Недоверие к неопределенности судьбы, которая судит дела и мысли человека, но при этом не всегда наказывает, вызывало у древних славян желание, для каждого человека естественное: отомстить обидчику. В различные времена такое желание реализовалось по-разному. Сначала это был адекватный ответ («око за око»), затем расплата «пенями» (это уже *мьзда*), а христианство принесло с собой представление об идеальной форме возмездия, уже не связанного ни с кровной местью, ни с «платой за страх»: голос судьбы заменила благая воля Бога. «Бог накажет».

Судебная процедура уже и в Древней Руси была весьма развитой. В терминах судопроизводства ее можно описать в такой последовательности.

Сокъ (от глагола *сочити* ‘разыскивать’) – тот, кто отыскивает и выдает преступника (например, вора и покражу); своего рода сыщик, за которым следует *емец*, осуществляющий арест (захват, буквально «взятие») преступника. Затем дело ведет *вирьникъ* ‘следователь’, который постепенным перебором обстоятельств дела идет от поступка к «вине» (исходной точке преступления, ее причине) и к «вире» (штрафным санкциям).

Вторая часть «дела» связана с осуждением изобличенного преступника. Здесь важны *послухъ* (который слышал о преступлении), *видокъ* (который его видел), а еще лучше – *съвѣдетель*, знающий обстоятельства преступления. В дело вступают обвинитель *ябедьникъ* (с XV в. это *клеветьникъ*) и, конечно, *судья*. Судья может быть княжеский, если решается гражданское или уголовное дело, или церковный, если речь идет не о преступлении, а о поступке или пороке.

Третий этап включает в себя наказание. Глашатай, или судебный пристав, – это (в разное время) *биричь* или *дѣтьскый*; есть еще *мятельникъ* – судебный исполнитель и *мечьникъ* – стражник в суде и по совместительству палач.

В этой системе нет надсмотрщиков (появляются после XIII в.), понятых и присяжных (появляются с XV в.), дьяка протокола (с середины XIV в.), нет и защитника (*стряпчий* известен с 1497 г.) или контролера (*дозорьщикъ* с конца XV в.).

В центре судебно-правовой системы находятся люди государя, которые вместо него (он носитель власти) и по его поручению выполняют официальные функции: *дѣтескъ, отрокъ, биричь, вирьникъ, мечьникъ, мятельникъ*, – а вовсе не представитель судебной власти, которая выражает мнение общества. Общество начинает все больше вмешиваться во властные полномочия государя, выделяя из своей среды лиц, которых не было в суде до XIV в.

Такова идеальная картина, которой так же далеко до действительности, как далеко схематичной системе до реального исполнения дел. На каждом уровне могли возникать свои «заторы» и «протори», и чем дифференцированнее система со специализацией исполнителей, тем меньше возможности исполнить все праведно и до конца. Об этом не скажешь лучше, чем в форме русских пословиц и поговорок. Переосмысление судебных терминов также показывает направление правовой мысли русского человека: *ябедник, клеветник, емец, стряпчий* и другие получили неодобрительное значение – и по полному праву. Осмеивались эти лица еще в сатирических повестях XVII в. «Повесть о Ерше Ершовиче» нападает «на ябедника – на вора, на разбойника, на обманщика, на лихого на худова недоброво человека», который оправдывается: «Яз... не чмуть, ни вор, ни тать и ни разбойник, поклепщик, бедо, обманщик, ворьишко, ябедник...»

Таков полный набор всех признаков, которые собирались для того, чтобы древнее короткое слово *тать* на новом уровне отношений обозначить столь же кратким и емким словом – вор.

ПОМОЩЬ И ЗАЩИТА

Помощь приходит в результате (*по-* ‘после, потом’) приложения силы – мощи; поначалу просто физической мощи, которая в силах пре-воз-мочь все беды. Защита понимается просто: это спасение за щитом. Большинство выражений, с помощью которых мы выражаем мысль о возникшем недоумении, также восходят к воинским терминам типа *ошеломить, опешить* и т.д. Сбить с головы шлем, сбросить с коня, лишить защиты.

Вот почему во все времена считалось необходимым о-забот-иться о защите. В воинских повестях помощь понимается еще по старинке, как включение помощников в общий ряд сражающихся, в котором сами *по собѣ* они как бы не существуют, вне ратного строя немыслимы – пришли друг другу *по-соб-ити.* В «Сказании о Мамаевом побоище» глаголы *помощи, помогаеть* своими значениями пересекаются со словом *посо-бити*, по-видимому, более точно выражающим смысл воинской под-моги. Князю Дмитрию здесь «пособьствова Господь» (Сказ. Мамай, 43) или святой Сергий Радонежский: благословив на бой русскую рать, «тъ ты и сам с нами пособьствуеши» (там же, 52). «Кому нам пособити?» – вопрошает стоящий в засаде Владимир Андреевич воеводу Боброка. – Какому флангу, т.е. – в какой строй войти, с кем слиться в едином воинском порыве. «Съѣхалися вси князи руские к великому князю Дмитрию Ивановичу на пособь» (это уже в тексте «Задонщины», здесь те же выражения речи). А вот когда Олег Рязанский идет к Мамаю «на помощь», он не способствует делу, а всего лишь помогает. *Пособие* – содействие поддержки, которое ведет к удаче: *пособление Божие* в древненовгородских минейных текстах передает именно такое понимание «заботы».

Пособити – значит поддержать, оказать действенную помощь *от себя* лично; этим словом переводится греческий глагол συμμαχέω ‘совместно сражаться’ – действовать вместе. Именно это слово особенно распространено в древнейшей летописи, повествующей о былинных временах русской истории. В житиях русских полководцев постоянны упоминания о конкретной помощи: «Пособи (помог) Богъ новгородцемъ», «иде пособьемъ Божиимъ» и т.д. «Пособие» осуществляется настоянием личной воли. Личная ответственность за решение остается за «пособником». От этого корня образовано много производных, а также устойчивых словосочетаний, сохранившихся до сих пор: *пособие, пособник, способствовать* (СлРЯ, 17, с. 201–204). С другой стороны, *помощь* – не *пособь*, а что-то отвлеченное от вдохновляющей энергии духа. Это – со-действие по силе возможности, всегда осмысленное и рассудительно взвешенное. Именно «на помощь» можно п о з в а т ь святых (Печ. патерик, 165) или даже Бога: «Бог в помочь!» (Батый, 113). Помощь нисходит от Бога, и только его волением решаются пособить союзнику, другу или родичу. Помощь – духовно высокое по цели действие, «помощь бо даеться от Бога съ сердцемъ свѣтивомь» (Закон судн., 6), «Правду твори да помощь» (Менандр, 8). Помогают в бедах (Жит. Авр. Смол., 2), в бою (много примеров в «Ипатьевской летописи» – в отличие от более древних текстов), помощь не «оказывают», а *посылают* или *приводят*, она *приходит* как спасение, например в виде «помочных полков» (Ипат. лет., 222, 1183 г.).

Помочь (помощь) – основное слово, передающее идею абсолютной поддержки, духовной по существу и безусловной по цели. Оно распространяется после XIII в., заменяя собою многие конкретные по значению формы, выражавшие ту же идею. Но раньше всего это слово появилось в переводных текстах главным образом нравственного содержания. В переводах «Пчелы», «Пандектов Никона» слово *помощь* соответствует словам *поможенье, поспѣшенье, призрѣнье* и др., употребленным в болгарской редакции тех же текстов. Разница в том, что болгарский редактор обращает внимание на конкретный момент действия (использует суффиксы *-енье, -ѣнье*), тогда как древнерусский подчеркивает сам факт помощи. Обычными в этом случае греческими словами могут быть ἐπι-κουρία ‘по-мощь; за-щита’ или συν-εργία ‘со-действие; со-участие’. Неуловимая за далью времен связь со-значений славянского слова со смыслом греческих слов: и в греческих второстепенными значениями являются значения ‘вспомогательные силы’, ‘наемное войско’ и т.д. Отличие славянского варианта – *помощь* – в том, что он вобрал в себя значения всех конкретных по смыслу слов и стал гиперонимом – как слово высокого стиля, отражающее идею высшей энергии и мощи: «С Божьей помощью да за дело!»

ЗАБОТА

В значении ‘заботиться; помогать’ употребляется много славянских слов. Разнообразие книжных жанров, которые, как правило, оформлялись в определенных книжных центрах, проявило себя и в накоплении близкозначных слов, своего рода синонимов местного употребления. Множество греческих слов в рамках той или иной книжной школы переводились каким-то одним словом местного распространения, и это также увеличивало запас слов в литературных текстах. Но только в текстах, а не в языке на данной территории; например, не в древнерусском языке.

Церковнославянизм *рачити* многозначен. В зависимости от места перевода он передает различные оттенки смысла. Западнославянские переводы показывают совпадение значений со смыслом чешского *ráčiti* и польского *raczyć* ‘хотеть, благоволить’, даже ‘угощать’, проявляя себя в заботливости. Сербское *рачити* тоже имеет значение ‘хотеть’, но с некоторой долей расчетливости. Хотя в южнославянском переводе «Ареопагитик» конца XIV в. слово *рачительный* стоит на месте греческого ἐρωτικής ‘любовный’, а *рачительство* соответствует греческому ἔρωτος ‘любовная страсть’, – южнославянские переводы X–XI вв. глагол *рачити* соотносят с греч. βουλέω ‘совещаться’, ‘замышлять, решать’ и с глаголом ἐθέλω ‘стремиться, быть склонным’, быть готовым к помощи. Некая рационалистичность в поведении здесь вполне просматривается. Русские народные говоры в редком употреблении сохранили этот глагол в значениях ‘усердствовать в своей заботе’, навязчиво предлагая свою бескорыстную помощь; «всесильно, усердно стараться, делать что-либо внимательно и прилежно», о чем говорится в переработанном словаре В. И. Даля (Даль, 3, с. 1661). Это – одно из многих добавлений поляка И. А. Бодуэна де Куртенэ, редактора третьего издания словаря. У самого Даля находим лишь краткое указание на то, что глагол *рачить* встречается в западных русских говорах и значит ‘усердно стараться’ (там же, 4, с. 86). Бодуэн дал описание действия, на самом деле присущего русской ментальности, и связал его с устаревшим, если не заимствованным из польского языка, словом. На это указывает расхождение в его значениях; например, в украинском *рачити* ‘снисходить’, в белорусском *рачыць*.

В древнерусских текстах слово встречается редко, главным образом в ранних, домонгольских. В «Чтении о Борисе и Глебе» «блаженый же худѣ р а ч а ш е о томъ, но умоленъ бывъ отъ бояръ, створи волю отцю (своего отца, князя Владимира)» (Чтен. Борис, Глеб, 6) – здесь еще трудно отделить друг от друга со-значения ‘желал’, ‘задумывался’ или ‘заботился’. В «Повести о Мамаевом побоище» начала XV в. «рачителнии же отроци разсунушася по побоищу по великому», т.е. по-юношески прилежно молодые воины, усердные и старательные, рассыпались по полю боя. Здесь также просматривается какое-то влияние книжных текстов. Слова *рачительство, рачение* распространились у нас с XVI в., обычно обозначали горячее стремление к деятельной заботе, явно соотнесенной с проявлениями любви и привязанности; так не только в переводных текстах, но и в произведениях Иосифа Волоцкого (СлРЯ, 22, с. 121).

Собирая вместе далеко разошедшиеся в славянских языках значения древнего слова и совмещая их с первосмыслом словесного корня (связан со словами *речь, реку, рок*), можно прийти к выводу, что рачительность – это энергичное проявление личного желания помочь – хотя бы словом, *на словах* (даже в сочувствии любви). А слово – мысль, оно же слово-дело, потому и отношение к такой заботе двойственное. Для одних это помощь, другим она кажется снисхождением, третьи вообще задумываются, чистосердечно ли она предлагается.

Подобная забота у нас не в чести. Самое древнее слово, обозначавшее заботу, – *радѣние* (между прочим, родственно слову *родити*). Это забота, тоже явленная в усердии и старании; *то, ради* чего забота осуществляется; предлог *ради* и слово *радость* – одного корня. Все родственные языки согласуются в утверждении, что *радение* – это ‘попечение, предусмотрительность’ в деле *(ради чего)*, попечение и *бдение* (от глагола *блюсти*) тоже в деле; сербский глагол *рáдити* сохраняет значение ‘стремиться, работать’ – над тем, что удается. Здесь уже идея не только «пользы», как в случае с пособничеством, но

и добровольного включения в общее дело просто *ради* удовольствия в нем участвовать. Бескорыстная забота, которая легко принимается. Более того, забота, которая ожидается, потому что в древнерусских памятниках как раз отрицание «радивости» описывается чаще, чем ее наличие. *Нерадяй* при греч. καταφρονών ‘пренебрегающий’, *не радять* при греч. ἀμελούσι ‘беспечны, беззаботны’ показывают связь «радения» с заботой в деле. Раб-пастух, «бдя» за скотом, убегает от напавшего волка, ибо «наимникъ есть и не радить по овцах» (Жит. Леонт. Рост, 351об.); радеет тот, кто постоянно бдит и печется. «Яко же тамо печаашеся тѣмъ, азъ не радяхъ» (Жит. Вас. Нов., 409) – не порадел о том, что было предметом попечения.

Забота в замысле, помысленная в модальности возможного осуществления, данная как активное намерение, выражается столь же старым словом *попечение* – это забота в стремлении к служению, служению в самом высоком смысле, не в пустяках. В «Пчеле» повелительная форма глагола *пцися!* (пекись) при греч. ἄσκει значит ‘старайся’; в болгарской версии перевода *«прилежи!»* «Не о вьси (не о деревне своей) попечение... нъ о всей земли русьскѣи!» пекутся князья (Усп. сб., 57). Слово *попечение* часто употребляется именно в житиях, поскольку речь идет о постоянной и надежной заботе. Герои текстов Епифания Премудрого имеют постоянное «о паствѣ попечение» (Жит. Стеф., 214), или «премного попечение къ обители» (Жит. Сергия, 90). Греческий эквивалент глагола – φροντίζω ‘иметь попечение, заботиться’, *попечение творити* – значит задуматься и поразмыслить (Печ. патерик, 118); «печеться, како угодити Богу», «не печеться земными, но небесных желаеть» (там же, 145, 99). Глагол *печися (пещися)* значил ‘печалиться, сокрушаться’, следовательно, ‘мучиться в заботах’; пекутся о стране, о стаде, о делах. Раб вне господского дома неизбежно «нужнаго попечения прѣмѣнися» (лишился) (Пандекты, 189); в болгарском варианте *нуждной потрѣбѣ*, т.е. всего необходимого). Глагол настолько необходим для выражения ненавязчивой заботы, представленной в форме наблюдения, что иногда его используют при переводах и там, где в оригинале его нет. «А въсе имъ тъщание на харатийную тонкоту и на грамотную красоту, а о чтеньи не п е к у т ь с я» (Пчела, 163) – «но не в чтении книг», сказано в греческом тексте (ἀνάγνωστιν).

Интересно распределение этих слов у Нила Сорского. В отношении к человеку надлежит «прилѣжно попечение имѣти» (Нил, 23), постоянно думать о смерти, поверяя свои поступки: «попецѣмся о часе ономъ смертнѣмь... и в попечениа неполезна» (там же, 66). Для этого «подобаетъ призывати Бога на помощь» (там же, 60) – *Божья помощь* в таком случае необходима. Наконец, если речь заходит о деле, об усердии в ее исполнении, используется третье слово: «Ни истязаеть Господь о таковѣмъ насъ нерадѣнии» (там же, 60). Различие в оттенках смысла еще заметно, тем более что подкрепляется оно другими словами, очень близкими по значению, но направленными на активность самих объектов заботы. Например, пьяный во хмелю, «егда опиянится, забываеть своего благородиа», «и забываетъ образъ х р а н е н и я своего, и оттирается отъ смысла еа б л ю д е н и е хотѣниа еа, и искореняется отъ неа всяко устроение стоаниа» (там же, 83–84). Не предохраняется и не соблюдает вплоть до невозможности «стоаниа» своего.

Слово *забота* однозначной этимологии не имеет. Самая правдоподобная связывает его с глаголом *зобати* ‘питаться, есть’, причем именно у восточных славян это слово особенно распространено. В русских говорах слова *зобаться, зобачиться* значат ‘заботиться, беспокоиться, тревожиться’, откуда и переносное значение ‘стараться, добиваться’ (СРНГ, 11, с. 322). «Акающее» произношение слова пришло в литературный язык чуть ли не в

конце XVIII в.; его долго пишут по старинке как *зобота*, особенно если передают особенности разговорной речи: «Боярская зобота: пить, ес(т)ь, гулять и спать» (Сл. XVIII в., 7, с. 164). Это – попечение о ком-то или о чем-то, связанное с беспокойством и хлопотами; но характерно упоминание о еде: именно такая «зобота» является основной в постоянной мысли о хлебе насущном. Перенесение значения слова на мысль о ‘деле, занятии’ на другие отвлеченные материи – вторично. Заботиться – не значит озаботиться делом, как в пособлении, или мыслью, как в попечении, усердием соучастия, как в радении («совместные радения»); это самого общего свойства беспокойство, связанное с добыванием пищи, а затем распространенное на все жизненно важные «заботы». В том числе и на заботы о душе: «Иди, попецися о своей души» (Печ. патерик, 158).

В Евангелии от Луки рассказывается о сеятеле, вышедшем в поле сеять, но делал он это небрежно, беззаботно разбрасывая зерна, «и пътиця небесьныя позобаша ея» (Остром. ев., 94в) – «озаботились» ими и склевали; в современном переводе *поклевали* на месте греч. κατέφαγεν ‘съели, пожрали’. Предусмотрительность как основной признак всякой «заботы» исходит из образа «зоба», в который собирается (так, на всякий случай) необходимое для жизни пропитание.

Другие глаголы того же значения редки в древнерусских текстах. Всегда остается сомнение, были ли они в общем употреблении как разговорные формы.

Ратовати скорее западнославянское слово, оно известно польскому, и, под его влиянием, украинскому и белорусскому языкам, а также соседним с ними южнорусским говорам: *рятовать* ‘помогать’. И не просто помогать, а прямым образом спасать в случае большой беды: «Ратуйте, люди добрые!» В древнерусских источниках этот глагол не употреблялся, у нас *ратовать* – производное от слова *рать*. Идея спасения в нашей ментальности совсем другая, слово не привилось.

Клопоты тоже заботы, в польском *kłopot* ‘забота, беспокойство’, в чешском *klopot* ‘торопливость, поспешность’, в русском изменилось произношение: *хлопоты*. Это «возня и суета, беспокойство, тревога» (Даль, 4, с. 551). Шум и гам, слова и слова, видимость всякого дела. Пустое бурление чувств, вызывающее негодование и возмущение. Тоже не привилось в таком значении.

Остались лишь *зобота* → *забота* в народной речи и *попечение* в высоком стиле церковного языка. Теперь это стилистические оттенки, от прочих глаголов остались только остатки в виде имен: *радение* да *рачительный*.

БЛЮСТИ И ХРАНИТЬ

Как ни странно, в древнейших текстах очень редко встречаются слова со значениями ‘охранять’, ‘стеречь’, даже если описываются события, вызывающие необходимость в охранении, помощи или защите. В «Повести временных лет» таких слов не более десятка, употреблены они около 50 раз, и только глагол *блюсти* использован более или менее часто – 15 раз. Для такого большого памятника это мало.

В 967 г. киевляне говорят своему князю Святославу, любившему дальние походы: «Ты, княже, чужея земли ищеши и б л ю д е ш и, а своея ся охабивъ (покинув)» (Лавр. лет., 20). По-видимому, это устойчивая старинная формула княжеской власти – «блюсти свою землю», она часто повторяется на страницах летописи: «Да блюдем рускиѣ земли», – го-

ворят князья на Любечском съезде 1097 г., и далее неоднократно. «Наблюдать» или «соблюдать» – что при этом имеется в виду? Судя по фактам – первое, поскольку совместные призывы беречь Русскую землю никогда не соблюдались. Глагол имел и другое значение – ‘стеречь, сторожить’: когда князя Всеслава бросили в погреб (1068 г.), решили: «Атъ (пусть) Всеслава блюдуть» там (Лавр. лет, 57об.). В возвратной форме глагол *блюстися* значил ‘беречься’; следует, говорил Феодосии Печерский, «в молитвахъ блюстися от помыслъ скверньных» (Феодосий, 62). Но точно так же следует «блюстися» и «от лѣности», и «от дьявола», и от всего погубного для души, хотя на первых порах говорится не о душе, а по старому обычаю – о голове: «Тобѣ, княже, достоить блюсти головы своее» (там же, 87об.; ср. 88об.). Идея личного спасения очень важна для христианина, она постоянно воспроизводится в средневековых текстах с помощью глагола *блюстися*.

При этом речь идет не об охранении, а именно о внимательном надзоре; как мы сказали бы сегодня – о контрольных функциях власти или простого человеческого пожелания. *Блюсти* – наблюдать, бдеть и одновременно быть готовым ко всяческим случайностям; целый ряд слов являются однокоренными с глаголом *блюсти*, среди них такие, как *възбнутися* ‘пробудиться’ или *будити*. Известная сказка Пушкина о царе, который царствовал, лежа на боку, обыгрывает именно это глубинное значение нашего глагола: блюсти – значит проснуться и наблюдать, постоянно пробуждая других, побуждая их на дело.

То, что это так, показывают соответствия в греческих текстах, переведенных у славян.

Слово *блюсти(ся)* передает значения многих греческих глаголов: φυλάσσω ‘сторожить, охранять’ (но и ‘подстерегать, следить’, даже ‘выжидать’), τηρέω ‘оберегать, охранять’ (с теми же дополнительными значениями, но также и со значением ‘соблюдать, выполнять’), σκοπέω ‘наблюдать, следить’ (но также ‘быть настороже, проявлять бдительность’, ‘заботиться’), διοικέω ‘управлять, руководить’, διασκέπτομαι ‘оглядываться, озираться’ (также ‘внимательно рассматривать’, ‘обдумывать’). «Уне бо ми есть своея съблюсти свободы, нѣгли инѣхъ поработити» (Пчела, 32) – лучше сохранить свою свободу, чем покорять других. «Красны жены лобзания блюдися, яыко змиина ѣда злаго» (там же, 297) – берегись поцелуев красавиц, они страшнее змеиного яда; глагол φυλάττεσθαι, употребленный здесь, совмещает в себе со-значения ‘берегись’ и ‘подстерегает’ (опасность). «Съблюдѣмъ же сице чисту свою съвѣсть» (Ефр. Кормч., 569) – именно соблюдем в чистоте, «обережем» свою совесть. Словом, охраняйся всегда и во всем, и «от врагъ блюди себе», а «къ другомъ буди твердъ» (Пчела, 70; здесь глагол «блюди» стоит на месте греческой формы ’ασφαλής ‘незыблем’, которая по смыслу противопоставлена слову «твердъ»). В некоторых случаях славянский переводчик напрямую передает такие глаголы словом *съмотрити, расмотрѧти*. В «Ефремовской Кормчей» XII в. говорится, что митрополит свои дела должен «расматряти же безблазньно» (Ефр. Кормч., 207), а епископ «съмотрити възможеть коежьдо» (там же, 306) и т.д. Все это – те же глаголы, или близкие к ним по значению текстовые формы ’ανακρίνεσθαι σκέψασθαι σκοπουμένου.

Другой глагол, имевший то же значение, но более близкое к современному представлению об охране, – *хранити, хранитися*. Его смысл понятен из разговорной русской формы *хоронити, хоронитися* – ‘прятать’ или ‘прятаться’. Это слово встречается в переводе старинных грамот – договоров русских князей X в. с греками; в них говорится о том, что составленные и записанные документы следует хранить («держимъ и хранимъ» – Лавр. лет., 12, 13об., 14 и др.). Тот же глагол употреблен при изложении библейской истории в

рассказе о выборе вер («суботу хранити», «много хранимъ останокъ» Вавилонской башни). Больше это слово нигде не используется, разве что в русской форме при указании на погребение значительного лица: «похорониша». Ясно, что уже в те времена разница между *хранити(ся)* и *хоронити(ся)* осознавалась, причем первый из глаголов употреблялся редко и в древнерусский период нашей истории не был востребован. Обходились глаголом *блюсти(ся)*. Сравнивая переводные и оригинальные тексты домонгольской Руси, видим, что первые предпочитали глагол *хранити,* а вторые – *блюсти(ся)*. В переводе «Синайского патерика» – *хранити* (свое слово), *хранитися* (от врагов и пр.); в «Молении» Даниила Заточника – *блюстися*: «А от моего ся государя не блюдися ничего, ни казни, ни муки» (Лексика, 20).

Что глагол *хранити* употреблялся в значении ‘прятать’, показывают древнерусские переводные тексты; «убогыхъ поты (труды рабов) в своихъ скровищъхъ храня» (Пчела, 77) – греч. ἀποκρύπτων прямо значит ‘утаивающий, спрятавший’. Именно в переводе «Пчелы» мы находим противопоставление глаголов *хранити(ся)* и *хоронити(ся)*. «Пердики бо (куропатки же – греч. πέρδικα), ловца видѣвше, дѣтемъ запрѣщають и велять х р а н и т и с я, а сами окрестъ ловящихъ лѣтають и ходять и валяються, а мало вытекуть и пакы притекуть, донюдуже дѣти ихъ п о х о р о н я т ь с я, а сами възлетять» (Пчела, 219). Два слова одного корня представлены уже в разных значениях: первое значило ‘остерегаться, беречься’, второе – ‘спрятаться, укрыться’. В тексте они соответствуют разным греческим словам: в первом случае это φεύγω ‘избегать, сторониться’, во втором – ’ασφάλεια в выражении ‘оказаться в безопасности, под защитой’. Мало того что один и тот же глагол выражает различные значения корня, но и сам глагол становится уже словом родового смысла, включая в себя все возможные в речевых ситуациях обозначения охраны и защиты.

Согласно древнерусским текстам, хранить следует веру, заповеди, закон, сон, душу, правду, дружбу, злато, сокровище, душевное достоинство, «ложе мужа своего» и прочее, столь же ценное, что стоит вообще оберегать от чужих посягательств. *Хранити* – это и прятать, и сохранять. *Хоронити* – погребать; так уже в «Повести временных лет»: «похорониша тѣло его» (Лавр. лет, 63об., также 8, 20об.). То же и в текстах XII в.: «Зашедшю солнцю не достоить мертвеца хоронити» (Кирик, 37) – после захода солнца. И не только погребать, но и прятать. «Свободнии с нимь (с холопом) крали или хоронили» (Правда Русская, 62), «въстав, прехорони чресы (ножи) на иное мѣсто» (Соломон, 54) и т.д.

Различие между глаголами *хоронити* и *погребати* состоит в моменте действия, на что в древности обращали особенное внимание: «мертвеца хоронити» вообще, но только что «умершихъ погребають». Варианты расхождения по спискам одного и того же текста очень выразительны. В «Киево-Печерском патерике»: «Да скончаете животь свой зде и съ святыми отци погребены быти сподобисте в печерѣ» (вариант: *положени*); «игуменъ же и вся братиа погребоша тѣло его честно» (варианты: *похорониша, сохраниша*). *Погре(б)сти* – глагол весьма конкретного значения – ‘раскопать, выкопать’; например, нужно «прияти съсуды плѣненыя (плетеные) и погрести» (Пандекты, 268), чему в болгарском варианте соответствует слово «прокопати». Погребают не только умерших, но и всякие органические остатки, подверженные тлению, например, «ино что животинъ помѣтаемо скверно нечисто, погребуться со всякымь хранениемь» (Ответы Ио., 6). Русские диалектные глаголы *гребтеть* ‘беспокоить, тревожить’ и *гребовать* ‘брезговать, пренебрегать’ возводят к сложениям с тем же корнем: ‘рыть, скрести’ → ‘воздерживаться, пренебрегать’ (ЭССЯ, 7, с. 110). Это семантическое развитие общего смысла от ‘скрести-разрывать (зем-

лю)’ до ‘скрести (мысли)’ и ‘разрывать (душу)’. То, что следует хранить, – хоронят, то, чем гребуют, – погребают навсегда. Прежняя близость значений, служивших для выражения смежных действий *(погребать – хоронить)*, разошлась в глагольных формах на этических основаниях.

Греческие эквиваленты глагола *хранити/хоронити* – те же, что и у глагола *блюсти*, хотя есть и другие: κατέχω ‘укрывать, хранить’, ποιέω ‘быть в наличии’, συντηρέω ‘сохранять, беречь’, а при отрицании и καταφρονέω ‘пренебрегать’, т.е. не соблюдать («и не могуще хранити» – Пчела, 36). В переводах «Пчелы» глаголы *блюсти* и *хранити* выступают как синонимы, иногда передавая один и тот же греческий глагол, иногда – разные, но близкозначные. Первый случай: мудрец просил своих рабов, «да быша ѝ (чтобы его) съхранили от мнимых другъ... занѣ (поскольку) отъ врагъ сам ся съблюдаю, вѣдая ихъ» (там же, 71; φυλάττειν – φυλάσσομαι). Другие (рабы) охраняют – сам себя «соблюдает», будучи настороже и зная своих врагов. Второй случай таков: «Ничтоже тако не схраняеть мужа, якоже и добрыхъ приятель съблюденье» (там же, 101; ’αληθινὴ – φυλακτήριον). Здесь такое же соотношение смыслов: ничто не о х р а н я е т человека так, как з а щ и т а хороших друзей.

Есть еще одна возможность проверить наши выводы, касающиеся распределения этих глаголов. В древнерусском переводе «Пандектов Никона» обычно употребляется слово *схранити* – в болгарской редакции ему соответствует *съблюсти* или *скрыти*: «добро есть схранити тѣхъ (грешников) свѣсть (совесть)» (Пандекты, 332) и пр., но если это – имя, то соотношение прямо обратное: «молитва несытна и блюдѣние нерастлѣньно» (там же, 335) – в болгарской версии «съхраненье неукрадомо». Для древнерусских переводов глагол *хранити* более характерен. Быть может, это слово высокого стиля, и в церковных текстах оно предпочитается слову *блюсти*.

Важно, что оба глагола, заменяя множество греческих слов, с самого начала получили права гиперонимов и используются в самом широком (родовом) значении. Но друг другу они противопоставлены как обозначение охраны со стороны *(хранити)* и собственной предосторожности *(блюсти-ся)*.

СТОРОЖИТЬ И СТЕРЕЧЬ

Однако и характер охраны может быть разным. Одно дело – охранять от покушений, беречь, другое – сторожить того, кто покушался на тебя.

Сторожит *стража*. Древнейшее употребление этого слова известно в значении ‘охрана’: «пристави стража», «постави стража» в переводах встречается часто (Флавий), в том числе и при обозначении ночного времени («третья стража» и пр.). То же и для слов в русской полногласной форме: бросили князя Василька в погреб «и приставиша к нему сторожѣ на ночь» (Лавр. лет, 87об.). В 967 г. пришли к Киеву печенеги, и один из них спрашивал воеводу Претича: «“А ты князь ли еси?” – онъ же рече: “Азъ есмь мужь его, и пришелъ есмь въ с т о р о ж ѣ х, и по мнѣ идеть полкъ со княземъ бе-щисла множество» (там же, 20). Хитрость удалась – печенеги испугались. Но формула «быти в сторожѣхъ» осталась на все времена, пока случались средневековые сражения. Сторожевой полк – авангард, идущий впереди рати. Это всегда *сторóжи, сторóжѣ*, особенно часто о них говорится в XII в. (Ипат. лет., 224, 231 и мн. др.), а затем они являются на

Куликовом поле (Сказание, 506, 507 и др.). Это формы двойственного и множественного числа, в форме единственного числа речь идет о простом *сто́роже*: «аще обрящется с т о р о ж саду, крадый овощь того мѣста, то...» (Кн. закон., 50). Заметим, что употребить это слово в книжной неполногласной форме было затруднительно, возникало смешение с другим глаголом. Например, в рассказе о монахах, которые между трапезами проводят время в благочестивых молитвах: «И пакы съвлачавшеся бѣлых риз ихъ, на дѣла идуть и стражуть до вечера» (Флавий, 253) – страдают или сторожат? Яснее в другом тексте: «Злѣ стражюща недугомъ... иже тако стражють» (Пчела, 175) – здесь определенно «страдают», в оригинале греч. πάσχω ‘страдать’.

Стеречь имеет сразу несколько значений, которые легко определить по текстам:

• ‘блюсти, наблюдать’: «обратитеся къ Богу, научитеся благая сътваряти и стерезите себе» – в увещевательной грамоте митрополита Алексия в 1356 г. (Материалы, 3, с. 513); «стрегущи ему обои пути» от нападения врагов (Жит. Ал. Невск., 3);

• ‘сторожить, стеречь’ (его от чего-то): *сторожъ стерегъ* – глосса к библейскому тексту в рукописи XI в. «стражемъ велить не млъчати» (Материалы, 3, с. 513); «и стрежахуть его крѣпко» (Печ. патерик, 109), «его же твердо стрежаху» (там же, 142), «повелѣ заключити въ единой храминѣ и твердо стрещи» (Жит. Вас. Нов., 37);

• ‘оберегать, охранять’ (от кого-то что-то): «повелѣ слугамъ своимъ на мѣстъ томъ стрещи святого тѣла» (Чтен. Борис, Глеб, 14); «аще кто, в лѣсѣ дровъ рубя, не постережеть...» (Кн. закон., 51); «и поча стеречи волость его» (Ипат. лет, 332) – это уже видоизменение старой формулы «блюсти землѣ»: «стерегучи земли Рускиѣ» (там же, 233, 1192 г., также 226, 234, 234об. и др.);

• ‘(пред)остерегать’: «Олговичи же устерегшися, изнарядивше полкы своя» (691), «чернии клобуци (тюркское племя) остерегоша è (их)» (там же, 219, 1180 г.);

• ‘подстерегать’ (т.е. наблюдать): «въ едину же нощь приидоша татие и стрежаху старца... – “Доколѣ стрежете въсуе, покрасти мя хощете?”» (Печ. патерик, 134).

И здесь наблюдается такое же соответствие. Неполногласная форма инфинитива *стрѣщи* совпадает с другим глаголом, который в иных своих формах обозначает стрижку *(стригуть)*. Такая форма использована в некоторых переводах; например, в «Синайском патерике» пять раз (*стрѣжаше, стрѣгуще* и др.). Кроме того, и здесь сталкиваемся с обозначением взаимообратимых действий: предохранять его от чего-то или кого-то или, наоборот, от *него* самого что-то охранять – тоже разница, и немалая. Поэтому с течением времени произошло распределение глаголов по смыслу. *Стеречь* чаще обозначало охранять (арестованного, заключенного, посаженного в погреб и т.д.), а *сторожить* – охранять нечто уже от всяких покушений на это добро. Мудрость повелевает «вьсею стражею блюсти сердце» (Ефр. Кормч., 202) – оберегать; с другой стороны, если кому-то дал часть – «с тем же его и блюди и стережи» (Ипат. лет., 236, 1195 г.). Князя Игоря «блюдуть сторожи» (там же, 349), «стражю блюдый» и в «Александрии» (7) – «в день и в нощь имъ же сторожевѣ стрежахуть е г о» (там же, 227, 1185 г.). Не умножая числа примеров, отметим главное: сторожит тот, кто блюдет, – стережет тот, кто охраняет.

Глагол *беречи* используется редко, и обычно в отрицательном смысле: *небрегоста, небреже, небрегуще, въ небреженьи, небрѣгъше, не брежеть, небрещи* и т д. Речь идет о пренебрежении своими обязанностями, а не о сохранении чего-либо или кого-то. «Иже о съблюдении царевѣ или княжи небрегый...» (Кн. закон., 65) – тут стоит глагол μελετάω ‘заботиться’; следовательно, речь идет о небрежении слуг.

Попробуем совместить в общем смысле глаголы «хранения» и глаголы «защиты». Каким-то внутренним смыслом своих корней они соотносятся попарно, вот только трудно сейчас обнаружить такие связи достоверно точно.

Древнейший из этих глаголов – *беречь*, который соотносится с действием «прятать»; исконный смысл корня *беречь* (родствен слову *бе́регъ*) примерно такой: ‘прятать в горных ущельях’ (ЭССЯ, 1, с. 190), сохраняя особо ценное имущество или скот. Глагол сохранился у восточных славян, но как-то выпал из ряда слов, которые мы здесь говорим. В средневековых текстах он представлен в отрицательных выражениях, и это не случайно. Перед нами самое общее слово, служившее для выражения абсолютного качества защиты.

Глагол *хранити* в славянских языках связан с обозначением пищи, ‘питать, кормить’, обычно о скоте – следовательно ‘содержать, охранять’, т е. ‘защищать’. Это – постоянная забота скотовода, вообще крестьянина, и значение глагольного корня наталкивает на мысль о близости этих слов в выражении такого действия: *хранити* и *зобота* (там же, 8, с. 78–79).

Бескорыстное отношение к защите выражено, по-видимому, в паре *блюсти – радѣти*. Это отношение связано с простым действием ‘присматривать, приглядывать’ и тем самым внешне ‘заботиться’. Но такая забота сопровождается ощущением радости и удачи – если, конечно, все принятые правила и положенные условия этого действия полностью с о-б л ю д-е н ы.

Идея служения делу объединяет глаголы *пособить* и *стеречь*, в первом случае речь идет о действенной помощи, во втором – о том, что следует ‘укрыть’ как наиболее ценное.

Слова *сторожь, сторожити* в этот ряд не входят, они вторичны и, быть может, заменяют слово *беречь*.

* * *

Путем типичных для Средневековья градуальных переходов в обозначении социально-нравственных отношений между людьми к началу XVII века полностью преобразовалась система таких отношений.

Изменились коренные признаки в системном проявлении нравственных установок общества.

Во-первых, с конца XV века деятельное начало незаметно сменилось словесным (речевым) его эквивалентом. То, что прежде нужно было таить *(тать)*, теперь проявилось в обмане словом *(вор)*; то, что нужно было прятать *(беречь)*, теперь стало достаточно поверхностно охранять *(стеречь)*; то, что раньше было усердной и бескорыстной заботой о родиче *(радение)*, теперь обернулось заботой на словах *(рачение)*; и т д. Новое миросозерцание доверяло с л о в у то, что прежде находилось в ведении конкретного д е л а.

Во-вторых, взаимные отношения родового (языческого) быта превращались в однонаправленное движение действия. Движение мысли и слова от мести ко мзде – одностороннему возмещению утраты, все больше становящемуся незаконным побором; точно так же взаимность *рѣза, тяжбы, пособия, попечения* становились соответственно *лихвой, судом, защитой, заботой* и т.д. *Пособити*, т.е. безусловно ‘на (за) себя взять’, превращается в *помочи (помощь)* по силе возможности. То, что раньше достаточно было *блюсти* ‘наблюдать’, теперь непременно следует беречь, сторожить, стеречь и охранять от покушений со

стороны лихих людей. Феодальная иерархия взломала патриархальный быт, выстраивая ряд дающих и получающих, субъектов права и его объектов.

В-третьих, и сами по себе слова под давлением жизненных обстоятельств, медленно ворочаясь в традиционных формулах речи, разрывая теплую – материнскую – их плоть, выходили на свет все более отвлеченными по смыслу терминами родового значения, годными для логических операций.

Рачение: ‘любовь’ (XI в.) → ‘попечение, забота’ (XV в.) → ‘сильное желание’ (XVI в.) → ‘старание (в заботе)’ (XX в.);

попечение: ‘помыслы’ (XI в.) → ‘служение (опека)’ (XII в.) → ‘забота’ (XV в.) → ‘стремление (в намерении)’ (XVII в.) → ‘наблюдение, связанное с ответственностью’ (XX в.).

Подобные преображения значений при общности смысла характерны для всех слов. Века не проходят даром.

Вполне возможно, что и в XI в. эти слова имели столь же отвлеченное (по тем понятиям) значение, как и теперь. Чем всеохватное чувство любви не ‘старание заботиться’? Мы уже знаем, что под любовью понимали русские, – это *pietas*, созревание глубокого чувства, окрыленное заботой и попечением. И чем помыслы о заботе отличаются от ответственности заботой? Да, смысловой стержень слов неизменен, хотя оттенки значений преобразуются в формах от образно-широкого к отвлеченно специальному.

Так и происходит преобразование слов по мере развития мысли в постоянном свершении дел.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ПОЛЬЗА ДЕЛА

«Силушка» – она грешна. Без «силушки» – что поделаешь? И надо было выбирать или дело, или безгрешность.

Василий Розанов

ДЕЛО, ТРУД, РАБОТА

В древнерусских текстах широко распространены два глагола, с помощью которых описывалась трудовая деятельность: *дѣлати и творити. Дѣлати* столь же высокое слово, что и *творити,* но относится оно не к «творению» идеального (подобно творению Творцом), а к практической деятельности человека. Исконное различие между глаголами определяется их этимологией. «Творить» значит ‘хватать’ и, схватив, ‘удержать’, тем самым исполнив задуманное. Современные приставочные гаголы типа *отворить – затворить* сохраняют оттенки исконного смысла корня. Схватить в момент ее рождения можно идею, а вот в е щ и предметного мира касаются, ее можно трогать руками (и тогда расширяется смысл корня в слове *рукодѣлие);* таково именно исконное значение корня **dě-* ‘ставить, класть’.

Дѣлати в древнерусском языке прежде всего означало ‘действовать’ (у Илариона Киевского в XI в.) или ‘исполнять’ («и рукама же своима дѣлати по вся дни» в Житии Феодосия Печерского того же времени), затем вообще ‘производить нечто значительное’, прежде всего возделывать землю и строить *(древодѣля* – плотник). «Вси гради ваши дѣлають нивы своя», – отмечает «Повесть временных лет» уже под 946 годом. С о з д а в а т ь, «доброе дѣлати» своими руками, а не властным повелением или принуждением силой.

Многие источники в традиционных своих формулах показывают разницу между трудом и делом.

Святой подвижник дела не делает, он трудится, даже если и «своима рукама»: «тружахомъся, дѣлающе своима рукама». Труд есть подвиг духовного спасения, напряжение души, а не напряженность мускулов. Это всегда преодоление всяческих затруднений, и Кирилл Туровский использует тот же глагол, чтобы выразить з а т р у д н е н и е, которое встречает его, когда он собирается описать «божественные силы»: «но тружается мой мутны ум, худ разум имѣя, не могый порядних словес по чину глаголати...» (КТур., 341).

Родственные языки, например, литовский словом *dailẽ* ‘искусство, ремесло’ показывает, что результатом всякого дела являлось прекрасно исполненное – *dailùs* ‘изящный’. В своем деле человек свободен и никому не подчинен, он п о с в я щ а е т себя делу, «как хочеть, тако и дѣжеть».

Труд протекает в страданиях и в беспокойстве, это исполнение не руками, а сердцем, труд – досада, тягота, испытание. Древнерусская «Пчела» не раз говорит о труде, и поразному. «Злая жена, аки трудъ вь лядвѣяхъ» – боль в промежности; «кто труда боится – бѣжить благодати» – беспокойства и подвига. Владимир Мономах описывает сыновьям «трудъ свои, оже ся есмь тружалъ, пути дѣя и ловы» – делал (дѣя) труды – занимался деятельностью; но и всякий святой, погибший за веру, «сподоби ся труды (трудами) за вѣру» – пострадал (примеры собраны: Материалы, 3, с. 1007–1009).

Труд – это составная часть всякого дела. Так трудится и монах в обители, «чая от Господа милости за трудъ своего дѣла» (тоже расхожее выражение, которое встречается в любом житии).

Можно предполагать, что различие между тремя проявлениями трудовой деятельности состояло в том, что «дело» было свободным, а «труд» и «работа» делались по необходимости или по понуждению. Труд – сам в себе, исполняется для себя, тогда как работа – это служение другому. Свобода выбора реализуется в воле делать, в д е л е; это модальность «могу» и «хочу». Воля как свобода от обязанностей утрачивается в т р у д е – это модальность «должен»: «душа обязана трудиться...».

В древнерусских текстах часто находим выражения вроде «освободитися от работы» (например, Индикоплов, 32): «и тъ свободить вы от работы» (Флавий, 264); следовательно, и значение слова работа как ‘рабство’ тоже соотносится со свободой – в виде несвободы. Дело всегда в о л ь н о е, труд – с в о б о д е н, а вот работа проходит вне категории «свободы». Свобода ограничивает личную волю общими интересами других членов общества, так что в моральном плане труд действительно может быть «трудным».

Работа всегда описывается *как лютая, горкая, злая*, даже *великая работа* (Пчела, 29), что в греческом оригинале соответствует сложному слову δουλοπρέπεια ‘грубый и грязный труд’ раба.

А. С. Демин заметил, что тема труда «не сразу возобладала в рассказах о святых и монахах, но вырастала постепенно. Например, в житийных статьях “Повести временных лет” о первых русских праведниках их жизнь еще не трактовалась как огромный непрерывный труд; больше подчеркивались их разные лишения, то, что праведники “приимаше раны и наготу”. В Житии лишь к XV в. подвижничество и труд стали повсеместно превращаться в своего рода синонимы» (Демин, 1977, с. 74).

Действительно, в ранних житийных текстах подвижники заняты «деланием». Еще и в конце XV в. Нил Сорский предпочитал говорить о том, что игумен «братии раздает дѣла», и вообще «дѣлати же дѣла подобаеть подъ кровомъ [монастыря] бывающая», поскольку, понятное дело, спасается человек лишь «нуждею дѣланиа и теплотою вѣры» (Нил, 5, 7, 13).

Впрочем, дела делаются с огромным трудом: «Да утомляють тѣла постомъ и жаждою, и трудомъ по возможному», усмиряя плоть, а тем, которые в стараниях оскудели, «подобаетъ искати люботруднѣ» (там же, 9, 14). У Нила почти рядом употреблены все три слова, и видно, чем они отличаются друг от друга: «Обрѣтающе нуждную потребу от т р у д о в ъ своихъ... и сиа д ѣ л а н и а творяща [речь о молитве и службе], рукод ѣ л и е, и аще кыа р а б о т ы служения и Богови приобщающеся...» (там же, 90). Слово *работа* использовано только в этом месте, больше нигде о «работе» Нил не говорит; работа служения Богу – не рабство, а обязанность монаха.

Но со временем именно представление о духовном, психологически «трудном» труде вытесняет и «делание», и прямое рабское «делание», когда монахи живут, «работающе братии якоже Богови».

Авраамий Ростовский, «трудом себя источив» (расточив), продолжал «на братию тружатися» – это уже не рабство, не делание, хотя Авраамий именно «в ручном труде тружащеся» (примеры: Демин, 1977, с. 74–90). Труд как внутренняя потребность дела, завещанная Богом, постепенно распространяется на описание трудовой деятельности разных социальных групп: это и воинский труд, и «трудолюбие добрых женъ» – с XVI в. Идеальное, понятое как душевный порыв к «деланию» в каждодневном стремлении, поначалу

связано только с подвижнической жизнью за монастырской оградой, но постепенно переходит на все более широкий круг лиц самого разного чина и звания, для которых общим было рвение к труду в будничной его форме, внешне невыразительных «дел», исполняя которые по чувству долга человек получает награду в духовном смысле.

В «Диоптре», переведенной в XIV в., говорится ясно: в творчестве на земле, в своем «подобии» Богу, человек должен трудиться истово, и только тогда «яко да конець, прочее, будеть нашему труду, дѣланья мзда» (Диоптра, 236), что на современный язык переводят так: «чтобы это и было венцом нашего труда, платой за работу» (Прохоров, 1987, с. 237). «Деланье» – не работа, а свершение «дела» в результате «труда»; о рабском труде – работе – в «Диоптре» также речи нет. Рабским трудом не спасешься, и это-то моральное ограничение и становилось особенно тягостным для средневекового холопа.

Труд непомерен и каждодневен, трудятся «в поте лица своего», а не «делают» что-то конкретно и не «работают бѣсу». «В сознании крестьянина, – пишет историк средневекового быта, – веселье не могло быть пресным. Обычная ссылка на грубость нравов средневекового общества лишь отчасти объясняет эту особенность тогдашнего юмора. Не следует забывать о языческих корнях народных празднеств. Удалое разгулье таких праздников отвечало национальному характеру русских людей. Поговорка – “Гулять так гулять” выражала принцип «Ничего не делать вполсилы». Этот принцип воплощался и в постоянном непомерном труде, и в недолгом веселье» (Семенова, 1982, с. 167). Как говорится, делу время – потехе час.

Исконное распределение всех трех слов в полной мере выражено в текстах Епифания Премудрого (начало XV в.).

В Житии Стефана Пермского только «раб неключимый» (недостойный) занят работой (Жит. Стефана, 56). Работа – это рабский труд, рабство, определенное русским словом (*рабство* – славянизм литературного *языка, робота* – русизм). Работа осуществляется не на основе благодати доброй воли, но по принуждению «закона». «Что стоите праздны от законныя работы... и не приимете ига работнаго и ярьма законнаго?» (там же, 72) Человек не только бежит «работы египетской» (там же, 92), он просит вообще избавить его «от работы идолослужения» (там же, 188). Работа – служба и страдание: «азъ буду ему съслужебник и съработник, и състрадалникъ» (там же, 162). Высока цена подвижника, посвятившего жизнь служению людям и словом своим «избавляя ны от насилья и работы».

В отличие от работы, *дело* всегда добровольно: «чистою свѣстью (совестью) и добрыми дѣлы» (там же, 60) осуществляется «дѣло руку своею» (там же, 88, 90, 160 и др.), рукоделье, конкретное важное д е л о, которое исходит от п о м ы с л а и выражено с л о в о м. Ср.: «не токмо же помысли, но и дѣлом створи» (там же, 64), «дѣлом и словом мощен сый» (там же, 192), «по силѣ своей исполних мое дѣло» (там же, 156) и т.д. Сам Стефан «дѣлаше рукама своима всегда трудолюбнѣ» (там же, 62), «дѣло же бѣ ему, еже книги писаше... то бо бѣ ему дѣло присно (всегда)... овогда убо тружашеся, еже в дѣлѣхъ руку своею» (там же, 160). «Своими добрыми дѣлы» (там же, 196) Стефан, несомненно, «истовый (истинный) дѣлець» (там же, 164), и даже выше – «дѣлатель вѣрный» (18 раз используется такое определение), ибо «добро дѣло сдѣлал еси» (там же, 280), и от его «дѣлъ праведныхъ» спаслись «вси людие».

«Дело», как и «вещь», понятие многозначное. Конечно, это некий результат добровольно понесенных трудов «во благо», и по мирским меркам, как «нужно» *(дѣлець)*, и по Божеским, как «требѣ» (*дѣлатель* на ниве Господней). Но дело осуществляется в труде, и

Стефан «своима рукама... трудолюбнѣ счинив, яже суть трудове его» (там же, 62) – в писании книг. Трудолюбие помогает делу, оно осуществляется «многими труды и поты» (там же, 234 – интересное уточнение). Труд всегда связан с трудностью исполнения. Епифаний подчеркивает это, напоминая, что всякое дело есть «много тщанья (старательности) и труд, и великъ подвигь» (там же, 94), «много терпѣние показа, тружаяся и подвизаяся» (там же, 178), дело «устави мнозѣми труды» (там же, 184), «много трудився» (там же, 228), «въздержалным трудом добрѣ потрудившюся» (там же, 204) и т.д. Обращаясь к Стефану, Епифаний восклицает: «Добро д ѣ л о сдѣлал еси!.. и Богъ тебе прослави, възмездье подая тебѣ противу т р у д твоих» (там же, 250). Соотношением двух слов здесь хорошо показана противоположность завершенного и нескончаемого.

Совсем иная картина в Житии Сергия Радонежского, которое Епифаний написал спустя много лет. Здесь речь идет не о миссионере, а об основателе монастырей и подвижнике. Сергий Радонежский в трудах своих описывается иначе, чем Стефан.

Слово *работа* употреблено только раз, в Похвальном слове Сергию, когда речь заходит о подвиге святого, который, между прочим, дал «в р а б о т а х сущим – освобождение» (Жит. Сергия, 94); *работа* здесь – рабство. Сочетание «раб неключимый» употребляется дважды, в пересказе евангельской притчи, и не может служить примером, как и глагол *работати* – в традиционном сочетании типа «и аще работати Богу изволисте» (там же, 40), т.е. служить Богу в духе, причем не только духовно, но и «рукама своима». Нанимаясь на работу, Сергий смиренно отказывается получить плату вперед: «Азъ бо преже даже руцѣ мои не поработасте, и преже труда мзды не приемлю» (там же, 53, дважды). *Работати* Сергий согласился по великой нужде и «ради братии», а для него самого этот поступок – добровольное «рабство» на время, можно сказать, страдание: «и страду земную работающу» (там же, 59); аскетизмом он «удръжа си тѣло и поработи è (его), обуздав постом» (там же, 41). Все примеры с употреблением слов данного корня касаются описания подневольного труда.

Дѣло и *трудъ* – совсем иное. Эти два слова очень часты в тексте жития, как и другие слова, связанные с «темой труда», – *польза* и *мзда (цѣна)*, *а также лѣность* и пр. Все повествование как бы охвачено идеей трудовой деятельности. «Дело» здесь всегда важное, значительное, исполнение предначертанного, может быть, даже Божьей волею («аще будет угодно Богу се»), но совершенное по свободному волеизъявлению. Это «всяко дѣло благо», «дѣло добро», «поспѣшьствующе на дъло... начать дѣлати церковь» (там же, 70) и мн. др. Когда Сергию предлагают сан митрополита, он отказывается, ибо «выше мѣры моеа есть дѣло сие» (там же, 82), все это – «выше силы моея дѣло бысть» (там же, 11). Поэтому Сергий и «незлобивый дѣятель» (там же, 86), и никто не «видѣ его бездѣлна и бесчьстна» (там же, 60), а «дѣяния того и подвигы» (там же, 10) всем на земле ведомы. Всякое такое дело – жизненно важный (для самого Сергия непременно) труд, сродни труду «древодѣля от села» (там же, 53) или орача, «глаголемый земледѣлець» (там же, 59), в течение всей жизни «рукодѣлия кладуща» (там же, 50). Епифаний еще чувствует внутреннюю связь этого слова с исконным смыслом корня; к а с а н и е благодати по с л о в у; «и что труды д ѣ е т е ему? Дѣло бо добро с д ѣ л а о мнѣ, и аз вины не обрѣтаю в нем», – говорит сам Сергий (там же, 60), употребляя рядом два глагола общего корня. В другом месте глагольный корень предстает еще в одном виде; «И тебѣ умилися, д ѣ е м, еже молитися о нас» (там же, 105) – уже в значении ‘говорим, утверждаем’.

«Труды дѣете» – обижаете, затрудняя его. В отличие от «дела», труд и здесь – неустанное, до пота, многократно повторяемое, беспрерывное погружение в деятельность во имя и во славу – но принятое на себя как оправдание всей жизни. За что посмертно и воспоследует «въздаание дѣлом его и многым трудом его» (там же, 102). Труды вообще и всегда «многы», они «неизчетны», они «въ всем всегда». Сергий, «трудолюбный подвижник, столп т е р п е н и я» (там же, 94), «труд великъ подъят» (там же, 96); трудятся до изнеможения, дело и пот – одно и то же; «сицевы труды его... и подвизи, и потове» (там же, 100), «многы тмами труды положи, и неизчетны подвигы показа» (там же), «помяни стадо, егоже поты своими събра» (там же, 90 – о монастырской братии) и т.д. Братия не отстает от своего игумена, «темже и труд приимаху братия... и великы труды приат вотще... великаго труда братскаго» (там же, 62). Труду противопоставлен *покой*: «в них же покой приимати от великаго труда» (там же, 70), а сам Сергий только по смерти перешел «от труда в покой» (там же, 101). Однако это заслуженный покой, в отличие от «покоя» л е н и; вот Сергий всю жизнь трудился, «а мы не токмо сами не подвизаемся, но и того [Сергия] готовых чюжих трудов... лѣнимся възвѣстити писанием» (там же, 11), – сам себя укоряет Епифаний. Лени противопоставлен труд, делу – зависть, «слабый же убо и лѣнивый в дѣлех своих таковаго упования не может имѣти» (там же, 38), хотя и тщетно о том мечтает в зависти своей.

Таким образом, на протяжении всего Средневековья «дело» осознается в своем концептуальном смысле как *необходимое действие касательно действительности*, то есть как практически, *на деле*, и есть и быть должно.

В процессе усвоения христианской культуры, под давлением близкозначных слов происходило развитие исходного смысла словесного корня, в котором четко выделялись два семантических уровня (Зиновьева, 1999).

С одной стороны, «дело» как ‘производительное действие’ («дѣло дѣлати») → ‘занятие’ («безъ дѣла бы не была» хозяйка дома – в «Домострое») → ‘задание’ («ужли ты то дѣло сдѣлал, что яз тебѣ приказал?» – Фенне, 190) → ‘служба’ (холоп должен «работати всякое дѣло черное», грамота XVI в.) → ‘область деятельности’, всякой вообще деятельности. Вся цепочка значений предстает в последовательности метонимических переносов «по смежности», как бы раскрывая различные оттенки объема понятия «дело» в их совместном отношении к социальной действительности. Это именно касательство-отношение к делу, что и выражается попутно многими устойчивыми выражениями типа *не у дѣла, без дѣла, при дѣле* и особенно «так и дѣла нѣт», в «Домострое» «никому тута дѣла нѣт» – т.е. тебя не касается, к тебе не относится; «не дело говоришь», «к делу не относится». Своеобразное возвращение к исконному смыслу корня, который передавал впечатление о касании, затрагивании чего-то, результатом которого и становилось исполнение «дела».

С XVI в. положение изменяется, и вместо метонимических в силу вступают и широко развиваются метафорические переносы «по сходству». Метонимический перенос значения сохраняет идею д е й с т в и я в конкретной действительности, передавая изменяющийся во времени объем понятия; метафорический перенос переключает внимание на содержание понятия и тем самым сосредоточивается на обозначении остановленного в сознании (извлеченного из действительности для внимательного рассмотрения) о б ъ е к т а действия, а не самого действия.

Теперь родовое значение ‘служба как область деятельности’ как бы рассыпается на множество видовых, внутренне никак не связанных между собою со-значений типа:

‘любое предприятие’; «прислалъ на то дѣло», «разбойное дѣло», или даже (как у Аввакума Петрова) «плюново дѣло» – дело плевое;

‘род занятий (профессия)’; «сапожное дело», «кузнечное дело», «корабельное дело» («духовные дѣла», «девица... блудному дѣлу» у Аввакума);

‘практическая деятельность’; «промышляти дѣломъ» («не ихъ то дѣло, но дьявольское» у Аввакума);

‘ситуация (положение вещей)’; «тово плачевнова дѣла», «что тебѣ дѣло до меня» у Аввакума);

‘досье’: в Уложении 1649 г. как обозначение судебных дел, тоже – производство касательно лица или группы лиц: «сыскивати про то дѣло», «замять дело» («от тайныхъ дѣлъ», «мое дѣло тут же помянулъ» у Аввакума).

Таким образом, развитие значений и в древнерусском, и в старорусском языках направлено концептом слова (идеей в этимоне), но проявляется по-разному, видоизменяясь в социально-историческом контексте (уровень конкретной «вещи»). Сама идея связана с обозначением «деятельно касаться», но контекст постоянно изменяется, направляемый, в числе других причин, и взаимными соотношениями близкозначных слов – *трудъ* и *работа*.

Семантические изменения слова *дѣло* проходят три узловые точки, которые можно описать с помощью модальных определителей. Исходное «дело» есть проявление обязательной внутренней п о т р е б н о с т и действовать в творческом порыве, затем потребность становится простой п о в и н н о с т ь ю (соотнесение со смыслом слова *работа* на уровне значений ‘задание’ и ‘служба’), с тем, чтобы в конце концов развиться в н е и з б е ж н о с т ь трудового усилия (соотнесение со смыслом слова *трудъ*), которая в наше время уже предстает как о б я з а т е л ь н о с т ь всякого труда и дела. Ныне все значения, возможные в слове, исходя из его концепта, развились до конца и одновременно представлены все вместе; это одна из причин, почему для современного человека разница между «делом», «трудом» и «работой» практически несущественна.

Средневековые тексты подтверждают внутреннюю логику описанной реконструкции. Вот как распределяются все три слова в полной редакции «Домостроя» (с дополнительными к нему текстами), составленной протопопом Сильвестром в середине XVI в.

Основные слова в «Домострое» – *дѣло, дѣлати, дѣется*, они употребляются часто. Герои повествования заняты именно д е л о м, и слово *дѣло* является основным для обозначения свободного производительного труда. «Работа» здесь – исполнение подневольных обязанностей, это слово всего девять раз использовано в тексте (однажды как определение: «малымъ дѣтем и работным людемъ» – Дом., 32). «В работу... охолопит» (там же, 49), «ни ранами, ни работою тяжкою» (там же, 23), «и напрасно (тотчас) продаст в работу» (там же, 120), – из контекстов понятно, каково значение слова *работа*: это – рабский труд.

Столько же раз употреблено слово *трудъ*, и также в традиционных сочетаниях типа «добрыми дѣлы и праведными труды» (там же, 44), «подаровал от своих трудов» (там же, 24), «от своих трудов по силѣ» (там же, 34), «не забывайте труда матерня и отцова» (там же, 38). Противопоставление «дела» и «труду» и «работе» вполне ясно.

Слово *дѣло* постоянно расширяет свои значения, в контексте изменяющейся жизни оно «растет» в своих смыслах, оно ж и в о е. Наоборот, слова *трудъ* и *работа* использу-

ются только в книжных клише, они как бы «замерли» в определенных значениях, которые не изменялись на протяжении всего Средневековья.

«Делают» здесь все, «дѣлають добро», «дѣлают пироги», «дѣлаютъ хорошо» и не очень, делают неустанно, с вдохновением, не упуская никакой мелочи. Но когда речь заходит о самом «деле», его «творят» («неподобная дѣла творит» – там же, 120, 123), в других случаях этот глагол не употребляется. Все старые значения существительного в тексте «Домостроя» выражены так или иначе: и ‘производительное действие’ вообще («делом и словом угожайте родителям своим» – там же, 38), и ‘занятие’ (пример приведен), и ‘задание’ («даст дѣло рабынямъ» – там же, 40), и ‘служба’ («по винѣ и по дѣлу смотря» – там же, 65), и ‘область деятельности’, которая понимается еще не очень конкретно, скорее как оценочное определение, распространяемое на все предыдущие виды деятельности («заемное, кручиновато дѣло» – там же, 103). Из метафорических значений известны только первые три, они представлены уже и в другой форме – в форме множественного числа («объекты» наблюдения, в отличие от действий, уже поддаются счету). Это – ‘любое предприятие’ («никоими дѣлы» – там же, 40, «и дьяволи записують дѣла их» – там же, 31), ‘род занятий’ («у таможенных дѣлъ» – там же, 105), ‘практическое действие’ – например, в «Чине свадебном», там, где речь заходит о брачной ночи и жених, войдя к молодой жене, «промышляет» (там же, 151): «Время ѣхати жениху к своему доброму дѣлу», – возглашает дружка. Точно так же определенными (значащими) действиями выдают себя и «бабы потвореныя» – сплетницы и «сими дѣлы [те] бабы [и] опознаваются» (там же, 118). Чем ближе к первым, исходным значениям слова, тем синкретичнее по смыслу они предстают, и только широкий контекст позволяет догадываться, о чем, собственно, здесь говорится.

Но не так ли обстоит дело и сегодня, когда прежнее различение *дельного* и *трудного* уже утрачено и мы можем говорить не только о «дельном человеке», но и о «дельном предложении»? О «трудном деле» и – одновременно – о «трудном характере»? «Дело» как цель и «труд» как форма осуществления этой цели совпали в общем понимании, став в общий ряд с «работой». Словесные о б р а з ы, символически наводившие средневекового человека на смысл каждого отдельного слова, в процессе развития семантики слова сгустились в п о н я т и я, а понятия обладают той особенностью, что стремятся к логическим обобщениям, к собиранию в родовые смыслы. Символы становятся гиперонимами и тем самым как бы стирают следы прежде конкретных и выразительных со-значений в слове.

То же самое происходит во всех словах, косвенно связанных с темой труда. Дело совершается ради практической п о л ь з ы, а результатом всякого дела становится обретение б о г а т с т в.

ЛЕГКОСТЬ И ПОЛЬЗА

Легкий, как можно понять из сопоставления с другими словами древнерусского языка, – это ‘пустой’. В этом смысле слово *льгъкъ* могло заменяться самыми разными по основному значению словами: *тъщии, дупль, ослабъ, удобь* и т.д. «Облакъ тьщий еси, Богородице!» – в мефодиевском еще переводе церковного песнопения. По нашим современным понятиям, сказано слишком смело, однако в XI в., как и позже, в Древней Руси, *тъщии* всего лишь ‘пустой’, ‘полый’ внутри и потому, конечно же, ‘легкий’. Так и «тъщие коровы» могли быть скорее яловые («пустые»), чем «безмясые». Всякий, кто «влазить

въ церковь и тъщими словесы молится» (Пост, 11), тоже всего лишь ленив, ибо обращается к Богу легковесно, пустыми словами. «Сыпахуть ми тъщими тулы поганыхъ тлъковинъ великыи жемчуг на лоно» в «Слове о полку Игореве» попросту значит, что князю на грудь (во сне) сыпали крупный жемчуг из пустых (легковесных) колчанов, предрекая слезы и смерть. Пустой и легкий одновременно и быстрый.

Тъщета – ‘пустота’, *тъщетный* – ‘пустой’, и к тому же еще ‘легковесный’. В старинных списках древнерусских переводных текстов то и дело заменяют близкие по смыслу слова, сознавая и как бы обновляя в сознании древний образ: *пустой* – значит легкий. Каждому последующему поколению книжников кажется более удачным другое, новое слово, которое заменяет слово оригинала. Текст постоянно обновляется, живя своей особенной жизнью, и новые поколения читателей остаются при своем понимании исходного образа: п у с т о й – значит легкий. *Льгъкъ – тъщь – дупль*, т.е. дуплистый, и тоже, следовательно, пустой, а если пустой – то и легкий. Вот и нужный пример: «Се Господь сѣдить на облацѣ дупли» – на «легком» облаке. Перевод этот древний, но список текста новый, его сделал новгородский поп по имени Упырь Лихой в середине XI в. Может быть, он и заменил слово *тъщь* словом *дупль*, но возможно, что это сделали следующие переписчики, ибо читаем мы рукопись XV в. Важно одно: говоря о легком, никто из них не решается использовать слово *льгъкъ*, постоянно заменяя его другим, по смыслу близким, по о б р а з у подобным словом. Символический текст и требует «многосмысленного» слова, которое одновременно указывало бы не только на «легкость», но и на условие-причину, которые вызывают подобную легкость.

В переводе «Пандектов Никона Черногорца» говорится: «Да мы въ легци будемъ» делать то-то и то-то; в болгарской версии текста «въ ослабѣ»; и то и другое значит ‘свободно, легко’. Если бы дьявол боролся с человеком «въяве» – «славна бы брань и у д о б ь побѣда» – в болгарской редакции здесь стоит слово «легчайшая», что также понятно, поскольку удобное и есть «легкое». Русскому слову *тъщии* в болгарской редакции «Пандектов» также соответствует слово *легкий*. Здесь еще сказано: «Мужь жену не тьщи въспритѣщаеть!» – в болгарском списке «съ слабостию стягнути». Такое же пересечение значений двух слов: ‘легко, пусто, чуть-чуть’; так и жену за провинность муж должен посечь не легко, не чуть-чуть, а совсем напротив, как следует *(не тьщи)*. А еще говорят о жестокостях «Домостроя»! Там в соответствующем месте сказано иначе: «вежливенко постегати».

Слово *льгъкъ* древнее, однокоренные слова в латинском и в арийских языках тоже значили ‘легкий, быстрый’, но в старославянских и даже в древнерусских текстах слово это употреблялось не часто. Дело в том, что это слово имело еще и другие значения, среди которых и ‘хороший’, и даже ‘свободный’. По смыслу было оно многозначным, использовалось в зависимости от того, какой оттенок смысла требовалось передать.

С одной стороны – ‘свободный’: будут вас истязать, так вы скажите им – «будити милосерди, възмѣте легко!» (Кирик, 25) – схватите свободно и долго не мучьте. «Легко спал» – спал свободно, без сновидений, «безмолвно». То, что легко, то «ослаба и отрада» (Апостол, III, с. 88–89), но, с другой стороны, «легкость сердца» есть сокрушение, переживание уже не столь и приятное (Пандекты). «Бѣ же Василко... сердцемь легокъ, до бояръ своихъ ласковъ» (Повесть, 467); «быть в добром сердце» сочетание распространенное – ни на кого не держит зла. Сердце свободно от мести. В 947 г. «устави» княгиня Ольга по северным своим владениям «оброки и дани и ловища» (Лавр. лет., 17), но со-

ставитель ее жития в XIV в. счел нужным уточнить: «и уроки л е г к и е и дани полагаше на людех» (Жит. Ольги, 382), что становится прямым подлогом, потому что «легким», т.е. свободным, налог быть не может. Автор себя выдает, косвенно указывая на время составления Жития.

В XIII в. «легкий» как признак скорее осуждается; возможно, к этому времени слово *свободный* стало включать в себя значения ‘пустой’ и ‘легковесный’.

Феодосий Печерский «немощнымъ же и слабымъ худаа и легкаа дѣла замышляеть» (Печ. патерик, 141), т.е. несложные, не требущие приложения сил. «Всяка напасть легъка есть мужю нелегъкоумному» (Пчела, 176) – не обременительна для человека, который не является слабоумным. Сопоставление легкости и дерзости, легкости и высокомерия (там же, 129 и др.) подтверждает, что признак легкости в некотором отношении опасное свойство. Чрезмерная легкость осуждается.

Но и в значении ‘легкий’ слово относилось не к выражению душевного (нравственного) отношения к факту или лицу, а к реальному исполнению дела. «Брѣмя мое льгъко есть» – читаем уже в Остромировом Евангелии 1057 г. «Бысть льгъко по волости Новугороду», сообщает новгородский летописец под 1225 г, и снова имеет в виду ношу. Нетяжелая это ноша, но вместе с тем – и душевная свобода.

Словом *льгъкъ* переводили самые разные греческие слова: κούφος ‘легковесный, нетрудный, пустой’, ἐλαφρός ‘легковесный’, но также и ‘резвый, быстрый’ и даже ‘легкомысленный’ – целая россыпь значений, связанных друг с другом метонимически; ἀνεκτώς – это *льгъко*, а греческое слово значит ‘вполне сносно, терпимо’. Каждый раз, когда требовалось передать исконный смысл славянского слова *легкий*, его сводили на смежные – *тъщь, дупль* и др. И ‘пустой’, и ‘тощий’, и ‘свободный’ – все они выражают представление о легкости состояния, наполнения или действия, а сама «легкость» понимается как родовой признак, на основе которого можно объединить все разновидности определений в их переносно-образном смысле. Легкость физическая представлена как свобода.

Напротив, «тяжесть» понималась как несвобода, это – зло. Литовское прилагательное tingùs ‘ленивый’ и другие родственные славянскому языки указывают на то же значение ‘ленивый’: т.е. тяжелый для движения или действия. В древнерусском языке исконный словесный «образ» уже позабыт, а в противопоставлении *льгъкъ – тяжьлъ* оказывалось важным не отношение ‘свободный’ – ‘ленивый’, а представление о чисто физической легкости или тяжести дела. При этом, как обычно бывает, все противопоставление целиком сохранило и прежние свои оценки: «легкий» всегда хорошо, а «тяжелый» – плохо. «Тяжько ти, головѣ, кромѣ плечю, зло ти тѣлу кромѣ головы», – пел в XI в. славный Боян (плохо тебе, голова, без плеч, не хорошо и тебе, тело, без головы). Слова *зъло* и *тяжько* здесь близки по смыслу, хотя в общем они различались по значению, и смысл этот, незримо противопоставленный к понятиям о «легкости» и «добре», никаким образом иначе, кроме как в данном тексте, не показывается. Потому что зло вообще, абстрактное зло, вовсе не противопоставлено ничему хорошему. Всякое зло конкретно, да и добро – тоже.

Поскольку все легкое хорошо, хороша и польза, или, в северном русском произношении, *польга, льга. Льгота* и есть ‘легкость’ (ἐλαφρια), *льга* или *льза* – ‘возможность’, а форма *льзѣ* употреблялась в значении сказуемого: ‘можно’. Русское произношение слова *пользя* используется редко, в литературной речи закрепилась форма *польза*, но вместе с этой искусственной формой пришло и новое значение слова – ‘выгода’, некий практический «интерес». В древности слово такого значения не имело.

Польга – это простое благо, взятое в прямом его смысле, сочетание *по-лъга* означает то, что приходит «по», т.е. п о с л е того, что дозволено, что можно, что легко само по себе, что доступно каждому. Украинское слово *пільга* до сих пор значит ‘облегчение, успокоение’; такое же значение слова известно и русским народным говорам. В «Толковом словаре» Даля *полъзя* и *польга* – это льгота, облегчение, даже помощь, особенно в излечении от болезни (кого-то *пользовать* и значит *лечить*); *пользует* сам человек, т.е. п р и н о с и т пользу, а не добивается ее.

Слово *пользжение* в древних текстах также обозначает ‘облегчение’ и даже ‘льготу’; «льготные годы» в начале XVII в. – это обозначение «легких» годов, когда либо оброк не платили вовсе, либо могли переходить от одного владельца к другому. Каждая форма, напоминавшая разговорную русскую, сохраняла и старое значение слова, указывая на то, что легко и возможно. Этот корень содержит в себе неизбывную модальность с обратным знаком: то, что *лѣпо*, то ‘надлежит’, а то, что *лзѣ*, то ‘дозволено’. Странное вскрывается состояние: нашим предкам нравилось (казалось красивым) соответствие долгу и правде, а легким (пустым и свободным) представлялось все, что можно исполнить без затруднений.

Зависимость книжной традиции от значений греческих слов в сакральных текстах привела к тому, что довольно рано, в старославянских текстах X в., представление о «помощи» незаметно стало подменяться (или замещаться) понятиями о «выгоде» и «интересе». Все указанные значения (а еще и ‘добыча’) свойственны греческому слову ὠφέλειᾳ. Другое греческое слово, которое переводилось славянским *польза*, συμφέροα, определенно значит ‘польза, выгода’. Пожалуй, только с XIII в. имеем мы надежные примеры употребления этого слова в привычном нам значении ‘(практическая) выгода’, ‘(мелкий) интерес’. «Какая бо польза есть человѣку приобрести вѣсь миръ и отъщетити (лишиться) душю свою?» (Остр. Ев.; Мф. 8, 36) – евангельское выражение, которое уж точно не имеет в виду никакой практической пользы, подобной купеческому «интересу». Греческое слово ὠφελήσει, употребленное в этом тексте, обозначает скорее помощь-подмогу, чем интерес. «Велика бо бываеть польза от учения книжного» (Лавр. лет., 516, 1037 г.) – вот о какого рода пользе говорят сборники древнейших поучений. Такая польза – подспорье и помощь, потому что ее творят и деют, ее имеют и принимают, о ней говорят: *на пользу, къ пользи, въ пользю, бес пользы* и т.д. *Пользовати* или *пользѣти* означает приносить помощь; чаще всего так говорят о враче, который, излечивая болящих, не всегда получает барыш. Непосредственной практической выгоды нет и в «учении книжнем»; недаром рыдали и разбегались дети знатных бояр, собранные Ярославом Мудрым «на почитание книжное».

Последовательное развитие значений слова от значения ‘помощь’ через ‘успех’ (положительный результат, благо) к значению ‘выгода’ (интерес) (СлРЯ, 17, с. 284–286) знаменует изменение отношения к «легкости» дела или его исполнения. Успешное з а в е р ш е н и е помощи рождает надежду на б у д у щ у ю выгоду. Отчасти это определяется смыслом тех формул, в которые входит слово *польза*. В XI в. говорят о «пользе души», т.е. о благе, ей доступном (Печ. патерик, 126, 163 и др.); «о, чадо! нѣсть ти польза праздну сѣдѣти» (там же, 125) – нехорошо сидеть без дела. В определении всегда сохраняется только это значение слова: «Зависть бо не вѣсть предпочитати, еже полезное створити» (там же, 153) – благое; поэтому определение и используется на первых порах при описании церкви, верных христиан и все вообще – «то и то зѣло полезно и добро» (Клим, 125).

Особенно интересно самое распространенное сочетание – *не лзѣ*. Это ведь два слова, форма второго из них – родительный падеж при отрицании. В «Правде Русской»: «Не

льзѣ речи: не вѣдѣ (не знаю), у кого есмь купилъ» – о ворованном, скажи сразу, у кого ты взял! *Не льзѣ* – не легко; не следует, потому что – нелегко. Когда подожгла княгиня Ольга городок древлян, мстя за убитого мужа, стало видно с холма, на котором стояла она с дружиной: «и не бѣ двора, идеже не горяше и не бѣ л ь з ѣ гасити, всибо двори възгорѣшася» (Лавр. лет., 17). *Не льзѣ* – невозможно, затруднительно. «А князь скупъ, аки рѣка, великъ брегъ имущь каменны: нелзя пити, ни коня напоити», – пишет Даниил Заточник в XII в.

У Епифания Премудрого «польза» представлена как «душеполезная» категория, поскольку «предати толику пользу» можно лишь «на ползу людемъ» (Жит. Стефана, 50, 180). В текстах его Житий польза представлена как трисоставная сущность: это облегчение жизни («о лготѣ и ползѣ нашей» – там же, 212), приводящее к успеху («успѣх не худ и ползу немалу» – там же, 50) в достижении блага («на все полезное – блага да подасть ти» – там же, 76). В XV в. церковному писателю полезным кажется все то, что хорошо, правильно, и, наоборот, нехорошо, например, забывать о праведниках: «не полезно есть еже в забыть положити житие его» (там же, 50). В Житии Сергия Радонежского «о ползѣ» говорят, ей учат и «наказывают», пользу принимают, просят и обретают. Те же оттенки нравственного поведения «в пользе» находим и в сочинениях Нила Сорского, который взывает о «пользе душевной»; в его понимании «все полезная» «полезно душамъ» и проявляется, прежде всего, в славословии Богу.

Так, постепенно обогащаясь все новыми со-значениями, древний корень в новой своей форме приобретает неизвестное прежде значение, передает возможность «облегчающей» дело помощи, с которой (после которой и благодаря которой) в конце концов приходит и выгода: ‘легкий’ → ‘облегченный’ → ‘помощь’ → ‘выгода’.

ОБЛЕГЧЕНИЕ ЖИЗНИ

Основной мотив «пользы» в древнерусском обществе – облегчение жизни в разных его формах, в зависимости от сферы действий субъекта. Для монаха это «польза души», для мужика – «польза дела». Одновременно заметна сосредоточенность мысли на помощи и защите, главным образом в жизнеобеспеченности. По-спешить на выручку попавшему в беду родичу – это и есть *у-спѣх-ъ*, а успешное дело определяется степенью его легк-ости, п о с л е чего *(пользѣ)* можно уже говорить о какой-то пользе. Словом *успѣхъ* переводили греческие слова ὠφέλεια ὄφελος, συμφέρον с общим для них значением ‘польза, выгода, помощь, интерес’, причем последнее из указанных греческих слов буквально значит ‘снесенное в одно место’. Надо думать, для общей пользы. Основные (как единственные в инварианте) значения этих греческих имен можно представить в таком виде: ‘выгода’ (удобная возможность) → ‘помощь’ (другим) → ‘интерес’ (в общем). Славянские переводчики понимали эти слова в полном соответствии с их коренным смыслом – или же традиционное словоупотребление заставляло их понимать славянское слово именно таким образом. Более поздние переводы с латинского уже привносили в славянские тексты «коммерческий» смысл дела. *Utilitas* ‘услуга, дело, польза’ или *gnaestus* ‘прибыль, выгода, доход, промысел’ переносили внимание на другое, в сторону личной пользы, и тут все чаще употребляется слово *потрѣба*. То, что потребляется, употребляясь на пользу лицу – в личном интересе.

Бескорыстная помощь сменяется взаимной услугой, интерес становится прибылью, а выгода изменяет смысл: указание на то, что «время делать добро», оборачивается призывом накапливать личное «добро». Трудно сказать, благоприобретенное ли это качество или же его вынуждены были заимствовать восточные славяне, постоянно попадавшие под ростовщический гнет чужеземцев-лихоимцев. Ясно одно: не в переводных текстах рождалось новое отношение к «пользе» дела. На это указывает изменение смысла близкозначных слов, развивавших такую же цепочку метонимических со-значений.

Исконное значение слова *корысть* – ‘(военная) добыча’. Это – существительное того же корня, что и глаголы *рыскать, ристать* ‘стремительно двигаться туда и сюда’ (Варбот, 1972). Развитие значений таково: ‘добыча’ → ‘прибыль’ ‘доход’ → ‘(материальная) выгода’ → ‘польза’; при всей отвлеченности последних значений (а к тому и стремится понятийное содержание слова) всегда сохраняется понятие о чем-то отторгнутом, отрезанном от чужого, отчужденном в свою... пользу.

Скряга поначалу тоже не имеет ничего общего со скупцом и скаредом. Родственные слову глагольные формы до сих пор сохраняют исконное значение корня: ‘усердно работать, не разгибая спины (коря-житься), радеть о других, заботиться’ (там же). Но внутренний образ, заложенный в слово, на фоне происходящих в жизни социальных движений приводил к развитию первообраза к инвариантному понятию. ‘Согнутый, сжатый’ до «твердого», обособленного в своей самодостаточности, лица – и вот уже понятие о «скряге» готово. Может быть, он и работает, не разгибая спины – но при этом держит все при себе, в кулаке: кулак.

Первоначально речь шла все-таки об «успехе» и «легкости», с которыми славяне поспешали на «помощь» друг другу. Теперь по всему пространству смежных обозначений широко пошло размывание исконных образных номинаций.

Заметно, что красота, истина и польза в древнем представлении о благе действительно совмещены в общем нераздельном согласии друг с другом; каждый из признаков Блага всегда понимается в зависимости от характера лица, предмета или действия, которые необходимо оценить. При этом критерием красоты остается естественность, критерием истины – необходимость, т.е. такое соответствие природному, которое только и воспринимается как правда. Польза же – это всегда целесообразность, причем и эта модальность осуществления связана с полным соответствием природе. Еще нет «искусства» в современном его понимании, нет и искусственности. Сила восприятий средневекового человека – в синтезе всех ощущений и оценок, исходящих от действительной (т.е. действующей природной) в е щ и. Вот несколько соответствий.

Рассматривая историю славянского письма – важного завоевания культуры и «искусства», – мы видим изменение в начертаниях букв. От четких, к р а с и в ы х уставных, выписанных каждая наособицу в XI в., – до скорописи XVII в., со многими степенями перехода от «нерентабельной» уставной до п о л е з н о й и обычно не очень красивой скорописной буквы. Красота уступает место пользе, потому что полезно писать быстро, и места занимается мало, и в чести оказывается не отдельная буква, а целое сочетание слов, заряженное каким-то общим смыслом. «Книжная хитрость» становится ремеслом, утрачивая признаки «искусства». Красивое хоть и уступает место полезному, но истинное – соответствие последовательности букв языку устному – остается обязательным условием и сдерживает дальнейшие упрощения письма. До какого предела ни упрощали бы письмо в интересах практической выгоды, всегда необходимо, чтобы написанное было понятным.

Другой пример – одежда, утварь, всякие прочие прикладные художества. Здесь постоянным остается полезность вещи, потребность в ней. Красота рисунка на миске или вышивки на платье варьирует в зависимости от изменяющихся представлений о его целесообразности, от того, что в данный момент понимают соответствующим истинному. А истинное тогда понимали как момент введения реальной вещи в символический ряд идеальных сущностей, которые определяют ценность каждой отдельной вещи, явленной в мир. Не случайно авторы «Домостроя» столь подробно перечисляют всякую плошку на столе и лоскуток в сундуке. Каждая вещь символически выражает нечто идеальное, и только идеальное ценно. Однако здесь все признаки красоты и истины подчиняются правилу пользы, которая в данном случае ограничивает возможные пределы вариаций.

Цвет в древнерусском восприятии также представлен в языке синкретично: одним словом обозначался не только собственно цвет (красивый или некрасивый), но и его целесообразность и полезность (в каких природных красителях он существует) и даже «истинность, выраженную в интенсивности» (светлый или темный) и в отражаемости (блестит – не блестит). Какие бы признаки мы ни приняли во внимание, представление о красоте как доминирующем признаке Блага в отношении к цвету сохранялось всегда. Поэтому красив именно красный цвет, затем – золотой (желтый) и различные оттенки теплых тонов, и вплоть до XVIII в. зеленый, коричневый и синий не воспринимались как красивые – они естественны (истинны) или полезны (имеются красители), но обыденно каждодневное красивым быть не может.

И так во всем: два качества Блага могут варьировать и до известных пределов изменяться, в степенях и оттенках постепенно преобразуя само свое качество, а третий всегда остается неизменным как основание Блага, которое вечно. Потому что для этой конкретной вещи данный признак является главным. Именно он в представлении и создает саму «вещь», отражая идеальную ее сущность.

Тут есть еще одна подробность, которую не следует упускать из виду при рассмотрении семантических изменений слова.

Польза всегда конкретна, красота – в известной мере отвлеченна, поскольку она не связана с явным выражением предметности, с назначением «вещи». Истина же совершенно абстрактна, она требует для своего построения умственного напряжения. Красота определяется чувством, она – в представлении; истина осознается мыслью, умом; полезность явлена в действии, она есть то, чем мы пользуемся и что признаем полезным для дела.

Таково соотношение трех качеств-предикатов Блага, как его понимали в средневековой Руси – в проекции на отдельную вещь, на конкретное лицо, на всякое действие. Если использовать известную градацию этих качеств, данную Уайтхедом, согласно которому д о б р о (польза) вне видимости, но всегда в реальности, истина в видимости, но вне реальности, а красота и в видимости и в реальности (Уайтхед, 1990, с. 643), тогда можно говорить о преобладающем развитии красоты как ценности в древнерусском понимании Блага. Красивое и существует, и явленно, тогда как истина всего лишь видимость, а польза, конечно, возможна в виде «добра», но никогда не явлена в законченно-полном виде.

Потому что (и это кажется верным) «польза не есть только польза, но она – и добро; она прекрасна, она и свята» (Флоренский, 1994, с. 31), т.е. истинна. Все качества-признаки-категории Блага в представлении современного человека сошлись в общем фокусе пользы – и красота, и истина – в пользе. Развитие этого мотива и поглощение пользой всего

остального – прямое следствие рассудочного мышления, которое заменило и волевое усилие, и неиспорченность чувств.

ВЫГОДА ИЛИ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ?

Три основные философские добродетели: умеренность, мужество, мудрость – от исходных (стыд – жалость – благоговение) и от богословско-этических (вера – надежда – любовь) отличаются тем, что являются добродетелями только в отношении к целесообразности, т.е. к п о л ь з е дела или мысли. Это – основная идея Владимира Соловьева в его «Оправдании Добра». У русских в основе отношения к мысли, слову или делу лежит не материальное вознаграждение, а представление о награде, определенной конечной целью осуществления. Не причина, п р и ч и н я ю щ а я неудобства в осуществлении, а цель, одухотворяющая деяние в его целом.

Такова же основная установка средневекового сознания. Иностранцев многое поражало в средневековой России. Но главное, чего они никак не могли понять, – это смысл существования русских. Они не гонялись за прибылью, за *добыточком* сверх жизненно необходимого. Мужик не запахивал поля весной, и земля пустовала. Почему он бездельничал? Не «почему», а «зачем» тут важно. В прошлом году был большой урожай, хватит и на зиму. Мужик давал земле отдохнуть, а сам занимался скотинкой. Говорят, такое отношение к делу связано с тем, что русский мужик и не волен был что-то решать, да и рынков сбыта особых нет – зачем тратить силы? Переверните посылку и следствие и получите правильный вывод: целесообразность поведения в природной и социальной среде направляет развитие общественных отношений.

Самым древним словом, косвенно обозначавшим материальный достаток семьи, имущество вообще, было слово *добро*. В текстах Кирилла Туровского (XII в.) оно уже употребляется в таком значении, а в некоторых местах Руси в том же самом значении и столь же символически используют для обозначения имущественного обеспечения семьи и другое слово: *жизнь*. В «Слове о полку Игореве»: «Сѣяшеться и растяшеть усобицами, погыбашеть ж и з н ь Даждьбожа внука» – «Брата моя! Се еста землю мою повоевали, и стада моя и брата моего заяли, жита пожьгли, и всю ж и з н ь погубила еста» (Ипат. лет., 332, 1146 г.).

Достаток – не богатство, его достаточно для житья, тогда как богатство всегда предстает как духовная часть «имения», она – от Бога.

В земледельческом культе дохристианской Руси Бог – податель всех благ, и главным образом того, что у-род-ится – урожая. Это особенно хорошо видно в противопоставлении к скотоводам и охотникам, например к германским племенам, у которых представление о богатстве связано с обозначением скота.

У славян такого бога называют просто «*бог* или *богач* – характерные названия, уясняющие и первоначальный смысл прилагательного *богатый*, т.е. имеющий хороший урожай, точь-в-точь как латинское *opulens*, происходящее от имени Ops, которое означает одновременно и урожай, и богиню урожая» (Никольский, 1929, с. 27). В украинских говорах *богач* – ‘огонь’, что Ф. И. Буслаев объяснял как ‘сын бога’, бога Солнца (Буслаев, 1848, с. 49). В русских говорах слова *богач, богатье* тоже обозначают огонь под пеплом; связь со Сварогом несомненна: в любое время вспыхнет пламя, стоит только разворошить

живые угли. Огненная стихия языческого божества в представлении славян заменялась на излучающего свет христианского Бога. Творение (производное от огня – свет) подчинялось Творцу (источнику света – огню), т.е. символически равным образом наоборот, чем того требовало христианское учение: поклоняться Творцу, а не твари. Это казалось невозможным, поскольку и Творец, и тварь в сакральных словах имели общее имя.

Однако в белорусском языке слово *багатье* – это ‘скарб, имущество, богатство’. Сопоставление изменившихся значений слова, данных в разных н а р о д н ы х говорах, позволяет представить цепочку семантических изменений: ‘божественный огонь’ → ‘огонь в очаге родного дома’ (*богач* или *убожье* обозначают также сберегающего такой огонь домового) → ‘часть жизненных благ, полученных членом дома’ → ‘стремление к такому богатству’.

В старых учебниках для студентов мы найдем объяснение, которое давалось учеными этой цепочке семантических переосмыслений – метонимического раскрытия древнего символа. Таково «индоевропейское *bhag-* с чисто конкретным, материальным значением ‘делить, уделять (главным образом пищу)’ – отсюда ‘принимать участие в дележе пищи, вкушать’, отсюда санскритское *bhagas* ‘богатство, счастье’ (первоначально ‘счастье, удел’, что сохранилось в среднеперсидском *bag* ‘доля, участие’), затем ‘распределитель, податель счастья или доли, т.е. Бог’. Имя *Bhagas* носит одно из светлых божеств индийской мифологии ведийских времен (и авестийское *bago*, древнеперсидское *baga*) – древнеиранский светлый бог В славянском *бог* – уже более высокое понятие. Обобщенное, но конкретное представление (материального) счастья сохраняется в прилагательном *бог-атый...*, ср. русск. *бажить* ‘сильно хотеть, алкать, жаждать’, *баженый* ‘страстно желаемый, любимый’...» (Булич, 1907, с. 15–17). Современные этимологические словари такую реконструкцию не отменяют, а она выразительно показывает направление мысли: еда как доля → доля как счастье → стремление к счастью... *Алкать* можно пищи, *жаждать* – питья. С этого все начиналось когда-то. Воистину, в разные времена пределы «богатства» различны.

Да и убогих понимают по-разному. *У-бог-ъ* – это лишенный такого рода «богатства», а вовсе не стоящий «у Бога». Физическая увечность определяет возможности в осуществлении «добра»; таковы и «маломожные люди» в отличие от «житьих людей» (Колесов, 1986, с. 184, 189). Одни ничего не могут – другие живут в «зажитье». Архаические представления о богатстве и термины, с ними связанные, дольше всего сохранялись на Руси как раз там, где идея личного обогащения развилась раньше всего, – в Новгороде.

БОГАТСТВО

Bogatъ – от *bogъ*, скорее ‘счастливый, удачливый, обладающий жизненной энергией, изобильный’, чем ‘обладающий состоянием, богатством’. Переносные значения в современном слове *богатый* («богатая натура» и др.) вторичны. В «Толковом словаре» Даля (1, с. 250) связь идей ценности и изобилия, находящегося в личном владении, хорошо прослеживается, на это же указывает и сравнение с другими славянскими языками (ЭССЯ, 2, с. 158; ср. также: Звегинцев, 1957, с. 257).

Древнерусские переводные тексты определение *богатъ* соотносят с греческими словами ἐχόντως, ‘обладающий’, εὐτυχής ‘счастливый, преуспевающий’, κτήμα ‘ценность,

сокровище' (Менандр, Пчела и др.). Возможны и варианты. В древнерусском переводе «Пчелы» есть выражение «славу и богатьство», а в «Мериле Праведном» по Новгородской «Кормчей» 1282 г. оно передается как «славу и вазнь» (т.е. удачу – при греч. εὐτυχία). Богатство – это удача. «Луче малое имание с правдою, нежели мъногое богатьство бес правды» (Пчела, 48) – в болгарской редакции *имѣния*, но в греческом тексте γεννήματα 'порождение; натура, характер'. Речь идет о даровании. При переводе с латинского в XII в. слово *богатьство* соотносится с лат. *spolium* 'военная добыча, трофей' или вообще 'награбленное', а *богатьствие* – с лат. *stipendium* 'солдатское жалованье' или 'дань, налог'; выражение «въ богатьствѣ рая» соответствует лат. *in deliciis paradisi* 'в райском наслаждении' (Соболевский, 1910, с. 56). Это выражение переведено на древнечешский, в котором *bohatstvie* понимается как имущество вообще, почему и отличается от древнерусского, в котором речь идет скорее о духовно личном изобилии, о даровании идеального характера.

Выражения вроде «богатый милостью и благый щедротами», съ богатеством и добрыими дѣлы» (Иларион, 195а, 195б), «богатъ и добръ душею» (Александрия, 42), «богатии и славнии» (Жит. Авр. Смол., 23) «распространи Богъ землю свою богатествомъ и славою» (Жит. Ал. Невск., 8), «о глубина богатьства и силы и разума» (Печ. патерик, 15) и мн. др. – показывают, что нерасчлененное значение 'обильно наделенный' какими-то идеальными качествами является основным в этом слове. Когда в Житии Авраамия Смоленского говорится, что Бог «подасть б о г а т н о дождь» (Жит. Авр. Смол., 15), ясно, что только так Бог и может одарять – обильно, в высших степенях силы, славы и духа: «неции высоци, или богати...» (Кн. закон., 85). Богатство всегда *много, безчисленое, бесконечно, и числа не бѣ, бесконечно есть богатьство благодать* (Ипат. лет., 275; Флавий, 206; Пчела, 95).

Идея «сокровенности» всякого богатства также присутствует во многих средневековых текстах: «И идохъ, радуяся, яко нѣкако скровище богатьства нося, – говорит игумен Даниил, – идохъ въ келию свою радуяся великою радостию – обогатився благодатию Божиею» (Игум. Даниил, 139). В текстах Иоанна Экзарха *богатьство* – то, что закопано, спрятано, «отдано Богу» (золото, драгоценности), но это всегда именно ценности (πλούτος); в переводе «Златоструя» (Златоструй, 178 г.) *богатьство* – θεσαυρός 'сокровище'. В афоризмах «Изборника» 1073 г. «богатьство некрадомо» – вечная жизнь, которая принадлежит тебе лично, а в Житии Мстислава говорится, наоборот, что никакими ценностями князь не обладал, «срѣбра въ руцѣ свои и злата не приимаше, зане не любляше богатьства» (Жит. Мстислава, 536). Общее, что объединяет представление о богатстве идеальном и вещном, – это убеждение в необходимости со-держать его в тайне, как сокровище.

Богатство всегда свое, это благо-дать, снизошедшая на тебя лично; говорят о «богатествѣ с в о е м ъ», «в руку т в о е ю есть богатество» и т д. «За праведное богатьство Богъ не гнѣвается на нас», – утверждает в 1281 г. Серапион Владимирский (Серапион, с. 9).

В «Киево-Печерском патерике» представлены все оттенки «богатства». Прежде всего, это «духовное богатьство» (Печ. патерик, 145), которого нельзя «окрасти». Богатства всегда много (там же, 142) – это основной его признак; богатство бесчисленно (там же, 144), всякое богатство и есть «обилие» (там же, 166), оно принадлежит именно тебе («собѣ»), а будучи украденным (извлеченным из «съкровища»), уже богатством не является (там же, 121) – это «истощенное богатьство» (там же, 162). Богатству противопоставлены нищета и убожество, но связано с силой и властью (там же, 143); это именно (драго)ценности, поскольку перечисляются в общем ряду с другими ценностями: «грады и села, богатьство и домы...» (там же, 92). Богатство от Бога, тогда как «діаволъ не възможе того богатьства

имѣниемъ прельстити» (там же, 162). Противопоставление идеального богатства и материального имения (приобретения, а не данного Богом) нередко в ранних текстах. Некто «уязвенъ бывъ от діавола и мнѣвъ приобрѣсти богатство» (там же, 12) – просчитался, поскольку богатство – от Бога, богатство не приобретают, а получают.

Столь же выразительные оттенки смысла слова *богатьство* находим и в других средневековых текстах.

«Повесть временных лет» под 1051 г. (Лавр. лет., 54) говорит о с р е д с т в а х, собранных для построения храма в Киево-Печерском монастыре, употребляя при этом слово *богатьство*. Князь Святослав похваляется своим богатством («бещисленое множсьво злато и сребро и паволока»), но монахи Киево-Печерского монастыря на это «рѣша: Се ни въ что же есть, се бо лежить мертво, сего суть кметье (воины) луче» (там же, 66об.). Одно дело – собранные для дела дружинники, и совсем иное – мертвое сокровище, а не орудие для получения новых богатств.

В более поздних источниках богатство понимается как имущество, вообще как всякие материальные ценности, которые можно отчуждать в свою пользу. Связано это с влиянием переводных текстов, в которых встречаются прямые глоссы: «Мамонѣ рекше богатство» (Амартол, 207). Оригинальные русские тексты только с начала XV в. связывают с этим словом значение ‘богатство; владение материальными ценностями’. В «Житии Сергия Радонежского» Епифаний Премудрый говорит об отце святого, Кирилле, который «богатством многымъ изобилуя», – это написано в 1418 г.

Итак, *благо* – то, что поддерживает жизнь, но когда это существительное стало собирательным обозначением Бога, подателя жизни и благ, идея «богатства» стала передаваться с помощью слова, выражавшего то же «благо» в более слабой, материально земной степени: *добро*, или даже – *жизнь*.

Все другие слова, обозначавшие богатство, имели конкретное значение и были связаны с обозначением пищи, еды.

Первое из них – *обилье*. «Аще убо добрѣ живущи во обильи» (Пандекты, 300) – в болгарской версии перевода употреблено слово *гобзование*, которому в древнерусском может соответствовать и слово *изобилье*: «Понеже когда множьство вещий приемъ и изобилье – не можемъ себе удержати» (там же, 293). Сопоставление двух редакций этого важного в отношении нравственности текста подтверждает, что *изобилие* – это богатство: «Многа буди добродѣтель – изобиленъ будеть огнь (в человеке)» (Пандекты, 202об. – в болгарском тексте *богатенъ*). Изобилие – это прежде всего *доброденьствие* (там же, 300об.), т.е. безмятежная жизнь. Так древнерусский переводчик понимает «богатство», в греческом тексте выраженное словом с общим значением ‘имущество’.

Переписывая тексты, переведенные южными славянами (у них свое понимание «богатства»), древнерусский книжник последовательно заменял слово *гобино* на *обилно* (Патарск., 74). Изобилие «подаваеть Богъ» (Феодосии, II, 9), благодаря Богу «вся обидна есть зѣло», «обиленъ есть всемъ добромъ» (частые выражения у игумена Даниила и у Антония Новгородца). Слово *обилье* как синоним слову *богатство* находим в соответствии с греческим εὐθηνία ‘достаток, изобилие’ или εὐφορία ‘плодородие’. Слово *обилье*, как и *обильно*, часто употребляется не только в летописях, но и во всех древнерусских переведенных с греческого, причем очень обширных текстах (например, Флавий).

Чрезмерное «обилие» осуждается как нравственно неприемлемая избыточность, оно не всегда целесообразно, и на это указывают другие слова (общего корня): *из-быт-ъкъ,*

при-быт-ъкъ, а также смежное по смыслу слово *из-лиш-ъкъ*. Прибытокъ, конечно, прибыль, прибавление к уже наличному. «Кыи убо прибытокъ наслѣдовахомъ, оставльше Божья правила?» – вопрошает митрополит Кирилл в 1274 г., говоря не только о материальном, поскольку «скарѣднаго дѣля прибытъка отлучають нѣкыя от церкве» (Кирилл, 86, 92) – это справедливо при осуждении всякой скаредности вообще. «Прибыток» – это *угодие*, у-год-ное в у-доб-ное время, и *приобрѣтение*, которое получают.

Однако *прибыток* чем-то сродни *из-быт-ку*. Феодосий Печерский призывает состоятельных горожан «оть изъбытка вашего питати убогыя» (Феодосий, IX, 215), т.е. лишенных «имения». *Преизбыточество, избытъчьство, избытокъ* – это синонимы в древнерусской редакции Апостола (середина XII в.), а в светских переводах того же времени соотношение слов *излишекъ – избытокъ – изобилие* (не *обилие*!) показывает предпочтение восточных славян последнему слову, которое в отвлеченном смысле постепенно заменялось словом *избытокъ*. Именно его уже предпочитают церковные авторы, например Феодосий Печерский. Греческое слово πλησμονή ‘пресыщение’ передается обоими словами, при наличии поясняющего их смысл третьего: *избытокъ – изобилие – сытость* (Евсеев, 1897, с. 107). Пресыщение излишним и есть избыток, идет ли речь конкретно о еде или о «словесной» (умственной) пище. Выбор корня *-бы(т)* для выражения всеобщего «излиха имѣй», несомненно, связан с предшествовавшей тому, языческой по происхождению, связью с корнем *– жи(т)-*: *житьи люди, жизнь* как имущество. Житье субъекта определялось бытием мира вещей, быт заявляет свои права на «достояние» в жизни. Здесь еще очень далеко до понятия о личном достоинстве, но «достаточность достояния» постепенно формирует такое понятие.

«Имением» являются всякие *избытокъ, излишьство, изобилье.* Эти слова соседствуют или заменяют друг друга во многих древнерусских текстах. В русской редакции Апостола XIII в. всегда представлены варианты *изобилие, изобилуеть*, а в переводе «Пандектов» – *излише, излишнѣ, изобилуеши* (Пандекты, 294, 296б, 302) при болгарских *изобилие, избытчьствие. Прибытокъ, избытокъ, добытокъ* русского перевода соответствуют в болгарском словам *приобрѣтенье, истязанье, имѣние, не полезни*, слово *изобиленъ* русского перевода соотносится с болгарским *богатенъ*, а все, что в русском *излиха, излише*, в болгарском – *преобило, изобила.* В целом соотношение корней показательно, а на фоне греческих соответствий περισσόν ‘избыток’, κατακόρως ‘чрезмерный’, πλησμονή ‘пресыщение’ понятно, что избыток и изобилие одинаково чрезмерны и воспринимаются как «не полезни». Древнерусские переводы предпочитают слова типа *обилно, обилие*, а не *гобино*, не *плодове* (для греч. εὐφορία ‘плодовитость, плодородие’), т.е. подчеркивают общий признак изобилующего множества в «имении» (Патарск.).

Предпочтение в древнерусских переводах и текстах слов с корнем *обил-* словам *гобзовати, гобзование* (в болгарских вариантах тех же текстов) подчеркивает общий смысл м н о ж е с т в а материализованных в предметном качестве богатств. Именно это и обеспечивает уровень жизни, причем собирательно для всех, а не для одного человека; в переводе «Пандектов» это постоянно подчеркивается: «яко во обильи быша кротци» (Пандекты, 299), т.е. смиренны, поскольку «добрѣ живущи во обильи» (там же, 300). «Житие града сего добро и обилно есть» (Жит. Георгия, 29, 31); у игумена Даниила те же характеристики: «и въ томъ островѣ рыбы многы всякы и обиленъ есть всѣмъ островоть» (Игум. Даниил, 7–8), « Ефесъ же градъ есть на сусѣ, от моря вдалѣ 4 версты... обиленъ же есть всѣмъ добромъ» (там же, 7), «и нынѣ по истиннѣ есть земля та Богомъ обѣтованна и

благословена есть отъ Бога всемъ добромъ: пшеницею... и всякимъ овощомъ обилна есть зѣло» (там же, 72–73) и мн. др. Словом, «бѣ же и земля та к и п я щ и обильемъ благимъ» (Пост, 15–16). Обилие доставлено Богом, оно и есть д о б р о, но почти всегда определяется пищей, едой, брашном («брашна обилно» – Флавий, 190).

Нам важно уяснить связь языческих обозначений с новыми, приходящими с принятием христианства. В принципе, глубинный смысл слов никак не изменяется, но уменьщается с т е п е н ь жизненных проявлений, например того же Блага. Как «благо» в земной юдоли становится простым «добром», так и «жизнь» оборачивается своим земным проявлением в виде «бытья». Потому что и Благо, и Жизнь теперь приписаны к сферам возвышенным, идеальным, небесным. Удвоение сущностей, явленных в слове, является всеобщим правилом; дуализм «мира» оправдан идеологически. Языческая сила «быта» не поддается до конца христианской «вечной жизни».

Потому и *обилье*, как раньше *богатство*, – от Бога и приходит к человеку само по себе, независимо от его воли. *Прибытокъ* тоже естественно возникает по воле Божьей. Иначе обстоит дело со всеми прочими обозначениями имущества. Они связаны с насильственным приобретением.

Слова *стяжание, имение, приятие, приобретение* как бы соревнуются друг с другом в конкретном обозначении оттенков имущественного «приобретения», описательно передавая способы такого «получения»: от «принятия» до простого «захвата» *(стяжание)*. Воин стяжает славу вместе с честью – с частью добычи. Греч. χρημάτα ‘товары, вещи’ в древнерусских переводах всегда именно *стяжание* (Пчела, 65), а в болгарских – *имание*. И то и другое – насильственное отчуждение чужого добра. Чужое добро приносит с собой выгоду и потому полезно: χρεία ‘польза, выгода’ в разных редакциях переводится словами *имѣние, потрѣба* (Патарск., 97). Традиционно богатство не осуждается, это праведное добро, дарованное Богом, тогда как всякого рода «имания» порицаются. «Богатство» – отвлеченно понимаемые ценности, не только «мое» и «свое», однако и без покушения на чужое; богатство п о л у ч е н о и по возможности скрывается как ценность. «Имение» всегда конкретно-вещно, только материально, и обычно «мое» и «свое», захвачено неправедно, является чужим и никогда не скрывается, намеренно выставляется напоказ.

Определяющий признак такой собственности – совокупность вещей в личном владении, переходящая из рук в руки (Флавий). Связь со значениями соответствующих греческих слов несомненна; более того, славянские слова, не имевшие прежде «имущественного» значения, получают его именно в переводных текстах, поскольку возникает необходимость передать общий смысл греческих слов. Понятия о новых имущественных отношениях восточные славяне получили раньше, чем у них самих сложились соответствующие отношения. Κτήσις – ‘имущество’ – *сътяжание* или *имѣние* (Михайлов, 1912, с. 382; также Дурново, 1925, с. 104), κτήμα ‘ценности’ тоже *сътяжание* или *богатьство* (Jagič, 1913, S. 90). Как можно судить по оригинальным древнерусским переводам (например, Флавий), *стяжание* обычно отнимают *(отъя)*, оно возникает в результате насильственного захвата, его присваивают силой или по мзде *(умьзди)*.

Имѣние – то же «имание», но полученное не насильственно. Поэтому идея действия, еще сохранявшаяся в образе слова *сътяжание*, здесь отсутствует: «Да или то они за т[ъ]щую славу и изгыбающую не помнять ни жены ни дѣтей ни имѣниа; да что мню имѣние – еже есть хуже всего» (Феодосий, III, 13). Из «имания» (приобретения) *имѣние* превращается во владение, как дано это в древнерусском переводе «Пчелы» (48) для греч. λήψις

‘захват’ (в болгарской версии – *приятье*) или как представлено это в переводе книги «Сирах» (40, 13) по «Изборнику» 1076 г. *Имание → имѣние* в древнерусской «Пчеле» последовательно дано как *стяжание*, которому в южнославянских списках текста по-прежнему соответствует слово *богатьство*. Слово *имѣние* чередуется со словом *съкровище* при передаче греческого πανοικησία ‘всем хозяйством (всем добром дома)’. В принципе имение – это все, чем владеешь («имения сущая»), именно владеешь («имение – господьство» при переводе латинского слова *dominium*), что следует охранять от других (имѣние – съкровище при переводе греч. θησαυρός ‘сокровище’), имение всегда «свое», хотя никогда речь не идет о собственности (Колесов, 1986, с. 106).

Имѣние всегда конкретно обозначено. В переводах с греческого (Пчела, Менандр, Изборник 1073 г.) это κτήμα ‘недвижимое имущество’, приобретенное или нажитое, та τα ὑπάρχοντα ‘наличное имущество’, τα χρῆματα ‘товары, добро в узлах’. Имение может быть и «сокровищем»; в древнерусской редакции «Апостола» слово *имѣние* заменяется словом *скровище* в тексте «имамъ же скровище се въ глиньныхъ съсудѣхъ» (2 Кор., 4, 7) – все «имущество» должно быть при себе. Виды «имения» постоянно конкретизируются в переводе «Пандектов Никона»; это либо деньги, либо вещи, либо «домы цѣлы» – но в болгарской редакции во всех случаях стоит слово *имѣние*. В русском переводе «Пчелы» *имѣнье* – это и προίκα ‘приданое’, и даже отвлеченно как ‘чувственно-предметные вещи’ (’αδιάφορα). Во всех таких случаях *имьнье* соответствует варианту *богатьство* в болгарских источниках (например, для χρῆμαία – Менандр). Христианский писатель убежден, что всякое земное приобретение связано с действием бесовских козней, поскольку «свое имение пронырливому бѣсу дають» (Нифонт, 47), хотя, конечно, «дѣлание правдиво – имѣние честно» (Менандр, 16 – κτήμα), но сколько таких, по зову диявола, «иже великая имѣнья чюжая въсхытають!» (Пчела, 214).

Имѣние соотносится со *сътяжанием* как κτήσισ, с «потребой» как χρεία, но как отвлеченная идея богатства вообще «имение» представлено только совместно с «властью»: сочетание «имѣние и власть» в переводе «Менандра мудрого» (Менандр, 17) передается как ‘богатство’ (δύναμις πέφυκε τοις βρότοις τα χρήματα). Богатство – один из признаков власти, властной силы, которая может отбирать и насильничать. А потому оно осуждается. Естественное представление о том, что личного богатства «не наживешь трудом праведным», – тоже выходит из общинных представлений родового быта.

Вся эта разбросанность со-значений в славянских корнях слов, привлеченных к переводам греческих текстов (а некоторые из них составлены искусственно по принципу кальки), показывает, что общего представления о личном богатстве (о соб-ственности) у восточных славян еще нет Есть лишь желание понять, что же это такое в «цивилизованном» мире: κτήσις, χρεία и все остальное.

Однако идея «богатства», восходящая к образу «богач», все же укореняется и у славян, и слово *богатство* в необходимых случаях точно соответствует греческому πλούσιος – ‘богатство’. Такое богатство – от Бога, и потому это слово чаще всего используется там, где заходит речь о богатстве – милости Божьей. Житие Василия Нового именно тот текст, где такое употребление слова *богатство* представлено четко. Богатство как «милость Божья» (Жит. Вас. Нов., 466), как избавление от мук (там же, 381), как «богатый духомъ» (там же, 447), хотя возможно и переносное значение: «зѣло бѣ богатъ господин его (власть имеющий!) златом и сребром и имѣньемь всѣм благим» (полученным во благо!)» (там же,

441). Но все-таки богатство – это сокровище духа (θεσαύρος), удача и слава (εὐτυχία), а также ὕπαρξις ‘достояние, имущество’ (древнерусский «Златоструй» XII в.)

Представление об «имании – имении» постепенно как бы осветлялось соотнесением идеи о грубо захваченном с пожалованным от Бога. Богатство души разменивалось на богатство вещей. Процесс заземления высокой идеи можно проследить на текстовых вариантах, представленных в древнерусских переводах четьих памятников XII в., в сравнении с южнославянскими их версиями. В «Пандектах Никона Черногорца» слово *богатьство* встречается редко, разве что в прямом его значении как противоположность у-бог-им. «Не помысли стяжати богатьства на раздаяние от себе убогымъ» (Пандекты, 293–294; в болгарской редакции использовано то же слово). Но слову *сътяжание* (то, что приобретено в монастыре отдельным монахом) в болгарском соответствует «потрѣбы своя» – то, что монаху необходимо для жизни в монастыре. Слово *имѣнье* в обеих версиях текста обозначает вещи как конкретные формы личного имущества, уже находящегося во владении; связи с захватом-*иманием* уже нет. То, что в древнерусском тексте понимается как *прибытокъ*, в болгарском выражено (при переводе того же греческого слова) как *приобрѣтенье, стязанье* (т.е. как действие); что для древнерусского переводчика просто *добытокъ*, для болгарского редактора – *имѣние, сребролюбие*, то же *приобретенье* и даже *польза*. Незнание монахом Писания – его признак: «лѣнивая житья и бес прибытка трудъ» (там же, 204 – в болгарском *не полезнии*, т.е. бесполезная жизнь); «еже с помощью, даною намъ не хотѣти имѣти прибытъка, но виде лежаща, писанья презрѣти» (там же, 19 – в болгарском *ползовати*) – та же мысль о бесполезности существования, если (как в данном случае) человек не может и не хочет добавлять к прежнему знанию нового. Русский перевод неоднократно говорит о «излишнѣмь богатьствѣ» (там же, 302об.), все необходимое следует давать «излише по потребѣ» (там же, 296об.); болгарский текст использует в этих случаях слова *изобилье, избыток*. Эти же слова употребляет и древнерусский переводчик, но всегда уместно, не столь обобщенно. Учитывая тонкие оттенки смысла, он говорит: «Очисти келью свою от брашенъ и от избыток» – от лишнего мусора (там же, 293), «сице же и сам всѣхъ изобилуеши, дажь лишаемому» (там же, 294), т.е. «богатый, отдай убогому!»

В переводе «Пчелы» использовано слово *стяжание для* греч. χρήματα (в южнославянских версиях *имание* или *богатство*); для греч. ἀδιάφορα ‘(совокупность) вещей’ – *имѣнье* (вариант – *прибыток*); для греч. слова γέννηματα ‘(все) произведенное’ – *богатство* (в других версиях *имѣние*). В этих случаях ясно лишь то, что процесс получения, владения и охранения богатства различали с помощью разных слов. В целом же древнерусский автор видит п о л ь з у не в «имании» и «стяжании», а скорее в прибыли-прибытке, полученную же в результате «корысть» – не в выгоде или каком-то «интересе», а в целесообразной пригодности полученного.

Насколько точно такое книжное понимание «богатства» соответствует житейской практике восточных славян, сказать трудно. Понятно лишь то, что раздвоенность представления о личном богатстве существовала постоянно и была связана с тем, что «потребно», и с тем, что «полезно». Слова *польза* и *потреба* часто варьируются в разных списках одного и того же текста. Можно понимать дело таким образом, что *по-трѣб-а* есть *польза*, т е. то, что требуется душе, и то, что облегчает достижение потребного.

Похоже, что по данному признаку восточнославянская культура не отличалась от современной ей западноевропейской; там тоже господствовала идея в е р н о с т и долгу, тогда как византийская идеология предпочитала принцип п о л ь з ы (Ле Гофф, 1992, с. 134).

И на Западе, и на Востоке Европы «цивилизованные» формы владения и собственности развивались органически, исходя из собственных представлений о собственности «для себя» *(о-собѣ)*. Тем более что Церковь осуждала избыток такой собственности в личном владении. А варвары простодушно этому верили.

БОГАТСТВО И СОБСТВЕННОСТЬ

В XVII в. представление о «благе» окончательно сместилось в сторону «пользы». Юрий Крижанич в своей «Политике» государственными добродетелями признавал б л а г о (это – богатство в торговле и в ремеслах), с и л у воинства и м у д р о с т ь власти.

Развитие идеи «богатства» хорошо изучено историками. Обширный материал предоставляют десятки летописей и «уложений»; тысячи грамот и множество частных случаев-казусов, реально происходивших в обществе, также свидетельствуют о развитии идеи «собственности». Нет смысла повторять цитаты из источников, они хорошо описаны, и не раз (Смолина, 1990). Воспользуемся этими результатами и попробуем представить себе в самом общем виде, как изменялись представления о богатстве и собственности.

В сочетании с глаголами определенного действия слова, в разное время обозначавшие «богатство», показывают, что всякое богатство можно было (или следовало):

дать – или взять (получить, стяжать),
принести – или раздать (давать),
даровать – или наследовать,
увеличивать – или лишиться (расточить и т.д.).

Представление о богатстве не выходит за пределы очерченных традицией границ, и в древнерусских источниках ничего не говорится о л и ч н о й соб-ств-енности, принадлежащей кому-то на постоянной основе. Каждый и в любой момент может лишиться или раздать «имение свое» – как и получить его самым неожиданным образом. Бог дает как богатство, как и убожество, лишенность всякого «имения». Мы уже убедились, что богатство понимается как о б и л и е материальных ценностей, денег, «сокровищ», недвижимого и движимого имущества: все это «Бог дает». Самое важное из «богатств» – еда, многочисленные добавления к «Домострою» тщательно описывают виды пищи и способы ее приготовления; надо заметить, из небольшого списка наличных продуктов (Лутовинова, 1997). Поэтому конкретным воплощением богатства является именно *обилие*, основное в XI–XIV вв. слово для обозначения «богатства». *Обилие* – это прежде всего ‘хлеб, продовольствие’ или даже не собранный вовремя ‘урожай на корню’. Летописи переполнены сообщениями о том, что «поби морозъ обилье по волости» – и начался голод.

Богатство и *обилие* в идее сошлись вместе, и после XIV в. второе слово исчезло как синоним слова *богатство*, но зато включило в себя дополнительное указание на безмерность и беспредельность: *обилье* о б и л ь н о.

Богатству «от Бога» противопоставлены *имение* и *стяжание* по праву захвата. Это вовсе не имущество, это указание на некие «ценности», которые в глазах современного человека, может быть, и не имеют никакой цены. Например, необходимые в быту вещи или, как сообщает автор «Слова о полку Игореве», различные предметы роскоши, ради которых подобные походы и устраивались. Именно бесполезность вещи ценится как богатство. Иностранцы изумляются одеждам русских бояр: чем неудобнее покрой – тем выше

признак богатства. В таких одеждах поневоле будешь работать «спустя рукава». Церковные писатели осуждают «имение», но не «богатство», которое «от Бога» и должно быть роздано «ради Бога». В своем конкретном значении ‘имущество’ слово *богатство* является только после XV в., и лишь тогда началось расхождение его смыслового содержания в зависимости от традиций и местности. Для одних имение – это земельное владение, для других – движимое имущество. Естественно, что такое имущество его владельцами осмысляется как «данное Богом», а это, как мы помним, и есть *богатство*.

Стяжание – то, что особенно следует хранить в заветном месте. Сотни лет после древнерусской эпохи находили в земле подобные «стяжания» в горшках или в истлевших коробах, некогда заботливо спрятанных их владельцами. На протяжении XI–XIV вв. слово *стяжание* было собирательным названием добычи, но не добычи воина, а «прибыточка» купца или ростовщика. Имущество, главным образом недвижимое, это слово стало обозначать с конца XIV в., причем в значении весьма конкретном: ‘средства иждивения’.

Богатство д а н о – и оформляется посредством книжного имени в отвлеченном значении; *имение* и *стяжание* добываются л и ч н о – и оформляются книжным словом отглагольного происхождения. Отвлеченным книжным терминам противопоставлены народно-разговорные формы, указывающие на конкретные п р е д м е т ы владения. Важна не идея «владения», важны «вещи», подпадающие под такое понятие. Это могут быть *дом, вещь, животъ* (скот), *товаръ* (то, что перемещают; например, движимое имущество), *быто (быть)* – всякие пожитки, *скарб, рухло* (обиходные мелкие вещи), *добытокъ* (доход, прибыль) и т.д. Собирательно-родовым для всех них было слово *добро*, понятое как материализованное про-явление *блага*. А благо есть *бог-ат-ство.*

Раздвоение «богатства» на идеально-общее и практически-конкретное понятно для той поры, когда только таким образом и можно было соотнести в и д ы с собирательным р о д о м. Метонимическое мышление не допускало иных представлений о целом и его частях. Целое идеально, его части должны быть овеществлены.

Но что заметно, так это отсутствие идеи «принадлежности». В XI–XIV вв. во всех указанных словах «приглушена более конкретная сема ‘принадлежность’» (Смолина, 1990, с. 73). Даже в юридических документах права личного владения сохранялись за князем, все остальные «имели» свои имения по его «поручению»: «жалуя», вовсе не полагали, что отдают навсегда. Владение предполагает использование – в этом польза имения; то, что принадлежит одному (князю), используется другим (вассалом), и разведенность в понятиях владения затрудняет появление идеи личного владения. Такое владение возможно лишь у абсолютно свободного человека, а это князь; но князь собирает дани-оброки, он не пользуется самим имением... Кто же владелец?

В текстах Епифания Премудрого находим системное соотнесение слов, совместно выражающих идею «богатство»; все они поставлены в один ряд, как различные формы материального воплощения идеального «богатства».

Когда Стефан Пермский разоряет «идольския требища», он бросает в огонь не только «прелестные кумиры» и всяческих деревянных «блъванов», но и принесенные язычниками подношения этим «бълванам», в том числе и весьма ценные (соболиные шкурки и пр.) Изумленные «пермяне» вопрошают бескорыстного служителя Церкви: «Како не п р и и м а ш е всего того в к о р ы с т ь? Како не искаше себѣ в том п р и б ы т к а? Како... презрѣ толико и м ѣ н ь я си? Како поверже и потопта ногама си толика с т я ж а н ь я?» (Жит. Стеф., 116). *Иманье → корысть → прибытокъ → имѣнье → стяжанье* описыва-

ются как последовательность действий. *Корысть* – это выгода. Стефан может «принять корпеть» как высокое духовное служение, он и делает это, «любезне цѣлуя десную епископлю», благословившую его на подвиг святительства; при этом он вспоминает слова Псалтири «възрадуюся азъ о словесех Твоих, яко обритая кориcть многу» (там же, 80). Тем не менее вещные проявления блага – добро – его не интересуют. Недоумение язычников понятно, для них добро и есть благо, они изумлены, что «толика б о г а т ь с т в а... изволил еси огнем ижжещи паче, нежели к собѣ в казну взято, в свою ризницю на п о т р е б у свою» (там же, 122). Словом *богатьство* обобщаются все виды имущества и отношения к ним на правах владения. Это род, а не виды; все идеальное – род, а не виды. Богатство хранится в сокровищнице – это *казна* в церковной *ризнице*, «исполнь богатства церковнаго» (там же, 226). Прибыток-прибыль ищут, стяжание собирают, имение имеют. В Житии Сергия Радонежского Епифаний специально подчеркивает, что «богатство многим изобилуя» (Жит. Сергия, 27), связывает «богатство» с идеей его множества. О самом Сергии Епифаний говорит: «Ничтоже не стяжа себе п р и т я ж а н и а на земли, ни и м ѣ н и а от тлѣннаго богатства, ни злата или сребра» (там же, 98). В соответствии с трехчленностью каждой текстовой формулы у Епифания это место следует понимать как развернутую риторическую тираду с последовательностью выражения форм «богатства»: на земле не хватал → ничего не имел → всякого богатства избегал (слово *богатство* и здесь является обобщающим весь смысл высказывания). Этимологически по смыслу такое же значение имеют все эти слова и у другого писателя XV в. – Нила Сорского; можно полагать, что такое словоупотребление было обычным в это время.

Идея «собственности» возникает на исходе XV в., тогда же входит в обращение и термин *собина*: «а игумену и чернцемъ, живущи въ монастырѣ... собинъ имъ не держати» (там же, с. 87). Здесь тот же словесный корень, что в слове *свобода* (Колесов, 1986, с. 105), и слово *собина* становится производящим для слова *собственность*.

Каковы бы ни были экономические отношения между людьми и какие бы политические связи их ни объединяли, нравственное понимание «собственности» как свободного владения и одновременно использования «имения» было именно таким. *Имати* (приобретать), *имети* (владеть) и *собину держати* (использовать в своих интересах) – аналитически разные моменты средневекового понимания «собственности». Заключительный этап – *собина* – появляется не без польского влияния: в Польше имущественные отношения нового типа сложились раньше, и польские слова типа *статокъ* (имущество по наследству), *статочный* ‘зажиточный’ появились и у нас. Современное их значение дано в «Словаре» у Владимира Даля: «*статок* – достаток»; *пожитокъ* – прибыль, выгода, польза (получение имущества). И то и другое понималось как ‘состояние’, т.е. то, что является твоим *достоянием, достоит* тебе – принадлежит.

Некоторые формы имущества принадлежали только знатным людям *(казна, скарб)*, но имущество вообще могло принадлежать любому (*рухлядь, утварь, борошень, заводъ* и пр.). *Заводъ* – то, что завел у себя в хозяйстве или в производстве (современное слово *завод* имеет то же происхождение); *борошень* – взятое с собою мелкое имущество, как и *рухлядь*, *а утварь* – принадлежность какого-нибудь обихода (одежда, посуда), но с интересной подробностью: утварь – сотворена человеком, причем идея «украшенности» в этом случае очень важна. Первоначально *утварь* – это украшенные церковные сосуды (например, в текстах Епифания Премудрого).

Включение эстетической составляющей в оценку каждого вида «имения» переводит некоторые из них в разряд малоценных (*рухлядь, скарб, пожитки* и пр.). И только со второй половины XVIII в. появляются вполне осмысленные и лексически отработанные термины: *имущество, собственность, состояние, иждивение* и т.д.

Все сказанное можно обобщить в самом отвлеченном смысле.

Средневековый «реализм» (неоплатонизм) направляет движение мысли, оформляющей в слове социальные установления. Идеальное двоится – реальное множится. Идеальная дуальность «богатство (обилие всего) / имение (стяжание неправедное)» есть совокупное множество и потому предстает как неразрывная длительность; к тому же она аксиологична, она позволяет оценивать реальное, которое, в силу своей конкретности и членимости (дискретности) своих составов (скарб, достаток, вещь и т.д.), оценивается в о т н о ш е н и и к идеальному, частью которого в соответствии с «реализмом» является. Путем ценностной отмеченности происходит наделение смыслом предметов вещного мира. «Богатство» определено этически положительными терминами: *состояние, достаток* (которого достаточно), *товар* (который может быть продан или обменен), *добро* (которое вообще является проявлением блага). «Стяжание» этически оценено отрицательно: это – всякая рухлядь, случайные пожитки, ненужный скарб и пр.

Исходная функциональная равнозначность богатства и стяжания в синкретизме всех их, в дальнейшем возможных для выделения, созначений, после XIV в. сменилась градуальностью конкретных воплощений «добра» (материальных проявлений блага), потому что исходный синкретизм этих слов стал распределяться (и оцениваться) по своим особым различительным признакам, среди которых: «имущество» – «владение» – «собственность» – «недвижимость» – «деньги» и т.д. Специализация оттенков владения, зафиксированная в словах, направлена идеальной составляющей (это – «материал» процесса), но теперь уже и «оттенки» нуждались в объединении их основным различительным признаком, который является после XV в.: «собственность» как признак личной свободы («сам по собѣ»). Когда это случилось, идеальное также изменило свои параметры, и после этого стали возможны самые разные преобразования столь важной для Древней Руси идеи, – идеи о «захвате» как признаке личного стяжания.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ
РАДОСТИ ЖИЗНИ

Утешение и кураж, кураж и сладость, сладость и жизнь есть то же.

Григорий Сковорода

РАВНОВЕСИЕ ЧУВСТВ

Тяжелые ратные труды, тяжкие государевы дела, крестьянская неотвязная работа требовали какого-то отдыха, нужно было расслабиться, сбросить отрицательные эмоции, забыться хоть на короткое время. Для этого существовали праздники и торжества, редкие, но шумные и бестолковые. Свидетели отмечали, что в народных гуляньях ведет себя «всяк по-своему, но без питья и пищи веселье на ум нейдет»; для подобных гуляний нужно много силы, смелости и ловкости (Семенова, 1982, с. 170–171), тем самым в игре и развлечениях дело продолжалось, но совершенно в ином духе, оборачиваясь прежде неизведанными своими сторонами.

Не только ритуальные действия воспроизводились в благоговении и таком же напряжении чувств, что и в работные дни, но самые незначительные, может быть, для внешнего взгляда проявления сладостного отдохновения, или, как писал Иван Грозный, «отдуху», а его современники понимали как *отдшение, отдышение, отдыхновение* – вздох облегчения на ниве жизни.

Известно очень мало о формах такого отдыха, свойственных средневековому человеку, и судить о них мы можем только по косвенным данным, по тем речевым формулам, которые дошли до нас или сохранились в древних текстах. Со стороны покажется, что бранные речи, веселые застолья, скабрезные и глупые шутки тех времен слишком грубы, – но они были естественными, отражали реальность того существования. Это была культура языческая – культура тела, которая развивалась в культуру христианской души. Осветленная духом, она не поднималась еще до духовного, поскольку условия жизни еще не готовы были для этого взлета. До нас дошло слишком мало свидетельств этого, в основном речи, застывшие на страницах рукописных книг, и часто мы не знаем, в каком контексте они употреблялись, какое место занимали в действительной жизни людей. Быть может, не самое главное и, уж конечно, не самое важное.

Радости жизни отрицаются Церковью, искореняются монахами, осуждаются священниками в церкви. Но природа требует своего, и запреты одолеваются неистребимым вкусом к жизни, в которой так мало радости и так много печали.

Рассказать об этой стороне жизни, также влиявшей на развитие нравственности, во всей полноте невозможно. Не помогут и многие схемы, которые накапливались через переводные тексты. Например, в переводе «Великого искусства» Раймунда Люллия представлена логическая схема типологических отношений, в какие, по мысли средневекового схоласта, вступают различные природные «силы» (Зубов, 1960, с. 294). Если соотнести их с описанными формами трудовой деятельности и со сферами жизни, сложившимися к XVII в., получится впечатляющая картина.

Существо	Абсолютный предикат	Существование	Деятельность	Добродетель	Порок
Мыслительное Животное Растительное	Разум Воля Сила (чувство)	Жизнь духовная Житие социальное Живот физический	Труд Дело Работа	Вера Надежда Любовь	Лень Зависть Гнев (дурь)

Соотношение категорий и норм, логического и этического, подчиняется трехуровневому проявлению жизни, которое определяет эмоции и чувства.

Научная система эмоций (Изард, 1980), представленная как соотношение биологических, социальных и духовных мотиваций поведения человека в обществе, мало чем отличается от этого, опытным путем полученного распределения к а ч е с т в жизни в их взаимном проникновении друг в друга. Триипостасность человеческого существования предполагается и реально (трехмерностью мира), и символически. Средневековье разрабатывает терминологию, осмысляет уровни жизненного благоустройства.

На примере развития эмоций видно, как биологическая необходимость возводится в этическое начало путем последовательного усиления интенсивности общего качества в определенной социальной среде; например:

застенчивость → стыд → вина → грех → совесть...

Интенсивность эмоций усиливается от настроения к чувству, от чувства к аффекту, а от аффекта – к страсти («волевые процессы» психологов).

В отличие от богословско-антропоцентрической схемы Владимира Соловьева такая последовательность предстает объективно как внутреннее развитие самих эмоций. Все они – результат определенного действия и проходят через страдание («страсти Господни»), т.е. в конкретном переживании б о л и разрешаются определенным аффектом, которых так много в Средневековье и которые столь сильны по внутреннему накалу. *Страх* как сигнал опасности в переживании с т р а с т и разряжается в *гневе*, который противодействует страху и мобилизует защитные свойства организма. Чувство *вины* в переживании *стыда* как осознанной ответственности разрешается в моральном действии *совести*. *Жалость* через страдание поднимает человека до *любви, горе* – до *скорби*, и так до бесконечности, без предела множа чувственные формы этических норм.

Страсть = страдание – кульминация каждой эмоции, но оно же вызывает потребность в ослаблении напряженности чувств.

Требует отдыха, просит радостей жизни. Они различны, эти радости, многие из них и не радости вовсе, но раз уж они есть...

ПРИВЕТ И ПОЖЕЛАНИЯ

Осознание пользы, которая проявляется в помощи и защите (покровительстве) другому, приводило к изменению форм обращения, их внутреннего смысла. Самым древним было выражение благоговейной мольбы, направленной от низшего к высшему, который обладал силой и способностью помочь. Этот высший всегда был и н ы м, т.е. одновременно и другим, и единственным (согласно смыслу корня слова). Это г о с п о д ь –

сразу и ‘хозяин’, и ‘гость’, и владыка – и сопричастник. Собирательная совмещенность разнонаправленных функций «господа» отражается в слове *господь*, и он становится *Господом*. Добавление суффикса единичности *-ин-* усиливает значение единственности, и тогда *господин* становится земным, вот этим, данным, но увы! – твоим господином. Происходит обычное для средневекового «реалиста» раздвоение сущностей на идеальную и реальную, причем реальная пользуется всеми правами, которые есть у идеальной.

Ведущим основанием такого отношения, его мотивацией был страх; «гнев Божий» во взаимном общении усмиряет обе стороны, вызывая их на подвиг или на подвижничество – неважно, но на труд и на муку. «Домострой», составленный в «господине вольном Новгороде», передает все оттенки подобных отношений, но в московской переработке этого текста в середине XVI в. используются уже и новые формулы обращения, среди которых самая важная – *государь*. Теперь это не выражение мистически религиозной связи господа-господина, а социально государственная точка зрения на различные уровни хозяйственных отношений.

«Домострой» отражает переход к новым отношениям между людьми; точнее, это возвращение к старому, природно-славянскому, но с выразительным различением отношений на каждом уровне социальной лестницы по-своему. Знаки уважения направлены на равных между собою лиц, и уже определенно к другому в его «роду и чине», а не к высшему, не в вертикали благоговения, а по линии у в а ж е н и я. Это *государь*, который со временем предстал как *сударь* (также *сударыня*).

«Благоговение» в отношении к высшему сохранилось, но претерпело изменения, которые психолог В. М. Бехтерев обозначил точной формулой: «Из почестей для сильных мира сего возникли лесть и вежливость, причем первая сделалась как бы обязательной всюду на Востоке, а последняя сделалась обязательной в светских кругах Европы» (Бехтерев, 1921, с. 154). Промежуточное положение русского общества – и географическое, и социальное – сохранило обе формы взаимных отношений. Лесть как «уважение» высших – и вежливость как отношение к равным. Естественно, что отношение к низшим исключает и то, и другое. Остается нечто третье, и известно, что именно.

На Западе развивались аналогичные формы отношений. Историки указывают, что там пересекались «ментальности» феодалов, владельцев поместий и вотчин – земель (вертикальная иерархия согласно клятве верности) и горожан (горизонтальная солидарность равных на основе идеи собственности); по этой причине каждый отдельный человек не всегда понимал, от кого он зависит политически (вертикальная связь отношений), хотя экономические формы зависимости всегда определенны (связь горизонтальная) (Ле Гофф, 1992, с. 89–90, 94).

Вежливость – категория самобытная, на это указывает корень слова в русском произношении; также и *невежа* в отличие от *невежды* являет русское отношение к этике поведения, а не к логике мышления, знания (тут используется церковнославянская форма *невежда*).

В точке пересечения вертикального «благоговения» и горизонтального «уважения» оказывается конкретная личность, которая, озираясь по сторонам, видит окрест себя толпы людей и потому вынуждена как-то сообразоваться с призывами о поддержке или хотя бы внимании к себе. Так возникает современная форма обращения – всякого ко всякому, но с обязательной целью вернуться к себе самому, единственному, и тут же «другому» (*другой* как *иной*). Теперь уже не страх и не уважение определяют возможные формы обращения, а личное достоинство, иногда переходящее в манию себялюбия, эгоизма и пол-

ной «свободы личности». Понятие «достоинство» в нашей культуре появилось не раньше XVII в., оно развивалось, видимо, под польским влиянием, хотя само слово *достоинство* (в ином значении) известно с XI в., соответствует греческому ἀξία, имевшему несколько значений: ‘цена (стоимость)’, ‘ценность (достоинство)’, ‘оценка (вознаграждение)’. О «душьномъ достоинстве» (ценности души) говорил в X в. Иоанн Экзарх, переводя «Богословие»; «многа достоиньства» допускали в человеке и «Пандекты» Никона; в «Изборнике» 1073 г. сказано: «Въ грѣсѣхъ бо не видъ пытаемъ есть тъчью (только) грѣховьный, нъ и разумъ (смысл) съгрѣшаюштааго, и достоинство, и врѣмя, и мѣсто...» (Изб.-73, 56). Упрекая в 1573 г. шведского короля, Иван Грозный писал: «И мы, опричь его, то вѣдаемъ, что вы мужичей родъ, да родствомъ въгосударилися, а не по достоинству... мы смотримъ своего царьствия степени чести... а ты гдѣ нашолъ королей тѣхъ, в которой своей коморе?!» (Иван, 134). Такую о ц е н к у дает русский царь достоинству короля заморского.

Часто говорят о том, что в русском речевом обиходе нет общего для всех слова обращения. Причина понятна: русское сознание не выходит за пределы заданной культурой и сохраняемой в языке «парадигмы» взаимных отношений. Новые, эгоцентрически направленные уровни человеческих отношений не могут разрушить сложившуюся гармонию вертикально-горизонтальных связей благоговения и уважения. Социальный мотив п о л ь з ы как облегчения жизни, в отличие от этического (истины) и эстетического (красоты), сам по себе развивался в прямой зависимости от этического. Начиналось все с внешних знаков уважения (т.е. согласно смыслу слова – взвешенной о ц е н к и и признания), и только в конце концов развилось во всеобщий мотив нравственного поведения. Происходило это также на основе осознания п о л ь з ы дела, которая с самого начала понималась как п о м о щ ь и защита. И *чин*, и *сан*, и *ряд* еще имеют некую цену в представлении русского человека; именно их нерушимая системность, мысленно опрокинутая на реальность, и создает уверенность в прочности и гармонии социального мира, скрепленного какими-то этическими предрасположениями. Не случайно самые возвышенные слова звучат иронически, когда обращают их к недостойным людям.

Но так в идеале. В мыслимом этическом мире.

Древние формы обращения телесны: это жесты. Поклон, поклонение, коленопреклонение. Их сменяет рукопожатие – уже не религиозное почитание высших сил, а договор-клятва равных. Сегодня это похлопывание по плечу – или просто пожимание плечами.

Словесное выражение благоговения, уважения или достоинства развивалось на основе внешних признаков оказываемого внимания, а термины, их означающие, появлялись и того позже; чаще всего это были заимствования.

Если этические представления развивались в направлении «от себя» – «к Богу» (стыд – жалость – благоговение, по Соловьеву), в формах обращения все произошло прямо противоположным образом: к Богу – к другому человеку – к себе самому. Однако последовательность собственных ощущений все же согласуется с направлением роста основных (тоже согласно со схемой Владимира Соловьева) добродетелей, а именно: само-чувствие в стыде – со-чувствие в жалости – личный интерес в благо-говении. Благоговение есть высшее наслаждение в себе самом, понятое как возвышенность идеального. Оно облегчает жизнь и потому есть польза. Не этика сама по себе направляет движение знаков почитания и почтения, а жизнь в обществе.

В отличие от феодально-христианского, народное представление о приветствиях состояло не в оценке «ценности» человека в социальной иерархии, а в пожелании благопо-

лучной, спокойной жизни. Такое приветствие также изменялось, и последовательность в развитии формул приветствия известна: *гой еси! → цѣлъ буди! → будь здоровъ!* Пожелание мирной жизни, сохранения в целости и сохранности и пожелание здоровья сменяли друг друга, потому что исторически восприятие цельности жизни дробилось на частности ее воспроизведения, и сохранение в целости сначала лица, а затем и личности становилось самостоятельной ц е л ь ю. *Жив! – цел! – здоров!* – «по крайней мере, мы живы» – «и как это я уцелел?!» – «хотя бы здоров, чего еще?!» Словом, жив-здоров, а значит, цел.

**Gojiti* – каузатив к глаголу *жити*, а эта глагольная форма выражает повод (причину) для намеченного словесным корнем действия. В русских народных говорах *го́ить* значит ‘заживлять-оживлять, беречь-охранять, холить-кормить, любить-ласкать, чинить-очищать, удобрять-запасать’ и т.д. (СРНГ, 6, с. 279–280), – словом, в мирном труде вдохнуть жизнь в какое-то доброе дело. Когда приветствовали былинных героев, говоря: «Гой еси, добрый молодец!», – имели в виду одновременно пожелание мира, здоровья и добра, т.е. совместно всех положительных сторон жизни. В древнерусских текстах *гой* – спокойствие, мир; *гойло* – успокоение, укрепление («слово смиренаго – гойло души»), *гойникъ* – спокойный человек, *гоити* – живить, *гоитъ* – колдун, который способен оживлять души умерших. Многие вещи называли с помощью слов данного корня, если такая вещь имела отношение к созданию, сохранению или укреплению жизни; новгородец Кирик в 1156 г. записал слова, уникальные для древнерусских текстов. Описывая приемы воздержания, он заметил: «И поверѣгши (повалив) лещи на ней, и сѣмя изыдетъ, или и гойломъ [только членом] прикоснутися» (Кирик, 45). Исторгнутый из рода, лишенный потомственного обеспечения жизни назывался *изгоем*. «Изгои трои: поповъ сынъ грамотѣ не умѣетъ, холопъ из холопства выкупится, купец одолжаетъ; а се и четвертое изгойство к себѣ (к самим князьям) приложимъ: сице князь осиротѣетъ (лишится вотчины)», – в «Уставе церковном» князя Всеволода (Материалы, 1, с. 1052).

Пожелание сохраниться в целости выражалось в *по-цел-уе* (передаче собственной духовной силы?) и обозначалось словом, родственным глаголу *ис-цел-ить*. Судя по переводам с латинского, это *sanus*, и связано с пожеланием здоровья и целости, но уже без того оттенка, который содержался в выражении *гой!* – без пожелания мира и спокойствия. Мира желали в особой формуле: «Мир вамъ!»

«Исполать тебе, добрый молодец!» – уже искаженное в произношении, известное с XVI в. междометное греч. εἰς πολλά ἔτη ‘многая лета!’ – церковное воззвание, которое народное сознание переосмыслило как «слава тебе!».

Слово *цѣлование* в древнерусском языке обозначало момент приветствия. Феодосий Печерский отходит от мира сего, «по обычаю цѣловавъ братью всю и поучивъ ихъ» (Лавр. лет., 61об., 1074 г.). Вряд ли немощный старец, «уже изнемагающю», перецеловал всех своих монахов – он их приветствовал «знамениемъ крестнымъ». «И сице поучивъ братью, цѣловавъся п о и м е н и, и тако изидяше из монастыря [в пещеры], взимая мало коврижекъ...» (там же, 62об.). Один князь пишет другому: «Да приди, нынѣ цѣлуеши мя!» (там же, 87об., 1097 г.) – странное желание, если иметь в виду одни лишь дружеские лобзания. Духовник в послании другому князю: «Сего ради худый азъ цѣлую тя!..» (Посл. Якова, 169) – приветствую, желая целости и сохранности. Когда нужно сказать, что речь идет о поцелуе, используют другое слово; Андрей Курбский подчеркивает разницу словами «лобъзающе и цѣлующе» (Иван, 376). Соотнесение с греческими словами, которые переводились славянскими *цѣлование, цѣловати*, показывает, что речь идет именно о приветствии: ἀσπασμός

‘любовь, привязанность’, ἄσπασμα ‘радушное приветствие’, «идохъ цѣловать его» (Син. патерик, 111) в форме супина выражает идею приветствия (ἀσπάζεται значит ‘приветствовать’). В глоссе к переводу Библии 1499 г. сказано: «И цѣловахуся – и поздравляхуся промежь собою» (ἠσπάσαντο ἀλλήλοϋς) (Материалы, 3, с. 1453) – желали друг другу здоровья.

Целовальный обряд как «лобзание» не раз описан: «Цѣлуютъся въ уста, глаголющи: Миръ о Христѣ!» (там же, с. 1450), затем он перерастает в «крестное целование». Уже в XI в. по случаю обретения мощей Бориса и Глеба «праздьньствоваша праздьньство свѣтло, и много милостыни сътвориша убогымъ, и цѣловавшеся м и р н о, разидошася кождо восвояси» (там же, с. 1453).

Метонимическое перенесение смысла с ‘приветствия’ на ‘лобзание’ исключило слово *цѣлование* из числа нейтральных по содержанию приветствий. Идея целости и сохранности «во здравии» сузилась до определенного и единственного пожелания здоровья.

Пожелание здоровья также соотносится с христианским обычаем по-здрав-ления. Поначалу это просто описание или предположение: «И да положать тя на раку мою, и здравь будеши» (Печ. патерик, 85), «здрави же будете» (Александрия, 47), «а сами ся во здоровьи видевѣ» (Ипат. лет., 235об., 1195 г.). Непокорные киевскому князю Мстиславу княжата не пошли на помощь против половцев, «но паче (более того) молвяху Бонякови шелудивому “Во здоровье!” – и про се ся Мьстиславъ разьгнѣвася на нѣ» (там же, 112об., 1140 г.).

Желать здоровья определенно стали с XVI в. В Никоновской летописи под 1514 г.: «А братиа его и бояря и воеводы... по чину здороваша ему, а князь великий имъ противъ (им в ответ) слово свое о здравии молвилъ да велѣлъ имъ сѣсти» (СлРЯ, 5, с. 364). Чин свадебный, приложенный к тексту Домостроя, еще не различал пожелания здоровья и поздравления по случаю удачного бракосочетания или праздника: «И всѣ здороваютъ – первое жениху, а после тестю, да идутъ въ другие хоромы къ тещи, а съ нею боярыни, и теща спрашиваетъ отца женихова о здоровье и цѣлуется с ширинкою (через платок)» (Дом., 6, 75) – и так много раз, пожелания здоровья перемежая с поцелуями разного качества и свойства («а онъ тестя поцелуетъ въ плечо» – там же, 79), попутно друг другу кланяются, друг друга благословляют и г о в о р я т здравицы. Наконец, молодые «легли опочивать з д о р о в о, и тутъ прохлажаются» (там же, 80). В текстах XVI в. столкновение приветственного «целования» с «поздравлением» отражается вполне ясно; п и т ь же «за здравие» стали и того позже, век спустя. В народной речи *здорованье* – поздравление, с которого «заводится маленькая гулянка»; *здоров! – здорова́!* – и приветствие и доброе пожелание здоровья (СРНГ, 7, с. 233).

Ритуальный характер всех действий, связанных с приветствиями, хорошо показывает «Домострой», причем с различных социальных позиций. С точки зрения слуги, отправленного к соседу с посланием или с пирогом по случаю праздника, это представлено так.

«А куды пошлють слугу въ добрые люди, у вороть легонко поколотити, а по двору идешь и кто спроситъ: “Какимъ дѣломъ идешъ?” – ино того не сказывати, а отвѣчати: “Не к тебѣ язъ посланъ, х кому посланъ – с тѣмъ и говорити!” – а то сказати, отъ кого идешь, и они государю скажуть (проговорятся хозяину); а у сѣней или у избы, или у кѣльи ноги грязные отерти, носъ высморкати да и выкашлятца, да искусно молитва сътворити, и толке “аминя” не отдадутъ (на заключительные слова молитвы не ответят), ино въ другие и въ третие молитва сотворити поболши перваго – и отвѣта не отдадутъ, [тогда уж] и легонке поколотитися, и какъ впустят, и вшедъ святымъ [образам] покланятца, и отъ государя (от своего хозяина) челобитье и посылка правити; а въ ту пору носа не копати перстомъ, ни

кашляти, ни сморкати, ни хракати, ни плевати – аще ли нужа, отшедъ на сторону, устроитца вѣжливо; а стояти – на сторону не смотрити, да что наказано, то исправити, а о иномъ ни о чемъ не бесѣдовати, да борзѣе къ себѣ поити, да тоть отвѣтъ государю сказати, о чемъ посланъ» (Дом., 44).

Подобные приветствия – это пожелание «бити челомъ». «Бить челом» начинали давно, такая форма просительного приветствия была в ходу и постоянно расширялась за счет дополнительных слов, но постепенно на нее наложилось и пожелание здоровья. Как язвительно писал протопоп Аввакум об одном из своих противников: «Егда же приехал (как только приехал), с нами, яко лис: Челом да здорово!» (Аввакум, 22). А что случилось с Никоном потом – хорошо известно.

В обряд целования входили и объятия. В 1152 г. князь Ростислав вошел в Чернигов «къ великому князю Изяславу Давыдовичю и обнемшеся цѣловашася и плакашеся намного» (Никон, лет., IX, 195) – плакал один Ростислав *(плакашеся)*, но обнимались оба. Эта фраза – буквальное повторение слов из давнего перевода на славянский язык «Скитского патерика» (СлРЯ, 12, с. 210), а в нем греч. ἐναγκαλίζωμαι значит ‘брать в объятия, носить на руках’; явная зависимость от чужих традиций, и теперь не понять, действительно ли князья обнимались при встрече или это летописец таким образом описал их взаимные приветствия.

Форма глагола постоянно изменялась, наиболее древняя – *объяты*: «Еда сърячеши ближьняго своего почьсти и лише мѣры (захочешь сверх меры воздать ему честь), объими и цѣлуй съ многою чьстью» (Изб.-76, 455) и, видимо, страстно; именно «другы своя и съкровьныя тебѣ любъвию сърѣтай и съ объятиемь цѣлование дай ему» (там же, 240), а прочих можно и не целовать. *Объяти* буквально значит ‘охватить двумя руками’ («обияти обѣма руками» – Усп. сб., 71), и притом не обязательно человека, а все вообще, что можно, нужно или просто хочется охватить руками. Слово явно литературно-книжное, впоследствии в этой же форме оно получило отвлеченное значение (*обнять* человека, но «объять необъятное»). Разговорным было другое слово – *охопити(ся), охапити(ся)* при греч. περιπτύσσω ‘обвиваю, обнимаю’, т.е. охватить, захватив, ср. современное и вульгарное *хапать*, но прежде в обычных формульных сочетаниях типа «охапившися о выю его» (Пост, 6). «Охапившися», не целуют, а просто лобзают (СлРЯ, 14, с. 81); в некоторых списках переводных текстов глаголы *охопитыся* и *облобызаты* заменяют друг друга как равноценные варианты. В XV в. стало возможным соединение многих из слов приветствия, но самых архаичных (в точном и конкретном значении) уже нет среди них: на раке Сергия Радонежского люди «очима и главами своими прикасающеся, и любезно цѣлующе раку мощей его, и устнами чистами лобызающе...» (Жит. Сергия, 102). Это уже не приветствие вовсе, не встреча, не долгожданное возвращение.

РАДОСТЬ И ВЕСЕЛЬЕ

Радость – слишком царственное чувство...

Василий Розанов

Из многих парных выражений, столь любимых народной поэзией, на первом месте, конечно, *радость* и *веселье*, которое, строго говоря, книжного происхождения, встречается в библейских текстах (Дмитриев, 1994), хотя и в другом смысле. Ис-

пользуя библейские формулы, славянские авторы наполняли их собственным содержанием. Для библейских книг характерно выражение л и ч н о й радости, тогда как славянская поэтическая формула отмечает не только личную радость, но и общее веселье; это не просто веселье, а веселье с радостью вместе. Сочетание настолько привычное, настолько известное, что кажется иногда тавтологией: радость ведь то же самое, что и веселье, – и наоборот. Однако наши предки не были велеречивыми, лаконизм их вербального общения предполагал практическую ценность всякого удвоения слов.

Радость – это что-то личное, ее переживаешь только ты сам. Сербское *рад* значит ‘охотный’, русское *радеть* – ‘заботиться, стремиться’, даже наш предлог *ради* восходит к тому же слову со значением ‘милость’. *Ради меня!* – сделай милость. В древнерусском языке *радость* – ‘чувство душевного удовлетворения’, а *радостьный* – ‘счастливый’. По ощущениям, радости противоположны стыд, скорбь, печаль, вражда, а также работа (в библейских текстах ей противоположна только печаль). Работа – действие по принуждению, хотя бы и осознанному, а потому и не радость вовсе. Радость, если можно так выразиться, проявление ‘удовольствия в охотку’, особенно если оно связано с бездельем.

В «Изборнике» 1076 г. четырнадцать раз использовано слово *радость*. В каждом случае речь идет о личном наслаждении в небесных чертогах – награда за праведное житие; это полнейшие беззаботность и безделье. «Радость и веселие» – недозволенное христианину переживание на земном поприще, грехи и ошибки «радость дияволю творятъ» (Изб.-76, 242) или врагам (там же, 136об.). Проявления радости сопряжены со страхом, это равноценные переживания, и в райской обители Созомен «страхъмь одьрьжимь и радостию» (там же, 273об.). Радость противопоставлена унынию и печали; так, называвший себя другом «въ врѣмя радости» куда-то исчезнет «въ день печали твоея» (там же, 137). Но самое ценное высказывание находим в переводе изречения Сираха: «Нѣсть веселия паче радости сердечьныя» (нет веселья выше, чем радость сердца) (там же, 165об.). Очень трудный текст, который может соответствовать многим местам книги Сираха, но скорее всего связан с XXX, стих 23: «Веселье сердца – жизнь человека». В оригинале нет слов *веселие* и *радость*, там говорится о любви к жизни в сердечном порыве (ἀγάπα τὴν ψυχήν σου καὶ παρακάλει τὴν καρδίαν σοϋ...). Славянский переводчик, скорее всего, выразил собственное представление о том, что радость – повеление сердца.

В древнерусских текстах *радость* представлена как *благодать*, исходящая от Бога, что соответствует значениям слова χάρις ‘благодеяние, милость, счастье’; такая благодать дает здоровье и силу, а это и есть счастье. «Радость ми тамо въсприимши, веселящися от них...», «и к радости и к славѣ и быти с нимъ въ неизреченнѣмь свѣтѣ и радости...» (Жит. Вас. Нов., 430, 380). Это благодать, снисходящая в Царствии Небесном. Но радость возможна и на земле, например, у того, «иже съ женами живет и съ похотною любовию и бесѣдамъ ихъ радуется» (Пчела, 28) – но в оригинале нет последнего глагола, там стоит ἐνστρεφόμενον ‘пребывает, вращается’. Поскольку и «жизнь есть, аще кто радуеться живым» (Менандр, 6), понятно, что χαίρη βιών значит ‘наслаждаться среди живых’. Понятие о радости в греческих текстах обычно связано с представлением о здоровье и о счастье. Глаголы ἔρρωσμαι и χαίρειν передают такое представление во всей их полноте (например, в текстах «Ефремовской кормчей», с. 149, 153).

Радость как благодать, обращенная к человеку, требует ответного дара, который и является в виде хвалы и величания, обычно в форме глагола, т.е. как действие. «И на утрении и на вечерни пояше и чтяше, хваля и славя Бога, иде въ домъ свой, радуяся» (Никола,

65); «радующеся и веселящеся идоша благословеннии Отца къ возлюбленому Сыну, прозвавшему ихъ» (Жит. Вас. Нов., 513). Это ликование в радости и любви. «И поклонихомся на мѣстѣ святѣмь... и облобызавше мѣсто то святое съ любовию и радостию великою» (Игум. Даниил, 114–115). Даже «нѣмци радовахуся, далече будуче за синимъ моремъ» (Слово о погибели, 23) оттого, что великий князь Владимир до них не доберется. Во всех случаях речь идет о высшей степени проявления радости – о *ликовании*. Полной противоположностью радости-ликованию является столь же беспредельная печаль: «И бысть плачь велик в градѣ, а не радость грѣх ради наших» (Повесть, 462); «Не радуйся, ины видя в бѣдѣ» (Менандр, 13) и так далее в длинной цепочке событий, описанных летописцами и свидетелями горестного отпадения от радости.

Надо заметить, что некоторые древнерусские тексты вообще не знают этого слова, предпочитая ему разговорные русские *охвота, охвотный*. Это – знакомое нам и теперь слово *охота*, но в исконном своем значении ‘радость, удовольствие’. *Охотивый* – расположенный к чему-то, а *охотьный* – веселый, благодушный. В древнерусском переводе книги «Есфирь» (XII в.) это слово полностью вытесняет слово *радость* и даже входит в привычное парное сочетание: *веселье* и *охота*. С изменением значений слова *охота* не изменилось отношение к удовольствиям «в охотку». Просто стали использовать другое слово, по внутреннему смыслу близкое к исконным значениям слова *охота*: *прохладъ*. С XVI в. это слово значит ‘развлечение, удовольствие’ – покой и нега в неторопливой и спокойной череде событий и дел. «Домострой» любит это слово, а «Чин свадебный» попросту заменяет им слово *радость*: на свадебном пиру «в тѣ поры в обѣихъ дворехъ (в семьях жениха и невесты) бываетъ веселие и прохладъ» (Дом., 80).

Исконный смысл слова *прохладъ* – ‘прохладить’, ‘освежить’, ‘подкрепить’ и даже ‘утолить жажду’ (в летописи под 1204 г.: СлРЯ, 20, с. 274); «и он похотѣл тут поести да испити – за жажду, а не за прохлад», – объясняет Иван Грозный в 1573 г. (там же). Отсюда ведут свое происхождение «прохладительные напитки» и смысл расхожего глагола *прохлаждаться*. «Прохладные времена» в русской истории – времена мирные, исполненные довольства и радости. Редкие, надо сказать, времена. *Безотрадных* времен было больше.

Отрадный – еще одно слово, с течением времени изменившее свой смысл. Греческое ἄνεκτος ‘невыносимый, нестерпимый’ в древних переводах на славянский передавали с помощью форм *отърадьнъ, нерадьнъ* (Jagič, 1913, s. 85), т.е. ‘не доставляющий ни малейшей радости’. Почему такое состояние стали именовать *отрадным*, кажется совершенно непонятным. Но случилось это не ранее XVI в., на основе совмещения со смыслом слова *отрада*, уже в XI в. связанным с греч. ἄνεσις ‘облегчение, снисхождение, успокоение’. *Отрадный* теперь уже вовсе не лишенный радости, а радость доставляющий – легкий, беззаботный, снисходительный человек прекрасного воспитания (СлРЯ, 14, с. 8–9).

Итак, *радость*, она же *охота, прохладъ* и *отрада*, – это личное желание, вызывающее состояние удовольствия, которое ощущается сердцем, а потому и может быть отнесено к высшим силам, одушевляющим человека. Бог и святые также пребывают в радости. Но интересно это настойчивое желание уточнять словом изменяющееся представление о личном преживании радости: *радость* → *охота* → *прохлада*. Не жара, не холод, не крайности чувственных переживаний. Что-то устойчиво приятное.

Радость может принести с собою веселье.

Древние языки для корня **vesel-* указывают значения ‘здоровый, целый, невредимый’, а следовательно и ‘хороший’, ‘равный’, ‘достойный’. Все это положительные признаки,

доставляющие радость остоинства, здоровья и удовольствия. В древнерусском языке слово *веселье* еще сохраняло значение ‘свобода’, *весело* понималось как ‘скоро, поспешно’, а *весельно* – ‘смело, дерзновенно’. Соединяя все эти значения, мы и получим древнейший смысл славянского слова *веселье* это – свободное по желанию, здоровое по исполнению, дерзновенное по лихости предприятие, совершенное скоро на пользу всем.

Строго говоря, слова *охотный* и *свободный* по смыслу близки друг другу, но только не в те далекие времена. Не все, что я желаю, я свободен исполнить. Моя личная радость не обязательно вызовет всеобщее веселье. С понятием свободы по необходимости спорягается идея зависимости от других членов рода. Это – *не воля.*

Древнерусские источники показывают, что веселье – главным образом п и р. Веселье связано с собранием множества людей, с праздником, с честью-частью, с питьем и едой, с пением и играми. В Изборнике 1076 г. слово *веселье*, так же как и слово *радость*, встречается ровно четырнадцать раз, иногда в сочетании с этим словом («радость и веселье»), но чаще отдельно от него. Радость как личное переживание ждет человека в Небесном Царстве. Напротив, «веселие свѣта сего» (Изб.-76, 9об.) – всегда земное, мирское, но христианский автор не допускает, что оно может быть весельем многих – оно столь же личностно, как и радость, хотя осуществляется не духовным порывом, как та, а проявляется в результате сложившихся внешних обстоятельств. В частности, если человек выпил меду – его не сдержать «въ веселии его» (там же, 151об.), поскольку «медъ въ веселие дано бысть Богомь, а не на пияньство сътворено бысть» (там же, 268об.), так что, «чашу принося къ устомъ, помяни давъшаго на веселие» (там же, 263об.).

Известное место из «Екклесиаста», в IX в. переведенное на славянский язык, в котором говорится о «доме веселья», во всех древнерусских списках и пересказах заменяется сочетанием «домъ пира» или даже конкретно – «домъ питья». В переводе книги «Есфирь» «день веселъ» или «день веселья» – то же самое, что и «день добръ»: это праздник и пирование. Проявления веселья связаны со смехом: веселеют от вина очи, веселятся на пиру все бояре в царских палатах. Если радость – состояние, то веселье – это действо, процесс, но процесс коллективный, целью его является удовольствие, а потому, с точки зрения христианского писателя, действие негожее. Сохранилось множество запретительных постановлений, согласно которым священник не должен находиться на пиру. Личная радость допустима («възрадуйся, Дево Мария!»), совместное веселье запрещено. Пир, понимаемый как праздник, придя из общинного быта, сохранился и в эпоху Средневековья. Именно пир и создавал веселье.

Пир – это благодарность князя и дружине, ходившей с ним за добычей в бой, и боярам, верно ему служившим; так что следует «створити дни питвеные и веселные, и послати дары комуждо другу своему», как сказано в одном старинном переводе с греческого. Часто слова *веселье* и *честь* употребляются в одном и том же значении, а что такое честь для древнего русича, мы уже знаем. Пир не просто питье и смех, это – особый ритуал, пришедший из языческих времен, минута отдыха в забвении трудов и тягот привычной жизни. Тогда все становится не таким, как обычно, как всегда, все предстает как бы навыворот, весь мир – наизнанку.

Былинный пир – образец такого пирования. Его нельзя ни запретить, ни отменить, его невозможно уничтожить как соединение равных, потому что пир – общий сбор соратников, праздник, который даже никак не противопоставлен печали и скорби (как противопо-

ставлена им *радость)*, потому что веселье-пир отменяет печали-скорби; они исчезают с глаз в сакральный момент торжества. Тут уж не может быть никаких личных желаний или *охвоты* – участие в пиру обязательно для всех свободных, здоровых и сильных.

У Епифания Премудрого, писателя все-таки церковного, создателя житийных текстов, *веселие* и *радость* уже разведены, но общий смысл каждого понятия почти совпадает: это – личное переживание, имеющее свои оттенки. Можно перейти «от печали в радость», а «от скорби в веселие» (Жит. Сергия, 101). Когда Епифаний говорит, что «тако вси вкупе възрадовашася радостию великою зѣло» (там же, 90), он описывает факт «веселья», когда каждый радуется отдельно, но как бы все вместе. Это направленное «къ духовному веселию» переживание устраняет противоположность между радостью и весельем, возвращая нас к текстам XI в.; никакого развития идеи в церковнославянском тексте нет. Одновременно созданные «мирские» тексты все-таки различают радость и веселие. Радость возможна и у врагов Дмитрия, они желают друг другу эгоистичного личного счастья: «Радоватися великою радостию!» – обращается Олег к Ольгерду. И только в отношении русских воинов говорится, что они «весели» – они радуются всеобщей радостью.

С веками испытания в общих же бедах и горестях отчасти пресекли традицию, сохранив ее только в княжеском окружении, но и в народе жило воспоминание о вспышках общего веселья, отразившись, пожалуй, только в обычае свадебного пира – символического представления взаимной победы двух брачующихся сторон. Слово *бракъ* и значит ‘пир’.

Таким образом, веселый – это тот, кто получает заряд силы от энергии рода, радостно и добровольно соединившись с ним. Христианские писатели боролись с подобными проявлениями веселья, но не возбраняли тихой, заслуженной праведным житием радости. Всякий веселящийся – шествует в огонь вечный, и не потому, что весел, а потому, что самим событием веселья справляет службу, неугодную Богу. Пир одновременно и жертвоприношение, следовательно, любой «пирянин» может стать его жертвой. «Домострой» остерегает читателя от такого, припоминая все известные тексты – от Сираха до поучений отцов Церкви.

«Егда званъ будеши на бракъ, не мози упитися до многа пьяньства, ни допозд[н]а сѣдити, занеж (ибо) во мнозѣ пьяньствѣ и в долзѣ седѣнии бываеть брань и свара, и бой, притчею (становясь причиною) и кровопролитие, и ты бывъ туто ж, аще и не (если даже и не) бранишися, ни дерешися, будешь в той брани и в драки не послѣдней, но предней, занеже долго седишь и брани дожидаешися; и государю (хозяину дома) въ томъ на тебя помолва ж, спати к себѣ не идешь, а домочядцемъ покоя въ томъ нѣтъ, и розправки (разбирательства) с ыными званными. Аще ли упиешися допияна, а к себѣ спати не сойдеши или не съѣдеши, туть и уснеши, гдѣ пивъ, и будеши небрегомъ никим же, занеж люди мнози, а не ты единъ, и в томъ во своемъ пьяньствѣ и небрежении платие на себе изгрязниши, и колпакъ и шапку истеряеши, аще ли будеть денегъ в мошнѣ или в калитѣ (кошель у пояса), то вымутъ, а ножи соймутъ – ино въ томъ государю, у кого пивъ, въ тебѣ кручина, а тебе наипаче: се истерялсе, а отъ людей срамота и молвятъ: “Гдѣ пивъ, ту и уснулъ – кому его беречь, самому пьяну?” – видиши ли, каковъ срамъ и укоръ и тщета имѣнию твоему во мнозѣ пьянствѣ... А до дому не дойдеши и постражеши (пострадаешь) и горши прежнего, соймутъ с тебя и все платие и што имаши съ собою, и не оставятъ ни срачицы (сорочки), аще ли не истрезвишися и конечнымъ упиешися, реку (говорю я) – с тѣломъ душу отщетиши; мнози пияни отъ вина умираютъ и на пути озябаютъ. Не реку: не пити, не буди то, – но

реку: не упиватися въ пиянство злое. Азъ дара Божия не похуляю, но похуляю тѣхъ, иже пьющихъ без воздержания… пии мало вина стомаха (желудка) ради и чястыхъ недугъ... пийте мало вина веселия ради, а не пьяньства ради...» (Дом., 23).

А полуязычников-славян по-прежнему тянуло к шумному веселью, к еде из общинного котла, к стремительной и скоротечной радости жизни, а не к спокойно уравновешенному ощущению довольства. Бурное («скорое») веселье они всегда предпочитали длительной и отчужденной от личности радости, которая могла стать личным переживанием счастья и удачи; опасным и вредным для других.

ТОРЖЕСТВО И ПРАЗДНИК

Торжество и *ликование* – слова, пришедшие из церковнославянских песнопений в честь святых. В новгородской Минее 1096 г. есть оба эти слова, причем второе уже представлено как глагол: «Свѣтоносное нынѣ тържество в ъ с п о ю» (л. 13) – «в ъ з ы г р а и м ъ человѣци, духовьне ликъствующе, Артемиа память, божествьнаго мученика» (л. 146). В четьем тексте то же распределение слов: «И ликоваху, глаголюща» (ἐχόρευον ‘ликуя’) – шел после праздника, «по тръжьствѣ» (ἑορτή ‘празднество’) (Син. патерик, 70, 59об.). По точному значению греческого слова, *ликовати* значит водить хороводы, петь и плясать, славить ангелов, духовно пребывая с ними. Только с XVII в. *ликование* как высшая степень торжественного празднества становится выражением мирских праздников.

Торжество – слово рыночное, поскольку исконное значение корня ‘торг, торговое место’; образ веселой ярмарки овеществляет идею всенародного празднества (πανήγυρις, отсюда и слово *панегирик*).

В древнейшем списке служебной Минеи начала XI в., который «Путята псалъ» (Соф., 202), на л. 24 читаем: «Тръжьствують вси, праздьнующе въ вышенихъ лици» – торжество празднества в честь святых ликов. Но праздничное торжество могло быть и сугубо мирским делом. В «Повести временных лет», уже на первых листах летописи, рассказывается об амазонках, которые временами отвлекались от своих воинственных занятий, чтобы выкрасть соседских мужчин и «съчетаютея имъ». «Яко нѣкоторое имъ торжество и велико празднество время то», – сочувственно добавляет летописец (Лавр. лет, 6). Много веков спустя Андрей Курбский иронически напишет о московских государях: «Есть обычай московским князем на кождое лѣто того празника (Пятидесятницы) в томъ монастырѣ (Троице-Сергиевом) торжествовати: аки бы то д у х о в н ѣ» (Иван, 374). Духовное ликование и есть торжество во время праздника.

Слово *праздникъ* достаточно древнее, несмотря даже на книжную его форму с неполногласным корнем. По-русски сказать, так это п о р о ж н и й день, свободный от забот и дел, праздный. «В понедѣльник порозноѣ недѣлѣ» (Ипат. лет., 301); «и упроздняся Мьстиславъ от рати» (там же, 304) сохраняют русское произношение; также в переводах XI в. («въ вьсю недѣлю пороздьную» – Устав Л., 238) – речь о воскресном дне, буквально «праздное безделье». Однако поначалу слово сохраняло в себе значение синкретически нераздельное. Князь Владимир в 996 г. закатывает пир по случаю завершения стройки: «Створи празник великъ, варя 10 провараъ меду и съзываше боляры своя... и люди многы… И ту пакы (снова) створяше праздник велик, съзывая бещисленое множество народа... радовашеся душею и тѣломъ» (Лавр. лет., 43) – тут и праздный день, и праздник одновременно.

Праздник воспринимается как леность, праздное и леностное не различаются (Кирилл, 99). «Тѣмь же и нынѣ намъ свое житие проважающемъ лѣностьнѣе и мыслии празнию съпящемъ» (Ефр. Кормч., 132) с различием в греческом тексте: *лѣностьнѣе* при ῥᾳθυμότερον ‘беспечнее, беззаботнее’ и *празнию* при ἀργία ‘праздностью, *ленью*’. *Празденъ* – просто пуст, лишен всего, всяких занятий, и оттого *коснеет* (Пандекты, 331, в этом месте употребляет слово *празднуеть*). В «Киево-Печерском патерике» очень часты выражения «празденъ бывъ», «нѣсть ти пользы праздну сѣдѣти», «да не празденъ будеть» и пр., так что наставление Феодосия Печерского «праздный да не ясть!» вполне понятно, тем более, что это апостольская формула, которая звучала иначе: «Аще не хощетъ кто дѣлати – да не ястъ!» «Жена непраздна» – беременна (Александрия, 11, 13), а дом «празденъ – не имуще человека» (Пов. Макар., 60), т.е. пуст. Можно быть «праздномъ сущемъ от брани» (Флавий, 179), и это отдых после боя, но не безделье.

Упраз(д)нити варьируется с глаголами *раз(д)рушити* или *престати*, «упразднихся оть мира сего» (Жит. Стеф. Сурож., 87) – удалиться, освободить от себя самого.

До XIII в. праздник – это церковное торжество по случаю дня святого или «господьскыя праздники», «честный праздникъ»: «И тако праздноваша свѣтло тъй день» (Печ. патерик, 82), «и весело празднуимъ, хваляща его подвигъ и побѣду на духы нечистыя» (там же, 87) и т.д. При этом отмечается «прѣдъпраздьнство» (Соф., 166об., 174об.) и «по праз(д)ницѣ», т.е. подготовка к празднованию и некий его результат, обычно разного характера; например: «обаче во уставохъ студийском и ерусалимском два дни сотворяется, рекше праздникъ и попраздньство» (Устав Л., 277) – «приспѣ празникъ Пасхы и празьноваша, и по празницѣ разболися князь» (Ипат. лет., 275).

Развитие значений слова *праздникъ* показано в иллюстрациях к историческим словарям (СлРЯ, 18, с. 127–133).

Во-первых, слово имеет множество вариантов, что показывает его книжное происхождение; в пределах каждой книжной школы создавалась собственная форма – *празденье, празднение, праздникъ, празднество* и т.д. Все эти слова предстают в следующей последовательности значений:

‘праздность, безделье’ – ἀργία ‘бездействие, праздность’, отсюда и ‘досуг’;

‘досуг, свободное время’ – σχολὴ ‘досуг, свободное время’, τελετή ‘мистерия; жреческое торжество’;

‘торжество, праздник’ – πανήγυρις ‘всеобщее празднество’; ‘веселье, ликование’ – ἑορτή ‘забава, развлечение’.

Соответствие только определенным греческим словам, которые и переводятся на славянский язык, корректирует то или иное значение славянского слова, особенно актуальное в данный исторический момент. Переносные значения греческих слов могли влиять на переосмысление слов славянских, но только до известного предела. Например, слова ἀργία и σχολὴ близки друг другу по значениям и выражают смысл как бы перехода от пустого безделья к наполненному развлечениями досугу; три других слова независимо от этих указывают такой же переход значений от передачи торжества к наполняющему его (метонимически) ликованию. Однако важно то, что все четыре значения, логически вытекающие одно из другого, вкладываются в смысл славянских слов *праздникъ, празднество*. Празднование как ликование в радости отмечено в «Повести временных лет» еще в 1072 г. при обретении мощей Бориса и Глеба: и «створше праздникъ, праздноваше свѣтло» (Лавр. лет, 61; при обращении к самим святым это звучит иначе: «Ваю (вас обоих) честное тор-

жество въ все вѣкы до скончанья» (там же, 47об., 1015 г.). Праздник, как и веселье, предназначен для всех; торжество – это личная радость. Ликуют в торжестве, а праздник всего лишь возможность для ликований.

И только с XVI в. (что за жалкий век!) жить *праздно* стало означать ‘напрасно, попусту’ и *праздный* стал отличаться от *праздничного*, став пустым и ненужным.

СМЕХ

Смех есть наименьшая единица освобождения.

Татьяна Горичева

Иностранцев изумляет насмешливый характер русского человека, а способность его к самоиронии и веселая бесшабашность в отчаянных положениях – пугает. Но и русского человека уже со времен Ивана Грозного бесконечно удивляла надутая напыщенность иноземных гостей, «цесарских послов» с Запада. Вот в чем важное расхождение в ментальности. О склонности русских к шутке в самом серьезном деле говорят многие, но только русские писатели отмечают, что «юмор есть признак таланта» (Михаил Пришвин), что «без юмора нет ума» (Дмитрий Лихачев), да и вообще – «без смешного не бывает и жизни» (Федор Достоевский), потому что без шутки ни говорить, ни писать нельзя (Алексей Хомяков). Как заметил Гоголь, «благоговение перед высоким и насмешка над пошлым и низким идут рядом», и эта особенность русского мировосприятия весьма заметна. Бытие и быт сплетаются в общую нить жизни именно в момент, когда делают выбор между ними; там, где и возникает ирония: «где ум живет не в ладу с сердцем» (Георгий Федотов). На *смех* надо *осмелиться*, нужно *посметь осмеять и высмеять.*

Смех отличает человека от животного, он развивает вторую сигнальную систему на стыке образа и понятия, пользуясь языком, словом. Первая степень смеха – улыбка, это врожденная реакция на окружающую среду, сам смех – снятие напряжения, он возникает позднее улыбки и в своем развитии проходит несколько стадий (Изард, 1980, с. 242). Юмор оберегает мозг от чрезмерных эмоциональных потрясений, делает человека нравственным существом, создавая экономию чувств. Трудно оспаривать это мнение психологов.

Исполняя важные социальные функции, смех становился признаком общественной среды и характеристикой относительной ее развитости. Чтобы развеселить сказочную царевну Несмеяну-Природу, пробуждая ее к жизни, нужны труд, смекалка и внутренний огонь любви. По мифологическим сюжетам и отрывочным историческим свидетельствам мы знаем особенности «смеховой культуры» Древней Руси (Лихачев, Панченко, 1976; Пропп, 1976). Смех рождается в словесной игре: скоморох балагурит, «говорит-сказывает», юродивый прорицает в слове, мудрый советник изрекает неожиданое. Неожиданность слова, непредсказуемость дела вызывают смех. Основной источник смеха – не действие, а слово. Слово, которое вызывает энергию действия, пробуждая мысль.

Столь же ритуальными являются подзадоривание противника перед схваткой, насмешка, злая ирония, пробуждающая ярость дикой силы. Не чистой энергии, а злобной силы.

Изборник 1073 г., переписанный в Киеве с древнеболгарской рукописи, сохранил в переводе с греческого обозначения четырех видов высказывания, способных вызвать смех: *поругание, осмеяние, поиграние* и *посмеяние*. *Поругание* изрекается с укором; о трусе, бежавшем с поля боя, скажут: «Как доблестен этот храбрец!» *Осмеяние* – насмешка; крепко увязшему говорят, поводя носом: «Славное дело изрядно ты совершил, дружок!» – так, словно он мудрый муж. То же и *поиграние*, укор с насмешкой. Но особенно выразительно *посмеяние*, – например, когда невежде говорят, что он составляет славу своей Академии.

Примеры древнерусского юмора сохранились в сборнике афоризмов «Пчела», откуда игра словами перекинулась на оригинально русские тексты; особенно много ехидства и боли в простодушных насмешках над самим собою в «Молении» Даниила Заточника. Древнерусские острословы, придираясь к сказанному, способны были на сильные поступки. «Роман, князь рязаньскы, спаше, а игрецем (музыкантам) повелѣ играти. Слышав же се, Бездѣдъ, рязаньскыи уродъ (юродивый) и рече: "Князь спить, а они кують злая на душю его"» (Поуч., 227) – «Нѣхто молъвяшет злыя рѣчи на Романа, князя великаго [1170-е гг.]. Князь же увѣдавъ, повели его поставити пред собою. Боляре же веляху его повѣсить, князь же рече: "Тѣлу его не твори зла, но языкъ его глагола на мя злая" – и повелѣ ему язык отрѣзати» (там же, 233). Смешное как игра, да еще игра словом, не всегда проходила безнаказанно (Хёзинга, 1988, с. 336).

Всматриваясь в древнейшие изображения людей, например в иллюстрации к «Радзивилловской летописи» (в XV в. их срисовали с более ранних оригиналов), мы видим, что самые ранние «портреты» передают серьезные лица, люди не улыбаются, они сосредоточенны; с XI в. иногда и у отдельных лиц появляются слабые улыбки, а чуть позже, особенно в групповых «портретах» воинов, идущих в бой, лица расплываются в широкой улыбке. Здесь есть какой-то смысл, быть может, связанный с тем, на который указывают современные психологи: смех противоположен страху, смех снимает страх. Идущие в бой воины смеются.

Из Древней Руси до нас дошли тексты, которые показывают, что смех в его «первозданном виде»: как простая эмоция, «не обработанное культурой чувство» – уже не сохранился. Слово *смех* стали употреблять в сочетании с другими, близкими по значению словами, как бы переводя его смысл на доступное всем понятие. Это позволяет нам осознать суть и характер древнерусского смеха. «На г л у м л е н и е и смѣхы», «в п о р у г а н и е и в посмѣхъ», «не п о х р и т а й с я ни посмѣйся» и прочие удвоенные формулы речи типичны для старых текстов. Слово *смех* – гипероним родового смысла, который нуждается в уточнении по видовому признаку различения степеней и оттенков.

Все видовые слова (гипонимы) легко этимологизуются.

Глумитися, глумление от *глумъ* 'шум': 'создавать шум (ртом)' с развитием значения в 'насмехаться, дразня'. Корень – древний, во многих индоевропейских языках он стал означать это действие – 'шутить, быть веселым'.

Ругатися также восходит к древнему корню со значением 'скалить зубы, сердясь' или 'ощериваться, ворча', в древнерусском языке глагол означал 'насмехаться, понося!' *(поругание)*. Сюда же еще одно слово, которое как раз и сохранилось в виде глагола *(о) щериться*: древний корень **skoi-* 'зиять, раскрывать', а глагол *ceniti* 'скалить (зубы)' – бранить и ругать.

Еще одно слово родственно древнему корню со значением 'кричать (во всю пасть)', но сохранилось только в древнейших текстах; *похритати* – 'насмехаться с презрением', имя существительное *охрита, похрита* значило 'насмешка, позор'.

Таким образом, во внутренней форме всех трех корней содержится древнее представление об оскаленной пасти, чисто физиологическое обозначение смеющегося. Смеялись по-разному: передразнивая, надругаясь, презирая. Со временем конкретные оттенки такого рода смеха были устранены, слова забыты. Сохранилось только слово *ругать*, никак со смехом не связанное, да *глумиться*, но глумление тоже утрачивает признаки данной эмоции. Русский философ Георгий Федотов говорил, что глумление – это такой смех, который убивает прежде всего самого смеющегося.

Обязательное уточнение всех приведенных глаголов словом *смех* показывает, что уже в представлении древнерусских авторов они утрачивали значение, связанное со смехом. Это смех отрицательный, злобный. Его избегали, он мог обернуться и своим острием пронзить самого смеющегося.

Древний смысл, связанный с обозначением аффекта, сохранялся и в другой группе глаголов, которые описывали радостный смех. Перечислим их в последовательности усиления эмоции.

Скалитися ‘трескаться; покрываться трещинами’ имеет корень с общим значением ‘щель’. О современном человеке неприлично сказать «он скалится»: слишком грубо, чувствуется что-то животное. Но и это выражение более нейтрально по смыслу, чем *хритати* или *ругати*, оно является самой неопределенной формулой смеха, это – смех вообще.

Иногда в современных текстах встречается и другой глагол данного ряда: *осклабиться*. В древнерусском языке именно он употреблялся особенно часто; как правило, также в сочетании с уточняющими словами: «он осклабился лицем», «вопилъ осклабясь», «осклабился, жалея его», «веселиемь осклабился», «осклабился скорбенъ», «осклабясь возъярися» и пр. *Осклабление* – ‘улыбка’, восходит к корню со значением ‘трещина; гримаса’. Гримаса вопля, жалости, веселья, скорби, ярости и сходных эмоций. Глагол сохранился в украинском языке, но *сколобити* там значит не ‘смеяться’, а ‘мучить’. *Осклабление* – улыбка, но улыбка печальная. Поэтому и церковный писатель признает такой ее смысл, употребляя данное слово; в Изборнике 1076 г. один из библейских афоризмов: «Боголишивыи же (богоотступник) смѣхъмь възнесеть гласъ свои, мужь же мудръ одъва осклабиться» (л. 180). Порицая женщину за громкий смех, другое высказывание уточняет: «Ты [только] осклабился, а она грохотом воссмеялася» – т.е. расхохоталась.

Грохотати (иногда писали *хрохотати*) – обозначение неудержимого хохота, который в принципе недопустим: «Дьявол видит тебя грохочущего лихо и глумящегося». Бог такого не допускает, ибо – «здесь насмешливое грохотание, а где-то многие слезы». Звукоподражательное *грохотати* в некоторых славянских языках сохранило исконное значение ‘бить ключом, клокотать’. Заразительный громкий смех сравнивается с клокочущим родником. Вообще, «хохот – один из существенных признаков водяных, леших и русалок», – полагал еще Афанасьев (3, с. 192). Но им не свойствен был грубый *гоготъ*. Гогочат гуси, в «Задонщине» именно о них говорится: «Не гуси гоготаша, ни лебеди крилы въсплескали», а в «Алфавите» XVII в. поясняется: «*гоготание* – говоръ безчинный, то и козлогласование» (СлРЯ, 4, с. 54). Это звукоподражательное слово одновременно передает и лошадиное ржанье, и кудахтанье кур, и издевательски-грубый хохот победителя: «Кнрски яко одолѣвше погогочѣте, пястьма по бокома (пятернями по бокам) ударяюще» – в древнейшем толковании к «Словам» Григория Богослова так описана эта реакция (Горский, 1859, с. 86).

Еще два глагола возвращают нас к представлению о трещине, щели.

Улыснутися, улыскатися – ‘улыбаться’: «Се слышавъ Александръ улыснуся и рече к...» (Александрия, 51). В древнерусских текстах улыбчивое лицо такого рода обозначается с уточнением словами *сладко, добро, светло*. Вызывающая доверие улыбка. В значении корня явная связь с *лъскъ* ‘луч, молния, блеск в трещине’ (блеснули жемчужные зубы – доброжелательно), но также и с корнем в значении ‘лесть’: *лыскати* в русских говорах до сих пор значит ‘льстить’. Улыбка льстивая, заискивающая.

Значение ‘улыбаться’ присутствует и в глаголе *лыбить*, внутренней формой, и с х о д н ы м о б р а з о м которого является представление о голом черепе *(лъбъ)*; *лыбиться* – скалиться всеми зубами подобно черепу. В современных русских говорах глагол имеет и переносное значение ‘обманывать, исчезая’ – исчезающая, обманчивая улыбка «во всю пасть». То есть вовсе *не улыбка.*

Таковы оттенки «древнерусской улыбки», отнесенные ко всем случаям жизни. Каждая ситуация и любая встреча имеет право на свой собственный вид улыбки или смеха. Представление о социальной форме смеха полностью определялось конкретностью данной «вещи», действия или лица и обозначалось глаголом, внутренней формой п р и з н а к а как бы рисующим о б р а з эмоции. В древности проявления смеха еще пропитаны природным «вещным» смыслом, формы смеха конкретны и очень специализированны. Вполне возможно, что они и не воспринимались еще как смех, устрашающий или радующий. В любом случае это – знак отношения к другому, жест, не насыщенный словом, который требует ответной реакции. Виды смеха привязаны к вещному миру, но постепенно они собираются в два типа осознанной смеховой культуры. Как бы противопоставлены друг другу смех творчески-ритуальный, сакральный, способный привести к воссозданию гармонии, – и смех уничтожающе воинственный, разрушительный, злобный, способный вызвать разрушение гармонии. Если по происхождению это две разные формы реакции на другого, просто шум или мелодичный смех (как бы согласные и гласные звуки речи соответственно), в эпоху Средневековья, наполняясь словом, такие реакции создают культурную оппозицию «пустошное» – «содержательное» в смехе, причем пустошное (болтливое, обманное) осуждается (*темный смех*, *пестрое*). Постигшая тайну мира понимающая улыбка – и притворный оскал ощеривающегося в обманчивой любезности врага. Внутреннее чувство радости и показная благожелательность постоянно противопоставлены в русском сознании, даже в подсознании (поскольку символы культуры формируют ментальную трад\ицию). Это – старое противопоставление *образа* и *имиджа*, причем второй оппозит всегда обозначается порицаемым, иностранным словом (или калькой): *персона, личина, имидж* и пр.

«Щель» или «пасть» (безразлично что) как бы расширяется в стремлении выразить в словесном образе внутренний смысл эмоции. Слово дифференцирует смысл природного жеста, который, становясь культурным знаком, через с л о в о порождает иерархию впечатлений от смеха. Теперь это не сами по себе жесты в отношении к конкретной вещи (юмор положений; как это присуще, например, французскому юмору), но именно впечатление от вещи. Смех в слове становится признаком личности, избравшей ту или иную форму воплощения смеха. Отсюда еще одна особенность «русского смеха»; самоирония, направленность смеха на самого себя как на объект порицания или «примера». Кстати, «пример» в этом смысле сходен с особенностями «поругания» в Изборнике 1073 г.: «это выражение, относящееся к чему-то иному, но при этом сохранившее собственный смысл»

(приводится пример из «Притч»: «Подражай мравию, о лѣниве!» – бери пример с муравья, ленивец!). Это не что иное, как символ, данный в иронической форме.

Михаил Пришвин заметил в своем дневнике, что «улыбка – это единственное, чего не хватает в Евангелии», но, с другой стороны, и «в мещанском обществе смеяться нельзя». Таковы две крайности, область сакрального и область профанного, которые не допускают чисто человеческой эмоции. Высокий и низкий стили одинаково избегают смеха. Крайности определены ритуалами и традициями, в них невозможно проявление личности, то есть свободы. Наоборот, тексты среднего стиля, со временем ставшие основой литературной нормы, постоянно возвращаются к противопоставлению смеха злобного, бесовского, и смеха радостного, творческого. Народная культура в высоких образцах своего творчества сохраняла языческие (по существу) энергии «смехового мира», но распределила их в соответствии с христианским этическим дуализмом. Ощеренная пасть разъяренного беса и нежная улыбка Богородицы стали *символами*, вобравшими в себя все исходные *образы* смеха. «И волк зубоскалит, да не смеется» – отмечает русская пословица.

Слово *смѣхъ* в бытовых текстах Древней Руси встречается редко. Слово это – высокого стиля, связано с греческими γέλωσ и λάλημα (т.е. в слове!), оно сохранило все особенности произносительного, устного характера, в частности изменяло (или не изменяло) древние особенности произношения и акцентовки (так же как, например, слово *грѣхъ*, с которым рифмуется в поговорках).

Сергий Радонежский суров с детства; «никогда же къ ярости себе, ни на претыкание (спор), ни на обиду, ни на слабость, ни на с м ѣ х ъ, но аще и и усклабитися хотящу ему – нужа бо и сему приключается – но и то с цѣломудрием зѣло и с въздрыданием» (Жит. Сергия, 29), т.е. в скорби всеконечной, никогда не «нача смѣятися и гнушатися» (там же, 59). Нил Сорский говорит о том же: «купно и свѣтло склабящу ся» в плаче и рыдании (Нил, 77); единственное положение, когда аскет может себе позволить «смех», это издевка над пьяницей: «обезчестѣваеться чинъ его и подсмиеваемо бывает того… от силы вина» (там же, 83).

В «Домострое» смех определенно воспринимается как издевательски-осудительный; здесь постоянны призывы:«Не дай же нас в смех врагом нашим!» – «не дасть в поношение врагом быти и в посмех» (Дом., 46, 65). Попасть «въ посмѣхъ и во укоризну» (там же, 45) – самая высокая степень осуждения.

Иван Грозный в выражениях не стесняется, часто употребляя расхожие речевые формулы (мы назвали бы их штампами): «А что говорятъ, будто намъ... было с тобою война начати, и то смѣху подобно!» (Иван, 126). Особенно ироничен он в посланиях к Курбскому: «Вся вселенная подсмеетъ, видя такую правду!» (там же, 46) – «и еще убо подобно тобѣ хто смѣху быти глаголеть» (там же, 56). В письме Василию Грязному, попавшему в плен и просившему выкупа, Иван язвительно сообщает: «Али ты чаялъ, что таково ж в Крыму, как у меня стоячи за кушаньем, шутити?» (там же, 170). Так и опричники на своем пиру «как бы шютками молвили» (там же, 156), потом приступая к делу. Андрей Крубский расхожее выражение понимал иначе, не «смѣху подобно», а «смѣху достойно» (там же, 324, 296).

Современное понятие о смехе как единой форме проявления данной эмоции возникло уже в позднем Средневековье, после XV в., и связано с гуманистическими тенденциями Нового времени. Это завершающая стадия обобщающей работы коллективного сознания: на место конкретно-чувственного, каждый раз легко осознаваемого по своим проявлени-

ям смеха явилось общее обозначение смеха, гипероним *смех*. XVII в. взрывается громкими раскатами смеха, проявляющего себя в деяниях, в жизни, в текстах. Подспудное народное чувство прорвалось наружу в то время, когда раскалывался мир Средневековья. Этот порыв охватил все общество, даже церковников. Никто в XVII в. не смеялся так, как смеялся, негодуя и издеваясь, протопоп Аввакум. «Необило смѣятися» призывал и Владимир Мономах, но – в старости. У Аввакума часты восклицания вроде «и смѣхъ и горе!», «и смѣхъ с ним, и горе», «дѣлаеш на смѣхъ» (Аввакум, 32, 33, 57). В самых печальных обстоятельствах жизни огнепальный протопоп смеется, и это при всем том, что древнерусская традиция запрещала смех – а церковнослужителям в первую очередь: «Из воды вышедъ (Аввакум тонул), смеюс, а люде-те охають, глядя на меня» (там же, 32); «он же разсмѣявся, говорит...» (там же, 25) и т.д.

А как смеялся Петр Великий! Россия словно возвращалась к тем далеким временам, когда во всеобщем ритуальном смехе видели единственную возможность преобразовать мир, пробуждая его к новой жизни, украсить его и облагородить. Русский смех остался смехом созидающим, но изменился качественно. Его образный смысл пропитался п о н я т и е м и был осознан как сила творческая.

Но это уже не историческая тема.

Возвращаясь же к нашей теме, заметим, что все давние оттенки смеха так или иначе сохранились в обозначениях посредством современных глаголов, хотя и даются, в соответствии с принятыми теперь формами, категориально грамматически. Слово *смех* обозначает всякое проявление радости во всех его видоизменениях, но глаголы различаются в способах действия: *смеяться* употребляется вместо старого *смеятися*, *высмеять* или *осмеять* – вместо старого *поохритати, насмехаться* – вместо старого *ругатися* и т.п. Переход от конкретных образов через смысловые символы к общему понятию вызвал обобщение в гипероним и на уровне глаголов. Современная мысль все больше укрупняется, отвлекаясь от частностей; по мере развития языка конкретность в е щ и исчезает из сознания, все реже обозначаются словом ее оттенки. В этом одновременно содержится и причина разрушения диалектной речи, которая отвлеченности понятия предпочитает конкретность образа.

В результате мы можем реконструировать многие аспекты русской ментальности в ее развитии. Направление реконструкции было задано В. Я. Проппом. Это – динамика превращений древних т е л е с н ы х отношений, представлений и магических действий в единую х у д о ж е с т в е н н у ю с и с т е м у культурного текста, текста как кода ментальности, поскольку сложение м е н т а л ь н о г о п о л я с о з н а н и я идет параллельно со сложением культурных текстов.

И природный, и культурный, и социально окрашенный смех направлен на сохранение лада. Гармонию не следует нарушать, такие жесты – бесплодны. Нужен только творчески возбуждающий смех, и потому необходимо ответить на вызов: нужно по-сметь. «На открытое нахальство следует отвечать молчаливым смехом», – советовал историк Василий Ключевский.

Русские философы заметили эту черту славянской ментальности – способность оценивать все с юмористической точки зрения, – добавив, что еще англичане разделяют с ними эту особенность мысли. Не совсем так. У англичан юмор «тоньше», в том смысле, что номиналисты-англичане воспринимают, как смешные, конфликты между идеей и словом; им кажется, что о вещи они все знают, из вещи исходят в своих суждениях, а

проверке – через смех – подвергают не идею в отношении к вещи, как русские, а идею в отношении к слову.

Русский смех – это «взятие на себя»: обращенное чувство, одновременно и я, и другой, сразу и скоморошничанье, и даже юродство. Это – смех над самим собой, что хорошо показал на текстах разного характера Андрей Синявский (1991). Русский язык подталкивал на этот путь, например, пересечением субъект-объектных отношений в высказывании, что обычно выражено специальной категорией залога, которая только складывалась к XVII в. Какую-то роль сыграло представление о собирательной множественности согласно известному «принципу соборности», да и различные виды смеха тоже, «ситуационные» его виды, педантично перечисленные Владимиром Проппом, – от «смеха доброго» до смеха от щекотки.

Постоянный интерес русского «реалиста» к идее, исходящей от вещи, обогащает мысль и развивает саму идею, которая предстает в разнообразных видах многослойно и красочно, каждый раз в ином освещении, сама постоянно изменяясь. Подобное бифокальное зрение обогащает «реалиста» новым знанием и о вещи, и об идее в диалектическом движении мысли; коллективной мысли, которая зашифрована в слове. Обогащает через личное познание, а не получением информации о чужом опыте ч е р е з с л о в о. Юмористическое отношение к бытию и быту возникает в зазоре между реальным и действительным, между вещью и идеей вещи – именно в этом, недоступном рассудку, мыслимом пространстве сознания и кружится воображение «реалиста», способного принять этот мир таким, каков он есть на самом деле: смешным и немного грустным.

БРАНЬ И РУГАНЬ

> Замечательно, что **брань**, т.е. грех словом, представляется в родовой религии столь же тяжким, как и убийство.
>
> *Георгий Федотов*

Домострой не один раз повторяет запрет на грубое слово, очень четко различая *срамословие* и *сквернословие*. Они различались в отношении к объекту порицания, говорилось о «кощунах и сквернословии», о «сквернословии, и срамословии, и клятвопреступлении». *Кощуны* – срамословие над святыней, над общепринятым, над нравственностью вообще, пустой смех и издевка; *сквернословие* – ругань и брань. Иностранцы, побывавшие в средневековой России, отметили это различие, полагая, что «при клятвах и ругательствах они редко употребляют имя Господне… Ругательства их общепринятые наподобие венгерских: “пусть собака спит с твоей матерью” и пр.» (Герберштейн, 62). Автор «Записок о московитских делах» посещал Россию в начале XVI в., и ничего больше о русских ругательствах не сообщил. Джером Горсей побывал тут в конце века и пишет всего лишь о том, что немецкому посланнику московский люд кричал с насмешкой: «Карлуха!» – [карлик?], что, по мнению англичанина, «означало “журавлиные ноги”» (Горсей, 54). Когда сам Горсей по неведению повторил «венгерское ругательство», «крайне оскорбительное для его матери», дьяку Щелкалову – «с тех пор месть Щелкалова легла тяжелым гнетом…» (там же, 147). Вот и все оскорбительные речи, замеченные

иностранцами в России. О «сквернoглаголании», противопоставленном «кощунствам», говорит еще Иван Посошков в начале XVIII в.; он по-прежнему различает оскорбление Бога (христианский мотив) и оскорбление тем же словом человека (языческий мотив). «В иных языках есть множество обидных слов, проклятий, ругательств. Счастье нашего языка в том, что в нем нет никаких обидных и ругательных слов, вошедших в обиход, кроме "материн сын". Но это не потому, что наш народ избегает дурных слов, а происходит это из-за бедности языка» (Крижанич, 1965, с. 466).

Действительно, до начала XVII в. «бедность языка» в этом отношении поразительна. Никто из иностранцев, побывавших в России до того, не касается этой темы.

Сами выражения *брань бранити* и *ругы дѣяти* не имели еще того оскорбительного значения, какое они получили впоследствии. *Бранитися* – всего лишь высокий стиль от обычного *боронитися* – защищаться в случае нападения, может быть, также *братися*. Оскорбительны совершенно мягкие выражения, с помощью которых противники вызывают друг друга на *брань* ратную. Согласно летописи, одни кричат: «А вы плотници суще!..» – вы не воины, а простые плотники, куда вам до нас! Другие же «Волчья хвоста бѣгають» – боятся воеводы по прозвищу Волчий Хвост. И все в том же духе, совершенно мягком и даже ласкательном. «Матерная лая» восходит к некоторым терминам ритуального мужского языка, в известный момент проглянувшего в общем употреблении и привлекательного по причине своей таинственности.

Георгий Федотов сказал как-то, что родительское благословение и «матерная лая» – общего происхождения. «Вспомним страшное значение матерного бранного слова, от которого содрогаются небеса. В таинственной жизни пола, в отношениях между родителями и детьми слово-заклятие, доброе или злое, имеет действенно-магическое значение. Русский певец, обходя, по своему целомудрию, непосредственно сексуальную жизнь, останавливает свое внимание на религиозном значении родства между разными поколениями. Магическому значению брани и проклятия соответствует великое значение родительского благословения» (Федотов, 1982, с. 238).

Или – проклятия.

Если сравнить данные родственных языков, сохранивших тот же корень (в форме глагола – очень древнего класса основ), окажется, что перенос значений развивался в них в том же направлении, что и в русском: *брань* как 'защита' путем 'нападения' (боя, битвы) в результате возникшей 'ссоры'. В литовском языке *barnis* 'ссора', а глагол *bárti* значит 'бранить (ругать)'.

Исходный семантический синкретизм корня расходится на конкретные со-значения в определенных словосочетаниях. Вернее было бы сказать, что это нам сейчас кажется, будто значения слов изменяются в различных контекстах; в действительности же все такие со-значения слова постоянно присутствуют, и соседние слова только подчеркивают определенный смысл данного высказывания.

Возьмем «Киево-Печерский патерик» начала XIII в. (большинство его текстов сложились начиная с XI в.). В нем представлены следующие значения наших слов:

• 'битва, война': «мужь мой убиенъ бысть на брани» (Печ. патерик, 146): «и быша брани многы от половець» (там же, 149) и т.д.;

• 'борьба (чувств)': «да ти облегчить от брани блудныа» (там же, 141); «не могый тръпѣти брани плотскыя» (там же, 140) и т.д.; – 'борьба (духа)': «кто же исповѣсть тру-

ды... и постъ крѣпкый, и брань с лукавыми духы?» (там же, 89); «при брани страстней, ея же ради ты молишися» (там же, 141) и т.д.;

• ‘ссора, вражда’: «молчанием брань упразднiться» (там же, 139); «да не пакы въставлю брани на ся» (там же, 115) и т.д.;

• ‘защита, оборона’: «но аще хощете брань мою видѣти, ведѣте мя въ манастырь» (там же, 127) и т.д. То же самое распределение оттенков смысла находим в древнерусских текстах, например в «Ипатьевской летописи». Когда летописец пишет: «И брань бысть люта межи ими» (Ипат. лет., 267), не сразу определишь, в каких степенях «борьба» происходила: в телесной битве, в духовном борении или дело ограничилось словесной перепалкой.

Если же слово употреблено в полногласной русской форме, смысл высказывания еще больше затемняется, поскольку более поздние расхождения в значениях глагольных форм препятствуют точному пониманию текста. Одно дело *возбранить-запретить*, другое – *боронить-защитить*. В «Вопрошании» Кирика, дьякона новгородского Антониева монастыря (XII в.), одинаково возможны выражения типа «не можеть тот възборонити», «не боронити» – и «възбраняти», «възбраняй». Кирик дает советы, как себя вести в определенных положениях согласно христианской морали. Он говорит, например: (одним я разрешаю идти в Иерусалим), «а другымъ азъ бороню, не велю ити» (Кирик, 27). Общий смысл понятен: запрещаю *(не велю)*. Но вот другое сочетание слов: «борони, рече, велми того: въ пятокъ по вечернии не дай, а въ недѣлю по вечернии достоить» (там же, 26). Тут и «запрети», и «обереги» от случайного нарушения канона. Особенно сложно решить вопрос в том случае, когда речь идет о запрете на языческие обычаи. «Аже се Роду и Рожаницѣ крають хлѣбы и сиры, и медъ? – б о р о н я ш е велми: нѣгдѣ, рече, молвить: „Горе пьющимъ рожаницѣ!”» (там же, 31). С одной стороны, запрещал следовать языческим обычаям жертвовать «Роду и Рожаницам», с другой же (это следует из смысла поучений), оберегал от таких дел своим пастырским словом.

В переводных текстах глаголом *възбранити* переводят греческие κωλύω и ἀπαγορέω ‘запрещать’, ἀποκλείω ‘преграждать’ (Ефр. Кормч., 98, 121) и др. В переводе «Пчелы» πολεμήσει «сотворити брань», расхожее выражение в древнерусских текстах. Постоянные призывы древнерусских проповедей «ни почитай възбраненыхъ книгь» показывают, что речь идет о запретных книгах (апокрифах).

Однако в расхождениях между разными вариантами одного и того же текста уже заметны намеки на выделение конкретного значения ‘упреки, ругань’; словесная брань действительно сопровождала всякую ссору, если с нее и не начиналась. В древнерусском переводе «Пчелы» «не възбранили быша закони... аще быша другъ друга не губили» – в «Мериле Праведном» другая редакция: «не бранилъ бы законъ... аще бы другъ друга не губили»; греческий текст показывает, что здесь говорится о запрещении (κολύω) – «не запрещал бы закон...» В переводе «Пандектов Никона»: «И не бранимъ имъ, хотящимъ правду дѣлати...» (Пандекты, 323об.) – в болгарской версии «не укаряемъ ихъ» (там же, 89); здесь же «не возбраняеть» (там же, 329) соответствует болгарскому «ниже забавляется» (там же, 214).

Прямым образом значение ‘ругань, брань’ у слова *брань* является в Львовской летописи под 1487 г., и в очень выразительном контексте: сын великого князя отказался исполнить приказ отца, «он же мужество показа, брань приа отъ отца... а христианства не выда» (СлРЯ, 1, с. 318). Брань между отцом и сыном свершается в особо мягкой форме – сло-

весно. В русских текстах такое значение слова *брань* (и глагола *бранитися*) проявляется только с XVII в.

Таким образом, выделение совокупно связанных значений слова *брань* происходило постепенно, и весь процесс представлял собой последовательное углубление в смысл корня, приближение к описанию самих обстоятельств дела, как они даны в реальности. Чисто внешнее с о б ы т и е «драки-боя», которое в житийных текстах обретает оттенок «боя» внутреннего (борения чувств и страстей), затем идея «драки-боя» сжимается до описания ф а к т а враждебной «ссоры», не обязательно доходящей до битья, но обычно показанной как *о-борон-а*, «защита», которая в конце концов представляется вполне цивилизованным способом словесного поединка, осуществленного посредством «нелепых глаголов».

Последовательность вхождения в коренной смысл словесного корня косвенно подтверждается поведением героев средневековых произведений.

О Дмитрии Донском еще говорится, что он «срамныхъ глаголъ не любляше» (Жит. Дм. Донск., 208), но в данном случае не совсем ясен смысл таких «глаголов». Срамить могли словами вполне обычными, использованными в переносном значении. Точно так, как позже употребляли слова типа *мужик, чернь, быдло* или даже *блядь* (ересь заблуждения). «Мертвые бо срама не имуть!» – слова князя Святослава перед битвой (б р а н ь ю) при Доростоле вряд ли предполагают смысл «матерной лаи».

Глухие упоминания о сквернословии появляются именно в конце XIV в., когда происходит как бы отчуждение от привычных форм жизни, долгое время направляемых идеологией (и терминологией) «поганых». Разорвать эти путы хотели не только мечом, но и словом. Определения могли быть различными. Подвыпившие защитники Москвы в 1382 г. снова и снова, «пакы вълазяще на град, пияна суща шатахуся, ругающеся татаромъ, образомъ бестуднымъ д о с а ж а ю щ е и нѣкаа словеса износяше, исплънь укоризны и хулы» (Пов. Тохтам., 194). Результат печален: взял Москву Тохтамыш.

В различных источниках говорится о «бещестных словесах», о «непристойных рѣчехъ», или, как еще сказано в «Уложении», «никаких невѣжливыхъ словъ не говорити и меж себя не бранитися... и кто кого изъ них обесчестить непригожимъ словом...», тогда, конечно, нехорошо (Уложение, 37). *Непригожие – некрасивые* или, как прежде говорили, *нелепые глаголы*. *Нелепые глаголы* превратились в *непригожие словеса.* «Скаредная речи и блудные, срамословие и смехотворение, и всякое глумление» (Дом., 30, 33). Английские послы, замечает Иван Грозный, «многие невѣжливые слова говорили» (Иван, 110). Глаголы *бранитися* и *ругатися* у царя Ивана еще не передают идеи сквернословия, оба корня сохраняют свой первосмысл. В послании свейскому королю он пишет: «А рати нашия нигдѣ никоторыя не было, развее мужики порубежныя меж себя бранилися» (там же, 124) – одновременно и перебранивались, и дрались. «А надъ черньцомъ что опалитися (наложить опалу) или поругатися (надругаться)?» (там же, 160). Любимые выражения самодержца «собака» и «пес смердящий» (там же, 144) уже напрямую связывают «позорные слова» с собачьим лаем; *лаяти, лая* известны с давних пор (часто употребляются в переводе «Пчелы»), а уж сам царь Иван выражался просто: «А что писалъ еси к намъ лаю и вперед хочешь лаю же писати противу (в ответ на) нашего писма, и намъ, великимъ государемъ, и без лаи к тебѣ писати нѣчево, да и не пригодитца великимъ государемъ лая писати; а мы к тебѣ не лаю писали, – правду, а ты, взявъ собачей ротъ, да хошъ за посмѣхъ лаяти – ино то твое страдничье пригожество... каковъ еси самъ страникъ (холоп), да с нимъ перелаивайся» (там же, 140). Язвительно отзываясь о сиятельных монахах, скрыва-

ющихся в монастыре от царского гнева, замечает: «Я видалъ: по четкамь матерны лаютъ! Что в тѣхъ четкахъ?» (там же, 168).

Распространение сквернословия на Руси имеет то же объяснение, что и на Западе, причины этого известны. По мнению Хёйзинги, это случилось в результате внезапного спада «религиозного напряжения в духовной жизни», происходило «обесценивание сакральных представлений в ходе их каждодневного употребления», и грех сквернословия дал два буйных побега: с одной стороны, в виде искушения у самых целомудренных, с другой – у заядлых сквернословов. Ругань в позднем Средневековье – «род спорта», привлекательность одновременно и дерзости, и высокомерия притягивают, «умеющего ругаться наиболее непристойно почитают за мастера» (Хёйзинга, 1988, с. 172, 176, 178). Если вчитаться в тексты, оставленные иностранцами на русской службе, станет ясным, что «культуру выражаться» принесла нам польская интервенция начала XVII в. «Высокомерие» пополам с «дерзостью» стали причиной перенесения культовых слов в обиходную речь. Социальная раздраженность увеличивалась, и эмоциональным выходом из создавшейся ситуации стало употребление «отводящих душу» слов. В записках Георга Паерде, в Хрониках пана Кобержицкого, в записях «разговоров» 1602–1611 гг. сохранились «беседы» поляков, например, с торговцами на рынке: «Эй ты, курвин сынъ москваль!..» По свидетельству Олеария, и Отрепьева звали «блядин сын» (Олеарий, 233), а уж как именовали Марину Мнишек в чеканных латинских оборотах, это описал Мартин Бер (Бер, с. 82, 263–264). В названии немецкой слободы Кокуй существовало столько выразительных искажений в произношении, что слышать их отказываются слабые славянские уши (Олеарий, 345–346). Со стороны самих московитов тот же Олеарий может представить только варианты одного и того же «венгерского» выражения: «блядин сын, сукин сын, б.. твою мать», причем прибавляется еще «в могилу» (Олеарий, 186, 187); иногда указывают слово «курвица». Непременно уточняется, что подобные речения используются «в словесной перебранке», никогда не доходящей до рукопашной: «Употребляют в разговоре различные дурные, невоздержанные, бранные и постыдные слова, но у них редко доходит до драки и еще реже берутся они за ножи» (Стрейс, 164); «так как поединки у них запрещены, то они ругаются, как простые бабы, и все это безнаказанно» (Седерберг, 21). Григорий Котошихин объяснял своим иноземным заказчикам причину этого: иногда царь отдает человека «головой» его начальнику, которому тот отказывается подчиниться, и «обиженный начальник лает его и бесчестит всякою бранью; а тот ему за ево злые лайчинные слова ничего не чинит и не бьет, потому что того человека отсылает царь к тому человеку за его бесчестье, любячи его, а не для того иного, чтоб тот человек учинил над ним убойство или увечье»; если же «ругатель» начальник причинит увечье, царь примет это на свой счет (Котошихин, 44). Ругань и «разнос» предстают как сублимация убийства, своего рода гражданская казнь. Сам царь поступал точно так же. Павел Алеппский приводит некоторые «выкрики» Алексея Михайловича, недовольного подданными: «Што кафари, мужикъ, блядин сын!» (Что говоришь... – далее по тексту). Павел Алеппский, прибывший на поклон за «добыточком», понимает ругательство как обращение: «мужик блядин сын» – это, по его мнению, «безумный крестьянин» или «глупый крестьянин» (Павел, кн. XII, гл. 2 и 13).

Петр I выражался попросту, но использовал полный набор смысловых оттенков самых простых слов: *дураки, скоты!* – что «наглядно свидетельствовало о всей силе его гнева» (Корб, 121). Немцев московиты тоже именовали всего двумя словами, которые воспринимались как оскорбительные: «Собаки!» и «Фря!» (там же, 123, 147). Разумеется,

последнее слово оскорбительно, если учесть, что измененное в произношении немецкое слово Frau обозначает женщину, т.е. опять-таки понятно кого. И навязчивое возвращение к «собаке» во всех ее видах тоже не случайно.

В былинных текстах *собака* – это самый гнусный враг: «Падет Тугарин как собака на сыру землю», «сидят три татарина как бы три собаки наездники», «первова татарина копьемь скололъ, другова собаку конем стоптал» – в былинах, собранных Киршей Даниловым еще в XVIII в. Всякое проявление брани воспринимается как лай и собачья брехня; может быть, по этой причине и выразительное «брехня!» стало выражать недоверие к грубо сказанному. «Пчела», переведенная в конце XII в., греческий глагол λοιδορέω ‘осыпать бранью, поносить’ передает типично древнерусским словом *лаяти*: «Къ сему пришедъшю клеветнику и рекъшю (клеветник пришел к мудрецу и сказал): – Онъсий (этот вот) предо мною сице лаяшеть тебѣ! – и отвѣща: – Аще бы [ты] того не сладъко слушал, онъ бы мнѣ не лаялъ» (Пчела, 116); Диогена бранил *(лаялъ)* некий плешивец, и мудрец ответствовал: «Азъ лаяньемъ не въздаю тебѣ, но х в а л ю власы главы твоея, занѣ (поскольку), испытавъше главу твою безумьную, и отбѣгоша!» (там же, 116–117). Даже греческое выражение κακώς λέγει ‘грязно выражается’ здесь переведено как «злѣ ти лаяшеть» (там же, 116).

Иван Посошков в православном своем рвении, не называя самих слов, по-разному определяет их сущность; он советует сыну: «С отроками пустошными, сквернoглаголивыми или блудливыми не сообщайся... с отроками нелепыми... но и словес скверных от них глаголати не навыкай... и пустошных и перебивочных словес не перенимай у них, и ругательных словес отнюд не глаголи...» (Посошков, 6, 7, 9). Так подводит результаты своих наблюдений над «ругательствами» в XVII в. благочестивый купец. Точно то же делал и благочестивый монах Епифаний Премудрый в начале XV в., описывая «поругание», которого заслужил Стефан Пермский, крестивший вчерашних язычников, «кумирников». «Кумирници ненавидяху христианъ... нелѣпая глаголюще и бещинныя гласы испущающе на нь (на них)... хулу глаголюще и лающе на преподобнаго... ругающеся и подражающе, и дразняще, и пакостьствующе...» (там же, 100, 106). Два периода особенного распространения ругательных слов находят своих моралистов. Но после XVII в. не было уже силы, способной остановить распространение «бесовских глаголов».

Накал такого рода «говорения» в XVII в. показывает «Житие» протопопа Аввакума, им самим написанное в конце 1670-х гг. Аввакум гордился тем, что вместе с «Дионисиемъ Ареопагитомъ римскую-ту блядь посрамил» – ересь никониан (Аввакум, 54); он утверждал, что всем хороши русские мужики, да только «онѣ, горюны, испиваютъ допьяна да матерны бранятся, а то бы онѣ и с мучениками [на]равнѣ были» (там же); даже иерархи Церкви в ярости спора «что волчонки вскоча, завыли... все кричатъ, что татаровя» (там же, 53), и так же ругаются (друг на друга). Сам Аввакум сдержанностью не отличался. Одним он «скаску... тутъ написалъ з болшою укоризною и бранью» (там же, 46), других «побранил... колко могъ» (там же, 53), а уж выражения в адрес противников употреблял не сказать чтоб мягкие: «... сынъ з говенною рожею» (там же, 30), да и его призывали не раз «убить, вора и блядина сына» (там же, 22). И над ним «безчинники ругалис» (там же, 31), и сам он любил «юродствомъ шаловать» (там же, 45).

Слово *ругатися* требует дополнительных разъяснений.

Ругы дѣяти – оскорблять словом в насмешке. В корне – другая ступень чередования гласных от *ряг(нути)* ‘зиять’. Оскаленная собачья пасть, направленная на тебя, – вот ис-

ходный образ корня, почему и производимые таким образом впечатления постоянно заставляют вспоминать «собаку», «пса» и «дурака». И древнейшие (собственно русские) выражения, обозначавшие ругань, – это слова *лаятися, лаянье.* Именно в таком значении употреблены эти слова в древнерусском переводе «Пчелы».

В переводных текстах греческие глаголы καθυβρίζω, μυκτηρίζω, παραδειγματίζω, χλεύαζω с общим для них значением ‘насмехаться, издеваться, позорить’ всегда передавались с помощью славянского слова *ругати(ся).* Греческие слова с их разными смысловыми оттенками встречались в текстах различных жанров: в Апостоле, в «Кормчей», в сочинениях отцов Церкви, – но для славян оттенков не существует; единственный знак оскорбительного смеха – это *руга, ругъ.* «И не тълько (не только) жестокъ, нъ и корить мя и ругаеть» (Нифонт, 36).

В Служебнике псковского Спасо-Мирожского монастыря 1506–1508 гг. находим: «Яко ругу приим от них, но то ругание учтимо Христова благодати сътвори» (л. 17–17об.). Казнь Христа описывается как оскорбление *(руга)* в особом действии издевательства *(ругание)*; слово *ругательство*, которое должно бы обозначать сами словесные оскорбления, известно в то время как ‘надругательство’ (например, над девами, как описано это в «Повести о Меркурии Смоленском»). В значении ‘брань’ это слово известно не ранее XVII в., т.е. с того времени, когда ругательства и вошли в обиход. Ругательство – это надругательство.

Развитие значений в исходном слове *ругъ* точно соответствует всем метонимическим смещениям, которые известны древнерусскому языку (СлРЯ, 22, с. 230–233). Сначала это просто ‘глум(ление)’, затем указание на то (того), на что (кого) это глумление направлено (как бы цель *руга*), наконец – выражение ‘бесчестья’. *Ругъ* поначалу воспринимается как проявление бесовских сил, оскорбление поруганием, некая дерзость (вот она, дерзость самомнения), которая исходит от силы враждебной и злой; *ругы* противопоставлены благодатной хвале и, в свою очередь, отрицают ее. «И паки *руга* глаголется досадительные речи и осрамительные», – утверждает средневековый словарь (там же, с. 231).

В церковных текстах речь чаще всего идет о глумлении над Христом – и это подчеркивает возмутительно злобную силу всякого «поругания». «Они же распяша Й (Его) чрѣсъ отьчьскии законъ и много поругашеся ему» (Флавий, 260); «Адам бѣ единъ от нас, поругания ему образ дая» (Клим, 110). В «Житии Авраамия Смоленского» часто говорится о том, как над святым «много поругавшеся и страсти предаша» (Жит. Авр. Смол., 10 и др.). Именно бесы в момент крещения человека «его поругашася и поплеваша» (Память Иа., 343 об.). Отсюда постепенное понижение степеней «варварства», и уже просто злобный враг уподобляется бесам, «други же его ругающихся вязаху ко хвостомъ конь своихъ», чтобы разодрать в бесчеловечном поругании (Жит. Ал. Невск., 7). Всегда ясно, что тот, кто «ругается», – *досаждает*; в древнерусском переводе «Пандектов» Никона «аще кто клирикъ поругается прозвутеру (игумену)» (Пандекты, 225) – в болгарской версии всего лишь «досадить».

Судя по многим контекстам, значение слов этого корня постепенно смещается к выражению словесного оскорбления, уже не сопровождаемого телесным «надругательством». «А безъ дѣлъ добрыхъ ругателя и лестьца и своихъ словесъ кудителя являеть глаголющаго» (Жит. Стеф. Сурож., 81): «тако глаголющю Иосифу, мнози со забрал поругахуся ему, мнози же лааху» (Флавий, 383); оказывается, длительная это традиция – ругаться с крепостной стены или просто лаяться (снова образ собаки на привязи).

Так обстояли дела до момента, когда в начале XVII в. вся эта языческая нечисть хлынула на стогны града Москвы и широко разлилась по Руси.

ПИТИЕ ЗЕЛЬНОЕ

Что сказать о нашем пьянстве?..
Юрий Крижанич

«Руси веселие есть пити!» Эти слова князя Владимира, якобы сказанные им при выборе веры, всегда приводят в доказательство пьянства, искони сокрушавшего Русь. Но нет ли здесь влияния переведенных на Руси текстов с еврейского – «день питвеный и веселый» (в книге Есфирь) – уже в XI в.? С греческого, в котором слово μέθη содержит все значения, связанные с питейным делом? Да и как можно серьезно напиться, если известно, что «вина москвитяне не пьют, но делают особенного рода напиток из меда или из пшеницы, подмешивая туда хмель, который, приводя напиток в брожение, придает ему такую крепость, что им можно напиться допьяна, как вином»; к тому же великий князь воспретил «варить мед и пиво и употреблять хмель, этим способом ему удалось исправить народ свой» (Барбаро, 59). Иноземцы, посетившие Русь в XV–XVI вв., говорят не о крепких напитках, о меде и пиве («варят напиток из меду с хмелем; напиток этот очень недурен, в особенности когда он стар» – Контарини, 111). Иногда говорят о вине, но слово *вино* обозначало виноград; *сушеное вино* в XI в. – это изюм. В значении ‘водка’ слово *вино* известно лишь с конца XVI в. Тогда это «вино горячее» (Иван, 158), русское вино; именно «виномъ горющимъ опивахуся и умираху» люди, к спирту не привыкшие.

В XII в. белгородский епископ в своем поучении мирянам образно описывает судьбу пьяницы: «Работая пьяньству (будучи в рабстве у пьянства), чтения боятся; аще услышить о пьяньствѣ, студъ имать от человѣкъ и тщится избъжати изъ церкви... Тѣмъ же не буди намъ работающе пьяньству» (Еп. Белгор., 259–260). Такое же отношение к пьяному (осуждение со стороны окружающих) могло быть и в языческие времена, судя по присловью, которое приводит Даниил Заточник: «Дѣти бѣгають Рода (языческого бога), а Господь – пьяного человека» (Лексика, 172). Специальное слово обозначало стойкость перед соблазном именно опьянения: *трѣзвъ* из **terzvъ* ‘стойкий’ – обладающий крепким характером – понимался в том смысле, что он способен удержаться от пития хмельного; совмещение с определением *твьрдъ* в русских и украинских диалектах создало слово *тверёз(ый)*, твердый в своей устойчивости к питию.

Злоупотребления вином возможны только в праздники: «Во всех этих случаях мы всегда напиваемся домертва» (Крижанич, 494); да еще из-за неотступных желаний хозяина дома выпить за его здоровье: «У них обыкновение, что, кто не осушает чашу, тот считается отъявленным врагом, потому что не выпил за полное здоровье хозяина дома» (Павел, кн. XII, гл. 12). Третье условие нарушения трезвости определяется интересами царской казны: чтобы не «помешать приращению царского дохода» по монопольной торговле вином, многие пропивались дотла во славу государя (Флетчер, с. 52). Олеарий выразительно описывал, как это происходит в государевом рвении: вышел полураздетый из государева кружала-корчмы: «Я велел ему крикнуть: “Куда же делась твоя сорочка? кто тебя так обобрал?” – На это он с обычным их “б...т... мать” отвечал: “Это сделал кабатчик; ну а где остались кафтан и сорочка, туда пусть идут и штаны”. – При этих словах он вернулся в кабак, вышел потом оттуда совершенно голый, взял горсть собачьей ромашки, росшей рядом с кабаком, и, держа ее перед срамными частями, весело и с песнями направился домой» (Олеарий, 192).

Тут три слова сразу указывают место, в котором сосредоточено вино: *кабакъ*, *корчма* и *кружало*. Любопытно сравнить их употребление в значении ‘питейное заведение’. Каждое из слов имеет собственное исходное значение, причем все они (как полагают) суть заимствования: *кружало* заимствовано из греческого слова *кружка, корчма* из слова *корчага* (загадочное слово, предполагают заимствование из восточных языков), *кабак* из немецкого, но также некогда в другом значении. Впрочем, все эти слова могут быть и славянскими по происхождению; убедительный пример того, что «веселие есть пити» не национальная русская черта: трудно уследить пути распространения винной т о р г о в л и. Но *кабакъ* соотносят со словом *кобь* – оно обозначало гадание по п о л е т у птиц; слова *кружало* и *корчма* внутренним своим смыслом также сближаются с обозначением состояния опьянения: кружение и корчи (*корчитися* – загибаться). В значении ‘питейное заведение’ слово *корчма* известно с XV в., слово *кабак* – с XVI в., слово *кружало* – с XVII в. («пьяным делом говорили на кружале...» – СлРЯ, 8, с. 83).

Зато во время постов, которые длились более трети года, и особенно в страду, пить нельзя ни в каком случае. «Егда бо придеть питвеное время, тогда всяка пьяница возрадуеться, а егда придеть постъ – тогда оскорбѣють» (там же, 15, с. 60). Тогда все заведения строго закрывались, «и стрельцы рыскали по городу, как огонь, и если где находили пьяного, производящего беспорядок, то тащили его в приказ и засаживали под арест на несколько дней после нанесения многих ударов; это мы видели сплошь и рядом» (Павел, кн. IX, гл. 16).

Крепких напитков до конца XV в. на Руси не было; рисовая водка – *буза* – пришла от татар, а хлебная появилась около 1472 г., с Запада, вместе с появлением византийской царевны Софии, будущей бабки Ивана Грозного. Водка пришлась русичам по вкусу. Близился конец света (его ожидали в 7000 г. от создания мира, это – 1492 г.), истерическая взвинченность возрастала, успокоительные средства были нужны – и пошли по Руси корчмы, кабаки да кружала, г о т о в я конец света.

Иностранцев поражала крепость русской водки. «Некоторые пьют водку, четыре раза перегнанную до тех пор, пока рот разгорится и пламя выходит из горла, как из жерла адского, и если им тогда не дадут выпить молока, то они умирают на месте» (Коллинс, 8). «Стоит подбавить немного серы – и готово питье для ада» (Олеарий, 16). Рецепты изготовления водок, приложенные к «Домострою», поражают избытком фантазии и возможностями усладить обычную водку различными прибавками. Юрий Крижанич замечал, что в других странах «пьют гораздо больше хмельного питья, нежели у нас» (Крижанич, 1965, с. 494), но у них нет «пьянства» – поразительное заявление, которое содержит зерно истины. Не крепость напитков, не их качество, не интенсивность пития создавали атмосферу «зельного пития», а неумение пить и воодушевленность, которая приходит по мере взаимного общения. «Воевода послал принести большое количество напитков: водки, вина и проч., и принуждал нашего владыку патриарха, а также и нас, много пить, хотя мы еще не з а в т р а к а л и, так что довел нас до изнеможения. Один из его слуг обходил нас с тарелкой огурцов, другой с тарелкой редиски, поднося нам закуску. Сначала пили стоя здравицу за...» (Павел, кн. V, гл. 12), а потом за... и еще за... и все это при огурцах и редиске. Если, конечно, воевода не поставил целью опоить пришедших в Россию дорогих гостей.

Питие зельное можно понимать по-разному. *Зельное* – и от *зелье* (наливки-настойки на травах) и от *зѣло*, т.е. сверх меры. Говорят не о пороке, а об «обычае» расслабляющего опьянения, который восходит к древним языческим временам, но уже обеспечен не ла-

скающим уста медом, а пожирающим пламенем огненной воды, «гарѣлнаго вина» – водки. «Пьянство считается здесь скорее обычаем, нежели пороком», и в других людях исполнение «пьянственных обрядов» московитам «ненавистно» (Смит, 20). Единственный из правителей, кто запретил корчмы и кружала, Борис Годунов, как раз и не пользовался особым почитанием.

Свидетели говорят о повальном пьянстве, но такого никогда не было. Рассудительных и трезвых мужиков на Руси хватало; судьба старообрядцев показывает охранительную силу трезвости, избегания «табашного зелья» и «книг пустошных».

С XI в. говорят на Руси о тесной связи пития и беса: «бѣжимъ убо, братие, пьяньствьнааго бѣса!», ибо «навѣт дьяволь бывает в бесѣдах пьянственых», «пияньство бо есть съмыслу раздрушение и пагуба...» – все это в соответствии с греч. μέθη ‘крепкий напиток’, ‘опьянение’, ‘оцепенение’. Оцепенение возможно и в горе: воевода Пашков «с кручины яко пьяной пришелъ» (Аввакум, 40). В «заповедях» и проповедях нередки призывы «бога дѣля не до упоя напаите», «не упивайтеся виномь, въ немъ же нѣсть спасения», «а упиватись не велю никому же» – все в меру, все в свое время. Первую чашу – во здравие, вторую – на веселие, третию – во отраду, а четвертую испьет – это уже пьянство.

Как это случается, «Домострой» и описывает, не скупясь на детали.

«Не запрещено нам пити хмельного пития, но во славу Божию, не во отяготѣние, но в мѣру, не в смущение ума, но в цѣломудрие, не в болѣзнь, но в здравие!» (Хмель, 247).

ЗАВИСТЬ И ЛЕНЬ

Трем типам трудовой деятельности: делу, труду и работе – противопоставлены основные, с социальной точки зрения, пороки, которые осуждались средневековым обществом. Это – зависть, лень и упрямство-дурь.

Всякому делу сопутствует зависть; хорошая, бодрящая самолюбие «белая» зависть, которая влечет человека к соревновательности, велит с д е л а т ь так же, если не лучше. Всякий труд сопряжен с ленью, прежде всего с душевной ленью, которая не дает грешному человеку оправдаться в труде, настойчивом, терпеливом и упорном. Работа же – это та форма деятельности, которая не требует ни ума, ни смекалки; рабский труд, иногда из-под палки. В наше время и машина «работает», и даже идея, и все на свете стало «работать», функционировать в механическом рвении. Такого не скажешь о деле или труде: машина не делает и не трудится.

Зависть возможна к делу, лень проявляется в отношении к труду, дурость видна в работе. «Делу время – потехе час». «Терпенье и труд все перетрут» – тут все понятно. «Работа не волк – в лес не убежит», потому и не следует надрываться.

Начиная с XI в. Церковь в поучениях осуждает зависть, ибо это – деятельное начало («велми завидит бѣсъ человѣку молящуся» – Нил, 79), и лень – ибо люди ленятся ходить в церковь «трудитися Богови» («яко облѣнишася... или небрегоша о проповѣди» – Жит. Стеф., 66), но приветствуют дурь, поскольку юродивый (сакральный дурак, блаженный – отмеченный тем же Богом) – избранник Божий.

В средневековой Европе – от Френсиса Бэкона до протопопа Аввакума – зависть понимают одинаково. Она сродни колдовству, и средство против нее одно: отвлечь на другого злые чары, «дурной глаз» отвести в сторону. *За-вид-ѣти.* Чтобы не мешала делу.

А леность противоположна труду.

У Владимира Мономаха в поучении сыновьям основной мотив совершенно княжеский: не ленись, но и не возгордись! Леность – самый большой грех князя, она понимается как безделье и беззаботность. «Лѣность бо всему мати: еже умѣеть, то забудеть (что знает, то забудет), а егоже не умѣеть, а тому ся не учить... В дому своемь не лѣнитеся, но все видите (все наблюдайте сами, не доверяя слугам)... На войну вышедъ, не лѣнитеся (тоже делайте все сами, не надеясь на воеводу)». А вот пожелание, актуальное во все времена: «А оружье не снимайте с себе, вборзѣ нерозглядавше лѣнощами: внезапу бо человѣк погыбаеть» (не снимайте оружие беззаботно, не оглядевшись вокруг!); словом, «добрѣ же творяще, не мозите ся лѣнити ни на что же доброе!» (Мономах, 80–80об.).

Сергий Радонежский, у которого каждодневное подвижничество труда уже заменило напряженный подвиг дела, трудился не покладая рук. Постоянное возвращение Епифания Премудрого к теме «труд – лень» в Житии Сергия Радонежского не случайно. С одной стороны, это как бы развитие мотива, заложенного в евангельской притче: «Боюся осуждения притчи оного раба лениваго, скрывшаго талант и обленившагося, [но Сергий] без лености повсегда подвигом добрым подвизаашеся и николи же обленися... а мы не токмо сами не подвизаемъ, но и того [Сергия] готовых чюжих трудов... ленимся възвестити писанием и длъготою слова [продолжительностью речи] послушателем слухи лениви творити!» (21). С другой стороны – уже Феодосий Печерский призывал к неустанному труду на общее благо, ибо «не лѣпо [не достойно] с лѣностию стояти» (Феодосий, IV, 16). В XVI в. Иван Пересветов снова напоминает: «Бог помогает не ленивым, но кто труды принимает». В переводе «Диоптры» раскрывается смысл «лености» как социального порока: ленивый неактивен, непредприимчив: ленивый – *лежень*, для него характерно отсутствие ж е л а н и я, а это грех. Ленив и раб, ибо он работает вне трудов праведных. «Добро есть душе спастися от подвигъ и отъ трудовъ, яко долж и въздаяние [долг и награда], а не даръ и благодать, иже есть неразумѣва и лѣниваго раба», – заключает «Диоптра» (Прохоров, 1987, с. 236). Нил Сорский говорит о «лености и нерадивости» (Нил, 14) в сочетании, ставшем устойчивым обозначением порока. В «Казанской истории» Иван Грозный обращается к воинам со словами: («Что долго стоите безделни? Се приспѣ время потружатися мал час – и обрѣтем вѣчную славу». Переводя это место, А. С. Демин (1977, с. 91) полагает, что «возможность резко интенсивного труда на долгое или на неопределенное время словно бы не допускалась». Действительно, противоположность дела и труда еще осознавалась, в том же тексте Иван Грозный говорит: «С таким тяжким нарядом [с таким большим войском] поднимающюся и всегда велико дело начинающим и не совершающим, ничто же добра успевающим, но токмо труд велик себе доспевающим?» Противопоставляя «велико дело» (осуждаемое врагом по зависти) и «труд велик» (не исполненный по лени), царь призывает к активности в личную пользу. До начала XVII в. речи о «пользе» не было – говорили о том, что не доспели никакого «добра». И хотя, конечно, «делу – время... а воинской потехе – час», тот, кто временно стоит «без дела», вовсе не бездельник, он вряд ли ленив.

Призыв к «умиротворению и чинности» также не призыв к лени. С XVI в. все больше укореняется в сознании русского человека мысль, что христианский призыв к смирению и «тихости» не соответствует потребностям времени (Демин, 1977). Ни зависть, ни лень не отменяют необходимости важного дела и неустанного труда.

Другое дело – несусветная дурь.

ДУРЬ

Следовало бы написать исследование о глупости как факторе мирового процесса.

Николай Бердяев

О русской дурости можно судить по присловьям вроде такого:

– Что-де босъ?

– Сапогов нѣтъ...

Дошедшее с давних времен, оно хорошо показывает истинную цену дурости.

Дурак отвечает на тот вопрос, который поставлен: у него нет сапог, и это причина, почему он бос. Дураком следует назвать вопрошающего, а не дающего ответ. Потому что ответ на вопросы должен быть точным и однозначным.

Но сам язык провоцирует на диалоги такого рода. Ведь «бос» в данном случае – *босяк*, бедный человек, он раздет и разут. Отчего ты таков – *де*? Это «де» тоже коварно. *Дѣ* от *дѣти* (касаться и говорить), а затем от *дѣяти* (относиться к делу), в конечном счете – *дѣло*. Если уж говорить глубоко о символическом смысле слова *бос*, следует углубиться и в *де*; ведь это присловье сложилось тогда, когда живы были в памяти все созначения этих слов. Что же ты, мужик, на сапоги не наработал?

«Поглядел дурак на дурака, да и плюнул: эка-де невидаль!»

Прямой ответ – ответ уклончивый. Слышу одно – понимаю другое. Но образ дурака проясняется.

Основная его особенность – он не р а б о т а е т руками, он не д е л а е т дела, но при всем при том он постоянно трудится. Его труд определяется либо мыслью – это собственно дурак, либо словом – это уже юродство. Заболтать дело словом или запутать в противоречиях мысли – так понимает дурь традиционная русская культура.

Юродивый и дурак представляют собой сакральную и профанную формы одного и того же социального поведения, посредством которого человек выражает свое несогласие с общепринятыми нормами поведения. Дурак и юродивый не завистливы – они равнодушны к делу, которое всеми признается важным; вместе с тем они вовсе не дурни, поскольку отвергают всякие формы работы, т.е. «рабство мира сего», они не приемлют зависимости от собственности и вещей. Их леность также относительна, потому что и отношение к трудам праведным у них вполне положительное: вопрос лишь в том, что считать трудом праведным. «Скитаяся меж дворъ», юродивый является «трудником во Христе»: старинное выражение «жить походя» известно до сих пор. Дурак не просто отлеживается на печи, он «трудится» мысленно, сосредоточенно собирая природную силу для решительных действий потом.

Другая характерная черта дурака – это полное «обезличивание», с точки зрения всех общепринятых норм поведения. У дурака нет л и ч и н ы – социальной роли, маски, в которой он предстает перед миром, показывая всем, как он хорош. Он не хочет казаться, он хочет быть. (Кстати сказать, полная противоположность современным «западным» людям, для которых главное – привлекательно представать вовне, «выглядеть».) У дурака нет маски – он чистая откровенность в бытии и в быту. У юродивого нет своего л и ц а – и это уже само откровение. Обезличивание – утрата социальных масок и физически выра-

зительных черт лица, полное растворение в природной естественности, за которой проглядывает божественный л и к человеческой сущности: честность перед всеми и свобода для себя лично. Чтобы достичь такой свободы, избавиться от надоедного приставания, дурак готов пойти на полное искажение своей сущности. Как «играть дурака», объяснял знаменитый протопоп Аввакум: «А ты ляг перед ним да и ноги вверх подыми, да слюни попусти, так он и сам от тебя побежит!» Полная независимость от всяких внешних проявлений «нормального» и есть *свобода*.

Вот почему так пытливо вглядывались издавна в лица юродивых и дураков, пытаясь постичь ту силу, которая сохраняет облик природности, несмотря на превратности жизни.

У древних славян дураков не было: нет и слова для их обозначения. В древнеславянском языке достоверно известны три слова: *дура, дурити* и *дурьнъ. Дура* – злой и сердитый человек, *дурити* – испытывать отвращение и ужасно сердиться (много позже – ‘дурачить’), а *дурьнъ* – вспыльчивый и неистовый (ЭССЯ, 5, с. 160–163). В этих словах корень, общий с корнями *духъ* или *дути*, из общего **dhou̯-r-o*; следовательно, все проявления дури – надуваться и наливаться злобой. В этом смысле славянские праслова близки к столь же древним *furia* ‘ярость, бешенство’ – ‘неистовый человек’ и *furor* ‘бешенство, бесноватость’ от глагола *furo* ‘неистово ношусь’. Современные фурии тоже производят фурор, но мы уже не всегда осознаем их поведение как помешательство.

То же самое с *дурой*.

У восточных славян в их истории постепенно увеличивается количество образований от этого корня, появляются только им свойственные слова *дурость, дуровати, дуръ* и *дурь* (там же, с. 160). Чисто физиологическое проявление *дуры* уже облекается в некоторые нравственные формы, изменяя и само качество. Например, *дурѣти* обозначает уже не неистовые деяния, не действие, а состояние: ‘тупо и бессмысленно смотреть, впадать в задумчивость’. Если дурак и сумасшедший, то, на восточнославянский вкус, вполне смирный, не буйный. Не фурия.

Действительно, *дуръ* – трусливый и даже дикий какой-то, а *дурь* – весьма многозначное слово. В русских говорах *дурь* – и гной, и чад, и угар, и всякий дурной запах; словом, все нехорошее, но как-то связанное с «духом». Со злым духом. «Словарь русских народных говоров» (СРНГ, 8, с. 263–273) содержит до ста производных от корня *дур-* типично русских слов (уже только русских), причем половина из них используется в одобрительном, даже ласково поощрительном значении. Если обозначить то общее, что характерно для всех этих слов, окажется, что объединяющий их смысл таков: ‘недоделанный’ – это могут быть слабые квас, пиво, закисший хлеб, пустоцвет в завязях огурца, дикая яблоня и пр. Это – сорняки в лугах, негодная для корма трава, что-то на дело похожее, но для него опасное. Нарушающее привычное и искажающее реальное.

В народных наречиях отразились оттенки отношения к дурному: с точки зрения нормальной работы, она может быть сделана по-глупому *(дурником)*, бесполезно *(дурма)*, задарма *(дурова)*, исполнена без соблюдения установленных правил, напролом *(дурью, дуром)*, – словом, не путем. В многочисленных наречиях такого рода (а иные из них сохранились в древнейших формах) показано развитие идеи «дури»: от признания бесполезности сделанного усилия (*дурма* – в форме двойственного числа) через форму его проявления (тоже творительным падежом, но в единственном числе как мужского, так и женского рода: *дурью, дуром*), с проявлением бескорыстия *(дурова)* – (к представлению о безнадежной глупости дурацких проявлений *(дурником, дуриком)*. От глаголов с тем же

значением отрицательного смысла не образуется. Каждому в жизни приходилось дурить, а выражения вроде «мне дурно» столь обычны, что связывать их с какой-нибудь дурью было бы неверно. Просто «надуло», примерно так, как по глупости «надувает» человека болезнью, которую называют *дурной*. Непреложность этого, основного для исконного корня со-значения, связанного с моментом «надувательства», показывает, что именно этот смысл лежал в каждом оттенке нового ощущения, которое появлялось при рождении новых, производных от корня, слов.

В литературный русский язык слова *дурак* и *дура* (в узком значении ‘шут’ и ‘шутиха’) попали впервые в петровские времена: они есть в словаре Федора Поликарпова 1704 г. Слово *дурь* во всех своих значениях отмечено в словаре 1780 г. Формальные особенности ранних наших пословиц показывают, что слов с обозначением «дурака» не было до XVII в., так что как называли дураков до этого – неизвестно. Юродивые известны по текстам с XI в., но только в переводах с греческого. В самом конце XVI в. появляется слово *дурной* в значении ‘безнравственный, своевольный’ («всякое дурное дѣло и слово»), а *дуровати* – ‘упрямиться, своевольничать’; в XVII в. количество таких слов увеличивается, и похоже, что именно этот «бунташный век» вызвал к жизни саму идею «дурости». Действительно, не всякая дурь – глупость, но *дурость*, конечно же, связана с *дураками*. *Дурость* – ‘сумасбродство’: «человѣкъ онъ такой: разуму нѣтъ, толко дурости много». *Дуровской* – ‘сумасбродный’: называют, например, «государевъ наказъ дуровским наказом» (СлРЯ, 4, с. 377–378). В соответствии с народным пониманием «дури» здесь представлено суждение о сумасбродстве и упрямстве: без ума *бродить* – не с ума сойти, не сумасшедший вовсе. Всяко бывает: побродишь, побродишь, да и воротишься. Да и привычные выражения помогают понять, о чем каждый раз идет речь: *дурное мясо* – дикое, *дурным голосом* орать – исступленно, истошно, а совершить самовольно, опять-таки по произволу и без совета старших – совершить *своею дуростью*.

Самые древние формы наших слов указаны по поздним спискам в «Материалах» И. И. Срезневского. Определение *дурый* вообще не понять: в Духовной грамоте 1472 г. (по списку XVI в.) читаем следующее: «А оть вяза прямо на путь, а путемъ къ д у р о м у вязу, что стоитъ у перервы на березѣ [у переправы на берегу]». Описывается граница владений, и все хорошо бы, да вот стоит на пути некий вяз, стоит по-дурному, не со всеми в ряду – наособицу. Что же касается прочих употреблений слова, то почти все они извлечены историками из так называемых государевых «английских дел» – и к кому относятся, сказать нелегко.

АВОСЬ, ДА НЕБОСЬ, ДА КАК-НИБУДЬ…

О русском слове *авось* теперь вспоминают часто, приписывая русскому человеку покорность судьбе, пассивность характера и «антирациональность» в формах мысли. Иноземные специалисты по русскому языку и по характеру русских полагают, что и само по себе слово является чуть ли не главным в изобличении русской деятельности, якобы хаотичной, бестолковой и во многом безрезультатной. Очень удобная точка зрения на соперника по жизни, конкурента по производству или врага по политике.

Удобная, но лживая.

Лжива она особенно сегодня, когда само по себе слово *авось* устаревает, употребляется редко, да и то чаще всего в производных формах типа *авоська*, а на месте этого слова используется другое – *удача*. *На авось – на удачу*. Вот именно действие «на удачу» изобличает в человеке его пассивность, а «на авось»... тут дело иное, и история слова это доказывает.

Владимир Даль возводил *авось* к *а-во-се* ‘а вот я сейчас!’, которое употребляется с добавлением уточняющих частиц: *авось-ка, авось-то, авось-же, авось-ну* и т.д. – с неопределенным указанием на «это» («может быть, станется так...»). Однако наше слово могло восходить и к другой форме (сторонников такой точки зрения меньше): *а-въ-сь* – ‘(пусть) и в это (тоже)’, т.е. ‘пусть хоть так!’ – *авось хоть брось*! А вот еще поглядим!

Слово *авось* неопределенно по принадлежности к части речи. По происхождению это сложное наречие, которое только с т а л о именем существительным («да понадеялся он на русский авось»). Обычно в русском языке, наоборот, формы имен становятся наречиями. Но *авось* стал именем потому, что вошел в ранг символа. Символа русской удали и бесшабашности, а не тупой покорности судьбе. *Ничего*! – пробьемся. Об этом русский историк В. О. Ключевский сказал верные слова: «Народные приметы великоросса своенравны, как своенравна отразившаяся в них природа Великороссии. Она часто смеется над самыми осторожными расчетами великоросса; своенравие климата и почвы обманывает самые скромные его ожидания, и, привыкнув к этим обманам, расчетливый великоросс любит подчас, очертя голову, выбрать самое что ни на есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги. Эта наклонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великорусский *авось*».

Необъяснимая сила гибельного восторга – сладость борьбы без малейшего шанса на успех... вряд ли это пассивность и покорность судьбе.

В украинском языке *авось* значит просто «глянь-ка!», в белорусском – «вот оно!», в древнерусских текстах *осе есмь* значит «вот я (тут)!» Своеобразный вызов, человек *накликает на себя* предстоящее дело.

Современные словари понимают авось как «необоснованную надежду на случайную удачу», как возможность благополучного развития событий, в котором никто не несет ответственности за результат, причем заведомо известно, что у человека нет сил и средств самому добиться желанного результата; от него ничего не зависит, но выбора возможности – нет. Пан или пропал! В этом *авось!* реально выделяется только результат действия. Видя опасность, человек бросается в нее: «Будем драться до последнего!» Нет, тут не бездействие, не апатия, не лень – человек активен как никогда, да вот действует он в непредсказуемых обстоятельствах жизни, без помощи и без информации о состоянии дел.

Он видит опасность *(вот она! глянь...)*, и потому появляется еще одно выражение, с помощью которого становится возможным преодолеть минутное замещательство, страх и отчаяние: *небось*. Решение перейти границу прежде недоступного поля вражды и бед следует за глагольной формулой *не бойсь* (с другим ударением *не боúсь!*), которая в быстрой речи и параллельно с *авось* сократилась в *небось* (уже в XVII в.). Преодолеть сопротивление среды или неблагоприятное мнение помогает это *небось*: «Я, небось, не крокодил какой...»

В середине XVII в. знаменитый борец с «новоявленной никоновой ересью» прототоп Аввакум употреблял эти слова, причем различал их по смыслу.

Авось бы у него используется как *если бы*: а вот если бы та скончалась – как же дети? – «авось бы ты умерла: ведь бы им жить же без тебя!» А вдруг... а случись что... И теперь еще в русских говорах слово *авоська* употребляется в близком тому значении как «ну-ко», *авось-то* – ‘может быть’, ‘вероятно’, но всегда о том, что уже случилось, а не случится в будущем. Так *авосейко* значит «в прошедшие времена», о которых уже позабыли, да случайность самой беды еще сохраняется в памяти.

Небось у Аввакума употреблена как «частица подбадривания» в случае неуверенности и сомнения. О своих сторонниках в вере протопоп говорит: они «не молчать, небось, стреляють их (никониан) праведными словесы своими метко». Да и что с нее, с той сарацынской веры? «Дерзай, плюнь на нея, небось!» Соратнику по борьбе за чистоту веры, Епифанию, за хулы на Никона отрезали язык, и шутит он, говоря Аввакуму: проверь, протопоп, нет языка, «щупай, протопопъ, забей руку в горло-то, *небос*: не откушу!»

Вот в чем отличие исходных смыслов в наших словесных образах. *Авось* выражает точное знание: легко не будет; *небось* – осторожное предположение: мало не покажется; но следом за ними идет уже вполне определенное *да как-нибудь*! – обойдется.

Зри: легко не будет – *виждь*: мало не покажется, но – *смотри*: обойдется.

Будет плохо – да ты не бойся – все обойдется. Только в совокупности формул понятен русский характер. Вырвешь что-то – и уже вранье. Таковы ответы русского безрассудства на мещански осторожные призывы *не лезь!.. не высовывайся!.. не суйся!..*

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

УТВЕРЖДЕНИЕ КАЧЕСТВ

Мы познаем только признаки.

Александр Потебня

ПРИЗНАКИ КАЧЕСТВ

В древнерусском языке структурируется, оформляясь в самостоятельную категорию, совершенно новый класс имен – имя прилагательное. Неопределенность признака – возможного, предполагаемого или желаемого – сгущается в непреложность качества, выделенного сознанием как основного и неотменно определяющего именно этот, данный предмет – или явление, или лицо, или действие, – все, что таким качеством обладает как существенным своим свойством.

«Добри гостье придоша», – язвительно говорит Ольга при появлении своих «кровников», которым уже приготовила месть за смерть своего мужа (Лавр. лет., 15, 945 г.). Это неустойчивый признак «недобрых гостей», который и понимается сторонами в прямо противоположном смысле. Положение определения при основном слове в высказывании неустойчиво. Можно сказать «гостье добри», можно говорить «мужь добръ», но можно иначе: «добръ мужь». При неопределенности значения самого определения возникает ускользающая от внимания точная связь признака с данным лицом. Такой признак равен любому и м е н и собственному: к чему прилепили – то и определяет. Иваном может быть всякий – но э т о т Иван мне нужен. Добрым может быть всякий – но добр ли он?

Определенность возникает при соединении определения с указательным местоимением, которое выполняет роль определенного артикля. *Добри-и людие, добри-и мужи...* – это уже точно установленное качество данных лиц, которое превращает все сочетание в своего рода понятие, конкретное и... понятное. «Добрые люди» средневековых источников – это термин, выражающий устойчивое качество состоятельных горожан.

Полное (местоименное) прилагательное становится и м е н е м прилагательным, оно выделяет постоянный или типичный признак, то есть фиксирует качество. Фольклорные тексты сохранили древнейшие обобщения такого рода: *белый свет, горе горькое, красная девица, добрый молодец* и мн. др. Признак этически нейтрален и может быть развернут в любую сторону: *добри гостье* можно понимать по-разному. Качество, выделенное сознанием и представленное в виде прилагательного, обладает этическим свойством оценки. С помощью постепенно накапливавшихся рядов прилагательных формировалась ценностная модель восприятия мира.

БЫСТРЫЙ, СКОРЫЙ, БОРЗЫЙ

Быстрота и стремительность ассоциировались с быстрой реченькой, скорой ящеркой, борзым комонем (конем). Растеклись по лику земли сотни славянских Быстриц, а понятие о «быстрине» реки сохранилось до сих пор. Точно так же борзые по-прежнему гоняют зайцев на охоте, а борзый конь известен нам из детских сказок. *Быстрый* – ‘ясный, проницательный, бодрый’, в древнейших индоевропейских языках этот глагольный

корень значил ‘бросаться вперед; бурно рваться’. Быстрота связана с подвижностью и может быть только у ж и в о г о. Вот почему народная песня так любит «быстру реченьку» – она несет к милому, живому-не убитому. «Быстрина у реки» – очень древнее значение, в древнерусском встречается часто, даже в поэтических текстах: «Слезам же текущимъ отъ очию его, речьнымъ быстринамъ подобящеся» (Батый, 113); «и абие (тотчас) взя его быстрина и пловяаше посредѣ» (Жит. Вас. Нов., 399). Этимологи предполагают такое развитие смысла: ‘бодрый, энергичный’ → ‘живой’ → ‘скорый’ → ‘ясный, прозрачный, проницательный’.

Борзый под стать «быстрому» и значит то же самое, но с неизбежно самостоятельным оттенком; в литовском *burzdùs* значит ‘подвижный, живой’, а сербское слово *брѐздица* – ‘горный поток’.

Движение и есть жизнь, но жизнь как ее понимали в древности: как перемещение в пространстве.

Скоро ‘почти, как только’ передает значение стремительного изменения; на это указывают и древнейшие этимологические связи с родственными языками: ‘быстро прыгать, спешить’ и т.д. Корень тот же, что и в слове *ящерица*; два близких по звучанию корня со временем изменили свое произношение, однако воспоминание о стремительности ящерки сохранилось; ее перемещение почти невозможно уследить глазом.

Все три слова в древнерусских текстах распределены следующим образом.

Быстро употреблялось только в значении ‘быстро’. Быстрой может быть речка – с быстрой и потому чистой водой. Стремительный поток может быть быстрее птицы (Жит. Вас. Нов., 399). В своих странствиях игумен Даниил видит: «Течеть же Иорданъ быстро и чистъ водою» (Игум. Даниил, 45). В «Слове о полку Игореве» слово встречается один раз: «брезѣ быстрой Каялы (реки)»; никакого *скорого* в этом памятнике нет.

Быстрым может быть ум. «Быстрии умомъ уже уразумѣша», – говорит проповедник XII в. Сочетание слов явно заимствовано из переводов с греческого; в старославянских памятниках *быстрость* – это ‘сметливость, остроумие’, а *быстрота* – ‘бодрость’. Живой и бодрый всегда быстр. Все видовые признаки общего рода складываются в качество.

В переводных «Хрониках» часто используют слова от этого корня, утверждая, например, что *быстрь* – это порыв, натиск. В целом же древнерусские книжники не очень уважают корень *быстр-*, для них он все еще связан конкретно с обозначением речных стремнин. Понимают они и метафорическое сравнение ума с рекою, быстрою, а следовательно, и чистою – надо понимать, в помыслах. Зато другое слово, которого в старославянских памятниках как раз и нет, у наших предков в чести: *бързъ*. Борзый – быстрый, бодрый, изнутри сила так и прет. Борзые кони, молнии, корабли (в текстах о Борисе и Глебе уподоблены борзым коням). В «Слове о полку Игореве» шесть раз употребляется слово *комонь* и всегда как выразительный образ боевого коня («престижного коня» (Топоров, 1980, с. 192–198)), четыре раза с эпитетом *борзый*. Слово *комонь* архаичное, обозначало ржущего коня, который рвется в бой. Признак «борзого» в этом сочетании становится типичным, превращаясь в устойчивое качество боевого коня *(борзый конь)*. Оттенок смысла, связанный с обозначением некоторой неконтролируемой торопливости, присутствует в употреблениях этого слова. «Твори достойное правило с любовью, тихо, не бързяся» (Поуч., 108), а в переводе «Пчелы» тяжелобольному не советуют особенно надеяться на быстрое излечение (οὐ φαῦλόν εἰσιν ‘не просто, не легко’) – «чаяти есть борзо излѣченья» (Пчела, 8).

Что же касается *скорого*, это слово преобладает в древнерусских текстах, оно значит ‘быстрый, внезапный, не медлящий’, а *скоро* – ‘вскоре, тотчас, немедля; легко, крепко’. Скорая смерть, скорые молнии, скорое утешение, скорый врач, скорый на помощь...

Скоро все чаще употребляется во временном значении (‘тотчас, сразу’), тогда как *быстро* по-прежнему сохраняет пространственное значение. В житиях и в воинских повестях *скоро* всегда значит ‘быстро’:

«Скоро въстани и поиде» (Жит. Авр. Смол., 3); «хощеши соблюсти землю свою, то скоро прииди ко мне» (Жит. Ал. Невск., 7). Впрочем, наречие *скоро* многозначно. В «Печерском патерике» «больной же скоро въставъ» – быстро и тотчас, да еще с дополнительными оттенками смысла, нечто вроде ‘легко’, ‘кротко’ – как угодно. *Быстро* же – только ‘быстро’.

Очень важное различие; оно обеспечило сохранность обоих слов.

В оригинальных древнерусских текстах, например в «Сказании о Мамаевом побоище», основными словами по традиции являются *скоро, скорый*: «послав скорые гонцы», «велел скоро готовится», «повелѣ скоро быти», «скоро възвратися» и пр., и трижды слово *борзъ*, всегда в какой-то связи с боевым конем. Художественный текст символичен, он нуждается только в словах, способных выразить определенный подтекст описания. Поэтому ничего «быстрого» в «Сказании» нет, а во всех воинских повестях воины «в б о р з ѣ едуть на конихъ» – на чем же еще? *Борзо*, как слово местное, постепенно охватывает все случаи употребления, всегда выражая высшую степень быстроты и скорости; время и пространство через акт движения здесь совмещены в общем представлении.

Есть между этими двумя словами еще одно различие. Со временем наречие *скоро* получило значение будущего времени («скоро будет»), а *быстро* – настоящего («быстро есть»). Наречие *борзо* в такое противопоставление не вошло, выражая общее качество, данное вне времени. Это указывает на книжное происхождение данного распределения во времени – сейчас и потом, ведь наречие *борзо* – народное слово, и в фольклорных текстах оно всегда соотносится с прошлыми действиями. Само же противопоставление «во временах» очень важно, оно отражает разнообразные поиски средств выражения времени и пространства в их разъединенности, желание обозначить время и пространство в отвлечении от движения времени и от размещения в пространстве. Пользовались любой возможностью сделать это, но избранный путь вел в тупик.

Слово *скорый* многозначно. В древнейших переводах оно могло передавать значение ‘тщательный, точный’: «скоропытьны судья» – тщательный в своей работе; «пища скоросучащаяся» – удобоваримая (εὔπεπτον) и т.д. В других переводных текстах синонимами к слову *скоро* выступают *напрасно, просто, тепло* и *тъщьно* – слишком разные по смыслу, чтобы оставить их без внимания.

Семантическое сближение этих слов всегда случайно, они встречаются редко, преимущественно в переводных текстах.

В Новгородской летописи под 1092 г: «Да аще кто изъ истьбы вылезеть, н а п р а с н о убьенъ бываше», – здесь говорится о неожиданной, внезапной смерти. О смерти с к о р о й. В переводной «Хронике Георгия Амартола» греческое слово αὐρόως ‘сразу’, переведенное славянским *скоро*, помечается глоссой *напрасно*; греческое слово θερμοτέροι ‘теплота’ переводится с глоссой «теплѣише, рекше (т е.) скорѣише» (с. 326 и 209). Выражение το θερμόν τής πιστέως в «Златоусте» переведено либо как «скорую вѣру», либо буквально как «теплую вѣру». В некоторых переводах книг Бытия первоначальный вариант Кирилла

и Мефодия – *попрость* – заменено на более понятное наречие *скоро* (Михайлов, 1912, с. 301). Древнерусские *простый, напрость* значат ‘легко, без труда’, а такое значение присутствует и у слова *скоро*. «Теплъ на любовь Божию», – говорит Нестор о Феодосии Печерском – скор на веру.

Значения всех этих слов текстуально пересекаются, но от случая к случаю, неуверенно, пробными сопоставлениями на основе ассоциаций по смежности. Возникают и развиваются вторичные, переносные значения слова, косвенно указывая на семантическую безграничность слова *скоро, скорый.* Главное в этом слове – представление о стремительности, легкости, внезапности, а также о качестве, связанном со стихийной жизненной силой.

Последнее подтверждается смыслом другого древнего слова, текстуально совпадавшего со словом *скоро, – ядро, ядрый* ‘сильный; скорый’. Ядрило – корабельный парус, который гонит судно под тугим напором ветра. Кирилл использовал это слово в ранних своих переводах, и только позже его стали заменять словом *скоро, скорый*. Русское *ядреть* – ‘приобретать силу’, этимологи связывают этот корень с именем древнего бога Индры; греческое ἀδρός ‘полный, зрелый, сильный’. Ядреный. В старославянских текстах возникало смешение этих слов, оно распространялось и на производные: *ядрописець* и *скорописець*, в древнерусском им соответствовало слово *борзописець*. В старославянском *уядрити* – то же, что и *ускорити*, в древнерусском это *уборзити*; в качестве единственного сохранилось *ускорити* – как слово, понятное восточным славянам и, кроме того, отражающее временную перспективу движения.

Необходимость в расчленении временных и пространственных признаков постоянно ощущается. «Премудрый Менандр» заметил, что «оженивыйся борзо – скоро раскаеться послѣ» (Менандр, 7): быстро женившийся скоро раскается. Здесь налицо все признаки древнерусского перевода, включая и расположение наречий. У южных славян тот же афоризм читается иначе: «оженитися тщаися – раскается послѣжде» (γαμείν ὁ μέλλων ἐις μετάνοιαν ἔρχεται – собравшийся жениться получит сожаление). В древнерусской версии соотношение *борзо – скоро* дано как ожидаемый результат, как прошлое и как будущее. Самое интересное, что в греческом оригинале никакого указания на быстроту или скорость нет. Это – добавление славянского переводчика, его понимание печального сего дела.

В самом древнем записанном восточнославянском сказании – о Варяге и сыне его Иоанне (которого в начале княжения Владимира хотели принести в жертву Перуну) – Варяг пренебрежительно отзывается о языческих богах: «Не суть то бози, но древо исткано бездушьно и п о м а л ѣ сѣгнѣеть!» Еще одно указание на «скорое» изменение; в других текстах того же времени этому выражению соответствует сочетание *въборзѣ, на борзѣ* – более точное и притом свое, восточнославянское. Вот только значит оно не ‘вскоре’, а ‘тотчас, сейчас же’. До XIII в. русич не помышляет о том, что будет «вскоре», его интересует то, что может случиться сейчас же или, на худой конец, *по малѣ* (времени). Это связано, скорее всего, с неразработанностью идеи отвлеченно будущего времени, и потому живость быстроты на будущее не распространялась.

В «Сказании о Соломоне и Китоврасе» описывается умывание: «Отроци же нача умыватися твердо и борзо, а девици сладко и мяхко». «Борзость» противопоставлена «сладкости» движений, уже начисто лишенных порывистых движений «конского» происхождения.

Мастер художественной речи XII в. Кирилл Туровский, описывая праздничное шествие больших масс народа, дал сложный образ быстрого перемещения. Вот какую градацию движений он описывает:

старцы б ы с т р о шествоваху...
отроци с к о р о течаху...
младенци яко крилати окрестъ п а р я щ е...

Старцы чинно шествуют, их скорость – быстрота речного потока. Юноши т е к у т скоро – это уже стремительность порыва. Что же касается детей, то они буквально летят, как на крыльях, что, конечно же, и есть предельно возможная скорость передвижения. *Борзо* в этот текст не могло попасть, как слово простонародное и грубое, но если бы такое стало возможным, наречие *борзо* было бы отнесено именно к «младенцем». Такова иерархия скоростей в Древней Руси. *Быстро – скоро – борзо.*

Парадоксально это внутреннее противоречие между смыслом словесного корня (который беспредельно синкретичен, и на современный язык, по существу, может быть переведен множеством близкозначных слов) и его привязанностью к одному предметному значению – своему собственному, из которого он и вырастает как типичный признак качества. Вряд ли случайна подобная несводимость смыслов в «семантический фокус»; что-то за этим скрывается.

Но что? Тут можно сделать лишь предварительное предположение. Оно основано на фактах, но сами факты расплывчаты, их можно толковать по-разному. Предположение таково.

Смысловая привязанность каждого из трех прилагательных к определенному существительному есть результат общей связанности слов в речевой формуле. *Прилагательное определяет существительное* типичным признаком различения, род делает видом.

А синкретически нерасчлененная «многозначность» каждого из определений установлена связью признаков с конкретным предметом. Предметное значение в самом имени существительном представлено как типичное качество «вещи». *Быстр* потому, что еще «жив», и следовательно, «бодр», а уж бодрый всегда «скор», не говоря уж о том, что он проницательно «ясен». Метонимическое скольжение признаков определяется реальностью «вещи», с которой снято обобщенное качество. С быстрой речки, со стремительной ящерки, с ретивого боевого коня. Совокупность признаков в с л о в е отраженно являет в е щ ь в ее качествах, а там уже все просто: что в данной речи из признаков качества станет важнее всего, то и выделим. Общее качество осознается по признакам. «Вещность» слова включает его в «вечность».

НАПРАСНЫЙ И ТОЩИЙ

Оба эти слова также передают стремительность движения или неожиданность появления. *Напрасный* не только ‘неожиданный, внезапный’, это слово одновременно значит ‘суровый; вспыльчивый’, т.е. передает все возможные со-значения общего качества действия – неожиданности и стремительности, множественность оттенков личного отношения к идее быстроты и скорости.

В этом источник семантической близости к определению *скорый*: вспыльчивый, прежде замкнутый на суровой своей таинственности, внезапно переходит к неожиданным действиям... никакой логики, никакой зависимости от обстоятельств. Вспыльчив – и этим все объясняется.

«Не буди гнѣвливъ – ни напраснивъ буди» – поучает своих прихожан первый новгородский епископ Лука. Гнев вызывает напраслину. Поскольку корень этого слова тот же, что и в глаголе *просити*, можно отыскать смысловые нити, ведущие и к такому значению: напраслина, клевета, неожиданный оговор.

Таково значение этого прилагательного в древнерусском языке, и таково понимание внезапности. Это – отсутствие всякой связи с предыдущим во времени и с окружающим в пространстве; своего рода помутнение разума, источник которого известен: гнев.

С конца XII в. жизненный опыт славян обогащает слово еще одним значением, которое логически вытекает из основного: ‘суровый, жестокий’. Такое значение было реально в жестокие века Ига, а после XIV в. оно уступило место более мягким значениям, типа ‘пустой; ненужный’. Это значение – ‘бесполезный, пустой’ – и дошло до нас с XVI в. Другие времена – поэтому признаки общего качества для вызывания представлений о «напрасном» избраны совершенно иные, чем прежде.

«Напрасная смерть» поразила князя – неожиданная для всех. В конце XII в. стало возможным сказать иначе: «приключися наглая смерть» (Нифонт, 1219 г.). Образное выражение, не больше? Мы и сегодня, сожалея о смерти кого-то, можем сказать: «наглая смерть вырвала...». *Наглый* здесь также – неожиданный и стремительный, а потому и *напрасный*. С конца XIII в. появляется и современное выражение «внезапная смерть». Это – суровые времена, в которые неожиданность смерти воспринималась и наглой и напрасной, т.е. не только быстрой и неожиданной, но еще и страшной, и безнадежной. Все перечисленные созначения содержатся в словах *наглый* и *напрасный*, но многих из них нет в слове *внезапный*.

По исконному смыслу корня *наглый* – ‘проворный, быстрый’ (Варбот, 1965); таково выражение решительного действия как результата страстного желания «здорового, сильного тела». В «Азбуковнике» XVII в. «*наглость* – напрасньство еже внезапу възгорѣтися на ярость и огорчати гнѣвомъ» – «лютое возъярение», и ярость и лютость сразу.

Вънѣзаапу, внезапный – слова из церковнославянского языка – обычны в переводных текстах. Общим корнем их является **ăр-* ‘полагать, желать’, т.е. все-таки как-то учитывать возможность предстоящих действий. *Запъ* в древних переводах значит ‘мнение’, *заяпъ* – ‘сомнение’. Человек без «заяпа» – без пытливости, «быти без заяпа» – попасть впросак. Но что касается *вънѣ-за-ап-у*, здесь все иначе: это значит не иметь никаких сомнений относительно дела. Все попутные созначения слов *наглый* и *напрасный* в выражении «внезапная смерть» устранены, осталось только утверждение в неожиданности самого события. Это не просто «скорее», не совсем «напрасно», не только «быстрее», но обязательно и всегда одно и то же: «внезапнее».

Древняя Русь внезапность события не ощущала в отрыве от самого явления или действия, с которым оно было связано; теперь же это качество выделилось (словесно) на правах обобщенно самостоятельного. А в таком случае во всех остальных словах, когда-то имевших отношение к выражению внезапности, такое значение исчезает, и происходило это до XIV в.

Вот еще одно слово данного ряда – *тъщьный*. Значения его – ‘скорый’, даже ‘поспешный’, почти что ‘усердный’. Отсюда и *тъщатися* ‘спешить’, но также и *тъщета* ‘суета’. Избыток усердия всегда суета. Древнерусская «тщательность», оказывается, к нашей тщательности отношения не имеет – тогда это была всего лишь поспешность. Только окончательно утратив семантические связи с исходным корнем *тъщ-*, тщательный стал

признаком положительным. *Тъщь* – это ‘пустой’, внутри ‘полый’ и потому совершенно ‘невзрачный’.

Понятно, что *тъщьный* является «быстрым» по причине внутренней пустоты и легкости: «таковый влазить въ церковь и тъщими словесы молится» – ничтожными и пустыми, и быстрыми. Такая «скорость» осуждается, как скорость ее понимают только в сочетании с другими словами. Если переводы Феодосия Печерского осуждают «разума тщивую мысль» (Жит. Андрея, 177) или молитву «тъщими словесы», в такое осуждение входят не быстрота разума и не пустота мысли, а ее ничтожность. Тем не менее в наречной форме этот корень сохраняется в своем новом значении. В древнерусском переводе книги Есфирь (здесь много оригинальных выражений) описывается появление посланцев: «иже ѣздяху на коних борзых», они «внидоша б о р з о въ н а т ъ щ ь по рѣчи царевѣ» (VIII, стих 14). Вот стремительность придворных! Вошли (ворвались) быстро, тотчас, но при этом вовсе не неожиданно, поскольку вошли они по зову царя. *Натъщь* то же, что и *борзо*, но если *борз* стремительный в порыве, *тъщь* – просто легкий в действии. На это указывает расхождение в списках «Пандектов Никона»: в русском «тоще створи» – в болгарском «легко сотвори»; и еще: «муж жену не тощи въспрѣщаеть» (Пандекты, 239) – на что болгарский редактор советует «съ слабостию стягнути» прутом. Вообще *борз* – огненный (конь-огонь), тогда как *тъщь* обделен красками и яркостью переживаний. Слово того же корня, что и *тъска*.

Осталось сказать о последнем слове данного семантического ряда. Представление о скорости содержалось и в слове *ясный*. «Как слово *ясный* совмещает в себе понятия света и скорости, так сербское *бистар* (быстрый) означает ‘светлый’», – писал А. Н. Афанасьев. В слове *ясный* «первоначально соединялось понятие о стремительной скорости света... Народные русские песни до сих пор величают сокола свет-ясён сокол, т.е. птица, быстрая, как свет, как молния» (Афанасьев, 1, с. 489). Выражение *на яснѣ* известно древнерусским текстам; это соответствие греческому ἀιθριος ‘находясь на открытом воздухе’. Кирилл Туровский призывает «да слышатъ ясно вси» – имея в виду четкость произнесения. *Ясный сокол* в русских фольклорных текстах – то же, что известные нам уже *скора ящерка* или *борзый конь*. Один из признаков «вещи» выделился как общее качество, от вещи отчужденное.

Теперь мы можем соединить все имена прилагательные, выражавшие в древнерусском языке идею быстроты и скорости. Каждое из них использовалось с определенным оттенком смысла, а само по себе слово выступало как бы символическим знаком замещения родового (содержание понятия) конкретно-видовым (его объем).

борзо – быстро, но в ярости, яростно;
быстро – быстро с бодростью;
нагло – быстро и проворно;
напрасно – быстро, но с долей неожиданности;
просто – это тоже быстро, но открыто и без затей;
скоро – не просто быстро, но еще и немедленно;
тепло – быстро, но с сердечным расположением (горячо);
тъщьно – быстро с легкостью и усердием;
ядро – быстро, но с напряжением сил;
ясно – так быстро, что глазом не уследить: все в блеске.

Родовой смысл предполагается скрытым за конкретными (видовыми) значениями каждого из этих слов, но в каждой отдельной формуле текста одновременно присутствовали

оба значения: и род, и вид – типичная особенность метонимического типа мышления в эпоху господства символов.

Их следовало развести на отдельные формы-словесные знаки. Обобщить родовые признаки, отчуждая их от конкретности словесного значения и от данности словесной формулы.

Так постепенно происходило обобщение представлений о быстроте и скорости. Отметим еще одну подробность: слово *быстрота* использует русский разговорный суффикс, а слово *скорость* – соотносимый с ним славянский. «Быстрота» для русского все еще в большой цене. «Скорость» – чужое достояние. Русский не спешит в суете земной: запрягает долго – но едет б ы с т р о.

ПРОСТОЙ И ДОБРЫЙ

Герой, самоотверженно... Подобных слов не было в древнерусском языке, уже само их звучание показывает, что эти слова составлены искусственно по образцу других или заимствованы, причем довольно поздно.

Героическая эпоха, насыщенная самоотверженными подвигами, не имела соответствующих обозначений. Не имела, потому что ничего героического не видели в своей деятельности ни воины, ни ремесленники, ни крестьяне. Слова, отчасти близкие по значению к столь возвышенным современным, такие как *богатырь*, уже были известны на Руси, но почти не употреблялись. Не надуманное, а действительное соборное сознание и мысли не допускает, что богатырствует разбойник князь, или его надсмотрщик тиун, или вороватый боярин. В русском сознании богатырь тот, кто жизни не жалеет за народ, кто бескорыстен и честен, кто справедлив.

И высшей формой признания на Руси было: *добрый человек.*

Мы уже заметили по другим характеристикам, что *добро* представало как материальное воплощение блага, которое оставалось слишком возвышенным обозначением всего хорошего. В русском произношении именно *бóлого* выражало идею хорошего, самого лучшего, отличного. В «Слове о полку Игореве» не *болого́мъ* – не к добру, а книжная форма *благо* не употребляется.

Долго так оставаться не могло, потому что слово *Благо* связано с обозначением Божественных сил и энергий, к простому человеку его отнести трудно. *Благой* в русских говорах и теперь означает ‘дурной, плохой’, ‘злой, сварливый’, даже просто ‘сумасшедший’ (СРНГ, 2, с. 306–308).

Но и противоположное Благу Зло не слишком конкретно. Не всякое зло плохо, не все плохое – зло. Сопоставления, приведенные в «Толковом словаре» В. И. Даля, показывают близкое родство сразу многих слов, соотносимых с представлением о плохом. Зло – *худое, лихое, плохое, противное, лютое, тяжкое, жестокое.*

Добродушие русского человека простирается настолько далеко, что «злого человека» он напрямую видит лишь в том, кто истребляет близких своих. Вот только один пример. Далеко на краю земли, уже за Индией, «есть иная страна, в нейже суть люди, иже состарѣются отцы и матери их, и онѣ убиваютъ ихъ и, сваривъ, снедают, сотворяюще праздникъ. И аще кому в нихъ не случится ясти, и оне того зовут з л ы м человеком» (Луцидарий, 48). Злой человек в изнаночном царстве – тот, кто не поедает своих родителей.

Он «зол» (с точки зрения аборигенов), потому что не следует установленным обычаям поедать престарелых родителей. Зло не в факте поедания, а в приверженности нравам. Так нравственные и социальные критерии определения доброго и злого меняются местами, запутывая понимание дел.

Социальная иерархия отношений в феодальном обществе постепенно усложняла соотношение характеристик, словарь обогащался все новыми формулами противопоставлений, которые подстраивались под традиционную оппозицию *добрый человек – простой чечовек*. «Добрый человек» стал «состоятельным человеком», у которого много «добра». Изменилось и представление о простом.

Простой – целомудренно чистый и потому доверчиво открытый; он свободен в проявлении своих чувств. «Просто рещи» – сказать прямо, без утайки (Игум. Даниил, 96), «просто стоять» – стоять прямо (Амартол, 207). Семантический синкретизм корня усложняет определение смысла, особенно в устойчивых формулах речи, которые проходят через столетия без видимых изменений. К таким выражениям относятся, например, «съпроста рещи» или «простъ человѣкъ».

Первое из них переводит конкретные греческие выражения и уже поэтому не является ни калькой, ни заимствованием. В «Изборнике» 1073 г. к славянскому сочетанию ближе всего греческое ἁπλώς δὲ φάναι ‘просто (прямо, без прикрас) сказать’, что позже видоизменилось в разговорную формулу «просто молыть» (у Аввакума), т.е. «проще говоря»; реже встречаются σχεδόν είναι ‘находиться близко’, ‘пожалуй’, и ἅπαξ ἁπλώς ‘тотчас, разом’ – в первом случае пространственное, в остальных – временное сближение двух высказываний. Действительно, *просто* – значит открыто, там, где пустота. «И просто рещи, подобно есть тому» – σιαφέπει γὰρ οὐσέν (‘а именно’ в Пчеле, 63), συνελόντι φάναι ‘вместе с тем сказать’ (Ефр. Кормч., 141). Многие из греческих выражений имеют значение ‘вообще’, которое, видимо, и было основным для данного сочетания; в оригинальных текстах «и овощь, и медъ, – и спроста рещи, – вся, еже на потребу болящимъ» (Чтен. Борис, Глеб, 5);«... таже греческый, и спроста рещи, – всѣми языкы» (Печ. патерик, 128; также 126 и др.); «и разноси хоромы, и товаръ, и клѣти, и жито из гуменъ, и спросто рещи – яко рать взяла» (Ипат. лет., 314); также и в форме «просто рещи» (Александрия, 28). Значение ‘вообще’ – в целом – очень близко к значению греч. γάρ οὐσέν, обозначающего пустоту, которая скрывает в себе все, обобщая перечисленный ряд событий, лиц или предметов собирательным словом. Появляется привкус безнадежности, поскольку именно открытая пустота в с е г о и есть законченная целость. «Изборник» 1073 г. утверждает: если уж грешен, то молись не молись, а «молитва ти будеть акы гнусьна, и съпроста (ὅλως) не възидеть на небо» (Изб.-73, 73). Здесь греческое наречие выступает в значении ‘всецело, в целом’, или ‘вообще’, или ‘прямо, прямиком’.

Распространенным является и сочетание «простъ человѣкъ» (Иларион, Жит. Вас. Нов., вообще жития и летопись), «простъ людинъ» или «простый люжанинъ» (мирянин) (Ефр. Кормч., 74), также «простые люди» (Заповедь, 129, 131; Ипат. лет., 42), «простая чадь», «простыя матери» (Флавий, 211, 220) и др., – словом, «простые сердца» (Жит. Вас. Нов., 362), «проста душа» (Печ. патерик, 171) – простецы. Слово *простець* очень распространено в переводных текстах, оно обычно чередуется со словом *мирянинь* (Пандекты, 338, 366об. и др.), ср. «отъ вьсѣхъ простыимъ мужемъ сихъ подавати» (Ефр. Кормч., 177) – при греч. κοσμικοίς ἀνδράσι ‘мирским мужам’. Все это низкого звания люди, в греческих оригиналах слово *простъ* соответствует слову λαϊκὸς. «Инии же молвяху, яко простии людии

суть пущей половець» (Сказание, 506). «Простое сердце» в тексте «Пандектов Никона» соответствует (в болгарской редакции) слову *наго* – это «обнаженное» раскрытое сердце, которое соответствует также состоянию, когда «разумъ простъ» (Пандекты, 335) – в болгарской версии «худой»; «брашно просто» (Пчела, 142) – это λιτώς ‘скромное; обычное’.

Всюду присутствует общая идея при различии выраженных образов: худой (прохудившийся), обнаженный, открытый, пустой (порожний – κενός в Пчеле, 166), а потому и легкий (легчайший – ῥάστος в Пчеле, 113), – вообще говоря, всего лишенный (κολνός в Изборнике 1073 г., 59), даже случайный (τυχούσης – там же, 167).

Тем не менее «простота» для христианского автора – положительное качество человека, она противопоставляется хитрости и коварству, «простъ человекъ» преисполнен благих качеств, он «сладокъ, и щедръ, благодареньъ и кротокъ и простъ» (Жит. Вас. Нов., 18–19), его знают как «цѣломудрена разумомъ и проста нравомъ» (там же, 412). Простота в «Пчеле» – ἁπλότης) ‘прямота, прямодушие, честность’, и только «в простости ходи пред Богомъ» человек, а не «в разуме» (Пандекты, 336).

Когда грешник обращается к Богу простить грехи («Господи, опрости житъ нашь!» – Пов. Макар., 62), он умоляет освободить его от грехов, «въ мнозѣхъ грѣсѣхъ простыню получивъ». Кто *простъ* – тот свободен. «Хлѣбъ простъ» равно греч. εὐτελής ‘дешевый; простой’. В кирилло-мефодиевском переводе Апостола в тексте «егда бо раби бѣсте грѣху – с в о б о д ь бѣсте от правьды» древнерусский редактор выделенное слово заменяет на *прости*. Простой свободен в своей открытости. В мефодиевском переводе Пятикнижия слово *прост* (simplex) соответствует славянскому *нелукавъ* (ἄπλαστος ‘открытый’) (Михайлов, 1912, с. 130). В описании монастырской службы, в пении «тропарево – прости стоять попове» – «стоять прости, дондеже (до тех пор, пока) коньчается от пѣвьця» (Устав Л., 232–233). Простоволосы, «открыты». Так в древнерусском переводе XI в.

Просто – ‘открыто, свободно’, но не только. В средневековом словаре «*просто* – обидно» (Ковтун, 1963, с. 436). Если в древнерусском переводе греческого слова προχείρως (‘легкомысленно, необдуманно’, т.е. опять-таки слишком откровенно) употребляется слово *просто*, то в болгарской редакции обязательно другое – *пространно* (открыто) (Пчела, 90). «Простота» человека – отсутствие всякого мудрования, «прозвану быти невѣжею простости ради» (Пандекты, 292). Все, что случается *спроста*, происходит παντελώς ‘полностью, до конца’ (Шестоднев, 153об., 185); именно это наречие, и в том же смысле, мы находим в домонгольской Руси у Феодосия Печерского, у Кирика Новгородца и других; традиционно долго (Жит. Стеф., 52).

В средневековом словаре *съпроста* соотносится с наречием *отнудъ* ‘совершенно, совсем’ (Ковтун, 1963, с. 246).

Русский мыслитель также задумывается над смысловой энергетикой этого слова. «Слово “простой” имеет в нашем языке такое множество значений, что употреблять его надо весьма осторожно, если хочешь быть ясным. *Простой* значит: 1 – глупый; 2 – щедрый; 3 – откровенный; 4 – доверчивый; 5 – необразованный; 6 – прямой; 7 – наивный; 8 – грубый; 9 – негордый; 10 – хоть и умный, да нехитрый. Изволь понять это словечко в точности! За это я его не люблю» (Из письма К. Н. Леонтьева от 24 января 1891 г.). Приведя это замечание, П. А. Флоренский задается вопросом: «Ввиду этой многозначительности слова “простота” полезно конкретными чертами пояснить его в его значении высшем, подвижническом. – Итак, кому присуща простота?» (Флоренский, 1990, с. 761). Для богослова «простота – источник и корень чистоты», традиционное понимание качества, которое в

древнерусских источниках могло передаваться самыми разными словами, образованными от корня «прост»; например, словом *про́сты́ня* – и прощение, и снисхождение бесхитростному неразумному – о с в о б о ж д е н и е от любой тягости (прежде всего – душевной). «Дадите мне простыню!..» (Жит. Стеф., 52) – освободите меня, р а з р е ш и т е! Все «значения» прилагательного, выделенные Леонтьевым и рассмотренные Флоренским (они не совпадают со значениями этого слова у Даля), соединяются в общую семантическую точку, смысл которой – в открытости и откровенности. Все оценочные характеристики, осуждающие или поощряющие «простоту», суть вторичные значения слова, полученные в результате социальной оценки выделенного сознанием человеческого качества.

«Простой человек» не так и прост. Это естественный в своих чувствах человек, а не просто «лишенный чего-либо», как полагают некоторые этимологи, связывая значение корня со словом *праздный*, т.е. пустой, порожний. Не пустой – а открытый.

Проясняется линия, по которой развивался исходный смысл корня. Для народного сознания он всегда положителен. Открытость для него – добродетель; его противники видят в этом его слабость («слишком прост»). Социальная характеристика, которая дана в первой книге нашего исследования, ограничивала этимологическую содержательность определения. А в таком случае важно, с какой точки зрения оценивать конкретное проявление человеческого характера: от природы, снизу, – или с вершин власти, сверху. Простой человек – всегда д о б р ы й.

ПЛОХОЙ И ХОРОШИЙ

Социальные характеристики «нарочитых», «худых» и прочих мы уже рассмотрели в первой книге. Но социальные признаки оцениваются этически. Слово *худой* по древнему смыслу – ‘размолотый до ничтожно мелкого состояния’, потому первоначальный, образный, его смысл ‘мелкий, ничтожный’, а отсюда уже и оценочное ‘плохой, дурной’, даже ‘злой’.

Х у д о й как социально низкий, подлый сопровождается определением ‘плохой, дурной’. Социальное и этическое совпадают, но не в домонгольской Руси; тогда *худой* значило ‘слабый’. «Худъ есмь» – болен (Кирик, 25), и *худость* – слабость, даже *худоумие* обозначает не «плохой» ум, а слабый, малый; также и *худосильный* – не плохой, а малосильный. «Не позазрите худоумию моему» – заключительная формула книжного «списателя», который сам-то прекрасно понимал, что он вовсе не дурак. *Худѣ* – мало, *худѣти* – уменьшаться (в объеме). Если сравнить древнерусскую и болгарскую версии «Пандектов», увидим, что русскому выражению «охудить мзду» в болгарской соответствует «умалѣть мзду», т.е. уменьшит поборы. В таких условиях трудно допустить, что всякий «малый» обязательно дурной и плохой. Современное значение: ‘жалкий, ничтожный’ – это слово получило только после XIII в., когда происходили все основные изменения в значениях слов, в плане их приспособления к политическому и социальному контекстам эпохи. До этого слабый иногда мог быть и дурным, теперь же он всегда жалок. Плох. Слово входит в прямое соответствие со значением слова *плохой*: раньше сравнительная степень слова *плохой – плоше*, слова *худой – хуже*, теперь же стало возможным новое соотношение: *плохой – хуже*.

Так *худой* окончательно стал *плохим*, но не ранее XV в.

Между прочим, смысловые остатки старых значений могли сохраняться в производных словах, которые с самого начала имели неодобрительное значение.

Худощавый – в числе таких слов. Два корня вместе: *худ-* и *съч-(авый)*; второй корень родствен слову *сок*, в таком произношении сохранился в словах *щи* и *щавель*. Худощавый – буквально значит худосочный, а слово *худо-сочный* как бы переводит на современный язык смысл старинного выражения. Худощавый человек воспринимался как лишенный жизненных соков *(сухо-щавый)* и не внушал доверия нашим предкам. Только *дородный здоров*, он может работать и должен жить.

До XV в. слово *плохой* сохраняло исконное свое значение ‘плоский’, как и однокоренное с ним слово *плаха*, обозначавшее выровненное в плоскости дерево. В свою очередь, определение *плоский* значило ‘ровно широкий’. *Пласкъвь* – широкая плошка; в этом древнейшем названии посуды соединены понятия о широком и плоском. «Плосколицый» – всегда широколицый. «Поясъ плоскъ бяше, и долгъ» – ясно, что пояс плоский, не требовалось бы и уточнять; этот пояс – широкий и длинный.

Мы постоянно обнаруживаем дробность характеристик в зависимости от отношения к конкретному человеку. *Нарочитые люди – худые люди, сильные люди – убогие люди, добрые люди – простые люди.* Можно было бы добавить и другие противоположности, например, связанные с обозначением «великих» и «малых», «больших» и «мелких» и т.д. Конкретность признака определяется своей противоположностью: положительно маркированная сторона положительна только потому, что ей противостоит отрицательная. Привативность оппозиций, *порождающая оценочные критерии*, становится обычной в Новое время; поэтому вполне адекватно судить о нравственных оттенках тех или иных противоположностей в Средневековье мы не можем. Это были не противоположности, а противопоставленности, явленные в бесчисленных степенях градации признаков. Важно было, кто является «худым» и в каком именно отношении к прочим признакам оценки, а уж степени «худости» становились понятными сами по себе. Этичны были не оценки (это социальный признак), а о т т е н к и качеств, приложимых или не приложимых к данному лицу (уподобленных или не уподобленных ему). Например, в простом человеке нет ничего, порочащего его, он так же хорош, как и добрый человек. Исходная равноценность доброго и простого как бы разрушается в последовательном (системном) отчуждении оппозитов друг от друга.

Вдобавок значения представленных слов были не совсем те, что характерны для них теперь. *Великий* можно понимать скорее как ‘высокий, большой’ – в портретных характеристиках. Летописцы сообщают о рослых людях: «ростомъ великъ». *Великие люди* еще не завелись на Руси – или в силу своих представлений не понимали своего величия. *Великорус* – не замечательный чем-то русский, а просто принадлежащий к «большому» восточнославянскому племени.

Все такие противопоставления, собравшись в общую цепочку (корреляцию), должны были все вместе выделить новый, общий для всех пар, признак противопоставления. Этот различительный признак обобщил бы качество более высокого (отвлеченного) уровня и вместе с тем стал бы универсальным признаком для все новых, постоянно надстраивавшихся оппозиций.

Общий признак и оформился в противопоставлении наиболее общих по смыслу слов: *хороший – плохой.*

Нужно было осознать, что плоское, равномерное, заурядное, к чему бы оно ни относилось, – всегда плохо. В украинском *плохий* – ‘смирный, тихий’, ниже травы тише воды. В других славянских языках слово имеет столь же отрицательные оценки: болезненный, пугливый, забытый человек. «Уж очень он плох, батюшка!»

Напротив, хорошо все то, что чем-то выделяется. У славян, например, красота лица определялась цветом глаз и величиной носа; хроники и летописи, а позднее и деловые записи именно на это и обращают внимание как на признаки данного человека. Глаза и нос украшают безóбразную плоскость лица, делают его «хорошим». Борода и усы, у кого они могли быть, также служили признаком хорошего, могли *подхорошити* своего владельца. П л о х о е стало плохим как качество только тогда, когда в противоположность к нему было осознано х о р о ш е е. До этого в общем значении ‘плохой’ выступало слово *лихо*; *лихое* – неприятности судьбы и случайности жизни, «Лихо одноглазое». В народном словаре *Лихо* и есть *Зло*, противопоставленное Добру. Лихой – полностью всего лишенный, совершенно пустой, лихость – злость и дерзость, не ко времени явленные. «Кому нечего терять – тот лихой», – утверждает «Толковый словарь» Даля. Лихим называли домового, злого духа, беса. Это всегда вражина, недоброжелатель... Тошнотворный, упрямый, коварный, буйный. «Лиха беда», «лихим матом» – дело дошло до крайности. *Лихоманка* правит миром и окружает человека всюду, нужно беречься беды. «Лихое лихим и нять», «лихой и без хмелю лих», – и все в том же роде. С одной стороны, всего лишен материально, но зато чрезмерно насыщен некой злобной энергией, которая выплескивается наружу. Чрезмерное множество плохого воспринимается столь же предметно-вещно, как и противопоставленное ему хорошее, – но с обратным оценочным знаком. Исконный смысл корня, связанный с выражением идеи «лишнего, остаточного» (ЭССЯ, 15, с. 91), распался на множество частных со-значений, но, кажется, только в русском народном обиходе буйность лихости в некоторые моменты оценивалась положительно. Во всяком случае *лихой* – не совсем *плохой*. В некотором отношении – *лишний* (ср. частицу *лишь*).

Слово *хороший* – загадочное слово. Это слово восточных славян. Оно встречается с XII в., не такое уж и древнее. Академик. С. П. Обнорский (1929) полагал, что определение *хорошь* восходит к имени бога Хорса, является притяжательным прилагательным от этого слова, давно позаимствованного у арийских племен Причерноморья. *Хорошь* – принадлежащий Хорсу, относящийся к нему; слово обозначало человека искусного, хитрого, ловкого, вроде кудесника Всеслава Полоцкого в «Слове о полку Игореве», который «самъ въ ночь влъкомъ рыскаше изъ Кыева, дорыскаше до куръ Тмутороканя – великому Хръсови влъкомъ путь прерыскаше». Другие ученые связывали слово с глаголом *хорохориться* или с существительным *хорхора* – ‘взъерошенная курица’, но как-то трудно поверить, что «хороший» – это тот, кто похож на взъерошенную курицу. Пробовали связать слова *хорошь* и *хоробръ*, но тут не все согласуется в области произношения. Или еще гипотеза: в греческом есть слово κάρχαρος ‘острый, зубастый’, а в древнеиндийском – *kháras* ‘твердый, шершавый’; это ближайшие родичи нашего «хорошего». Хороший – не ровный и плоский, а как раз наоборот, шершавый, острый, чем-то выделяющийся.

Хорошо то, что выделяется как знак или признак.

В белорусском *харашытця* – хвастать. В переводных текстах XII в. выражения «не хорошити вѣтви дерева того» или «осподарь дерева того подхорошить вѣтвие» (Кн. закон., 49) соответствуют греческим, в которых говорится о необходимости «прорезать (лишние) ветви» или сделать обрезку яблони, чтобы выделить *нужное*. *Хорошо* в средневековых

текстах, правда не очень часто, значит ‘красиво’: хороший храм – красивый, келья монаха тоже хороша, когда она прибрана (Пандекты), и т.д. Хорошо все то, что красиво, выразительно, в глаза бросается, горит-светится.

Под ручку посмотрела – х о р о ш о ли мое чадо во драгих портах?

А во драгих портах чаду и ц е н ы нету!

Слова *хорошо* и *плохо* противопоставлены друг другу лишь с того момента, когда возникли соответствия по сравнительным степеням: *плохой – хуже, хороший – лучше.* Суплетивизм этих форм вторичен, ибо значения сошлись в оценочной точке тогда, когда возникла нужда в обозначении абсолютных противоположностей этико-эстетического характера. *Лучше* – это то, что с-луч-ится при случае, что не просто «хорошо» по виду, но и может участвовать в построении «доброго».

КРЕПКИЙ И ТВЕРДЫЙ

Судя по по значению этих слов в родственных языках, слово *твердый* значило ‘крепкий, прочный, твердый’, неразрушаемый извне, целый; слово *крѣпкый* – ‘сильный, проворный, выносливый’. Сюда же относится и слово *жесткый* – скорее твердый, чем крепкий по смыслу. Это слово рано выпало из данного ряда. Уже в старославянских текстах оно двузначно, обозначая и ‘твердый, жесткий’, и ‘немилосердный, жестокий’. Человек жесток – одно, камень жесток – другое. И в этом случае несомненно влияние значений греческого эквивалента, среди которых у первых славянских переводчиков были и σκληρός и τραχύς, которые значат и ‘жесткий’, и ‘жестокий’, так что жесткий человек, в отличие от жесткого камня (именно о жесткости камня и напоминает корень слова), стал «жестоким»: формы одного слова разошлись в результате фонетических изменений XII в., а переносное значение распространилось на «живое» – на человека. Слово *жестъкъ* выпало из противопоставления *твьрдъ – крѣпъкъ*, и два последних слова стали взаимно замещать некоторые из своих значений.

Качества, передаваемые определениями *крепок* и *тверд*, отчасти совпадают, но и различаются некоторыми оттенками. Для нас сегодня это почти синонимы, однако нынешнее распределение со-значений этих слов сложилось не ранее XV в. под сильным влиянием церковнославянского языка. В древнерусском языке все было иначе.

Просматривая древнерусские тексты и составленные на их основе словари, видим, что т в е р д ы м может быть и ум человека («твердолобость», оказывается, не столь уж и плоха: «твердый ум» – если он не парит в пустых предположениях – Пандекты).

Врата града, сам град и его стены, щит, броню, камень или кремень, даже сердце – у т в е р ж д а ю т, а не укрепляют С другой стороны, говорится, что нечто *твърдо*, «акы желѣзо», что и сама *твердь* – это необоримая сила, а *твердость – зѣлость*, т.е. высшая степень ц е л о с т и; «И есть много *твердь* ко взятию, и то есть глава всему граду тому», – говорит игумен Даниил о городской крепости (кремле, детинце – Игум. Даниил, 25).

В отличие от этого, *крѣпъкъ* определяет внутренние свойства означенной твердости. «Крепкие люди» – богатые и сильные, «крепкие вои», «крѣпко исполчився», «крѣпци на брани», «крѣпко бьются» (соответствует греческому πολεις όχυρας, вынесенному из книги Сирах, 28, 15), «имѣя противника крѣпльши себе», «ибо имѣют крѣпость души и тѣла», а потому и берут врага «под крѣпкую руку», поскольку «уностьная крѣпость» одарила их

«силою и крѣпостию»... Вот какими словами описываются дружинники в древнерусских воинских повестях, переводных и оригинальных. Последнее, сдвоенное на былинный лад выражение «силою и крѣпостью», подтверждает, что и «крѣпость» понимается как форма проявления той же силы, но вместе с тем это еще и доблесть, и мужество, и дерзость. Если перенести различие качеств на уровень ощущений, твердость определяется «на ощупь», а «крепость» – на слух и догадку; крепким, например, может быть шум, голос, крик, звук трубы.

Оба слова относятся к одному и тому же явлению или предмету, но с различных сторон характеризуют его качество: *твердь* – внешняя форма прочности, а *крѣпокъ* – внутренняя сила, которая обусловливает способность быть крепким. Это противопоставление внутреннего внешнему заметно и в древнерусских текстах. *Твердыня* – это общее ограждение града, а *крѣпость* – та сила, которая его охраняет (соблюдает); *твердь* – и небосвод, и укрепление, и темница, а *крѣпь* – какая-то внутренняя сила, которая держит, иногда даже невидимо. «Твердый орех» – жесткий, прочный на ощупь, а «крепкий орешек», как известно, – это уже человек «сам в себе», не обязательно жесткий и прочный, но всегда внутренне сильный.

Вот почему лед, снег, мерзлая земля лишь с XVI в. могут характеризоваться как «крепкие», до того времени они воспринимались как «твердые».

Чтобы отчетливее представить себе смысл происходивших с XV в. семантических изменений, соберем примеры употребления указанных выше слов в некоторых авторских текстах.

Историки утверждают, что значение ‘крепкий, прочный’ было основным у прилагательного *твердый*, а у слова *крѣпкий* оно выступало в качестве второстепенного, и только в XV в., актуализировавшись, стало основным. Замечено, что слово *крѣпкий* использовалось при описании бытовых ситуаций, а слово *твердый* – при описании церковных. Изменение значений происходило даже в традиционных формулах речи; например, понятие о надежном и безопасном месте в древнерусском языке выражалось сочетанием «твердое мѣсто», а с XV в. (т.е. собственно в великорусском языке) оно заменилось формулой «крѣпкое мѣсто».

У Нила Сорского различие между «крепостью» и «твердостью» вполне заметно. Смысл Божественных слов «внутрь сердца» мы не можем «углубити и утвердити», для этого необходима «твердость прибѣгающе благоговѣинства» (Нил, 63, 86). Нет прочности веры. С другой стороны, «елику силу и крѣпость имамы», ибо «в слезахъ естественая сила» (там же, 71), «можетъ крѣпость подати страстемъ» (там же, 84), «аггельскыя требуемъ крѣпости» (там же, 88) и т.д. Монах говорит о внутренней силе духа, поэтому слово *крѣпость* у него употребляется еще в соответствии с традиционным принципом разграничения; *твердость* здесь – та же «крепость», только выраженная внешним образом («прибѣгающе»).

Епифаний Премудрый тоже различает внутреннюю силу убеждения (идею) и внешнюю форму ее проявления. Например, он приписывает Стефану Пермскому такие слова: «Мужайтеся, да крѣпится сердце ваше, станите о вѣрѣ т в е р д и . . . Стойте в вѣрѣ к р ѣ п ц ѣ, неподвижнѣ» (Жит. Стеф., 206). Вера, сердце, мужество – все это «крепко», но стоять за их цельность, сохраняя их, следует «твердо». И еще: «А отселѣ твердою пищею достоит ли кормити вы, а чръствым брашном питати вы?.. Аще еста крѣпцѣ вѣровали, то...» (там же, 190). Тверда и черства пища (иносказательно: нерастолкованное вероуче-

ние), а вера – крепка. Духовная вера крепка, но воплощающая ее церковь тверда: «Утверди, Господи, и устрой, и укрѣпи... церковь» (там же, 238). Камень у Епифания, как и должно быть, твердый, но и слово, сказанное в поучение другим, тоже твердо, и т.д. Так в раннем тексте (конца XIV в.). Четверть века спустя, в Житии Сергия Радонежского (если только это не исправленный текст), употребление этих слов уже не столь выразительно, они смешиваются по смыслу, представая как близкозначные синонимы, выделившие общее для них обоих родовое значение, связанное с обозначением в н е ш н е й твердости и крепости. В «Похвальном слове к Сергию» Епифаний утверждает, что святой – «твердый поборникъ» воинству и «хищником крѣпокъ обличитель» (Жит. Сергия, 94), он «стяжа тьрпение крѣпко и въздержание твердо» (там же, 98), он стоит «яко град нерушим, яко стѣна неподвижима, яко забрала тверда, яко сан крѣпок и вѣрен» (там же, 99).

В «Сказании о Мамаевом побоище» картина та же. Воины могут «крѣпко» вооружаться, биться, держать веру и даже пострадать; но и полки тоже «утверждаются»; можно стоять и на «крепкой», и на «твердой» стороне, можно быть «крепким воеводой», а также юношей и сторóжей, но то же самое может быть и «твердым». Даже различение сил Божественных и ратных утрачивает специализацию определений: «владыко страшный, крѣпкий» (Сказ. Мамай, 52) – сказано о Боге, но в то же время возносятся молитвы «твердому необоримому заступнику» (там же, 63).

Таким образом, поскольку и твердый, и крепкий относятся к одному и тому же, а отношение к внешнему и внутреннему в описании предмета со временем меняется, важное для древнерусского сознания противопоставление «оболочки»-формы и «духа»-сущности становится несущественным. Для современного сознания безразлично, относится ли твердость к внутреннему источнику крепости или, наоборот, твердость определяет саму крепость.

Жаль, конечно, но такое смещение смысла слов неизбежно. Со временем стало ясно, что крепость как «дух твердости» не существует, это одинаково «вещные» признаки предметного мира. В основном своем значении «главным» словом сегодня является слово *твердый*, а его синонимы обозначают оттенки «твердости»: *жесткий* – у вещей и предметов, и *крепкий* – у явлений. Человек может быть и твердым в убеждениях, и жестким в действиях, и крепким в духе своем.

САМЫЙ-САМЫЙ

Всегда были возможны преувеличения, и в древних текстах также находим их немало. Любители «самого-самого»: самого высокого, самого толстого, самого сильного – были всегда. Однако в отношении древнерусских представлений на этот счет наблюдается интересная закономерность. Судя по языку, в Древней Руси не одобряли ничего из ряда вон выходящего, ничего «самого-самого». Все чрезмерное представлялось злым и нехорошим, чреватым неприятностями и потенциально враждебным. В фольклорных текстах именно враги изображаются преувеличенно огромными и неимоверно сильными. В летописи злейшие враги славян – обры – тоже великаны: «Быша бо обърѣ тъломъ велици и умомь гърди» (Лавр. лет., 4об.), а уж гордыня для славян – одна из самых неприятных черт характера.

Для обозначения наивысших степеней и проявления качества использовались те же самые слова, которые в обычном употреблении могли означать размеры *(великый – большой)*, зло *(зълой – лютый)*, твердость и крепость *(крѣпкый)*, количество *(мъногый)*, силу и энергию *(сильный)* и даже массивность *(тяжькый)*. Однако синонимами все эти слова не стали, потому что каждое из них употреблялось только в определенных случаях. Битва – *злая* или *лютая*, ссора горожан с князем – *многая* или *великая*, моровая язва или налетевшая буря – *лютая* или *многая*, немочь – *тяжкая*, а скорбь или радость – *великая* и *многая*. Уже в таком кратком перечне заметно превалирование одних прилагательных (они повторяются) и редкость других. Действительно, в основе системы обозначения высшей степени качества и его проявлений лежат слова *великый* и *многый*, а также (в отрицательном смысле) *зълый*, понятые в смысле интенсивности признака. В центре внимания – величина качества, тогда как второстепенные его оттенки уходят в подтекст случайного сочетания. Конечно, болезнь всегда тяжкая, а буря лютая, но тяжесть и лютость сами по себе есть крайние точки развития определенного качества, так что им до выражения абсолютной меры интенсивности далеко.

Исходное соответствие каждого прилагательного всем остальным также было ограничено самостоятельной парной оппозицией: *зълый* к *лютый*, *твьрдый* к *крѣпъкый* и т.д. Поскольку синонимов еще нет, то эти пары не являются антонимами; у них есть (или предполагается) нечто общее, они лишь «подобие» возможному более широкому смыслу. В «Слове о полку Игореве» рядом стоят два слова, но каждое из них относится к собственному объекту:

Тяжко ти головы кромѣ плечю, ‘тяжело голове вне плеч’
Зло ти тѣлу кромѣ головы ‘беда и телу без головы’.

Голове – тяжело, но телу-то просто беда без головы. В каждом отдельном случае выделяется т и п и ч н ы й признак, связанный с обозначением именно данного предмета или действия, или лица.

Еще одна особенность древних текстов. В них могут чередоваться определения для обозначения одного и того же явления (действия). Например, сеча может быть злой, лютой или крепкой. Но при этом у «злого» сопутствующим словом обычно является *лютый* или *крѣпкый*, а у «многого» – *сильный* или *тяжькый*. Определение *великый* встречается почти во всех сочетаниях и никакой избирательности в отношении к сопутствующим в формуле другим определениям не имеет, т.е. абсолютно равнодушно относится к выбору словесных замен. Сколько бы мы ни перебирали картотеки с примерами из древнерусских текстов, признак «великий» оказывается устойчивым во все времена.

Выявляются как бы три хронологических пласта в развитии идеи наивысшей степени проявления качества.

Вначале признак «самый-самый» выражался только с помощью слова *великъ* в его древней форме *велий*. Это не просто ‘большой’, но и ‘основной’, и ‘полный’ – в том смысле, какого требует обозначение объемности и цельности вещи. Своего рода эталон, необходимый для оценки множества подобных предметов, явлений или действий.

Затем к этой оценке присоединились множественные уточняющие признаки, которые выражались словами с количественным значением: *многый, сильный, тяжькый.* Это естественно: самый главный одновременно и самый сильный, и самый солидный. Метонимическое расширение качественных характеристик лица или предмета включало в оборот все новые обобщающие признаки.

«Самый главный» не только «самый сильный»; сила и власть приносят с собою зло: *лютый, злой, крѣпкый* включаются в серию уточняющих признаков. Это уже признаки этические. Они появляются позже всех остальных. Физические и социальные обобщения уже завершены, этические еще разбросаны в большом количестве частных определений.

Уточнение значимости как выражение «самого-самого» сначала обросло значением «известность», и тем оправдало его ранг «самого главного»; впоследствии это было подвергнуто осуждению за чрезмерность «самости». Даже великий князь, появившись в XV в., когда слово *великый* отчасти уже утратило свои прежние значения (цельность), воспринимался именно таким образом. Самый-самый... но это-то и подозрительно. Как подозрительно, например, для некоторых определение «великорусский народ» – ‘большой и цельный’.

В одном из описаний группы древнерусских слов, объединенных общностью значения «сильный по характеру проявления» (Михайловская, 1964), этот признак своей семантикой представлен уже развернуто как градуальный ряд ускользающих от внимания степеней проявления. Образуется такой ряд довольно поздно; градуальность иерархии вообще явление позднего Средневековья. Н. К. Михайловская представляет его в последовательности актуальных для XVI–XVII вв. проявлений: *великый → велий → зълый → крѣпъкый → мъногый → лютый → сильный → тяжькый.* По мере постепенного (буквально: по степеням) выделения инвариантного значения восемь определений сошлись в общий род, но историческое их развитие было иным.

Последовательное уточнение признака интенсивности качеств действительно предстает как цепочка суммарных обозначений: ‘большой и цельный’ → ‘сильный и главный’ → ‘злой и лютый’. В момент перехода возникали сдвоенные формулы типа *велий и многый, великий и сильный, сильный и лютый*... Представление о чрезмерности постепенно оплеталось нежелательными оценочными со-значениями. Кроме того, все они сохраняли конкретно-вещный характер. Появилась необходимость в слове, которое обобщило бы все оттенки чрезмерных качеств.

Таким словом стало слово *большой* (в современном литературном языке с XX в. – *огромный, громадный*). Первоначально это – форма сравнительной степени от того же слова *велий*, но уже употребляемого в значении положительной степени. С конца XIV в., т.е. уже в великорусской речи, это слово своим исконно «превосходным» значением (и грамматически также) как бы покрывает все другие прилагательные в том же значении. Слово *большой* становится гиперонимом в отношении ко всем своим видовым оттенкам. Мысль выделила единственную, а потому и абсолютную форму выражения «самого-самого»: *большой*. Все может быть большим – и добро, и зло.

Одна из статей Г. В. Плеханова заканчивается словами, которые уместно привести здесь. Марксист и материалист написал: «Понятие *великий* есть понятие относительное. В нравственном смысле велик каждый, кто, по евангельскому выражению, “полагает душу свою за други своя”».

Столь же относительные степени выражает любое слово человеческого языка. «Самый-самый» остается непревзойденным, но всегда присутствует в сознании как идеал и норма, к которой следует стремиться или которую, наоборот, требуется избегать.

Крайность возвышенного оборачивается крайностью противоположной. «Крепкое» становится «лютым». Но и «злое» может стать «великим». Наши предки чутко различали проявления крайностей и старались их избегать. В том и состояла их нравственность.

ИЗЯЩНЫЙ

По поводу битвы Владимира Мономаха с половцами на реке Сальнице в 1111 г. летописец приводит символические сопоставления с библейскими персонажами и в качестве окончательного заключения говорит: «Таковии же убо и тации на враги изящьствують» (Ипат. лет., 270); до этого враги назывались по-разному: «иноплеменьници... врази нащи супостати» (там же, 267). Вот в сражении с ними, «на брани», князь со товарищи и *изящьствують*.

Слову *изящьный* в славянском языке не менее тысячи лет. На современный язык его можно перевести как *изъятый*, т.е. и з б р а н н ы й из ряда себе подобных. В переводе хроник Георгия Амартола XI в. «паче слова изящьньство его» (Амартол, 219) – это ἀριστεία ‘доблесть’. *Изящьство* – это превосходство в чем-то, некое выдающееся достоинство человека. В соответствии со вкусами того времени чаще всего это был ловкий, сильный, смелый, во всех отношениях превосходный по тем признакам, которые ценили в древности. В былинах тоже встречаются «изящные молодцы»; это – богатыри, которых изящными в нашем смысле слова не назовешь: «Мужь величествомъ тѣла и силою изяществуя» (Никон, лет., IX, 25). Еще и в XVI в. описывался «воевода нарочитъ (знатен) и полководецъ изящьнъ и удалъ зѣло» (там же, XI, 56). Ни одно из определений не сохранило своих значений в современном языке. *Изящный* тут – ‘выдающийся’. С XVII в. известно значение слова ‘отборный, особый’; например, могут сказать «изящное повеление государя» – что-то вроде персонального поручения важному лицу. Таким образом, в конце Средневековья всякий, кого неожиданно назовут «изящным», выделяется не силой уже, а знатностью, это чем-то и з в е с т н ы й человек, может быть, даже и красивый (такое значение слово получает не ранее чем в конце XVII в.). Знаменитый «Словарь» Памвы Берынды в 1627 г. отмечает: «*Изящество* – знаменитость, превышанье», т.е. какое-то особое качество, которым выделяется данная личность.

С XVIII в. началось влияние западных языков на литературный русский язык; а во французском, например, слово *elegant* точно соответствует значениям слова *изящный*. Оно и по происхождению значило то же, что славянское *изящный*: латинское *elegans* тоже – ‘избранный’. Столкновение в речи смыслов русского и французского слов в условиях беспорядочного их употребления и частой взаимной замены привело к сужению значений славянского слова. Отменно хороший, превосходный теперь перестал осознаваться как особый, главный. *Изящный* стали понимать как изысканно красивый, художественно тонкий; кстати, и значение слова *тонкий* как ‘утонченный’ также возникло под воздействием французского слова *fin*. Из нового прилагательного (по значению нового) образовались и термины *изящество, изящность*, которые употреблялись в сочетаниях типа «изящная словесность».

В «Словаре русских народных говоров» этого слова нет; у Владимира Даля оно всегда связано с обозначением художеств и искусств. Книжное происхождение слова подчеркивают все словари: *изящно* то, что соответствует представлениям об у т о н ч е н н о й к р а с о т е, что воплощает красоту в ее чистом виде. В древности русским было чуждо понятие о красоте, отвлеченной от положительных качеств лица и его полезности. По их понятиям, только полезное и хорошее (доброе) способно быть красивым. Только благо – прекрасно.

Изящным казался богатырь – за силу молодецкую, герой – за славу свою, наш современник понимает изящность как элегантность или тонкий вкус. Определение *изысканный* – своего рода перевод древнего словесного образа, который содержался в слове *изящный*; разница (и существенная) состоит в том, что прежде выдающееся качество лица «выходило» за пределы обычного, а теперь оно обнаруживается, «отыскано» в человеке как бы со стороны, и уже независимо от самого человека.

Современные словари лаконичны; мало что объяснит, например, популярный толковый словарь: «*Изящный* – отличающийся изяществом». Что считать изяществом? В чем и с к а т ь его? Являясь книжным словом, прилагательное *изящный* постепенно вбирало в себя смысл родственных иноземных определений и изменяло свое значение в угоду чужим представлениям о «самом-самом». Каждая эпоха и каждый народ по-своему выделяют признаки избранности. Конечно, изящное всегда гармонично и цельно, но и представление о гармонии тоже постоянно меняется. Прежде ценили силу, затем ум и чужую славу, сегодня ценят красоту и тонкость, а завтра?

Вдобавок, в противоположность изящному как избранному и вознесенному «вверх», сознание славянина постоянно выделяет низменное, не выходящее за границы обычного, лежащее на дне жизни. На *дъно* погружаются. Тут возможны самые разные признаки, которых множество: *подлый, низкий, окольный, кромѣшьный, пошлый...* Смысл таких определений не всегда ясен, хотя нравственная оценка понятна и не требует толкований.

К чести наших предков необходимо сказать, что конкретные признаки того или иного лица или явления не обобщались еще в абсолютность отрицательного свойства, которое можно было бы приписать каждому, кто тебе не по нраву. Слова (и понятия) *подлость, низость, пошлость* и т.п. явились у нас только после XVIII в.

ОТВЕРДЕНИЕ КАЧЕСТВ

Семантические изменения, описанные здесь, семиотически однородны, хотя и происходили в разное время и в различной социальной среде. Мы имеем дело с признаками (десигнатами), которые называют то значениями (лексически), то содержаниями понятий (логически), то «внутренней формой» слова (концептуально). Все такие признаки как бы снимаются с предметных субстанций, входящих в определенный класс денотатов (лексически – предметное значение слова, логически – объем понятия). Отчуждаясь от своего «вещного» производящего, такие обозначения развивают образные со-значения (коннотации) оценочного характера и вырабатывают понятийные значения (идентифицирующие реальность их проявления). Происходит это, согласно общему правилу развития признаков, начиная с XI в. (более древних данных у нас просто нет), и представляет собою процесс и д е а ц и и, т.е. наполнения содержательным смыслом признаков, полученных в результате м е н т а л и з а ц и и (восприятий и осмыслений) христианской культуры существовавшим до нее языческим сознанием.

Типичный признак предметного значения постоянно связан со своим денотатом и обязательно в метонимическом сопряжении со своим «предметом», от которого он отчуждается: *ясный сокол, быстра реченька, борзый конь, теплая вера* и пр. Здесь цельность «понятия» создается за счет соединения типичного признака, выраженного прилагательным (содержание понятия) и узким классом «вещей», которые обслуживаются данным

существительным (объем понятия). Если же *это* прилагательное и *это* существительное оторвать друг от друга, разрушить словесную формулу, в которой они существуют (и в которой они воссозданы мыслью), то прилагательное в изолированном виде всегда есть *образ*, а изолированное существительное – *символ*. Понятие возникает как сформулированное мыслью их единство и до XV в. (а в фольклорных текстах навсегда) сохраняется как нерасторжимая цельность смысла.

В языке после XV в. становится возможным распадение словесных формул речи; к этому времени определения уже сформировали очень важную и вполне самостоятельную часть речи – они стали именами прилагательными. Теперь они могли употребляться в сочетании с любым именем существительным, независимо от того, в какую формулу они входили по своему происхождению. И тогда начался процесс семантического обобщения признаков в самостоятельной форме определенного слова – словесного корня как автономного семантического знака. Все это мы и наблюдали на привлеченных к сравнению примерах.

Однако необходимо помнить: все изменения, на каком бы уровне они ни совершались, направлены общекультурным, национально специфическим противопоставлением (оппозицией); именно данные противоположности качеств, свойств и признаков заряжены этически оправданной энергией различения. Именно это – четкое противопоставление моделирующих средневековую систему концептов: *Добро* и *Зло*. Добро не противоположно Злу, поскольку и то, и другое существуют и действительно (в жизни), и реально (в идее). Разница между ними – в ощущении (в чувстве, в восприятии) и в оценке (в мере, в степени, в ценности). Что активно – и что пассивно; что действует – и что покоряется. Активно Зло; все древнерусские тексты показывают, что начинает дело всегда Зло, действует – злой. Но и судьба его тоже злая. Чувство Зла отмечено в сознании присутствием признака, т.е. положительно, но оценка его – отрицательна. Добро, напротив, всегда положительно, но в ощущении оно расплывается, его как бы и нет вовсе, оно ускользает из внимания, и требуется напряжение мысли, чтобы ухватить и отметить его ценность. Добро поминают потом, уже когда оно сгинуло, безвозвратно исчезло.

Потому что Добро идеально, реально, а Зло действительно действует. Это противопоставление на современном материале тонко подметила Н. Д. Арутюнова, сказав, что понятие о хорошем и плохом образует, в сущности, единый концепт (верно: это разные признаки общего концепта), и хуже означает не только «более плохо», но и «менее хорошо», а лучше не только «более хорошо», но и «менее плохо» (Арутюнова, 1988, с. 19). Оценки построены на представлении количества, а само ощущение – на представлении о качестве. Здесь выражено совершенно иное, чем было в Древней Руси, представление о противопоставлении Добро – Зло. Средневековье понимало эту взаимную связь как градуальный ряд скользящих признаков, а не количественно-качественную равноценность Добра и Зла (чисто манихейское представление). Представление о качествах действительно идет «от чувства», таков содержательный признак, выраженный прилагательным. Представление же о количестве связано с объемом (предметным значением), так что и «оценка» устанавливает пределы, в которых возможно использование данного признака; эти границы не беспредельны. Градуальность (иерархическое скольжение признака оценки) вытесняла исходную равнозначность (эквиполентность) признаков именно в результате описанных в этой главе изменений семантических признаков в определяющих такие признаки словах. Прежде они оставались равноценными потому, что каждый из них имел свой собствен-

ный «плюс», отличаясь от своей противоположности. Современный лингвист видит лишь это – он видит результат изменения. Мы же должны оттенить момент перехода от метонимической смежности «эквиполентного мира», в котором важны предмет («вещь» или «тело») и, соответственно, предметное значение слова, – к градуальному метафорическому, для которого важнее признак сам по себе, вне его связи с предметом, от которого он отвлечен, и, соответственно, з н а ч е н и е слова, равное содержанию понятия.

Мы видим, что до XV в. слова почти не изменяли своих значений, их значения были как бы впаяны в вещь, являясь знаками «своих» вещей. Это их и м е н а. Предметные значения стали изменяться вместе с изменением самих вещей, и собственное, с в о е значение теперь оказалось у каждого слова отдельно, независимо от с л о в соседних, с которыми совместно они и составляли «понятие», и независимо от в е щ и, на которую данное слово указывало. Исходный синкретизм смысла разрушен, развиваются содержательные формы любого отдельного слова, уже вне традиционного текста, и каждое из слов получает собственное свое значение.

Извлеченные из вещного мира признаки обобщены, отчуждены в словесной форме и теперь предстают как всеобщие качества, данные в опыте, но через их и д е ю.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ЧЕСТЬ И СУДЬБА

Личность есть единство судьбы. Это основное ее опредечение... История есть судьба человека. Трагическая судьба.

Николай Бердяев

ПРАВДА И СПРАВЕДЛИВОСТЬ

По верному суждению русских мыслителей, вдумчиво обращавшихся со словом родного языка, истина «правды» символична, поскольку многослойно выражает сразу несколько идей, накопленных и собранных в результате многовековых осмыслений коренного требования нравственности. Для Петра Лаврова полезное, истинное и справедливое суть три ипостаси правды; Владимиру Соловьеву ясно, что существуют правда-истина в законе и правда благодати, переходящая в любовь; Василий Розанов критичен в отношении к «истине» (это просто «мелькание»), тогда как правда для него – это добро и дело; народник Николай Михайловский различает правду-истину и правду-справедливость, а Сергей Булгаков добавляет сюда еще и правду-мощь. Ту самую высшую правду, которая определяет достоинства всех прочих «правд». Если собрать все такие высказывания, интуитивно определявшие триипостасную сущность «правды», проявится именно тройственная сопряженность близких по смыслу этических признаков, выразительно представленных в определениях, выделенных в корне «прав»: *правый, правдивый, праведный*. Эти определения, обнажив внутренний смысл корня слова, и наталкивали на мысль о различных сущностях «правды», понимаемых русским человеком в разные времена. Народник Николай Шелгунов о «правде» русского человека выразился так: «В правде его искренность, в правде нравственность, в правде его объективность. И опять – что же такое правда?» *Правый* – искренний, *правдивый* – объективный, *праведный* – нравственный (справедливый). Конечно, все признаки «правды», представленные здесь, целиком идеальны, к ним стремятся, они определяют поведение и поступки. Они этичны.

В старославянских памятниках X–XI вв. употреблено сорок три слова с корнем *прав-*, и все они так или иначе контекстно связаны со словами *путь, стезя* и другими, обозначавшими движение, перемещение в пространстве. Слово *правьда* в этих источниках использовано около двухсот раз; основное значение его – ‘справедливость’ и ‘правдивость’, что понятно: все старославянские памятники – переводы греческих христианских текстов. Справедливость и искренность в поведении воспринимались (и передавались в соответствии с греческими словами) как прямое и правильное д в и ж е н и е души (Цейтлин, 1980, с. 59–64). Исконное значение корня *прав-* ‘прямой, ровный’, т.е. по сути ‘правильный’, на этой основе и развиваются производные слова, каждое из которых уточняет какой-то конкретный смысл корня: *правило, правыми, правость, правота, правьда...*

Действительно, самым древним является представление о направлении чисто физического перемещения в пространстве: *правый* – прямой и открытый. Неопределенность многих выражений не позволяет точно установить их конкретный смысл. Например, в «Успенском сборнике» конца XII в. в молитве: «Слава ти, Христе, иже направи на правый

путь...» (Усп. сб., 49). Путь, разумеется, *прямой*, но направляют-то на *правильный* путь, а в данном контексте, учитывая обращение, речь несомненно идет о том, что лучше было бы определить как *праведный*. Неопределенность выражения сохранялась до XV в., и даже в текстах Епифания Премудрого мы встречаем традиционные формулы этого рода: «Буди ревнитель право живущимъ», «добрый пастырь, правый учитель, нелестный наставник» (Жит. Сергия, 9, 94).

Для средневекового европейца «правильно» себя в е с т и значит «наивыгоднейшим для себя способом» поступать (Феоктистова, 1984, с. 107); для русского в те же времена одного «правильно» было недостаточно. Автор «Домостроя» Сильвестр советует сыну Анфиму: «Служи вѣрою да правдою безо всякия хитрости и безо всякаго лукавства во всемъ государьскомъ» (Домострой, 106). *Вѣрою да правдою* значит: не просто по правилам общежития, но обязательно с устранением кривого и лукавого. В этом смысле правда и есть справедливость, она противопоставлена кривде. Прямота поведения исключает «наивыгоднейшее» для себя лично, если это противоречит общей «правде». В понятие *правильного* входит не только утверждение положительно верного движения, но и отрицание запутанного, искривленного и ошибочного. Не только движения (как себя вести), но и его этической оценки.

Так развивалось понятие о справедливости праведного начала, и суффикс показывает вторичность этого значения корня. «Правда Русская», записанная в XI в., становится приметой социального быта. Это закон, который наводит действие на исполнение этических норм.

Позже всего этот корень соотносится с идеей истинного и правильного (от *правѝло*, которое «правит» прямо), т.е. чисто интеллектуальное свойство, близкое к духовным понятиям нравственности: «правдивый» служит Правде, а не Кривде.

О правде-истине разговор особый, это проблемы знания и познания. О правом и левом также речь впереди, в четвертой книге. Здесь мы обсудим все то, что связано с правдой-справедливостью.

Древнейшие славянские переводы довольно четко различают употребление слов *правда* и *истина*; первое соответствует греческому слову δικαιοσύνη ‘справедливость, законность, праведность’ (даже ‘благодеяние’ – в тексте Нового Завета), второе – слову ἀλήθεια ‘истина, действительность, правило’. Зависимость значений славянских слов от переводных текстов подчеркивают зарубежные исследователи (Эрикссон, 1967; Кеглер, 1975). Они ссылаются на древнерусские тексты, которые в целом являются текстами церковными. Дитрих Кеглер относительно «правды» полагал, будто все значения слова *правьда* восходят именно к значениям греческого слова δικαιοσύνη – ‘справедливость, праведность’, ‘правосудие, судопроизводство’ и ‘благодеяние’ (последнее только в текстах Нового Завета). Причем в старославянских памятниках *правьда* соотносится с «правдив» и «праведен», в древнерусских к ним добавляется значение ‘правовой’ (Rechtswesen), и только с XIX в. возникает пересечение с семантикой слова *истина*, прежде дававшего параллельный ряд значений (восходят к значениям слова ἀλήθεια), проявляется считавшееся очень древним значение ‘справедливость’ (Кеглер, 1975, с. 94). Суждение странное, если учесть, что и в соответствующем греческом слове значение ‘справедливость’ – на первом месте, а зависимость переносных значений славянского слова от греческих (христианских) текстов автор не отрицает. Кроме того, и у самих славян *правьда* как социальный термин служит обозначением прежде всего справедливости, воспринимаемой согласно известным

правилам, что соответствует характеру славян с их прямотой и открытостью. Правый – прав. Видимо, об этом говорил Иван Киреевский: «Даже самое слово *право* было у нас неизвестно в западном его смысле, но означало только справедливость, правду. Потому никакая власть никакому лицу ни сословию не могла ни даровать, ни уступить никакого права, ибо правда и справедливость не могут ни продаваться, ни браться, но существуют сами по себе, независимо от условных отношений».

Иначе обстоит дело с правдой-истиной. «Правда» как алетейя-истина является под влиянием христианских текстов. Хотя возможно, что и сами славяне прямоту и открытость в поведении перенесли на обозначение некоторых умственных процессов. Существует даже мнение, будто и само слово *правьда* происходит от слова *правежъ*, обозначавшего пытку каленым железом для установления и с т и н ы (Трубачев, 1991). Остается выяснить, какое из двух слов древнее, а заодно изучить формы судебной расправы, практиковавшиеся в давние времена. Такое суждение может быть основано на поздних текстах, «играющих» переносными значениями слов; например, в раешном стихе: «А на пытках пытают, а правды не знают, правду-де скажи, а ничего не солжи...» Соотнесение «правды» с «ложью» (не с «кривдой») определенно показывает вторичность связки «пытки-правеж».

Уже с XIII в. известно сочетание обоих слов; о добром князе говорят: «Правда и истина с ним ходяста» (Лавр. лет., 1237 г.). Сложно определить внутренний смысл подобного удвоения близкозначных слов. Обычно таким удвоением создавали термин родового смысла (гипероним). Включение в данный ряд сочетания *правда-истина* могло служить для передачи общего представления об абсолютности «истины» – совмещением Божественной правды *(правда Божья)* с объективной истиной. В середине XVI в., толкуя устаревшую средневековую символику, «Стоглав» указывал, что священники носят стихарь и фелонь, поскольку «стихарь есть правда, а фелонь истина, и прииде правда с небес и облечеся в истину»; правда – это слово Божие, а истина – плоть, в которую оно облеклось на земле.

Таким образом, первоначальное представление об истине как сути явлений претерпевало некоторые изменения. Известно, что в западноевропейских языках в случае надобности особо выделить понятие «истины» пользуются словами, обозначающими именно суть, существенность (чего-либо). В русском представлении противоположность «сути» и выражающей ее «формы» дано было аналитически, с помощью самостоятельных терминов. Например, «Божий суд» – это все-таки Правда, которая при благоприятных условиях может принять форму «истины». Перевернутость взаимных отношений между *правдой* и *истиной* можно объяснить присущим современному человеку материалистическим пониманием такой связи, но средневековое сознание больше доверяло духовной силе Правды (хотя бы и личной правды), чем «объективной истине». Субъективное переживание правды еще отчуждалось от объективной сути истины. Субъект-объектные отношения были слиты и в языковых формах не различались так строго, как теперь.

Насколько можно судить по фольклорным произведениям, по древним легендам и былинам, для русского человека найти правду – значит узнать, как надо жить, чтобы всем было хорошо. Всем без исключения и обязательно хорошо. Если перевести на современный язык некоторые пожелания этого ряда, извлеченные из народной литературы, то окажется, что в золотой век торжества Правды «съсекут меча своя и стрелы, и копия на косы и на серпы, и на железа оральные, ими же землю дѣлати» – и не будет никаких войн, только мирный труд; исчезнут подати и поборы, уйдут болезни, печали и слезы, устранятся чело-

вeческие ошибки и неправедный суд, золото будут рассыпать по градам и весям лопатами, а нищие станут «якоже и бояре»; но сверх того – исчезнут профессиональные музыканты и «борцы» (спортсмены), вообще всякие «людие, лихо творящие».

Когда это осуществится – настанет Правда. Истовая вера в Сущую Правду окрыляет, но, как и всякий идеал, она недостижима. Русские философы постоянно говорят об этом, поскольку не Правда им нужна, а истина; вот что говорит Константин Леонтьев: «Правды на земле не было и нет, не будет и не должно быть; при человеческой правде люди забудут Божественную истину!»

Впрочем, некоторая усталость от «правды-матушки» свойственна всякому русскому человеку, который видит чистый субъективизм в ее проявлениях и даже некоторую корысть в ее использовании. В дневнике 1915 г. Михаил Пришвин писал: «Камень-правда [опять камень! – *В. К.*]. Среди поля камень лежит большой, как стол, и нет от этого камня пользы никому, и все на камень этот смотрят и не знают, как взять его, куда деть... всем надоел камень, и никто взять его не может – так вот и правда эта». *Правда как сила* или даже *мощь* – вот естественное представление о справедливом решении дел: «Правда приближается к человеку в чувстве силы и является в момент решения бороться: бороться за правду, стоять за правду. Не всякая сила стоит за правду, но всегда правда о себе докладывает силой» (Пришвин, 1986, с. 168). То же сказано и историком: «В русской народной поэзии мысль о торжестве правды над кривдой отнесена в область сказки, между тем как противоположная мысль о том, что «”кривда правду переспорила”, многократно повторяется в пословицах, песнях, преданиях, то есть в произведениях, стремящихся к более правдивому изображению жизни, чем сказка» (Потебня, 1976, с. 407).

В отличие от «истины», «правда» изначально дана в целостном виде, для уточнений ее смысла постоянно возникают словосочетания: *праводѣяние, правомѣрие, православие, правословье, правосутье* и пр. «Истина» уводит мысль в сферу интеллектуальную, объективно существующую или умопостигаемую, требующую разумного обоснования или доказательств. Понятие о «правде» связано с действиями души и духа, отражает не логику мысли, а логос Духа. Правда – идеальна, тогда как истина представляется приземленной, она всегда при тебе лично – это земное воплощение Божественной Правды, тот «капитал», с каким начинают всякое дело. Правда – воплощение благодати. Истины и в суде не искали, зная, что ее не добьешься, за истиной не уходили в дальние земли и страны, во имя истины не погибали – все это совершали только во имя Правды. Истина противопоставлена лжи и обману, правда – кривде. «Неистины» быть не может, поскольку всегда ее можно изъяснить, тогда как «неправда» все-таки встречается, но только как извращение «правды». Истина пребывает в известном пространстве, она занимает м е с т о; правда есть изменчивость во времени, она текуча и переменчива в оттенках. Это мечта, идеал – бытие, а не быт.

Для серба или словенца *правда* – тяжба согласно закону, а в Древней Руси символ «правды» заключал в себе все пределы справедливого возмещения, возможные в этом мире: и обет, и присяга, и благоприятное решение, и договор, и оправдание в суде, и судебные поединки, и свидетельства на суде. Идеальный мир Божьего суда как бы переносился в земные пределы, становясь мечтой о несбыточном. Но стоит ли удивляться, что светлое будущее видели именно в образе Правды.

Так Правда, идеал и мечта, спустилась на грешную землю и стала скучной и серенькой, как осенний северный день.

И разошлась она, Правда, во множестве личных правд, очень редко соответствуя и с т и н н о й правде, столь часто даже отрицая «истинную правду и любовь нелицемѣрну» (Дом., 97).

ДОЛГ И ОБЯЗАННОСТЬ

Истинно нравственное существо не нуждается в понуждении, в приказе, в настоянии; оно само сознает долг и раскрывает его во всей полноте.

Николай Федоров

В наше время говорят о правах и обязанностях, противопоставляя их друг другу и настаивая, обычно, только на своих правах. «Но нравственность есть долг», – заметил Гегель, и был прав. Потому что проблема прав и обязанностей – юридическая и этическая проблема.

Существует устойчивое мнение, будто этические представления о долге возникли и развивались в протестантской среде (Вебер, 1990, с. 56 и далее). Мало сказать, что такого рода «долг» своеобразен: это расчетливость, интерес и польза, в их корыстном соединении они способны дать награду – спасение души; рациональный подход к делу и трудолюбие, бережливость и добропорядочность в быту – вот призвание (*Beruf* Лютера), т.е. избранничество *(professio)* на ниве Господней. Кант завершил развитие этой идеи, объявив столь рационально понимаемый Долг нравственным императивом (долг как обязанность).

В русской традиции все не так. Тут личный «долг» всегда окрашен неким чувством единения с другими, ради которых долг следует исполнять. Не ради себя – ради других. «Экономические» основания такого понимания долга также основаны на идее отказа от излишеств, но нравственная линия отказа от лишнего, т.е. от л и х а, – совсем другая. Важно, как отнесутся к этому отказу другие. Герои романа Достоевского «Подросток» понимают это; они говорят, что «слово *честь* значит долг... везде доселе (в Европе то есть) при уравнениях прав происходило понижение чувства чести, а стало быть и долга». Не польза, а честь определяют статус долга. Не «вещь», а «идея» лежит в основе нравственного долга.

Польза не является первостепенной ценностью, и такое представление сохраняется долго; для Николая Федорова *совесть* и *долг* – синонимы (Федоров, 1980, с. 273), а личная честь у Достоевского – та же совесть. Получается, что долг – это чувство ответственности, хотя как раз об ответственности речь никогда не идет. Русский человек, по мнению русофобов, прежде всего безответственный человек. Может быть, потому, что не любит русофобов? Но кто его упрекнет за это?

Этическое понятие «долг» отвлеченно в высшей степени. Это предел развития того нравственного чувства, которое определяет отношения людей в модальности «должен».

Сначала это чисто материальный долг, взятые взаймы ценности или суммы, которые следует вернуть. В этой последовательности действий для славянина главное – *вернуть*. А пределы и границы возвращаемого определяются совершенно другим моральным императивом, для славянина самым ценным: идеей справедливости. Могут быть случаи, когда возвращать-то как раз и не следует, поскольку это будет безнравственно.

Из конкретных, вещных, жизненных отношений возникает и абсолютное убеждение в необходимости расплаты за полученное, «долг, следовательно, возникает не из займа только, но и из греха, преступления» (там же, 1980, с. 169).

Таково вообще суждение «реалиста», интуитивно осознавшего реальное движение смысла. Направленное на обозначение «вещи» (ценности, деньги и т.д.), слово *долг* одновременно должно бы обозначить и идеальную сущность «долга», а высшая форма проявления идеального, конечно, Бог. Нравственная обязанность перед Богом – вот самое раннее переносное значение слова *долг*. И это не просто метонимический перенос по смежности. Это естественное для «реалиста» удвоение сущностей на основе созданного культурой символа. Чтобы не возникало (в устной речи) путаницы, идеальный смысл «долга» стали обозначать с помощью отвлеченных книжных суффиксов высокого стиля, появились в речевых формулах слова *должность* и *долженство*. Формулы типа «отдать Богу долг» все еще в ходу, да и слово *долг* по объему шире производных от этого корня (не говоря уж о том, что это *старое* слово). Оно и становится гиперонимом, а все производные слова в XVIII в. специализировали свои значения. «Должность к государству» превратилась в простую *должность* ‘служебные обязанности’.

Таким образом, частные формы в проявлениях долга стали обозначаться многими словами. *Должность, долженство, долг, обязанность, повинность* и др. дошли до нашего времени. Семантический синкретизм слова *долг* постепенно дифференцировал оттенки «долга», синкретизм символа в исходной форме обернулся отвлеченным обозначением категории. Свою роль в этом изменении сыграли определения типа *должный*, которые как бы втянули в себя отвлеченную идею нравственного *долга*. *Должность* как ‘служебный пост’ тоже соотносится со смежными по смыслу словами. *Обязанность* происходит от *обязать*, т.е. как бы обвязать человека моральным долгом, навязав ему свою волю. Слово *обязанность* впервые отмечается в словаре 1789 г., понятие об «обязанностях» перед государством (не перед обществом и не перед семьей) сложилось только в XVIII в. на основе другого понятия – об *обязательстве* (с конца XVII в.).

Я д о л ж е н по нравственным соображениям, но меня о б я з ы в а ю т по социальным основаниям. «Обязанность» действует в отношении себя самого, тогда как «право» как бы отчуждено и направлено в отношении другого *(своя правда – его право)*.

Это та же самая модель отношений, которая представлена и в древнерусских парных формулах типа *стыд и срам, радость и веселье*. Личная воля растворяется в соборной свободе. Твои обязанности определяются правами других. Долг подкрепляется обязанностями, уточняя пределы взаимных прав. Долг и есть обязанность чести, в то время как сам по себе долг связан скорее с личной совестью. А обязанность – в долге. Одного без другого нет. Внутреннее переживание возникает как ответ на давление извне. И чем крепче утверждается государство, тем больше у человека обязанностей, долгов и всего остального, что сужает пределы личных прав. Не всякому по душе, если «на душу давят»; происходит развитие смысловых оттенков слов, появляются новые слова – а это отчасти искажает общую перспективу всей связки нравственной категории. Категория «долг» не только у д в о е н а в различии реального и идеального (это случилось в Средние века), категория «долг» еще и р а з д в о е н а пониманием нравственного долга и прагматической обязанности (а это уже достижение Нового времени).

Почему так не любит русский человек «обязанности»? Кажется, это ясно. Если он совестлив – он и так понимает свой долг, ему не нужно напоминать, унижая его достоинство.

В противном случае поступить наперекор – первое желание оскорбленной души. Если же совести у него нет, навязывание обязанностей приводит к искажению принципа «долга». Долг по обязанности рождает желание возмездия.

ДОСТОИНСТВО И УВАЖЕНИЕ

Судьба определяет меру достоинств, благодаря которым человек может ожидать уважения со стороны общества. Не подлежит сомнению, что исходный семантический синкретизм словесных корней с течением времени разрушался в пользу более точных и всегда однозначных обозначений. *Хула* – она же и *хвала, слово* – оно же и *слава, честь* – она же и *часть*. Однако в основе этого процесса уточнения лежала и д е я, мыслимая в слове и посредством слова. Иначе было в жизни, особенно если речь шла об отдельном человеке. Он по-прежнему оставался один на один с судьбой, с хулой, со своей личной честью, которая все настойчивее замещалась идеей совести. В конкретностях жизни проявления судеб не разбегались волнами подальше друг от друга; наоборот, на человеке они сходились в многоцветности всех оценок, которые человек заслужил в этой жизни мыслью, словом или делом своими.

И честь, и судьба, и справедливость – все это правда жизни, которую личность сама и создает. Но и выделенные сознанием предикаты личности – воля, честь, справедливость и другие – также создавали неустранимую сеть отношений и признаков, в которых человек сохранялся как личность в данной общественной среде.

Поэтому представления о предикатах, например о чести, изменялись в связи с преобразованиями социальных отношений в обществе. Вообще, говорят историки, идея чести несовершенна, поскольку очень часто в жертву чести приносится добродетель (Хёйзинга, 1988, с. 261; также Оссовская, 1987, с. 144 и след., 170 и след.). Но добродетель – проявление Добра, которое по-прежнему регулирует человеческие отношения, преобразуя в том числе и качество предикатов личности.

Самое раннее изменение образа чести как ч а с т и в честь = почитание было связано с развитием феодальных отношений, свою роль сыграло тут и отношение к чести противника (идея рыцарства, которого, по мнению многих, на Руси не хватало).

В «Сказании о Мамаевом побоище» *честь* и *слава* уже разведены по этическим полюсам и противнику отказано в чести. Мамай – «нечестивый царь» (Сказ. Мамай, 62 и далее многократно), а его союзники «живущи межу нечестни» (там же, 58). Эти союзники-предатели, Олег и Ольгерд (к реальным героям событий отношения не имеющие), к Мамаю обращаются «с великою честью и с многыми дары» (там же, 45), «с великими дары и с многою тешью (честью)» (там же, 46), «многыми дары почтивъ» (там же, 60), и тот много «даров и чьсти от них приимал» (там же, 49). Такая почесть всегда сопровождается дарами, это, конечно, не честь, а «часть». Честь всегда понимается как материальные дары (у Мамая), она всегда «земная» (там же, 68) или как победа (у Дмитрия), всегда духовная сила. Сам Мамай вовсе не видит в том какой-то «чести» и в ответ благодарствует «на дарех ваших и за х в а л у вашу» (там же, 47), «за хвалу вашу великую» (там же). Это не почесть и уважение, а по-восточному понятая лесть-хвала.

Слава в «Сказании» возносится только Богу, главным образом в молитвах князя Дмитрия: «Ты еси Царь славы» (там же, 52), и даже враги «познають славу Твою» (там же, 53),

«слава Тебе, вышний Творец» (там же, 75) – а через него и к самому Дмитрию: «Нъ обаче твой връх, твоа слава будет» – победа (там же, 65). Однако после поражения Мамая речь идет уже не о славе победителя, а о его чести: «Кому сия честь буде, кто побѣде сей явися?!» (там же, 72). Рыцарская честь понимается как честь личная, честь славного и м е н и (примета лица, так же как знамя – примета рати). После победы Дмитрий говорит воеводе Боброку: «Чести есмя себе доступися и славнаго имени» (там же, 75), как и воины их «хотять себе чьсти добыти и славнаго имени» (там же, 56). *Славный* теперь – всего лишь один из многих предикатов чести – это слава имени, а не самого лица; авторитет и уважение.

Наоборот, в житийных текстах древнее сочетание «честь и слава» до известных пределов сохраняется, оставаясь приметой «внешнего», мирского бытия. Как позже скажет Нил Сорский, «не сподобленъ чести и славы вѣка сего» (Нил, 10). Уходя в монастырь, человек «оставляет честь и славу» (Жит. Сергия, 47); приходящие миряне и Сергия Радонежского хотели бы видеть «в чти и славѣ» (там же, 60), а не с мотыгой в руках – «надѣях видѣти его въ мнозѣ чти и славѣ и въ величьствѣ» (там же, 59).

Однако сам Сергий не болезновал «о чести и славе... въ честныя игуменьства [его]... устроен бысть монастырь славенъ» (там же, 77) и т.д. В монастырском быту мирские честь и слава растворяются в предикатах к разным явлениям (игумен – честен, монастырь – славен), становятся бледными признаками мирской жизни. Духовное всегда «во славе лежить», телесное может обрести почитание. После кончины Сергия о нем говорят только как о «честном»: «Честное его тѣло на одре положено бысть и многыми инокы честно обстоимо... убо честное тѣло его цѣло и нетленно пребываеть даже и до сего дне... И честь въздавая отцю... О, честный отче!» (там же, 89–90). Со стороны верующих к Сергию обращены «честь и хвала», «честь и любовь», «похвала и честь», «гордость и слава» (там же, 60–61), но также «слава и слышание (слух, молва)» (там же, 98). О самом Сергии говорится только в тоне чести: «И к Богу честным житием подвигнути... чистым своим и непорочным житием» (там же, 93), его «сѣдинами честно... понеже Бога чтяше, и Бог почте его и честь многу положи на нем» (там же, 95).

Феодальная честь становится приметой особого класса: «Познайте, князи, свое величество и свою честь». Честь – как представление о том, «чтобы не делать никакой низости» (слова Лейбница), вероятно, содержалось и в средневековом русском понятии «честь». Но формировалось такое понятие не на бранном поле, а внутри церковной ограды.

Говоря о чести и «величестве», имели в виду то, что сейчас известно как «достоинство».

Достоити – глагол весьма неопределенного значения. Следует *достояти* до определенного сана или чина, чтобы достичь своего уровня «величества», или достоинства. С XII в. определение *достойный* значит сначала ‘подобный’, т.е. ‘подобающий (своему положению)’ или ‘соответствующий’ ему, следовательно – уважаемый. Это мир, в котором «место красит человека». Как можно понять из развивающейся семантики корня в этом глаголе, сначала говорят о чем-то, что *сто́ит*, идет по своей цене, и поэтому *заслуживает*, а значит, и *принадлежит* к данному классу вещей или лиц (СлРЯ, 4, с. 339).

С XV в. достойный определенно понимается как заслуживающий почитания. В текстах XII в., описывающих деяния Андрея Боголюбского, этого слова нет, а в Никоновской летописи оно уже встречается: «И многи вещи и дѣла памяти д о с т о й н ы сотвори» (Андр. Богол., с. 338).

До XV в. *достоинство* – всего лишь ‘звание’ в гражданском состоянии, или обеспечивающее такое состояние ‘имущество’, т.е. достояние. Уже не гордость и честь («величество») феодала имеется в виду, а «имение»; *достоинство* есть *достояние*.

В конце XV в. и в XVI в. *достоинство* – это состояние человека, заслужившего общественное признание (1495 г.), обладающего особой ценностью гражданина (1518 г.), а следовательно, значимостью, т.е. особым авторитетом (1554 г.) – это первые употребления слова, зафиксированные в исторических словарях. Однако *достойность* как признак достоинства появляется гораздо позже – известна с 1670 г.

В XVII в. появляется еще одно слово, постепенно заменяющее идею чести. Оно уже не церковнославянское, как достоинство, а заимствованное из польского – *уважение*. Польский глагол *uważać* ‘соображать, наблюдать’, следить за тем, как взвешивают (польское слово восходит к немецкому *Wage* ‘весы’); такое значение сохранилось в украинском *уважати* ‘принимать во внимание, считать’. Внимательно наблюдая за кем-то (внутренний образ корня), мысленно взвешивают его достоинства с тем, чтобы их оценить по заслугам. Это чисто мещанский взгляд на честь-авторитет, но очень логичный переход метонимического характера, как раз и свойственный уровню мышления того времени. Нужно лишь помнить, что все новые обозначения, служившие для признания заслуг (уважения), – слова книжные, они и должны были отражать строгую логику заранее определенных смысловых смещений. Однако результат оказался весьма выразительным.

Честь как часть чего-то конкретно предметного определенно связана с в е щ н ы м миром отношений; *достоинство* явлено в слове, с помощью которого, примеряясь к личности, оценивают ее качества и заслуги; *уважение* предстает как законченность и д е и, особенность которой – взвешенность решений, принятых на основе наблюдений над той же личностью. Честь твоя определяется общей у-часть-ю, твое достоинство оценивается на фоне других субъектов права, уважение же – всегда лично твое уважение, оно не связано с окружением. Смена терминов отражает изменившееся отношение к чести. Честь измельчала потому, что ее вещность не всегда согласуется с идеальностью совести, ее замены. И д е я чести в смене слов предстает все более отвлеченной, все более прагматичной в отношении к конкретному человеку, уже извлеченному из своего окружения (честь) и своей среды (достоинство). Кроме того, уже не сам человек определяет уровень своей чести, сохраняя свое, например, достоинство; за него это делают другие, часто неизвестно, кто именно. Отсюда сакраментальный вопрос, постоянно возникающий на устах растерянного обывателя: «Ты меня уважаешь?!»

Но все-таки что-то мешает внутреннему нашему чувству принять этот род «чести» в его понятийной четкости. Понятие – дело тонкое: сегодня одно, а завтра уже другое, а «жить по понятиям» нехорошо, не ладно. Тем более что в погоне за точностью термина и однозначностью смысла уже пытаются заменить заимствованиями коренные славянские слова. Они появлялись постепенно, обычно через французское посредство (корни тут латинские), подспудно повторяя семантическое развитие собственно славянских слов. Сначала это был *решпект* ‘почтение, уважение’ (1731 г.), собственно достоинство, откуда *респектабельный* ‘достойный’; в 3-м издании «Толкового словаря» Даля *решпект* низводится на уровень слова «народного и шутливого». Затем является *репутация* (1806 г.) в значении ‘обдумывание, размышление’ по типу «уважить»: «слава человека, добрая и дурная... общее мнение о ком-либо» – в том же издании Даля (1907 г.). И в этой последовательной смене лексем достоинство сменяется уважением, как было это в момент появ-

ления слова *уважать*. В начале XX в. является слово *престиж* ‘авторитет, влияние’ – от французского слова, смысл которого то же издание Даля показывает как ‘обаяние, обольщение’. Вот до какой черты дошло представление о ч е с т и в XX в.

Это лишь один из примеров того, как даже в новейших заимствованиях семантический след собственных движений смыслообразов повторяется, отраженным светом осеняя потуги современных речетворцев; они-то полагают, что все это внове... но все уже было. И растет на корнях народных символов.

Да и привычки у нас другие, понятие – дым, нам нужен символ. А символичны в нашем сознании все же честь и совесть. Поэт Александр Яшин в «Исповеди» выразил это «внутреннее чувство». Фрагментом из этого стихотворения мы и закончим рассказ:

В несметном нашем богатстве
Слова драгоценные есть:
Отечество,
Верность,
Братство,
А есть еще:
Совесть,
Честь...
И если бы все понимали,
Что это не просто слова, –
Мы многих бы бед избежали.
И это не просто слова.

СУДЬБА

В русском сознании «судьба» и «счастье» объединены общностью проявлений и расположением на линии жизни, которую каждому следует пройти *своим путем*: воспоминание о прошлом → переживание настоящего → предчувствие будущего.

Человеку нечто суждено с момента рождения – это судьба; он проживает жизнь в настоящем – это страдания свободы; и все это с тем, чтобы обрести счастье. К счастью идут, к нему стремятся, его предвкушают как награду. Что суждено – того не миновать, но страсти в миру способны отчасти судьбу изменить. Судьба – не рок-фатум, изначально обрекающий на неизменность приговора. Судьба – проявление многих видовых оттенков; это – и *доля, и участь, и удача*, и знаменитый русский *авось*. Действие судьбы распространяется и на настоящее время, потому что свойственное русской ментальности представление о прошлом и будущем как реально существующем в настоящем времени предполагается верой в судьбу... и глагольными формами времени, согласно которым *иду* – в настоящем времени, а та же форма, но в другом виде – *приду* – уже в будущем. Представление о будущем как реально существующем в настоящем предполагается верой в судьбу.

Так что судьба охватывает все три отрезка времен, членимых сознанием. По мнению А. Ф. Лосева, напрасно «забросили это понятие “судьбы” и заменили его понятием “причинности”, ведь судьба совершенно реальная, абсолютно жизненная категория... жесткий

лик самой жизни» и «распоряжается нами только судьба, не кто-нибудь иной» (Лосев, 1991, с. 144). Но также и счастье неопределенно во времени. Его не только ждешь как цели, его и переживаешь как прошлое. Счастье понимаешь «задним умом», когда уже поздно: «Счастье не действительность, а только воспоминание» (Ключевский, 1990, с. 433).

В рассмотренных символах ментальности заметно расположение по оси координат: вертикальной – *Дух* и *Душа*, и горизонтальной – *Правда* и *Судьба*. Душа человека стремится к *духу*, очень редко его достигая, так что и душевность еще не всегда – духовность. Поиск Правды – закона справедливости влечет человека к Судьбе, которой не знает он, и никогда не узнает, пока не свершатся времена, так что и мудрость разума не сможет осилить воли характера. То, что лежит в основе закона-нормы и связано с о-сужд-ением, данным в суждении логики, противопоставлено Благодати правила, символа о-правда-ния в правде праведной жизни.

Благодать превыше закона, но ведь и закон – существует. Он действует в жизни реальнее Благодати, потому что Закон – это *вещь*, а Благодать – *идея*.

В силовом поле между Законом и Благодатью живет человек, и судит его Судьба; закон – не закон, а напряжение личной совести. Уже греческие хронисты отмечали, что славяне не верят в судьбу-фатум. Отношение славян к судьбе проясняет и понимание свободы воли, вообще всякой свободы. Судьба – символ всего, что происходит с человеком помимо его воли, и случайности, и предопределения, и предрасположенности в этических категориях добра и зла, суда и приговора, мести и возмездия, награды. Так говорят нам исследователи русской «судьбы».

Русский язык множит оттенки, воспринимая латинские термины, но *фатум* и есть *рок, фортуна* – это *жребий*, и незачем увеличивать число неприятностей удвоением слов в событиях жизни.

Судьба и Счастье – одно и то же, но только Счастье – это удавшаяся Судьба.

Судьбу как «синтаксис жизни», как сплетение природных явлений понимали стоики; отсюда связь Судьбы с Истиной. Судьба и есть первопричина всего истинного, она эту истину и вскрывает. Так рассуждали мыслители, для которых истина – источник всего.

Для язычника в его прагматизме дела судьба есть необходимость, неизбежность, каким-то образом сплетенные со случайностью. В. Н. Топоров полагает, что у славян судьба и случай общего корня – **som-* (Понятие судьбы, с. 38). В разное время и для разных народов судьба предстает в различных одеяниях: рок, Бог, мировая Воля, необходимость, закон, причинность, предопределение – и как только не называли то, что искони зовется Судьбой: *суждено*. Каждый раз, называя новым словом, в самомнении полагали, что тем самым уже все объяснили.

И самое мудрое – спорить с Судьбой. Русский человек не старается переобозначивать то, что от века имеет личное имя. Русские философы устранили мистическое понимание Судьбы как символа, который можно изменить и словом (ворожбой), и делом (колдовством), который можно увидеть в знамении или прозреть в предвидении. Судьба есть «Высшее Первоединство» для Алексея Лосева, а согласно Сергею Булгакову, Судьба есть единство встречи, вины, заслуги и воздаяния.

Судьба связана с надеждой («необоснованной надеждой» – говорил наш филолог, академик Виноградов), как счастье связано с любовью; и в то и в другое нужно верить.

Историческая последовательность в восприятии судьбы славянами подробно представлена многими фактами, которые можно изложить в таком порядке.

Вера в случайность жребия как в глас судьбы (Судьба безлика, фатальна, человек перед нею беспомощен); затем – вера в добрые и злые силы, на которые можно воздействовать магией; еще позже – вера в великих матерей, подательниц жизни и благ (их можно утихомирить жертвами); еще позже – вера в Судьбу как в силу Бога (в определенном ритуале можно говорить с Богом); потом – вера в предопределение, данное Богом, и человек – сам творец своей судьбы, хотя и суженной Богом. Проблема Предопределения – католическая и особенно протестантская проблема, говорил Николай Бердяев, отказывая ей в существовании на Руси. Все представленные понятия о Судьбе – в прошлом, сегодня остается вера в судьбу как вера в личного Бога.

Итак, в различных системах измерений судьба – это причинность, время или воля Божья, и каждый оценивает ее по внутреннему смыслу древнего славянского слова, для него приемлемого слова: *причина, время, Бог.*

В частотном словаре употребления русских слов нужные нам имена Судьбы от самого частого *судьба* до самого редкого *рок* располагаются так:

судьба – доля – участь – удел – жребий – рок.

СУДЬБА И РОК

Русские пословицы, в которых рок и судьба персонифицированы, показывают Судьбу судьей, а Рок – палачом («Рок головы ищет»). Все прочие слова изображают само действие – кару, казнь, совершение дел и событий согласно предначертанному внешней силой плану. По происхождению все они восходят к глагольным корням (выражают действие), имели пространственное значение, обозначали долю, удел, часть по жребию, выпавшему лицу, – просто пай, определенный участок земли или других владений. Метонимический тип мышления, присущий Средневековью, определял движение оттенков символа в мыслительном пространстве: в прошлом или за прошлое причитаются человеку *жребий, доля, у-часть*, как и совместное *с-часть-е*. Выражение части от целого – синекдоха; здесь идея «настоящего» времени как выражение личного пребывания в целом – *лица* в *общине.* Моральное в со-знании – всего лишь отсвет социального в жизни.

Христианство привносит сюда уже готовую идею судьбы и рока. Провидения и предопределения – не материальное распределение «вещей» предметного мира, а нечто сказанное, кем-то неведомым изреченное в прошлом, что предстанет как идея расплаты в *будущем*.

Вот почему судьбу не обманешь – человек не властен над идеей; но доля или часть – мера вещная, ее изменить можно. Язычество оптимистично. Слово *судьба* почти до Нового времени обозначало ‘судебное заседание, судилище и приговор’. Именно в этом смысле и понимали его наши предки. «Русская *судьба* есть приговор, и этот приговор отменить невозможно» – таково суждение всех ученых, разбиравших смысл термина. Но уже в домонгольской Руси в переводных христианских текстах то же слово использовалось в значениях, передающих идею Божьего *суда* («но есть, есть Божий суд...»), а следовательно, и приговора, а значит и Провидения. Это причина, почему при необходимости найти общее (родовое) по смыслу слово избрали слово *судьба*. Насыщенное многослойным смыслом, оно и стало словом-символом, сегодня выступая в качестве гиперонима родового смысла. В отличие от других имен «судьбы», имя *судьба* освящено идеей внематериальной ценности.

Судьба не знает ни начал, ни концов, она обретается в заколдованном круге причин и целей, которые не предполагают ни условий ни следствий. Поэтому в личных судьбах прошлое и слито с будущим, отмечен лишь момент – это *миг настоящего*, т.е., по смыслу причастия, одновременно и наставшего, и тут же настающего. Только взгляд извне и только спустя время, потом, объективно помогает выделить эти моменты преобладающей силы прошлого (когда из-*реч-енное роком* сгустится) или будущего события (когда *у-реченное* сбудется). То, что некогда было *сказано*, в современной культуре трактуется как *предписанное*. Смиренно и кротко нужно встретить Судьбу, как она предзадана, ведь «от судеб защиты нет».

Все, что мы сказали о судьбе, невозможно проверить, кроме того, конечно, что она, по слову Владимира Даля, *неминучая*.

Идея «судьбы» не является собственно русской или только русской. Она воспринята из книжной культуры и, по-видимому, народному сознанию не присуща в столь обобщенном родовом смысле. Понятие судьбы по-немецки педантично и системно представлено у немецких философов. Шеллинг и Гегель показали взаимные связи между судьбой и роком. В мистическом немецком восприятии неумолимость судьбы – слепая сила (вещный порядок мира), а рок есть сила «незримая», явленная как идея, и человек поступает согласно этой идее. Так выделяются три периода истории: *Судьба* как суждение о прошлом – *Природа* в закономерностях настоящего – *Провидение* в будущем («когда приидет Бог...»). Уже сам характер человека есть его судьба. Человек действует согласно идее, но идею направляет судьба. Примирение с Судьбой невозможно; это сила, враждебная жизни, и страх перед нею – это боязнь самого себя. Тема Судьбы связана с проблемами справедливости, возмездия и – неизбывной тоски, о которой так много сказано немецкими поэтами.

Типологически общими для всех представлений о судьбе являются характеристики судьбы: это некое высшее начало, но внешнее человеку, влияющее на него, но не контролируемое им, – основной концепт вселенских связей, которым подвержено всё вокруг.

О любом отвлеченном имени, о русском символе, можно сказать одно и то же: религиозно мыслящий человек знает *символ*, обыденное сознание *доверяет образу*, а «научный» рассудок никакого *понятия* о том не имеет, поскольку, по его мнению, объекта под названием «судьба» не существует. Точно то же ответил бы нам робот, если бы мог судить о высших человеческих ценностях, не измеряемых мерой вещей. Наоборот, «словом *судьба* человек оформил идею, воплотившую его реальную зависимость от внешних обстоятельств, и наделил ее сверхъестественной силой» (Чернейко, 1997, с. 303).

Для язычника в его прагматике дела судьбы – необходимость, неизбежность, накрепко сплетенные со случайностью. Ведь *судьба* и *случай* – слова общего корня. Только судьба – это линия жизни, а случай – узел на этом пути. В основе русского образа лежит представление о пути, о встрече, о схватке – «преднамеренная активность», в отличие, например, от французов (идея судьбы соотносится с игрой в кости). Француз активно преобразует то, что ему мешает, а русский уживается с помехой, игнорируя ее присутствие. *Удача* как *удаль*, которой все удается, наоборот, противопоставлена французским словам в том же смысле. И то, что *случай*, как встреча на пути, уже у русского – это активность, ответственность, одушевленность и прочее, а у француза – пассивность и т.д.

В образных первосмыслах слов во многих языках судьба представлена как сплетение нитей жизни в своеобразную ткань *текста*, т.е. как связь и одновременно как речь, а это

тоже сплетение, но уже не вещей, а слов. Идея абсолютных и повсеместных связей («все во всем») древняя, ей отдали дань почти все народы, и как идея, в *роде*, представление о судьбе у всех у них почти совпадало. Это – совокупность реальных фактов, дел и поступков вещного мира, которая не прошла через обобщающую их и тем самым соединяющую воедино идею, не осветлена мыслью, не стала предметом рефлексии. Для мысли-сознания она оказалась избыточной – а потому ей и недоступна.

СЧАСТЬЕ

Счастие частное не заключено ли в счастии общем?

Петр Чаадаев

Проблема человеческого «счастья» – в области религиозной, так всегда полагали русские философы; и это верно: свобода – символ социальной жизни.

Во многом счастье противоположно судьбе. Счастье не судит и не суждено. Счастье выпадает, его по-луч-ают по с-луч-аю. Счастье, определял Даль в своем словаре, есть случайность, желанная неожиданность: *талан, удача, успех.*

Счастье непременно со-часть-е, совместная доля многих, покой и довольство. Поскольку же с-часть-е есть с-луч-ай, то везет обычно глупому: «Глупому счастье, умному Бог даст». Шальное счастье как удача удалого в древнерусском языке именовалось *вазнь* от исконного *васнь* ‘дерзость’, ср. древнерусск. *вазницъ* ‘удалой’ и, следовательно, счастливый. Само слово съ-часть-е имело значение, скорее, ‘со-участие’ и употреблялось в добавление к другим, более важным словам сочетания. Так в летописях: «молениемъ и его царским счастиемъ окоянный царь крымский устрашися побѣже» (Никон, лет., 1583 г.); «здоровием и счастиемъ великаго князя Ивана Васильевича» (Псков, лет., 1474 г.), «правителю неподвижному (т.е. непоколебимому) и счастливому» Ивану Грозному (1558 г.). Счастьем *счастье* стало достаточно поздно, уже тогда, когда совместное участие в добрых делах стало приносить свои плоды.

Счастье сродни чуду, но это и есть чудо – нарушение порядка, естественного хода событий. Тогда-то у русского счастливого человека возникает чувство вины за дурацкое счастье свое, которое, может быть, нарушает какой-то в мире порядок, разрушает чьи-то лад и меру. Глубокий внутренний трагизм в соединении счастья с чувством вины, сомнение в нравственной правомерности личного счастья в переживании личности – вот отношение русского человека к неожиданно свалившемуся на него счастью. Счастье – покой равновесия, но равновесие возможно только в отношении с другими. Счастье – со-част-е. Благополучие может быть и личным, и материальным, но счастье есть духовный подъем в у-част-ии многих, всех, при-част-ных делу; это соединение в совместном у-част-ии прошлого опыта с памятью о нем же. «Счастие, как его обыкновенно понимают люди, не может быть прочным уже потому, что фундаментом ему служит или случай, или произвол, а не закон, не нравственное начало. Между тем таково счастие, о котором мечтают, которого желают себе люди» (Николай Лесков).

Именно потому, что счастье есть переживание совместной участности, *радость* и *веселье* неразрывны тоже, личная радость осветляет обшее веселье, субъективное пере-

живание как бы входит в объективно данное веселье окружающих, вещно представленное праздничным разгулом. Радость, по мнению многих, есть некий лад магического поведения, имеющего целью вызвать желаемое в мгновенной его цельности, оживить замершее, вернуть ему целостность, утраченного, лика. Совершить, говоря иначе, доброе дело.

Известно, что в Европе идею «счастья» «открыли» только в XI в. В русских текстах слово *съчастие* появляется только в конце XV в., причем в значении, близком к понятию «участие». Счастье понималось как участие в деле, которое *спорится*, т.е. удачно совершается (*спорина* – успех). Счастье – это успех, но не в том приземленном виде, в каком сегодня под успехом понимают аплодисменты и награды. Счастье, равно как и судьба, и любовь не являются эмоцией. Все эти слова просто символы-гиперонимы, выражающие самую общую *идею*, за которой скрываются различные ее *вещные* проявления. «Идею счастья, – заметил историк Ключевский, – мы прививаем к своему сознанию воспитанием, оправдываем общим мнением людей». Счастье, судьба, любовь – все это не только переживание в конкретном чувстве, но и осмысление случившегося в разуме, а следовательно, и сигналы к действию воли. *Идеи осветляют сущность вещей с тем, чтобы направить энергии человека к нравственному действию.* Их нравственный смысл, между прочим, в том, что, например, для традиционного русского общества идея «счастья» – состоит в нестяжании власти и богатства, в стремлении к *духовной* свободе.

Счастье – точка во времени и в пространстве, она неповторимо единственна (слово употребляется только в форме единственного числа), тогда как несчастий множество, их нескончаемая цепь преследует человека, лишенного *воли к счастью*.

Уже несколько раз мы заметили, что идеи судьбы и счастья идеально-книжного происхождения, в народном обиходе они соответствуют конкретно-предметным представлениям о личной доле, об успехе или случае. Такое противопоставление заметно при сравнении двух интуиций – философской и народной, выраженной в пословицах.

Философы поразительно часто говорят о счастье и почти никогда – о судьбе. Русские мыслители устранили мистическое понимание судьбы как символа причинности, времени или Бога, того символа, который можно изменить словом (ворожбой) или делом (колдовством), который, кроме того, можно увидеть в знамении или прозреть в предвидении. Для Сергия Булгакова судьба – это единство встречи, вины, заслуги и воздаяния. В русских метафорах судьба *велит* человеку, ведет его, *смеется* над ним, но при этом свою судьбу можно узнать; человек постоянно в диалоге с нею, и тогда Судьба становится средством объективировать *личную совесть*. Судьба как русская дорога – терниста и извилиста, а путь свой мы все выбираем сами; в конечном счете, судьба человека зависит от него самого. Судьба – это жизненный путь со своею целью, движение жизни, а не высший закон, которому нужно следовать.

И в научном определении судьба – иррациональная, неразумная, непостижимая сила случайности, которая определяет неизбежность события или поступка. В рассудочном понимании *Судьба* всегда – событие *отрицательной ценности*, потому что неизвестна, непонятна и нежелательна. Такое ощущение судьбы заложено в корне слова. Судьба – судит. И тут уж как повезет: *у-дал-ось – у-дач-а*, и ты *у-дал-ой*; а если удача всем вместе, и все при своей «части» – это уже *с-часть-е*. В этом чисто русская «наклонность дразнить счастье, играть в удачу», – говорил Ключевский; «великорусский *авось*».

«Судьба» в определениях философов чисто книжная, заемная, это *фатум; враждебная, слепая, роковая, неведомая, неотвратимая, неумолимая, превратная* судьба как *сила возмездия*. «Судьба – понятие рабовладельческое», – заметил Алексей Лосев, это идея внешнего давления. Для Николая Бердяева «личность есть единство судьбы. Это основное ее определение» – «История есть судьба человека. Трагическая судьба» – «судьба каждого человека погружена в вечность», в кратковременной жизни одни случайности – «Смерть есть судьба человека». В кругу таких определений вращается мысль русского философа, восходящего до предельных границ развития идея «судьбы».

Не забывая о судьбе, «люди живут счастьем или надеждой на счастье» (Ключевский). Счастье русские мыслители понимают обязательно как *свое, собственное, личное, земное, человеческое, большое, высшее, полное счастье* – «субъективное благо», «корень и источник добродетели» (Николай Лосский). *Это мирское счастье*, которое сродни *духовному блаженству*, но его не отменяет Счастье – ширь, несчастье – глубина; их соединяет *блаженство*, возносящее человека ввысь. Чисто пространственное восприятие этических норм, счастье не в тоске пресыщения, не соблазн, исключающий даже благоразумие, не наслаждение – счастье в деятельности, даже в страдании, если это *страда* или *страсть*. Ну «что такое счастье? Это возможность напрячь свой ум и сердце до последней степени, когда они готовы разорваться» (Ключевский). А еще счастье – иметь Родину и жить духовно свободным. Секрет русского счастья прост: «Счастье нельзя поймать. Счастье приходит само» (Иван Ильин), причем «счастье одного не может увеличиваться, если в то же время не уменьшается счастье другого» (Александр Потебня).

Символ по-прежнему направляет мысль в верную сторону. В пословицах судьба и счастье не разведены (их не различает и В. Даль в своем сборнике пословиц), они понимаются как противоположности общего рода и состояния, причина и цель совпадают, «прошлого поминаем – грядущего чаем». «Судьба придет – по рукам свяжет», «от судьбы не уйдешь», «судьба не авось-ка». Слово *судьба* употребляется редко, чаще заменяется конкретными по смыслу словами: *рок* и *доля*.

В пословицах слово *счастье* используется часто, но это – та же судьба, только положительно окрашенная, *чаемая, желанная* судьба, хотя и она амбивалентна: «Счастье что палка, о двух концах». О счастье известно, что оно «дороже богатырства», но его не ищут – само придет случайно, как Божий дар. Счастье определяется судьбой, но вызывает зависть окружающих, его лучше не выставлять напоказ («счастливым быть – всем досадить»). Опять – «совести не хватает».

Напасть табуируется образными выражениями, удача призывается настойчивым повторением родового символа – *счастье*. Поведение тоже строится таким образом, чтобы показать себя незаинтересованным в обретении счастья глупцом, живущим на авось, иронично скрывающим свое интимное желание быть счастливым. «Счастье что трястье – на кого нападет». То, что сегодня аналитически в разуме мы разграничиваем как причину и цель, в сознании народа некогда представало единым целым – всего лишь поворотами на жизненном пути. «Счастье не лошадь, прямо не везет». И, быть может, это так и есть.

XIX век начинался в русской философии «Разговором о счастии» Николая Карамзина. Любопытно, что он сказал в момент зарождения русского философствования, когда народные интуиции еще не очень далеко отходили от «образованных».

А сказал он так: «Быть счастливым есть... быть добрым».

БЫТИЕ И БЫТ

Как-то повелось, – писала Зинаида Гиппиус в 1904 г. – что смешивают два слова: *быт* и *жизнь*. То скажут, что нет быта, то, что нет жизни, – и точно, оба слова значат одно и то же. А между тем это не только не одно и то же, но это два понятия, друг друга исключающие. Быт начинается с точки, на которой прерывается жизнь, и, в свою очередь, только что начинается жизнь – исчезает быт. Быт именно перерыв, отдых жизни, как будто летящая птица складывает крылья и садится на дерево. Она жива, она опять полетит... а пока она отдыхает... Жизнь – события, а быт – лишь вечное повторение, укрепление, сохранение этих событий в отлитой, неподвижной форме. Быт – кристаллизация жизни. Поэтому именно жизнь – только она одна – творчество; и это творчество исключает быт, движение круговое, повторительное, почти инстинктивное охранение завоеванного, без рассуждений, без желаний. Воистину отдых... Слава Богу, что есть жизнь» (Гиппиус, 1999, 1, с. 301). Простим автору смешение слова с понятием, а понятие – со сравнением (с птицами). Важнее суть, а суть такова, что подобные рассуждения и сомнения возникают на переломе событий, когда устоявшийся быт в со-бытии направлен бытием (идеей движения жизни).

Событие – всегда революция; сокрушив старый быт, оно выкорчевывает его остатки, и в момент созидания нового бытия возникают различные переходные формы, «отходы усилий» – мещанство, мешочничество, потребительство – все так знакомо русскому человеку в переживаемых им постоянно разного рода «революциях». Передел собственности в России всегда революция, поскольку каждое новое захватывание собственности есть преступление, которое хочется оправдать идеей. В России все обязательно нужно *оправдать идеей*.

В альтернативе *иметь* или *быть* западноевропейские мыслители тоже видели боль разрушения: обладание убивает бытие, т.е. жизнь как его форму, потому что все превращает в вещь и обьект обладания, тем самым омертвляя самого субъекта (это мысль Эриха Фромма). Католический философ совершенно прав в своем заключении: «До сих пор многие не поняли, что важнее *быть* личностью, чем *иметь* деньги» (Вальверде, 2000, с. 357). Суждение, которое не расходится с важным для русского сознания представлением.

Кстати сказать (и это важно), что преобладание языков, в качестве вспомогательного глагола употребляющих *иметь*, а не *быть*, может быть связано с тем, что в этих языках глагол *быть* используется для оформления суждения в предложении; здесь «вещь» (иметь) и «мысль-идея» (быть) разведены в рефлексии, тогда как в русском обиходе бытие и логическое совмещены в одном, т.е. субъект слит с объектом высказывания.

Русский народ в России – «ее коренной, срединный народ, *народ собиратель*» (Соловьев, 8, с. 83). Его, народа, идея – быть всем вместе, а не иметь чуть больше, чем у соседа.

Замечено, что понятие «быт» с его негативной оценочной коннотацией *(быт заедает...)*, активное в сознании русского интеллигента, отсутствует в народной культуре – у народа тоже есть трудности и проблемы в жизни, есть «вещно-телесная» сторона жизни, но такого отношения к быту, «такого рационально-эмоционального подхода» к нему у народа нет, ибо народ воспринимает трудности как естественную форму жизни, а интеллигенция – как помеху, как нечто такое, что отрывает от главного или того, что кажется главным.

Это суждение помогает уточнить проблему «двух культур», одинаково явленных в русском сознании как несовместимые противоположности, причем сознанием отмечена, маркирована идея (поэтому *быт заедает*). Для народного сознания идея и вещь, бытие и быт сопряжены в общей установке как *дело*. «Манихейство» присуще как раз интеллигенту, который разрывает единство «слова и дела», тогда как народ *(народ)* знает, что сладость жизни не в одном бытии, но и в быте также. А уж как совместить их в «общем деле» – это уже его забота.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ГЕРОЙ И ПОДВИЖНИК

В исторической душе русского народа всегда боролись заветы обители преп. Сергия и Запорожской Сечи или вольницы, наполнявшей полки самозванцев, Разина и Пугачева.

Сергей Булгаков

ДВА ХАРАКТЕРА

Б. А. Рыбаков, И. Я. Фроянов и другие историки в трудах по русской истории вникали в тексты былин, и прежде всего знаменитой былины о Вольге и Микуле – и справедливо. За хитросплетениями слов и ритмов скрываются в ней глубины нераскрытого смысла, которые трудно постичь без обращения к другим древнерусским текстам и без филологической их интерпретации.

То не м у д р а я дружинушка х о р о б р а я твоя – почему два эпитета стоят рядом, как бы отрицая друг друга? Мудрость и храбрость соединимы только в отваге, но именно о ней-то старые наши летописи и молчат. Поэтический текст ломает логическую связь высказывания, на самом деле следовало бы «перевести» понятным для нашего рассудочного мышления образом: «Твоя хоробрая (храбрая) дружинушка (вовсе) не мудра (не умна)». Тогда в чем заключается сама по себе храбрость?

Древнерусская литература знает два идеальных типа, представленных как характеры. Это характеры символического звучания, очень часто не имеющие индивидуальных черт личности. Они даны как образцы поведения. Но их два, и это знаменательно. Двоица в русском сознании есть идеальность числа. Гармония, лад, с которого все н а ч и н а е т с я, потому что единица, единство. Единый – это и есть сопряжение ипостасей в гармонию, а три – уже не мирское, а сакральное.

Древнерусская двоица – с в я т о й и б о г а т ы р ь, символы воплощения совести и чести, духовное порождение души или тела, как знаменитый «брак» (по выражению Н. А. Бердяева) язычески женственного и христиански мужественного начал в диалектически перевернутом виде: духовность святости и твердость богатырской воли, влияющие друг на друга. В триипостасности человеческого существования – физическом мире *живота*, социального *жития* и духовной *жизни* – русское Средневековье особый смысл видит в *подвиге, подвижничестве, подвигании*, т.е. рвении трех идеальных типов: *делу живота* у воина, *труду жития* у мниха и *пожизненной работе* истого христианина – того самого Микулы Селяниновича, которым так гордится русская былина, но о котором молчат книжные тексты.

БОДРЫЙ И БУЙНЫЙ

> У нас богатыри были только до введения христианства. После введения христианства у нас были разбойники.
>
> *Иван Киреевский*

В этих словах видного славянофила также содержится внутреннее противоречие. Само слово *богатырь* считают заимствованным из древнетюркского диалекта, какого – неясно, потому что известно оно было многим народам. На Руси это слово появилось в XIII в., по Ипатьевской летописи *(Себѣдяи богатуръ)* – с 1240 г., так что богатыри у нас завелись много позже введения христианства. Но если формула верна, не значит ли это, что в дохристианские времена, вопреки утверждению Киреевского, у нас были одни разбойники?

Рассмотрим все по порядку, перебирая слова, начиная с древних.

Студент Петербургского университета Николай Чернышевский под руководством академика Измаила Ивановича Срезневского составлял словарь к «Ипатьевской летописи». Впоследствии этот словарь был напечатан в «Полном собрании сочинений» Чернышевского, а материалы к нему вошли в состав знаменитого словаря И. И. Срезневского. Молодой филолог интересовался не просто словами, а их взаимной связью. Он пытался найти то общее, что соединяет многочисленные слова этого большого текста в их взаимном отношении друг к другу, взятом вне текста. И потому полагал, что группировать слова можно по корням, независимо от их суффиксов или префиксов; но можно еще и объединять их общностью идеи, в этих корнях заключенной.

Так он собрал разбросанные по разным местам летописи слова, соединенные идеей «смелости»: что такое смелость в глазах воина и писателя XII–XIII вв.? Вот эти слова и те значения, которые Н. Г. Чернышевский приписывает им на основании своих текстов.

Бъдрый – ‘смелый, рьяный’, *буесть* ‘избыток сил, здоровья’, *вазнь* ‘отважность’, *дръзъ* ‘отважный’, *дрьзнути* ‘отважиться’, ‘броситься на неприятеля’, *крѣпость* ‘мужество’ (*крѣпко битися* – ‘мужественно сражаться’), *мужьство* и *мужьствьнно* не требуют определения, также не требуют определения *хоробры, храбърствуя* или *удалый рожеемъ*, но сюда же попадает и слово *сердитый*: «Романъ бѣ сердить яко и рысь» – ‘мужествен’ (?). Сюда же вошли и слова, именующие храбрых, например, *богатырь* – ‘начальник отряда у татар’.

Сверимся со словарем. Первое слово в нем – *бъдръ*. В нем тот же корень, что и в лит. *budrùs* и с тем же значением: ‘бдительный’, потому что слова *бъдѣти* и *бъдръ* – также общего корня. Все греческие слова, которые в древнейших текстах переводились славянским словом *бъдръ*, имели значение ‘быть крепким, здоровым; бодрствовать’, а само прилагательное передавало значение ‘усердный, готовый, порывистый’ – о человеке с правом свободного решения в тревожный момент, трезвом и энергичном (греч. ἦψις и значит ‘трезвость’, а это слово переводилось славянским *бъдрость*). Современные русские говоры сохранили исконное значение слова: ‘полный сил, здоровый, крепкий, энергичный’ – а оттого и ‘красивый’, потому что деятельный человек всегда красив; переносные значения слова развили эту оценочную характеристику, которой в Древней Руси еще не было. Вот

размышление в древнерусском переводе: «Тѣмь же мнози чрѣсъ свою силу бодри являются» (Флавий, 378) – бодрыми становятся благодаря силе; значения деятельности и красоты еще не выделены.

В других славянских языках была еще форма *бъждрь*, но восточные славяне ее не знали. «Мягкая» форма особенно распространена в восточноболгарских книжных текстах, которые в XI в. наши книжники взяли за образец – и только в тех переводах *бъждрь* встречается; эта форма не вошла в русскую речь – верный знак, что *бъдрый* во всех его значениях идет из древних языческих времен и точно не является книжным словом. Вдобавок и решительность в христианском мировосприятии никогда не почиталась как свойство «красивое». Характерно также, что в разных вариантах одного средневекового текста слово *бъдрость* могло чередоваться со словами *усердность* или *трезвость* (списки «Пчелы» и «Пандектов»). Это также входит в характеристику бодрости; не случайно поучают князя: «Но буди и всегда бъдръ» (Посл. Якова, 189) – всегда готов к делу.

Крѣпость как ‘мужество’ пришло из книжного языка, потому что этим словом стали переводить греч. ἀνδρέιος ‘мужественный, дерзкий’. У славян *крепость* – слово столь же общего значения, что и *бодрый*; каждый мог быть крепким, т.е. ‘твердым’ в каком-то деле. В начале «Слова о полку Игореве» сказано: «Почнемъ же, братие, повѣсть сию отъ стараго Владимера до нынѣшняго Игоря, иже истягну умь крѣпостию свою и поостри сердца своего мужествомъ. Напълнився ратнаго духа, наведе своя храбрыя плъкы на землю Половѣцькую за землю Руськую». Слово *крѣпостию* переводят на современный язык «мужеством», «доблестью», что вряд ли справедливо, потому что слово *доблесть* сюда не подходит по смыслу (в чем мы еще убедимся), а *мужество* и без того поминается рядом. *Крѣпость* – это та твердость, с какой требовалось в те суровые времена вести свои дела, именно ‘твердость, стойкость, духовная сила’ (Сл., 3, 22 и далее), которые основаны на физической, умственной или душевной силе человека. Подобная твердость духа была свойственна и женщинам. И автор подсказывает нам: *истягну* – ‘испытал’, но испытал ум, тогда как мужество заостряет сердце, а ратный, воинский дух наполняет всего воина целиком. Употреблено здесь и слово *храбрые*, которое важно в этом ряду слов и тоже является древним словом, но *храбрым* назван не князь, храбры его полки. Князь редко называется храбрым – он может быть дерзким или крепким, но храбрым – никогда. Вот: «Зане бѣ муж бодръ и дерзокъ и крѣпокъ на рати» (Ипат. лет, 226б, 1187 г. – высказывание выражает последовательность действий: бдительность (готовность) → решительность в приступе к действию → твердость при исполнении начатого. Таков идеал древнерусского князя, каким видит его летописец. Только этими словами и можно было выразить смысл деятельности князя в феодальной иерархии отношений.

Этот пример поучителен и тем, что он использует три слова из тех, которые Чернышевский упоминает как выражающие идею ‘смелости’. Оказывается, что цельной идеи ‘смелости’ в Древней Руси или нет, или она намеренно как бы раскладывается на составляющие ее элементы, проговаривается по частям, по основным ее свойствам. Это вполне в духе древних представлений об отвлеченном свойстве: не обозначить его отдельным словом-термином, а в образном ряду передать его признаки, которые выполняют роль видовых определений при обозначении общего родового понятия. Именно так, между прочим, поступает былина в своем описании предметов и действий, сохраняя древние формулы речи.

Однако становится ясным и другое: если три слова, которые мы признали словами «общего смысла», способны характеризовать одного князя, то, может быть, и все осталь-

ные слова этого ряда, каждое в отдельности, выполняют какую-то свою функцию? Вполне возможно, что они характеризуют храбрость различного типа и в отношении к разным людям. Проверим это предположение на фактах из древних текстов.

Древнейшее представление о храбром, несомненно, связано с корнем *буй* – ‘высокий, большой, неистовый’. Таким оно предстает во всех славянских языках, начиная с самых древних (Ларин, 1977). Это и прилагательное и существительное вместе, поскольку и предмет, и его качество казались одним и тем же. «Буй тур Всеволод» – и буйный тур, и буйство тура. История слова весьма поучительна, поскольку проходит путь от значения ‘неистовый’ до ‘безумный’. Нужно отметить, что в XI–XII вв. слово *буй* означало еще смелого и отважного воина, затем оно несколько видоизменилось, а после XV в. с корнем окончательно связывают только последний, неодобрительный оттенок значения.

Во всяком случае, *бодрый* и *буйный* – древнейшие обозначения отважного и смелого.

ДОБЛЕСТЬ И ДЕРЗОСТЬ

> Расчетливый великоросс любит подчас очертя голову выбрать самое что ни на есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги. Эта наклонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великорусский авось.
>
> *Василий Ключевский*

Однако в перечне Чернышевского, приведенном выше, нет слова *доблесть*. Правда, *доблий, доблесть* показаны в общем гнезде с корнем *добр*, но без всякого комментария, и авторского отношения к слову мы не знаем.

Слово *добль* действительно одного корня с *добр*, и эта связь всегда могла ощущаться; она осознавалась на Руси до XV в. Тот же корень и в слове *дебелъ* – ‘толстый, тучный’, как мы бы теперь сказали – ‘насыщенный, густой’. В древности *добр, добль* и *дебел* означали некую способность к действию. Это свойство мужественного человека определялось по его внутренней готовности вступить в дело, по зрелости. Поэтому греческие слова γεννάιος ἀνδρέιος ἱκανός γεννικός переводятся славянским словом *доблий*, а все они означают ‘доблестный, благородный, сильный’, ‘благородный, нравственно чистый’, ‘имеющий силы для сопротивления, способный совладать’. *Доблесть* – это подвиг, но подвиг преимущественно нравственный; для него также требуется сила, но еще и благородство духа, отсюда и не исчезающая в сознании связь с идеей добра – не только по общности корня, но и по смыслу слова. «Доблиими имены нечистоты низъложи» (Ефр. Кормч., 521), но доблий трудолюбив и терпелив. Эти уточнения всегда сопровождают слово *доблий* (там же, 293, 574; Жит Вас. Нов., 404, 407 и др.).

Более того, *доблий* – не храбрый: «Доблий мнится быти и храборъ Александръ Македонскый» (Александрия, 5) – доблесть выше храбрости и стоит на первом месте.

В средневековой литературе о подвижнике и мученике никогда не говорят, что он мужествен или храбр, но всегда он – доблестен. Андрей Боголюбский, заколотый придворны-

ми, «толикъ умникъ сы, во всихъ дѣлѣхь добль сы» (Ипат. лет., 203б); еще раньше другой князь, Борис, убиенный родным братом, назван «воине доблий» (Сл. Борис, Глеб, 170); в любом мартовском «Прологе» говорилось «о непобѣдных и доблих в ратех 40 мученицѣх, иже в Севастии убиенных», и только иногда к этому добавляли: «воини». Последнее было излишним, поскольку прославились они не ратным делом, а мученичеством за веру. В «Печерском патерике» подвижники терпят болезни *доблествене*, а *доблий пастыри* иногда, как бы в обмолвку, именуются добрыми, потому что их доброта и была основным качеством духа; в житиях до XV в. *доблесть* приписывается подвижнику-мниху, тогда как воин этой способностью не наделен. Только однажды, в мае 1196 г., в день смерти Всеволода, брата князя Игоря, вместе с ним ходившего на половцев, летописец сказал, что «Всеволод Святославич во Олговичех всихъ у д а л ѣ е р о ж а е м ъ и воспитаемъ и возрастомъ и всею добротою и мужьственою доблестью» (Ипат. лет., 239б). Характер доблести уточняется: мужественная. Это соответствие греческому слову ’αρετὴ, которое значит ‘превосходные качества, отличные свойства, мощь’ – но также и ‘благородство’, ‘величие’. Сопряженные с мужеством и храбростью – сложный сплав достоинств, присущих истинному герою, который обладает всеми этими качествами. В славянских переводах это греческое слово передавалось иногда как *добровольство* и даже *благовольство* – добродетель сильного, обладающего властью, но при этом благородного. Потому и Всеволод мог быть назван обладающим мужественной доблестью – терпением и выносливостью, которые, видимо, он выказал при жизни. Мужество и доблесть здесь слиты в общем определении и характеризуют отдельную (историческую) личность.

Наконец, еще одно слово пересекается в своих значениях со словом *доблий*, хотя и очень поздно, уже после XV в.: *крѣпокъ*. Поздние списки «Печерского патерика» во фразе «бѣ бо добль тѣлом и красенъ лицемъ» слово *добль* заменяют на *крѣпокъ*. Еще интереснее словари. В первой редакции «Толкования неудобь познаваемым речем» *доблесть* – *крѣпость*, т.е. ‘твердость’; во второй, после XV в. – сюда добавлено и слово *мужьство* (Ковтун, 1963, с. 223, 426). Так постепенно расширялось значение слова *добль*: от твердости духа до физической крепости, которые требуются в страдании.

Вполне возможно, что желание выделить специальное слово для обозначения мужества духа связано с обычным для Средних веков стремлением противопоставить подвиг души подвигу тела: твердый духом и есть *доблий*, твердый телом – просто *крѣпокъ*.

Подобной соотнесенности нет в следующем слове. Слово *дерзый* сохраняет и старую форму (без уменьшительного суффикса прилагательного), и всю гамму значений, полученных им в течение многих веков. У Даля *дерзый* – ‘смелый, весьма отважный, неустрашимый’, но также и ‘безрассудно, неуместно решительный’, а следовательно, и ‘наглый, грубый, непокорный’. Дерзость, как положительное качество в представлении русских людей отмечается всеми народными говорами вплоть до недавнего времени. *Дерзкий* (или *дерзкой*) ‘смелый, решительный, быстрый’ – энергичный человек, всегда готовый к действию (СРНГ, 8, с. 23–24). Однако в древности и это слово имело только одно значение – ‘смелый, храбрый’; впоследствии во всех славянских языках оно не изменило свое значение и стало указывать на нечто порицаемое, но у различных славян – разное, например, у западных славян это ‘бесстыдство, наглость’, а у русских – ‘непочтительный, неучтивый’.

Все оценочные оттенки смысла вторичны и связаны с различными отношениями к самому наглецу; у русских дерзость ценилась как живость характера, как гибкость ума, как решительность силы.

В самых старых славянских переводах с греческого языка словом *дерзкий* или *дерзость*, а также *дерзать* передавали значения, связанные с греч. ἁρασύς т.е. прежде всего ‘дерзкий и наглый’. Это очень важно: порицающее значение слова пришло со стороны, оно как бы наложилось на языческое представление о дерзости как силе и мало-помалу стало осознаваться как наглость, потому что дерзкий (как, впрочем, и буйный) – жесток и зол (таково значение и греч. στυγερός). У глагола долгое время сохранялось исходное его значение, которое передается и греч. τολμάν – с одной стороны, ‘решиться, отважиться на что-то’, с другой – ‘вынести, претерпеть’. Что именно момент начала действия, на которое нужно было кому-то решиться, и был исходным смыслом корня, показывают русские переработки священных текстов, переведенные у южных славян.

В начале XIII в. *дьрзати* на месте греч. τολμάν заменено на *съмѣти* в русской редакции Апостола; тогда же переводились «Пандекты», и в их тексте глаголы *дерзати* и *смѣти* часто смешиваются. Дерзость как порыв уже не воспринималась исходной точкой нужного действия, и следовало освежить внутренний образ слова, особенно в некоторых текстах, где это казалось особенно важным. *Дерзать* в древности – полный эквивалент более позднему *сметь*, но дерзость вовсе не смелость. Частое в древних житиях указание учителя: «Дерзай, чадо!» – значит просто ‘решись!’; последовательное же употребление после этого слова другого глагола показывает, что вся мысль состояла в указании на исходный толчок, который необходим для начала действия: *дерзай – ставити, творити, дѣяти, възратитися, подвизатися, коснутися, изнести, поставити, писати, напасть на праведного, глаголати* в присутствии старшего и мн. др., – вот круг сочетаний, который показывает, что *дерзнуть* всего лишь н а ч а т ь, а на это нужно было решиться. Εριχειρέσις – ‘нападение, порыв, рывок’ – попытка (Ефр. Кормч., 202).

Нужно различать грамматические формы, в каких проявлялся корень. Дерзость весьма непохвальна (ее осуждает уже Иларион в середине XI в.), а вот дерзновение вполне приемлемо, это форма решимости, которой обладают и мнихи. Та же *дерзость бесом будет*, – сказано в «Печерском патерике» (165), с *дерзновением* же можно обратиться к Богу: нужно решиться (93, 127). В древнерусском переводе «Александрии» *варвари дерзи* (69), у врагов *дерзость* (21), они отвечают *дръзо* (61), но сам Александр Македонский действует с *дръзновениемь* (68, еще 164, 53 и др.). Также и женщина действует не *дерзко*, а *с дерзновением* (Соломон, 55), т.е. не столь стремительно и лихо, как мужчина. Это совсем иное проявление дерзости, смягченная дерзость, допустимая в обиходе, с которой приходится считаться. Иннокентий в 1472 г. очень часто набирается подобного дерзновения, чтобы решиться сказать нечто умирающему Пафнутию Боровскому. Дерзновение – приличествующая случаю смелость, но смелость особого рода: не дерзость наглеца, а согласованное с правилами общежития дерзновение, которое уже никак не связано с дерзким и дерзающим. В конце XV в. о положительных степенях дерзости уже не знают.

Когда требовалось особо оттенить отрицательный смысл дерзости в тексте, стали пользоваться испытанным способом: распространяли сочетание добавочным словом. *Дерзо и легко, неистовъ и дерзъ, бѣ бо дерзъ и храбръ* – и последнее выражение стало обычным в древнерусских текстах (Флавий, 270 и др.). *Дерзкий* – решительный в начинании, *храбрый* – в деле.

Все это смещение смыслов происходило в дружинной среде, именно здесь мы находим самые полные характеристики дерзости. Для дружинника и дерзость не порок. Например, в переводе дружинного эпоса Девгениева деяния только слова *дерзость* и *дерза-*

ти используются переводчиком. В XIII в., когда текст переводился, дерзость уже не была тем самым ‘началом’ и рвением, которое когда-то имелось в виду. Поэтому переводчик четко различает разные «степени» дерзости.

Сначала это юношеская дерзость – *Девгениева дерзость*; Девгений покушается на Стратиговну, девицу, которую и похищает, вопреки родительской воле. Затем речь идет *о мужеской дерзости*: «Аще имееши мужескую дерзость у себе, – говорит Девгений будущему тестю, – то отими у мене тщерь твою» (12); и далее неоднократно говорится о дерзости и храбрости Девгениевой: «о дерзость благодатная, стратига побѣди» (15). Эта дерзость – решительность, которая сопровождается необходимой храбростью и никогда не осуждается, потому что уже по своему характеру, по исходным признакам дерзость – качество мужское.

В «Повести временных лет» глагол *дерзати* встречается очень редко, три-четыре раза, и притом лишь в церковных текстах; и только в самом конце, под 1102 годом, летописец записал: «Вложи Богъ мысль добру в русьскые князи: умыслиша дерзнути на половьце и пойти в землю ихъ» (Лавр. лет., 93) – действительное дерзновенье, на которое следовало решиться, поскольку вызвано необходимостью и нуждами Родины. Однако в этой древнейшей летописи нет еще ни *дерзости*, ни *дерзких* – они появятся позже.

В «Ипатьевской летописи» дерзость князей специально оговаривается, когда речь идет об их заслугах в борьбе со степными кочевниками. «Переяславьцы же дерзи суще и поѣхаша напередъ» (Ипат. лет, 199, 1172 г.), князь Мстислав (там же, 215) или Владимир Глебович (там же, 225б) – каждый «бяше же дерзъ и крѣпокъ к рати; мало дерзнувъ дружине и бися с ними крѣпко» (там же, 225б), т.е. сначала дерзнул вместе с дружиной, а потом твердо сражался, уже не отступая; так же и Рюрик, идущий на половцев (1187 г.), «бѣ мужь бодръ и дерзокъ и крѣпокъ на рати, всегда бо тосняся на добра дѣла» (там же, 227), и даже Кондувей торочанин, помощник русичей, назван дерзким, «зане бѣ мужь дерзъ и надобень Руси» (там же, 231б, 1190 г.). Положение не изменилось и позже, в XIII в.; и тогда дерзость как качество воина, сражающегося с дикою степью, признавалась важным его отличием. «Василко бо бѣ возрастомъ середний, умом велик и дерзостью, иже иногда многажды побѣжаше поганые» (там же, 269, 1248 г.). Таково отношение к дерзким: они сражаются с дикими и кровожадными иноземцами, с кочевниками. Это те самые былинные герои, которых впоследствии народ назовет *храбрами*.

Таким образом, дерзость дружинников сталкивалась с осуждением со стороны книжников лишь иногда, потому что случались дела, когда только дерзость могла помочь. И понятны суждения иерархов, таких как Климент Смолятич, говоривших о «брате» своем мирском: «Дерзай – убо творя Богъ такова!» (Клим., 111), и ничего не поделаешь.

Но время шло, изменялись и представления о существенных признаках храбрости. Происходило перераспределение функций между разными социальными группами, а в связи с этим возникало и недоверие к некоторым, прежде столь важным, человеческим качествам. Постепенно изменялись и нравственные критерии в характеристике человеческих типов, пришедших из родового быта, из варварства. Дикая ярость и напористая стремительность со временем стали важной приметой той дерзости, которая осуждалась; именно так и толкуют средневековые словари слова *дерзкий* и *дерзость*: «ярость – дерзость; всетечный (стремительный) – *дерзъ*» (Ковтун, 1963, 436). Эта неудержимая сила, неподвластная чувству и мысли после XIV в., уже страшит церковного писателя, и он ее осуждает.

ХРАБРОСТЬ И МУЖЕСТВО

Не тот мужествен, кто лезет на опасность, не чувствуя страха, а тот, кто может подавить самый сильный страх и думать об опасности, не подчиняясь страху.

Константин Ушинский

Старый корень *-xorb-* имеет соответствия во многих языках, и значение их совпадает: ‘острый, суровый, задорный’ – или, как в латинском, *acer* – ‘энергичный, решительный, пылкий’. Следовательно, храбрый – тот, кто пылок и остер, а если окунуться в глубинный смысл корня, в его древность – ‘тот, кто сечет’ (ЭССЯ, 8, 72), кто р е ж е т. В переводах Древней Руси словом *храбрый* могли передавать самые разные значения греческих слов. В «Пчеле», например, «Се бо есть лютъ и храборъ, аше кто собѣ одолѣетъ» (Пчела, 45) – соответствует слову со значением ‘строг и суров’; «кажеть побѣда храброго, а напасть умнаго» (там же, 178) – слово *храбрый* соответствует греческому ἀνδρέιος ‘мужественный’; «храбровати в бою » – может быть и ἀρρήσαι, т.е. ‘быть смелым, уверенным в себе’ (там же, 292). В одном и том же предложении два разных греческих слова могли перевести одним и тем же корнем; «Егда бо древле узрю храбра, а ныне страшива суща, то разумѣю, яко не от естьства страсти есть се, естьство бо не измѣняется пакы; егда бо узрю древле страшивыхъ вънезапу храбрьствующа, то же число дьржю» (там же, 42) – в первом случае это ‘мужественный’, во втором он превращается в ‘дерзкого’.

Постепенно неопределенность значения этого слова сосредоточивалась в смысле, вполне ясном; в «Повести временных лет» «вои многи и храбры» появляются в 946, 964 и 986 гг., амазонки названы «храбрыми женами», про «крѣпкого исполина и человѣка храбра» говорится в цитатах из пророков, – т е. всегда это – уточнение, выраженное прилагательным; лишь раз (под 1097 г.) этот признак отливается в отвлеченность понятия: «землю нашю, иже бѣша стяжали отци ваши и дѣди ваши трудомъ великим и храбрьствомъ, побарающе по Русьскѣи земли» (Лавр. лет, 89). Борис и Глеб – «храбрая брата прекрасная» (Сл. Борис, Глеб., 172), еще и в переводах XII в. все время чувствуется явное желание соединить представление о храбрости с чем-то другим, уточняющим его; говорится, например, об *умничестве* и *храбрстве* (Флавий, 256), о том, что души храбрых нарекают полубогами (там же, 256). В переводе «Александрии» *храбрые* только мужи, воины, защитники города, а о самом вожде говорится: *доблии* (Александрия, 5); слова *храбрый, храбро, храбровать* часто встречаются в переводе «Девгениева деяния», т.е. все это после XII в.

Храбруют только на охоте; скачут храбро лишь на арабском скакуне (Девг. деян., 336). Храбрый сочетается с умным или хитрым, но противопоставлен сильному («во всѣх храбрыхъ силенъ бысть» (там же, 14б)), но, в общем, *храбрый* с XIII в. довольно частое слово. Любопытно, что юность – это возраст красоты и *храбръства* (там же, 326), а старику они недоступны. Храбрость всегда соединяется с дерзостью, поэтому и слово *храбрость* сочетается со словом *дерзость*: «дерзость и храбрость» (там же, 16, 16б). Храбрость понимается как отвлеченное свойство, присущее храброму, на свойство это можно влиять; если носить камень по имени *мантиш*, чтобы храбрость не оскудела, «ино храбрости не пребывает в людех» (Сказ. инд., 247, 250).

То же представление о храбрости отражают и оригинальные древнерусские тексты. «Бѣ же Василко... хоробръ паче мѣры на ловехъ» (Батый, 163) – на охоте; князь не просто «бѣ храборъ», но еще и «крѣпокъ на рати» (Ипат. лет., 24). «Подивившася князь силе его и храбрости его» (Жит. Ал. Невск., 4) – опять-таки не одной лишь храбрости, которая мало что значит без силы; и сам Александр Невский не просто *храбръ*, но еще и *славенъ* (там же, 7). Во всех случаях подчеркивается, что храбрость – достояние мужчин; у Александра «множество храбрыхъ мужь» (там же, 6), и храборствуют всегда именно мужи (Ипат. лет., 225, 259 и др.). Даже в исключительных случаях, когда говорится не о мужах, подчеркнуто; «жены и дѣти мужескую храбрость въсприимше» (Батый, 113), что обычно им несвойственно.

Эту связь храбрости с силой и твердостью обыгрывает в своих афоризмах Даниил Заточник: «Княже мой, господине! Аще ти есмъ на рати не хоробръ, но на словехъ ти есмъ крѣпокъ!» Храбрый и твердый *(крѣпокъ)* – одно и то же, но храбрость нужна там, где возникает опасность для жизни. У Даниила не встречается слово *дерзый* или *дерзкий*, но о храбрых он говорит и дальше: «Хоробра, княже, борзо добудеши, а умный дорогъ есть, зане умныхъ дума добра»; верно: умный совет в те времена – большая редкость, а храбрецов много. Вообще, по мнению Даниила, «умен мужь не вельми на рати хоробръ бываетъ, но крѣпокъ в замыслехъ! Хороброму дай чашу вина – хоробрѣе будет, а уменъ дорого есть». Святослав, идя на Царьград, якобы сказал: «Нѣсть храборства ни дум противу мнѣ», т.е. ни силы воинской, ни замыслов мудрых, которые могли бы его остановить. Если сравнить различные списки «Моления» Даниила, окажется, что иногда прежде стоявшее слово *хоробрущих* заменено на *сильных*: «Соломон рече: луче един мудръ десяти хоробрующих без ума» – позже вместо этого написали *сильных* – потому что храбрый безумный в XVI в. казался явлением странным. Прежнее противопоставление разума и осмотрительности – безумной храбрости – стало казаться не столь приличным, потому что и отношение к храбрости изменилось. Но в XII в., когда писал Даниил, и даже в XIII в., когда его текст перерабатывали другие мудрецы, выставлявшие свою смышленость как альтернативу традиционной храбрости, *храбрость* была просто силой, твердостью в схватке, самозабвенностью, которую легко было вызвать и искусственным путем.

В заключении к «Молению» своему Даниил собрал в кратком перечне все добродетели, которые ему хотелось видеть у князя: «Господи! Дай же князю нашему Самсонову силу, храбрость Александрову, Иосифлю крѣпость, мудрость Соломоню и кротость Давидову!» – очень поучительное пожелание, важное, в частности, и потому, что Александр Македонский, как мы уже знаем, обладал не храбростью, а дерзостью. По-видимому, подобные реминисценции и «перечни» постепенно подрывали значение храбрости как единственно важного свойства мужчины. Храбрость становилась простой лихостью, с которою соединялось и представление о разгуле. В «Повести о Горе-Злочастии» добрый молодец говорит: «И х р а б р о с т ь молодецкая от мене миновалася» (Горе, 36), на что отвечает ему Горе: «А ты, у д а л молодец, и так живешь!» (там же, 41). В XVII в. для молодца важнее не урожденная им *храбрость*, а насылаемая судьбою *удаль*.

Слово *мужьство* является книжным, на это указывает и его суффикс, и явная зависимость от греч. ’ανήρ ‘мужчина, муж, человек’, которое и переводилось на славянский язык как *мужьство*, а также *мужь* или *мужьскы* ‘мужественно’. Впоследствии и другие греческие слова могли быть переданы славянским *мужьство*, но уже в переносном смысле;

так, θράσος ‘дерзость и наглость’ (потом и ‘храбрость’), свойственные мужу, и ἀριστεία – ‘доблестные подвиги’, достойные мужа.

Сравнивая разные редакции одного и того же текста, мы всегда натолкнемся на разночтения; например, в русской версии «Пчелы» ’ανδρεία передано как *мужство*, в болгарской уже описательно, как *храбрость*: «Нѣсть человеку мудрости ниже мужьства» (Пчела, 40), «мужьство нѣсть польза, аще нѣсть правды» (там же, 52), в болгарском же варианте речь идет о храбрости. В переводе «Пчелы» *мужество* вообще понималось нераздельным с соответствующей долей мудрости; на это указывают места, в которых греческий вариант либо вовсе не употреблял слова *мужество*, либо использовал это слово в другом смысле. «Не тщеславьемъ, ни красотою ризною, ни коньною, ни тварьми чести ищи, но мужьствомъ и мудростию» (там же, 306) – в греческом вместо двух последних слов стоит лишь πράζεων, т.е. ‘действием, деянием, деятельностью, дельностью’ заслужи свою славу. «Красота граду мудрость съ мужьствомъ», т.е. κόσμος πόλει εὐανδρία (там же, 289) – государство украшают мудрость и мужество его граждан (хотя греческий текст говорит просто о собирательном множестве отважных мужей, способных принести счастье своей родине). Мужественность понимается тут как зрелость и, разумеется, з р е л о с т ь ума и души, а не к р е п о с т ь рук и тела. *Мужество* – храбрость с умом, они связаны друг с другом. Княгиня Ольга в 955 г. взяла власть в свои руки вместо «сына своего (Святослава) до мужьства его и до взраста его» (Лавр. лет., 19), ибо был он еще отроком; через триста лет в представлении о мужестве мало было одного возраста мужа: «мужества бо не дошедлъ и ни разума еще имѣя», – начинает поучать своего князя средневековый мудрец (Посл. Якова, 458, 1271 г.).

И впоследствии в любом тексте и переводе с понятием мужества непременно соединяется представление о чем-то другом, что как бы наполняет содержанием простой факт мужского достоинства: «хитрость мужества его» (Флавий, 191), «правда и мужество» (там же, 184), «сила и мужество» (там же, 363), «величие мужества» (Александрия, 47), мужество, которому всегда есть потребное д е л о (Флавий, 184), которое мужает и возрастает с возрастом (Александрия, 17); «Смерти бо ся, дѣти, не бояти ни от рати, ни от звери, но мужское дѣло творити», – завещал Владимир Мономах. Даже если описываются скорбные монахи, всю ночь сидящие за скромным своим рукоделием, о них говорится, что они «мужьскы съ сномъ брань имуть» (Пандекты, 336), или – в болгарском переводе – «мужьственѣ съ сном борются». Тут и мудрость, и сила, и хитрость, но тоже – дело, достойное мужчин. В описании смерти князя Андрея Боголюбского *мужьство* поминается несколько раз – *мужьство и умъ, мужьство благоумных братьев* и т.д., т.е. зрелость мудрого человека, делающая его способным на подвиг (Ипат. лет., 206б, 1175 г.), потому что «сѣи же князь избранникъ Божий бѣ от рожения и до свѣршения мужества» (там же, 205, 1174 г.). В той же летописи под 1213 годом рассказывается о юном князе Даниле Галицком; «Даниилъ бо младъ бѣ» и увидел двух опытных воинов, «мужескы зряща – и приѣха к нима», а уж вместе они смогли показать врагам своим, что такое мужество; так и случилось: «Младъ сы показа мужьство свое и всю нощь бистася (они)» (там же, 250). Еще юн – а уже мужчина! Только в подобных случаях, передавая контраст между юношеским в и д о м и д е л о м зрелого мужа, и пользовались словом *мужьство* или *мужьскы*, и храбрость мужества оказывалась отвагой специфической – это храбрость зрелого человека, который и «въ брани не позна ея крѣпости ради мужества възраста своего» (Сказание, 233об.), т.е. сгоряча не смог уяснить значительности раны, полученной в бою,

просто потому, что находился уже в зрелом возрасте и на подобные мелочи внимания не обращал. Мы уже поминали, как в годы Батыева погрома «жены и дѣти мужескую храбрость въсприяша» (Батый, 113), *храбрость* как одно из качеств мужчины, однако это не мужество в его законченном виде, которое ни женщинам, ни детям недоступно, ибо «мужьство же и ум – совместно живяще» (там же, 163). Чтобы кончить разъяснение о мужестве, вспомним пословицу, приведенную Даниилом Заточником: «Дѣвиця бо погубляеть красу свою бляднею, а мужь свое мужьство – татбою». Злостное вредительство другому в виде самого страшного порока – воровства – способно снять с человека признак мужественности. *Мужество* в этом представлении слишком возвышенно и чисто, и не всякая д е р з о с т ь, не всякая о т в а г а способны его освятить. Только благое дело, но обязательно дело, сопряженное с доблестью и в непременной связи с мудростью зрелого человека – мужа. В «Житии Александра Невского» есть известный рассказ о шести его сподвижниках, рубившихся в битве на Неве: «Явишася шесть мужей храбрыхъ и сильныхъ и мужествовавъ съ имъ крѣпко» (Жит. Ал. Невск., 4). Заметим особенность в представлении героев: это мужи, которые были и х р а б р ы, и с и л ь н ы, и потому-то Александр мог с ними *мужествовати*, и притом т в е р д о. *Х р а б р ы е* и *сильные* – уточнение, необходимое для того, чтобы отметить особые свойства зрелых мужей, способных на мужское дело: «мужьское дѣло творите!»

Мы уже знаем о том, какие слова употребляли авторы текстов, вошедших в Ипатьевскую летопись, желая сказать о храбрости и мужестве своих современников. Сохранились и повести о «нахождении Батыеве», и повести, рассказывающие о битвах на Липице (1216 г.) и на Калке (1223 г.). Все они возникли примерно в одно время и связаны с дружинной средой; какие же слова из числа нам известных предпочитали русичи в первой половине XIII в.?

Раскроем третий том «Памятников литературы Древней Руси» (XIII в.): «Да князи мудри суть и рядни и хоробри, а мужи ихъ... дерзъки суть к боеви» (ПЛДР, 3, с. 120), или, напротив, «мои люди к боеви не дерзи, тамо и разъедутся по градом» (там же); в битве при Калке князья «имѣяхуть же и дружину многу и храбру», и в нужное время «тѣ бо храбрии выскочивше» (там же, с. 150); Александр Попович и слуга его Тороп, как и многие другие, названы храбрыми, но уже не в качестве определения *(храбрии вой)*, а нарицательно: ‘храбрецы’. В этом бою «и Александр Поповичь ту убиен бысть с инѣми седмьдесятию храбрых» (там же, 158). Когда враги осадили Владимир, сказал воевода Петр: «Нѣсть мужества, ни думы, ни силы противу Божия посѣщения» (там же, 164) – и *мужество* тут понимается как простая совокупность воинов, способных противостоять бесчисленному врагу; одной Божией силе с врагом не совладать.

В «Повести о разорении Рязани Батыем» появляются новые слова: «И воеводы крѣпкыа и воинство: удалцы и резвецы резанския» (Пов. Ряз., 188); Евпатий Коловрат, богатырь русский, «ездя по полком татарским храбро и мужественно» (там же, 190), «и многих тут нарочитыхъ багатырей Батыевыхъ побил» (там же, 182), «Евпатей же исполнивъ силою», и видели враги «Еупатия крѣпка исполина» (там же, 192); когда же сломили рязанцев, «начаша дивитися храбрости, и крѣпости, и мужеству резанскому» (там же), «а таких удалцов и резвецов не видали» (там же), и много говорили «об удальцах резвецах» (там же, 194), «о храбрых удальцах» (там же, 196). Такими словами именует героев современник. Позже, уже в XIV в., появился текст «Повести о Меркурии Смоленском» – в нем лишь безличное слово *храбрый*: «и обрѣте ту прехрабра коня... прехрабро скакаше по

полком» (Меркур., 206), конь скакал и сражался, а сам Меркурий, исполняя предначертание Божье, только сидел на нем. Рассказом о храбрости коня завершается цикл сказаний об удальстве русских витязей.

Заметим то новое в определениях храбрости, что появляется в сравнении со сказаниями Ипатьевской летописи: *удальцы* уже вполне распространенный термин, известный всем, однако в качестве уточнения к нему используется и слово *резвецы*; по-видимому, это просто развитие прежнего образа, связанного с *бодрым* и *дерзким*, – ‘резвый’ усиливает этот образ.

Дерзкие уже не в особенной чести – *дерзость* оказывается мужеством подневольных; *храбрость* и *мужественность* в сознании соотносятся, но не заменяют друг друга, и *храбръ* – теперь нарицательное слово, а не простое определение воина; *богатырь*, как и прежде, – вражеский витязь, достойный того, чтобы с ним переведаться в схватке, русский богатырь – *исполинъ*. *Удальцы-резвецы* заменили *дерзких* и *бодрых* дружинников Древней Руси. *Резвый* – от *резать*, как и *дерзить – дергать*, рвать («коза-дереза»), да и *храбрый* – тот, кто сечет и режет. Образ один и тот же, но он все время обновляется, получая форму, понятную каждому времени и всякому, кто столкнется с дерзким, с храбрым, с резвым. Постоянное «освежение» внутреннего образа подтверждает продолжение древней языческой традиции в определении воинов. Но *удальцы* – нечто новое, приходящее на смену прежним представлениям о воине: он не только сражается, «колет, рубит, режет», он испытывает судьбу, долю свою. *Удалой* – удачливый. Это то же представление, которое Н. Г. Чернышевский видел в слове *вазнь*, но уже в другом отношении: *вазнь* – судьба, а *удалый* – баловень этой судьбы, кто «всихъ удалѣе рожаемъ», как сказал еще летописец XII в. (всех удачливее по рождению), тот, кому дано нечто, иным недоступное.

В «Задонщине», которая выбором поэтических средств зависит от «Слова о полку Игореве», но вместе с тем отражает и новые представления о войне и воине, сложившиеся к началу XV в., самые частые слова для обозначения воина – *удалой, удалец*, отчасти и *хоробрый, храбрый* (однажды и *храбрость*), тогда как *буйный (буяни)*, *буйство* отчасти порицаются, а о *мужестве* говорится безразлично, как в любом традиционном книжном тексте. *Удалец-молодец* становится основным героем русских сказаний на протяжении XIII–XV вв. *Молодец* – потому что молодой, тем он и отличается от *мужа* с его трезвой мужественностью и мудростью.

Что же касается ныне привычных для нас слов *смелость* или *отвага* – их нет до конца XV в., но особое значение они получили уже после XVI в.

СМЕЛОСТЬ И ОТВАГА

> ...И было достоинство, довольно редкое в русском человеке, – смелость. Смелым Бог владеет, – авось! – и идет напролом.
>
> *Викентий Вересаев*

Смѣлый от *съмѣти* – глагола, очень распространенного в переводных светских текстах дружинного типа, например в «Девгениевом деянии». Значение этого глагольного корня толкуют по-разному: то как стремительное движение (решимость) под

влиянием гнева, то как бросок за добычей, которую желают настичь, то как продуманное *(из-мер-енное)* действие, заранее решенное (Фасмер, 3, с. 687–688). Последнее, несмотря на сомнения этимологов, вероятнее всего, потому что не требует сложных этимологических ухищрений в толковании корня. Чтобы посметь, нужно решиться, но решиться уж после того, как семь раз отмеришь! Слово *съмѣти* не могло быть в чести у церковных писателей, оно и встречается преимущественно в светской литературе. Точно так же не мог уважаться и слишком смелый человек, потому что его поведение выходило за рамки дозволенных средневековым обществом действий: он решал сам, что ему делать. Слово *смѣлый* не встречается до XVI в., *съмѣти* возможно, но в исторических словарях переводится как ‘дерзать’, и, следовательно, понимается как развитие той же идеи, какая присутствовала в глагольном корне *дерзати*. Некоторое время оба слова, старое и новое, встречаются в текстах рядом, как будто затем, чтобы непосредственно в тексте приучить к новому образованию. И само это новое слово по форме еще неуклюже, выглядит неким уродцем, сопровождается книжным суффиксом. «Недьрзое же и несъмѣние являти» (Устав Л., 312–313): робость также имеет степени вплоть до полного отсутствия дерзости – так в переводах конца XI в. *Сметь* и *дерзать* как бы пытаются согласовать друг с другом, с разных сторон отмечая одно и то же: робость – отсутствие дерзости. Еще одно неожиданное образование, и тоже с книжным суффиксом, *смѣльство* находим в переводе так называемой «Геннадиевской Библии» (1499 г.), и оно понимается еще как *дерзость*, потому что переводит греческое слово θράσος (Материалы, 3, с. 450) и значит то же, что *дерзость*.

В «Лексисе» Лаврентия Зизания 1596 г. находим уже подробное объяснение смелости, всегда данное в отношении к дерзости: «*смѣле* – дерзновеннѣ, необинуюся»; «*смелость* – дерзновение, дерзость, необиновение, великодушие»; «*смѣлый естемъ* – смѣю, дерзаю, необинуюся»; *смѣлый* же сам по себе, не в составе сказуемого, а как общий признак, – «дерзокъ, дерзкый, дерзый, дерзостенъ, продерзатель великодушный напраснивъ» (Лексис, 157). Прежде главное слово *дерзкий* как бы передавало новому слову свой глубинный смысл, потому что одним прямым значением слова не ограничивается содержание понятия, этим словом обозначаемое. Новое слово поясняется словами книжными, но привычными для XVI в.: *необиновение* – это непреклонность (сюда же и *не обинуюсь* – не склоняюсь), *напраснивъ* – внезапный, вспыльчивый, рьяный, а *великодушный* – восторженный, пылкий (отсюда то же значение и у слова *великодушие*). В целом же толкование Зизания – данное «с той стороны» прошлого, на основе древней книжной традиции, для которой исходные значения слов *обинутися, напрасенъ, великодушный* и др. еще яснее и понятнее, чем новое – *смѣлый*. Прошлое как бы передает будущему свои сложившиеся представления о характере смелости – внезапная пылкость д е р з о с т и, решимость, которая возникает как м е р а и с т е п е н ь. Важна и последовательность в появлении форм. Сначала от *съмѣти* возникает *смѣльство* или *смѣлость*, и только затем выделяется качество смелости, выраженное в прилагательном *смелый*. Направление в порождении слов прямо противоположное тем, что были у славян в древности. В эпоху язычества *буй, дьрзъ* и *хоробръ* предшествовали и именам типа *буйство, дерзость* или *храбрость*, и образованным от них глаголам. Кроме того, и имена все – книжные, на это указывают и их суффиксы, и форма корня: *храбрость*, а не *хороброта*, как было бы по законам народного русского словопроизводства. Так, оказывается, что в Новое время признак выделяется не из имени, становясь прилагательным-именем, как раньше, а от глагола, «по действию имя себе стяжа», как выразился летописец.

М е р а превратилась в свою противоположность, став беспредельной *сме-лостью*. Долгое время новое слово существует в книжной речи без русских суффиксов. Только уже в 1704 г. Федор Поликарпов отмечает несколько новых форм, прежде всего – *смѣльчак*. Новое время – и новые суффиксы: не *смелец*, а *смельчак*, ибо и отношение к нему иное, чем *к удальцу, храбрецу или молодцу*, да и исконное значение суффикса *-ец-* изменилось.

Точно так же появляется в Средние века и *отважный* – от слова *от-вага*. Это слово заимствовано из польского *odwaga, odważny, odważytisię*, и обозначает расчетливую храбрость: сначала все взвесить (отвесить), а только затем отважиться и рискнуть (считают, что это польское слово восходит к нем. *wagen* ‘рисковать, отваживаться’; Фасмер, 3, с. 169). Непосредственная связь с немецким представлением о риске сомнительна, потому что и у славян давно известен (может быть, и от немецкого, как полагает тот же Фасмер) корень *ваг, вага* – ‘вес, тяжесть’, отсюда ‘весы’ и даже ‘рычаг’. От слова *вага* образовались *важный* и *важить* – последнее значит ‘взвешивать’. Как бы то ни было, но исходное значение слова *отвага* понятно, образный его смысл еще не затушевался далью времен, подобно многим другим словам этого ряда. *Отвага* – заранее взвешенная степень риска, на какую можно пойти, приступая к делу. Это то же, что и смелость, но только в не свойственном русскому иноземном обличье: *смелый* решается по велению духа, *отважный* холодно рассчитывает свои возможности.

В XVI в. Франциск Скорина в своих переводах на славянский язык использовал глагол *отважити, отважитися*, но в прямом их значении – ‘взвесить’: «талентъ сребра отважу до скарбу твоего» (Скорина, I, 455). В самом конце XVI в. Лаврентий Зизаний отмечает уже и новое значение этого глагола: «отважюся – понуждаюся, устремляюся вседушно» (Лексис, 138). *Отвага* как нераскрытое *свойство мужества* еще скрывается в темных глубинах глагола, не вышло наружу как явственное и четко осознаваемое качество. Оно и представляется еще очень экзотичным именованием, словом, которое ютится где-то на западных границах по соседству с Польшей. Даже войны начала XVII в. не особенно способствовали его известности: всем понятна была «отвага» оккупантов. В словаре Памвы Берынды (первое издание 1627 г.) не указана даже глагольная форма, от которой образовано имя.

И только в петровские времена новое отношение к характеристике ‘смелости’ потребовали и новых обозначений; слово *отвага* появилось и породило определение *отважный*; с 1731 г. они известны и в русских словарях.

Представление о смелом и понятие смелости в их развитии определенно отражают уровень социальной жизни общества, особенно в части военной.

Сначала, в древности, славянам известно множество частных обозначений этого качества, происходящих из обыденного их языка и способных описывать не только воинские доблести: *бодръ, сильнъ, крѣпькъ, дьрзъ, буй, храбръ, вазнивъ, удалъ* и др. – таким может быть любой член рода, но этим определением как знаком признания наделяли и своих героев, отмечая какое-то одно, особенно выразительное их качество, каждого в отдельности и всех вместе. Воином ведь становился каждый, как только в этом ощущалась нужда.

В эпоху военного коммунизма все подобные признаки, еще не отстоявшиеся в именном существительном, данные как *имя-вещь*, вполне определенно стали сгущаться в специальные именования, а различный по степени вклад того или иного члена рода, дружинника или земледельца, князя или боярина и т.д., в успехе военного дела постепенно производил перераспределение оттенков в значениях слов, которые и сами по себе, со-

бираясь вокруг общего (родового) смысла «военный подвиг», начинали как будто притираться друг к другу, как слова одной общей системы обозначений. *Дерзким* мог быть воин, *храбрым* – дружинник, *крепким* – князь, и т.д., каждый раз в зависимости от индивидуальных особенностей личности, проявившей себя в деле, но всегда на общем фоне общего ратного труда. Представление о слитном единстве воинской массы, несмотря на известную дифференциацию функций отдельных ее членов, видно в том, что долгое время отсутствуют слова с обозначением индивидуальности: нет слов – ни *боец*, ни *буец*, ни *дерзец*, ни *бодрец*, ни *крепец*. Воинская сила представляется в той ее слитной и общей массе, как изображена она на старинных летописных миниатюрах: будто на одном коне со многими пиками поднялось от земли многоголовое воинство.

Вполне определенно выделяются три хронологические группы обозначений ‘смелости’.

О первой, которая связана с именованиями по признаку случайному и всегда временному, мы уже сказали: *бодръ, буй, дьрзъ* и др. указывают на физическую, неукротимую, всегда неподвластную разуму и необузданную силу, идущую как бы изнутри. Это амбивалентная цельность личности, которая при этом никак не оценивается, потому что буйный или дерзкий может быть и плохим, и хорошим, правильным и вредным в зависимости от обстоятельств.

Это время понятий, когда качество, по которому нечто именовалось, представлялось в виде вещи, предметно и зримо; имя – и есть вещь, *дерзый – дерзок* и сама *дерзость*. Никаких дополнительных слов не требуется, потому что *дьрзъ* – это имя, которым назвали героя, а следовательно, не только качество-определение, но и существенный признак, существительное, равнозначное самому именуемому, и не нужен ни *дерзец*, ни *дерзость*, ни *дерзство*, даже *дерзити* казалось бы слишком искусственным, потому что сущность *дьрзого* в том и состоит, чтобы – *дерзить и дерзать*. Словообразование в этой группе слов шло первоначально только в пределах одной и той же части речи, т.е. в образе прилагательных: *буенъ, дьрзъкъ, бъдрънъ, сильнъ, крѣпъкъ* и т.д. Наконец, что тоже важно, у этих образований нет книжных параллелей, они пришли из народной жизни, из живого языка, который лепил мир представлений мазками первых впечатлений, размашисто и сочно, создавая целостную картину не термином общего значения, десятками частных определений, «видово, а не родово», как сказал бы А. А. Потебня. Именно так и воссоздает тот мир донесенная до нас сквозь века былина.

Затем мир меняется, изменилось и отношение к воину и защитнику, к тем признакам, которые легли в основу нового образа.

Через посредство переводов славяне получили новые значения для старых своих слов; наложенные на славянскую культуру, заимствованные представления о храбрости малопомалу стали внедряться в славянский быт, тем более что и внутренняя форма славянских слов не препятствовала внешнему давлению смыслов со стороны.

Нагляднее всего это влияние видно на истории слов *доблий* и *мужественный. Доблий* – добрый, отсюда и некоторое изменение смысла от доблести ратного дела к доблести духа. *Мужество* чуть ли не до XV в. понимается как проявление мужественности, а *мужественность* – не только храбрость в бою, но и мудрость, и прежде всего – мудрость. Отсюда противоположность *молодцам*, которые этим последним свойством еще не обладают. *Мужь* и *молодь* – важное противопоставление Средних веков, со временем полу-

чившее и социальную окраску. *Мужи* – дружина старшая, еще «отцова», с которою князь *думу думает*, а дружина молодшая – добрые молодцы, готовые к схватке и рубке.

Таким же образом представление о дерзости как о внутренней силе сменяется представлением об удаче – моральной ответственности за исполнение предназначенного – судьбою и долей. Удалой и храбрый становятся основными фигурами Средневековья в момент, когда особые исторические обстоятельства снова призвали на поле боя удальцов-резвецов. *Буй* или *дьрзъ* не имели степеней качества, они представали во всей цельности облика – подобно Всеволоду, буй-туру, горячему в схватках. Удаль и храбрость, в соответствии с иерархическими канонами Средних веков, уже различаются степенями проявления признака: форму *удалѣе* в летописях мы встречаем даже раньше, чем *удалець*, а о том, кто кого лучше, часто спорят и герои былин. Это уже не к а ч е с т в о, как *буй* или *дьрзъ*, а с в о й с т в о героев, которое может изменяться в известных пределах, но только на известных степенях своего проявления становится явным и видимым всем. Изменяется и словообразовательная модель, создающая новые формы, теперь не прилагательные, а существительные образуют ряды именований: *удальць, рѣзвьць, храбрьць*.

Смелый и *отважный* появляются уже в Новое время, как бы окончательно отходя от представлений о дерзком. Прагматическая решимость лица под давлением внешних обстоятельств становится смыслом нового именования. Отвага – простой расчет, но и на это нужно решиться. Возникает новое отношение и к отрицательным свойствам, о которых в древности, по-видимому, не помышляли. Ведь расчет, произведенный таким образом, может дать и отрицательный результат. У *буявого* или *дерзого* в определении их качеств не было никаких негативных характеристик, никаких *без* или *не*, у *смелого* и *отважного* они появились: это *несмелый, неотважный*, а кстати, и книжное *не храброго десятка*. В Средние века «отрицательность» отношения представлена как будто в формах типа *безбоязнь, бесстрашие*; на самом же деле это и положительная степень отваги, которая только определяется иначе, отрицанием ненужных эмоций (боязнь, страх и др.). Отрицательные свойства понимались как положительные качества, поэтому и *бесстрашный* – такой же *храбрец* и *удалец*. Само положение воина исключало всякую возможность возникновения отрицательных определений; было бы просто смешно *буявому* противопоставить *небуявого* или *безбуявого*. Противоположность же смелого несмелому – вполне возможная вещь.

И наконец, если прежде явление или лицо определялись по качеству (*буйство* или *буявъ* по *буй*), теперь, наоборот, свойство как бы вытягивается из явления или даже действия: *съмѣти → съмѣние → смѣльство → смѣлость →* смелый – несмелый. Таков герой Нового времени. И отношение к нему соответственное: это не *удалец*, а *смельчак*. *Отважный* же настолько новое слово, что еше не образовало суффиксального имени для обозначения человека.

За всеми изменениями смысла слов скрывается важная особенность славянского мышления. Защитник-воин всегда именуется по признаку, выделяющему его из числа других, по признаку характера, который лицо возвышает в личность. Еще в XVI в. «воевода нарочит, полководец изящен и удал зело» выделяется именно своей особостью, потому что *изящный* по смыслу значит «изъятый» из массы, избранный из ряда себе подобных. Отборный, особый, особенный.

Говоря о трех состояниях человека как отражении трех структур сознания (что естественно в трехмерном пространстве существования), Н. А. Бердяев возражал против знаменитой оппозиции Гегеля «господин – раб». Нельзя перейти от рабства к господству,

ибо «страшнее всего раб, ставший господином». «Человек должен стать не господином, а свободным» – потому что «свободные берут на себя ответственность». Дать ответ на вызовы времени, супротивника и врага – это и есть деяние богатыря. Мечта о свободном воплотилась в *храбром* воине, который свободен силою, и в *доблестном* воине Христовом – свободном духом своим.

ДРЕВНЕРУССКИЙ СВЯТОЙ

Как это ни странно, задача изучения русской святости как особой традиции духовной жизни даже не была поставлена.

Георгий Федотов

На первый взгляд трудно составить себе образ святости в том виде, как представляли ее в Древней Руси. Мало, и притом избирательно случайных, текстов дошло до нас от той поры, и современные медитации на эту тему во многом являются опрокинутым на прошлое современным п о н я т и е м о древнерусской святости (Федотов, 1989).

Но так лишь кажется. Не следует забывать об этикетности слов-терминов и о формульности всех вообще выражений, дошедших до нас в старых текстах. Дело не в прямом описании, не в характеристиках того или иного святого, которыми так дорожит историк, описывая древнерусского святого словами житийных текстов. Можно попытаться проникнуть в представления средневекового человека, используя присущие ему речевые формулы, которые как раз и являются эквивалентом современных нам определений, аналитически представленных в терминах. Сохраненные устной речью формулы типа *стыд и срам* или *правда-истина* являются такими терминами-определениями, сжато формулирующими представление о неизбежной соотнесенности личного переживания *(стыд)* или внутренней сути *(правда)* с общественным осуждением *(срам, сором)* или объективной сущностью бытия *(истина)*. Расшифровка подобных сочетаний для характеристики древнерусской ментальности может дать больше, чем иное развернутое описание. Важно только, чтобы материал рассматривался массово и в непременной увязке с особенностями средневековых речевых формул.

Возьмем для начала тексты, достоверно принадлежащие Кириллу Туровскому, писателю второй половины XII в., и рассмотрим их в системе (КТур).

Слово *святой* употреблено в его текстах 181 раз (если пренебречь неясными колебаниями по спискам типа *святынѣ/святыи*). Интересно распределение прилагательного по тем именам, которые они характеризуют.

И с т о ч н и к святости, преисполненный святости, Всесовершенство – Бог, Святый Дух, Троица – 80 раз, еще 10 употреблений связаны с воплощением Божества в символических формах: «святое лице Его», «святая кровь Его», «святое тѣло», «имя святое Твое», «о сѣмени святаго» и пр. Это половина всех употреблений слова.

П р о в о д н и к святости, непорочно чистые по определению субъекты поклонения: Богородица, ангелы, апостолы, предтечи, пророки и «всех святых чинове» – 16 раз.

В о п л о щ е н и е святости, предметы, признаки и ритуалы, т.е., собственно, не святые, а освященные: церковь, жертвенник, трапеза, праздник и пр. – 22 раза.

С в и д е т е л ь с т в а святости, т.е., собственно говоря, не святые, а священные: молитва, Евангелие, книги и пр. – 11 раз.

Ведущий к святости п у т ь, т.е. также не святой, а скорее освящающий – 25 раз; при этом всегда уточняется отношением к воплощению или свидетельству святости; косвенное, а не прямое указание на личную святость. Это подчеркивается употреблением прилагательного в форме множественного числа: «святыя мужи» (или *люди, епископи, лици* или *отьци* – например, «святаго Никейского собора»).

Многие формулы представляют собою кальку с греческих выражений, что видно из сравнений с текстами «Кормчей», поскольку в независимом положении субстантивированное прилагательное *святой* также используется лишь в форме множественного числа и обычно встречается в тексте молитв, приписываемых Кириллу (Мол.): «Бог о святых своих», «паче всех святых твоихъ», «души бо святыхь», «со святыми» (12 раз). Что имеется в виду именно д в и ж е н и е к святости как к идеалу, показывают почти все контексты, ср.: «И вы ревнуйте святых отец п о д в и г у» (Мол., 354), также «святыя же пророкы и п р е п о д о б н ы е праведникы» (там же, 341), т.е. всего лишь подобные святым. Там, где употребление слова хотя бы отчасти можно предполагать в современном значении ‘святой, подвижник’, все они оказываются сомнительными с точки зрения их древности (принадлежности самому Кириллу). Поздний заголовок, написанный киноварью не во всех списках текста типа «святаго Кюрила», «Св. мюроносиця», случайные вставки или известное место «а блудницѣ святы нарицая», смысл которого заведомо исключает представление о «святости» как идеале поведения.

В дублирующих формулах у Кирилла интересно распределение эпитетов: «свое честьное тѣло и святую кръвь тѣмь прѣдложи» (там же, 344), «с пресвятым благим животворящим Духом» (там же, 348), а также в молитвах: «силою честнаго Креста и святаго въскрѣсения» (161об.), «пречистыя Богородица и святыхъ небесьных силъ» (там же, 169). Земные ипостаси «святости» определяются как *честные, чистые* и т.д., т.е. все же противопоставлены небесным – *святым*. *Чистые* по смыслу слова – прозрачные, сверкающие, ясные, открытые и т.п., они никак не могут соревноваться с испускающим свет, «животворящим» и живительным духом святости, ср.: «Свѣтить бо ся Олеон, яко солнце, святых чины съ Христъмь на собѣ имѣя» (там же, 342), «яко нѣсть свята паче Тебе, Господи» (там же, 89), «паче же святыхъ озари крещениемъ» (там же, 91) и т.д. В «Каноне княгине Ольге» сама Ольга именуется богомудрой, богоразумной, блаженной, преславной, но святой – никогда, что странно в тексте службы, посвященной святой княгине. По-видимому, все дело в иерархии п р и б л и ж е н и я к святости; в этом же «Каноне» внук Ольги князь Владимир – «имже просветися русская земля», а сама Ольга «кисть тя позлащенъ Духомъ» (там же, 92). Соотношение то же, что и в текстах, посвященных Борису и Глебу. Там братья именуются златозарными, но не светоносными. Признаком высшей святости, приближающей к Богу, является «светоносность», а не вторичное, по существу, «отсвечивание» от сверхприродного Света.

Глоссы и самопереводы Кирилла показывают направление его мысли: «По сиклу святому, сирѣчь по вѣсу правды Божия» (там же, 358) – речь идет о высшей мере веса – серебра (даже не золота).

Итак, все данные показывают, что Кирилл понимает святость как источник животворной и светлой (духовной) силы. Никакой связи с праведниками, достигшими «святости» посредством личного подвига, еще нет в этих обозначениях, если остаться на почве фор-

мул достоверно XII в. Во всех случаях важен подлинный источник духовной силы (света), а также материализованные посредники между источником и «миром» – божественный, а не священный.

Довольно рано были сделаны попытки дифференцировать значения, которые здесь условно обозначены как: 1) источник, 2) проводник, 3) воплощение, 4) свидетельство (святости) и 5) собственно «святой». Представление о святом в современном нам смысле возникает только после XII в., семантически сгущаясь из неопределенной, собирательной множественности признаков как очень редкое для древнерусского языка субстантивированное прилагательное. Категориальный смысл такой субстантивации, приводившей к созданию термина, заключался в том, что обозначение давалось по единственному признаку, заложенному в корне *свят-*, в результате чего содержание понятия, им выражаемого, оказывалось очень бедным, во всяком случае – синкретически связанным с традиционными для этого слова со-значениями, которые постоянно возвращали мысль к исходному представлению о святом как жизненно с в е т л о м, как о с в е т е во всех его смыслах.

Значения 1 и 2 на протяжении всего древнерусского периода передаются только словом *святой*, тогда как значения 3 и 4 связаны с отглагольными формами *священный* или *освященный* (для 4), хотя внутри этих групп различий между собственно святым и священным нет; эти значения воспринимаются синкретически как обычное для средневековых представлений соединение отношений субъектных («святой») и объектных («священный»). Семантическая дифференциация постоянно как бы отталкивает от основного значения слова все возможные, контекстно возникающие, переносы, которые связаны с метонимическим перебросом смысла на обслуживающие высшую святость предметы или лица. Ключевой термин культуры – символ – не допускает многозначности: он многосмыслен. Признак, выраженный причастием, – временный признак, не фиксированный на предмете или лице, он передает отношение или связь, а не качество и не свойство. «Священный» или «освященный» предмет не всегда ведь «святой». Нечего и говорить, что метафорических переносов, связанных с обогащением понятия новыми признаками (содержания понятия), в древнерусских текстах нет; «святое дело» могло появиться только в наше безбожное время.

Сравнение формул, использованных Кириллом, с теми, которые употреблял до него Иларион Киевский в середине XI в., показывает, что особой разницы между этими авторами нет. Оба они отражают общую для них традицию, хотя Иларион еще больше от нее зависит. Например, он почти не говорит о «святой Троице» (трижды) или Ее ипостасях (6 раз только о Святом Духе). Христос у него всего лишь «Сынъ Божий», однако тут же «с в е т у трисолнечного божьства» Иларион противопоставляет князя, «яко г р и в н о ю и утварью з л а т о ю красуяся»; другими словами, речь опять-таки идет о «златозарном», а не о «святом во свете». Следует ли такую особенность выражения у Илариона связывать с возможным влиянием арианства, как иногда полагают, неясно, но и Кирилл, в «Словах» которого много инвектив против Ария, божественную сущность Христа (а это и есть светоносность) представляет еще намеренно резко, постоянным подчеркиванием и уточнениями, как бы утверждая новую ипостась Сына – его благоприобретенную святость. Было бы интересно проследить и на других источниках, не связано ли переосмысление святости как хранилища Божественного света вечной жизни с изменением в отношении к арианству, которое, по-видимому, было свойственно первоначальному христианству

славян. Это могло бы свидетельствовать об обычном для средневековых представлений «перетекании» Божественных атрибутов и предикатов на представляющих их на земле и воплощающих их свойства заступников и посредников, в числе первых – Христа как Спаса; это тот же метонимически оправданный путь семантического развития, который уже описан в отношении к понятиям-концептам «вождь», «держава» и пр. (Колесов, 1986, с. 278, 288 и др.).

Историческое изменение представлений о святости, перенесение этого признака с природы на человека через образ Христа, на идеальный Дух вместо материально-физического его воплощения, свойственно Средневековью. Можно согласиться и с тем, что представление о святости семантически мотивировано как «свет». Так полагал еще Ф. И. Буслаев (1848, с. 124–125). Святая Русь – земля света. Но вряд ли уже в Древней Руси святость понимали как высший нравственный идеал поведения и жизненной позиции – жертвенность, «не от мира сего» и пр., как полагает В. Н. Топоров (1987, с. 246). Такое представление, конечно же, дело далекого будущего (в смысле Futurum exactum – будущего в прошедшем), оно связано с духовной деятельностью подвижников типа Сергия Радонежского. Духовное развитие личности с перенесением на нее «светоносных» признаков божественной энергии предполагает как минимум развитие личности и идеи личной святости, а в текстах XI–XII вв. нет надежных указаний на то, что движение идеи святости – от Бога через Христа и земных угодников на человека – совершилось вполне. «Стать наравне с Богом» не мог человек Средневековья, поскольку вообще развитие духовности есть сложный процесс вхождения в культуру ключевых понятий «совесть», «жизнь», «правда» и т.д., еще не завершивших цикл своего семантического развития. Такое «движение идеи» вообще есть прежде всего «духовный п р о ц е с с, имеющий свое возрастание, свою вершину (XV в.) и свой упадок» (Федотов, 1989, с. 229).

При изучении разнообразного материала, извлеченного из источников средневековой Руси, останавливает внимание широкое распространение речевых формул, связанных с обозначением именно Духа Святаго (у Кирилла – 61 раз), который свят всегда в отличие от Сына, характеристики которого не столь постоянны. Можно предполагать, что именно такие сочетания со словом *святый* и создали образец словоупотребления семантическим включением в определение *святой (Святой Дух)*. В процессе развития как традиционная книжная формула, так и семантика слова *дух* одинаково стали средством расширения объема понятия, наводящим на семантическое развитие имени *святой*. Непреклонность Духа, уверенность в силе Божьей, убежденность в Жизни вечной – таково основное содержание понятия, постепенно прояснявшегося за словом *святой*. Многие переносные значения слов *свет* и *свят* развивались постепенно из этого, по существу символического, смысла славянских слов, под воздействием христианской культуры изменявших свои функции от ритуальной этикетности до точности термина.

Становление национального самосознания требовало нравственного идеала, которым не мог стать отошедший от жизненных бурь церковный деятель, хотя бы и высшего ранга. Не церковный, а народный идеал воплотился, например, в пустыннике: он не воин (не «убивец»), не земледелец (не «стяжатель»), не князь (не «властелин»), не купец (не «корыстолюбец») и т.п., он – сознательно ушедший от мирского беснования и затем возвращенный в мир нравственно очищенным созидатель, уподобленный Создателю.

Профессия определяет мировоззрение, это понятно. Нестяжательство, труд и стремление к нравственному совершенствованию были программой строительства личной души

у Сергия Радонежского. Целостное восприятие мира как создания Божия, не профессионально монашески (в ожидании «конца света»), но и не взглядом на мир купца, земледельца или воина, каждого со своей колокольни, в меру своих нужд. Целиком и притом духовно, следовательно – идеально. Только такой человек в представлении Средневековья мог стать заступником одновременно для всех.

Странным и загадочным кажется это желание творить святых и святыни. В грязи и крови Средневековья, в сожженных и распыленных домах и дворах лампадками теплились те идеалы народной жизни, которые способны были объединить разрозненный народ и дать ему идеал продолжающейся жизни. С одной стороны – идеал, с другой – заступник перед Высшим Престолом. Забытые историей князья Борис и Глеб являлись всегда в минуту общей беды, в опасности, чтобы защитить сражавшихся за Родину воинов: на Калке, на льду Чудского озера, на Куликовом поле они возникали в разрывах облаков, осеняя поле боя широким русским крестом.

Средневековое миросозерцание исторично, но не так, как мы понимаем историю сегодня. Прошлое как образец и прообраз грядущего повторяется в будущем, в настоящем представая как идеал. Отброшены мелочи жизни, забыты случайные черточки быта, исчезли досадные помехи суеты, но осталось самое главное, важное для многих – о б р а з с у щ е г о. Каждый текст жития в этом смысле – роспись положенных дел, ритуальный свиток, который каждый читает «про себя» (по смыслу выражения – для себя самого). Не случайно, составляя житие каждого нового святого, автор пользовался расхожими формулами (топосами культуры), одними и теми же словами излагая житье часто совершенно различных людей. И частная жизнь человека описывалась обобщенно, а все жития святых совместно создавали обобщенный их тип – идея и идеал, образец и прообраз. История ведь повторяется, жизнь ходит по кругу, – и все повторится снова, так что следует быть наготове, встретить эту жизнь как надо, исполнить свой долг и прожить благородно – как было это представлено в образах жизни прошлой. Поступить иначе – значит изменить предкам.

Цикличность жизни – реальная вещь. Природные циклы и переходы человеческой жизни идут параллельно. Земная жизнь есть развитие силы, физической и духовной, и вот их ступени: *младенец – детищ – отроча – отрок – юноша – стербль (средовечь) – старец*. Возрастные ступени, незаметно переходя в социально значимые, уверенно формируют духовную твердость *мужа*. Одно из другого выходит, питаясь естественной мощью природы. Такова эта жизнь, в которой сама культура еще природна по своим качествам. Из «Жития» мы знаем, что Сергий Радонежский лишен ступеней физического развития; он прошел их все еще до рождения, он начинает с того, чем обычно кончают: он ищет божественного Духа, становясь над природным и физическим. Все четыре стихии подвластны Сергию. На земле он работает мотыгой, от воды и водою спасает страждущих, его возносит к подвигу Дух Святой, а огонь провожает его в последний путь как знамение его святости.

В средневековом представлении святой сродни рыцарю, но это рыцарь духа, а не действия. Действие следует определенному за-мыслу или у-мыслу, связано с рассудочным напряжением личности; святость как благочестие направлено горением души. Действие может быть злым, благочестие исключает зло. Таков идеал в чистом виде, и если рыцарь защищает от врагов и лихих людей, то святой остается заступником перед силами, о которых страшно и помыслить. Одновременно он рождает и воспитывает защитные свойства

в самом человеке – на своем примере. В противопоставлении богатыря и святого содержится та же дилемма, которая была высказана Иларионом еще на заре русской государственности: закон земной или небесная благодать лежат в основе судьбы человека. Нравственная их полярность проходит через всю русскую историю. «Закон выражает собою лишь количественную, математическую справедливость: воздействие равно действию, равное за равное, око за око, зуб за зуб... Здесь право есть та же сила, только в законных пределах». Такова формальная правда закона, противоположная содержательности идеала – благодати. Закон всегда внешний по отношению к человеку, ищущему свой интерес, тогда как благодать осенена любовью и теплым чувством, которое ни при каких условиях не может стать обязанностью (Соловьев, 1900, 3, с. 308, 309, 311). «Рождение благодати», т.е. новых нравственных норм, обеспечило в будущем становление русского народа, что и подчеркивают философы Серебряного века.

Так, С. Н. Булгаков, по многим признакам рассматривая противопоставление «герой – святой», заметил, что «особенно охотно противопоставляют христианское смирение "революционному" настроению», однако «революция, т.е. известные политические действия, сама по себе еще не предрешает вопроса о тех духе и идеалах, которые ее вдохновляют. Выступление Дмитрия Донского по благословению преподобного Сергия против татар есть действие революционное в политическом смысле, как восстание против законного правительства, но в то же время, думается мне, оно было в душах участников актом христианского подвижничества, неразрывно связанного с подвигом смирения» (Булгаков, 1911, с. 206). Действительно, только Сергий своей святостью мог оправдать такой феодальный мятеж в глазах всех людей; следовательно, именно Сергий является основным героем этого действия. Дмитрий уходит в тень даже на поле боя, переодевшись в одежду простого ратника. Сергий выражал русскую духовную идею, Дмитрий же был призван исполнить ее телесно; так понимает дело и народная традиция.

Мы видим, что даже материализовать свою идею «единства множественного» Сергий может не в накоплении имения (что стали делать его последователи), а в создании Храма как образа той соборности, в которой сошлись бы народные мечты об идеальном царстве (обществе-общине). Он совершал это в аскетичной обстановке личного труда и общественно значимого подвига.

Однако временное вознесение святости над мирской жизнью было оправдано характером русской святости, продолжающей традиционные славянские идеи. В основе германской идеи святости лежит жертвенность, в основе балтийской – поверхностность света-сияния (Топоров, 1985, с. 208, 216), славянская идея состоит в служении идеалу вплоть до отречения от личного. Через это и в этом происходило единение в единстве воли, чувства и духа. Средневековый русский святой возвышал природно-телесное единство рода до духовного единства мира в себе самом, а через себя – во всяком, кто принял его святость как идеал нравственной жизни. Не следует только забывать, что речь идет о святых XIV–XV вв., которые и создали идеал святости, а не об их продолжателях, сытых монахах, которым даже Иван Грозный слал укоризны в неправедном житии. Не о попах и монахах речь – речь о святых. «В человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу», – говорит философ (Соловьев, 1900, 3, с. 331).

СВЯТОСТЬ ГЕРОЯ

Богатырство выше всякого счастья,
и одна уж способность к нему составляет счастье.

Федор Достоевский

Герои и святые являлись в разное время. Былинные святорусские времена дали героев – это Древняя Русь. Средневековая Россия давала своих героев: никогда больше не было такого количества святых, блаженных и мучеников, как в XV в.

И герои, и святые – люди дела, но – разного дела. Герои совершают подвиги, они шли на д е л о. Святые трудились, ибо «душа обязана трудиться». Основной жанр, описывающий героев прошлого, – былина, и в ней нет места святым. Но и в «Житиях» нет места героям. До XIV в. герои русской истории не попали в святые – ни Владимир, ни Александр Невский, ни Дмитрий Донской. Но с XV в. спасение и защита земли – вещи и тела – сменились строительством и спасением души, идеально словесно представ в новой форме согласия чувства, разума и воли.

Водоразделом стало событие, о котором сказаны только что приведенные слова С. Н. Булгакова. На Куликовом поле и герои, и святые выступают совместно; потом героев сменят святые, и тогда все, перед тем героическое, перед глазами изумленных современников предстанет как ужасы государственного строительства. Иван Грозный или Петр Великий – исторические фигуры не менее яркие и героические, чем Владимир или Дмитрий, уже никогда не станут святыми.

Древнерусская литература посвящена изображению героев, она создала непрерывность традиции в увековечении их памяти. Герои предстают как символы несокрушимой воли, даны на память «предыдущим родам» в качестве образцов, необходимых для утверждения традиции. К XVI в. сложилась смысловая парадигма отношений, в которых святой и богатырь заняли каждый свое место.

Мы говорим о герое как типичном проявлении народного духа в минуту опасности. И богатырь, и святой – герои, поскольку они совершают подвиги подвижничества. Но сам термин *герой* заимствован, и может показаться, что все наши рассуждения не соответствуют правде жизни. Существует даже мнение, что слово *герой* мы получили из французского языка только в XVIII в. Это – обычное смешение слова, понятия и самого поступка. Подвиги совершались, с этим ничего не поделаешь, пусть они и назывались иначе. Понятие о подвигах совершенствовалось, как обычно это происходит с понятиями, когда они сгущаются на основе народного образа (представления) о подвигах. И тогда действительно возникает необходимость в самом общем по смыслу термине.

Слово в новом произношении *герой*, это верно, появилось в XVIII в., как и многие его производные: *геройство, героичество, геройствие, героический, героизм, геройствовать* и другие, которые совместно свидетельствуют в пользу того мнения, что гипероним – слово родового смысла – только формировался в литературном языке. Но еще и тогда очень часто основное слово произносилось по-древнерусски: *ирой, иройский*, как и было заимствовано из греческих текстов еще в XI в.: ἥρως ‘герой’, ἡρωικός ‘героический’. Причем заимствовали в написании, а не в произношении: в последнем случае было бы *герой*, а не *ирой*. Кроме того, окончание слова показывает, что сначала заимствовали имя

прилагательное, откуда и *иро-и* по типу *иро-и-ческий*. И точно, в древнейших переводах с греческого встречаем именно определение: *бѣ Ираклисъ иройский* (Малала) – Геракл был геройским человеком. Только в XVII в. появилось новое определение *ироический*, которое от *геройского* отличается тем, что передает более отвлеченный признак героя: *геройский* – присущий герою, требующий героизма, а *героический* – это проявление героизма.

Обобщение понятия о герое путем заимствованного слова нередко в русском литературном языке. В народной речи слово *герой* употребляется в шутливо-ироничном контексте. Может быть, под влиянием французского употребления слова главное действующее лицо стало *героем* произведения, хотя это может быть бандит и проныра. Русским сознанием не всякий герой принимается. Русское подсознательное осталось на уровне *героического*.

У героя и святого различные функции, они учат разному, но в их деяниях совпадает главное: разделить у-часть всех, но при этом остаться выше, сохраняясь в качестве идеала. Герой есть «точка вскипания жизни», и если готов даже жизнь отдать, тогда это подвиг, но подвиг не по принуждению, нет, должно быть «внутреннее согласие на героический подвиг», говорил Михаил Пришвин.

Эти две фигуры структурируют этическое пространство русского сознания, на них сходятся все добродетели, а в свете подвига и подвижничества пороки становятся нерелевантными. Русская ментальность тем самым сложилась как этика примера, а не этика запрета.

Несоединимое единство языческой чести и христианской совести к Новому времени стало в противоречие к прагматическим действиям; по существу одно и то же, они представлены в разных обличиях – героя и святого. Между этими крайностями мечется русская душа; что предпочесть: *живот* ради *житья-бытья* или *житие* ради *жизни* – вот вопрос, который рано или поздно встает перед каждым русским человеком, обусловливая моральный тонус его бытия в быту.

Это противоречие кажущееся именно потому, что на глубинном уровне подсознания честь и совесть есть одно и то же.

Героическое состоит в отвержении обычного и временного. И богатырь, и святой – герои, поскольку и тот и другой готовят новый порядок жизни в условиях прежней культурной цельности. Каждый раз отсвечивает через личность какой-то новый оттенок святости или героизма. Богатырство и святость одинаково развиваются, проходя различные моменты качественного преобразования. В обоих случаях мужество как основная добродетель дано в синкретизме переживания, еще не обретшем идеальной формы. Муж мужествен – это выделение типичного признака сродни таким, как *свет светлый*, а *масло масляное*. Содержательное наполнение категории «мужество» происходило постепенно, аналитически разделяясь на мужество телесной силы и воли – смелость, и на мужество духа – доблесть. Храбрый смел от природы, он сам идет навстречу подвигу, однако не все храбры в этом мире. На своем примере богатырь показывал образец служения жизни, и не обязательно ценой своей смерти. Становясь отвагой, смелость распространялась на все более широкий круг возможных смельчаков мужей, прежде трепетавших от страха. Страх, приводящий в отчаяние, теперь сменился надеждой, а надежда рождала дерзость воли и доблесть духа.

То же и у святого, но качественно иначе. Не воинский порыв, а долготерпение, выносливость духа, настойчивость в достижении цели воспитывал подвижник, уже не за-

конченным объемом дела, но каждодневным упорным трудом. Сосредоточенность мысли и духа воспитывалась за монастырской оградой, в заброшенном ските, развивая в идее коренное свойство земледельца: бесконечное трудолюбие.

Этические ценности народного духа формировались исподволь, проходя свои этапы в заданных христианской культурой идеальных противоречиях. В противопоставлении важных, таких как любовь–вражда, жизнь –смерть, надежда-отчаяние, и богатырь, и герой обращены на положительно светлое, на идеалы любви, надежды и жизни. Телесная мощь богатыря, иногда подчеркнуто сильного, крепкого, огромного, и духовность святого, намеренно слабого, тонкого, щуплого в изображении, разведены сознанием с целью испытать все признаки подвига и подвижничества с идеальной их стороны, как идею и вещь отдельно – и затем собрать их в единстве слова, которое учит поколения чести и славе ушедших родов. Объекты любви, вражды и надежды у богатыря и у святого разные, но именно это и ценно, потому что, «снимая» с конкретных их проявлений в подвиге идеальных лиц, мысль обобщает абсолютную ценность идеалов любви, надежды и жизни, и много чего другого, что описано в наших главах как проявления блага и добра. Сегодня герой и святой уже не те, что когда-то были. Идеи и идеалы, войдя в структуру воспитания и обучения, становились достоянием всех, кто приникал к образцам прошлого. И «в русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России; в них мы ищем откровения нашего собственного духовного пути... Их идеал веками питал народную жизнь, у их огня вся Русь зажигала свои лампады. Если мы не обманываемся в убеждении, что вся культура народа, в последнем счете, определяется его религией, то в русской святости найдем ключ, объясняющий многое в явлениях современной секуляризованной русской культуры» (Федотов, 1989, с. 5).

Во многих отношениях современный человек в своих поступках может даже превосходить и смелость богатыря, и доблесть святого. Выносливость школьника, полдня сидящего за партой, сродни терпению средневекового монаха, проводящего часы на молитве; неподвижности часового у мемориальных мест позавидовал бы средневековый столпник... И так во всем. То, что некогда было личным подвигом, становилось общим подвижничеством. А чтобы рост человечности в человеке не прекратился совсем, и сегодня, как говорят иные, есть место подвигам.

Подвигом прирастает общая масса культуры и нравственных норм.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ШОРОХИ ВРЕМЕНИ

Историки русской культуры выявили последовательность в выражении содержательного смысла «характера», как он проявляется в средневековой литературе (Лихачев, 1958). Представим эту последовательность, выделяя два параллельных потока в оформлении и д е и человеческого характера – в народной среде (в бытовой, «низовой» культуре) и в культуре книжной. В обоих случаях отмеченные изменения с запозданием фиксируют уже давно развившиеся представления о человеке с «норовом» – о нравственном человеке.

До XIV в. в народной культуре господствует эпический стиль, в книжной – стиль «монументального историзма». Герои этих произведений – реальные люди, исторические лица; человек описан как типичный представитель своей социальной среды (у каждой из них собственные идеалы) в реальных обстоятельствах феодального состояния. Герой всегда – с и м в о л. Тщательно описана каждая в е щ ь, необходимая герою по ходу дела; основной прием описания – метонимия. В художественной форме явно прослеживается номиналистическая установка с характерным для нее логическим делением по принципу «род – вид», «часть – целое» и т.д.

С конца XIV в. в книжной культуре развивается «экспрессивно-эмоциональный стиль», в народной – стиль «психологической умиротворенности». Собственно характер как тип-образец и здесь еще не открыт, уясняются и в отдельных, внутренне взаимно не связанных, психологических чертах описываются отдельные особенности характера-типа, и это уже не цельность символа, но обобщающие оттенки о б р а з а. Отдельные, всегда мотивированные обстоятельствами дела, психологические состояния описываются и в текстах Епифания Премудрого, и в «Житии девы Февронии», и в записке о Пафнутии Боровском, и в психологических трактатах Нила Сорского. Не логическое, а психологическое выводится на первый план, но психологическая мотивировка действия подменяется либо указанием на чудо (в вещи), либо ссылкой на аналогичную ситуацию в Писании (на совпадающую идею). Телесная конкретность вещи уже не столь важна, внимание обращено на объединяющую все описанные признаки и д е ю лица, еще не сложившегося в законченность характера. Это, несомненно, проявления неоплатонического «реализма» – отсюда психологическая достоверность в описании переживаний. Основным приемом описания со стороны языковых форм становится уточняющий эпитет, а также причудливо набранные цепочки «синонимичных» выражений. Они помогают приближаться к ускользающим п р и з н а к а м психологических действий души.

В XVI в. происходит то, что мы уже не раз наблюдали в идеологических и социальных проявлениях средневековой жизни. Интерес к «вещи» (номинализм) и устремление к «идее» (реализм) в совместных усилиях приводят к необходимости как-то согласовать в сознании доселе разорванные отношения между идеей и вещью, и сделать это в единственно доступной форме – в с л о в е . Слово (а точнее, язык) и становится основным содержанием новых типов литературных текстов – исторических песен в народной и «идеализирующего биографизма» в книжной культуре. Один за другим властной волей царя

создаются обобщенные труды, собирающие тексты по общности жанра; для Средневековья это самый важный признак разграничения литературных текстов. Они регламентируют все проявления жизни – в государстве, в обществе, в идеологии, в семье. Основной прием описания в создании н о в ы х текстов – метафора, сначала в виде метафорического эпитета. Появляются переводные «Риторики», а затем и собственные их композиции, другие руководства по созданию новых текстов, грамматики и словари. Изменяется отношение к самому тексту, теперь уже более свободное, критически творческое, мало-помалу ведущее к созданию авторских текстов. Постепенно в XVII в. в литературу проникает вымышленный герой как носитель отвлеченных черт, идеально представленный в их совокупности уже как х а р а к т е р. Исследователи позднего Средневековья много пишут об «авантюристах» этого «бунташного» века с их резко индивидуальными и до предела «наглыми» (но в строгом смысле этого слова) требованиями к жизни. Во многом это видимость отклонений от реальной нормы, или, быть может, наоборот – действительная норма того времени для любого члена общества. Выразительная иллюзия авантюризма возникает на фоне описаний, характерных для предшествующего времени. Это – литературный факт, но вряд ли житейская данность.

Подчеркнем главное: формирование личности как характера происходило в идеальной сфере художественных обобщений, в образах вымышленных, но идеальных. То, что в Древней Руси осуждалось как Зло и усваивалось дьявольской силе – деяние, действие, дело, – герои нового времени берут на себя и тем самым создают прецедент в формировании новой этики. В создании характера вела не столько жизнь, по-прежнему преисполненная низкими чертами взаимопротиворечивых бытовых особенностей, сколько идея. Формирование характера как образца есть проблема этическая.

И еще: первые обобщенные образы даны нам в XVI в. как п е р е ч е н ь дел и действий, которые обязан исполнять человек в силу своего положения, чина и звания. Таков, например, «Домострой», в котором лица-то героя и нет, тем паче нет личности, но характер уже проясняется сквозь рыхлую массу слов, которыми автор рисует каждодневную жизнь средневекового Дома.

Такова идеальная сущность нравственного.

Но борьба Добра и Зла происходит в человеческом сердце – и нет никакого другого поля, на котором битва эта свершается. А в русской истории явственны те переходы, в которых мало-помалу сгущаются в идеальные нормы чисто внешние и случайные проявления эмоций, ощущений и просто чувств.

Язычник-славянин живет в *животе* – так понимает он жизнь, согласно древней основе настоящего времени от глагола *жити (жив-отъ)*. Язычник живет настоящим, как говорят, в режиме «витальной» (биологической) предрасположенности, согласно которой субъект (а *животъ* – субъект этой жизни) исповедует три основные идеи. Все они выражены древнейшими глаголами, которым столько же лет, сколько славянству в его существе: *быти, ясти* и – *я хочу*. Старинные формулы «у меня есть» (а не «я имею»), представление о жизненной силе в доброй еде (*гобино* и пр., а не богатство-*имение*), и емкость личного пожелания в *я хочу*, откуда все положительное *(милая хоть, по моему хотению, а хоть бы ты...)*.

Древняя Русь предстает не простой и не сложной – необычной. Две параллельные силы – язычество и христианство во взаимном развитии – гонят человека за край земли и судьбы, и мечется он в противоречиях *жития* своего. Слово происходит от инфинитивной,

неопределенной по качеству формы *(жи-ть-je)*, той, от которой образуется множество форм прошедшего времени, и это влечет за собой тягу в прошлое, в устойчивый мир «древних родов» – теперь, когда главным стало *движение, подвигъ, подвижничество*. Это уже другая, совершенно иная форма жития, историки называют ее «дарительно-престижной», состояние взаимообратимых отношений, при которых *дати* то же, что *брати*, а *даръ* незаметно переходит в *дань*; из древних глаголов в особом почете *имѣти* и *дати*, а символом становится формула «честь и слава» – кому честь-часть, а кому и слава-слово. Именно в это время возникают новые модальности *желания* и новые формы богатства *(имение, я имею...)*.

Новые времена осветлили перспективу *жизни*, и это книжное слово вытеснило прежние формы корня *(животъ, житие)*. Внешне выраженная победа христианства над язычеством принесла с собой удвоение нравственных норм, в складках которых удобно было прятать как добродетели, так и пороки. Зло не исчезло, оно притаилось в ризах Добра. Теперь энергично исчезают формы прошедших времен, а настоящее снова двоится в видах: совершенное – несовершенное, данные как совершённое и несовершенное. Делаю – *сделаю*, в чем же разница? «Сказано: сделаю...» Разницы нет. Различие возникает в аналитических формах будущего. Эсхатологичность сознания привносит в культуру множество оттенков будущего, которое от начала и до конца окрашено разной модальностью: *хочу делать, собираюсь делать, стану делать, начну делать, буду делать*... Сделаю ли? Цену имеет связочный глагол, он определяет направление дела, с ним связана перспектива действий. «Идеально-духовное» напряжение жизни сменяет и устойчивость языческой витальности, и динамизм дарительной престижности Средневековья. Жизнь усложняется наращением символических уровней в каждом слове и деле. *Рѣчь* (и *рѣчение*) времен язычества (каждый может при случае «из-рек-ать») и содержательный *глаголъ* Средневековья как бы вбираются в смыслы нового слова, и это слово – с л о в о, которое только с л ы ш а т, воспринимая на с л у х; если прежде могли изрекати или *глаголати*, теперь приходится уточнять буквально каждое значение слова. Теперь необходимо *сказать*, т.е. (по точному смыслу слова) раскрыть сокровенный смысл словесного корня, истолковать, чтобы не просто слышать, но – п о н я т ь (ухватить сознанием, *поняти*). Основным глаголом становится последний из тех, что восходят к древнейшим временам: глагол *вѣдати*, а в пару к нему и *знати*. Форма первого лица *вѣдѣ* (я знаю, я ведаю) – остаток, едва ли не единственный, древнейшей формы перфекта – и выражает идею времени настоящего. Настоящее как отсвет сакрального прошлого, как результат событий, некогда совершенных неведомо кем, – вот идеал человека при переходе в Новое время. Частица *ведь* происходит от этой формы, и каждый раз, употребляя ее как заклинание, мы повторяем мысль о том, что нечто случилось, что это было, что все известно, что все это знают, – о чем же речь?.. «Я ведь за вдовы твои встал!» – восклицает протопоп Аввакум, оскорбленный в лучших своих помыслах – и наказанный столь безжалостно. «Ведь» как заклятье, глубокий намек на то, что «знают же, все знают».

Прошедшее слилось с настоящим – и отныне сам человек в речи своей определяет, что прошло, а что по-прежнему существует как стоющее настоящее. *Я сказал – я говорю – я скажу (буду говорить* – совершенно другой смысл). «Говорю» только здесь и теперь, в прошлом и будущем не «говорю», а «раскрываю» смысл. Идеально-духовное отношение к миру изменяет модальности пожелания. Уже не «хочу» и не «желаю», но частные проявления воли выходят на первый план (от *волѣти* – прямая связь с Божественной волей, на

которую покушается современный человек). Проблема *свободы* становится основной, во многом потому, что не конкретно пища (не *гобино*) и не отвлеченно богатство (не *имение*), но совершенно абстрактно *собственность (собина собѣ на о-соб-ицу)* кажется главным достоинством человека в его *свободе* (тот же корень).

Модальности жизни медленным разворотом смысла переносят человека и в новый мир нравственных ценностей. То, что некогда, в «досюльные времена», представало как *желательность*, а в Средневековье в лучшем случае воспринималось как *возможность*, теперь с неизбежностью обернулось силой, известной своей непреклонностью: в *необходимость*.

Чем выше степень духовности в морали и отвлеченности в мысли, тем сильнее цепи, наложенные на жизнь и судьбу человека нравственными категориями и рассудочными схемами.

Человек закабален в своем разуме, но свободен еще – в чувстве. И он стоит на распутье: разумность морали – или нравственность чувства? Что предпочесть в разломе жизни между Добром и Злом, что выбрать в надежде Блага и Счастья?

МУДРОСТЬ СЛОВА

Наука изучает не истины, а только необходимости или потребности, из них вытекающие.

Василий Ключевский

ВСТУПЛЕНИЕ В ТЕМУ

Уже в древнерусскую эпоху нашей истории (до XIII в.) происходило *расширение текста*: из отдельной словесной формулы путем подстановок, замен, изъяснений возникали легенды, сказания, мифы – произведения, которые донесли до нас смысл древних слов, синкретично емких, в символическом подобии вещам, и тем самым создали основу для создания новых понятий. *Знак* как вещественный смысл стал нечто *значити*, получил *значение* как образ самого знака, а в наше время, время точных научных понятий, выработал совершенно абстрактные понятия: *значимость* от *значить* и *знаковость* от *знак***.** Древние словесные образы постепенно наполнялись новыми признаками, сплетались с расхожими (*знак* как *знамя* именует вещь подобно *имени*), сменялись более точными, а следовательно, все более отвлеченными *именованиями* понятий о человеке и мире, в котором он жил.

В кажущейся неподвижности средневековой культуры есть своя логика (она состоялась в словах) и динамика (она отразилась в делах). И та и другая держатся двойственностью символических понятий об одном и том же реальном отношении, явлении или факте. Конкретно-житейское, бытовое отраженным светом предстает в абстрактно-высоком, в книжном, что по тем временам казалось одухотворенным неземной мудростью. Мудрость эта получена извне – в слове, в Логосе, основана на готовых образцах византийской культуры и тонкими ручейками просачивается в быт. Постоянное перетекание книжного символа в народный образ, как и обратно, истолкование символа народным образом создают напряженность духовного и интеллектуального тонуса русской средневековой мысли в той мере, какая находит отражение в слове и тексте.

Так и случилось, что в наши времена мы живем совершенно по другим законам языка и речи, чем наши предки; мы иначе думаем (когда думаем), иначе говорим (когда нам позволено), иначе делаем (а тут что скажешь?). Длительный путь эмоционального и интеллектуального развития полностью изменил человека, так что сегодня, например, интеллектуальное и чувственное развиваются параллельно, взаимно проверяя друг друга и смыслы обслуживающих их слов.

Время же, описанное в этой книге, почти на всем протяжении связано со схваткой язычества и христианства за умы людей, за их волю и чувства. Таков основной водораздел в текстах того времени и в слове, которое изменялось под напором новых идей и общественных настроений. Дело историков показать, как это происходило в философии и в политике, какие еретические и глубинно-народные («языческие») силы тут противоборствовали. Наша задача иная.

Основная задача исследования остается прежней: показать культурную историю восточных славян «изнутри», через оставленное ими Слово в духовности общественного сознания, еще не сложившегося в ментальность современного типа. Особо хотелось подчеркнуть воз-

действие классической греческой культуры на этот процесс, сформировавшей высокий стиль нашей культуры.

Главный герой повествования – простой русич, преимущественно древнерусской эпохи, но отчасти уже и Московского государства, т.е. уже собственно великорус до начала XVII в. Сложение этических и эстетических норм как осознанной системы поведения и действия происходило в условиях конфронтации-сотрудничества языческого и христианского мировоззрений, борьбы с иноземными захватчиками и государственного строительства при почти полном отсутствии экономических, идеологических и информационных ресурсов. Исторический опыт поколений был заложен в нашей ментальности, сохраняется в народном русском языке, известен по классическим текстам. Изучение такого опыта становится насущной задачей. Многое пришлось испытать русскому народу в его стремлении выжить и сохраниться, одновременно не теряя надежды на то, что Правда всегда победит.

ВВЕДЕНИЕ

Проблема происхождения чувств в точности параллельна проблеме происхождения идей.

Михаил Бакунин

В первых трех книгах дано много примеров, описаний и текстов, представляющих вещный мир объектов, опредмеченных в слове и потому сохраненных временем. Содержание этой книги – вечный мир идей, соотнесенных с миром вещным, и данный как процесс развития мысли, столь же полно отраженный в слове.

Мудрость слова – в его соответствии жизни.

Книга написана раньше предыдущих и в известном смысле стала теоретическим основанием для всего исследования. Однако при подготовке к изданию именно ее я переработал особенно основательно. Причин тому две.

Не имея возможности опубликовать исследование, отдельные его части я издавал в виде статей; вышла из печати также книга «Философия русского слова», в которой некоторые вопросы теоретического характера изложены достаточно полно. Теперь уже нет необходимости повторять изложение материала, для краткости изложения можно сослаться на публикации, что я и делаю в нужных местах книги.

Вторая причина необходимой переработки текста связана с тем, что в последние годы были переизданы (или впервые изданы) многие важные труды, касающиеся темы, и я счел необходимым либо дополнить ранее привлеченный материал, либо сделать ссылки на новые издания, более доступные читателю, чем те, которыми я пользовался когда-то. Не всегда это оказалось возможным, за что приношу свои извинения.

Чтобы понять культуру прошлого, необходимо войти в логику внутреннего ее развития, осознать ключевые ее особенности как бы изнутри, не теряя при этом и объективной исторической перспективы. Свою задачу я видел в том, чтобы по мере возможности показать тот путь, которым прошла в развитии мысль наших предков на определенном этапе духовного их развития. Это не собственно «русский путь», он мало чем отличается от тех движений разума, чувства и воли, которыми выделяются другие европейские народы с общими для них исходными точками – язычеством, античностью и христианством. Но в русском случае все лежит на поверхности, развивается в сложном переплетении культурных источников и всегда заметно в своих проявлениях.

Читая книгу, не следует забывать, что основные принципы восприятия и познания мира в Средневековье решительно отличались от современных. Это уже не была эпоха безыскусного первобытного мифа, но и до науки Нового времени было еще не близко. Познание здесь облекается в художественные формы, а мир постигается не во внешних проявлениях, но в глубинах сущего и высокого, недоступного чувству и разуму, но открытого духу в символе.

Впоследствии, объединившись, мир и идея мира, глубина сущего и телесность насущного дали удивительный сплав идео-логии (идеи в русском слове), представленной в классических текстах русской философии, – русский реализм. Тот самый реализм, который стал основой русской литературы и до сих пор пленяет читателей, создал великое русское искусство и заложил основательную базу для развития русской науки.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЧУВСТВО

ЧУТЬЕ И ЧУВСТВО

Надобно сказать правду об этой идиллической чувствительности: для массы сердец она служила только приправой чувственности, не смягчая чувства.

Василий Ключевский

В сочинениях начала X или даже конца IX в., в «Шестодневе» и «Богословии» Иоанна, экзарха Болгарского, довольно подробно описаны органы чувств и связанные с ними функции тела. Объяснялось это общей установкой компилятора на аристотелизм и на те сочинения христианской литературы, которые развивали номиналистические идеи Аристотеля. Интерес к человеку, конкретно к «вещи» телесного мира, обусловил такой выбор авторских предпочтений, и в результате «эстетический кодекс Средневековья» (как Д. С. Лихачев назвал «Шестоднев») на долгие времена стал своего рода энциклопедией положительного знания – древнерусский список 1263 г. обычно и переиздают сегодня.

«Тако же и въ насъ чювьства, рекъше (а именно) въкусъ, ухание, слухъ, зракъ», – говорит Иоанн (Шестоднев, л. 43а), совершенно забыв об осязании. В «Богословии» («Диалектике») утверждается точно: «Чувьства же суть пять: видъ, слухъ, обоняние, вкусъ, осязание... Чувьство есть сила душевная, приимительна вещьмъ, рекъше разумичьна; ч у в ь с т в а же удове (члены) – рекше удове, имиже ч у е м ъ; ч у в ь н а же ч у т ь ю подъпадаютъ; ч у в ъ же – животъ, имый ч у т ь е. Суть же чувьства пять, тако же и чувьства пять. Ч у в ь с т в о видъ – ч у в и т в о же удове: виду, яже из можденъ жилы (из мозга сосуды) и очи, чуетъ же зракъ по перьвому словеси масть, рекше лице...» и т.д., о каждом органе чувств и его конкретной функции отдельно (Богословие, л. 193, 190). В одном этом абзаце содержится множество тонких подробностей, которые необходимо понять.

О *чувствах* Иоанн говорит очень конкретно. Это не «зрение», а *видъ*, точно так же, как и *слухъ* и все остальные чувства для него еще конкретно-вещны – как *вкусъ* или *слухъ*. Это совпадение чувства и его ощущения подтверждается длинным перечнем возможных ощущений. Например, на долю вкуса приходятся ощущения *сладьства, бридости* (остроты), *кысельства, оцътъства* (едкости), *трьпости* (терпкости), *горести, сланости* (солености), *тукости* (жирности) и *сопельства* (клейкости). Для слуха *чуительно* 3, для осязания – 13, для зрения – 10, для обоняния 3 ощущения – всего известно 38 конкретных ощущений-восприятий, причем некоторые из них пересекаются; чаще всего дублируют друг друга основное для язычника – осязание, и для христианина – зрение. Дифференциация органов чувств по их функции ясно видна древнему книжнику, и киевский диакон Иоанн в 1073 г. уверенно переписывает из болгарского сборника (созданного там же, где писался «Шестоднев»), понимая всю ироничность сказанного: «Не слухомъ глядаемъ, а очима слышимъ, а ноздрьми въкушаемъ, а языкомъ обоняваемъ» (Изб. 73, с. 43).

Кроме того, чувства описаны синкретично, орган чувств и само ощущение или источник ощущения и связанное с ним ощущение обозначаются общим словом, взаимно восполняют друг друга до неразрывной цельности субъекта и объекта, как орудие и результат действия, которые, видимо, еще не расчленены в сознании: *ни языка ни слуха требующе*, – говорит и сам Иоанн, хотя в принципе язык (орудие речи) и слух (воспринимающий результаты его действия) уже различаются. В соответствии с греческим текстом Иоанн понимает различие между органом чувств и чувством: «елико бо око зерцаниемь, или ухо слышаниемь, или ноздри обухания силою, или уста словесемъ и еще же вкусом, или осязанием держаниемь» (Шестоднев, л. 237а). Особенно важно, что и ангелы «подають светъ и видение» – источник ощущения (свет) и его восприятие («видение») совмещены, хотя осознается разница между ними как различными с точки зрения воспринимающего «свет». Но дело в том, что позиция воспринимающего в этой культуре менее всего важна. Важно показать источник и его результат как данные вне сознающего субъекта, который тем самым есть объект божественного действия. В этом и состоит все отличие от современных нам представлений об источнике света и способности его воспринимать.

То же подтверждается и терминами-словами, которыми пользуется Иоанн: чувство-ощущение и орган чувства обозначаются общим словом *чувьство,* хотя уже есть слово *чувьствие*, которое значит ‘ощущение’, и *чутье* с тем же значением, но с оттенком, который близок к современным представлениям об интуиции. Ощущения тепла или холода посредством осязания – *чувитво*, но само по себе тепло – *чувьство* для тела. *Чувьством* называется также орган чувств – например, два уха или два ока, или две ноздри, или две руки, или язык и губы – все это парные *чувьства*, то, чем ч у ю т. Следовательно, наряду с исходной слитностью органа чувств и связанного с ним ощущения возникает дифференцирующее их различие: *чувьство* и *чувитво.* Вдобавок, выделяется и то, что именно ощущается *(чувьна)*, и тот, кто ощущает, чувствующий и чуящий *(чувъ)*, и общая способность к чувственному познанию *(чутье)*, и действие, связанное с этим *(чуяти)*, и даже качественная оценка этого действия (*чуительно*, т.е. чувственно, посредством чувств). Все это пока очень зыбко, неустойчиво, значения слов определяются контекстом. Все понятия, показывающие различение, идут по линии словообразовательной, путем отпочкования от общего корня, смысл корня пока еще важнее всяких суффиксов, уточняющих смысл. Внутренняя форма корня ведет процесс смыслопорождения, отталкиваясь от реально вещного мира; Иоанн специально говорит, что мочка уха, имеющая разные части, не получает слов для их обозначения исключительно потому, что, кроме позиции для серьги, которую можно вставить в этот «конец» уха, никаких других функций не имеет. Это попытка проникнуть в процесс познания путем и м е н о в а н и я частей целого аналитически, т.е. научно. Чувствуется, что и сам словообразовательный ряд создан автором, многие его термины впоследствии никогда не употреблялись; это попытка приспособиться к переведенному тексту, который пока еще трудно передать с помощью коренных славянских слов. Таких слов просто нет или же они не сведены в систему, часто смешиваются в своих значениях. Даже органы чувств называются то *чувьствами*, то *чувитвами*, то *чутьем.* Временами Иоанн как бы забывает, что сам же установил совершенно иное соотношение между славянскими словами и их греческими эквивалентами. Слишком аналитична (следовательно – теоретична) для него и его современников подобная дробность представлений об одном и том же, на его взгляд, чувстве, и он постоянно сбивается с верного пути. Только три существенные особенности греческих первоисточников кажутся ему вполне ясными,

он постоянно возвращается к ним, никогда не отклоняясь от сути. Кажется, только они и совпадают с общими представлениями славянина, вчерашнего язычника, уже овладевшего тайной отвлеченной мысли.

Во-первых, это то, что чувство – сила души, которая служит уму, снабжая его сведениями об окружающем мире. У каждого человека есть душа, «еюже кыждо животъ [каждое живое существо] живетъ и чюетъ и ходить» (Шестоднев, л. 186). Человек отличается от других представителей живого мира («животовъ»), например, от растений – в этом основное утверждение книги и выраженного в ней мировоззрения.

У животных нет души и, следовательно, их чувства не служат рассудку; их чувство вообще есть нечто иное, чем чувство человека; говоря иначе, животные и растения не чувствительны.

Второе касается иерархии чувств. Она многозначна. В разных местах своих сочинений Иоанн изменяет их перечень, но чаще всего дело представлено так: слух – вкус – обоняние – осязание – зрение; иногда зрение и осязание меняются местами, но лишь потому, что дублируют друг друга и, кроме того, *посязание* позволяет «видеть» более дробно, чем зрение. Осязание эквивалентно зрению и местами описывается как равноценное зрению и для язычника тоже самое высокое чувство. Так, о Боге говорится, что «Он не видимъ, не осяжимъ, не описанъ», «не образнъ, и не осяжимъ, и не видимъ». Славянин видит преимущества зрения, но и с осязанием ему расставаться жалко.

Как это обычно для христианского текста, здесь выражено троякое отношение к объекту, но в качестве третьего члена иерархии показано и з о б р а ж е н и е Бога, его можно и видеть, и осязать, но это не икона, а «болван» – идол. В логическом смысле нет никаких оснований для подобной триады, но в представлении автора только такой ряд и возможен. Ведь одновременно, не включая нового предложения, автор обозначает и высокую степень почтения (высокие чувства осязания и зрения), и совмещенность чувств, способных воссоздать п р е д с т а в л е н и е о Боге. Равным образом и солнце способно, с одной стороны, «освещати очеса человеческа», а с другой – «даяти путь», т.е. и зрению, и осязанию давать возможность для проявления их действий. «Осяжете Мя, рече, и видите», – говорит воскресший после распятия Иисус, обращаясь к Своим ученикам; эту фразу Иоанн повторяет в своих сочинениях, ссылкой на Писание стараясь утвердиться в мысли, что осязание столь же авторитетное чувство, что и зрение. Зрение и осязание помогают друг другу, зрение развивается из осязания, еще не до конца разорвав связывающую их родовую нить, так что и словесных средств для разграничения их функций пока нет. Напротив, зрение и слух как бы отталкиваются друг от друга, представляют собой различные средства познания. «Паче же извѣстнѣе очима видѣти, неже словесем сказается», а с другой стороны, человек «наобразованъ, якоже видѣвъ или слышанием» (Шестоднев, л. 216об.). Зрение лучше слуха, но свои знания о мире человек получает и с помощью слуха.

Два остальных чувства в противопоставлениях и попарных сближениях не участвуют. Они нейтральны в отношении к познанию и свободно включаются в любой ряд как дополнительное средство восприятия мира. Ни вкус, ни обоняние в своем составе не имеют объективно значимых ощущений. Они субъективны. Вкус и запах (обоняние) становятся оценочными характеристиками, переходя на уровень этических и эстетических ценностей. Что такое, например, три степени обоняния: «добровоние – злосмрьдѣние – и посреде того»? Каждый человек может пополнить этот ряд собственными ощущениями, которые не совпадут с ощущениями других людей, поэтому сюда и проникают оценочные

уточнения: не просто *воня́* как ‘запах’ (исконное значение слова), а *добровоние*; не безразличный запах *смрад*, а *злосмрадие* и т.д. Что может быть «посреде того»? Просто запах? Но его уже нет в этом ряду с противоположностью доброго благовония и злого смрада.

Сравним эту иерархию с современной, представленной физиологом. И. М. Сеченов замечал, что у глаза семь реальных реакций (цвет, плоскость, величина, удаление, направление, телесность, движение), у осязания девять, у слуха три, а у обоняния и вкуса по одному – всего 21 чувственный признак в различных комбинациях способен создать предпосылки для восприятия самых сложных явлений. Некоторые чувства дублируют друг друга, например пространство определяется осязанием и зрением. С другой стороны, одно и то же чувство, совершенствуясь в процессе жизнедеятельности и закрепляясь в словесном знаке, позволяет все глубже познавать сам смысл такого чувства. Так, зрение как самостоятельное чувство осознавалось и тогда, когда оно фиксировало только движение, позже – еще и пространство, и плоскость, – и позже, когда с помощью зрения стали развиваться цветовые ощущения – и отношение к свету как к сакральной ценности. В чувстве это всегда зрение, но в мысли один этап постижения мира следовал за другим, каждый раз подкрепляясь новым словом или новым его значением (Сеченов, 1943, с. 132 и сл.).

Наконец, во всех текстах Иоанна особое внимание уделяется *зрению*. Зрение – это, собственно, не *чувьство*. Целые главы посвящены рассуждениям Иоанна о том, что «разумный» и «видящий» – одно и то же, в познании «елма же и видимъ и знаемъ» равноценны: «Да и луны убо не можем очима мерити, нъ мыслью», да и вообще один только человек и сотворен таким образом, чтобы «очима и умом на небо глядати» (Шестоднев, л. 145об.). «Та же видимаго и чуемаго мира Богъ разумьнааго и чуемаго человека сътвори» (Богословие, л. 261). Разумный и зрячий – одно и то же. Видеть – не значит просто чувствовать; видеть – это понимать. Вся 49-я глава «Богословия» посвящена этой проблеме: чтобы ведать – нужно видеть.

В «Шестодневе» вообще много указаний на то, что органами чувств «дръжимъ къ видимыимъ и чюемымъ – на съглядание срѣдою грядеть чюемыхъ» (Шестоднев, л. 216); «то тѣмь суть видими, а намъ не знаеми» (там же, л. 10) и т.д.

В связи с этим говорится одновременно о *зрении* и о *чутье*. *Чутье* тут, кажется, совпадает с той вегетативной силой общего ощущения, которая так интересует современных психологов, а философами именуется интуицией. Иоанн часто говорит о *чутье* и *приятье* (Богословие, л. 192), об ощущении и понимании, и нерасчлененное пока что представление о *приятье* каким-то неопределенным смыслом соотносится с очень поздним в истории нашего языка термином *понятие*; это также связано с мышлением, с рассудком, а через них и со зрением. Все процессы умственной деятельности, например, в отношении внимания, Иоанн передает с помощью глагола «зрения»: «Смотри же ми сьде зѣло!», «а и сам попытай, да видиши, нѣли то тако?», «ти смотри ми, да ти скажу» (растолкую смысл сказанного) и т.д. И эта третья особенность изложения Иоанна особенно существенна. Для славян X в. действительных органов чувств было четыре, до пяти восполняли указанием на язык и речь; например, в «Александрии»: «языкъ, слухъ, указание (доказательство), възоръ, посязание, чрево (вкус)». Зрение в их число не входило. Оно сакрально, одновременно отражает и слитное представление о *«светевиде»* (т.е. «идее», это греческое слово одного корня со словом *видъ*), и разграничение между осветленным *Оком* и вполне телесным *глазом* (слово появляется с XIII в. – русифицированная форма германизма *Glass*).

ОСЯЗАТЬ ПОСЯГАЯ

Розжуй-ко, чем пахнешь!
Аввакум Петров

Описание органов чувств и их функций в древнерусских источниках отражено весьма противоречиво. Долго сохраняется синкретизм словесных обозначений. Во второй половине XVII в. протопоп Аввакум легко пользуется сочетаниями вроде приведенного в эпиграфе: смешивая вкус с запахом, он имеет в виду слух и зрение *(Посмотри да послушай!)*, но при этом обращается к рассудку и мысли *(Да пойми ты!)*. Такое словоупотребление можно было бы принять за метафору, но у Аввакума метафор нет – он предпочитает метонимии; вся образность языка этого автора ориентирована на архаические типы мышления «от чувств и вещей». Впрочем, подобное смещение смысла по функции характерно для многих языков, отражаясь, между прочим, и в греческих текстах, и, несомненно, выражает древний синкретизм органов чувств и их функций. Характерно в этой связи отсутствие указаний на осязание. Подобно тому как зрение – не (телесное) чувство, так и осязание – не идеально.

Органы чувств, именуемые вкусом, запахом, слухом и зрением, не все одинаковы, – утверждает «Шестоднев», но зависят в своем распределении от многого: если хочешь чего вкусить, то, пока не прикоснешься языком, не ощутишь, не осознаешь вкуса; ибо это чувство крепкое (сильное, интенсивное), но не может различать издалека, тогда как запах различают и издалека, слухом – еще дальше слышат, но зрение и слуха «обширней» («зракъ слуха скорѣе есть»), так что видеть можно вдаль и с горы высокой; но лучше зрения ум, он и яснее («но умъ и зрака скорѣе есть и яснѣе»), потому что способен постичь и небо, и землю, и море, и все, что в нем обретается; по этой причине умом называют и Бога (в греческой традиции Νοῦς ‘ум’) (Шестоднев, л. 35 об.–36).

Слово *осязание* – церковнославянизм искусственного происхождения, в древнерусском языке ему соответствовало слово *посязание*, не отвлеченный термин, как *осязание*, а вполне конкретное указание на прикосновение к чему-либо. Еще в XVII в. *посязати* значит ‘прикасаться’, как и равнозначное ему *посягати.* У Иоанна Экзарха *посазание* Фомой ребер Господних – это ощупывание путем касания; в греческом оригинале слово ἁφή ‘прикосновение, схватывание’. Никто не может дойти до рая, «понеже около его есть огненая стѣна, д о с я з а я до небеси» (Луцидарий, с. 47).

Соотношение форм *посагати/посязати* – то же, что и в именах, образованных от того же корня: *стега → стежка/стезя;* фонетическое расхождение форм произошло давно, уже успели образоваться промежуточные формы типа *посягати.* Каждое изменение формы закрепляло какое-то новое значение, возникшее в процессе семантического расхождения и очень важное для обиходной речи. Общий смысл корня **sag-*/*sęg-* (второй вариант с носовым «а») – ‘застегивать’, объединяющий разрозненные части в общем целом. Исконное значение исходной глагольнęой формы *посагати* ‘вступать в брак’, следовательно, *посягати* ‘покушаться на...’, даже как бы ‘замыслить’, откуда, с изменением согласного в корне, *посязати* ‘касаться чего-либо’ (в случае женитьбы – «кого-либо»). В русских говорах *посаг* ‘свадьба’. Отсюда и *посаженые* гости на свадьбе (со стороны невесты), да и в литературном языке сохранились слова этого корня, в древности связанные с тем же

обрядом: *присягати* ‘при-коснуться’, *присяга* (клятва на верность), *до-сягать* ‘доставать, хватать (тянуться рукой, касаясь)’ и пр. Есть еще архаическое слово *сяг* ‘расстояние в пределах вытянутой руки’. Старая мера *сажень* (в древнерусской надписи 1068 г. *сяженъ*) ‘три аршина’ определялась пространством, которое можно измерить протянутой рукой (т.е. коснуться); руки были разной длины (в нашей истории были и «долгорукие»), да и простирались они в разные стороны, так что и *сяжени* могли быть разными. Косая сажень – от кончика пальцев вытянутой правой руки до пятки левой ноги, двумя руками в размах – маховая сажень и т.д. Русский стиль плавания – *сажёнки* – размахи руками с погружением их в воду.

Посаг – вступление в брак, «застегивание» брачующейся пары в семейную у-пряжку, после чего муж и жена (уже совместно как *малжена*) и становились *су-пруг-ами,* т.е. сопряженными в *пругло* – ‘силок для ловли зазевавшихся птичек, ловушка’. «Брачиту жену, – говорит один автор, – посягають» (Козма, с. 120, 143). Как это происходит, красочно описывает средневековый «Чин свадебный», сохранившийся в одной из редакций «Домостроя».

Не раз писалось, что греки большое значение придавали зрению, латиняне – вкусу (как можно судить по их лексике): «...Это различие ощущений как источника идей характеризует эти два народа, которые играли такую большую историческую роль: один – в эволюции мысли и в ее поэтическом и пластическом проявлении, а другой – в выработке права, в суровом уменьи управлять людьми и народами, и в объединении античного мира» (Лафарг, 1931, с. 32). В египетских идеограммах человек, подносящий руку ко рту, – символ мысли и мышления. Греческая *идея* соотносится со зрением, а латинский *вкус* с *sapientia* (*sapio* ‘иметь вкус или запах’). Носители западной культуры минимально пользуются признаками запахов в результате культурных запретов (связаны с выделительными функциями, которые не способны помочь при ориентировании в пространстве) (Брунер, 1977, с. 100; ср. с. 276).

Для средневековых славян таким наводящим на размышления чувством было, скорее всего, осязание. Оно непосредственно связано с действием, с трудом и прикосновением. Этого не скрывает и Иоанн Экзарх, в «Шестодневе» неоднократно возвращаясь к утверждению: «Истиннѣйше же чювьство всего живота (всей жизни) человекъ имать, еж(е) посязати и разумѣти от посязания, таче потомъ (и только потом) и вкусъ, и при другыхъ чювьствѣхъ» (л. 240а). Конечно, это не значит, что славяне слепо бродили по миру, прикосновением к вещам постигая их суть. Речь идет об исходном, именно «наводящем» чувстве. Зрение для них столь же важное чувство, поскольку «основу ориентировки человека в его среде составляют именно зрение и руководимое им осязание: *рука* и *глаз* образуют для человека мир в е щ е й... и именно глаз, очевидно, при этом с в я з ы в а е т переживания различных людей. Остальные чувства подчиняются ему, координируются с ним и через него в свою очередь попадают в сферу общего понимания людей» (Богданов, 1910, с. 14).

Может быть, поэтому в народных обозначениях органов чувств осязания нет. Осязание представляет собою как бы точку отсчета, естественный субстрат для всех остальных органов и их ощущений, что прекрасно отражает и общее отношение к познавательному процессу, издавна характерному для сознания славян: мало видеть или обонять, следует еще и пощупать.

Язык сохранил множество остатков, способных показать логическую направленность в формировании важных для мышления чувств-ощущений.

Так, глаголы *внушать* и *внимать* более раннего происхождения, чем *вкушать*. Первые два в своем составе содержат древнейшую приставку *вън-* (соединенную с корнями *ух-о* и *им-ати*), в третьем же случае имеем новую приставку *въ-*. Внушают ухом (это слух), внимают носом (это обоняние), вкушают ртом (это вкус), но переносное значение одинаково у всех глаголов: ‘воспринять’ разумом посредством определенного органа чувств. Исторический словарь очень точно описывает изменение значений древнейшего из трех глагола *внимати* (СлРЯ, 2, с. 240–241): носом «внимаемъ и износимъ» (обоняние) – воспринимаем же любым органом чувств (с конца XIII в.) – воспринимаем умом («внимати вам въ умы своя» – XV в.) – вникаем в суть (мысли: «отъ васъ внимающе просветимся» в «Стоглаве» 1551 г.). *Внимание* становится *пониманием* с тем, чтобы со временем превратиться в *понятие.*

Но внимание – это условие памяти. Долгое время остается неясным, что важнее: сосредоточить внимание на п р е д м е т е или обратиться к памяти о нем в его и д е е. Если предмет налицо, чувство лучше и острее памяти.

Кирилл Туровский в XII в. передает слова Богородицы: «Слушайте, небеса и море с землею, внушайте Моихъ сльзъ рыдание!» Внимайте. «Убеждают» внушением уже достаточно поздно.

То же и с *вкушением.* В переносном значении ‘(эстетически) познавать’ глагол *вкушати* известен с XVI в. (СлРЯ, 2, с. 205).

Любопытна эта обращенность к предлогу-приставке *въ(н)-*, которая всегда употреблялась в значении ‘входить внутрь’; *вън-утрь,* где *утроба.* Обоняние и слух как средства восприятия отдаленных предметов находятся на первом месте. Индивидуальные восприятия по ближним сходствам собираются в видовые чувства, которые мало-помалу формируют родовые группы – понятия как составы мысли. Но все-таки исходным элементом восприятия мира было самое общее представление – переживание от столкновения с этим миром.

ЧУВСТВО ЖИЗНИ

> Это же можно назвать и софийным чувством жизни, которое позволяет опознавать божественную основу под корою естества.
>
> *Сергей Булгаков*

Слово, передающее смысл такого комплексного ощущения, хорошо известно до сих пор: *чуять, чутье.* Иногда его употребляют в значении ‘слышать’ (остаток древней глагольной формы в междометии *чу!*), иногда в значении ‘обонять’ (*чувствуешь* – пахнет?), но, в сущности, здесь всегда имеется в виду представление об осязании, касательстве и касании. Это самый надежный ориентир в мире, к тому же он и проявляется в непосредственной близости от объекта. Тут не обманешь. Как правило, это общее чувство «касательства» часто сопутствует зрению, совпадая с ним по функции в обозначении «объективного созерцания» (Нуаре, 1925, с. 82), не окрашенного в субъективные впечатления вкуса, запаха и звука. «Впечатления общего чувства бедны содержанием и так не-

ясны, – заметил Потебня, – что ни отдать себе в них отчета, ни передать их другому нет никакой возможности; но сила чувства неудовольствия может быть так велика, что почти совершенно подавляет содержание впечатления»; соотношение органов чувств в их отношении к «общему чувству» сначала дает вкус и обоняние, затем идет осязание, потом слух и, наконец, зрение, причем каждое последующее чувство увеличивает раздельность впечатлений при общем качестве индивидуальных и субъективных переживаний, сопровождающих этот процесс (Потебня, 1976, с. 89–91). Вместе с тем увеличиваются интеллектуальные возможности чувства и его объективация – при развитии от «общего чувства» к зрению уменьшается относительная важность чувства для самого организма. Например, потеря слуха или зрения терпимы, но «утрата общего чувства есть смерть» (там же).

Взаимная связь органов чувств и материальной среды, поставляющей им информацию, вполне ясна, об этом писал еще Иоанн Экзарх: «Гласъ (звук) бо е створенъ слуха дѣля, и слухъ гласа ради, а иже нѣсть въздухъ ни языкъ плотянъ (если нет ни воздуха, ни языка во рту), ни ухо, ни слухъ, акы бродъ завъивъ (точно путь перекрыт), имьже чютье въсходитъ въ главу къ уму, и тъпаниа, и плюсканья (и звучания, и шумы) уму разумѣти даеть, то на кою потребу глаголати суть и словеса (так зачем тогда и произносить слова-то?)» (Шестоднев, л. 63об.). *Чютье* – это комплекс ощущений и осознаний, для которого неважен источник информации и путь его получения (вкус, слух, запах), но существен сам с м ы с л полученной информации. Это не ум, не рассудок, не мысль и даже не душа, потому что в другом месте Иоанн пишет о земле или воздухе, «якоже ни ума не иматъ, ни мысли, ни душѣ, ни чютия» (там же, 13об.). Скорее всего, это интуиция, глубинное подсознание. Само ощущение понимается как содержательно важное, восприятие существенно важно как субстрат понятия, и потому слово *чютие* столь же родовое, как и видовое (осязание) понятие. В иерархии чувств зрение стоит столь же высоко, потому что в этой культуре *невидимое осознается как непознаваемое*. В «Шестодневе» часто повторяется суждение относительно некоторых объектов мысли, что «видимо и домыслимо» (небо) или «невидимо и недомыслено» (Бог). Мысль, отчужденная от осязания, вполне может воспарить посредством зрения, хотя и тут всего лишь до известных пределов. Например, луну «не мозѣмъ очима мѣрити, нъ мыслию» (там же, л. 148), подобно тому как и в «Слове о полку Игореве» князь «мыслию поля мерит».

Само упорство, с каким древнерусские книжники до XV в. настаивали на необходимости различать органы чувств по их функциям, кажется неслучайным. Особенно выделяется зрение. Слова Епифания Премудрого о том, что «видѣние есть вѣрнѣишее слышания», подчеркивают особое отношение христианских воззрений к зрению и оку (Жит. Стеф., с. 1).

Вполне возможно, что в идеологическом отношении перенесение внимания от осязания к зрению (как врат осознания и мысли) только что завершилось. Теперь создалось совершенно гармоничное соотношение, включающее в себя сразу несколько ключевых понятий, пришедших с неоплатонизмом в начале XV в.: *идея – видъ, образъ – образа́, зрение – видимость* и т.д.

Все древние народы проходили этот путь. В Ветхом Завете Моисей с л ы ш и т Бога, В Новом Завете его уже в и д я т. Сам Иоанн Экзарх обращается к своим читателям не по-старому «послушай!», но «посмотри!», «видиши ли...»; ему чрезвычайно близко высказывание, согласно которому «паче бо извѣстьнѣе очима видѣти, неже словесемь сказаеться» (Шестоднев, л. 34), парафразом которого являются не только реплики Епифания Прему-

дрого, но и многих других, вплоть до протопопа Аввакума. То же самое в области права: свидетель именуется *послухомъ, видокомъ* и *свѣдетелемъ*. Важно было указать на качество и достоверность свидетеля: он либо слышал о преступлении, либо непосредственно видел, либо просто о нем знал (ведал – с конца XIV в.). В современных представлениях переносные значения слов разграничивают, например сферу общественно-политической и научной деятельности. Первая обычно пользуется словами со значением слуха *(высказывание, договор* и пр.), вторая – зрения-вида (*точка зрения, видно, заметно, кажется, образуется* и пр.).

Потенции ума и зрелости мысли теперь определяются по состоянию и возможностям глаз – органа зрения; зрение становится «интеллектуальным чувством» и одновременно облагороженно-нравственным, очищенным от скверны естественных отправлений организма и окружающей среды. В «Шестодневе» упоминаются поверья, связанные со зрением (Шестоднев, л. 214об.): если человек часто мигает – у него и ум на одном месте не стоит; если долго не мигает – ни стыда ни совести нет, а тот, кто «средний» между ними – «нрава добраго». Преимущество зрения перед слухом Иоанн видит в том, что от зрения видимое сразу поступает в мозг (в *мождени*), а через ухо, как мы уже видели, существует сложная система передачи информации в мозг (там же, л. 215об.). После XV в. мудрый книжник уже убежден, что у него два зрения: мир можно видеть «телесныма очами» и «умными очами»; об «умных очах» говорит еще протопоп Аввакум, имея в виду идеальные *виды идеи.* Но еще и для него базовым чувством остается осязание. Только оно убеждает, что перед тобой не *мечетъ*, а реальная вещь. Когда Аввакуму показалось, что церковное облачение исчезло из шкафа, он, «приступивъ, их пощупалъ, а *онѣ* висятъ по-старому на мѣсте» (Жит. Аввак., л. 98).

В известной притче о слепце и хромце Кирилл Туровский, русский писатель и проповедник второй половины XII в., под слепцом понимает духовное лицо (епископ Федорец) – по современным нам понятиям он интеллигент, а под хромцом – светское (князь Андрей Боголюбский), ибо «хромает» власть. Самое главное при этом состоит в том, что взаимное понимание людей теперь основывается *на общем поле зрения*, они видят одни и те же предметы, качества, события, факты и т.д. Теперь они не просто ориентируются в окружающей их среде, соизмеряя пространственные масштабы, но совместно сознают этот мир – категорию более сложную, поскольку такой «мир» содержит в себе не только и не просто предметы и вещи, но также и чувства, и мысли, и нравы, которые постепенно сгущаются в нравственность.

Все то совместно понятое, что постигнуто в трудовой деятельности, в конечном счете посредством зрения кристаллизуется в словесных образах и выражается в понятиях, отражающих совместный опыт коллектива. Особое пристрастие славян к *чютью* также показательно. Реальность мира предпочтительна не в его зримости, потому что и глаз может обманывать, а в его ощутимой телесности и вещности. Понятие – то, что схвачено прикосновением руки, отъято взглядом с целью выделения, но вовсе не изъято из природной стихии, которая продолжает существовать одновременно, и притом в связи с помысленным образом той же самой стихии. Мир удваивается: кроме вещи, столь же ценной оказывается идея вещи, т.е., в соответствии со значением греческого слова, *вид* вещи. То, что заметно, что явлено в мир, но вместе с тем содержит в себе свою идеальную сущность.

С XV в. такое представление усвоено идеологически. Переводы «Ареопагитик», включенные и в Великие Четьи Минеи – энциклопедию XVI в., подтверждают истину славян-

ского *чютья*: воспринимаем мы все по частям, но целиком ухватываем («воспринимаем») только в идее: «Мы въ частныхъ чювьствительницахъ: ино бо слухъ и ино зрѣние и ина подобнѣ... или чястными убо еже но чясти разумѣнми» (Ареопагит, л. 547).

В русском языке много сочетаний со словом *рука* типа «коснуться рукой» – *коснуться вопроса*, они утратили конкретность образа, став отвлеченным обозначением всякого рода приближения к истине. Реальность предметов, качеств, действий также определяются рукою, поскольку рука связана с конкретной деятельностью. «За погляд денег не берут». Уже в XI в. русские книжники, такие как Нестор-летописец, понимали, что окружающий мир в его осознании – это то, что *з р ѣ е м о* : он существует до тех мест, пока в и д е н.

Византийско-христианская традиция с сакрализацией света и зрения постепенно входила в обиход русских людей, хотя еще и долго сохранялись конкретные обозначения видимого пространства посредством привычных выражений вроде «куда стрела долетит», «куда топор и коса ходили».

Сравнение с другими народами и культурами здесь неуместно. Оценивать принципы идеализации признаков по фактам языка невозможно, не вступая в противоречие с реальным положением дел. В конце концов, были разные люди и по-разному они жили. Что точнее отражает реальность мира – еще вопрос: вкус художника, или зрение мастера, или руки того и другого. Но чутье славянина в конце концов привело к обостренному развитию чувств, земных и вполне определенных. Устное творчество требует острого слуха, письменное – умения видеть.

Но чувство как знание выше мудрости, чувство и есть мудрость, и культ чувства (но не только чувства) становится важным компонентом славянской ментальности. Нужно лишь помнить, что сугубое доверие чувству как мудрости не означает предпочтения индивидуально личному ощущению; речь идет о *сознательном чувстве* общей правды, на которой основана традиция. Это *со-знание* – совместное знание о том, как чутье решает проблемы и помогает сделать выбор. Мудр блаженный, мудр юродивый, но не потому, что его «Бог обидел» – напротив, Бог наградил его тонким чувствилищем сродни интуиции, даром пророчества. Вся средневековая Европа такова: люди больше доверяют чувствам, с помощью которых видят вещи в непосредственной близости от себя. Такие ощущения организуют не понятие вовсе, а *представление* вещи в ее образе. Средневековое визионерство, частые случаи коллективного помешательства на определенной идее, вера в истинность помысленного – все это в одинаковой мере свойственно всем народам Средневековья и не раз описано (Карсавин, 1915). Для средневековых схоластов даже «концепт» вовсе не понятие, а именно представление. Европейские языки, как и русский, не знают «понятия» до Нового времени; так, уже давно отмечено, что немецкое слово *Begriff*, которое теперь означает именно понятие, еще не так давно означало просто *вос-приятие*, или *Vorstellung* (Мюллер, 1891, с. 54). Необходимо это отметить, чтобы и здесь, и в дальнейшем не возникало упреков в том, что мы слишком упрощаем русскую ментальность древнерусской эпохи; напротив, во многих отношениях она была выше и чище, чем на Западе, хотя бы потому, что славяне приняли христианство на несколько столетий позже других народов. Очищающая сила язычества еще сильно влияла на нравственные установления того времени.

После этого общего очерка нам предстоит решить две задачи, а именно: определить изменение смысла слов *чувство, чютье*, которые в разное время связывались преимущественно с каким-то одним, вполне определенным органом чувств, наиболее важным в дан-

ный исторический момент; по возможности установить, в какой момент общего развития органов чувств в процесс включался язык, а собственно, и речь как коллективное средство сохранения полученного знания.

Как можно понять из исторических сопоставлений (ЭССЯ, 4, с. 131), *чюти* восходит к корню со значением ‘охранять, беречь, постоянно находиться настороже, чутко вслушиваясь, всматриваясь, внюхиваясь в окружающее’, – чувства составляют передовой отряд защиты от внешних воздействий и нападений. Очнуться – значит насторожиться, приводя в состояние готовности все свои чувства, «аки от сна ощутився» – «всѣхъ благихъ чювьствия усладити могущая» (Жит. Николая, с. 69, 78). В одних славянских языках представление о «чутье» связано со слухом (русское диалектное слово *чуть* ‘голос, звук’), в других – со зрением, в третьих – с вкусом, а Иоанн Экзарх склоняется к мысли, что чутье – это прежде всего обоняние (Шестоднев, л. 218). В Словаре В. И. Даля *чутье* определяется как познавательная способность, действующая на основе любого органа чувств, кроме зрения, но, главным образом – слуха. Острота слуха и есть чуткость. В том же «Шестодневе» *чютие* – это ἀίσθησις ‘чувство, чувственное ощущение’ или συναίσθήσις ‘совместное ощущение’ сразу всеми органами чувств, а *чювьство, чювитва* соответствуют греч. αἰσθητήριον ‘орган чувств, чувствилище’.

Иоанн Экзарх говорит все-таки не об осязании, он использует слово *посязание.* Речь идет о губах: «Да тѣмь и удобь има есть двизати, истиньнѣйше чютие всего живота человекъ имать, паче потомъ и въкусъ при другихъ чювьствѣхъ хуждьшии есть» (Шестоднев, л. 218). Это замечание важно для различения чутья и чувства: второе здесь органы чувств, а чутье – собственно ощущения. Шестоднев описывает осязание губами и языком, т.е. вкус, но *чютие* в этом тексте – все-таки обоняние. Выясняется внутренняя связь всех этих обозначений. Осязает не только рука, но всякий вообще член тела, как только он имеет возможность д о с т и ч ь *(досячи)* объекта своего интереса. Осязание синкретично благодаря своей многофункциональности. Эта точка зрения еще целиком антропоцентричная, Иоанн и не скрывает этого, то и дело утверждая, что человек есть м е р а своих органов чувств: то хорошо, а это – хуже.

МЕРА ЧУВСТВ

> Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т.д.), – одним словом, человеческое чувство, человечность чувств, – возникают лишь благодаря наличию соответствующего предмета, благодаря очеловеченной природе.
>
> *Карл Маркс*

Можно ли все это понимать таким образом, что и все остальные органы чувств осознавались долгое время очень конкретно, как «врата чютьям»? По-видимому, да, потому что и само по себе *чювьство* понималось еще конкретно как чувствительность и даже чувственность. В некоторых местах своих творений Иоанн Экзарх говорит

об удовольствиях, получаемых от некоторых чувств. *Чювьство* пока еще и объект, и передатчик, и результат восприятия, и нас не должен смущать суффикс отвлеченного значения: в те далекие времена эти суффиксы выражали идею собирательности и совмещенности, а вовсе не отвлеченное значение.

Косвенные данные подтверждают, что для древнерусских авторов, по крайней мере до XII в., *чютье* – это осязание, до XV в. – слух, а после XV в. – просто интуиция как отработанная в опыте форма мысли. Характерно, что для русского языкового сознания зрение никогда не стало на уровень чувства и всякая чувствительность проистекала главным образом от «слухов» и слышания.

Если, кроме того, воспользоваться словами, обозначающими опредмеченные качества окружающих человека бытовых предметов и вещей, то окажется, что все такие качества по преимуществу связаны именно с осязанием (иногда со зрением): *высокий, глубокий, широкий, гладкий, тяжелый, узкий, шершавый, большой, маленький* и т.д. Осязание и зрение оставались чувствами, которые определяли ориентировку в пространстве, а в этом смысле были равноценными. Однако чисто зрительные восприятия, например цвета, разработаны еще слабо, не имеют законченно дифференцированных форм, их становление происходило уже в Средние века. Приходится говорить и о том, что на мыслительном уровне зрение не вышло еще на первый план. Как основное – маркированное – состояние оно стало развиваться под влиянием исихастских идей после XV в.

Этот момент очень важен.

Древнерусская культура по преимуществу слуховая, старорусская, с XV в., по преимуществу, в своем развитии, – зрительная. Это объясняет широкое распространение устных форм народного творчества, очень сильное по своим результатам (в том числе и по текстам) проповедничество; даже послы, отправляясь с важными поручениями, несли с собой не листы или грамоты, а слово, сказанное сюзереном, – в памяти и в сердце. Они заучивали текст слово в слово, передавали его точно и очень часто после этого погибали при странных обстоятельствах, обычно – в стычках на порубежье. Реплики героев нашей истории лаконичны, их мысли легко запомнить, ибо они представлены как пословицы. Слуховая культура – культура памяти, зрительная – культура мысли. Древнерусская культура, как и современная ей европейская, – культура «молчаливого большинства», потому что не все, о чем говорилось, записывали. Впрочем, не все и было достойно записи. Если сравнить средневековые граффити, выцарапанные на стенах храмов, с современными заборными откровениями, сразу станет ясным, чем та культура отличалась от современной: записывалось то, что имело оттенок сакральности, было освящено как событие или факт. Не самовыражение испорченной личности, но убеждение в том, что записанное вечно, – вот что двигало рукой мирянина, когда он, часами стоя на службе, острым ножом выцарапывал свое имя в притворе церкви.

Для обоснования приоритета зрения над остальными органами чувств отцы Церкви пытались даже доказать, что сама идея божественности в слове θεότης произошла от ‘зрения’ (ἐκ τὴς θεάς), от наделения Бога в первую очередь зрительной, созерцательной способностью (Бычков, 1995, с. 84–85). Влияние мистического учения исихастов, первоначально лишь на монахов – средневековых интеллигентов (Андрей Рублев, Епифаний Премудрый, позже Нил Сорский), привело к развитию особого отношения к зрительным восприятиям, и обет молчания, связанный с поклонением Божественному свету, указыва-

ет на отчуждение от слуха в пользу зрения. Символичность акта понятна, но она имеет глубокие корни также и в процессе познания. Видеть можно не только внешнее, «умное око» видит глубины сущего, погружаясь в смыслы, представленные как идеи. Это время, когда культура окончательно отказывается от поклонения «идолам да болванам», перенося свое религиозное внимание на *вид*, на *образ* – на *образа́*. Не телесная вещность, но идеальность мысленного входит в структуру культуры, преобразуя ее коренным образом. Еретики XV–XVI вв. в Новгороде и Пскове в числе многих неканонических истин приняли и утверждение, что *звук речи* – не то же самое, что *буква письма*, но поклоняться звуку в то время, когда узаконена буква, было небезопасно. Это ересь; для таких мудрецов разложили костры.

Все европейские народы (мы уже говорили об этом) прошли этап интеллектуального развития, на котором звук и свет воспринимались слитно, как проявление общего впечатления. В древнеанглийском *breahm* – ‘звук’, *breahtm* – ‘сияние’, в древненемецком *brehen* совмещены значения ‘звучать, шуметь’ и ‘блестеть, сверкать’. У звучания и света есть общее качество – интенсивность. Общее значение *интенсивности* звука или света, не очень важное для современного человека, было исключительно ценным для средневекового. Когда автор «Сказания о Мамаевом побоище» в конце XIV в. говорит о Мамае, что «погыбе его слава с шюмомъ», он имеет в виду тот адский грохот и треск в огненно-пламенном в и д е, который опустил занавес над жизнью авантюриста. *Шюмъ* – это буря, а буря – не только грохот, но еще и молнии. Только к началу XVIII в. в русской терминологии окончательно распределились обозначения звуков речи, *согласные* и *гласные* – з в у к и. Долгое время до того гласный звук обозначался термином *гласъ,* позже – *звонъ,* согласный – словом *шюмъ,* позже – *звонъ,* во всех случаях на основе слуховых впечатлений. *Гласные* и *согласные* – шаг от письма, не зря же недоросль у Фонвизина не понимает различий между ними: реально, в звучании, и те и другие одинаково *звоны*, хотя и отличаются по интенсивности. Интенсивность можно разложить на степени, а градуальные оппозиции имели тогда первостепенное значение.

Теперь обратимся ко второму вопросу, поставленному выше.

В какой именно момент общего развития органов чувств включалась в процесс познания *речь*? Дело опять-таки не следует понимать как с т а н о в л е н и е человека на основе развития средств ориентировки в пространстве и времени. Уже у обезьяны утрачивается роль обоняния и развивается стереоскопическое цветное зрение. Можно было бы ограничиться ссылкой на мнение биологов и не касаться этого вопроса вообще. Однако говорим мы не об освоении органов чувств и их развитии, а о той степени вербализации полученных на их основе сведений, которая и создавала язык-мысль. Если обезьяна и может взирать на цветной телевизор – это не значит, что она понимает речь диктора (вполне возможно, что и не хочет понимать). У человека же все иначе, и это «иное» как раз важно.

Специальное изучение слов, обозначающих осязание, обоняние, вкус, слух и зрение, которые характерны для всех индоевропейских языков (следовательно, восходят к далеким временам их единства), показало следующее (Бехтель, 1879).

Во всех этих языках около сотни словесных корней с общим значением ‘осязать’, и все они основаны на понятии «двигать, шевелить, трогать». Среди славянских слов это *крепити, плюскати, касатися, тискати, искати, посягати*, а также (в древнерусской их форме) *мякъкъ, тьплъ, горячъ, хладенъ, сухъ, хромъ* и пр.

Ощущение *вкуса* передают всего около тридцати общих для родственных языков корней, исходное их значение ‘течение, скольжение’; многие из них также давно стали названиями продуктов, которые имеют определенный (именно данный) вкус. Таково, например, слово *медъ* – признак качества распространил свое название на субстанцию, содержащую такое качество *(мед)*. В славянских языках подобные слова приобрели более отвлеченное значение, чем это было им свойственно в далеком прошлом, что и способствовало устранению многих других, первоначально столь же частных и весьма конкретных наименований вкуса: *медъ, въкусъ, смокъ, сладъкъ* – все это именования сладкого, и впоследствии данные слова выстроились в определенный смысловой ряд, в котором видовой признак переходит в родовой: *въкусъ сладъкъ* как вид того же вкуса, *медъ* и *смокъ* как виды сладкого вкуса и т.д. Сама иерархия вторична, но позволила сохранить хотя бы данные словесные корни. Например, *смокы, смоковь* (фиги) – ‘сочная ягода’, вызревает на смоковнице.

Материализация родового наименования осуществлялась с помощью суффикса: *сладъкъ* – того же корня, что и *солодъ*, так что солод остался в одном ряду с медом и смоквами, но прибавление суффикса *-ък-* способствовало вычленению общего для всех этих слов признака сладости. Наряду со сладким мы имеем теперь и другие виды отвлеченно поданных признаков вкуса: *горький, терпкий* и т.д. – любой. Подобная материализация отвлеченного значения вкуса с помощью самого древнего у славян суффикса распространилась еще только на тактильные (осязательные) признаки (*мягкий, тонкий, широкий* и пр.), из чего можно заключить о достаточной их древности. На их древность указывает и сравнение с родственными языками (например, с литовским), в которых много больше, чем у славян, сохранилось частных обозначений разного рода вкуса, которые, по-видимому, когда-то были известны и славянам.

Исходной общей идеей в обозначениях *обоняния* было впечатление от действия дыма: ‘дымиться, курить’. Источник – дым, но со стороны субъекта, такой запах ощущающего, это другая идея: ‘дуть; вдыхать’. Подобных словесных корней не более пятнадцати по всем родственным языкам, и в каждом из них они разные.

У славян сохранились лишь отвлеченные имена, на значениях которых отражается длительный период мыслительного обобщения. *Воня́* вообще ‘запах’, *ухáти* – ‘пахнуть’, *пахнути* ‘издавать запах’, а также остатки слов типа: *гной* или *смрадъ* (в русском произношении *смородъ* – совсем не обязательно скверный запах, если судить по слову *смородина*). Как очень уж субъективное, это ощущение не было разработано столь подробно, как остальные; с другой стороны, как наиболее древнее оно вполне могло утратить прежние именования конкретных запахов и ощущений. Известный теперь глагол *нюхать* и производные от него *нюхательный, нюхание* появились у нас не ранее XVI в., в результате обобщения данной группы слов.

Много словесных корней для обозначения органов *слуха* и связанных с ним ощущений. В различных формах и вариантах таких слов около 75. Среди славянских имен имеются и очень конкретные по значению, и уже отвлеченные по смыслу, иногда просто имена, выражающие опредмеченное качество сáмого общего вида: *свистъ, струна, буря, въпль* и др. Общий смысл всех словесных корней, как он восстанавливается для праязыка, однозначен: ‘ударять, натягивать (струну?)’, и как результат ‘звучать, издавать звук’. Качество звуков невероятно разнообразно, и тонкий слух древнего человека такие оттенки различал. Вой бури и дикий вопль попавшего в беду путника все-таки различались, и в обраще-

нии к ним (в рассказе о них) следовало такое различие указывать. Это могли быть *звонъ, шюмъ, искра, звукъ, слово* и т.д., – уже собственно человеческое «звучание». Преобладание частных значений над общими, родового смысла, указывает на относительно позднее формирование этой группы лексики, во всяком случае, они разрабатывались и подвергались обобщающей энергии мышления позже, чем лексика, обозначающая вкус и осязание, и много позже, чем слова со значением обоняния. Но самая удивительная подробность заключается в следующем.

Как слова со значением осязания и вкуса близки друг другу по некоторым признакам, так что рождается мысль о длительном их совместном развитии, так и слуховые впечатления оказываются зависимыми от впечатлений зрительных. Такие слова, как *стрѣла, дивъ, топлъ, огнь* и др., обозначали некогда одновременно и звук, и свет, а в древних языках (например, в санскрите) имеют общие метафоры, связанные и со светом, и со звуком; на их родство указывают и сложные слова типа греч. λαμπρόφωνος ‘ясный голос’, оно передается в старославянском как *свѣтлогласни* ‘светлый голос’. Даже ныне совершенно ясные, терминологически застывшие слова, как *глаголъ*, некогда означали сразу и звучание, и свечение. Впоследствии различные индоевропейские языки разошлись в обозначениях либо зрения, либо слуха, но случилось это лишь после того, как зрительный образ полностью вычленился из синкретизма слух/зрение. Можно было бы сказать, что зрение рождается из слуха, если бы мы могли проникнуть в столь отдаленные времена, когда подобное расхождение индоевропейцы начали фиксировать в своих словах. Санскрит (древнеиндийский) показывает единство в обозначениях ‘звучать’ и ‘светить’ в глаголе *svar* (отсюда имя языческого бога *Сварогъ*), в греческом близки σειρήν ‘сирена’ и σειρός ‘пламенный’. Так и появлялись древние «метафоры»: семантическое расхождение не приводило к полному устранению одного из прежних значений, в некоторых (поэтических) текстах оно осмыслялось как переносное, и тогда вполне могли явиться «метафоры» типа «пламенный поэт» – и «пылает», и изрекает.

Долго отсутствует самое общее, родового смысла, обозначение *зрения*; в каждом из родственных языков такие именования сложились независимо от других – следовательно, достаточно поздно. Более 25 корней совершенно разошлись в своих частных значениях.

Первоначальный образ действия ‘смотреть, видеть’ – ‘делать ясным, выделять, освещая’, а это соответствует предыдущей группе слов, в которых ‘звучать’ и ‘слышать’ совпадали в общем именовании. Так и происходило расчленение некогда слитных в общей идее субъект-объектных отношений:

звучати – слышати и *свѣтити – видѣти,*

таким образом, что вычленение смысла идет в пользу субъекта,

а именно:

слышати то, что звучит а *видѣти только то, что освѣщено,*

т.е. и в том, и в другом случае как-то в ы д е л е н о из массы равноценных фактов и вещей. Выбор точки зрения от субъекта понятен, он определен возможностями самого субъекта, который стоит перед выбором и делает этот выбор.

Из древнеславянских глаголов этот смысл сохраняли *глядати*, т.е. собственно ‘освещать’, *блюсти* ‘наблюдать’, и *вѣдати*, что значило ‘смотреть, искать’.

В каждом индоевропейском языке были соответствующие слова с выражением отрицательного свойства своего рода. Для передачи звуковых и зрительных впечатлений у славян представлены слова вроде *нѣмъ, глухъ, слѣпъ*, но таких обозначений нет для осязания, обоняния и вкуса, а это верное свидетельство в пользу того, что звук и зрение по происхождению вторичны. Только сравнительно поздно в истории любого человеческого сообщества возникала необходимость в фиксации отрицательных качеств ощущения.

Последовательность их выявления: обоняние → вкус и осязание → слух и зрение – вполне ясна. У славян все уровни специализации чувственных впечатлений сложились очень давно, и речь может идти лишь о том, какое из них и в какую эпоху представлялось основным.

Предположительно можно говорить о постепенном совмещении органов чувств с речетворчеством в связи с развитием мышления. Из всех приведенных фактов следует, что речетворчество не прекращалось никогда, хотя система взаимных соответствий изменялась по мере усложнения самих чувств и органов чувств. Слово-речь подталкивало к такому развитию, распределению оттенков и выработке слов родового смысла, с помощью которых совершенствовалась логическая сила мышления. Наличие словесных корней, обозначавших процессы речи, особенно в «слуховом» их значении, показывает, что речь-мысль формировалась как средство познания именно в процессе развития и совершенствования слуха.

Как только осязаемое, «унюханное», услышанное, увиденное – все вполне развитые органы чувств во всем их объеме получили словесную форму воплощения, так они и становились фактом коллективного сознания. Объективируясь по отношению к каждому члену коллектива, эти чувства становились достоянием всех, и в результате у отдельных индивидуумов обостряется восприятие, позволяющее уточнять первоначальные ощущения, полученные с помощью органов чувств, находить все новые оттенки, отмечая их последовательность или составность, – короче, все время находить в окружающем мире новые и новые свойства, качества и признаки, выделяя их в своем сознании и тем самым – мыслить о них уже и в их отсутствии. Именно ум есть вершина органов чувств, сам по себе высший орган чувств, как о том говорил Иоанн Экзарх. Ум определяет, оценивает и оправдывает прежде непроизвольные и случайные проявления чувств, согласуя их. Включение речи в процесс совершенствования чувств служило предпосылкой для мысленного сложения или разделения тех впечатлений, которые даны органами чувств; тут начинались процессы анализа и синтеза.

Представление, фиксированное в слове, постепенно прогрессировало, и с известного момента уже не возникало нужды в новых словах для обозначения расширяющихся элементов мысли, поддержанной внешними чувствами и ощущениями. Нужно было изменение уже наличных слов, чтобы через расширение значений выразить углубление мысли от поверхности фактов (вещей) ко внутреннему смыслу сущности (идей). Согласно давно замеченной подробности восприятия, в любой момент познания органами чувств рефлекс наблюдается только в начале и в конце процесса, тогда как средние этапы не поддаются ощущению: тут и возникает тот комплекс чувств, который некогда и составлял собою *чютье,* – накапливая информацию посредством различных косвенных ощущений, этот комплекс превращается в осознанное представление, первоначально бывшее «чувственным представлением».

Кругами, накладываясь друг на друга, в восприятии возникает это представление, столь необходимое для работы мысли: осязание определяет контуры предмета, зрение углубляет его пространственно, создает перспективу, озаряет светом и насыщает цветом. Пространство-зрение и время-слух в древних представлениях еще не были расчленены (на это указывают эпические тексты, например, былины). Для глаза, заметил Сеченов, все элементы суть имена существительные, а для речи – имена, глаголы и связки (Сеченов, 1943, с. 54); говорим не о языке, а о логической операции суждения: субъект, предикат и связка. В языке предметность, постигаемая глазом, раскалывается на еще большее число составляющих, которые словесно выражаются самостоятельными категориями: именем прилагательным, именем числительным, наречием и т.д. Все увеличивается дробность аналитических единиц сознания, возникают все более тонкие возможности осмысления собственных чувств, что и приводит к необходимости за вещью углядеть ее сущность. На внешних чувствах наращивается плоть языка, представляя необходимую для человека телесность мысли.

Несколько предупреждая последующее изложение, отметим этапы развития человеческого интеллекта в том виде, как это представляли себе мыслители еще XVI в. – Хуан Гуарте (Хомский, 1972, с. 20–21) или немецкий философ Николай Кузанский.

Ситуативное мышление – наглядно действенное мышление чуть ли не первобытного человека, еще тесно связанное с конкретными указаниями внешних органов чувств.

Наглядно-образное мышление «нормального» человека, который уже выходит за пределы эмпирических ограничений; мысль уже отвлечена от воздействия конкретных ощущений-чувств и организует *со-знания.*

Понятийно-отвлеченное мышление, т.е. в основе своей творческое, близкое к современному; такое мышление и развивается в течение последнего тысячелетия на материальной основе языка. Именно этот этап нас интересует.

ВКУС И ЗАПАХ

> У индоевропейцев вкус и запах долго были связаны общими обозначениями, например – сладкий.
>
> *Макс Мюллер*

Отдельное рассмотрение вкуса и обоняния определяется несколькими причинами. Эти два чувства наиболее древние, они стали основой этических и эстетических характеристик, но, кроме того, «в обонянии и вкусе формы реакций единичны» (Сеченов, 1943, с. 146), и потому их легко рассмотреть в исторической перспективе.

«Организация обонятельных и вкусовых снарядов у человека, – тут же продолжает Иван Сеченов, – очень низка, и соответственно этому вкусовые и обонятельные ощущения расчленимы в чрезвычайно слабой степени. Это видно уже из того, что для обозначения запахов мы заимствуем имена большей частью от пахучих предметов (фиалковый, жасминный, огуречный запах) и различаем в ощущении только интенсивность и приятность». Вкусовые и обонятельные реакции возникают в результате непосредственного контакта с в е щ ь ю и потому предстают в совокупности сразу нескольких впечатлений

(синкретичны), трудно «расчленимы», а следовательно, видо-родовые соотношения в их обозначениях очень просты, метонимически соотносятся друг с другом правилом выведения одного из другого (как это было показано уже на цитатах из Иоанна Экзарха), что дает представление об объеме понятия, а свойственные вкусу и обонянию п р и з н а к и «интенсивности и приятности» одновременно организуют содержание того же понятия. Сопоставлениям помогают также связи вкуса со слухом и обоняния со зрением; Сеченов говорит и об этом.

Менее всего в древнерусских памятниках упоминаются запахи. Легенда о траве *евшан*, которая своим запахом напомнила половецкому князю о родных степях, контрастом с другими сообщениями о русских князьях свидетельствует, что не запахи главенствовали у славян при определении ими признаков окружающего мира.

За-пах-ъ – отглагольное имя от *пах-нути*, т.е. ‘пахать’ – мести, махать, короче говоря, ‘делать посредством взмахов’. В северных деревнях до сих пор *избу пашут* – выметают пыль из углов. Понятно, какие запахи возникают в результате такой трудовой деятельности. Русский писатель в середине XVII в. пишет: «Какой дух! Пахнет сладко...» (СлРЯ, 14, с. 176) – сладкий запах и сладкий вкус одинаково отражают интенсивность особого, приятного на вкус и на запах, признака. Что-то всегда «пособляет зѣло к запаху различному или вкусовъ отмѣнности» (Назиратель, с. 281) – перевод с польского XVI в. Каждая вещь, каждый предмет имеет свой особый запах, и нет возможности собрать их в родовые группы. «Домъ пахнетъ дымомъ, а гробъ ладаномъ» – и пословицей сказано все. Пах-нет *за-пах-ъ*, следовательно, что-то отдает свой *за-пах-ъ*. В термине выражена идея выделения, а не получения запаха – получают его, нюхая. «Нюхают ноздрями своими» (Жит. Стефана, с. 156), и особенно звери «приближахуся и окружаху его, яко и нюхающе его» (Жит. Сергия) (СлРЯ, 11, с. 453). Это различие между объектом (он *благо-ух-ает*) и субъектом (он *нюх-ает*).

Запахи по своему характеру строго распределены. *Воня* поэтому стала либо *благовонием* («благовоние иматъ якоже рай» (Луцидарий, с. 53)), либо «егда кто от нихъ смрадную воню обоняет, тогда скоро умирает» (там же, с. 48). Общее обозначение всякого запаха – *воня́*; это значение слова сохранили почти все славянские языки, кроме русского, особенно литературного русского. Тот же корень и в слове *об-он-ять*, в родственных славянским языках мы находим слова этого корня со значением ‘дуновение’, ‘ветер’, ‘дух’; например, латинское *animus,* готское *andi* и т.д. (славянский гласный «о» восходит к древнему краткому «а»). *Вонять* значит ‘пахнуть, источать запах’, вовсе не столь уж неприятный. Говоря о *чесновитце* – чесноке в райских пределах, автор Жития изумляется: «Чюдо же бѣ дивно, якоже не бѣ воня от лука того!» (Жит. Вас. Нов., с. 390), хотя этот лук на земле и «наричется чесновитець». Действительно, чудо: в раю не пахнет даже чеснок.

Слова типа *смрадъ* возникают на страницах древних книг в исключительных случаях, они как бы окрашены священным ужасом христианина, прекрасно понимающего, что смрадно все, что ждет его за вратами ада. Это высшая степень унижения и осквернения запахом, за которым ничто и погибель. Древнерусский редактор пророческих книг Даниила использовал слово для выражения *у-ничто-жения* всего и вся (на месте греч. ἀφανίζω ‘уничтожить, свести на нет’): «и власть его преставять – просмрадить и погубить до конца» (Евсеев, 1905, с. 114), в других редакциях «потрѣбити и погубити» (Дан., VII, с. 26), современный перевод: «отнимут у него власть губить и истреблять до конца».

В образном представлении древнего книжника «истребить до конца» значит довести до смрадного разложения.

Но вернемся к перечню вкусовых ощущений, данных Иоанном Экзархом: *вькусъ – это сладьство, бридостъ, кысельство, оцьтьство, трьпостъ, горесть, сланость, тукость, сопельство*. Здесь нет десятого – не указан *прѣсъный*, зато признаки, дублирующие основные ощущения, налицо. Славянский переводчик вынужден был передавать греческий текст Иоанна Дамаскина, который известен и по другим источникам. Например, в Великих Минеях Четьих XVI в. тот же список повторен буквально, и «то се суть», «иже ся наричют вкуснаа творитва» (СлРЯ, 1, с. 334).

Соотношение вкусовых ощущений, свойственных славянскому автору, эта схема не выражает. Только четыре качества в самом общем виде известны славянам: *сладъство, кысельство, горесть, сланость*. *Бридкый* – это некая острота, терпкость вкуса, преимущественно горечь, но может быть и соленое, и едкое. В «Толковой Палее» XIII в. (список 1406 г.), которая была составлена на Руси, сказано: «Посредѣ же устъ есть язык, чютье имый, и о горцѣ, и о сладцѣ, о бридцѣ и о кыселѣ» (СлРЯ, 1, с. 334). *Бридкый* здесь замещает соленое, которое раздражает гортань: так, лук и чеснок «бридость гортани творят и рыгание стомаху (желудку) наводять», утверждает «Травник» 1534 г. (там же).

Слова *оцетьство* и *трьпостъ* выражают тот же собирательный вкус (привкус) остроты, жгучести, терпкости при том, что первое из этих слов заимствовано (латинское *acetum*), а второе явно составлено переводчиками на основе глагола *тьрпѣти*. Бридость, оцетство и терпость подчеркивают вторичный признак интенсивности качества – все равно какого: солености, кислости или горечи.

Тукость также цитируется только из сочинений Иоанна Экзарха, как и *сопельство*. Жирность или клейкость к вкусу непосредственного отношения не имеют. Это также сопутствующие признаки вкуса. Сколь основательные поиски мы бы ни предприняли, нам не встретится ничего иного, что обозначено и в современном словаре: вкусовые ощущения – это горькое, сладкое, кислое, соленое. Острота и жгучая едкость экзотической пищи находили свои обозначения, но для этого нужно было либо заимствовать слово, либо его сочинить, либо использовать известный корень (*бридъкый* и *бритъва* общего корня).

О *кислом* многого не скажешь. Это древнее славянское слово, может быть, самое древнее из тех, которые обозначают вкусовые ощущения. На это указывает «распространитель» *-l-* при корне *кыс(нути)*. *Кислый* – скисший, забродивший; слово *квасъ* и многие другие отмечают конкретные степени такой «интенсивности и приятности».

С *соленым* тоже все ясно. Переносных значений это слово не имело (*соленые шутки* еще неизвестны), да и русская полногласная форма явилась достаточно поздно: соленый есть причастие от *солити*, а не исконная форма прилагательного *солонъ*, которая и не могла явиться по причине своего ударения (полногласные корни с ударением на первом слоге сохраняли архаичную форму – в данном случае *сланъ*, как *городъ* → *градъ*). «Аще ли соль не слана будеть, чимъ ю (ее) осолите?» – это вопрошание Христа по Евангелию от Марка (9, 50) часто воспроизводилось в древнерусских текстах именно в такой форме. Обычно говорилось о «сланомъ море» (Изб.-73, с. 238; Луцидарий, с. 48 и др.). Горький и соленый не противопоставлены друг другу, они воспринимаются как равноценные ощущения (Богословие, л. 155).

Горькому противопоставлен кислый, а сладкому – соленый вкус. *Горький* – горелый. Корень у этих слов общий; суффикс *-ьк* добавлен к корню от «глагола состояния» *горѣти*

через имя *горе*, так что «горькие слезы» – слезы горя и печали, а не с горчинкой. Обратная метафора, каких много среди русских речевых формул. Наоборот, «горькая травка» – метафора, которой не могло быть в древности.

В древнерусских текстах много выражений типа *горькая туга, горькая и тяжкая судьба, горькая тягость, горькая болѣзнь, горький онъ вѣкъ* (муки ада), *горький судъ* (в Судный день), *горькая смерть, горькое испытание, горькие мытарства, горькая работа* (рабство), *горькая пропасть* (адова) и мн. др., – все, совершенное в горести и печали.

Определение *горькое* сохраняло исходную связь с пылающим пламенем: «и ввергоша ихъ в пропасть горкую прямо западу в страшное море огненое» (Жит. Вас. Нов., с. 533); «множицею малы не утопахъ в водахъ, горцѣ и злѣ палимъ» (там же, с. 405); они едва спаслись от «страшнаго моря огненаго и болѣзненаго и горкаго оного» (там же, с. 542); «изѣсти въ горести огньнѣй» (Нифонт, с. 40) и пр. В «Повести временных лет» только дважды это определение использовано в оригинальных текстах, и оба раза в устойчивом сочетании «смерть горкую» (Лавр, лет., л. 69об., 1085 г.; л. 74, 1093 г.). «Вкусовое» значение слова также известно – дважды оно отмечено в давно переведенном на славянский язык кратком описании Священной истории, например, когда Моисей вел своих соплеменников по пустыне, они «придоша в Меренъ, бѣ ту вода горка, и возъропташа людье на Бога» (там же, л. 32).

Все горькое настолько горестного свойства, что сравнительная и превосходная степени от этого прилагательного становятся общим выражением наивысшей печали, *горьше* как *зълѣйше* (Изб.-73, с. 90, 136 и др.). В сочетании с этими формами все то же: *горшая смерть, горшия грѣхи, горшая пропасть* и т.д. Даже говоря о языке (с помощью которого горечь и ощущается), имеют в виду горесть, а не горечь: «Щади своего беспоставнаго языка: горьчае языкомъ поползнути, нежели ногами» (Пчела, с. 308) при греч. χαλεπωτέρος ‘опасней, злей’ – «хуже языком поскользнуться, чем ногами». В других местах книги то же греческое прилагательное переведено словом *пуще*. Когда проповедник в XI в. укоряет прихожан: «и прилѣпаятеся пияньствѣ горьше идолъ» (Еп. Белгор., с. 258), он одновременно говорит и о горести, и о высокой степени такой горести, своего огорчения по поводу пьянства, которое даже хуже, чем поклонение языческим идолам.

Вкусовое значение ‘горький’ слово получает как переносное в определенных, освященных традицией, текстах, которые всем христианам хорошо известны. Умирающему на кресте Иисусу подают копьем губку с оцтом (уксусом), и «на крестѣ пригвозди плъть, не вкусивша горкаго въкуса» (Соф., л. 174об.). Отсюда же распространяется сочетание «горьчае золчи» (Пост., с. 21); в принципе мед «въ время (на короткое время) наслажаетъ гортань твою, послѣди же горчае золчи обрящеши» (Пандекты, л. 418); в болгарской версии «горчаишее яда» – πιχρότερον χολῆς ‘горько-соленой, едко-острой желчи’. В поздних списках «Хождения игумена Даниила» (XVI в.) «горький» определенно соотносится со «сладким»; в XVII в. протопоп Аввакум пишет, что «дни с три у меня зелень горкая из горла текла, не могъ ни есть, ни говорить» (СлРЯ, 4, с. 98). Это уже обозначение горечи, конечно же, связанной с действием желчи, так что и в переводе «Слов» Иоанна Златоуста в «Златоструе» XII в. горечь горького обозначена именно как «горкая брашна», «былия горкая пиюща» и пр. (Материалы, 1, с. 559–560).

Столь же неопределенный вкус и у *сладкого*. Первоначально это, судя по смыслу корня, просто ‘вкусный, пряный’, чем-то отличающийся от привычно пресных вкусовых

ощущений, ‘приятный на вкус’. В слове тот же корень, что и в имени *соль* с распространителем *-д-*: *солодъ, сладъкъ*. Приятно необычное, не пресное. Перечни типа «сладъкое, бридъкое и подобная» (Изб.-73, с. 232), где *солоное* опущено, показывают, что речь идет о неопределенном вкусе вкусного, причем это не резко-едкий вкус (противопоставлен бридкому). Когда древнерусский книжник повторяет слова псалмопевца «сладка сут словеса Твоя, паче меда устомъ моимъ», это еще не значит, что он говорит определенно о сладком; на мысль о сладком наталкивает соседство со словом *медъ*. Но мед в древнерусских текстах либо *прѣсный*, либо *чистый*, либо *сыченый*, и в каждом случае он сладок по-своему (в последнем варианте он кислый). Однако библейский образ вошел в обиход, стал образцом для подражания, и все переводные тексты Древней Руси уже устойчиво выражают эту мысль: «паче меда сладко» (μέλι ‘мед’) в одной рукописи, «московские сладкие меды» в другой (Материалы, 2, с. 122).

В оригинальных древнерусских текстах «сладкий» следует понимать как ‘вкусный’, скорее пресный, чем сладкий в современном смысле слова. Игумен Даниил, говоря о море в Палестине, полагает, что «вода жъ въ немъ сладка велми испить, яко въ рѣцѣ, не солона». Столь же приятны на вкус «брашны различными слаткими», «кладязь сладокъ при пути», «вода сладка», «овощи сладки» и пр. – все это еда и питье, и ничего более: речь идет о хорошем, «спокойном» вкусе пищи и воды. «Сладъко спати» (Изб.-73, с. 152) – спать спокойно, в тишине и неге. Именно таков был сон праведника Феодосия Печерского, согласно утверждению Нестора-летописца.

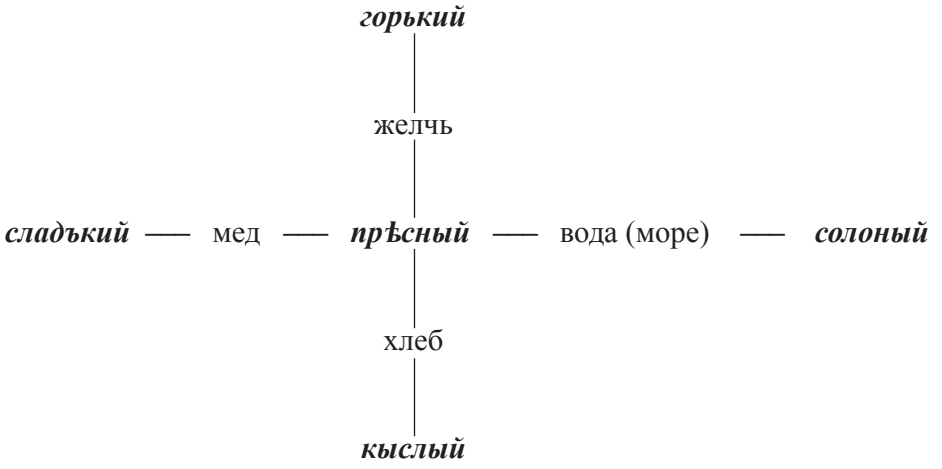
Приходит к мудрецу приятель и говорит: «Слышь, тот так-то тебя поносит – страсть!» («лаяшеть тебе»), и что на это отвечает мудрец? «Аще бы того не сладъко слушал, онъ бы мнѣ не лаялъ!» (Пчела, с. 116); в греческом тексте ἡδέως ‘с удовольствием, в приятности’. Сладкое – безразлично хорошее, милое в любом проявлении, «яже всѣхъ благихъ чювьствие усладити могущая» (Никола, с. 78). Естественно, что со временем именно это слово стало выражать идею удовольствия и наслаждения, хотя, разумеется, всегда остается неясным, «что есть слажде: свтѣтъ ли или тьма?» (Супр. рук., л. 19).

Сладкое упоминается только в отношении еды и питья, иногда речи, даже если и говорится в символическом смысле о чем-то ином. Что общего между ними? Удовольствие, не отягощенное ненужной резкостью или остротой неприятного вкуса. Самое обычное, по вкусу приятное.

Едут в лодке дева Феврония и некий «болярин». Засмотрелся болярин на деву Февронию. Почерпнула дева воды с одной стороны лодки, с другой, дала с ладони напиться неуемному болярину, а потом и спрашивает: «Равна ли убо си вода есть или едина [из них] слажеши?» – «Едина есть вода...» – «Почто убо, свою жену оставя, чюжиа мыслиши? Вся бо естество женское равно есть!» (Феврония, с. 219).

Мы все время говорим о вкусе, не определив исконного смысла корня. Приставка показывает, что перед нами отглагольное образование, слово связано с глаголом *кус-ити* ‘пробовать на вкус’, т.е. ‘искушать, испытывать’ от готского слова *kausjan* ‘пробовать на вкус’; отсюда позднее *кушати* ‘пробовать (колдовать)’ и ‘принимать пищу’. В «Слове о полку Игореве» загадочное место «с три кусы» значит ‘с трех попыток (искушений, покушений)’ князь добился своего – взял город измором. Заимствованное очень давно, до V в., слово стало основным при передаче идеи «вкуса» – так всегда и происходит с заимствованными словами, которые сразу же становятся родовыми по смыслу, объединяют оттенки многих, весьма конкретных по выражаемым значениям, славянских слов.

Когда речь заходит о вкусовых ощущениях, отмеченных каким-то признаком, обычно подразумевается то, от чего исходят, что становится предметом сравнения. В средневековых перечнях отсутствует слово, которое выражает идею «нейтрального вкуса», вкуса, так сказать, безвкусного. Это слово *прѣсный.* Пресный – значит ‘свежий, сочный, никак не приготовленный’ – «сырой» и обычный. О выловленной рыбе разные источники говорят как о «рыбе пресной», «сладкой» или «сырой»; вода одинаково и *пресная*, и *свежая.* Меды тоже бывают разные, но «пресный медъ» – свежий, его только что выкачали. Пресный противопоставлен всем «острым», т.е. маркированным по ощущению вкусам: «ни прѣсна ни кысла млѣка» (Минея, 1478 г.), говорят о тесте «солодяномъ пресномъ, а не квасномъ» (XVII в), и т.д. (СлРЯ, 19, с. 49). «Слово о старом муже, как сватался ко прекрасной девице» передает ответ девы: «Ты велишь сделат пресно – азъ зделаю кисло!» Похоже, что кислое как раз больше всего противопоставлено пресному, и понятно, почему: пресное – это свежее, оно еще не скисло. Таким образом, все пять вкусовых ощущений (четыре на фоне нейтрального, пресного) распределяются по признакам, связывающим их с определенными явлениями внешнего мира:



и т.д. Пресный не отмечен признаками различения – это не вкус, а простое ощущение привычной пищи и влаги.

Сообразуясь со всем сказанным, мы можем сделать окончательный вывод.

Вкус и обоняние, оставаясь близкими по выражению этико-эстетических ощущений, по-разному выражают «интенсивность и приятность». Обоняние определенно разграничивает запахи по *при-ят-ности*, т.е. по возможному их п р и я т и ю субъектом. Это *благо-воние* или *зло-воние*, ничего промежуточного, никакого *добро-вония* нет. Вкус же безразличен к признаку «приятности», поскольку любой из них приятен, иначе говоря – приемлем. Все зависит (вот именно) от личного вкуса.

Интенсивность в ощущении определяется поведением самого субъекта; она остается за сменой конкретных запахов при их предпочтительности в том или ином случае. Такая интенсивность реальна, предопределена миром запахов, исходит от них, и человек зависит от того, какие именно запахи его окружают. Запахи везде и всюду, их разнообразие помогает почти инстинктивно ориентироваться в пространстве, наполненном ими.

Интенсивность в ощущении вкуса скорее мыслимого порядка, здесь иерархия определяется не миром вещей, источающих запахи, а теми признаками, согласно которым происходит классификация наличных ощущений: безвкусный – четыре основных вкусовых ощущения – усиление степеней по разным признакам остроты, едкости, клейкости, а затем еще и в различных их проявлениях, тоже данных как ответ личных рецепторов на вызов предметного мира.

Запахи осуществляют общее руководство поведением человека, включение его в контекст действительности; запахи мы не выбираем – они нас находят. Вкус же определяется нашим предпочтением, поэтому и создаются родовые категории, собираясь из первоначально конкретных проявлений вкуса (*оцьтьство* как «уксусность» и пр.) – это сладкое, горькое, кислое, соленое (уже *посóленное*, а не само по себе *соленое*). Запах ближе к общему чувству, по отношению к нему сначала идет впечатление обоняния, а затем и вкуса (Потебня, 1976, с. 89).

Это «общее чувство» интересно само по себе, и в ранних древнерусских текстах мы находим его имена: *наитие* и *чутье.*

НАИТИЕ И ЧУТЬЕ

Цивилизация вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений и... решительно ничего больше.

Федор Достоевский

Наитие значит *наити на и* , т.е. «на-идти на него», и тем самым *найти* что-то, чего-то достичь; а уж затем можно проявить и чутье.

Прямое, исходное значение слова *наитие* определяется значением глагола *идти. Наитие* – это всякий приход, неважно как оцененный, как пришествие или нашествие. В Минеях Четьих XVI в. возможны оба оттенка: и положительный и отрицательный. С одной стороны, это приход святителя, который окрестил в христианскую веру, с другой – нашествие врагов. Святитель «с братиею приходяща к нимъ, и мирныимъ н а и т и е м ъ своимъ и самѣхъ и землю ихъ святяща, и мнози отъ нихъ, припадающе ему, хрѣстиане быша» – «вездѣ бо абие брани и н а и т и а варваръ» (СлРЯ, 10, с. 108).

Отвлеченное значение этого церковнославянского (высокого стиля!) слова лежит на поверхности. «Найти на вас» могут не только варвары или святые, но и некие силы, внешне похожие на людей, выражающие их признаки, но в действительности (в реальности) пребывающие вне видимых граней существования. Служебные Минеи XI в. часто используют слово для выражения «нахождений» то беса, то *Духа Святаго.* Это переводные тексты, но тексты, которые часто звучали в храмах, так что запомнить изглашения вроде следующих было просто: «Избави ны из напасти и скръби и бѣдъ вьсячьскыхъ и н а и т и я поганыхъ… н а и т и я грѣховъ и искушение бурьное... н а и т и я бѣсьнаго прогониша... въ церкви святѣи престоя, духовнаго н а и т и я приятъ... приемлють на ся н а и т и е Святаго Духа...» (Материалы, II, с. 289). Незаметное развитие мысли – от «нахождения» врагов до нашествия бесов и пришествия Духа Святого. Метонимическим перемещением слова в другой контекст вполне можно было получить и значение ‘внушение, наитие’,

что и случилось после XV в. Наитие является неожиданно, по силе таинственной, самому человеку неясной.

Но то, что находит тебя, «найдя на» тебя в пути, следует воспринять и оценить *чутьем* – столь же неопределенно общим качеством, что и наитие, которое идет извне, вызывая ответную реакцию чутья. Соотношение тут то же самое, что и в других ощущениях столь же общего порядка. Только там взаимодействие субъекта и объекта выражено посредством одного и того же корня, а здесь – разными словами. «Общее чувство» о щ у щ е н и я идет навстречу общему ощущению ч у в с т в а: *наитие – чутье*. Ср. с глаголами *благо-ух-ати* и *нюх-ати*, в которых сохранилось противопоставление субъекта и объекта ощущения. Исконный корень с носовым гласным «ух» в обозначении того, что испускает запах, но остаток формы с предлогом *вън-юх-ати*, показывающий движение к тому, что пахнет. Древние субъект-объектные отношения, выраженные синтаксически, теперь строятся на лексических противопоставлениях, но сходство их по суффиксу показывает близость отвлеченных имен *наитие – чутие* (*наитье – чутье* в русском произношении тех же славянских слов).

Мы уже видели, что в текстах домонгольской Руси слова *чюти, чутье, чувьство* обозначают неопределенное «общее чувство», нерасчлененную совокупность ощущений, чутье, которое сродни инстинкту, но обязательно связано с телесными переживаниями, в которых и материализуется. То, что «учюемъ», в других списках того же текста может быть передано словом «ощутимъ» (Г. II. 1, с. 33). Климент Смолятич в середине XII в. определенно проводит параллель между «чювьствьньми и веществеными» (Клим, с. 123), игумен Даниил говорит, что «ничтоже, ни немощи малы (ничего, даже малейшей немощи) не почютихъ въ тѣлѣ моемъ» (Игум. Даниил, с. 125). В переводных апокрифах святые страдают, претерпевая страсти, «не чюяше мук» (Георг., с. 105, 107). В древнейших житиях говорится о том, что утрата чисто физических ощущений доводит до того, что человек «не чюяше» усохшей руки или чего-либо другого (Чтение, с. 17). Например, «рука же еи бѣ десная яко суха, яко понѣ ей ни мало чюяше, и тако пребысть лѣта 3» (там же, с. 24). Тут же употреблен и синоним: «она же ощютися... рука же ея единачь пребываше суха» (там же, с. 24).

Самое общее ощущение присутствия выражено во многих текстах, которые описывают самые разные ситуации: «и отвѣща: “Ни, Господи, нъ точию топотъ его чюю”» (Жит. Николая, с. 56 – слышу?); «почювъ же святый зълодѣйство лукаваго» (Нифонт, с. 40 – догадавшись?); «не чютися нача и трепетати» (Жит. Андр., с. 172, 178 – впав в бессознательное состояние?); в экстазе боя воин «не чюяше раны, бывши на телеси его», и только после боя смог «почюти рану на телеси своемъ» (Сказание, л. 232об., 233 – не ощущал?). Любой перевод будет уточняюще приблизительным.

В поучениях Феодосия Печерского выражения типа «не чюях себе», «не чюхъ» – это ощущения «акы нечювствиа», бесчувственности (Феодосий, с. 23, 24, 16).

Переводные тексты XII–XIII вв. несколько углубляют смысловую перспективу слова, в определенном контексте различая оттенки «чутья».

В «Александрии» чувство и зрение определенно разведены (Александрия, с. 44), но глагол чюти обозначает состояние пребывания в сознании (не во сне или смерти), поэтому, придя в сознание, «Александръ въ чювьствия приимъ» (там же, с. 42). В другом переводе (Флавий) тот же глагол передает значение неопределенного предположения, основанно-

го на показании внешних чувств: «и идѣже (всюду, где) чюяху мужа богата, клеветникъ купяху на ня» (там же, с. 387); «идѣже чюемъ кормъ...» (там же, с. 193); «и не чюяше зла любимыа ради жены» (там же, с. 209) и мн. др. Такое неопределенное значение глагола характерно для воинских повестей, в том числе и оригинальных: «Егда приближишися ратнии и почюша стражи великаго князя Александра Ярославичя...» (Жит. Алекс. Невск., с. 5); «Всеволодъ же почюи вои много у Ярополка, убояся» (Ипат. лет., с. 301). Можно думать, что значение слова, как мы понимаем его теперь, определялось общей ситуацией действия и его описания, но нерасчлененность смысла, представленная именно в этом жанре, архаизующем значение глагола, показательна. Там, где не нужно подчеркивать противопоставления чувства душе или мысли, там *чюти* сохраняет исконный свой смысловой синкретизм. Только в поучении такое противопоставление возможно и даже необходимо: «Младенець не розумѣеть, а мьртвѣць не чюеть» (Поуч., с. 108).

В обширном тексте «Пандектов Никона Черногорца», переведенном на Руси и в Болгарии (может быть, это редакции одного перевода XII в.), наши слова употребляются часто, речь идет о душевных переживаниях монахов в духовном их преображении. Болгарский вариант как бы корректирует значения слов *чютье, чюти, чувьство*, использованных в древнерусском переводе, и легко видеть, насколько нерасчлененны по смыслу эти слова именно у восточных славян.

Чютье, почютье как неопределенное ощущение, чутье: «не чютье приводить [человека] в небреженье...» (Пандекты, л. 212об.), «егоже бо не почютья имѣти...» (там же, л. 179об.) – в болгарской версии всюду соответственно слово *чювство; чюти* как ‘ощущать’ в переживании: «егда скорбь почютить» (там же, л. 284), «не чюеть скорби» (там же, л. 284), страстей «не чюеть» (там же, л. 234), (после поста монах) «чюяше же себе восхыщену умомъ» (там же, л. 367об.); при ответе на вопрос: «глагола: “Ни, нъ тако чюяхъ душю мою, яко от Христа покрываему”» (там же, л. 256об.) и др. – в болгарском варианте всюду *ощущати; чюти* как осознание самого общего ощущения: «аще ты не чюеши, нъ бѣсове чюють» (там же, л. 331об.); «не чюють бо, яко болшее томление и съгрѣшения от словесъ» (там же, л. 219) и др. – в болгарском переводе это значение глагола передается словом *разумѣвати; чюти* с конкретным выделением определенного чувства, которое можно предполагать: (сучок в чужом глазу видишь) «колоды же во очи своемь не чюеши» (там же, л. 218 – *не смотряеши* в болгарском переводе); «аще же ни тако почютимъ, но въ пагубе дамы себе изволеньемь» (там же, л. 158об. – в болгарском *послѣдуемъ*) и даже просто интуиции: «яко исправления ради хощю рещи, нъ чюю, яко внутрьнѣ, что мыслъ моя мятеться» (там же, л. 221 – в болгарском *нахоженьем*).

В греческом соответствии славянскому корню заметно такое же совмещение значений, они одновременно указывают и на органы чувств, и на сами ощущения, и на впечатления от них. Единственное слово, которое переводится на славянский язык с помощью *чюти, чутье* и т.д., это ἀίσθησις ‘чувство, чувственное ощущение’, ‘обоняние’ (во мн. числе), ‘сообразительность, понятливость’, а в отрицательном смысле это ἀναίσθητος ‘бесчувственный, безразличный, неощущаемый’. При этом «въ почютьи – душа» (Г. II. 2, с. 200), тогда как чувство – проявление плотское: «удобь бо своя на душю плътьская чювьствия изволять» (Ефр. кормч., с. 202). Чувство противопоставлено не только душе, но и слову (речи) (там же, с. 189), вообще всем другим проявлениям чувств, кроме означенных пяти внешних, взятых в их совместности. Ничего не «чюють» в состоянии опьянения (Пчела,

с. 28) или страстного порыва (Ефр. кормч., с. 210), и потому обычны советы вроде такого: «сътерпи ни бестрастно ни бесчувьствьно» (Пчела, с. 40).

С XIII в. уже заметна некоторая специализация в употреблении этого словесного корня в различных частеречных формах. Одновременно это указание и на орган чувств, и на связанное с ним переживание. Во второй половине XIII в. *чювство* может быть и органом чувств *(чувитво)*, как в случае «таче по крещении мюромъ мажемъ чювьства, токмо заграждающе первыя лести въходъ» (Кирилл, с. 94 и др.), и собственно чувством («да никакоже насъ не подвигнуть чювествы на зло» – там же, с. 94), «понеже бо тѣло наше, весь день тружаяся, чувьствы изнемогает» (Студ. устав, с. 275). Но, в целом, все эти тексты еще сохраняют исходно неопределенный смысл «общего чувства» – чутья: «да не осквернять чювьства видѣньемь и слышаньемь» (Отв. Ио., с. 8) и др.

Только в переводных текстах этого времени, следуя оригиналам, славянские книжники уже разграничивают чувство и разум как два самостоятельных источника получения сведений о мире. «Размышляхъ чистымъ чювством, помышление имущи» (Жит. Вас. Нов., с. 439); «яко свѣтъ Господь силы видяще и духъ нашь, якоже инъ и умъ мняхъ и чювство съ сръдцемъ различно» (там же, с. 521). Упоминание «чистого чувства» есть указание на «именно чувство» в его противоположности (в данном случае) разуму; в греческом оригинале никаких определений нет, ср.: «тѣмь чистѣмь словомь и чювьствомь» (Ефр. кормч., с. 189) = καὶ λόγω καὶ αἰσθήσει.

Так в хронологической перспективе видно, каким образом преобразовалось представление об органах чувств и о самих чувствах.

Основываясь на греческих источниках, Иоанн Экзарх предложил заведомо неприемлемый путь дробления цельности чувственно-познавательного процесса на составляющие его части с обозначением каждого его фрагмента отдельным словом, но *того же самого словесного корня: чювъ, чювьна, чюительно, чютье, чювьство* и т.д. Аналитическое представление акта познания в языковом факте оказалось недееспособным. С самого начала все предстает известным, описанным, а повторение в постижение мира не приносит с собой ничего нового. Иоанн, в сущности, воспользовался древним языческим (эпическим) средством передачи целого по его частям, но на основе такого разбиения по словам не создавалась система аналитического дробления в мысли.

Тем не менее техника этого дела получила развитие. Повышался уровень абстрактности в передаче различных сторон видимого и помысленного мира. На отдельной словесной форме была сконцентрирована вся семантическая мощь слова, и в последующем аналитические возможности языка проявились не во внешней описательности предмета наблюдения, а в углубленной «ввинчиваемости» в его сущность. Не процедура действия, всегда конкретного, но последовательное отвлечение все новых признаков, очерченных значениями самых разных слов, стало основным направлением в поисках не чувственного, но интеллектуального действия.

Насколько реально все, что описано в средневековых текстах, отражает положение дел в то время? В частности, можно ли верить тому, что *зрение* относительно поздно включено в процесс получения положительного знания?

По-видимому, не так уж и поздно. Иоанн говорит о *зрении, свете* и *виде*, но говорит как о познании божественном, сверхъестественном, самом высоком, адекватном з н а н и ю

вообще. Идеология Средневековья препятствовала тому, чтобы зрение поставить в общий ряд с другими формами восприятия внешнего мира. Отсюда и особая, ритуально важная роль письма, грамоты, буквы. Они постоянны, возвышенны и неизменны; они важны как нечто зримое, отличающееся от обычной устной речи. Исходное противопоставление книжной и народной культур было противопоставлением в исполнении: звук или вид, слух или зрение. Потребовалось преодолеть средневековые представления об иерархии чувств, чтобы поставить зрение в ряд других, столь же телесных «врат мудрости». Такова первая причина выделения зрения из числа остальных «внешних чувств».

Но есть и объективные критерии хронологизации тех процессов, о которых идет речь. Хотя они имеют косвенный характер, зато вполне материальны и легко обозримы.

Только к концу XVII – началу XVIII в., когда православный мир и без того раскололся на две идеологические противоположности, между которыми не могло состояться синтеза ни по одному из пунктов расхождения, разошлось, отражаясь в слове, и средневековое представление о единстве зрения и знания. «Возведи очи свои чувственные горé, умныя же очи свои возведи на небо!» – призывает Иван Посошков, купец петровского времени, повторяя слова протопопа Аввакума, сказанные за полвека до него, или мысли Нила Сорского, выраженные словесно за полтора века до него, да и более древние утверждения, известные восточным славянам по переводам сочинений Дионисия Ареопагита с его разделением «ума» на небесный *ум* и телесный *разум*.

К XVII в. завершились многие процессы, связанные с обработкой органов чувств в интересах познания и с их обозначениями. Сюда относится и восприятие цвета, и формирование прямой перспективы расположения предметов в пространстве, а это значит, что произошло окончательное включение зрительных восприятий в общую структуру познавательных актов сознания. Ведь обратная перспектива, о которой речь впереди, показывала действительную видимость предмета в пространстве, но в чистом пространстве, вне временной координаты, как вечная, застывшая в неопределенности и сакрализованная вещь. Так видится вещь в покое. В действии, в творчестве-творении, в осмыслении вещи происходит изменение: теперь вещь как бы разворачивается перед наблюдателем всеми своими сторонами, и тогда только ближняя грань кажется ему большей, чем отдаленная от него. «Интеллектуализация» зрения, осознание вида как части целого представило вещь как бы «шиворот-навыворот»: видим в обратной перспективе, но п о н и м а е м в прямой и описываем ее так, как понимаем, а не так, как видим.

В век великих расколов, XVII в., все типы восприятия внешнего мира сформировались в единую познавательную структуру, создав новую парадигму отношений. Однако именно Средневековью все мы, европейцы, обязаны тем, что оно выработало культуру зрения расширением зрения до «внутреннего» зрения, построило зрительный ряд объектов в определенных пропорциях, мерах и отношениях и впервые определило ту точку зрения, с которой отныне человек стал смотреть на мир. Тем самым субъект познания как бы вышел из телесной вещности постигаемого объекта, отстранился от него, отчуждая себя из мира природных явлений, стал сознавать себя наблюдателем этого мира, отождествляя себя со своим Создателем. Он стал способен в и д е т ь объективно и осмысливать увиденное. Зрение действительно стало средством интеллектуального познания.

ДЕЛАТЬ, ЧТОБЫ ПРОЗРЕТЬ

Деятельный по своему характеру славянин не мог не трудиться на пользу ближним и дальним. Неудивительно, что в его лексиконе откладывались слова, обозначавшие известные тогда формы труда, и таких слов становилось все больше. Как на срезе древесного ствола, видна здесь последовательность смены форм общественно важной деятельности. Мы рассмотрели такие формы в третьей книге; подчеркнем их характер.

Древнейшим корнем, который, хотя бы в фонетически измененном виде, сохранили многие языки, был корень **dě-*. Общее его значение ‘делать’, ‘класть’ что-либо, но в славянских языках образованные от этого корня слова стали передавать неопределенный смысл ‘делать’ – ‘говорить’. Имеется в виду деятельность, связанная с речью, со словом. А такой деятельностью могла быть только коллективная, совместная, по мере ее исполнения требующая переговоров, советов, приказов или, быть может, упреков. Остатком такого употребления является частица *де*, которая употребляется при передаче чужой речи. В «Стоглаве» 1551 г. один из «ответов» на вопрошания царя звучит так: «Отвѣтъ чинятъ: мы де учимся у своихъ отцовъ» (СлРЯ, 4, с. 196). «Мы, г о в о р я т, с отцов пример берем». Одновременно и говорят, и делают.

Дѣи – такой же остаток старой глагольной формы, эта частица значит ‘разве’ и известна с XV в. «История Российская» В. Н. Татищева начинается такими словами: «Истории знаменование. *История* есть слово греческое, то самое значит, что у нас *дѣи*, или *дѣяния*» (Т. I, с. 79). История – рассказ (слово) о деяниях (делах), устаревшую форму в этом самом значении и употребил первый наш историк, уже поясняя ее более известным словом *деяния*. Того же корня и слово *дѣиствительность,* та самая, которой *касаются*, которая *действует* нам на нервы и которая в *действительности* есть реальность; *реальная действительность*. Если вдуматься, все смысловые наслоения отражены на расширении данного корня. Об этом слове речь впереди.

Кроме того, в соединении с приставкой корень очень давно дал возможность выразить множество со-значений, сохранившихся до нашего времени: *одѣти, задѣти, въдѣти* (например, нить в иголку). Слова эти явным образом связаны с ткацким производством, одной из важнейших форм человеческого труда, достаточно древней, которую хотели почтить особым выражением-словом. В первых переводах на славянский язык появилась точная копия греческого сочетания δῶρον χάρις ‘дар благой’, и звучало это так: *благодѣть*, благая ноша. Христианская идея «благодати» возникла позже – это как бы награда за тяжкую жизненную ношу добродетельного человека. Видимо, переосмыслению подвергалось содержание целого оборота речи, обозначавшего служение добру.

От *дѣ-ти* образуется глагол *дѣяти*, который значил то же самое: и ‘делать (совершать)’, и ‘говорить’, и ‘трогать, касаться’. «Не дѣйте мене, ничтоже вы зла створисте», – робко просит юный князь Глеб убийц, которые уже приближаются к нему по повелению его старшего брата Святополка. ‘Говорить’ → ‘трогать’ → ‘действовать’ – такова смысловая цепочка, своими слитными значениями сопровождающая всякое совместное действие. Еще в XVI в. грамота разрешает кому-то: «как хочет, так и дѣжеть», т.е. пусть и поступает так, и все равно в чем – говорит или делает, – а нас не касается. «Не дѣйте мене», – часто произносят и позже, стараясь освободиться от чужой опеки или приставаний. «Оставьте меня в покое, не прикасайтесь».

Неизвестно, когда появился второй глагол этой группы – *творити.* Однако он связан с обозначением скотоводческого труда, потому что в исконном своем смысле корень слова значил ‘ловить – хватать; держать; затворить – закрыть’, а это все вместе передает сложный набор действий, связанный со скотоводством. Творение – беспокойная деятельность охотника и скотовода, и очень поздно с тем же корнем стали связывать творческие формы деятельности; по-видимому, на основе согласования творчества человека с благословением от Творца и с днями творения. Интеллектуально-духовные формы общественного труда тоже воспроизводят те же моменты исполнения – нужно схватить идею, удержать ее в памяти и в материале, а потом закончить – «закрыть» – сотворенное. В древнерусском языке *творити* уже означает ‘сооружать, создавать’ или ‘рассчитывать, украшать’ – тоже целый сплав со-значений, но все-таки близких к современным. Несомненно, общим является отношение к творчеству, к созданию нового, к размышлению и к украшению созданного. Корень слова в книжных текстах постепенно изменял свое значение, в них *творъ* – это ‘внешний вид’, понятый как ‘красота’. *Утварь* – украшения. В переводной хронике Кассандра описывается так: «Низка, круговатымъ лицемъ... мужьскымъ творомъ», сотворена как мужчина, мужеподобна. Не ясно, комплимент ли это.

Столь же древним было слово *трудъ*, ср. латинский глагол *trudere* ‘толкать, теснить’. В самых близких славянским балтийских языках этот корень означает ‘труд, хлопоты’, то же значение долго сохранялось в древнерусском языке. *Трудъ* – это «трудный» труд, работа, связанная с длительным напряжением сил. Представление о страдании, даже боли, беспокойстве, сопровождавших исполнение труда, долго сохранялось в памяти и постоянно всплывало при обозначении некоторых бытовых ситуаций. «Злая жена, аки трудъ въ лядвеяхъ» – злая баба точно боль в ляжках. Но в той же «Пчеле», откуда этот афоризм, не раз утверждается, что «кто труда бѣжить – бѣжить благодѣти», поскольку труд – долг каждого члена общества. Без труда нет награды, без ноши – платы, без *благодети* нет *благодати.*

«Киево-Печерский патерик» в XI в. отметил странное совпадение двух слов. Человек должен жить, ожидая милости от Бога – «за трудъ твоего дѣла». Оказывается, и *трудъ,* и *дѣлоѣ* соотнесены друг с другом как равные формы подвига, который вершит монах, в пещере своей пребывая. Но дело есть действие, тогда как труд – страдание, которое испытывают при совершении такого действия. Средневековый монах понимает *трудъ* как служение в беспокойстве, в страдании, в страсти – это и есть его подвиг.

Слово *дѣло* образовано от глагола *дѣти* (позже – от *дѣяти*); наш глагол *делать* возник довольно поздно, образован уже от имени *дѣло.* Тот же суффикс находим и в литовском слове *dailẽ* ‘искусство, ремесло’ и в слове *dailùs* ‘изящный’. Таким образом, со словом *дѣло* мы вступаем в новую сферу человеческой деятельности – в ремесло и художества. Так и *древодѣля* в древнерусском языке было почетным словом, и значит оно ‘плотник’. Плотник «делает» дерево, обрабатывает его. Дело и есть работа не по долгу, как подвиг жизни, не по принуждению, а согласно личному желанию; это уже обозначение специальности, хотя и не обязательно связанной с искусством. В древнейшей летописи под 946 г. записано: «Вси гради наши... дѣлають нивы своя» (Лавр, лет., л. 16об.) – пашут и сеют, поскольку жители – земледельцы. Почетный и творческий труд, хотя, конечно, и он приносил с собой т р у д, т.е. и страдания, и усталость, и боль. Важно отношение к нему как к труду и полезному, и важному.

Труду и делу свободного члена общества противопоставлена *работа* – труд раба, служение в рабстве, труд по обязанности. Как показывает форма слова, оно пришло из церковнославянского языка, распространилось из текстов, повествовавших о рабском труде; в русском произношении слово было бы другим: *робота* (можно сравнить с другим суффиксом столь же отвлеченного значения – *робость*). Слова *работа* и *рабъ* сначала имели отвлеченно-нравственное значение *(рабъ Божий)*, речь шла о чем-то чужом, непривычном для русской жизни, поскольку рабства как такового у славян не было. Не случайно же слово *рабъ* в социальном смысле не использовалось (но было слово *роба* – о подневольной женщине), вместо него, как полагают историки, употреблялось слово *холопъ*. В Древней Руси в ходу два слова: *трудъ* – с утомлением и тревогами, *дѣло* – с размахом и удалью. Кто-то трудится в поте лица, кто-то делает дело.

Можно сравнить внутренний смысл всех трех слов в современной фразе: в каждое дело, работая, мы вкладываем свой труд. Работа – процесс, смысл его – дело, его содержание – труд. Хотя и можно восстановить внутренний смысл (первосмысл) всех трех слов, тем не менее изменялись сферы их употребления. Стоило уйти из речи глаголам *дѣти* и *дѣяти*, как изменилось и содержание понятий о «деле». Утрачены языком и другие слова конкретного значения, связанные с определенной формой деятельности, например, таких, как слово *праца*, обозначавшее понуждение к работе. И внутреннее соотношение между оставшимися словами изменилось, стало другим, древнерусская система смысловых соответствий распалась.

Однако важно, что каждое дело так или иначе определяется словом, речью, и неважно, в каком виде: пожеланием в деле, приказом в труде или насилием в работе. Исходный импульс всякого дела – слово. Скотоводство, земледелие, ремесло... Обязательно человек прикладывал к делу глаза и руки. Более того, в труде он становился зрячим...

ПРОЗРЕТЬ, ЧТОБЫ ВИДЕТЬ

Итак, восприятие мира посредством осязания или вкуса сменилось ориентацией на обоняние, переросло в слух и наконец поднялось до уровня зрения. Трудовая деятельность человека совершенствовала его чувства.

Древние славяне прошли все этапы развития органов чувств и усовершенствования восприятий как средства познания мира. Однако язык сохранил следы того состояния, когда наибольшим почтением пользовался слух, а не зрение. Слова, обозначавшие действие низших органов чувств, долго были связаны со слухом, а не со зрением. Память и мысль также отталкивались от слуха, система доказательств строилась на основе слуховых фактов *(послухъ,* а не *видокъ)*, поэтическая традиция опиралась на звучание и воспроизведение текстов на слух. Еще и сегодня украинец скажет *чую* в смысле ‘слышу’, а русский «слышит» даже запах.

Мы не случайно говорили об органах ч у в с т в, фактически сведя всю их совокупность к неопределенному ч у т ь ю. Древний глагол *чюяти* мог означать самые разные формы познания: ‘сознавать’ («душа чюеть свои грѣхи»), ‘чувствовать’ (человек не *чюеть* своей усохшей руки), ‘слышать’ (слепец в притче Кирилла Туровского *чюеть* все, даже запах, но ничего не видит). Осязание уже не является основной формой восприятия,

зато налицо вся последовательность исторически достоверных этапов развития слова в его значениях: ‘ощущать’ (осязать, т.е. удостовериться в существовании предмета), затем ‘слышать’ о нем, говорить о нем, обсуждать этот предмет, в том числе и отвлеченный, и наконец, ‘знать’ о нем, сознавая его сущность.

Все устремлено к тому, чтобы познавать. «Чувство», восходящее к нерасчлененной неопределенности *чюти*, становится общим наименованием для всех органов чувств и восприятий посредством их.

Но самым важным источником знания становится *зрение*. Процесс переориентации познания на высшую форму восприятия, зрение, не проходит для языка бесследно, и это движение мысли сохраняется в словесных формах. Все слова, в древнерусском языке обозначавшие зрение и созерцание, сохранились, хотя и изменили отчасти свои значения.

Глагол *видѣти* чередованием гласных в корне связан с глаголом *вѣдѣти* ‘знать’; во многих родственных славянским языках этот корень и значит ‘знать’, в славянском он обозначал действие ‘смотреть, видеть’, а в древнерусском еще и ‘размыслить’, т.е. осознать и восчувствовать вместе.

Глагол *съмотрѣти* имеет приставку *съ-*, корень слова в родственных языках сохраняет значение ‘осторожность’, или ‘воспринимать, чувствуя’, или ‘искать, стремясь’. Несмотря на кажущиеся различия, все эти значения, несомненно, друг с другом связаны и восходят к неопределенно общему в прошлом значению, которое можно было бы восстановить так: ‘стремиться (вос)чувствовать’, а в древнерусском еще и просто ‘узнать’. Смотреть, чтобы о чем-то проведать.

Глагол *зьрѣти* также связан с обозначением формы зрения, он родствен таким словам, как *зоркий, зрачок, зоря, зырить*, от него происходит и термин *зрение*. А сверх того – и множество поздних образований вроде *позор, презрение, подозрение* и т.д. Сравнивая значения корня в родственных языках, обнаруживаем исходное его содержание: ‘видеть свет, сияние’.

Наоборот, глагол *глядѣти* первоначально указывал на самый процесс зрения, для чего необходимо было осветить обозреваемый предмет, создать поле зрения в результате того, что вовне замечен блеск, мигание (света), не длительный поток света, а некая вспышка, осветившая предмет, обратившая на него внимание. *Зрѣти и глядѣти* связаны друг с другом, как связаны источник и воспринимающий аппарат: «зрение – свет»; первое относится к объекту наблюдения, второе отражает свойство человека, способного уловить его.

С другой стороны, *видѣти* и *съмотрѣти* по значению ‘зрение’ вторичны, они отражают более позднее сближение с глаголами собственно зрения. Определить смысловую разницу между обеими парами глаголов можно, изучая древнеславянские тексты.

Зьрѣти в этих текстах означало не только ‘смотреть, видеть’, но также и ‘желать; завладеть; слушаться’. «Зри в корень!» – это значит многое: и овладей сутью, и прислушайся к существу дела, и многое еще. «Подобаеть времене съмотрити, а года зьрѣти» – так славянский переводчик излагает мысль греческого мудреца в «Пчеле». Действительно, время длительно и может быть бесконечным, к нему «стремятся», а годы вполне конкретны и все наперечет, их «наблюдают» непосредственно.

Зьрѣти – глядѣти со временем стали абсолютно равнозначными глаголами, поскольку противопоставление объекта зрения и субъекта взирания устранилось в результате развития грамматических средств выражения субъект-объектных отношений. Самостоя-

тельными словами выражать такое отношение стало не так уж и важно. Даже вторичные и второстепенные значения этих глаголов, которые и образовались-то в связи с совмещением их исходных смыслов, теперь совпадают; оба глагола могут значить и ‘полагаться’, и ‘слушаться’, и ‘желать’. «Гляди мне!» – такое архаическое сочетание слов выдает исходное, не совсем расчлененное значение: тут и ‘смотреть’, и ‘слушаться’.

Поскольку оба глагола стали абсолютными синонимами, один из них оказывается излишним, исчезает из разговорной речи, хотя сохраняется в высоких книжных стилях. Для разговорной русской речи привычнее *глядеть*, для церковнославянских текстов – *зрѣти*. Но ведь что получается: для русского не субъект «зрения» оказался важен (с субъектом как раз все ясно: вот он я!), а процесс вглядывания в объект.

Все дальнейшие взаимоотношения между этими глаголами происходили на уровне стилистики, они отражают разное восприятие зрения и различное отношение к его ценности. Например, в древнерусских текстах *зьрѣти* может Бог, зрят и простые люди, однако взирают они вовсе не на конкретные предметы личного обихода, а – на горести, на беды, на доброе житие, на свет, на звезды, и опять-таки на Божий лик. *Презоръ* – это диво-дивное, нечто божественное, существующее столь же объективно вне человека и столь же таинственное. Самим противопоставлением двух глаголов общего значения славяне как бы отторгали от человека нечто человеческое, возвышая его до уровня обожествленной абстракции, представляя это «нечто» как принадлежащее верховной, недоступной сознанию силе.

Два других глагола со значением зрения изменяли свой смысл иным путем.

Зрѣти – видеть и желать. *Смотрѣти* – другой уровень познания, не связанный с личным желанием, он отражает непосредственно данное восприятие. Общий смысл глагола – ‘чувствовать, ощущать’, а следовательно – и ‘стремиться узнать’. *Видѣти* в этом ряду как бы конец цепочки, описывающей зрительное восприятие. Глагол представляет результат всех моментов познания посредством зрения, уже напрямую связывая такой результат с размышлением. Непосредственное наблюдение момента *глядати* момент *видѣти* оформляет в мысль. «Я вижу» – я знаю. *Зри! смотри! виждь!* – призывы средневекового книжника, но они выражают не одно и то же состояние, за разными формами повеления скрывается различное представление о внутреннем содержании процесса познания, а именно: *пожелай! восчувствуй! пойми!*

Многие древнерусские тексты показывают разницу в смысле приведенных глаголов. Разница осознавалась, ей придавали значение в те времена, когда аналитичность познания оформлялась не грамматическими средствами языка, а с помощью самостоятельных слов, сохранявших исконную «внутреннюю форму» – словесный образ, всем понятный без объяснений. Собственно, такая смысловая разница обеспечивала сохранение всех четырех глаголов тогда, когда некоторые из них, казалось бы, стали ненужными, в основных значениях полностью совпав с другими, новыми глаголами. Художественный текст, для которого переносные значения слова важнее основных, сохранил нам символические и образные значения старых слов. А это помогает реконструировать их смысл и правила употребления.

В притче Кирилла Туровского рассказывается, как царь и его приближенный подходят к большой горе, «въ нейже у з р ѣ с т а зарю свѣтлу, оконцемъ ис пещеры исходящи»; у путников возникло желание взглянуть на этот свет, на источник света, «и приникнувша къ оконцу тому, в и д ѣ с т а внутрь вертепа жилище» – так они что-то увидели, т.е. по-

стигли прежде только желаемое. «Сия вся с о г л я д а в ъ, царь призва свое другы и рече къ нимъ», т.е. только что полученное знание, как результат зрительных впечатлений, он тут же выразил в речи (в слове).

В 1175 г. придворные убивают владимирского князя Андрея Боголюбского. Он уже ранен, но еще жив, уходит от убийц, давясь кровью. Один из преступных придворных кричит остальным: «Стоя в и д и х ъ княз, идуща с сѣней долови (вниз)!», и тогда все «рекоша: г л я д а й т е его!», тут же скопом «текоша п о з о р о в а т и его, и у з р ѣ ш а его сѣдяща...» Кто-то увидел – у з н а л, остальные бросились выглядывать жертву – им нужно было з а м е т и т ь его в скользкой предутренней мгле там, внизу, в каменных сенях боголюбовского дворца. Они шумно «потекоша позоровати», т.е. *позрѣти* князя, ж е л а я сыскать его, потому что, останься он в живых, поутру несдобровать им всем. Наконец, желание преступных приближенных сбылось, и вот они смотрят (у з р ѣ ш а) на него, бессильно сидящего на каменных ступенях у столпа. Это конец. Зрительные впечатления в этом тексте передаются еще совместно с модальными, которые сопровождают весь рассказ, создавая неуловимый подтекст действия: желать – стремиться – знать. Глаголы невозможно поменять местами, каждый из них на своем месте, как горошинка в стручке. Заменить один другим значит нарушить смысл повествования. Именно эти глаголы образуют структуру текста, делая его цельным.

Так и в Ипатьевской летописи под 1189 г.: галицкие воины « у з р ѣ в ъ ш е лесть братья своей» (обман со стороны союзников), сказали князю: «Княже, се уже в и д и ш и лесть их, а поеди прочь!» По доброй воле увидели, заметили – и в результате таких действий князь уже з н а л об обмане, был предупрежден о возможной измене. Замени мы эти слова какими-то другими или переставь их местами, осталась бы неясной внутренняя, смысловая связь глаголов зрения: заметить – разгадать и по этой причине знать наверное.

Внутренний подтекст этих глаголов, модальные и даже нравственные оттенки их смыслов сохранялись довольно долго. В XV в. автор «Сказания о Мамаевом побоище» горестно восклицает на поле боя: «Грозно, братие, з р е т и тогда, а жалостно в и д ѣ т и и грѣко п о с м о т р и т и человеческого сего кровопролития!» Это не риторическое усиление высказывания посредством синонимов, нет; важна последовательность глаголов, которую на современный язык можно было бы передать таким образом: страшно заметить – жалко узнать – горько почувствовать (пережить увиденное). Поэтический текст сохранил старые оттенки слов, наполняя их внутренним светом взаимного смыслового соответствия. Удивительно, насколько последовательно такое распределение глаголов зрения сохраняется в народной поэзии: «И стал молодец лучше старова: з р е л бы, г л я д е л, с очей не спушшал!» Хотел бы видеть – а уж вгляделся – и смотрел бы всегда!

Скорее всего, сохранение исконных со-значений славянских глаголов связано и с психологически понятным стремлением различать «этапы восприятия» в этико-эстетической их оценке. Всякое организованное сознанием чувствование предполагает «два противоположных течения в сознании: переход от группы к отдельному члену и переход от отдельного члена к группе. Так, в области зрения первому случаю соответствует, например, введение в первый миг целой группы или картины, а затем ви́дение какой-нибудь одной части предпочтительно перед прочими (части, на которую, как говорится, обращено внимание), а второму – воспоминание целой картины по намеку на одно из ее звеньев» (Сеченов, 1943, с. 140). Значит, средневековый человек сознательно разделял эти «два течения», сообразуясь как с действительностью, так и с мыслью, которая эту действительность оценивает,

пока еще посредством личного желания. Именно данной психологической обусловленностью определяется и общий принцип построения древнерусского текста – панорамирование от общего ко все более частному, конкретному, но тем не менее существенному, которое постепенно сгущается в представлении познающего субъекта и в конце концов становится представителем всего общего, как его сущность. Так построено «Слово о погибели Рускыя земли» – самое начало древнего «Жития Александра Невского». Сначала говорится о всей земле – Русской, потом точка зрения сужается до определенных странсторон, еще больше сгущаясь на точке, в которой материализуется «сущность» Русской земли – правоверный князь Александр Ярославич (эта часть текста утрачена, но предполагается по другим житиям князя).

Становится понятной и последовательность зрительного восприятия, как его понимали в эпоху Средневековья. Пожелать увидеть – и потому *зреть*, т.е. заметить нечто, общий вид, обозримую вещь, картину и т.д.; затем стремиться (активное начало), т.е. восчувствовать, *вглядываясь* и *всматриваясь* в детали, выискивая наиболее важные из них, сосредоточив внимание на главном; познать, т.е. понять, схватив в памяти это главное, другими словами – связав общее с самыми значительными деталями, разглядев детали на фоне общего и только потому поняв это общее через метонимически сопряженную с ним существенную его часть. Сопряжение частного и общего, детали и всего видимого, одновременно вида и рода, конкретного и отвлеченного – это уже и есть мысль, но мысль особая: мысль средневекового «реалиста», для которого идеальная сущность вещи, его идея, столь же конструктивно существенна, как и сама по себе конкретная вещь. Древнерусские переписчики книг иногда смешивали эти глаголы, не видя между ними различия. Там *видѣти* сопряжено с *вѣдати.* Проникнуть в суть бытия – *вѣдати* – невозможно, не увидев за вещью ее сущности.

Тем не менее постепенно, но верно все значения глаголов, обозначающих процесс зрения, уходили из смыслов соответствующих слов; стабилизируется и остается одноединственное их значение ‘смотреть’, т.е. ‘видеть’. Остаются *смотреть* и *видеть*, те самые, которые и появились позже всех остальных, но для которых выражение «видения» было основным значением. Для русского человека, который пользуется этими словами сегодня, важны только два момента: объективное восприятие глазом *(смотреть)* и непосредственная реакция мысли на увиденное *(видеть)*. Все остальное ушло в подтексты как сознания, так и его выражения.

ОЩУЩЕНИЕ ЧУВСТВ

Проблема происхождения чувств в точности параллельна проблеме происхождения идей.

Михаил Бакунин

Последовательность включения в процесс познания и относительную ценность органов чувств, поставляющих сведения сознанию, можно определить, даже не прибегая к историческим фактам, а только проведя внутреннюю реконструкцию но данным современного русского языка (как и всякого другого языка вообще). Посмо-

трим, в какой мере современный литературный язык сохраняет следы прошлых состояний в области чувства.

Специальное системное изучение семантики русского глагола (Васильев, 1981, с. 52–68) показало, что среди русских глаголов нет глаголов «вкуса» с отвлеченным значением (даже славянское слово книжного происхождения *вкушать* имеет другое значение); отвлеченные значения глаголов, передающих обоняние или осязание, ограничиваются единственным оттенком: они указывают целенаправленность или неопределенность процесса, как, например, в глагольных парах типа *нюхать – обонять, щупать – осязать*, где отмеченным признаком различения (целенаправленность) оказываются первые, как раз не родовые названия ощущений, а книжные по происхождению правые члены, которые выработали отвлеченное значение, выражают некую неопределенность по цели действия органов чувств.

Зато зрение и слух разработаны нашим языком основательно. Каждое из слов, выражающих эти чувства, в настоящее время выделяет по крайней мере по шесть различных оттенков значения, которые разграничивают следующие пары:

1) целенаправленность // неопределенность: *смотреть – видеть, слушать – слышать*;

2) активность // пассивность действия: *видеть – виднеться, слышать – слышаться*;

3) результативность // ее отсутствие: *усмотреть – смотреть, заслушать – слушать*;

4) бытийность // становление: *наблюдаться – обнаруживаться, слушать – прослушать, прослушивать*;

5) каузативность // отсутствие причинности: *показывать – воспринимать*;

6) положительная // отрицательная модальность: *смотреть – просмотреть* ‘упустить из виду’, *слушать – прослушать* ‘упустить из внимания’.

Различие между шестью со-значениями относительное: целенаправленные со-значения связаны с достижением цели, а нецеленаправленные указывают на результат действия. Это все то же противопоставление по характеру цели, так что первая и третья оппозиции сходятся, составляя общий ряд:

видеть ← смотреть → усмотреть
просмотреть

Получается, что обогащение языка попарными противопоставлениями шло за счет увеличения приставочными глаголами, а это был довольно поздний процесс. Грамматическое средство дифференциации со-значений путем присоединения видовых приставок сложилось только в конце XVII в., еще и сегодня не охватив своим действием все глаголы вообще. Однако исторически развитие со-значений стало средством увеличения попарных соотношений на основе ограниченного числа глагольных корней (как в данном случае: *слушать – слышать, видеть – смотреть)*. Приставки же почти все пространственного значения: *из-, за-, на-, по-, про-, вое-, об-*, и глаголы с такими приставками в грамматически видовые противопоставления вступали редко, никогда не употребляясь как безличные (при них всегда имеется указание на субъекта действия). Говоря иначе, всегда ведь *кто-то видит или слышит*. Это значит, что процесс образования таких приставочных глаголов происходил уже в древнерусском языке, но еще до сложения видовых противопоставлений, т.е. до XVII в.

Кроме зрения и слуха, отмечают еще одно чувство, которое передается глаголами с «общим значением восприятия», т.е. всеми органами чувств, мыслью или *интуицией* в целом: *улавливать – схватывать* (что-то на лету); эта пара глаголов напоминает древнее, столь же неопределенное по органу ощущения *чутье* – ‘воспринимать чутьем’, т.е. интуицией на основе личного опыта. Этот ряд также выделяется шестью со-значениями, и они те же, что у зрения и слуха, ср. в той же последовательности: *замечать – наблюдать, наблюдать – наблюдаться, чувствовать – замечать, наблюдаться – обнаруживаться, воспринимать – показывать, замечать – проворонивать*. На первый взгляд кажется, что многие из них опираются на зрение как на исходное ощущение, однако это неточное впечатление. Собирая все подобные глаголы вместе, находим общее для них понятие «неопределенного наблюдателя»: *наблюдать, замечать, чуять, показывать, обнаружить, принимать*, сюда же *вкусить* (что-то изведать) и т.д. Все эти глаголы соотносят процесс познания с выявлением в н е ш н е г о признака в том, что познается, и притом как бы со стороны незаинтересованного субъекта (кроме, может быть, *чуять*). Все такое внешнее принимает какие-то формы, очертания, обнаруживает себя, выдает свою суть, показываясь выделяемыми сознанием приметами, пригодными для наблюдения. Ясно, что подобная материализация познаваемого объекта есть вторичное проявление того, что именно познается. Тем не менее ч у т ь е как общее указание на такие ощущения может пребывать и в самом начале познавательного акта, и потому *чуять* но-прежнему остается основой всякого «приближения к объекту». Интуиция оказывается разработанной на ощущении видимого (зрение), а зрение к моменту образования данного ряда восприятий уже было вполне разработанным и в слове выраженным средством познания. Говоря же о чутье, следует напомнить, что оно было своего рода предшественником слуха и зрения в деле общей оценки того, что постигается органами чувств.

Глагольной лексики недостаточно для решения вопроса о последовательности выделения различных со-значений в именовании разных органов чувств. Глагольная форма выявляет признак, делает противопоставление явственным и доступным наблюдению, но общее понятие о явлении дает все-таки имя существительное. Кстати сказать, и само название-имя в языке играет ту же роль, какую в животном мире выполняет обоняние по сравнению с прочими чувствами (Виноградов, 1968, с. 18). В русском языке почти отсутствуют прилагательные, выражающие обонятельные ощущения, и опять-таки потому, что обоняние направлено не на конкретные свойства, а на предмет в целом: *ароматный, душистый, благовонный, смрадный* – это указания на то, чем именно пахнет, каков общий запах предмета. Обоняние чувственно, а имя мысленно выделяет предмет целиком, представляя его во всей совокупности свойств, как бы в законченно-целостном виде. Чтобы «обнюхать» слово-корень, нужно обратиться к нему со словом-именем. Мы получаем тот же результат, которого достигли при рассмотрении исторического материала: вкус всегда субъективен, а обоняние не обладает анализирующими свойствами.

Ничего нового для понимания дела не дадут и другие обозначения органов чувств и ощущений, представленные в современном литературном языке. Слова *осязание, обоняние*, как и слова, обозначающие оттенки ощущений с помощью этих чувств, только сокращались в числе и тем самым как бы укрупняли видимый мир, лишая нас деталей, оттенков и подробностей, столь важных для средневекового человека, имевшего непосредственно личный контакт с этим миром. Только представление о зрении постоянно

обогащалось как признаками и видами, так и словами, обозначающими их. Слово *образ* в соответствии с греческим словом «схема» стало как бы выкройкой, согласно которой размечаются ощущения и восприятия современного человека, создавая усредненные образы мира в его, как ему кажется, личном представлении. Самая дальняя связь с конкретной вещью именно у вида. *Вид* – уже определенное понятие о вещи, максимальная отвлеченность от конкретно зримого лика или видимого лица. Вид многозначен, он может быть и ликом, и лицом, и личиной, и личностью, и образом, и собственно видом, но одновременно это и частное в отношении к более общему, к роду. *Род порождает виды* – это тоже убеждение «реалиста», понимающего, что целое важнее своих частей – оно *живое*. Логическая классификация могла возникнуть на основе подобных, достаточно отвлеченных по смыслу слов: *родъ* и *видъ*.

Некой связующей с «образом» нитью является для *вида – видение:* с одной стороны, в русских народных говорах *видением* неодобрительно именуют лицо, с другой – это все-таки *образ*, хотя бы кошмар или сон, беду предвещающий. Всякий раз, как мы сталкиваемся с только-только происходящим развитием отвлеченных значений в слове, сразу же возникает неодобрительное о нем суждение, словно проявляется некая боязнь удалиться в бесконечность абстрактности, войти в дебри отвлеченности, лишенной прежней конкретности выражения *реального* мира *действительности.* Это очень характерно для русского сознания и нашло свое отражение в развитии дополнительных со-значений в русских словах.

Другое свойство древнейших именований для зрительно воспринятых предметов – это обязательная сопряженность с внешним обликом (видом) вещи. Предметы словно растворяются в том, что представляет их вид: *ликъ* – и масса, и внешний вид, и образ, какой воспринимается, да и сама по себе вещь. Такова двусмысленность всякого объекта, попадающего в поле зрения средневекового наблюдателя. Этот наблюдатель еще не делает различия между вещью и внешним ее видом; вместе тем под видом он понимает свое ощущение, переживаемое от контакта с «видом».

Таковы основания средневекового реализма, к определению которого мы еще вернемся.

ВИДЕТЬ, ЧТОБЫ ВЕДАТЬ

> ...Между тем как небольшая группа людей мыслит, остальные чувствуют, и в итоге совершается общее движение.
>
> *Петр Чаадаев*

Вид – это то, на чем основано различение и, следовательно, узнавание; все равно, понимать ли вид как одно из пяти чувств – зрение (значение слова в древнерусском языке), или как ‘образ, вид’ (в старорусском), или как в XVIII в.: с одной стороны, «вид на проживание», а с другой – логический «вид» в отношении к «роду». Словом *видъ* славянские книжники перевели и греческое εἶδος того же корня слово. В «Изборнике» 1073 г. *видъ* одновременно и «тип», и логический «вид»: «мудростьнии же видове суть

четыре – мудрость, прауда, цѣломудрье, доблесть» (Изб. 73, с. 151), «чьто ли страсть и колико страстьмъ видовъ» (там же), но во втором случае слово *видъ* соответствует греч. ἰδέα – это отвлеченно «идея»; может быть еще соответствие греческому слову εἰκών (*икона*, т.е. образ). Все, что видно, становится предметом познания. Внешний в и д наталкивает на мысль об и д е е. Явление сообразуется с сущностью.

Сложнее вида *видение*. Это тоже созерцание, но созерцание не внешнего, а таинственно невидимого, которое, может быть, и имеет о б р а з реального. Это зрелище, подсказываемое скорее памятью и знанием, чем реальным размещением вещей в пространстве.

Суффиксальное слово *видение* образовалось довольно поздно, не без влияния церковнославянских текстов, тогда, когда стало возможным не только видеть, но и предвидеть, т.е. не только видеть, чтобы ведать, но и ведать, что именно видеть.

В таком случае сопутствующие «знанию» чувства и ощущения должны были развиться до такой степени, чтобы получить свое собственное именование, включенное в систему обозначений познавательного акта. Они развились уже к XI веку, к тому времени у славян были два слова, которые обозначали появление «знания» не от органов чувств путем непосредственных ощущений, а как бы извне, со стороны, в результате действия сразу всех органов чувств: *знати* и *являти*.

Собственно, второй глагол как-то связан по значению с познанием посредством слуха, в далекой индоевропейской древности соответствующий корень слова значил ‘замечать, слышать’.

Зато все индоевропейские языки, даже самые древние, сохраненные только в редких текстах, использовали корень глагола *знати* именно в значении ‘знать’, а родствен он столь же древнему корню **ĝen-* ‘рождаться’ (к нему восходят и славянское слово *жена*, и термин *гены*). Не будет натяжкой предположить, что при матриархате почитаемый словесный корень **ĝen-* получил и значение ‘знать’; во всяком случае, эта смысловая связь женского начала с появлением, выявлением, рождением дотоле неизвестного присутствует в семантике слова довольно долго. Именно женщины и в языческие времена, и в эпоху Средневековья считались носительницами темного «знания» – бесовского, неясного, но чем-то привлекательного. Ведьмами были женщины, мужчины занимались определенным делом – колдовали руками: они колдуны. Если уж говорить точно, *вѣдьма* в и д и т невидимое, знается с бесом. А вот знахарь *(знахорь)* никогда не был уличен в ведовстве, с бесами не общался и потому не преследовался обществом. К его услугам обращались даже церковные люди. *Знахорь* – знаток, специалист своего д е л а, которое он хорошо и досконально знает. Мастер, и не обязательно в области медицинской практики.

Соотнося все эти данные в общем ряду, мы можем определить, что все функции древней ведьмы, то бишь знахарки, а точнее (куда как точнее) лекарки, – это лечебное дело. Во все времена, и особенно древние, этим занимались преимущественно женщины. С развитием специализации происходило распределение функций, и каждый раз сохранялся какой-то нежелательный для общества аспект деятельности: ‘знать’ (она *знает*) – ‘ведать’ (она – *ведьма)* – ‘лечить’, только лечить, ничего больше: *исцелять*, восстанавливая до *цельности* каким-то образом нарушенную *целостность* (организма).

Близость значений ‘рождать’ и ‘знать’ у глагола *знати* сохранялась в памятниках до XII в.; в них этот глагол имеет еще значение ‘узнавать, делать известным, объяснять’, а также ‘понимать, сознавать’. Ничего категорического в этом *знать!* еще нет; знание

только-только возникает, неопределенно формируется в мире вещей, фиксируется как з н а н и е. Слово *знание* в этом языке еще просто ‘знакомые, друзья’, лично тебе известные. Процесс *знати* порождает (выявляет) *знание*, не каждый раз новое, познаваемое тут же, а в бесчисленных своих повторениях и вариациях какими-то особенностями и чертами уже знакомое, познанное прежде, которое фиксируется памятью и отражается в слове.

Слова *память* и *понять* одного корня, так же, как и глаголы *понять* и *схватить*. Схватить в памяти и нести с собою всегда. То, что сегодня для нас логическое понятие, для древнего человека было образом в памяти. В родственном славянским языкам литовском этот корень и сейчас значит ‘брать’ (в греческом – ‘наделять’). Близок к нему и глагол *разумѣти*, хотя возник он много позже (на это указывает церковнославянский префикс *раз-*). *Разумъ* – смысл, значение, в литовском языке корень обозначает и ‘память’, и ‘сознание’, и ‘чувство’. Чувство → сознание → память. Некоторые историки полагают, что слово *ум* фонетическим чередованием связано с корнем *яв-ити*. *Разумѣти*, как явствует из значения составляющих слово морфем, значит ‘включать в сознание’, т.е. тоже схватывать информацию об окружающем, постигая тайный его смысл.

Понять – значит просто схватить, по-ять; разуметь – это уже и понять. Небольшие смещения в смыслах слов, отражающие подвижки в осознании собственных мыслительных возможностей.

Для древнерусского периода нашей интеллектуальной истории все это уже пройденный этап. Но оставались некоторые ограничения, которые восточные славяне разделяли тогда со всеми европейцами.

Общее слово для выражения знания – *вѣдати*. *Вѣдокъ* – ‘знаток’, *вѣдунъ* – ‘знахарь’, *вѣдание* – ‘знание’, *вѣдь* – ‘сведение’. Уже есть и *невѣжа*, а в «Уставе князя Владимира» с неодобрением говорится о *вѣдстве* как характерном женском пороке, обличающем природное любопытство дочерей Евы. Но вот что м о ж н о *вѣдати*: чудо, совершенное на твоих глазах (Климент Смолятич в сер. XII в.), глубины собственного духа (Феодосий Печерский в сер. XI в.), разум бесноватого эпилептика (перевод «Пандектов» XII в.), даже «красоту женскую» (апокрифические гадальные книги, переведенные после XIII в.). Ведать можно неопределенное и трудно доступное зрению: истинную веру, святые места, грехи человеческие, житие святого и «неведомыя словеса». Когда необходимо передать впечатление о невероятном множестве, говорили «въ селицѣхъ несъвѣдахъ» «в столь многих не сведал»; вариант: «во мнозех тмах народа». *Без вѣди* – без числа и меры.

Чувствуется, что *вѣдати* еще отдаленно связано по смыслу с *видѣти*, ведают только то, что углядеть невозможно. Что не поддается зрению, которое выходит на первый план как основное чувство. В памятниках XI в. эта связь явная. Иларион, восхваляя «кагана нашего», князя Владимира, уточняет: «Не в худе бо и неведомѣ земли владычествовали, нъ в Русьскѣ, яже ведома и слышима есть всѣми четырьми конци земли» (Иларион, л. 185а). Русская земля видима и слышима, а потому не относится к числу «неведомых земель».

В переводе «Пандектов Никона Черногорца» *видѣти* и *вѣдати* постоянно смешиваются либо в самом тексте, либо в различных списках, в том числе и сделанных на Руси. «Вѣси, брате», а рядом «зриши ли, брате», а чуть дальше «виждь, брате», – все одно и то же: «Смотри! Видишь?» В другом русском переводе того же времени, в «Житии Василия Нового», из положения выходят уточняющим комментированием другого слова: «Не

знаю васъ, не вѣдѣ васъ, откуду есте!» Первый глагол уточняет одно из значений второго, представленного, между прочим, в очень древней форме (*вѣдѣ* – архаизм двухтысячелетней давности).

Знати тоже и ‘знать’, и ‘заметить, увидеть’. Игумен Даниил, описывая священные места, сообщает: «И есть мѣсто то знать на камени томъ и до днешняго дня» – и есть то место, видно на камне. «Идите от мене, проклятии», – обращается Феодосий Печерский к бесам, – не з н а ю васъ». Не вижу? не знаю? не могу принять? Трудно сказать определенно, в XI в. глагол *знати* используется очень редко, обычно только в значении ‘знакомиться’, ‘становиться известным’. Не знать кого-то – не быть с ним знакомым. Вот, например, Феодосий и не желает знакомиться с бесами.

С XII в. положение как будто изменяется. Благодаря своему смыслу, своей связи с выражением таинственного и неведомого, глагол *вѣдати* постепенно переходит в высокий стиль, и его место в простом разговоре занимает глагол *знати*, который даже расширяет со-значения типа ‘видеть’ (коль скоро замещает глагол *вѣдать* в определенных сочетаниях). *Богъ вѣсть* – выражение древнее, но люди – люди *знают*, человек – *знает*. А вот Бог – *ведает*. Что же может знать человек, с чем он в состоянии познакомиться? С законом, с миром, с простыми вещами, которые всегда у него на глазах, выявлены и доступны зрению. «Муж сквернав от словесъ познается» (Менандр) – по словам узнаете их. В юридических документах, в той же «Правде Русской», часто встречается выражение «не знати у кого» (купил и т.д.) – неизвестно у кого. Тоже по-своему удивительное дело: купил, а у кого – не ведает. Купил-то ворованное. *Знахорям* «знаеми суть зелия и корени и каменья» – известны, знакомы, видели их и потому з н а ю т, что со всем этим добром делать.

Ведают Бога и чудеса, знают же – чудеса, но земные, мирские, простенькие: слова нехорошие, вещи ворованные, травки сомнительного назначения. А вот и вовсе житейская ситуация: «поял жену» или «познал жену» употребляются как синонимы с одним и тем же значением – ‘взял в жены’ («познакомился» с женщиной). Это тот же корень, что и в слове *память*. *Поялъ* и *понялъ* – абсолютно то же слово, только разного стиля формы (вторая обозначает «приятие в себя» благодаря *-н-*, как в слове *в-н-утрь;* первая – «приятие за себя»).

По-видимому, в XV в. соотношение двух глаголов изменилось окончательно. В «Сказании о Мамаевом побоище» начала этого века «ведают», по существу, все, даже презираемые автором враги. Это – «внешняя мудрость», сумма практических знаний, которая познается посредством зрения *(видѣти)*. То, что увидели и тем самым уведали, можно передать другим: *повѣда́ти*. Значение, полученное посредством зрения, возвращается в речь. Совсем иное положение с глаголом *знати*: это значит быть включенным в постижение высшей духовной мудрости, свойственной прежде всего Богу. «Знати» может Дмитрий Донской, но не Мамай.

После XVIII в. стилистический ранг этих слов еще раз изменился, и глагол *вѣдати* окончательно стал словом высокого стиля.

Отчасти это связано с развитием глаголов, обозначавших умственный процесс. Мы еще вернемся к таким словам, сейчас же отметим только, что в древнерусском обиходе слов *понятие, понати* в смысле ‘понимать’ еще нет. Отчасти его заменяет глагол *разумѣти* (русская форма *розумѣти*). Древнейшие со-значения глагола ‘понять’, ‘обдумать’, ‘заме-

тить’ следовало бы представить в последовательности: заметить → обдумать → понять. «Понять» – это конечный момент размышления, связанный с совокупностью ощущений и впечатлений, полученных посредством слуха (слово) и зрения (вид). Толмач-переводчик *разумѣеть* иностранный язык, младенец, как мы уже видели, ничего «не разумеет», а мертвец к тому же ничего и не *чюеть*. Ни в каком случае это не относится к тем, кто просто *вѣдаеть*, прежде всего к Богу: в ежедневном процессе «схватывания» и «ознакомления» он явно не участвует. Такова действительная причина, почему глагол *вѣдати* уходит в верхний уровень языка, обслуживает высокий стиль: то, что ведомо, осознано на все времена; никакого д в и ж е н и я мысли не требуется, все ясно и до конца и з в е с т н о.

На земле же все еще лишь начинается, все находится в становлении, в развитии. *Чуеть – разумѣеть – знаеть*. Правда, пока еще это простое ознакомление с чувственно образным миром, первая попытка понять отвлеченные его свойства, его сущность, включиться в вечные истины, которые пребывают в неподвижности *вѣдати: Богъ вѣсть*. Происходит это постепенно, с помощью знаков-примет, каких-то внешних знаков, указывающих на внутренние, недоступные взгляду сущности. Эти знаки – *знатьба*, признаки невещественных отношений, признаки чего-то, что позволяет отождествить это с тем, уже виденным раньше. Ледоход выбивает четыре подпоры у моста через Волхов – и горестно пишет новгородский летописец в 1143 г.: «Отинудь бе-знатбе занесе» (Новг. лет., л. 27) – совершенно бесследно, за пределы видимости.

Одного давления на чувства со стороны внешнего мира уже недостаточно, чтобы направлять внимание на то или иное событие, дело, а то и вещь. Человек сам ищет неведомо нового, создавая и осмысляя слова, связанные с интеллектуальной сферой деятельности.

Например, в своих попытках разобраться с миром невидимых сущностей он начинает *пытати*, т.е. спрашивать, задавать вопросы. Латинское слово *puto* того же корня, а оно значит ‘обдумывать, оценивать, (пред)полагать’. Того же корня и слово *опытъ*, возникающий как результат личной пытливости.

Древний русич многое не мог *понять* (схватить в понятии), однако это свое состояние вполне разумел. А уж видел и слышал он побольше нашего, его личный *опыт* и *навык* (слово, родственное латинскому *наука*) помогали ему ориентироваться в мире, управляться с вещами, которых теперь и в помине нет.

Кроме того, в его распоряжении были другие слова, передававшие действие, которое сегодня мы именуем ‘думать’. Наш предок не столь самонадеян, как нынешние мудрецы, не мог и вообразить, что способен сам, без помощи других, что-то решить и сделать, во всяком случае, делать умозаключения, оторванные от реальной жизненной ситуации, он не хотел и п о т о м у не мог.

Вот слова, которыми он располагал на этот случай. *Непщевати, думати, мнѣти* – все они значат ‘размышлять’, но уже не над фактом (как глагол *размыслити*), а в связи с ним или по его поводу. Но *непщевати* значит ‘не быть уверенным’ совершенно (‘предполагать’), *думати* – ‘размышлять всем вместе’ («думу думают» старшие), а *мьнѣти* – ‘понимать’ с оттенком сомнения, как выражение ненадежной, весьма предварительной мысли. *Сомневаться, мнимый, мнительный* – слова от этого глагола. *Помнити* – подумать и поразмыслить, но обращаясь к памяти, к традиции, к прошлому опыту и навыку. Если же, предупреждая последующие описания, сюда добавить глагол *мыслити*, то общий смысл

нашего рассуждения изменится мало. Во многих индоевропейских языках и этот глагол обозначал момент коллективного размышления о важных делах; так, латинское слово *cogitare* значит ‘совместно работать’ – мыслить. Это – по смыслу – полный эквивалент древнерусского *думати.*

Завершающим моментом в развитии средств выражения интеллектуальных действий стало появление глагола *соображать*; не совсем деликатная его форма доказывает позднее происхождение слова. Да и *образъ*, как мы уже видели (а потому и ведаем) – слово относительно позднее, особенно в смысле ‘знак (внешнего мира)’. Сообразить значит соотнести свои чувства и полученные на их основе знания с реальностью мира, чтобы не получилось какого-нибудь перекоса в дальнейших рассуждениях. Соображать тождество вещи и идеи о ней (понятия о ней) человек стал довольно поздно; до того, в пору интеллектуальной невинности, в ранние средневековые времена, он разумел идеи и знал вещи как-то отдельно одну от других. С начала XV в. понадобилось соображать. Это твердый и уверенный в своем разуме и в своих чувствах человек, который не дает воображению слишком большой воли, но одновременно не отвлекается и от реальности предметного мира. Он не думает – ибо знает. Цельность характера, вытекающая из такого положения дел и вещей, растворяется в простоте мира: этот мир объективен в вещах, но идеален в своих изменениях. Но он и сложен, этот Божий мир, потому что по другую сторону черты, за которой все неведомо, где одни «незнаемии», о чем нельзя *розумѣти*, – там может быть все что угодно, там происходят самые невероятные события, встречаются чудные вещи, звери и люди. О них повествуют апокрифы, которым нельзя доверять, но которым хочется верить. Есть, в частности, «люди, имже пяты превращены на предь (повернуты вперед) и *имѣють* по осминацети перстовъ у рукъ и у ногъ, и главы имъ яко песии, и ногти велики остры, имиже и дивиихъ (диких) *звѣрей* отгоняють от себе и лают яко псы» (Луцидарий, с. 48), и многие разные люди есть на земле, и о них мы знаем, не ведая их. Потому что реально существуют элементы целого: руки, ноги и все остальное. Их можно поменять местами, увеличить число пальцев или ушей, можно добавить что-нибудь из животного мира – и тогда появится дева с рыбьим хвостом и львиной гривой или какой-то индрик-зверь неведомого происхождения. Осознать границы дозволенного о б щ е г о еще очень трудно: человек не птица и видит он мир с порога своего дома.

Предваряя подробное изложение вопроса, здесь мы кратко изложили процесс развития мышления, основанного на естественных для человека чувствах, которые также совершенствовались, изменяясь. Сначала источник – зрение *(видѣти – вѣдати)* и картины мира являются сами по себе, стихийно. Затем происходит их осознание и первичное обобщение фактов, на которых сосредоточено внимание *(знати)* с выделением присущих им общих свойств, по которым определяются вещи *(вид, знатьба)*, с запоминанием «схваченного» сознанием *(разумѣти, память)*, с осознанной проверкой увиденных фактов и свойств *(пытати, опытъ, навык)* и неуверенностью, сомнениями в размышлениях над ними *(непщевати, мьнѣти)*. Все это складывается в опыте, выражаясь в словах, задолго до XI в. Древняя Русь уже отрабатывает все моменты интеллектуального действия с тем, чтобы привести в соответствие свои ощущения с реальным внешним миром, чтобы *образ-ить* их и применить в деле.

И выразить в слове.

ГОВОРИТЬ, ЧТОБЫ СКАЗАТЬ

Видишь, сколь трудно слово «сказал»!

Григорий Сковорода

Глаголов речи исключительно много. Можно было бы перечислить их все, взывая к теням их исконных, весьма конкретных значений, как это мы уже делали для других глаголов. Но зачем? В Древней Руси тонкие связи между словами с исходными их со-значениями были уже разорваны, и совершенно готовой предстала новая система обозначений, которая отражала уровень воззрений того времени.

Основные слова известны: *реку* – это *рѣчь,* и *глаголю* – это *глаголъ.* Долго говорю, изрекая разное – и выражаюсь быстро, только о самом важном. *Глаголевый* человек болтлив, изрекает тот, кто говорит в свой *с-рок-ъ. Реку* – только речь, *глаголю* что-то и называю, представляя впервые или возвращаясь к сказанному. Это самые древние глаголы речи, и в древнерусских текстах они выступали как общие, распространенные, по стилю нейтральные. Вот князь Олег смеется над кудесником, предрекшим ему смерть от коня, «река (говоря): то ти неправо глаголють волсви, но вся ложь есть – а конь умерлъ есть, а я живъ!» (Лавр, лет., с. 39). Князь сказал (изрек), кудесники предупреждали (глаголали).

Два других глагола были связаны общей функцией: *гадати* – думать с помощью слова (мысли вслух) и, возможно, с их же помощью что-то решить; *молвити* – значит то, что уже обдумано, объявить во всеуслышание. Это гораздо значительнее, чем просто *речи* или *глаголати,* потому и слова эти встречаются редко, в зависимости от ситуации значат они не одно и то же, что со временем и отразилось в славянских языках. *Гадать* в болгарском – предполагать, в словенском – допытываться, в польском – говорить и т.д. *За-гадка* – словесный знак, над которым следует размышлять. В Древней Руси слова *молвити, молва* уже включились в обозначение речи, это любимые выражения летописцев, которые хотели выразить некую мысль, но с сомнением. *Молва* – сильный шум, смятение, ропот толпы, недовольной чем-то. В Остромировом Евангелии 1057 г. слова *молва* и *молвити* переводят греческие θορυβέω θόρυβος – шуметь (букв. *шумлю*) в тревоге, приходить в замешательство, может быть, хлопотать о чем-то, не умолкая. «Людская молвь и конский топ!» – Пушкин очень точно почувствовал смысл этого «коренного русского слова», как он сам говорил. *Молва* в древнерусских текстах стоит в общем ряду со словами *мятеж, крамола* и прочими. Гадают и молвят не в одиночестве – это всегда коллективное действие. «Начяша князи про малое “се великое” молвити, а сами на себѣ крамолу ковати», – говорит автор «Слова о полку Игореве». Говорить громко, вплоть до крика, перебивая друг друга. А я, пишет Владимир Мономах, «не по нужи ти молвлю... – сам услышишь!» (Мономах, л. 84об.). «Не из-под палки кричу – докричаться невмочь». В значении ‘слухи’ слово известно с середины XV в., в одной из летописей читаем: «Людская молва говорятъ, что будето сь [будто этот] со отравы умерлъ».

Гадают – думают в слове о будущем, молвят – о прошлом. *Баяти* и *съказати* опять-таки связаны друг с другом по функции. У них есть общие признаки. В обоих случаях имеют в виду не простой разговор (передаваемый словом), не связанный с размышлением в слове, а нечто таинственное, неопределенное, можно сказать – разговор с богами, попытка проникнуть в их тайны. Современные славянские языки, сохранившие эти слова,

указывают, что *баять* – и колдовать, и просто болтать, диапазон со-значений широк. Ясно почему: разуверишься в мощи колдуна и спокойно назовешь его болтуном. *Съказати* – от *каз-ати*, т.е. указать, прояснить, раскрыть внутренний смысл явления или слова. «Стану сказывать я сказку...» – раскрывать потаенный смысл ее. «Сказка – ложь, да в ней намек...» – и вовсе не ложь, а зашифрованная мысль, которую нужно разгадать, раскрыв ее смысл в слове.

А *говорити* – уже и вовсе пустячок: издавать звуки, просто звуки, кричать-бормотать, и ничего более. А что в этом звуке – уже не важно, есть смысл, нет его, все равно. Не любили славяне этого слова, *говорити, говоръ* сравнивали с пустяшными вещами. Вот вам *гворове* – водяные пузыри на лужах, вспучиваются и булькают – говорят. *Говоръ* – шум и гомон: «щекотъ славии успе, говоръ галичь убуди» в «Слове о полку Игореве», и тут же «врани граяхуть... галици свою рѣчь говоряхуть». Вороны каркают, соловьи щелкают, галки говорят, люди – нет. Бесы, всякая нечисть говорит, человек – нет. Даже сытый желудок в минуту отдыха «говорит», а человек – нет. В переводных текстах это слово используется для передачи порицания и брани, выражения недовольства и смятенности, для обозначения неопределенного гула толпы: ссорятся два владетеля, и вассал поднимается, «говоръ на царя имый многъ» (Амартол, с. 539 – λοιδορία ‘брань, поношение’, а также θροῦς ‘крик, ропот’ и ταραχή ‘замешательство, смятение’). В «Повести временных лет» это слово используется только раз (*баяти* и *гадати* ни разу).

В 1096 г. шел новгородец Гюрята Рогович на Печору, в дальние земли дань собирать, и потом рассказывал так: «Дивьно мы находихом чюдо, егоже нѣ есмы слышали преже сих лѣт»: дальше к северу можно встретить горы, «имже высота ако до небесе, и в горах тѣх *клич великъ и говоръ*»; сидят в горе люди и «сѣкуть гору», желая из нее выбраться; увидят путников – «тудѣ *молвять*, и есть не разумѣти языку ихъ». «Мнѣ же [рассказчик] *рекшю* к Гюрятѣ» (когда я ему объяснил), что этих людей заковал в гору еще Александр Македонский, стало ясно, что именно о них – «*сказаеть* о них Мефодий, папа римский...» Но, сам себя прерывает автор, «мы на предняя взвратимся, яко бяхом преже *глаголали»* – продолжим прерванное летописание (Лавр, лет., л. 85–85об.). Кроме общего пересечения глаголов *слышати – видѣти* здесь интересна последовательность в употреблении глаголов речи. Сначала вы слышите гул толпы и неопределенный *говоръ*; затем вы видите их, этих бедных колодников, которые в смятении и тревоге *молвять*, а что они молвят, понять невозможно – их языка не знаем; когда собеседник изрекает свое замечание – он использует слово *рекшю*, когда он ссылается на истолкование случая (на его объяснение) – тут нужен глагол *сказаеть*; наконец, возвращаясь к прерванному повествованию, автор говорит *глаголали* – излагали «преже».

Только в самом конце XVI в. *говорити* получает значение современное, ‘излагать свои мысли словом’: «а по-русски говорить мало умѣеть» (СлРЯ, 4, с. 52: 1597 г.).

К этому времени и разрушилась прежняя система речевых обозначений. Была она, как видим, трехслойной, каждая пара слов соотносит процесс говорения со словом, с мыслью или с таинственно неведомым чем-то. Уже понятно всем, что говорение связано со словом и речью, так что дополнительное указание на то, что я *реку-глаголю*, уже не нужно. И эти слова из языка уходят, сохраняясь в высоком стиле. Поэты им долго верны и ораторы: для них ведь слово и речь – главное. Ни мысли, ни тайны им не нужны.

Смысловая связь с выражением мышления тоже теперь не нужна, процесс мышления отвлекается от выражения его словом, от материального своего субстрата; мышление осознается как независимый от речи акт, обобщается как реальная единица мышления – *мысль*. Поэтому слова *гадати-молвити* остались только в разговорной речи, перейдя на уровень низкого стиля, стали выражать вторичные оттенки смысла – что такое *гадание* или *молва*? Неужто имеют отношение к благородным потокам мысли?

Сказать и *говорить*, как ни странно их совмещение, стали основными словами для выражения речи. Самое высокое и содержательное но смыслу *съказати* и самое низкое и пустое по смыслу *говорити* – вот две крайности, которые к концу XVII в. сходятся и создают нерасчленимую пару, которая лишь совместно передает только-только созданную категорию глагольного вида: долго и часто *говорить* – быстро и сразу *сказать*. Если я *говорю* – это настоящее время, а вот *скажу* – уже будущее. Говорить говорю, языком молочу – а вот *пред-скажу, до-кажу* и прочее – этого ждите, авось и случится. Объединило их то, что они абсолютно несхожи по исходному смыслу, но восполняют друг друга грамматически, по категории вида. Стали *говорить*, чтобы *сказать*, т.е. в речи, посредством ее звучания раскрыть суть дела. Явить, показать, обнаружить изложенное для всех. *Говор* – звук, *сказ* – это смысл: звучание и значение вошли друг в друга с самых крайних пределов той градуальной цепи, которая создавалась веками в общем ряду изъяснений: с ъ к а з а т и – *баяти – гадати – молвити – речи – глаголати* – г о в о р и т и.

На этой последовательности можно видеть промежуточные линии смысловых смещений у глаголов речи. Например, протопоп Аввакум очень ценит глаголы речи. Он использует их часто, умело перебирая варианты (Колесов, 1974). И вот как они расположены у него практически – одновременно по форме, по смыслу и по стилю: *глаголати / речи ←→ говорить / сказать ←→ бесѣдовати / молыть*.

Каждый из глаголов употребляется в собственной конструкции, в определенном сочетании с другими словами, но в конце концов побеждает средний ряд, который и становится средством выражения речи в современном языке. Средний стиль – стиль литературного языка в его устной форме.

А для чего и нужны разговор, беседа, в конечном счете – речь? Для того и нужны, чтобы выразить мысль в наиболее четкой форме, сделать это при помощи с л о в а.

Слово я *слышу слухом* (корень всех этих слов один), но *изрекаю речи*. Тот, кто говорит, и тот, кто лишь слушает, – разведены: я говорю – ты молчишь... В средневековых грамматиках глагол (часть речи) именовался поначалу *рѣчьѣ*, с XV в. *слово*, с конца XVII в. *глаголъ*. Слово, наоборот, поначалу *глаголъ*, позже – *рѣчь (рѣчение)* и наконец стало *словом*. Предложение, в котором глагол – основное слово, это когда-то *слово*, с XVI в. *вѣщание*, после XVII в. *рѣчь* (Колесов, 1991, с. 248). С л о в о – все, что ты слышишь: и целая речь, и одно предложение, и отдельное слово. Любое, что можно услышать. Но все, что может стать речью и тем самым послужить в слове, все это всегда глагол. Глагол как часть речи – частный вид слова, но слова, данного в предложении, от него неотрывное.

По отношению к нашему времени случились два изменения. Первое – *слух* и *говор* не различаются. Каждый может и сказать, и услышать. *Слово* теперь и говорят, и слышат. Слово-лексема хранит понятие, речь-предложение – это суждение. Мысль проснулась и пришла в движение, и такому движению мысли глагол помогает больше всего. Перерас-

пределение слов не столь уж пустое дело. Их новое соотношение отражает современное представление о мысли и слове. Но об этом потом.

Сейчас заметим: линия развития чувств и чувствований пряма как стрела, пущенная умелой рукой. Говорю – словом, словом передаю свою мысль, мыслью проникаю в неведомое – и приношу вам: слушайте, люди добрые!

ГЛАВА ВТОРАЯ

РАЗУМ

Разум есть в конечном счете не что иное, как отчетливое, ясное, непротиворечивое описание содержания нашего опыта.

Семен Франк

МЫСЛЬ И СЛОВО

Мыслить значит говорить с самим собой... значит внутренне (через репродуктивное воображение) слышать себя самого.

Иммануил Кант

Размышлять и говорить о чувстве не так уж и сложно. Чувство, ощущение, восприятие предшествуют мысли и слову, их можно описать средствами языка. О них можно сказать достаточно понятно, так, что тебя поймут. Труднее мыслить о мысли и описать язык с помощью самого языка. Тут возможны уклонения в сторону – от мысли к слову или, наоборот, от слова к мысли. Подменить одно другим несложно, и логические ошибки подмены понятий мы совершаем на каждом шагу.

Есть и другие трудности. В высказывании Канта выделена основная идея м ы с л и: мысль есть синтез слуха и речи – слышания и говорения. Именно процесс мышления соединяет два проявления человеческой деятельности, связанные с чувственными восприятиями. *Слово* как *услышанное* (*слово, слух, слыть, слава* – слова одного корня) и *речь* как *изреченное* (*изрекать, речь, речение, пророк* – однокоренные слова). Говорение и слушание разделены как разные проявления человеческого интеллекта – может быть, потому, что правом говорить обладали немногие, обязанностью слушать – все вокруг.

«Чувством и звуком, взятыми вместе (потому что без звука не было бы замечено и чувство), человек обозначил полученное извне восприятие», – говорит замечательный историк славянской ментальности. Чувство субъективно, а восприятие может быть общим для всех, объективируется в слове. «Мысль имеет своим содержанием те восприятия или ряды восприятий, какие в нас были, и потому может стариться; чувство есть всегда оценка наличного содержания нашей души и всегда ново» (Потебня, 1976, с. 107, 115).

Чувство всегда свежо, каждый раз оно как бы обновляет заложенные в слове – всеобщем достоянии – традиционные идеи и понятия. Чувство конкретно и образно, оно именно мое, тогда как мысль-слово принадлежит всем. Но тут-то и содержится тайна слова, материального символа мысли, который одновременно с тем становится и знаком чувства-ощущения. Слово содержит в себе не только понятие, но и образ («внутреннее значение» слова у Потебни – это представление о вещи); следовательно, слово может стать первоэлементом не только мысли, но и чувства. Чувство можно направить словом, но чувство можно и вернуть; закрепив в слове, повторить его.

Именно так развивались значения, например, в слове *слава.* Отличная от *слова* форма и принадлежность к другой грамматической категории (основа на *-*а* образовалась достаточ-

но поздно) показывают производность имени *слава* от *слово* – одного из древнейших слов. *Слава* – собирательное по смыслу имя, речь идет о «многих словах», изрекаемых в честь героя или божества. Почти ритуальная важность подобных слов вела к экономному их использованию в речи. Возвращенное *словом* ощущение (чувство) – это и есть *слава.* «Славы» пелись на дружинных пирах, воссоздавая свершения как бы заново, повторяя их в слове.

Более того, без образа-представления в слове не появилось бы новых значений, а за ними и новых понятий. Достаточно было явиться слову, и причудливые движения несобранной мысли могли уже ткать новые узоры представлений, лишь отчасти связанных с реальным ощущением. А. А. Потебня показал этот процесс на истории слова *верста.* «Толковый словарь» Владимира Даля сохранил все со-значения этого древнего слова, которые накапливались в течение столетий. Первое впечатление, которое отложилось в корне слова, древнее: *верста, вертеть* (и даже *время)* – общего корня; *верста* конкретно ‘поворот (плуга)’, а уж от этого значения, по аналогии с реальным движением плуга по полю, возникали со-значения ‘борозда’, откуда и ‘длина борозды’, следовательно, ‘мера расстояния’ как ‘мера поля’, а от значения ‘борозда’ недалеко до значений ‘прямая (линия)’ или ‘ряд предметов (стоящих на этой линии)’, а в переносном значении и мера времени (чтобы пропахать борозду, нужно какое-то время), например, в отношении к *с-верст-никам* или к тем, кто «идет в одной борозде». Так, древнерусские князья Борис и Глеб, сыновья Владимира Красна Солнышка, злодейски убитые по наущению родного брата, в древних житиях именуются «светозарная верста» – пара, равная в своей мученической смерти. От значения ‘длина борозды’ пошли и ‘верстовой столб’, и ‘верзила’ (высокий детина), и ‘сверстник’. Без помощи словесного знака накопление таких со-значений оказалось бы невозможным. Мысль не могла бы развиваться вне материальности знака.

Утверждают, что различие между ощущением-чувством и мыслью-словом было открыто Парменидом из Элеи, который воспринял свое открытие как чудо. Сколько людей в разных концах света делали то же открытие, оставшись безвестными! Тем не менее для многих еще и сегодня мысль – это слово, а слово совпадает с чувством. В той же античности чувство ценилось выше всяких свойств ума. Известный пример из текстов Гомера: когда Одиссей вернулся на родину, его никто не узнал, кроме его пса Аргоса; тот поднял уши, вильнул хвостом и умер: дождавшись хозяина, он исполнил свой долг. Даже старая няня, как будто что-то предчувствуя, искала примет, желая убедиться мыслью в верности своего чувства, и уверилась в нем, увидев шрам на колене путника.

Первому впечатлению в Древней Руси доверяли все, хотя, по здравом размышлении, оно могло оказаться ошибочным. Многие этнографы вообще полагали, будто образное мышление и непосредственность чувства являлись основными свойствами мышления древних людей, хотя сегодня и кажется странным этот способ «мышления чувством» при отсутствии мысли.

Потому что, кроме чувства и мысли, язык воплощает в себе еще одно важное свойство человека – *волю.* Очень точно и, как всегда, лаконично, эту связь описал Гегель. Он сказал: мышление – это процесс, а ум – способность к мышлению; воля – единство мысли и чувства, а мудрость – высшая степень ума. Говоря о чувстве и мысли, мы должны сообразовываться с теми признаками всякого слова, которые связаны с модальностью воли.

И чувство, и мысль, и воля в цельности всех их и в зависимости друг от друга проявляются в действии; для мышления необходимо действовать. Нужно вспахать борозду, с тем чтобы потом, на досуге, с реальным делом сравнивать движения души и духа.

Теперь нам следует набраться терпения, чтобы тщательно, в подробностях, разобраться в понятиях о мысли и уме, которые существовали в Древней Руси. Для этого нам придется исходить из некоторых косвенных данных, они помогут ориентироваться в оттенках смысла и в значениях слов.

ИСХОДНОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ

Слово и слух сродны и в языке, а слово есть мысль.

Александр Потебня

До полусотни греческих слов в определенных контекстах переводятся с помощью трех славянских – *умъ, разумъ, мысль*. Греческие слова многозначны, но приставочные их варианты уточняют тот или иной оттенок смысла, и это сразу же сказывается на уточняющем выборе славянского слова. По славянским переводам IX–XI вв., в том числе и древнерусским, можно составить самое общее впечатление о смысле трех слов, уже весьма распространенных в древнейших переводах авторитетных текстов.

Все три – *умъ, разумъ, мысль* – переводят греческие слова:

διάνοια ‘мысль, мнение, взгляд’, ‘замысел, намерение’, ‘образ мыслей, духовный облик’, ‘размышление, мышление’;

ἔννοια ‘мышление, размышление’, ‘мысль, понятие, представление’, ‘мнение’, ‘здравый смысл’;

λόγος ‘слово, речь’, ‘довод, доказательство’, ‘мнение, усмотрение’, ‘разумение, разум’, ‘значение, вес’ и десятки других значений.

Только словами *умъ, разумъ* переводились греческие:

γνῶσις ‘познавание, познание’, ‘знание, узнавание’, ‘распоряжение, указ’ и др., в том числе и философия гностиков;

γνώμη ‘ум, сознание, дух’, ‘знание, понимание’, ‘рассудок, разум, здравый смысл’, ‘мнение, убеждение’;

θεωρία ‘наблюдение’, ‘созерцание, размышление’, ‘учение’;

νοῦς ‘мысль, ум, разум’, ‘рассудительность, здравый смысл’, ‘замысел, намерение’, ‘мнение, образ мыслей’, ‘смысл, значение’.

Таким образом, мысль противопоставлена уму-разуму как особое проявление ума; ни в одном тексте не встречается сочетание *мысль-умъ* в противопоставлении к *разуму* или *мысль-разумъ* в противопоставлении *уму.*

Умъ и *разумъ* – сознание-знание, понимание-мышление, здравый смысл, рассудок – и духовное убеждение.

Уточняющее представление о *мысли* дают переводы греческих слов:

βούλημα ‘замысел, намерение (желание и воля)’, ‘решение’;

διάθεσις ‘характер, нрав (настроение)’, ‘душевное предрасположение’ (в грамматике это ‘залог’, ср. *диатеза*);

ἐπίνοια ‘мысль, замысел’, ‘представление, выдумка’, ‘рассудок, здравый смысл’, ‘новая мысль (возникает на месте прежней)’;

λογισμός ‘разум, способность разумного рассуждения’ как дополнительный смысл от значений ‘подсчет, счет’, ‘искусство счета’.

Мысль определяется характером человека, проявляется по его воле и исходит от ума (διάθεσις); мысль – волевая составляющая познания.

Разумъ ближе к *сознанию*; только этим словом переводятся следующие греческие слова:

ἀντίληψις ‘(чувственное) восприятие, ощущение’ как переосмысление основного значения ‘средство или возможность ухватиться’;

διάγνωσις ‘распознавание, различение (и способность распознавать)’, ‘определение, установление’;

ἐπίγνωσις ‘исследование, рассудочное рассмотрение’;

σκοπός ‘наблюдение, расследование’ (вплоть до шпионажа);

σύνεσις ‘здравый смысл, понимание’, но также и ‘совместное знание’, следовательно, ‘сознание’ и даже ‘совесть’;

ὑπόθεσις ‘предположение, условие (*гипотеза*)’, ‘основа (предмет) наблюдения’, даже ‘предложение, совет’.

Средневековый книжник лукавил, говоря: «Не вѣдыи, чьто есть розумъ» (Нифонт, с. 38). Все очень ясно: восприятие посредством ощущений и рассмотрения связано с чувственной стороной познания. *Разумный* – это сознающий, познающий, понятливый; *разумъ* – способность познавать, т.е. соединять в уме самые разные чувственные впечатления. «Се есть разумныи кормьникъ» (Пчела, с. 173) при νοήμων ‘рассудительный, находящийся в здравом уме’ кормчий. Митрополит Иларион просил Бога: «Подай разумъ сердцю моему... въ разумъ истинный приведе», поскольку всегда ясно, «како вниде в тя разумъ выше разума земных мудрець, еже възлюбити невидимааго» (Материалы, III, с. 53); Даниил Заточник сравнивал разум с одеянием, которое может быть и красивым, и теплым: «Одѣниемъ оскуденъ есмь, но разумомь обиленъ»; способность мыслить и рассуждать он сравнивал с образцами: «Господи! Даи же князю нашему Самсонову силу, храбрость Александрову, Иосифль разумъ, мудрость Соломоню и хитрость Давидову» (Лексика, с. 169). Разум – мудрость – хитрость – разные проявления *ума*; «ум спокойный», рассудительность Иосифа – это *разумъ*.

Разум как осмысление осознанного в конкретном чувственном восприятии связан, скорее всего, не с познанием, а со знанием, с тем, что уже воспринято и прочувствовано: «яко абие извѣсто съкончание и от разума своего и суда по словеси бывающее» (Ефр. кормч., с. 171) – тут разумъ γνώμη, т.е. одновременно и ‘сознание’, и ‘знание’. То, что известно (на основе чувственных данных), в разуме рассуждается и в слове воплощается. Очень часто отсутствие разума понимается как *невѣданье* (Пандекты) или *невѣжъство*, *невѣжьствие* (в Ефремовской кормчей ἄγνοια). Невежа (невежда) неразумен; он неотесанный грубиян или бездельник: «Не подобаеть събирати въ съньмѣхъ пьсалъмъ невѣжьскыихъ» (Ефр. кормч., с. 270 – συνάξεσιν ‘необтесанных, неотделанных’ псалмов не употреблять); «не подобаеть невѣжьскыихъ псаломъ глаголати въ церкви» (там же, с. 278 – ἰδιωτικοὺς ‘неученых, неумелых’); «таче отъ многаго зѣло невѣжьства отърекъся противления нанесеныихъ ему печалии» (там же, с. 109 – ἀπραγμοσύνη – от ‘праздности’ или ‘безделия’); «страшива и некрѣпка душа бываеть невѣжьствомъ, а не естьствомъ» (Пчела, с. 42) – ἀμαθία ποιεῖ, т.е. слаба душа не по своей природе, но в результате невежества и необразованности.

Разумѣти в таком случае вовсе не значит понимать в понятии, но осознавать в чувстве, ощущать в сознании. Примеров, подтверждающих этот вывод, множество. «А оже дьякъ поиметь жену и уразумѣеть, аже не дѣвка?» – вопрос доместика Кирика к епископу (Ки-

рик, с. 46). *Поиметь* – возьмет, *уразумѣеть* – осознает? «Старьць же сыи простъ умъмь и не разумѣвъ льсти ея, глагола еи...» (Усп. сб., л. 32а) – не осознал? В других случаях глагол *разумѣти* соответствует греческим словам διαγνώσομαι ‘распознавать, решать’, περινοέω ‘рассматривать, замышлять’, λανθάνω ‘быть скрытым, забыть’, καταλαμβάνω ‘схватывать, постигать’, ἀξιόω ‘оценивать по достоинству’, – словом, всегда как бы осматриваться и учитывать все, все вокруг да около. Принимать решение на основе чувственных данных сознания. «И бысть глаголъ Антонию: “Разумѣти видимое”, – и отверзъшюся смыслу его разумѣ душевный суще преходъ» (Пандекты, л. 368). Уразуметь то, что видишь, – на это нужен разум, уразуметь невидимое – мудрость. Разум может быть выше рассудка, но мудрости он не достигает. В «Сказании о царе Соломоне», древнерусском апокрифе, использован только глагол *разумѣти*, который означает не просто схватить и понять (осознать), но вместе с тем истолковать постигнутое чувством; «И разумѣша смысл Божии», «царь же разумѣ мудростью» (Соломон, с. 268, 265) – явное указание на то, что глубокий смысл постигается мудростью, хотя и в отношении к мудрости годится глагол *разумѣти*. Кажется, по смыслу он уже близок к более позднему *понимать*.

В отличие от *разума, умъ* – собственно интеллектуальная сторона познания и одновременно родовое обозначение всякого мыслительного состояния. Словом *умъ*, и только этим словом, переводились греческие слова τρόπος ‘способ, характер, нрав’, а также ἄλογος ‘без ума’. Скорее всего, и νοῦς – по преимуществу *умъ*. Метонимическое соединение разных сторон интеллектуального действия *(умъ* в *разуме)* иногда отражено в переводах с этим словом. *Умъ* и *разумъ* соотносятся по со-значению ‘смысл, значение’: «Смысл и разумъ на дивы и на чюдо приводя» (Нифонт), «о разумѣхъ книжьныих сказати книжная словеса и разумъ» (Лавр, лет., с. 9, 898 г.), но реальное их соотношение связано синекдохой: «в разумѣ ума ихъ», «в разумѣ ума своего чистѣ» и пр. (Жит. Вас. Нов., с. 522, 449); «моего ума самъ вѣси разумъ несъвершенъ и всякого невидѣния исполнь» (Посл. Якова) и пр. *Разумъ ума* – устойчивое сочетание, и смысл его ясен. Разум исходит от ума.

Рассудок и мудрость в эту группу обозначений не входят. *Мудрость* – φρόνησις ‘здравый смысл, рассудительность, ум, намерение, понимание’ и пр. – синкретизм всех проявлений внешних чувств, сплавленных не только мыслью, но и волей. Сопоставления по разным спискам служебных Миней, старославянских и древнерусских, показали (Нечунаева, 1987, с. 80–83), что *мудрость* соотносится со словом *съмыслъ* при выражении греческим φρόνημα ‘суждение, здравый смысл, образ мыслей’. Мудрый и разумный – это разные проявления ума и характера. «Мудрыхъ и разумныхъ, злыхъ и добрыхъ нарицають нѣции от человекъ» (Жит. Вас. Нов., с. 351). В древнерусских текстах, прежде всего – переводных (как «Пчела»), с определением *мудрый, мудрость* упоминается обычно царь Соломон.

Разумъ основательнее *мысли*, которая может воспарить от реальности как воображение действительности: «быхъ мыслию паря, аки орелъ по воздуху» у Даниила Заточника (Лексика, с. 113), «растекашеться мыслию по древу» в «Слове о полку Игореве» и т.д.

Мысль есть действие ума, размышление в разуме: «Подобаеть вѣдѣти, яко первѣе умодвижение разумѣния глаголется, а нѣчьсом же разумѣние мысль наричется» (ἔννοια), «мысль убогого» (λογισμός) как *ratio* и пр. в Диоптре (Материалы, III, с. 217).

Мысль – это идея, готовая воплотиться в слове, в речи. Разумение связывает чувственный материал разума в мысль как свободную форму выражения идеи (она может воспарить, оторваться от материальности разума). Поэтому чужую мысль можно уловить, а свою – поведать другому, т.е. отдать ее в чужие руки. Мысль может быть доброй и плохой,

сердечной и душевной, мысль, в конце концов, человек может просто «носить на себе», покоя душу: «храбрая мысль носить васъ умъ на дѣло» в «Слове о полку Игореве»; мысль носит ум, т.е. раскрывает его въяве.

Умъ воспринимается как духовная сила души, вообще «совокупность духовных сил» (там же, III, с. 1211), чему соответствует греческое слово ψυχή. В момент казни святой «Глѣбъ молчаше, аки агня незлобиво, всь бо умъ имяше къ Богу» (Сказ. Бор. и Глеб.) – тут важно сочетание «весь ум», т.е. все силы души, которые сплетены в законченность духа и души. «Еже въ трьхъ собьствѣхъ (особенностях) быти сего разумьнѣи и словесьнѣи души, рекъше умъ, и слово, и душа» (Изб.-73, с. 247). Митрополит Никифор учил Владимира Мономаха: «Душа сѣдить въ главѣ, умъ имущи, якоже свѣтлое око, в себѣ» (Никифор, с. 67), а Иоанн Экзарх определенно сказал: «Якоже бо и наше слово, из ума исходя... якоже мысли строину уму... и зовут виновьнааго умъ, а дѣиствьнаго слово» (Богословие, л. 43, 60, 203). Возможность явления мысли – это ум, который действует в слове. «Толковая палея» XIV в., сборник различных изречений, говорит обо всем собирательно так: «Оттуду же протяжется жила къ мозгу, и ту абие (тотчас) въводить гласъ, ту же бо и умъ, разумная и державная сила» (Материалы, III, с. 1211–1213). Ум – «разумная и державная сила», которая руководит всеми интеллектуальными действиями, в том числе речью.

МЫСЛЬ В РАЗУМЕ

> ...Разум или смысл (ratio, λόγος) есть не что иное, как взаимоотношение всего в едином.
>
> *Владимир Соловьев*

Выводы, к которым мы пришли, следует проверить и уточнить на истории слов, близких к глаголам типа *вѣдати, знати* и пр. Нам ясно, что чувственный уровень познания, объектом которого является единичное, частное и вместе с тем случайное по характеру, уже развит в славянском сознании. Мы поняли также, что представление – вторая ступень познания – также развито им в совершенстве. Представление так же чувственно, хотя и отражает не внешнюю реальность, а внутренние переживания сознания; следовательно, уже не единичное и конкретное вызывается сознанием, а общее, даже всеобщее, что и становится предметом забот ума. Мы остановились перед следующим этапом развития сознания, который проявился уже в Новое время, хотя истоки его лежали в древних переживаниях. «Мысль из представления создает философию, превращая голую мысль в п о н я т и е», – отметил Гегель.

Но самого термина *понятие* нет в древнерусском языке, как нет, очевидно, и понятия о «понятии». Есть слово *мысль*, и это очень старое слово. Соответствующий литовский глагол сохранил исконное значение корня ‘тосковать по...’ ‘страстно желать’, и действительно, это славянское слово возводят к древнейшему индоевропейскому корню со значением ‘стремиться к чему-то, страстно желать’. Идея в о л и здесь проступает явно. С другой стороны, это слово связывают и с греческим μῦθος ‘слово, речь, замысел’ и т.д. (ср. *миф*), и со славянскими словами *мьнѣти, мудрь* (Топоров, 1963), которые восходят к очень древнему корню *теп* в значении ‘мыслить, соображать’. Прежде родственные

языки разошлись в толковании общего для них словесного корня: для одних это волевой порыв, для других – слово, для третьих (и для славянских также) – мысль как результат интеллектуального действия. В. Н. Топоров справедливо соединил все три со-значения в общую последовательность событий-переживаний, которые часто повторялись в значениях важных слов (например, в слове *вещь*): мысль – слово – дело. Миф – не только речь или слово, но и мысль, и действие, и идея, собранные вместе волей человека. Таков прасмысл словесного корня, из которого выявилась идея «мысли» – выражение умственного напряжения, вызванное к жизни желанием человека.

Любопытно, что европейская философия Нового времени, в лице Канта, практически недавно осознала, что м ы с л ь связана с в о л е й. Именно таково, как оказывается, и логическое развитие со-значений нашего слова. Еще одно подтверждение того, что философ не может открыть ничего, что до этого не таилось бы в смысле слова.

В результате постоянных контактов с окружающим миром человек пришел к возможности не только пассивно регистрировать объекты «знатьбы», но и вторгаться своей мыслью в этот внешний мир вещей и существ. Правда, первоначально он не догадывался, что его собственная мысль и то, о чем он мыслит, совершенно разные вещи. Даже древние греки долго отождествляли бытие и мышление, а северные варвары простодушно верили, что мысль – это душа предмета или явления. Они верили в это и много позже, когда греческие мыслители уже пришли к убеждению, что слово (название, имя) и предмет – также одно и то же. В этом скольжении мысли от идеи к вещи отражено легкое видоизменение старой точки зрения, но с упором не на ускользающую тут же, ненароком мелькнувшую м ы с л ь, а на более устойчивое в существовании с л о в о, эту мысль ухватившее в речи. Не случайно и славяне словом *мысль* переводили греческое σκοπός ‘цель’; мысль – всегда цель всякого рассуждения. В известном месте: «не печалуй: еже мыслиши – получиши!» – славяне замещают слово *мыслиши* сочетанием *еже желавши.*

Значение пожелания, личной воли присутствует в этом слове долго. В древнерусских текстах мысль может быть и одна, но чаще их набегает много; мысль *имеют*, ею *помышляют*, ее *разумеют*, она *добрая* или *злая*, она заставляет *действовать*, она и поминается обычно в сочетании *дѣломъ* и *мыслью*, – вот какова она, эта мысль, невзначай залетевшая в голову. «Смятеся сердце мое, и мысль моя во мне расхожашеся», – вопиют с XII в. русские праведники, попутно вспоминая слова псалмопевца. Мы видим почти физическое движение мысли, приравненное к толчкам сердца.

Приставка при слове хорошо сохраняет старое значение, и вот древнерусское слово *помыслъ* – это ‘желание’, а словом этим переводят греческое βουλή ‘желание, воля’. *Помыслити* – захотеть, *умыслити* или *замыслити* – решить по воле своей, а *размышление* имеет много значений, в том числе и ‘любовь’. Тоже проявление воли.

Теперь понятно, почему в Древней Руси *думали* сообща, а *мыслили* поодиночке. Мысль – факт индивидуального умственного напряжения, результат личного желания, целью которого неизбежно станет и личный интерес. В патриархальном обществе это не одобряется, гораздо больше доверия *думе.* Даниил Заточник много говорит – и все пословицами, – как хорошо, если думают вместе, думают много, думают правильно: «ихже дума крѣпка – и грады их тверды», «зане умных дума добра», и всякий умный муж «на думѣ годенъ бываеть» (Лексика, с. 62). Но что-то изменяется в обществе, «тако и сердце, утвержденное мысльми, во время думы не устрашиться», – гласит один афоризм «Пчелы» XII в. Робкое сердце укрепится твердой мыслью, и бе́ды уже не страшны.

Личность со своей мыслью приносит в народ и свою волю, делая возможным смысл всякой думы. Смысл – соучастие в мысли, та же дума, т.е. личное соображение, которое становится предметом размышления всех на думе. Иногда это не бог весть какая мысль, но все же своя. «Всякий, кто во плоти существует, имеет и телесный смысл» – вот еще афоризм из тех же времен. В оригинале сказано: «плътный смысл» – житейский, простенький, без полета мысли.

Думали же все вместе. Когда «некто вопроси Вианта (древнегреческого мудреца): "Кто есть добрый думца (советник)?" – и ответил: "Время"». Это – тоже из «Пчелы».

В древнерусском апокрифе герой говорит: «Да обращу ум свой к чистоте, и мысли свои явлены положу на него» – мысли явлены, а ум нет; ум – средоточие мыслей.

Тут много загадочного. Ум и сам имеет некое вместилище, и в разное время за таковое принимали то одно, то другое. У древних греков орган мысли сосредоточен в груди или диафрагме. Так понимали вместилище мыслей древние индусы, римляне, германцы и славяне. Мысль поразила вас – и вы чувствуете это сразу же: мысль в вас «расходится»; сжимается диафрагма, дыхание затруднено. Очень конкретное и слишком материализованное представление о движении мысли.

Замечено, что в текстах Гомера слово, обозначающее 'ум', и глагол *мыслить* употреблены 132 раза, из них 82 раза это действие относится к зрительному восприятию – и это при том, что Гомер, как говорит легенда, был слеп. Мудрец и должен быть слепым, чтобы глубже вглядываться в себя, в таинственную глубину собственных мыслей. Мыслить у Гомера значит всматриваться – глазом.

Индоевропейские языки, сохранившие этот словесный корень, все указывают на значение 'ум, разум, память'. Следовательно, собственное значение словарь возникло очень давно. Можно указать на смысловую связь с глаголом *явити* и тем самым установить проявления ума. *Явити* же всегда определяется зрением и слухом. Это все то, что я в н о.

Непонятно лишь, почему в столь отдаленном прошлом явлен и ум – мы только что нашли, что *про-явлением* ума является мысль. Можно предполагать, что первоначально слово *ум* вбирало в себя все значения, в том числе и такие, которые позже стали отличать *мысль*. Не случайно производные от слова *ум* некоторое время конкурировали со словом *мысль,* например – *разум.* В древнейших переводных текстах мы находим замены слов: *душа* вместо *ум, сердце* вместо *разумъ*; происходит это как раз оттого, что ум – это мысль, а разум – умение (пользоваться умом). Если углубиться в древность и разложить слова на его составы *раз- (роз-)* 'часть' *чумъ*, получится, что *разумъ* – это 'часть ума', его *про-явление.*

В древнерусской истории мысль-воля стала уже содержимым ума-памяти. «Принять в умъ» – запомнить, «держати в умѣ» – помнить. Умом возвышаются, мятутся и даже парят.

Два сходных выражения: «уменъ мужь» и «разуменъ мужь» – значат не одно и то же. Первое значит, что человек обладает умственными способностями, второе – что он умен. Различие между словами значительно, но не беспредельно. Смысловой водораздел между ними составляло отношение к органам чувств. Мы уже видели, что именно разум руководит органами чувств. «Это разумно», – скажем мы и сегодня, принимая во внимание целесообразность задуманного и опираясь в своем суждении на здравый с м ы с л. «Это умно», – опять же скажем, отдавая должное уму, но сомневаясь в целесообразности вопреки здравому смыслу. Действительно, *разум*, скорее всего, связан со зрением. Более того,

в некоторых переводах X–XI вв. слово *разумъ* часто заменяется словом *чювьство*, например, в таком контексте: «Пять возможностей есть у органов чувств *(тѣлеснии разумы)*: зрение, слух» и т.д.

Разум часто соотносят с волей. Многие примеры употребления слова *разумъ* в русском переводе «Пандектов Никона» заменяются словом *воля* в переводе болгарском. Налицо отмеченная уже конкуренция со словом *мысль*. Но конкуренция неполная, как показывают те же тексты «Пандектов». «Братъ неразуменъ» – это «братъ неискусенъ», т.е. неопытный в жизни монах. В отличие от ума-памяти, разум тоже отчасти память, но память особого рода, более низкого уровня воплощения. Это – о п ы т. Да, *разумъ* – проявление *ума*, его *часть*.

Именно ум – вместилище разума-мысли. Ум выше разума, во всяком случае, с проявлениями чувств, восприятий и ощущений ум не имеет уже ничего общего. Ум приравнивается к сердцу, слову, душе, он живет в теле, в котором и остается после смерти. «Мысль имея в уме своем»; разум отчасти может быть в уме, но чаще вне его, например, проявляясь в руках, как форма того же опыта.

Но, чтобы понять, что такое *мудрость*, откроем первую страницу «Метафизики» Аристотеля. Мысли этого «внешнего философа» оказали влияние на христианское понимание сути вещей. Знали его и в Древней Руси. Итак, Аристотель: «Люди оказываются более мудрыми не благодаря умению действовать, а потому, что они владеют понятием и знают причины», «мудрый знает все, насколько это возможно, не имея знания в отдельности о каждом предмете... Кто в состоянии узнать вещи трудные и нелегко постижимые для человека», – и все это вовсе не разум, связанный с опытом и с чувственными восприятиями, не ум, связанный с представлением и с памятью. Мудрость всесильна, ибо имеет дело не с чувством и не с представлением, а с понятием о том, что является сущностно важным в каждом отдельном случае.

Индоевропейские языки сохранили последовательные этапы развития значений у слова *мудръ*. В готском соответствующий глагол значит ‘смотреть на что-либо’ (все-таки смотреть!); в литовском прилагательном этого корня – это ‘бодрый, гордый, задорный’, т.е. живой, энергичный; в древнеиндийском (санскрите) соответствующее имя значит ‘понимание’. Начали со зрения, закончили памятью и пониманием.

В древнерусском языке основное значение слова *мудрость* – ‘знание’, совокупность разных по качеству знаний, способствующих жизни, в соответствии с греческим словом σοφία, которое передавало идею возвышенного и глубокого знания сущности вещей, увиденных собственным зрением и через себя самое (Топоров, 1980, с. 197).

Мудрость есть высшее проявление ума. «Ольга мудра сущи паче всех», – говорит автор «Жития» княгини Ольги. Всегда присутствует уточнение, что мудр – паче всех, выше всех. В «Пчеле» много высказываний, показывающих, что мудрость – прежде всего рассуждение, логическая способность увязывать вместе самые разные сведения, полученные в результате «испытания» посредством чувств и разума. Мудрость постигают в ученье, чаще всего – книжном, мудрость носит завершенный характер, она противоположна лукавству и хитрости (она выше ловкости всякого рода), хотя и является вполне земным качеством («божественная мудрость» – чистота в широком смысле) и обычно воплощается в слове.

Иногда используют превосходную степень в слове *премудрость*. «Премудрость есть божество», – говорил Климент Смолятич в XII в. *Пре-мудрость* всегда связа-

на с божественным умом или сразу уж с целым миром; Бог – столп премудрости и ее воплощение.

Соотношение между умом, разумом и мудростью всегда интересовало людей, и в одном из писем об этом сказал Н. В. Гоголь, непроизвольно выражая православную точку зрения на связь интеллектуальных сил: «Ум не есть высшая в нас способность. Его должность не больше как полицейская: он может только привести в порядок и расставить по местам все то, что у нас уже есть... Разум есть несравненно высшая способность, но она приобретается не иначе, как победою над страстьми... Но и разум не дает полной возможности человеку стремиться вперед. Есть высшая еще способность: имя ей мудрость, и ее может дать нам один Христос».

Точно то же мог бы сказать и писатель XII в. Одного он не мог бы сделать: смешивать мудрость с премудростью. Последняя относится к тем, кто в состоянии разгадать непознаваемое. Но зачем отнимать у человека мудрость? Способность мыслить логически с помощью понятий – вполне реальная возможность в средневековой Руси, даже если вместо понятий в его распоряжении были их подобия – образы и представления.

Соотнесем наши предварительные сведения о связке *ум – разум – мудрость*.

Содержанием мыслительного акта является мысль-дума. Мысль – проявление индивидуальной воли или желания, дума – мысль в диалоге, быть может, совет, растворение личной мысли в общем пространстве речей. Мысль, ближайше связанная со словом.

Потенциальные возможности мысли-думы явлены в уме – разуме – мудрости, даже в премудрости. Все они индивидуальны в своих проявлениях, отражают различные уровни мышления: разум – это опыт, он связан с чувством, ум – это память, она связана с представлением, мудрость – это знание, которое связано с понятием. Поэтому разум – это прежде всего сметливость, ловкость, даже хитрость, а ум – рассуждение, тогда как мудрость – сила, которая может преодолеть отсутствие информации и показаний чувств, вторгаясь в тайны невидимого и неведомого.

Такова модель. Другое дело, что в те далекие времена разумных было не очень много, умных и того меньше, а уж мудрые были наперечет.

Как и сегодня.

Кстати, о том, как сегодня выражается идея «мыслить». Глаголы мышления в своих отношениях остаются неясными. Они отражают интеллектуальные действия человека совместно с обозначением процесса мысли. Глаголы этой семантической группы выделяются следующими со-значениями (Васильев, 1981): статичность или развитие, принадлежность или объектность, причинность или ее отсутствие и пр., но как-то неопределенно, с переходами от одного к другому. Своими значениями такие глаголы обратным образом связаны с глаголами, обозначающими «знание». В отличие от глаголов восприятия, такие слова уже получили возможность образовывать видовые пары с помощью разных приставок, а это верный знак того, что и сами противопоставления глаголов по их семантическим признакам (как система) сложились после глаголов чувственного восприятия, по крайней мере не ранее XV в. Кроме того, глаголы мышления и знания употребляются только в личных конструкциях, обязательно с указанием того лица, которое мыслит или получает знание. Невозможны с такими глаголами предложения типа «темнеет», «заморозило» и т.д., в которых субъект действия никак не выражен. Это указывает на тот этап развития речемысли, когда уже окончательно развились и получили основное значение современные номинативные конструкции, стали складываться современные морфологические категории глагола и т.д.

Другими словами, это – явление Нового времени. Если глаголы восприятия в противопоставлении друг другу еще могут быть представлены эквиполентно (как равноценные) или градуально (в иерархии нескольких форм), то глаголы мышления и особенно знания подобному разложению по степеням своего проявления не поддаются. Можно сказать, что такие глаголы в их совокупности – самая молодая по появлению семантическая группа. Она сложилась к началу Нового времени, закончив тем самым длительный путь смыслового развития слов, обозначавших формы и средства интеллектуального познания.

Как постепенно это происходило – нам и следует уяснить.

СЛОВО И РАЗУМ

> Кто желает понять чужую мысль во всей ее чистоте и своеобразии – должен брать ее в ее собственной словесной оболочке.
>
> *Петр Бицилли*

У Кирилла Философа, а затем у его продолжателей, например, у Иоанна Экзарха Болгарского в начале X в., находим очень ясное понимание связи, существующей между означающим и означаемым в словесном знаке. Они говорят о соотношении между *разумомъ*-смыслом и *глаголомъ* – формой его воплощения (Матхаузерова, 1976, с. 31 и сл.). В отличие от этого восточнославянские тексты, начиная с древнейших, уже ничего не говорят о *глаголе*, показывают соотношение *слово-разумъ* (в форме *рѣчь-разумъ*), а впоследствии еще точнее *гласъ-разумъ* (типично восточнославянское сочетание).

В основе соответствия *разумъ-глаголъ* лежала греческая традиция выделения «лексиса» и «эха»:

	1	*2*	*3*
Λέξις	*разумъ*	*разумъ*	*разумъ*
Ἦχος	*глаголъ*	*рѣчь*	*гласъ*

Во всех вариантах λέξις – не просто ‘смысл’-разум, а *глаголъ* не ‘слово’. В идеале таково исходное противопоставление составляющих словесного знака (символа): означающее – *signans* – *гласъ* и означаемое – *signatum* – *разумъ*.

Предисловие к «Изборнику» 1073 г. написано золотом, и оно гласит: повелел мне князь выявить «покръвеныя *разумы* (сокровенный смысл) въ глубинѣ многострѣпътныхъ (исключительно сложных) сихъ книгъ *прѣмудраго* Василия *въразумѣхъ* (постиг я), повелѣ мнѣ, *немудровѣдию* (не постигшему мудрости), прѣмѣну сътворити *рѣчи*, инако набъдяща тожьство *разумъ* его (изменяя слова, но соблюдая точность смысла); яже акы бъчела любодѣльна (как трудолюбивая пчелка), съ всякого цвѣта псанию (писаний, сочинений) събравъ, акы въ единъ сътъ ввель (собрал в общий сот), *мыслное сердце* свое проливаеть, акы сътъ сладъкъ изъ устъ своихъ прѣдъ боляры на *въразумѣние* тѣхъ *мыслмъ*».

Уже в «Повести временных лет» под 898 г., в описании посольства князя Ростислава к византийскому императору Михаилу, летописец упоминает, что князь просил у Михаила учителей, которые «могутъ *сказати книжная словеса* и *разумъ ихъ*» (Лавр, лет., л. 9). *Съказати* – истолковать, раскрыть; следовательно, здесь говорится о возможности

разумѣти (понимать) написанный текст и его смысл. Расхожее древнерусское выражение «разумъ словесе» подтверждает, что речь идет о «слове», которое содержит определенный смысл, требующий истолкования. Составители «Киево-Печерского патерика» определенно говорят о человеке, что «сей бяше невѣжа словом, но не разумомъ» – типично общее место древнерусских житий «по слову апостола»; в послании апостола Павла εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ ἀλλὰ οὐ τῇ γνώσει – не словом-речью, но знанием-познанием. К слову-*лексеме* это отношения не имеет.

Можно было бы думать, что замена слова *глаголъ* лексемой *рѣчь (рѣчение)* связана с принципиально другим восприятием словесного знака, чем это было свойственно южным славянам. Но и это предположение не выдерживает критики, поскольку в славянском языке X–XII вв. и вплоть до XV в. ‘слово’ как ‘лексема’ – это именно *глаголъ*; имелась в виду звуковая форма словесного знака, которая материально воплощала смысл. Исходное значение корня **golgolъ* – ‘звучание, звук’ (звукоподражательное удвоение) (ЭССЯ, 6, с. 205).

Важно также, что восточнославянские тексты говорят о «книжном слове», т.е. не об отдельной лексеме, а о тексте. В этом случае слово *глаголъ* им не требовалось.

Возникшие сомнения можно разрешить, использовав богатый материал, который предоставляют нам тексты Кирилла Туровского, автора второй половины XII в. Рассмотрим этот материал подробнее, он поможет выявить основные различия между словом, смыслом и речью (ниже – цитаты из: Кирилл Тур.).

Кирилл очень часто использует слова *разумъ, глаголъ, слово* и связанные с ними глаголы. Наблюдается очень строгое разграничение в их употреблении. Начать с того, что у него *два разных «слова»*.

Слово выступает как омоним к лексеме *Слово*, и различие между ними в том, что *слово 1* – это Логос, а *слово 2* – речь. Каждый из омонимов представлен в четырех значениях, связанных друг с другом метонимическими переносами, а кроме того, они возможны в устойчивых сочетаниях.

Слово как *Логос* предстает в значениях 1) ‘слово как Бог’ → 2) ‘слово-заповедь’ → 3) ‘повеление-приказ’ → 4) ‘совет-обет’.

1. «Пакы же о въчеловѣчении Бога Слова ангели послушьствоваша, к пастырем глаголюще: Слава в вышних Богу!» (Кир. Тур., с. 346, 1) – всего 4 раза.

2. «Праведьн еси, Господи, и слово Твое Истина» (с. 413, 21) – всего 10 раз и 18 раз в сочетаниях «слово Божие», «Господне слово», «евангельское слово», «пророчьское слово».

3. «Но врата адова скрушишася словом Его» (с. 412, 20) – всего 15 раз, в том числе и в сочетаниях типа «нъ слово Его дѣломъ бысть».

4. «Не мните, акы Евзѣ прельститися вам: она бо от змия совѣт прия, вы же от ангел слово слышите» (с. 413, 34) – всего 3 раза, в том числе и в сочетании «обѣтное слово».

Слово как ‘речь’ предстает в значениях: 1) ‘дар речи’ → 2) ‘речь’ (выражение мысли посредством слова) → 3) ‘жанр’ (форма выражения мысли посредством речи) → 4) ‘лексема’ (как единица формы выражения мысли посредством речи).

1. «Аще бо и мутен имею ум и язык груб, но ваших надѣяйся молитвах, прошю дара слову, аще и недостоинъ есмь о сих глаголати, но пользы ради послушающих п и ш е м» (с. 342, 45) и др.

2. «Но да не предложениемь словес умножю писанье и зѣло продолжю бесѣду» (с. 345, 33) – очень часто; тут же сочетания типа «богохулная словеса», «порядние словеса», «худая словеса», в том числе и выражение «о Христѣ бо начинаю слово» и т.д.

3. «Да нѣсть се мое слово, но бесѣда: нѣсмь бо учитель, якоже они церковнии и священнии мужи» (с. 347, 44) – очень часто.

4. «Мы же груби суще разумомь и нищи словом» (с. 348, 30); также сочетания типа «тварь вься словом токъмо разумѣваеть», «се новоосвященных мних (новопосвященных монахов) аще не словеса, а мысли (с. 353, 39) и еще трижды.

Видно, что *слово 2* связано с обозначением книжной речи, собственно – текста, а потому и является как бы земным воплощением божественного *слова 1*. *Слово 1* абсолютно по смыслу и не требует толкования, его надлежит воспринять и исполнить. *Слово 2*, напротив, требует истолкования; это не то *слово, которое услышано* слухом, но слово, написанное грешной рукой:

«В житиискых тружающеися вещех человѣци прилѣжно требують *книжного поучения*... Паче нам подобаеть *учитися* в них и всѣм *сердцемь взискати их, свидѣния словес Божиих,* о спасени[и] душь наших *писаных*; но тружается мой *мутны ум, худ разум имѣя*, не могый *порядних словес по чину глаголати*, но яко слѣп стрѣлець смѣху бываеть, немоги намѣренаго улучити. Но не буди нам особь подвигнути *ненаказан язык, но от божественых вземлюще писаний*, со многою боязнью *еуаггельскых касаемся бесѣдовати словес*, приводнѣ *Господню прытчю сказающе»* (Кирилл Тур., с. 341, 5–10).

Это типичный для Кирилла текст, он всегда отличается по структуре: ключевые слова группируются в определенный «порядний чин» и окружены однозначными им или поясняющими их словами. Здесь подчеркнуты и те и другие. *Учити* и *наказати* близкозначны, как и другие, приведенные здесь формы, например, *порядных* и *по чину.* Соотношение между соседними фрагментами обеспечивается использованием вспомогательных слов; ср. «в житийских тружающеися вещех» и «тружается мой мутны ум» и т.д. Уничижительное сравнение своего ума с незадачливым лучником, который вызывает смех неумением попасть в цель, подчеркивает низменные притязания писателя сравняться в мудрости с божественными словесами, которые он «слышал». Как это и обычно для текстов Кирилла, одно слово непременно вызовет другое, близкое ему по смыслу или по форме, и все его «слова» (как жанр) формируются последовательностью предъявлений такого рода слов (как «речений»), составленных из слов (как лексем, а точнее, как словесных формул).

Разумъ также частое слово у Кирилла. Разум – энергия ума («мой ум, худ разум имѣя»)); из других текстов Кирилла выясняется, что Бог учит человека разуму, приводит в «истинный разумъ» (там же, с. 350, 15, 19; с. 344, 29); ересь – всегда отсутствие разума (безумие), а согрешающие «в разумѣ» – самые страшные грешники. *Разумъ* здесь, скорее, ‘сознание’. Люди могут быть «быстрии умомъ», «мутни и медлени умом», но не разумом, поскольку разум – функция ума – сознание, направленное на знание смысла.

Три значения слова *разумъ* представлены многими примерами.

1. ‘Способность мыслить’: «Не будѣте яко конь и мьск (мул), имже нѣсть разума (с. 334, 27); здесь же оттенки значения: ‘суждение’, ‘понимание’ и ‘учение, изучение’ (πραγματεία «разумъ книгъ» – с. 346), т.е., соответственно, логические, психологические и функциональные проявления ума.

2. ‘Ум, рассудительность’: «грубом языком ума (*вариант*: смыслом разума) просты изношю глас» (с. 354 и др.) – важно указание на «глас», тоже звучание «глагола».

3. ‘Смысл, значение’: при истолковании притч объяснение начинается словом: «Р а з у м: вся бо тварь не преступаеть Божия повелѣния...» (с. 341, 44) и мн. др.

Сочетание «смыслом разума» предполагает различие между понятиями, выраженными этими двумя словами. Разум – род в отношении к смыслу, причем «смысл» соответствует «языку» (как показано в другом варианте текста). Повторяя известные слова, Кирилл говорит: «Сладко бо медвеныи сот и добро сахар, обоего же добрѣе книгии разум: сия убо скровища вѣчныя жизни» (с. 340, 17). Только тот, кто обрел много «спасеных словес истиньный с рассуждениемь разум», может рассчитывать на вечное спасение как «обрѣтый божественых книг скровище» (с. 340, 23). «Книжный разум» – смысл текста, знание его, а не значение слова, хотя сила слова – в разуме.

Разум связан со словом, в слове *про-является*, слово – форма материализации мысли или рассудка. Среди текстов Кирилла много таких, которые наталкивают на эту мысль: «аще не словеса, то мысли» (с. 353, 39; 357, 12), «мудрыми ти словесы учаше» (с. 89, 22), «не хытростию бо словес възвышаю глас, но горьстью душа» (Молитвы, л. 158об., 2), «мы же нищи есмы словом и мутни умом» (Кир. Тур., с. 415, 1), «груби суть разумом и нищи словом» (с. 348, 30), [Бог] «словесъ твоих просвѣщаеть и разумъ даеть младенцем» (с. 350, 15; с. 360, 39), без слова «не имуще стройна разума» (с. 342, 7) и т.д. Истинный разум – разум духовный: «Слѣп разумом ли хром невѣрием» – таков смысл притчи о хромце и слепце, но этот вывод повторяется и в других местах (с. 332, 6). «Разум» и духовная вера – одно и то же, лишь совместно они создают «слово», дотоле представленное в двух ипостасях – как слово-логос (духовная сущность) и как слово-речь (разумная сущность).

Все, что сказано, следует разуметь (*по-ять* в понятии), «просвѣщая разумнѣи... очи» (Молитвы, л. 197об., 16). Кирилл не скупясь перечисляет все, что следует *у-разум-еть* в «сказании» (в истолковании сущности): смысл добра и зла или благодати, слова́ пророка, Божье Слово, Духа Святого, Христа, Священное Писание, смысл евангельской притчи и вообще все, изложенное «от бытийскыхъ книгъ». Все это суть «рѣкы разумьнаго рая, напоивъше мир вьсь» (Кирилл Тур., с. 347, 35), «разумнѣи крилѣ – и възлетим от губящаго ны грѣха» (с. 354, 17), «увѣда разум житьа сего» (с. 349, 10). *Разумный* – это мыслимый, он может быть постигнут только «словесной силой души». Словесная сила души и есть явленный в слове разум. Интеллектуальные свойства характера средневековые источники, вслед за Иоанном Дамаскином (а следовательно, за Аристотелем) устойчиво именуют «словесными». Любопытно отметить, что все, достойное уразумения, так или иначе связано с книжными текстами, с содержанием Священного Писания. По-видимому, такое ограничение в истолковании «разума» определяется профессиональной деятельностью Кирилла-книжника, но может быть и расширено. Именно можно предполагать, что «разум» соотносится сразу с несколькими линиями восприятия. Метонимические переносы в значениях слов (как имени, так и глагола *розумѣти*) – от божественного ума-разума через «книгий разум» к человеку – носителю такого благоприобретенного свойства – показывают, что это весьма возможно.

Как уже сказано, расширение контекстов в творениях Кирилла идет за счет раскрытия ключевых слов путем привлечения близкозначных. Попробуем понять этот принцип построения текста еще на одном примере.

«Всяко око и всяк язык поклониться, *исповѣдая*, яко Господь Исусъ Христос в словѣ Бога Отца един, но си вся *учившеися вѣдять*, аз же о слѣпцѣ початую *бесѣду* противу силѣ по *въмѣщению ума* въкратцѣ *скажю*, аще и *поимы творящих ми дозрю; вѣдѣ* бо, яко не суть от *премудрости, но от грубости сия сказания*, но обаче на основании пророчестѣ и апостольстѣ зижем, имуще уголника (основателя) Самого Христа» (там же, с. 346, 23).

Характерен подбор лексики, выражающей высшую степень проявления «разумных сил души»: *съказати,* а не *глаголати* (истолковать в слове, а не просто говорить), *вѣдѣти*, а не *знати* (исповедать сущностное, а не просто знать очевидное), *дозьрѣти*, а не *глядѣти* или как-то иначе (взирать в суть смысла) и т.д. Это вовсе не стилистическое предпочтение «высоких слов» (таковыми они стали после XV в.), а определенное предпочтение содержательно важных терминов, помогающих углубить семантическую перспективу смысла и тем самым показывающих, какую непосильную задачу *(противу силѣ по въмѣщению ума)* ставил перед собою автор. «От богодъхновеньных *скажем* книг, мы бо *слову нѣсмь творци*, но, пророчьских и апостолских въслѣдующе *глагол...* поидѣм же и мы нынѣ, братие, на гору Елеоньскую *умомь и узрим мыслью* вся преславьная, створивъшаяся на ней» (там же, с. 341, 16). Такое же расположение слов: *скажем – творци слову – пророчьскых глагол – умом узрим – мыслью* (увидим, т.е. поймем).

Слово здесь явно не *глаголъ*. Иосиф Аримафейский, выслушав «глаголы» Богородицы, «съжаливси тацѣми словесы Ея и плачевными Ея глаголы умилився» (там же, с. 421). Смысл одной из притч («разум» притчи) Кирилл передает так: «пища же – не брашно едино речеться, но *слово Божие*, имьже питается тварь... Не о хлѣбѣ единомь жив будеть человѣк, но о в с я к о м ь *глаголѣ*, *исходящимь из уст Божии*» (там же, с. 341, 46). *Глаголъ* здесь как будто ‘слово’, а *слово* – ‘речь’, ‘высказывание’. Иначе в другом месте: «Аще и отнемогл есть *моего глагола уд*, но пророк взущает (подбадривает) мя, такоже глаголя: “Утрудихся вопия, измолче ми гортань”» (там же, с. 344, 23). «Моего глагола уд» и гортань пророка как будто равнозначны, но Кирилл не говорит, а пишет, и орган его «глагола» должен быть другой – например рука (если, конечно, это не проповедь перед паствой). В любом случае, *глаголъ* здесь точно не ‘слово’.

Таким образом, характерное для Иоанна Экзарха соотношение «глаголъ – разумъ» у Кирилла не представлено. Довольно часто в вариантах его текстов слово *глаголъ* заменяется словом *гласъ*; например, в описании воскрешения Лазаря: «Въсхотѣша бо с народы глаголати тако: Велий еси, Господи! Глас Твой потрясе адова скровища...» (с. 411: варианты: *яко глаголъ, яко гласъ*). Ср. еще: «но грубом языком ума (вариант: *смыслом разума*) просты изношю *глас*» (там же, с. 354, 8); «слышатся гласи, глаголюща» (там же, с. 342, 2 и др).

Слово оказывается единством р а з у м а – значения (содержание – означаемое) и г л а с а – звучания (форма – означающее). «Два разных *слова»* у Кирилла еще разделены, как и все в сознании разделено в то время на земное вещное и идеально вечное, однако «гласи» присущи одновременно и человеку (с. 342, 10–12), и Богу (*глас Господень* – там же, с. 342, 45) – «и за оны громы и мълния пророчьстии слышатся гласи» (там же, с. 342, 2). *«Смыслом разума» «изношю глас» – в слове эксплицирую мысль, давая в о л ю рассудку.*

Обратимся к тем текстам Кирилла, которые используют соответствующие глаголы. Все они также представлены в метонимически организованном семантическом поле, а именно:

глаголати – ‘говорить’, т.е. произносить вслух, сообщать, излагать, следовательно → ‘обращаться’ к кому-то со словами *(бесѣдовати)*, а в результате → ‘называть’, указывая или, скорее (судя по контекстам), – предсказывать или даже наговаривать на кого-то;

наречи(ся) // нарицати(ся) – ‘назвать (дать имя)’, т.е. → ‘определить’, охарактеризовать (именованное), следовательно → ‘провозгласить’, уподобить, в конечном счете →’говорить’, сообщить;

съказати – ‘истолковать’, изъяснить неясное или таинственное, т.е. → ‘изложить’, сообщить или передать, в конечном счете → ‘повествовать’ о каком-то деле, лице или событии.

Смысловые оттенки каждого из трех глаголов пересекаются либо в начале, либо в конце со-значений слова; сравним по контекстам два из них. *Глаголати* – 205 раз употреблен в текстах Кирилла: ‘говорить’ – «Но тружается мой мутны ум, худ разум имѣя, не могый порядних словес по чину глаголати» (там же, с. 341, 6) и др.;

‘обращаться (к кому-либо)’ – «О немь же Исайя къ Ахазу глаголаше: “Се Дѣвица зачьнеть...”» (там же, с. 421, 33) и др.;

‘называть (иметь в виду)’ – «а еже насади виноград – рай глаголеть: того бо то есть дѣло» (там же, с. 341, 37) и др.;

‘предсказывать’ – «Кде Ми, Чадо, благовѣствование, еже Ми древле Гаврил глаголаше (вариант: *благовествоваше*): “Радуйся, обрадованная, с Тобою Господь!”» (там же, с. 420, 8).

Съказати – 16 раз в текстах Кирилла:

‘истолковать, объяснить’ – «Си глагола мнѣ о сих от книг, а не от собѣ сказавшу; аще нѣкто мудр, тьй инако протолкуеть – мы противу не вѣщаем» (с. 361, 9); то же от глагола *сказовати*: «Моисий же пол вод под твердию сказуеть, а Давыд превыши небес воду повѣдуеть» (там же, с. 341, 32);

‘сообщить, передать’ – в выражениях устойчивого характера типа «бесѣду сказати», «сказати от книг», «сказати от писаний» и прочих – вот мы вам «вся от ангела реченая и мюроносицам о Христѣ съказахомъ» (там же, с. 424, 23) и др.;

‘сказать’ – «Нъ аще мя еси о сдравии, владыко, въпросил, то кратцѣ послушай моего отвѣта, да скажю ти напасти моея болѣзни» (там же с. 332).

Движение значений прямо противоположное, их можно обобщить таким образом (пренебрегая видовыми различиями, которые грамматически еще не выражены):

глаголати: ‘произносить’ → ‘обращаться’ (называть и пр.) → ‘предсказывать’ (объяснять);

съказати: ‘предсказывать’ (истолковать) → ‘обращаться’ (сообщить и пр.) → ‘произносить’.

Подобная «крестословица» в отношении значений слов выразительно раскрывает возможную функцию данных слов – это символы. Совмещенность значений и потенциальная возможность их актуализации одновременно в любом из контекстов создает уникальную возможность оперировать одним и тем же словом в различных его со-значениях. И только окружающие слова способны уточнить, о каком из нескольких со-значений слова может идти речь в данном контексте. Собственно, на основе этого и даются определения в словарных статьях. «Но да не предложениемь словес умножю писанье и зѣло предолжю бесѣду», – говорит Кирилл (там же, с. 345, 33), имея в виду, что расширение текста *(беседы – писанья)* возможно путем увеличения *словес*, которые и сами по себе служат уточнению смысла ключевых слов в данном контексте.

Таким образом, *слово* – единство *гласа* и *разума*, причем последнее имя метонимически одновременно выражает сразу несколько оттенков интеллектуальной формы деятельности. *Глагол* от *сказания* отличается тем, что не связан непосредственно со смыслом, во всяком случае, с таким смыслом, который требует истолкования и объяснения. Уяснение смысла связано с выражениями типа *сказание, сказовати, сказати*. Смысл вообще

не связан с отдельным словесным знаком. Смысл – категория текста, и только в тексте могут себя проявить самые разные со-значения как одного отдельного слова, так и пересекающиеся значения близкозначных слов. Каждое слово в тексте древнерусского автора формально автономно, но несвободно семантически. Истолковать смысл можно только в тексте, об отдельном слове-лексеме речи нет. Текст и пишется слитно, точками показаны границы словесных формул.

«Разумъ словесе» – одновременно и ‘понимание’, и ‘знание’, которые сознанием еще не разведены на восприятие процесса и результата. «Невѣжа словомь, но не разумомь» – косноязычен, но мудр. Слово не входит в определение словесного знака, *signum* – это ‘речь’. «Разум» понимается очень широко, как всякий вообще ‘смысл’, и «сказати книжная словеса» значит раскрыть «разумъ ихъ», т.е. смысл.

Разум как смысл (и только в этом значении) содержится не в человеческом уме, но в самой «вещи» (текст – тоже вещь). Поэтому знание вещи обеспечивает ее *понимание* в разуме. «Разумъ твоея истины» – частое выражение, например, в церковных служебниках; здесь *разумъ* – ἐπίγνωσις ‘знание’. «Граматични разуми» средневековых грамматик тоже толкуют о *знании. Разумъ* и *смыслъ* различаются: «разумъмь и съмыслъмь... не оставивъша его до коньца» (Син. патер., л. 154об.) – τῆς συνέσεως καὶ σωφροσύνης ‘пониманием и рассудком’; «смыслъ и разумъ на дивы и на чюдо приводя» (Нифонт, с. 164) в том же значении.

В XVII в. в трактате «О исправлении в прежде печатныхъ книгах» *разумъ* уже определенно сопоставлен с греч. γνῶσις ‘познание, узнавание’ и с σύνεσις ‘здравый смысл, понимание’. Знание и познание теперь не смешиваются, поскольку «понимание» вещи уже отчуждено от самой вещи; объект отделен от субъекта мысли.

Ничего подобного нет в XII в.

У Кирилла Туровского другие слова нашей группы распределяются следующим образом.

Слово *умъ* употреблено не более 20 раз; ум может быть у человека или у ангела. Если отбросить цветастые метафоры молитв, вынесенных из библейских песнопений («очи ума моего», «ума вашего слухы» и под.), у самого Кирилла обнаружим высказывания, подчеркивающие *действие, работу ума.* Ум «трудится» с разной степенью сосредоточенности: «но тружается мой мутны ум» (Кир. Тур., с. 341, 6; 342, 44); для Кирилла характерны выражения типа «вперивше свой ум» – выражение внимания, или «иступление бываеть уму» – усталость. Чтобы понять, ум следует раскрыть: «ума их отверзе, да быша разумели» (там же, с. 414, 12). Говорить, излагая притчу, можно либо «от святых книг», либо «от своего ума». Ум вообще – «царь тела»: «царь же есть умъ, обладаай всѣмъ тѣломь» (там же, с. 348, 34); тело укрепляют, ум смиряют, а мысль возносится к небесам (там же, с. 340, 7). В «Притче о белоризце» символика «градъ – царь – бояре» толкуется так: «А град есть человѣкъ, а царь у него в голове – ум, а бояре – мысли»; царь юн – ум несмыслен, бояре пьянчивы – помыслы ложные (с. 348).

Противопоставление ума мыслям часто обыгрывается в «Молитвах» Кирилла, но эти тексты не оригинальны. Мысль здесь определена «красивой» *(прилѣпна)*, а *умъ – разумивъ*. Мысли возникают «расужениемь» (там же, с. 355, 13). *Мыслен(н)ый* – умственный, предполагаемый: «мысленый фараон» – это символ дьявола, «мысльны бразды» – воображаемые пути христианских добродетелей, «узрим мыслено» – вообразим, помыслим.

В конце XIII в. некий Яков в послании своему князю утверждает: «Моего ума, и самъ вѣси, разумъ несовершенъ и всякого невѣдѣнья исполнь, крыти немощно», и потом – «да вѣсть умъ твой, иже ти разумомъ кормить...» (Посл. Якова, с. 462). Ум питает человека разумом, вырабатывая мысли, подобно тому как древесный ствол источает живительные свои соки: «От нечистой души и груба ума – и недостойны мысли. Отъ безрасудна языка и отъ нищую устну слово богато и силою и разумомъ» (там же).

Таково представление об уме, разуме, мысли и прочем, что связано с интеллектуальным действием в слове, в том его виде, как они известны книжникам домонгольской Руси. Это вполне вещное, даже телесное нечто, тесно связанное с действием «мождени», функциями тела, с органами чувств, прежде всего со зрением и слухом. Собственных «теорий» еще нет, а все заимствованное облекается в неопределенную терминологию приблизительных по смыслу слов, каждое из которых многозначно и соответствует сразу нескольким словам греческих первоисточников. «Вещь» и направленный на вещь «ум» еще как бы соединены общим обозначением: *звукъ* – он же *слухъ* и т.д. Положение изменилось с начала XV в.

УМ ЗА РАЗУМ

Средневековый «реализм» направлен
морально-практическими задачами.

Петр Бицилли

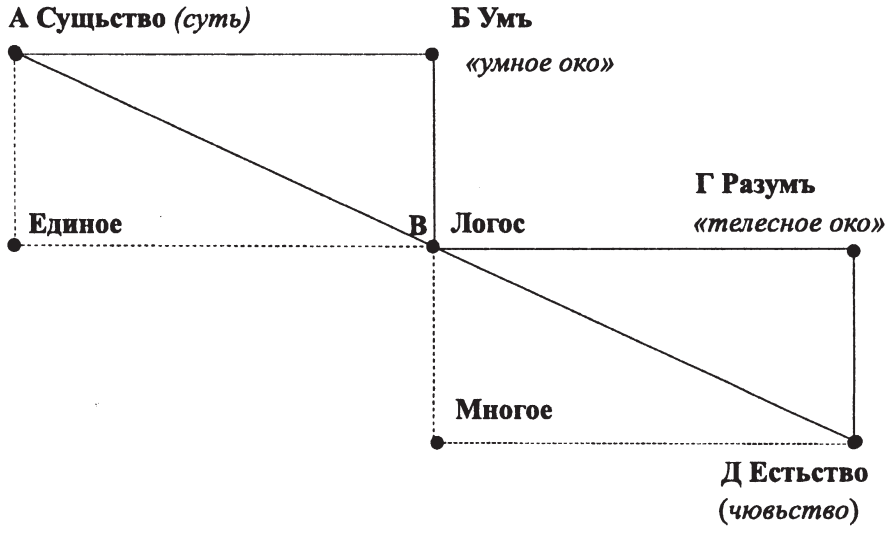
Славянский перевод сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, сделанный на Афоне в конце XIV в., попадает на Русь почти сразу же и оказывает большое влияние на развитие науки и философии – через богословие. Этот перевод стал основой дальнейшего развития творческих возможностей средневековой мысли, в целостном виде представляя восточную версию христианской теории познания: интуитивное озарение помогает проникнуть в суть вещей и единым взором охватить их смысл, интуиция чувства выше логических доказательств, которые и существуют лишь для того, чтобы объяснить уже открытое духом – поскольку именно дух ближе всего к источнику и первопричине всех вещей, к Богу. Об этом много написано книг, еще больше статей, тексты «Ареопагитик» теперь изданы и на русском языке (Ареопагитики, 1994; 1997). Здесь кратко описывается результат подробного исследования древнерусского перевода (Колесов, 2002, с. 313–330), только в той мере, в какой это необходимо для развития основных наших положений.

«Ареопагитики» предложили славянам совершенно новый взгляд на мир и на слово, объединенный смыслом вещей и значением слов. Это был поворот сознания, который постепенно распространялся на все большие круги православного люда и со временем стал выражать главную идею национальной ментальности: *русский реализм* – утверждение равноценности как мира дольнего, так и мира небесного; идея столь же важна, как и вещь, и вещь невозможна вне своей идеи, потому что тогда она просто *тело без духа.* Это тот самый корень русской духовности, который так часто отрицают даже ее носители. Логос важнее рацио, духовность крепче ментальности.

Рассмотрим некоторые аспекты этого учения в его истоках, т.е. на текстах первого славянского перевода; особенности в подходе к старым текстам определяются двуедин-

ством источников: текст переведен на славянский язык, но – с греческого. Приходится учитывать форму воплощения перевода, тем более что в средневековой традиции форме придавалось особое значение, в том числе и в процессе познания. Не случайно славяне перевели «не всего Дионисия», да еще и с подробными толкованиями Максима Исповедника (VII в.). Не учитывая «словес и разума» славянского перевода, можно не так понять, что именно предпочитали видеть в XIV–XV вв. наши предки, вчитываясь в эти тексты. И то, зачем им это оказалось и нужным и важным.

Схематически соотношение различных моментов познания, описанных «Дионисием», можно представить в общей схеме:



Соотношение идеи и познающего субъекта, обычное для неоплатоника: идея в голове – отражение абсолютной идеи извне. *Идея* вовсе не понятие, а представление, выраженное в словесном образе. На основе греческой терминологии славяне несколько веков создавали собственные «словесные образы», т.е. представления о сокровенной сущности знания. И язык оставался важным источником такой практической гносеологии.

Схема отражает модель познания вечной идеи с помощью преходящего, чувствами. Двуобращенность л о г о с а – его основной признак, и уже у Кирилла Туровского это представлено двумя омонимами – *словом 1* и *словом 2*. Термин *слово* двузначен, поскольку в одном смысле это лексема, знак мысли, а в другом – исполненный духа Божественный смысл, т.е. собственно Логос. Слово языка находится вне вещи, слово-логос – суть такой вещи. В последнем смысле «слово бо умъ есть» (Ареопагит, л. 560), так что и «Богъ Слово глаголется» (там же, л. 555 и мн. др.). Двуобращенность «логоса» и создает инверсию в направлении познания: по общему различительному признаку совмещаются две триады, три системные связи. В слове языка оказывается возможным выразить сущность предвечного. Логос как двуединство «с л о в о = слово» завершает последовательность Единого и одновременно открывает иерархию последующей ему множественности мира (это мирское, человеческое, земное, телесное). Перед нами *материализованный ум.*

То, что у Кирилла Туровского шло параллельно – слово-вещь и Слово-идея, – в новом понимании сложилось в законченность представления, присущего средневековому реализму:

Если до XV в. «церковнославянское» и «русское» в языке воспринимались как разные типы славяно-русского языка, теперь они все больше сближались друг с другом как стили общего литературного языка, тем самым удваивая обозначение сущностей. С одной стороны, божественная *правда*, а также *совесть, благо, жизнь* или *глас, град, прах*, а с другой – собственно земные *истина* или *честь, добро, живот* или *голос, город, порох* и т.д.

Средостение «логоса» сопрягает крайности – *сущьство* А и *естьство* Д, т.е. с у т ь (которая онтологична: ὄν ὄντος ‘сущее’) и существо, уподобленное сути, и как таковое существующее в настоящем (оно *есть* – это *естьство*). Диалектика частного и общего дает зеркально перевернутое отношение: то, что «едино и просто» – *сущьство*, т.е. с у т ь, тогда как множественность его воплощений – это *естьство*, которое е с т ь. Содержание понятия, скрытого за термином, теперь оказывается более важным, чем его объем. В домонгольской Руси положение было прямо обратным, там важнее было иметь дело с объемом понятия. Можно сравнить с этим и современное восприятие форм древнего глагола *быти: суть – дела*, его существо и сущность, тогда как *есть* – всего лишь логическая связка.

Движение по линии *А – Б – В* воплощает Троицу в «духе», движение *В – Г* – в «душе», движение *Г – Д* – в «мысли»; очерчено очень узкое пространство для действия мысли, но направлена мысль не разумом конкретного лица, а божественным «умом» (νοῦς). Мирской *разумъ* – это эквивалент такого божественного ума, скрытого за логосом-словом. Именно в этом смысл исконного *раз-умъ* – ‘часть ума’, его про-явление. Действенность «ума» определяется способностями «разума», а эффективность познания – установкой на «ум»: «слово бо умъ есть», «Богъ бо Слово глаголется», почему и (конец умозаключения) «глаголется Слово и Умъ – Богъ» (там же, л. 286). Во всех случаях «ум» здесь соотнесен со словом-логосом, а не с его воплощением в слове-лексеме. «Умное око» также противопоставлено «телесному оку», которое способно воспринимать Единое только по частям, аналитически (как мы сказали бы сегодня), тем самым представляя его и сложным, и множественным, т.е. обедняя в сознании его признаки.

Противопоставление «умного ока» и «телесного ока» впоследствии было неоднократно использовано в древнерусской литературе, и предпочтение того или иного всегда указывало на отношение к последовательности операций в процессе познания. Формула Ивана Посошкова «позри на сиа умным своим оком и рассуди здравым умом» (Посошков, с. 35) хорошо описывает движение мысли от идеально-отвлеченного к конкретно-вещному. По свежим следам только что явленного перевода «Ареопагитик» Енифаний Премудрый писал в одном из своих творений: «Просвѣти им очеса ихъ умная и дай же имъ разумъ, еже увѣдати Тебе!» (Жит. Стефана, с. 90); обращаясь к пермянам, Стефан говорит: «Возмѣте свѣтъ разума, возрите на высоту разумную умныма очима вашима» (там же, с. 104). «Умное око» постигает запредельность вещей, в о с х о д я посредством разума. «Высота разумная» – идея. У Епифания *разумѣти* понимается только как ‘понимать’ (не ‘сознавать’ и не ‘знать’, как прежде): «уразумѣеть о коемъждо стисѣ (стихе) словеса» (там же, с. 60). Не разумеет только тот, кого не научили понимать. Столетие спустя об этом сказал Максим Грек: нужно тщательно изучать вопрос, чтобы «разумѣти словеса и мудрости, прияти же извитие словесъ...» Но и Епифаний четко различает соотношение

грубого ума, слова *невѣж(д)ы, худого разума и вредоумного п(р)омысла* (там же, с. 52). Определения при каждом имени весьма показательны. Разуму учат, ему «навыкают», ему «сподобляются», им даже «напояют» и пр., тогда как *умъ* для Епифания – от Бога, и потому ум отличается признаками остроты, острости, быстроты.

Аввакум Петров «телесному оку» предпочитал «умное око». «Тѣшит нас той ж Дионисий Ареопагит», – уверяет он своих читателей, а вот никониане «потеряли, новолюбци, существо Божие испадениемъ от истиннаго Господа, святого и животворящаго Духа; по Дионисию, коли ужъ истинны исполни, тутъ и сущего отверглись» (Жит. Аввак., л. 5–5об.).

У каждого конкретного «естества» познание начинается ощущением *(чювьством)*, причем последовательное восхождение к сущности никогда не проникает до сути, достигая только пределов «ума», который порождает общие идеи (и идеалы), воплощаемые в связке *В – Г* (*логос-разум* – мирской эквивалент ума). Выражения типа «ум за разум зашел» возвращают нас к пониманию ума как идеального сознания, которое может искажать перспективу познания под влиянием отвлекающего в сторону «телесного» разума. На этом противопоставлении возникает множество диалектически раздвоенных понятий, которые постепенно, откладываясь в словесных формах, образуют устойчивое соотношение по признаку, больше других похожему на современные представления об идеале и его «подобии»; нижняя часть нашей схемы показывает «подобие» верхней ее «сущности». Таким образом, в эпоху Средневековья происходило развитие этических представлений путем образования парных форм типа *стыд и срамъ, радость и веселье, горе не беда, правда-истина* и др. В этом ряду, например, *правда,* исконно связанная с качеством *сущьства*, – это нравственный идеал, тогда как *истина* (от слова *исто* ‘капитал’) – его мирское подобие, и оно всегда обнаруживает свою сущность, подчас весьма материально.

В имени-слове, в логосе, сосредоточено представление обо всем, что является запредельным. «Снизу» слово и есть «Бог», поскольку именно в слове обобщается понятие о множественности, данное в Едином. Только через слово становится возможным познать все запредельные уровни «блока отвлеченности». Разум в таком представлении выше чувства, такой же способности души, потому что, в отличие от ощущений, *разумъ* – с л о в е с н а я сила души, она ближе к слову-логосу. Представление о разуме как воплощении божественного Ума славянам было известно и до того времени (в частности, по текстам Иоанна Экзарха).

ПОСТИЖЕНИЕ СУЩЕГО

> При этом постоянном напряженном всматривании в видимый мир, для того чтобы прозреть его невидимую сущность, при неустанном сопоставлении земного и небесного в конце концов стирается грань, разделяющая оба мира.
>
> *Петр Бицилли*

В самом конце XV в. на Руси появился славянский перевод сочинения, приписываемого византийскому императору Василию I (867–886) – «Главы наказателны царьстии Василия, царя гречьскаго». Этот текст неоднократно переписывался, поскольку 66

его глав состояли из советов царя сыну: как управлять империей, управляя собственными страстями. Ивану III это сочинение показалось особенно важным в связи с идеей «Москва – третий Рим». Интересна глава, которая гласит: «О чювствах душевных».

«Пять суть душевная чювства: умъ, мысль, слава, мечтание и чювьство.

И умъ убо есть, еже от Бога, по естеству движимый, истачая разумѣния (смыслы); отнюдь же и хитреца слово имат, аще яко производится подобное.

Мысль же умное дѣйство, еяже ради разумѣваются мыслимая, якоже бы кто реклъ хитрость сущи хитреца.

Слава же, яже напрасно разумѣнных сице или инако (так или иначе) имущи мнѣние, добрѣ убо, аще добрѣ разумѣвается, злѣ же, аще супротивнѣ паки.

Мечтание же явльшаго разумѣния показание, не всяко ж являемое истинно, безсудно бо есть, егда проважает къ мысли истинное, ложное яко истинно приемлюще, скудости ради разсуждения.

Чювьство ж, еже по разсуждении разумѣнных опасное разсмотрѣние, якож прилучаются сущаа разумѣния или добра или инако имуща.

Сия разделения силы суть умныя, юже по своей мѣре предлагают» (Диоптра, л. 187об.).

Малопонятный язык описания переполнен синтаксическими и семантическими грецизмами; чтобы понять текст, следует его переложить на современный язык.

«Об ощущениях души. Имеется пять душевных ощущений: ум, мысль, мнение (δόξα), представление и сознание [«въ чювьство прити» – Пандекты, л. 6 – прийти в сознание].

И ум, Богом естественно побуждаемый, создает понимание (процесс мышления); а тот, кто на это способен (в слове?), – знающий (человек).

Мысль же – действие ума, которым познается все мыслимое, и можно сказать, что знание – признак знающего.

Мнение же – безосновательно представленные, так или иначе явленные, предположения: точные, если имеются в виду точные, и плохие, если им противоположны.

Представление (воображение) же – это признак явленного понимания, поскольку не всякое явленное истинно, и не подлежит суждению, даже соответствуя в мысли истинному, а ложное принимает за истинное по слабости суждения.

Сознание же (понимание возникает) после суждения как тщательное соотнесение воспринятого, к которому привлекаются главные восприятия, как точные, так и все остальные.

Таково распределение сил – сил ума, которые предстают каждая в своем качестве (в своей ценности)».

Ум создает возможности для осмысления мнений (идей), конкретных представлений и собственных мыслей, но только *чювьство* завершает процесс рассуждения, собирая все это вместе в логическое суждение. Характерно это возвращение славянского переводчика (перевод 1479 г.) к слову *чювьство*, которое по-прежнему многозначно; за ним скрываются понятия о сознании и познании, уже отвлеченные от понятия ‘знание’ *(разумъ, разумѣние)*.

В известной мере таково же распределение интеллектуальных «сил» у Нила Сорского.

Нил Сорский, в миру Николай Майков (1433–1508), после многолетних странствий по святым местам обосновался в болотном лесочке неподалеку от Кирилло-Белозерского монастыря и пребывал в скиту, уединясь для «умной молитвы». «Внутрьнее же – сирѣчь

умное», – утверждал он, – а «внутренни человекъ вънѣшнему съобразуется» (Нил, с. 11, 58). «Правда умнаго дѣлания» выше мирской суеты; «тѣлесное дѣлание кромѣ умнаго» (там же, с. 12) – стяжательство, которое приводит к «обóжению человека». Требуется нравственное самоусовершенствование в ряду психологически обоснованных действий «ума».

Вслед за Григорием Синаитом, византийским аскетом и подвижником (умер в 1340-х гг.), Нил разделяет силы души на три части: *словесная* (интеллектуальная), с которой связаны пороки хулы, страстей и ересей, *яростная* (эмоциональная), к которой относятся ненависть, злопамятство, зависть, и *похотная* (физиологическая), которой определены пороки чревоугодия, стяжательства и блуда. «Мистический аскетизм» обоих, и Григория и Нила, – не умерщвление плоти, но воспитание ума и сердца, Нил говорит «о сердечномъ и мысленомъ блюдении и умномъ хранении различными бесѣдами» (там же, с. 11) – и понимает, что только «единемъ же разумомъ преже отъ самого Господа глаголъ приемше», «помолюся убо духомъ – помолю же ся и умомъ» (там же, с. 116). «Господень глаголъ» воспроизводится человеческим разумом, который направлен *умомъ* – одновременно и умом человека, и божественным Нусом (νοῦς); аналогия двуединству слова – слова-речи и Слова-Логоса. Ум понят и взят на пользу души, ибо «злыхъ огребаются, наипаче умъ ощущають, еже есть зрителное души» (там же, с. 12). Отцы-пустынники «съблюдаху умъ», поскольку он напрямую связывает человека с божественным Логосом. Молчание исихастов исполнено глубокого смысла: «хощу 5 словъ умомъ моимъ рещи, неже тму словъ языкомъ» (там же). Ум – это око души, исходящая от духа энергия, которой вполне достаточно для осмысления мира и «умной молитвы» пред Господом.

Ни у какого другого средневекового писателя не найдем мы столь частого употребления слов, обозначающих умственную деятельность.

Нил Сорский говорит о «мысленемъ дѣлании»: «безмолвие умнаго» чувства и мысль разворачиваются в сознании ради созревания души («чювственѣ и мысленѣ – душевныа ради ползы» – там же, с. 55), поскольку люди «отъ многаго нечювства и неразумиа и маловѣриа омрачени» (там же, с. 32). Чувство и здесь остается опорой всякого мысленного действия: «кто же не вѣсть въ чювьствѣ», тот не уразумеет и «мысленѣ» (там же, с. 58): «преже чювьственѣ – таже умнѣ» (там же, с. 13). Образно, заимствуя красоту слога, Нил говорит: «Таже (равнозначны) уста и языкъ – и сердце, иже помысломъ хранитель, и умъ – чювствомъ кормникъ (кормчий), и мысль – скоролетящая птица безстудная (бесстрашная)» (там же, с. 27). Бесстрашность мысли – прекрасный образ, развивающий убеждение в том, что бестелесность разума, не отягощенного материей человеческого «слова», способна напрямую соотнестись с божественным Словом, проникая в тайну его Ума.

В качестве образца поведения Нил предлагает пустынножителя: «Понеже святии, подвизавшеся чювьствене и мысленѣ, дѣлаше въ виноградѣ сердца своего, и очистивше умъ от страстей, обрѣтоша Господа и стяжаша разумъ духовный» – вне «пламене страсти» (там же, с. 14). Вовсе «не в похвалныхъ помыслѣхъ обрящется нашъ умъ» (там же, с. 76), «или слышанныхъ кыихъ нами, или видѣнныхъ» (там же, с. 76–77), «якоже видѣти и слышати многаго ради зрѣниа и слышания привходяща слышащихъ сердца» (там же, с. 84). Мало видеть и слышать – их результат может дать простое мнение, обмануть, обернуться «славой»-словом; ум – выше зрения и слуха.

В ум приемлют все факты жизни, «въ умѣ своемъ вскорѣ въспомянемъ... и удръжаны въ умѣ рци (и задержанное умом изрекай)» (там же, с. 56). Ум «собирают» (там же, с. 22 – со-

средоточенность ума), «немощь ума моего» (там же, с. 61) достойна сожаления; ум можно *утрудити, расточити* или *смутити тишиною* – бездействием.

Интеллектуальная сила человека – не сам ум, а заложенный в нем *разумъ*: «Сиа убо мы, неразумнии, по мѣре худости нашего разума написахомъ на въспоминание себе» (там же, с. 90), собирая мысли из авторитетных книг у отцов, «просвѣщенныхъ разумомъ» (там же). Разум вместе с тем и действие ума: «и въ молитвѣ пребывати всегда... разумъ ума своего в семъ имѣа присно (постоянно)» (там же, с. 80). Разум и смысл всего, он как бы отчужден от человека, составляя признак обсуждаемой (помысленной) сущности. Например, презорство и гордыня – «аще убо и разньствують имены, но на одинъ разумъ сходятся», так «именуется отъ отець» (там же, с. 57). Нил говорит и о смысле: «И изъемлють съмнѣние отъ смысла нашего, яко да в борении мыслънѣмъ не ослабѣли въ смыслѣ... скверныхъ помыслъ» (там же, с. 34). *Помыслъ* – самое частое слово в текстах Нила; это мысль в действенном смысле. Выражения вроде «удерживати умъ и отгоняти помыслы» (там же, с. 22) показывают соотношение крайностей *(умъ – помыслъ)* при устранении промежуточных степеней умственного действия *(разумъ – мысль)*.

Даже мысль для Нила – помысл, которого следует избегать по причине ее земного содержания. «Каа любо мысль на умъ человеку принесена будеть» (там же, с. 16) – она явлена словесно и потому недостойна умного делания. Ум вообще не сердце, которое есть «помысломъ хранитель». Можно всякое «словесное поколѣбати мыслено» (там же, с. 17). «Въ врѣмя бо молитвы къ Богу умъ събирати и молитвѣ внимати, и мыслей всяческых отвращатися» – «и обрящется умъ благочестивымъ разумомъ» (там же, с. 19). Чувства, ощущения, впечатления невозможно выразить в мысли и передать словом: «въсхищается умъ вне хотѣниа в мысли бесплотныхъ, въ яже убо не повелѣна быша чювьства сказати» (там же, с. 28). Ссылка на отцов Церкви служит аргументом в доказательстве силы души: «И Великии Василей глаголеть, яко начало чистоты душа – безмолвие есть», следует «творити пѣниа в разумѣ (мысленно) без лености и молитвы съ вниманием... очищати умъ въ молитвѣ» (там же, с. 81–82), ибо «умнаа молитва высочайши всѣхъ дѣланий есть» (там же, с. 86).

Мышление без слов, психологический экстаз, отчужденный от логических операций сознания, вообще все движение исихазма, принявшее на Руси в XV в. столь сильный размах, вовсе не является отражением переживаемых на Руси событий и не объясняется характером отдельных подвижников духа. В лице выдающихся представителей средневековой «интеллигенции» мы видим очень важный процесс развития форм мышления, процесс, который занял почти полтора века, до середины XVI в., и который можно назвать идеацией (Колесов, 2002, с. 406). «Безмолвие» исихастов, их «умное делание» явлены как символ идеации – попытки, исходя из слова и мысли (слова-мысли), рассмотреть соотношение между «идеей и вещью», соотнести уже вызревшие в эпоху раннего Средневековья «идеи» (символы христианской культуры) с теми мысленно отвлеченными «вещами», которые еще не были осознаны как принадлежность национальной ментальности. Это важный процесс, который сменил развитие «ментализации», наложения христианской культуры на традиционно славянскую. Одновременно происходило то, что к концу XVI в. проявилось в отторжении сакральной духовности от мирской ментальности и что выражено в схематических треугольниках согласно текстам «Ареопагитик» – как уровень божественного Ума-Слова и уровень мирского разума-слова. Нил Сорский и его последователи пытались сохранить возвышенность небесной ипостаси сущего, его идеологиче-

ские противники предпочитали «земную ось» – «телесное око». И идеалисты, и практики одинаковы в своих воззрениях, они православные христиане; и нестяжатели Нила, и прагматики Иосифа Волоцкого делают общее дело, но между ними наметился разрыв: одним нужно небо, другим – как бы безбедно прожить на земле. И тут только высшая сила, о которой речи пока что нет, м у д р о с т ь , могла бы соединить расходящиеся берега «идеи» и «вещи», бытия и быта. Поскольку мудрость, по мнению Нила, есть глубинное знание, мудрость близка к Божественной истине: «глубиною мудрости своей неизреченные» все постигает энергия Бога (Нил, с. 67).

Но мудрости нет. «Физические небеса *переходят* в метафизические; обе лестницы небес совмещаются в одном плане» (Бицилли, 1995, с. 22).

УЛОВЛЕНИЕ ИДЕИ

Кто не понимает вещи, тот неспособен извлечь смысл из слов.
Мартин Лютер

Еще раз повторим. В процессе ментализации христианский символ был воспроизведен в славянском слове и наложился на коренной его словесный образ («внутренней формой слова» называл такой образ А. А. Потебня). Слово-речь (слово языка) и Слово-Логос (символ заимствуемой культуры) сошлись на пространстве отдельной словарной единицы, лексемы, и теперь эта единица заместила собой цельность того контекста, в границах которого при переводе с греческого христианский символ внедрялся в славянское слово. Слово стало самоценной вещью, уже вне контекста (вне традиционной формулы) выражая сущность идеи.

«Вербальное мышление», языковое мышление Средневековья, исходило из таких слов-символов, подобно тому как раньше, в процессе ментализации, сознание средневекового человека исходило из вещи, из предметного мира явлений, только его по справедливости полагая реальностью. В основе момента познания лежит очевидность; вещь – очевидна (но о *вещи* потом).

Теперь же, с усвоением «Ареопагитик», и слово представляется такой же в е щ ь ю; это – вещь, которая материально з н а м е н у е т собою идею через вещь или вещь через идею. «Разумѣти слово» – значит осознавать и одновременно з н а т ь его смысл, т.е. собственно «разумъ словесе».

Но как прежде, с принятием христианства, толкуя о слове и идее, не обращали внимания на вещь, которая между тем фактом своего бытия помогала осознать эту связь идеи и слова, обращенную к вещи, точно так и теперь, взирая на «идею» и соотнося ее с адекватной ей «вещью», старались забыть о «слове», том слове, в котором искомая связь и содержится. Новый угол зрения, новая перспектива познания исключает из мысли ее материю – слово-речь. Такова уж наша природа: что естественно – то обычно, что обычно – не ценим. О воздухе и воде вспоминаем, когда, задыхаясь, молим о глотке или вздохе.

«Молчание» исихастов (ἡσυχία ‘безмолвие’) – символ идеации, соотнесения мысли с действительностью (с «вещью»), минуя язык, а точнее – на него опираясь. Простая логическая ошибка: отказываясь от слова-речи в пользу Слова-Логоса, не понимали того,

что Божественный ум возможен своим проявлением только в разуме человека. Ум и точно – зашел за разум.

От слова-мысли не уйти совершенно: слово – вещь, но и мысль – идея. Они всегда представали в своем единстве, так часто, сбросив «умное око», «телесным оком» не насладишься; верно и обратное. Не состоится их связь – никакой идеации не наступит.

Но уже расходилось все, все расслаивалось надвое, в разные стороны шли: в идеальность сущего и в реальность телесного. Дробились в проявлениях, восставая одно на другое, двоились в сознании несоединимые крайности. Что предпочесть: чувство или разум – еще неясно. Оставалось «делание», следовало поступить или так, или эдак.

XVI век – век выбора. Это время, когда пытаются согласовать идею вещи и саму эту вещь (говоря обобщенно), собирая их в некие «суммы», сборники, энциклопедии («собирали старину»), но делают это механистично, случайным соединением частей по внешним признакам сходства. Достаточно посмотреть на один из таких трудов – «Домострой», – и станет ясно, как это делалось. А ведь «Домострой» еще не из самых плохих опытов. Во всяком случае, в этом тексте было достигнуто некоторое равновесие между описанием предметного мира вещей и идеальными их признаками (по функции). Об этом мы говорили в третьей книге.

План реальный и план идеальный выражаются теперь каждый с помощью особых слов и даже формульных выражений. С одной стороны, это *порохъ, сторона, голова, голосъ*, с другой – соответственно *прахъ, страна, глава, гласъ*. И так во всем. Проходят столетия, и потомки начинают думать, будто расхождение в форме слов (и не только как в данных парах) есть различие в языках: разговорный русский и церковнославянский. И это ошибка. Это подмена понятий, совершенная уже в наше время. Язык, конечно, один, но он образует двоящиеся формы (двойные слова и т.д.) для выражения двух ипостасей: идеальной и рядом – реальной.

В XVI в. признание «третьего лишнего» – слова – состоялось. Язык как воплощенная мысль предстает структурой, в которой оформляется мысль. Источник проистек из Европы – это был знаменитый Максим Грек (умер в 1556 г.).

Труды его основаны на «Диалектике» Иоанна Дамаскина, тот же труд вдохновлял Иоанна Экзарха. Развивая идею «разума», Максим и его последователи вернулись к номинализму, обогащенные неоплатонизмом «Ареопагитик». Временами трудно понять позицию Максима по тем или иным вопросам (именно потому, что он соединял различные античные традиции научного исследования), но одно непреложно: он – за разум как основную силу познающего человека. И для него атрибуты души все те же: ум, слово, дух. Слово неразрывно связано с умом («словесная часть души»), и развитие слова осуществляется вместе с разумом (Ничик, 1978, с. 228). И слова́ не стоят все в одном ряду: «Обычная словеса суть или скверная, худая, имже (которым) мѣста в красноглаголании (в красноречии) нѣсть, или избранная, мудрымъ любезная свѣтлая высокая». Стилистические различия *(высокая – обычная)* представлены попарно, например «надежда» в речениях такова: *чаю – жду* («паче твердо бѣ»). Еще нет идеи «трех стилей», поскольку и нет трех стилей. «Стили» различаются по двум признакам, которые несовместимы в одном: семантика «отвлеченности-конкретности» и стилистика «обычного и высокого». Семантика изучается в грамматике, стилистика – в риторике. Они настолько разведены в сознании, что отнесены к различным наукам.

Еретики идеализируют разум, они сторонники *ratio*. Феодосий Косой, беглый «раб», утверждает, будто «умъ есть верх всякому смыслу»; еретики переводят логические трактаты, в которых путаница терминов и незнание сути наук приводят к прямым бессмыслицам – к пущей радости тех, кто Божью волю предпочитает воспринимать по старинке, т.е. чутьем и чувством. К тому же еще неясно, где он, этот ум; «Галеново извещение» – в голове, но Григорий Нисский отметил точно: в сердце. Еразм в сочинении о Троице пишет: «Аще бо и у человека не изыдет от уст слово, то и ум не изъявится; аще же ум без слова, – кто его свѣсть?!»

Теперь все понятнее соотношение между головой и сердцем. Греческое слово συνειδός осмыслено не только как *совместное знание*, но и как *совесть*; разум и дух сошлись в одном слове, которое, в свою очередь, также предстало символом. Зиновий Отенский (умер около 1571 г.) иначе не мыслит; для него слово – эманация ума, такая же его энергия, как и мысль, которой слово сродни. София Премудрость Божия – вот воплощение Логоса, вот четвертая ипостась, которая оживляет первые три, претворяя их идеальность на земле. Ум – это память, а разум – опыт, и только мудрость есть знание сущностей.

От XVI в. сохранился русский трактат, в котором изложено новое понимание связей между миром видимым (воспринимается чувством) и миром невидимым, идеальным. Трактат «О человеческом естестве» утверждает, что невидимы: 1) душа, 2) ум, 3) мудрость, 4) мысль, 5) разум, 6) смысл, 7) сила, 8) мощь, 9) храбрость, 10) доблесть, 11) правда, 12) истина, 13) нелицемерство, 14) любовь, 15) радость, 16) веселие, 17) жалость, 18) лесть, 19) ненависть, 20) неправда, 21) вражда, 22) злоба, 23) зависть, 24) пронырство, 25) гордыня (Естеств., с. 224). Познание направляют глаза, руки, язык, но «от невидимых состав(ов) человеческих невидимыя нравы ражаются». «Невидимые составы» представлены попарно: радость-веселие, правда-истина, вражда-злоба, зависть-пронырство и все остальные. Если это так, то близки друг другу душа и ум, мысль и мудрость, разум и смысл, мощь и сила. «Но всеми теми обладает ум... Ум царствуя и обладая всеми составы человеческими, видимыми и невидимыми... и много неисчетныя хитрости (искусства) в души и телеси являет. Вся сия ум присещает Божиим неизреченным мановением... И от того ума, аки скоропосолницы (скороходы), невидимыя и безплотныя мысли текут» (там же, с. 226). «Мысленне нападающе и чювственне действующу», все органы тела служат уму, собирая для него все сведения. Ибо мозг – в голове, «от мозгу видимаго рожается невидимый разум, и от невидимыя душа видимый живот (жизнь)... от сердца же видимаго невидимая мудрость», а зло бывает в человеке «от неразумива сердца и лукава ума бестудне исходит» (там же, с. 224–225). Но «мысли любовныя от сердца своего в человеце возрастают...» (там же, с. 226).

Мысли – от ума и от сердца, но это – разные мысли.

Так с «Ареопагитиками» на Русь приходит «психологизация познания» (точная формула одного из историков). Утверждение веры как предпосылки всякого знания выводит на первый план идею «совести», вообще нравственную, духовную составляющую *познания*, которая отныне станет постоянной для русской духовности – наряду с разумной составляющей в ментальности.

В XVII в. давление рационализма усиливается под влиянием идей, пришедших из Киево-Могилянской духовной академии (Ничик, 1978, с. 117). Рациональное познание разделяется на интуитивное и абстрактное, на прямое и рефлексивное; истинное знание – очевидное, ясное и определенное. Теперь уже речь заходит и о рассудке. Средневековое

слово *разсудъ* ‘разбор обстоятельств дела (в том числе и судебного)’ только в самом конце XVII в. начинает означать ‘способность рассуждать’ (СлРЯ, 22, с. 68–69). Но это еще не «рассудок» в современном смысле: не качество ума, а просто его проявление в определенном смысле. ‘Способность логически мыслить’ новое слово *разсудокъ* станет обозначать в XVIII в. Рассудок в понимании XVII в. – это скорее то самое «общее чувство», *чутье,* которое вместе с памятью позволяло судить о том, что ум получит от чувственного познания. «Разсуд» сравнивает полученные органами чувств «виды» *(образы)* предметов и, находя в них сходные признаки, абстрагирует их в более «общем образе», или «понятии» (скорее представлении: *conceptus*), которое собирает *(concipit)* в себе все сходное, что существует во многих вещах. Такие «понятия» неопределенны *(imperfecti)* потому, что существенные и несущественные их признаки еще не разделены, однако и те и другие отмечены в слове-термине («мысленное слово»); именно слово ведет весь процесс познания от чувственного восприятия до выделения самых существенных признаков, которые на фоне общих сходств представляют сущностное различие.

Ответом на подобное тяготение к рассудку, на измену «разуму», были труды протопопа Аввакума. Он – «старовер» и как таковой не отрекается от «Ареопагитик», свои рассуждения он строит «по Дионисию». Это гносеология «ума и сердца». В «Житии» самоуничижение Аввакума в части собственного «невежества» достигает пределов, до которых не доходил еще ни один «книжный списатель». Не только «неука я человек и несмысленъ гораздо, болши тово – жить не умѣю» (Жит. Аввак., л. 83) – но вплоть до «говна» (там же, л. 88). Однако дело не в этом: «Но аще и не ученъ словомъ, но не разумомъ; неучен диалектики и риторики и философии, а разумъ Христовъ в себѣ имамъ» (там же, л. 83). Все, что не от Бога, то «зло и проклято и мудрование» (там же, л. 10).

В «настоящие времена» «верный (сердцем) да разумеет, что делается в земли нашей» (там же, л. 8). «Поспѣши и направи сердце мое начата с разумом и кончати дѣлы благими, ихже нынѣ хощу глаголати аз, недостойный. Разумея же свое невежество... прося: Господи, управи умъ мой и утверди сердце мое не о глаголании устен стужатиси, но приготовитися на творение добрыхъ дѣлъ... да воздохнувъ от сердца и языкомъ возглаголь...» (там же, л. 4).

Основное для Аввакума – ум, с которым он обращается по-свойски: «а лежа на умъ взбрело» (там же, л. 34), «и на умъ-де взбрело обѣщание» (там же, л. 69), «какъ умъ у него изступилъ!» (там же, л. 40об.), Пашков-воевода «умышлялъ в уме, чаялъ, меня без него и не вынесет Богъ» (там же, л. 52об.), «молодъ лѣты... да умъ столѣтен» (там же, л. 70об.), «здравъ бысть да умъ исцелѣ» (там же, л. 92) и др. Ум, а не разум предполагает и более глубокую форму воплощения в мысли.

Поэтому у Аввакума в его «Житии» основной глагол – *вѣдати: не вѣмь, не вѣдаю* (очень часто), и практически по одному разу встречаются *знати, думати*: «Да опять стали думать (церковные иерархи) в ссылку меня послать» (там же, л. 63об.): «Козма-то, не знаю, коего духа человек» (там же, л. 61об.). Глагол *разумѣти* при изложении «Ареопагитик»: «Дитя, али не разумеешь, яко вся сия внѣшняя блядь ничто ж суть, но токмо прелесть, и тля, и пагуба» (там же, с. 6); слово *блядь* в исконном значении, речь идет о «заблуждении» еретиков, о ереси.

К концу XVII в. сложилось определенно дуалистическое представление о формах познания и действия. Многие тексты выделяют особое значение слова *разумъ* как ‘знание’, в котором совмещены смысловые содержания греческого слова οὔνεσις ‘рассудок, понима-

ние, *знание, сознание*’ и ‘совесть’ (в христианских текстах) и слова γνῶσις; ‘*знание, познание,* узнавание’; такое совмещение представлено, например, в руководстве для издателей «О исправлении в прежде печатныхъ книгахъ Минеахъ» (О исправлении, с. 103). Проблема *со-знания* есть проблема *со-вести*, т.е. совместного *вѣдания* (не знания, не мышления, не разумения, не думания!) глубоких сущностей. Знание как сознание связано с традиционным средневековым представлением о символе-знамени (его следует «понимать», сознавая); знание как познание связано с возникающим в это время представлением о знаке, который следует «понять» *(по-я-ти)*, т.е. ухватить сознанием в узнавании. Конфликт между символом и понятием неизбежно выразится в перестройке всех форм интеллектуального действия.

В таких условиях разум в отношении к уму предстает всего лишь частной формой интеллектуальной деятельности.

ОБРАЗ

Речь идет о подлинности, а
не об истинности.

Йохан Хёйзинга

Слово *образъ* многозначно с самого начала. Все современные славянские языки как общее для всех них сохраняют значение ‘изображение, подобие’. Из этого общего значения в качестве самостоятельного в русском выделяется дополнительное значение ‘икона’ (именно его нет в западнославянских языках – у католиков). *Об-раз-ъ* фактически и есть *из-об-раж-ение*; чередование корней *raz-/rĕz-* передает впечатление ‘отпечатка, возникшего в результате удара, разреза, зарубки’. Южнославянские языки более других конкретизировали исходное значение; в болгарском и македонском это слово значит ‘лицо; щека’, в сербском – ‘щека’. В народных русских говорах образ также может значить ‘лицо’, ‘облик’ или ‘вид’ (СРНГ, 22, с. 192).

В литературном языке последовательное выделение со-значений слова зависело от значений многих греческих слов, которые переводились с помощью одного этого. В «Изборнике» 1073 г. оно соответствует следующим греческим словам:

τύπος: «приведѣмъ послушьства и образи и указы» (л. 45);

εἰκών: «по образу Божию... съзьданъ бы человекъ» (л. 52);

μορφή: «приимъ рабии образъ истиною» (Христос) (л. 52);

χαραχτήρ: «хоштеши ли лукавааго образа разумѣти свойства: зависть, ненависть...» (л. 69);

τρόπος: «по четырьмъ бо образомъ съгрѣшаеть чловѣкъ: по незаапу, по прѣльсти, по неразумѣнию, по любъви» (л. 145).

Только к последнему употреблению относятся все случаи слова *видъ* (буквальные повторения: «мудростьнии же видове суть четыре: мудрость, прауда, цѣломудрье, доблесть» – л. 151), хотя обычно это слово соответствует греч. εἶδος.

Гораздо ближе общее значение ‘тип, сорт’ связано с этим словом в соответствии с греч. ἰδέα или εἰκών, иногда слова *видъ* и *образъ* просто смешиваются в одном и том же контексте. Другим вариантом являлось слово *подобье*, и со временем образовалась формула *образъ и подобие.*

Все слова греческого языка, в различных славянских переводах соотносимые со словом *образъ*, можно было бы выделить в четыре группы различной семантической ценности:

а) ‘вид, очертание’ в словах τύπος, εἰκών, μορφή, χαρακτήρ, εἶδος, σχῆμα;

б) ‘подобие (чего-то чему-то)’; ‘изображение’ в словах εἰκών, χαρακτήρ, ἀνδριάς, ὁμοίωμα;

в) ‘форма воплощения; способ, образ действия’ в словах μορφή, χαρακτήρ, εἶδος, σχῆμα, τρόπος;

г) ‘образец, тип; прообраз’ в словах τύπος, χαρακτήρ, εἶδος, ὑπογραμμός.

За пределы этих смысловых ограничений не выходит ни одно из приведенных греческих слов. Последнее подтверждается сопоставлением со значениями слова *образ* в современном литературном языке: 1) ‘вид, облик’ – 2) ‘изображение чего-либо в наглядном виде’ – 3) ‘порядок, направление чего-либо, способ’ – 4) ‘образец’; для значения 2 имеем самостоятельное слово *образа́ (икона)* для значения 4 – *образец.* Это – окончательный результат постепенного смыслового развития слова.

Если выявить значение, общее для всех греческих слов, окажется, что значение а) – ‘вид, очертание’ – основное и для слова *образъ*. Оно – не исходное, но стало первым в ряду со-значений, и не без влияния со стороны переводных текстов.

В переводных средневековых текстах слово *образъ* обычно употреблялось в значении «а», и особенно при переводе апокрифов; возможно, такое ограничение связано с содержанием этих запретных произведений еретической мысли. В «Житии Николая Мирликийского», кроме «а» возможно уже и значение «б»; в обширных по составу текстах («Житие Василия Нового», «Хроника Георгия Амартола», «Александрия», «История иудейской войны», «Пчела») значения «а», «б» обычны, а в двух последних изредка выявляется значение «в». В памятниках светского характера, также переведенных на Руси, это слово используют редко и обычно употребляют в первом значении. Любопытны славянские глоссы-переводы к тексту «Хроники Георгия Амартола»: «история рекше образница», «история рекше изъобразия», «иконии рекше образникъ», «иконьника рекше образника», «скиму (схему) рекше образъ» и пр. Следовательно, *образъ* – это всякое *из-образ-ение*, овеществленное подобие оригинала, воспроизведенное тем или иным способом.

В переводе «Пандектов Никона Черногорца» слово *образъ* используется в трех первых значениях («а» – «б» – «в»), не считая традиционных цитат из Писания, в которых может встретиться и четвертое. Сопоставление древнерусского перевода с болгарской редакцией текста показывает, что слово *образъ* чаще встречается именно в болгарской версии, а в древнерусской этому слову соответствуют слова *смотренье* (речь идет о написанных на стене изображениях и т.д.) или *вещь* в сочетании: в болгарском «симь убо образомь» – в русском «сею бо вещью»; очень интересное соответствие, которое показывает, что литературное «таким вот образом» и разговорное «такая вот вещь» одинаково древние выражения. С одной стороны, несомненна связь слова *образъ* со значением ‘вид, облик’, с другой же – своим значением ‘способ действия’ слово пересекается с иными *(вещь)*.

В оригинальных древнерусских текстах до XIII в. не всегда определишь, какое значение нашего слова является основным для самого автора, а какие вынесены из первоисточников. «Поучения» Феодосия Печерского, например, представляют собой простой комментарий к текстам Писания. Поэтому, встречая единственный случай употребления слова *образъ* в значении ‘образец’ («образъ свои подавающи намъ»), можно лишь заключить, что оно

знакомо Феодосию. У митрополита Илариона и в «Хождении» Добрыни Ядрейковича – только значение «а», в «Хождении» игумена Даниила – «а» и «б», у Кирилла Туровского – «а», «б» и «в». Значение «б» в результате последовательных замен постепенно вытесняется словом *икона*, а значение «а» – словом *подобие.* В «Поучении» Владимира Мономаха все три значения слова употреблены по соседству и рядом со словом *лице*: «(Бог создал) образи розноличнии въ человѣчскыхъ лицихъ, аще и весь миръ совокупить, не все въ единъ образ, но кыиже своимъ лиць образомъ» (Лавр, лет., л. 79об.). Таково же соотношение этих слов в переводах «Повести об Акире» и «Девгениева деяния»: «Вборзѣ приклони лице свое ко оконцу и покажи образа своего велегласного» (Девген.) – «Мужь... образомъ сличенъ мнѣ (похож на меня)» (Акир). Этим, видимо, и объясняется взаимодействие слов *видѣнье, смотренье* со словом *образъ*, представленное в переводе «Пандектов».

Итак, основное и, очевидно, единственное значение слова *образъ* в древнерусском – это ‘вид, облик’, т.е. воплощение внутреннего во внешнем. Одно достоверно, что значение ‘образец’ древнерусскому языку несвойственно.

Показательны тексты «Повести временных лет». Слово *образъ* здесь использовано 20 раз в первых трех значениях, и только однажды встречается значение ‘образец’: «Старѣйшимъ к меншимъ любовь и наказанье, и образъ бывати собою въздержаньем и бдѣньем» (Лавр, лет., л. 62) – и оно как раз связано с описанием погребения Феодосия Печерского, вынесено из его «Жития».

Сопоставления показывают, что семантическое варьирование слова *образъ* в целом соответствовало той традиции, которая стояла за «Изборником» 1073 г. Отличие лишь в том, что значение «г» не привилось в русском языке (но сохранилось в производном *образец*), значение «б» выделилось в самостоятельном слове *(образа́ – икона)*, а значение «в» сузилось до пределов устойчивого сочетания *(таким образом)*. Однако изменения и замещения такого рода происходили в литературном (не разговорном) языке, следовательно, были обусловлены авторитетными книжными текстами.

Между тем само слово становилось важным термином после XIV в. Зрелое Средневековье отходило от телесной вещности «образа», который, как мы видели, понимался в нерасчлененности со-значений, в некоторой сопряженности субъекта и объекта. *Образъ* одновременно и *видъ* и *видѣнье*, и *образъ* и *смотрѣнье.* Изображение чего-то и вместе с тем «смотрение» его.

Познавательная сила «Ареопагитик» теоретически закрепляет понимание о б р а з а как с и м в о л а; эта сторона средневековой теории познания хорошо изучена. Развитие сознания в сторону «нерасчлененного мифологического мышления» развивало не науку, а искусство, и они оказались «органически включенными в систему онтологии и гносеологии, а эстетическая теория – в теорию познания» (Бычков, 1977, с. 14). Средневековая наука есть искусство, поскольку основной единицей познания выступает не понятие, а образ, точнее – символический образ. Символ существует в «настоящем времени», но сложился в прошлом и устремлен к будущему. Это в полной мере синкретизм «знамени» (символ з н а м е н у е т собою нечто иное) в образном мышлении. Этот тип мышления еще не задержал мысль на «реальных» признаках содержания понятия, связанных с вещным миром, да попросту и не нуждался в них, потому что занят был выявлением типичных признаков самого символа. Символ застил мир, а символ можно истолковать лишь образно.

По мнению искусствоведов, соразмерность и аналогия стали основой новой иерархии образов, которая в своей совокупности представляла различные ступени постижения ис-

тины – по *образу и подобию* Логоса, а сам образ понимался как отпечаток, подражание, «символ архетипа», построенного на принципе полного уподобления (там же, с. 45–46). Включением «образа» в познавательный акт отмечается особое, высшее значение зрения в постижении истины; «зрительный образ уравнен со словом» (там же, с. 122), а слово и само по себе есть «образ», и тоже – в высшей степени: это символ.

Потому и образ становится *символом.*

В переводе «Ареопагитик» славяне получили представление о символическом образе. Образ уподобления и «образы несходные» в своей совмещенности создают представление о символе: образ о т р а ж а е т, но символ о б о з н а ч а е т нечто; реальный образ конкретно-единичен, а символ о б о б щ а е т; следовательно, он может привести к замещению реальности собственной своей вещностью, и одновременно только символ способен отразить «первообразы» сущности (Вагнер, 1980, с. 16–17).

Символ осознается как модель познания, порождающая во все более глубоких степенях. Символ направлен на будущее, но лишь в модальном его восприятии («ниже́ быти имать»), это будущее понимается как традиция, возвращающая к прошлому (к опыту). Углубление, а не расширение познания – ключевая установка такой модели. Символическое мышление, как известно, отражает общее в единичном: такое представление обесцвечивает мир, зато рисует его четким и ясным. Важны не детали, а цельность объекта.

Формы сознания, основанные на символическом «знамени»-знамении и опирающиеся на языковые формы, которые и приближаются в своих проявлениях к понятию, – это формы искусства, а не науки. Мифологическое мышление языческого типа к концу XIV в. давно сменилось образным представлением в достаточно отвлеченном его виде, хотя понятийного уровня еще не достигло. У Епифания Премудрого можно найти множество высказываний относительно важности «образа» – его п о л ь з ы, а не красоты или истины.

Виды и типы подобного «образа» стали основой иерархии в славянском переводе «Ареопагитик». Они исчисляются как собственно образы, как отвлеченные символы, как священные изображения (иконы), как чувственные восприятия символов, как пластически представленные образы и т.д. (Бычков, 1973). Информация, поступающая извне, и знание заключаются не в аналитическом дроблении логически выдержанных последовательностей, а в объемном виде – как их целостность. Эта совершенная целостность постигается психологической слиянностью с объектом, который в идеально-отвлеченном виде символически и личностно представлен в виде Бога. Такое познание идет от целого к его частям (от содержания – к форме). И в сущности, с самого начала (по этой причине) с и с т е м н о. Понятие системы – своего рода исходное понятие, и задача познания в таком случае состоит не в том, чтобы узнавать (всё известно, записано в Библии), а в том, чтобы установить тайный с м ы с л с и с т е м ы п о д о б и й. Основная установка такова: знание есть благо, но познание – зло. «Углубление в символ» составляет содержание средневекового знания, которое одно и признается нравственным.

Эта культура – культура образа, а не рассудочного понятия. Понятие тоже закрывает собою реальность, но в иной перспективе искажения фактов; следовательно, это преимущественно вербальная (выраженная в языке) культура. Она может существовать только в рамках «слова» – и она существует в границах Слова. Уже по определению представление славянского книжника, воспринимающего через перевод символическую систему Ареопагита, не во всем совпадает с представлением самого Дионисия. А это несоответствие

позволяет сформулировать исходные положения в отношении «научного знания» восточных славян на исходе XIV в.

Сохраняется синкретизм знания и языковых форм его воплощения. Всё, что з н а ю т, знают в языке и через текст. Это культура вариантов, подчиненных родовому по содержанию инварианту (виды, роды, «видъ родный рекше приказнь» (Ареопагит, с. 532), – т.е. категория, а точнее парадигма, и т.д.). Определяя видовые различия через род – «сходим» от абстрактного к конкретным в о б р а з е, в результате отыскивая п р о о б р а з. Символическое «удвоение мира» – принцип двойного отражения посредством постоянного уподобления одного другому; но это таит в себе опасность постепенного удаления от реального мира при максимальном увеличении абстрагированных сущностей, и тогда единственным противоядием против истончения словесных «сущностей» становится возможность постоянных соотнесений с формами родного языка. Материя языка сохраняет мысль в должном ее соответствии реальности. Поскольку познание ограничивалось углублением в известное, ведущим семантическим способом раскрытия символа оставались парафраз и метонимия. Посредством известного слова они способствовали подведению все большего числа «вещей» под общий образ-представление.

ОТ ОБРАЗА К ПОНЯТИЮ

Нам важно значение, смысл, а чтобы его извлечь, нужно «перевести» образы в понятия.

Густав Шпет

Философов всегда волновало, почему это мы, познавая мир посредством языка, познаем его предметно; общий ответ тот, что в момент познания мы выделяем определенное логическое постоянство и необходимость – однако в этом и состоит роль и значение языка, а точнее, слова: закрепить в сознании постоянные элементы, связи и свойства, явленные в общем потоке бытия.

Сегодня, пожалуй, уже всем известно, что *понятие* – слово одного корня с глаголом *по(н)яти* ‘поймать, схватить, завладеть’. Заметим эти деликатные скобки, в которые поставлен звук *-н-*. Разница между глаголами *поняти* и *пояти* существенна. Древнéе форма *пояти*, в ней приставка и корень исконного расположения в слове. *Поняти* вторично, эта форма могла возникнуть лишь после того, как образовались глаголы *вън-яти, сън-яти, вън-имати, сън-имати*, в которых приставки *вън-, сън-* исконны. В слове *пон-яти* наращение *-н-* возникло по аналогии, причем очень поздно.

Вглядываясь в форму *понятие*, мы отмечаем ее суффикс, который указывает на происхождение слова от глагольной основы. Все древнейшие слова отвлеченного значения обычно отглагольного происхождения. Они фиксируют «понятие», снятое мыслью с д е й с т в и я. *Понятие, бытие, житие...* остановленное движение, момент становления – скачок, воспринятый мыслью и закрепленный в слове. Однако все эти формы и многие, с ними сходные, также вторичны. Вместо известных нам *бытие, житие* некогда сосуществовали рядом имена без суффиксов: *быть* и *быть, жить* и *жить* («Да претворится вся земная жить!» в старинном переводе значит ‘все живущее’; «быть земная» – земное существование и т.д.). В этих именах тоже выражена отвлеченность, но отвлеченность,

понимаемая весьма конкретно. Древняя «отвлеченность» заключается только во множественности представлений одного и того же (например, человека или любого живого существа). Это отвлеченность собирательности, которая только похожа на отвлеченность, потому что общие признаки качеств тут никак не представлены, не обобщены в слове. Все такие слова вообще не термины, они отражают первое движение мысли, схватившее нечто в движении, обобщают объем понятия (т.е. все, что может быть, все, что может жить, и т.д.), не представляя нам его содержания, т.е. признаков общего сходства. Имя опредмечивает выявленное представление, извлекая его из потока сознания, и только много позже (но уже в древнеславянском языке) с помощью обобщающего суффикса *-jь-* образуются отвлеченные имена *житье, бытье.* По образцу таких вторично собирательных имен и создано слово *понятие.*

Все говорит о том, что слово это образовалось поздно. Старинное значение слова сохранилось в сочетаниях типа «понятия не имею» – выражение конкретной способности к познанию, к «схватыванию» сути вещей, но в проявлениях этих вещей, в их признаках. *Понятие* как ‘понимание чего-то’ обычно еще и в XVIII в., но тогда же это слово понимали также как ‘представление’ («понятие добродетели», «понятие закона», «общие понятия жизни»); такое значение к концу XIX в. стало уже просторечным, в литературном языке оно заменилось другим. В середине XVIII в. поэт-дипломат Антиох Кантемир, переводя английских философов, сказал: «Я бы *идею* назвал по-русски *понятием*»; после него «идею» стали понимать как ‘мысль; понятие’. В те же времена и на Западе *идея* – столь же многозначное слово (и ‘мысль’, и ‘образ’, и ‘представление’, и ‘понятие’), так что русское представление о понятии как идее определено не так уж и строго. И лишь на протяжении XVIII в. славянское слово *понятие* завершило свой путь развития: ‘способность познания’ → ‘понимание’ → ‘представление в образе’ → ‘идея в символе’ → ‘понятие’. XIX век такое значение слова закрепил как термин.

Но вернемся к давним временам.

В родственных славянским языках обозначение понятия также связано с физически конкретным действием и также достаточно поздно оформлялось морфологически. То же самое, что и в других словах, которые передают интеллектуальные возможности человеческой деятельности. П о с т и ч ь умственно – то же самое, что и д о с т и ч ь телесно. В древности глагол *сягати* обозначал действие ‘достать (обычно рукой)’, отсюда и *досужий* – человек сметливый и тароватый. В прошлом это положительная характеристика. Многие другие слова, долго сохранявшиеся в русских говорах, связаны с обозначением умного и смышленого человека: *стремный* ‘скорый’ от *стремиться, дошлый* ‘сметливый’ от глагола *дойти* (до всего самому), *ловок* от *ловити, хитрый* ‘хваткий’ от *хытити* ‘похищать’; даже слово *предмѣтъ* восходит не к глаголу *мѣтити*, а к слову *метати.* Важна не сама по себе цель – важно действие в ее достижении. Быстрота ног, меткость глаза, верность руки, связанные с естественными движениями тела, перешли в своих обозначениях на характеристики умственной силы и ловкости.

Так и *понятие* означает буквально ‘схваченное’, ‘настигнутое’. Отражен тот самый промежуточный уровень между в е щ ь ю и обозначающим ее с л о в о м. «Говоря о переходе образа предмета в понятие о предмете, в более исключительно человеческую форму мысли, мы увидим, что этот переход может совершаться только посредством слова, но при этом будем помнить, что само слово никак не создает понятия из образа, что понятие, как и многое другое в личной и народной жизни, навсегда остается для нас величиною,

произведенною, так сказать, умножением известных нам условий на неизвестные нам и, вероятно, неисследимые силы» (Потебня, 1976, с. 84). История слов показывает, что «неисследимые силы» можно опознать и определить.

Итак, образ предмета переходит в понятие о предмете, но в границах слова; хотя само слово понятий не создает, оно является «способом образования понятий» (тоже слова Потебни). Как же они *об-раз-у-ются!*

Через символический образ, через образ подобия – символ.

Много лет назад О. М. Фрейденберг на примере древнегреческого языка прекрасно описала этот путь – развитие словесного образа через обогащенную форму (символ как *образное* понятие) к понятию: «Тотемизм рождает образ, родовая эпоха – форму, государство – понятие» (Фрейденберг, 1978, с. 65). В европейских языках эпохи Средневековья процесс проходил те же стадии (которые также были связаны с развитием общественных отношений), но символ-форму в них создавали христианские тексты. «Да, понятие существует до определяемого им факта и не в силу альтернативы – либо сперва факт, а потом о нем понятие, либо сперва понятие, а потом факт, – а потому, что и самый факт, и понятие об этом факте всегда возникают из непохожих на себя, различных в отношении себя видов. Так, образ ‘раба’ в отношении к понятию “раб” протогенетичен с до-понятием. Понятие „раб” создано образом, ничего общего не имевшим с этим понятием ...который логически ничуть не связывает сущность социального явления, раба, со словом, эту сущность определяющим. Так понятие „раб» существует еще до того, как рабы исторически появляются. Как же оно существует? В образе ‘раба’. Явление, когда его нет, живет в другой форме или другом значении; скрытое появляется, явление принимает форму скрытого» (там же, с. 45), а это, явленное в другой форме, уже и есть символ.

Не боясь повторений, сделаем одно отступление. Оно поможет включить полученные результаты в общую перспективу развития европейского мышления как явления культуры.

То, что шло на Руси самобытно русским п у т е м, вовсе не беспутно; вся Европа совершенствовала свой коллективный разум точно так же, хотя и в других формах, в несколько иной последовательности развития интеллектуальных «шагов».

Исходная точка всякого разумения и вразумления – образ, словесный образ в слове родного языка. В туманной дали времен он был общим у всех индоевропейцев, но со временем изменялся под влиянием природной среды, идеологии и форм социальной жизни. Но п р и ч и н а – образ, конечная ц е л ь – понятие.

И тут возникала сложность.

Нельзя, конечно, *понять* саму вещь. Ее можно *поять* – схватить физически, делать с нею все, что захочешь, или просто создавать ее. Понять ее в понятии невозможно, потому что *поняти* – овладеть, а не просто схватить – овладеть ее женской с у т ь ю, войдя в глубину и д е и; да, можно понять идею, а точнее – вещь, которая стала идеей.

Собственнический инстинкт европейца: он хочет овладеть всем на свете – и овладевает вещью в понятии. На Западе готов и латинский термин: *conceptus*.

Понятие *концепта* исторически углублялось: в Европе раннего Средневековья *conceptus* – представление (образ), позднего (у схоластов) – символ, начиная с Декарта это скорее уже понятие. Каждая из трех содержательных форм слова на своем этапе осмысления служит для того, чтобы с о б и р а т ь (она *concipii*), объединять в себе сходное, существующее во многих вещах, и тем самым в своем м н е н и и (личном суждении каждого автора версии) создает определенную концепцию *(conceptio)* знания.

Так, еще в Древней Греции «понятия рождались как форма образа, и их отвлеченность заключала в себе еще не снятую их конкретность» – «античные языки имели много терминов для образа, но ни одного для понятия» (там же, 1978, с. 181, 273).

Между действием системы образов и действием понятийной системы находится время развития символа – о б р а з н о г о п о н я т и я. Тогда создавалось положение, при котором в художественном тексте возникала возможность посредством знакомого образа истолковать культурный символ и тем самым п о н я т ь смысл символа, *пре-образ-уя* его в понятие. Глубокая мысль того же автора: «Физические категории обратились в моральные непроизвольно, в результате возникновения понятий» (там же, с. 430). То, что прежде передавалось словом как природные проявления т е л а – в образе-представлении о нем, – стало восприниматься как нравственные требования д у х а – в символическом понимании того же. *Вина* как ошибка в действии стала проявлением виновности; *грѣхъ* как сердечный жар стал обозначением греховности, и т.д. Этические воззрения суть процессы преобразования символических образов в понятия.

Вся европейская философия – это проникновение в тайну слова, в недрах которого вызревало п о н я т и е как преобразованный в интересах разума символ божественного Ума. «Слово есть способ образования понятий» – эти слова вбирают в себя всю историю языков, для которых логическое и лингвистическое, мысль и слово – тождественны.

Так и древнерусское «понятие» – это символ, составленный на основе двух словесных образов. Имя прилагательное со своим значением – эквивалентно содержанию понятия, выражает признак, общий для сходных вещей; имя существительное со своим значением – эквивалентно объему понятия, выражает предметное значение той совокупности вещей, которые данным признаком соединяются в общий класс.

Черный ворон – не просто ворона, а именно характерный вид ворон, но одновременно и образ, поскольку, кроме имени существительного, в сочетании слов имеется и прилагательное, которое переводит *род* имен в их конкретный *вид.* Точно так же и *зелена трава, сине море, чисто поле, белый свет* и т.д. – не обозначение цветом или описание чистоты, а особого рода «понятия». Слово *зеленый* в отношении к слову *трава* означает не цвет, а указывает, что это ж и в а я трава, полная соков и силы. *Белый свет* отвлеченно-образно говорит о неведомых и чужих пространствах земли; *сине море* – не просто море, но взволнованное, неспокойное, бурное море. Обо всем этом мы уже говорили в первой книге. Сейчас обобщим приведенные там примеры.

Все сочетания такого типа внутренне противоречивы и вместе с тем гармоничны как цельности. Наложение видового отличия на родовой признак создает некий символ, в котором совмещены два значения, как бы подменяющие друг друга в различных контекстах. Создается понятие нового уровня обозначений, с переходом от родового к видовым *(земля → черна земля* или *зелена земля* и т.д.). Образуется некий смысловой зазор между однозначностью имени существительного и символической многозначностью имени прилагательного. И вот перед нами образное понятие или понятийный образ, который в художественном тексте свободно варьирует, допуская замену определений и тем самым постоянно уточняя признаки содержания. «Кручины же три в человеке: желта, зелена и черна; от желтой – горячка, зеленая дает лихорадку, от черной же – смерть, то есть души исход». Это определение болезней нам также знакомо. «Желтая кручина» не является сама по себе лихорадкой – она д а е т лихорадку; образный символ развивает свой смысл в определенном контексте, который и объясняет смысл символа: дает возможность п о н я т ь его.

Противоположным способом «понимания» родо-видовых отношений, всегда создающихся метонимически, является удвоение имен существительных. Нам они также известны: *радость и веселье, стыд и срам, горе не беда, грусть-тоска, правда-истина* и др. Это движение мысли от двух видов к общему для них роду. *Радость и веселье* дают свой «род» – *торжество* или *праздник* и т.д.

Теперь понятна та забота, с которой Нил Сорский обращался к своим ученикам: *сходим* – нравственнее, чем *восходим*. В о с х о д и м от видов к родам, в том числе к «роднейшему роду» – категории: это логическая операция подведения под роды, это *мышление* об известном. С х о д и м от родов к их видам, создавая на этой основе образы: это *творчество* нового.

Символический образ слова еще не сошелся со смыслом идеи, которая могла бы наполнить словесный знак особо отвлеченным смыслом и тем самым вывести его на траекторию понятия. Слово изучается в грамматике, идея-смысл – в «диалектике». На примере категории *качества* можно увидеть, каким образом и как постепенно семантическая категория проникает в грамматические формы.

В «Диалектике» Иоанна Дамаскина, авторитетном пособии русского Средневековья, качество понимается грамматически: «Качество есть по емуже отъ нихъ именѣ причащаються, тѣхъ имены глаголются: отъ мудрости бо мудръ глаголеться... (качество – это то, что характеризует соответствующие имена и по ним называется: например, от мудрости называется мудрым, от белости – белым и т.д.)». По существу, перед нами семантическое определение имени прилагательного через имя существительное (вид через род). Однако грамматическое определение не охватывает полностью философской категории качества, поэтому дальше следует уточнение: «бѣлость сквозь все млеко и снѣгъ», т.е. белизна является п о с т о я н н ы м признаком молока и снега, их с у щ н о с т ь ю – на этом сравнении строится и образная система древнеславянских текстов с постоянным эпитетом-сравнением *бѣлъ яко млеко, бѣлъ яко снѣгъ*. Подобное качество воспринимается конкретно-чувственно и в поэтический текст переходит на правах постоянного эпитета (выражает типичный признак предмета).

Лингвистически это качество выражено лексическим или словообразовательным средством, т.е. опять-таки именем существительным: *бѣлъ* или *бѣлостъ*. Происходит разграничение типов качества, например, о белизне говорится: «яко еже не еще убѣленое, но ныне бѣлимое (ибо которое еще не убелено, но только сейчас подвергается белению)»; причастными, т.е. новыми для этой системы, формами утверждается становление качества: «якоже обѣленая одежа глаголется бела». Такое качество вводится в определение и синтаксическим способом: «*се бѣло* равно есть *сему бѣлому*, не якоже качество глаголется равно быти» – с противопоставлением краткого прилагательного в составе сказуемого полному прилагательному как готовому определению известного признака. Наконец, качество может развиваться (что представлено глагольной формой: *бѣлити*) или даже замыкаться само на себя, с грамматической точки зрения давая противопоставления по залогу *(бѣлити* и *бѣлитися)*, причем, естественно, «страстное качество (страдательного залога) неудобь движно есть (т.е. в предложении не изменяется, не переходит на объект действия)».

Таким образом, с одной стороны, философская категория (в данном случае – категория качества) уже соотносится с грамматическими понятиями, с другой же – она еще растворена в различных языковых проявлениях, выражается различными грамматическими и лексическими формами. Однако исходное определение качества через прилагательное

уже найдено и постоянно присутствует в сознании средневекового книжника, несмотря даже на то, что категория имени прилагательного еще не сформировалась (парадигмы склонения прилагательных являются в начале XVII в.). Направляемое подобным категориальным осознанием качества, конкретная форма имени – имя прилагательное со временем окончательно формируется как самостоятельная часть речи. И во многом благодаря тому, что существенно важна для образования понятий способом аналитического удвоения.

Среди логических терминов, которые появились у нас на Руси благодаря переводам с латинского языка всякого рода «Логик», замечательны те, которые своей «внутренней формой» (словесным образом русского слова) передают средневековые п р е д с т а в л е н и я о логическом признаке, или категории (Симонов, Стяжкин, 1977).

Accidens ‘случайный признак’ – *притча*, т.е. нечто, что просто «попритчилось», показалось, померещилось как признак, как причина понятия. Сама причина – *causa* – обозначается тут словом *приводъ*; имеется в виду то, что приведено в рассуждение как возможное основание, на самом же деле – *повод* к ней, основание-довод, который может быть и приведением поговорки. Человек своей волей определяет соотношение возможных «причин», которые уже не имеют ничего общего с обозначением *вина* (слово перешло в разряд этических терминов).

Actio ‘действие’ – *чинение*; заметим: не *дѣлание* или как-то иначе, но от глагола *чинити* ‘устраивать, составлять, производить, совершать’ и пр. с особым нажимом на сознательность действия, на наличие субъекта, который это действие производит.

Другие термины столь же конкретны и почти все соотносятся с идеей личного осуществления логических действий.

Appellatio ‘наименование’ – *прилепление* (как бы ярлыка к предмету), *situs* ‘ситуация’ – *положение, relatio* ‘отношение’ – *прикошное* (т.е. буквально ‘прикосновение, касательство’), *propositio* ‘предложение’ – *осудъ* (буквально ‘приговор, осуждение в высказывании’), *terminus* ‘термин’ (‘граница’) – *слово* или *уголъ* (т.е. ‘нечто изогнутое’), *syllogismus* ‘силлогизм’ – *урядъ* (‘договор, условие’), *conclusio* ‘вывод’ – *рожение* (в переносном смысле ‘возникновение, сотворение’ – тоже выражение активности действия со стороны субъекта). Для обозначения вида в славянском языке давно образовалось слово *существо* ‘сущность как совокупность природных свойств’, явленное в образе (в *видѣнии*). Но, чтобы обозначить род, пришлось придумать новое слово – *всячество,* т.е. «всё вообще» от *всячьскы* ‘целиком, совершенно’. Столь же искусственны термины, обозначающие категории: *гдечество* – категория места, *егдачество* – времени, *егочество* – обладания, *количкость* – количества, *яковость* – качества.

Видимая конкретность обозначений связана со словесными образами соответствующих лексем, но суффиксы отвлеченного значения уже возводят приведенные слова на уровень терминов – которыми, впрочем, мало кто пользовался и которые, как мы знаем, в большинстве своем у нас не утвердились. Они не сохранились в традиции, поскольку представляют собою частью кальки, частично же это *со-образ-ы* соответствующим латинским словам, и все – в любом случае – предстают как с и м в о л ы определенных ментальных действий. А символы понять – значит облечь их в понятия. Понятий же нет.

Несколько слов в заключение.

Семантическое развитие слова *разумъ* помогло нам осознать, что важно было не слово само по себе, не тот словесный знак, который по видимости неизменно предстоит в течение столетий. Важен смысл слова, изменяющиеся его со-значения.

Разумъ словесе сначала представлен как «страж слова», с о д е р ж а н и е слитного представления о вещи сродни самой вещи.

С XII в. *разумъ* не соотносится уже с чувственным представлением о цельности вещи, но сосредоточен на восприятии о б ъ е м а понятия, а это и есть с м ы с л слова, взятого в его отношении к мыслимой вещи (предметное значение).

С XV в. *разумъ* применительно к отдельному слову определенно понимается как з н а ч е н и е слова, дает представление о содержании понятия прежде всего.

Отвлеченность понятия в различные времена «разумели» по-разному. Отвлеченность как признак мысли предполагается уже характером самого слова, которое символически передает, указывая ее, вещь. Но и слово изменяло свое содержание. Средневековый тип отвлеченности – отвлеченность по объему понятия – связан с восприятием конкретных предметов во всей совокупности их признаков; здесь слово есть и м я, а имя ведь – тоже вещь. Зрелое Средневековье отвлеченность «понятия» развивает через его содержание, в представлении восприятия возникают признаки различения, и притом не обязательно соответствующие конкретным предметам; здесь слово есть символ, з н а м я , оно «знаменует» различия в предметном мире, явленные в их признаках. В Новое время объем и содержание понятия одинаково важны, равномерно представлены в слове в совокупности всех его значений и со-значений.

К рассуждениям о знаке, символе и отвлеченности мы еще вернемся. Сейчас отметим для себя как главное вот что: понятие вызрело на исходе Средневековья и тем самым прекратило его.

ИСТИННАЯ ПРАВДА

Истина – принадлежность идеального мира, а не материального.

Владимир Соловьев

Говоря о средневековой культуре Европы, историки выделяют категорию *истина* как основную для того времени. Бог как высшая сущность и абсолютная истина становится философски осознанным символом («роднейший родъ») и «Божьей правдой», так что верному христианину не оставалось ничего иного, как служить уже познанной и заранее известной истине (Горский, 1988, с. 79, 81). Слово как естественный посредник между землей и небесами становилось воплощением того самого смысла, который содержал в себе все сведения о сути быта и сущности бытия. Включая в рассуждение понятие *правда*, можно добавить, что в Средние века правду следовало постичь, тогда как истина считалась уже известной.

«Что есть истина?» – вопрошал Пилат, и Христос ответил – Фоме: «Я есмь путь и истина, и животъ (жизнь)». Это указание невозможно было оставить без внимания, отсюда неукоснительное следование выраженным в Новом Завете понятиям об истине, которая находится вне правды. Рационально однозначное обращение только к «истине» в западноевропейской культурной среде понятно. Западные языки не всегда отличают «правду» от «истины», например, в словах *truth* у англичан, *Wahrheit* у немцев, *verdad* у испанцев, *verita* у итальянцев, *verité* у французов и т.д. У романских народов их слова, обозначав-

шие одновременно «правду как истину», восходят к латинскому слову *veritas*, имевшему несколько значений: ‘правда, истина’ – ‘действительность’ – ‘правдивость, искренность’ – ‘правила, норма’. В греческих текстах Писания этим значениям (кроме последнего) в точности соответствовало слово ἀλήθεια, которое славяне и перевели словом *истина*. Согласно Новому Завету, особо ценимому в Древней Руси, ложь противопоставлена не правде, а – истине; дух есть истина, слово-логос содержит в себе истину и тем самым совпадает с любовью или благодатью; истина делает свободным, за истиной ходят, истина в самом человеке. Наконец, «Церковь – столп истины». Слово *правда*, также известное славянским переводам Писания, соответствовало другому греческому слову – δικαιοσύνη ‘справедливость, законность, праведность’, а также ‘правосудие, судопроизводство’ или даже ‘благодеяние’. Значение ‘благодеяние’ известно только переводам Нового Завета. Поэтому именно его славянский эквивалент использован славянским переводчиком для обозначения Божьей благодати – Правда всегда Божья, она сродни благодати и святости. Она выше истины.

Сказанное как будто входит в противоречие с исконным смыслом славянского слова *правда*, обозначавшего чисто судебное разбирательство; уже на заре государственности у нас есть «Правда Русская». Чтобы понять сущность возникшего противоречия, сделаем небольшое отступление и рассмотрим значения древних славянских слов *правда* и *истина*. Все другие слова, имевшие отношение к данным понятиям, оставим в стороне как не ставшие родовыми терминами литературного языка. В мораво-паннонских текстах мы встречаем слова *рѣснъ, рѣснота, рѣснотивіе, рѣснотивьнъ*, также имевшие смысл ‘истина’, ‘истинный’ в соответствии с тем же греческим словом (Ковтун, 1963, с. 426, 429). В древнейшем переводе «Апостола» *по рѣснотѣ* – по истине, *въ словеси рѣснотивѣ* – в истинном (Ап. III, 152, 62–63); *въ рѣсноту* – ὄντως κύριως (Г., с. 138) и т.д. Древний корень этих слов выражал идею «ясность, явленность» во всей точности, передавал смысл соответствия формы – своему содержанию.

По текстам видно, как возникает и развивается само представление об «истине», отталкиваясь от образцовых книжных формул, прежде всего новозаветных. Происходит последовательный отбор признаков, важных для понятия об истине и на фоне представлений о славянской (собственной) правде.

По происхождению корень *-ист-* при латинском *este* ‘тот же (самый)’ выдает свой местоименный характер – это определенно у к а з а н и е на «суть» в ее чистом и полном виде, без всякой связи с бытийностью; этимологи отрицают смысловую связь с глаголом *es* ‘быть’, как это предполагают иногда поэты и мечтатели. Зато связь с древнейшими хеттскими и кельтскими словами, обозначавшими соответственно ‘душу’ или ‘яйцо’ (или ‘почки’ у древних славян), показывает мистическую отдаленность смысла, связанного с обозначениями наиважнейшей части (мирового тела?), способной рождать новое или возобновлять существенно жизненные энергии. Это одно из древних слов, оно входило в тип склонения на *-ес- (слово – словесе, исто – истесе)*. В древнерусских источниках в новой грамматической форме слово *исто*, род. падеж *иста* обозначало капитал (*ростъ, лихва* ростовщика).

Столь же древние славянские формы прилагательных – *истъ, истовъ, истиньнъ*. *Истый* – ‘настоящий’ (соответствует «капиталу»), *истовый* – ‘точный (совершенный)’, *истинный* – ‘достоверный’ – опять-таки в отношении к идеальному образцу. «Истый» существует сам по себе, являя сущность самого себя, «истовый» принадлежит миру

действительности, «истинное» же проявляется в сознании как отражение идеального образца. Впоследствии два последних определения разошлись в оценке описываемого: *истовый* отчасти с осудительной, *истинный* всегда с положительной оценкой качества или состояния.

Таким же определением было в древнерусском слово *истинна*, которое сегодня воспринимается (и передается) как имя существительное *истина* (с одним *н*). В самом общем виде это ‘действительность’, данная как ‘законность’ или как ‘справедливость’.

Столь же ясен общий смысл слова *правда.* Исконное значение производящего корня ‘прямой, ровный’, т.е. ‘правильный (по сути)’. В отличие от корня *-ист-*, этот корень развивал не имена прилагательные (определение п р и з н а к а), а имена существительные (указание на п р е д м е т н о с т ь), выражавшие оттенки *правыни, правости, правоты, правьды, правьдьности* и т.д. Лишь слово *правьда* уже соответствовало греческому слову со значением ‘истина, правда’ в юридическом смысле, и таково единственное его значение. Соотношение выражений «суд Божий» и «правда Божия» отражали известный параллелизм в понимании справедливости в христианско-церковном и феодально-светском их смыслах. От корня *-ист-* возможны были и глаголы *(истиньствовати)*, а непосредственно от корня *прав-* редко и вторично *(правити)*. Глагольная форма также обозначает п р и з н а к, а не предмет, но признак в его развитии.

В отличие от «истины», «правда» изначально дана в целостном виде, для уточнений о ней не нужны накапливающиеся в наблюдении и в сознании признаки, а также вызывающие такие признаки действия. Понятийный ряд «правд» усложняется только за счет суффиксальных или сложных имен, таких как *правовѣрье, праводѣянье, правомѣрье, православие, православье, правосутье* и т.д. «Истина» последовательно уводит мысль в интеллектуальную, объективно существующую или умопостигаемую, требующую разумных обоснований или доказательств сферу. Понятие о «правде» связано с действиями души и духа, отражает не логику мысли, а логос Духа. Правда божественна – она идеальна. Истина же всегда земная, она предстает как обеспечение правды, это земное воплощение правды, «капитал», с каким начинают всякое дело. Правда – воплощение благодати. Истины в суде не искали, за ней не уходили в далекие земли, во имя истины не погибали – все это совершали только во имя Правды. Истина противопоставлена лжи и обману, правда – кривде; «неистины» быть не может, поскольку истина всегда объяснима или ее можно оправдать – «неправда» встречается, но как извращение «правды». Истина пребывает в известном пространстве, правда – во времени; это мечта, идеал – бытие, а не быт. Истина одна, на это указывает и суффикс единичности *-ин(а)*, а правда собирательно общая (суффикс *-ьд-*), но у каждого она своя.

Насколько можно судить по диалектным, этнографическим и историко-культурным материалам, такое представление о «правде» и «истине» свойственно восточным славянам до сих пор. Оно отражает сложившееся в глубокой древности противопоставление нравственной правды умозрительной истине.

Эти сжатые комментарии к истории слов показывают, что раздвоение Правды на правду и истину определялось исторически, установкой на новую культуру, и основано на исходном различии между ἀλήθεια δικαιοσύνη, переведенных этими словами в авторитетных текстах новой, христианской, культуры. Синкретическая неопределенность славянского корня *прав-* разрушалась мало-помалу, по мере того как суффиксальные слова вбирали в себя, одно за другим, различные со-значения этого корня. Сознание последо-

вательно выявляло различные признаки в имени прилагательном и выражало разные оттенки смысла соответствующего имени существительного: *правый* от *право, правильный* от *правило, праведный* от *правда* и т.д.

В средневековом переводе «Ареопагитик» утверждается познавательная сила правды, а не истины, поскольку лишь о Боге можно сказать, что Он – Истина, и это предвечно. «Елицы божественную хулять правду» – те ошибаются, «потреба есть вѣдѣти божественную правду всему, въистину сущу истинну правду» (Ареопагит, с. 565–566). По этой причине «правда – Бог; предѣл же правды есть добродетель давателная по достоянию или свойству дѣйство душевныхъ чясти» (там же, с. 565). Правду же «свойствено еже по достоянию умѣряти коемуждо» – правда изменчива в оттенках, но божественна и неложна. Наоборот, истина соотносится с ложью («супротивное истинѣ лжа есть», (там же, с. 497)), ее еще нужно найти, и не только в слове: «Не просто иже глаголатися, но еже суще по истинѣ достоить искати» (там же, с. 497).

Уже с XIII в. известно сочетание *правда-истина*, ср. сказанное в летописи о добром князе: «Правда и истина с ним ходяста» (1237 г.). С точки зрения современного сознания сложно определить смысл подобных удвоений близкозначных слов (их было довольно много). В Средние века при отсутствии слов, выражающих родовые понятия, подобное удвоение служило для создания выражений общего значения, т.е. гиперонимов по отношению к двум исходным гипонимам (рода в отношении к видам). Удвоение выражало единство противоположностей в слиянности их проявлений. Например, личное переживание, передаваемое значениями слов *стыд, радость, горе* и т.д., и соответствующее им коллективное состояние, выражаемое соотносительно словами *срам, веселье, беда* и пр., составляли обороты речи типа *стыд и срам, радость и веселье, горе не беда.* Включением в подобные соотношения и сочетания *правда-истина* могли передавать соотносительность личной правды с объективной истиной в их совместном отношении к идеальности этого состояния.

Тем не менее представление о правде и истине оставалось внутренне противоречивым как раз в отношении к правде, которая оказывалась в перекрестье самых разных со-значений, и возвышенных, и вполне мирских, в земном проявлении божественной Правды. Можно предполагать, что наложение славянских представлений о «правде» на христианские об «истине» долгое время приспосабливалось к славянской ментальности, никогда не достигая завершенности в истолковании этих диалектически развиваемых соотношений. Этот процесс этического притяжения и семантического отталкивания совершается и в наши дни. Излюбленное упражнение в области русской ментальности связано как раз с толкованием русских слов *правда* и *истина*, особенно иностранцами. Им трудно понять русское представление об интеллектуальном, выраженном как этическое. Западный рационализм не в состоянии войти во внутреннюю суть другой ментальности иначе, как путем рассудочного подбора логических аргументов, и странным образом находит такие доказательства именно в собственной интеллектуальной форме. Накладывая же на познаваемый предмет, да еще столь сложный, собственные понятия о нем, неизбежно придешь к осуждению предмета: ведь он не такой, как у меня самого.

Очень глубоко раскрыл исторические причины постоянных метаний русского человека между правдой и истиной П. А. Флоренский (1990, с. 15–25). Он показал, что никаких метаний нет, а имеется постоянное давление на русскую ментальность со стороны инородных ментальностей, в горделивом самомнении убежденных, что только они ис-

тинны и праведны. Истина «в русском ее разумении» есть «пребывающее существование; – это – “живущее”, “живое существо”, “дышащее”, т.е. владеющее существенным условием жизни и существования. Истина как существо живое по преимуществу – таково понятие о ней у русского народа» (и русской философии) (там же, с. 17). ’Αλήθεια греков выражает столь же непосредственно личное отношение, но не в содержании, а по форме, как ускользающее из памяти впечатление об истинном. Латинское *veritas* представляет истину как морально-юридическую ценность, опосредованную обществом по форме: семитское *эмет* тоже опосредовано общественной средой, но по содержанию, а не по форме. Латинская справедливость у семитов представлена как истинность – но критерии истинности никак не обозначены, поэтому общепринятым является традиционное понимание истины как «верность слову», «надежное обещание», «верность» (кому?). Таким образом, становится понятным удвоение «русской правды» на правду-истину и на правду-справедливость, а также постоянное соотнесение собственных представлений о правде с теми, которые выражены в Библии, но на греческом языке.

Да, отдельные русские люди мечутся между правдой и истиной, но народ в его целом – никогда.

В середине XVI в., толкуя устаревшую к тому времени средневековую символику, «Стоглав» указывал, что священники носят стихарь и фелонь, поскольку «стихарь есть правда, а фелонь истина, и прииде правда с небес и облечеся в истину», при этом правда – слово Божие, а истина – плоть, в которую оно облеклось на земле (Бычков, 1988, с. 225). Таким образом, первоначальное представление об истине как сути явлений претерпевало некоторые изменения. В западноевропейских языках в случае надобности особо выделить представление об «истине» пользуются словами, обозначающими именно суть, существенность (чего-либо). В русском представлении противопоставление «сути» выражающей ее «форме» дано и аналитически, посредством самостоятельных терминов. Например, «Божий суд» – это все-таки Правда, которая может принять форму «истины». Неразвернутость отношений между правдой и истиной сравнима с присущим русским людям материалистическим пониманием такой связи и вполне нам понятна, однако средневековое сознание больше доверяло духовной силе Правды, хотя бы и личной, чем «объективно представленной» истине.

Первые исследователи древнерусской ментальности точно поняли смысл обсуждаемых символов и скрытых за ними категорий. Ф. И. Буслаев (1941, с. 177–178) говорил, что *«истина* от *истый* – ‘тот же самый’, это научное понятие, а *правда* – нравственное, и все *праведное* есть истинно». Он отмечал неразрывность представлений о правде и истине, причем справедливость для него всегда связана с правдой, а не с истиной. Таким образом, четко разграничивались две формы правды – не только правда-истина, но и правда-справедливость. В «Толковом словаре» В. И. Даля тогда же дано развернутое определение: «*Истина* – противоположность лжи; все, что верно, подлинно, точно, справедливо, что есть (все, что *есть*, то *истина*; не одно ль и то же *есть, естина* и *истина!*); ныне слову этому отвечает и *правда*, хотя вернее будет понимать под словом *правда: правдивость, справедливость, правосудие, правоту. Истина от земли*, достояние разума человека, а *правда с небес*, дар благостыни. Истина относится к уму и разуму, а добро или благо к любви, правде и воле. «Встарь истина означала также наличность, наличные деньги, ныне *истинник* м. капитал» (Даль, II, с. 60) – «*Правда* – истина на деле, истина во образе,

во благе; правосудие, справедливость» (Даль, III, с. 378). Точность ощущения исконного смысла слов поразительная.

Двуобращенность правды-истины к этическому и логическому обусловила расхождения в идеологии западников и славянофилов. Западники сугубое внимание уделяли интеллектуальному, славянофилы – нравственному аспекту двуединой формулы *правда-истина.*

Но даже глубоко вникая в русскую историю, можно совершить ошибку, говоря о средневековом понимании *правды-матки* и *истины.* «Истина что свет: ее самое не видно, но все предметы видны и понятны, лишь насколько обладают ее светом (в ее свете)» – а вот «в правду верят только мошенники, потому что в е р и т ь можно в то, чего не понимаешь» (Ключевский, 1968, с. 346, 370).

Непостижимость правды сознанием становится основанием для ее порицания.

А значит – искажением сути.

ПОСТИЖЕНИЕ ИСТИНЫ

> Истина есть соответствие выражения с сущностью предмета и потому есть одно из средств достижения добра.
>
> *Лев Толстой*

У Епифания Премудрого, в его «извитии словес», находим интересные высказывания о праведных путях познания. Например: «Такоже и сии, къ Богу присваяся чистою съвѣстию, и благою мыслию приближая и добрыми дѣлы избранися» (Жит. Стефана, с. 6). Заключительный член ряда стоит в личной форме: дело делается, тогда как душевное и умственное лишь сопровождают его, очищая духом и осмысляя. Но степени признаков познания, наоборот, понижаются, низводя дело в разряд житейски земного деяния *(добрыми)* в противоположность высокой мысли *(благою)* и чистоте нравственного побуждения. Чистой совестью (совместным знанием) человек сливается с Богом, благою мыслью лишь приближается к нему, а добрыми делами ему же становится мил. На внешнем кольце рассуждения степени повышаются (от предощущения через размышление к волевому действию), на внутреннем, глубинном уровне степени мирского понижаются, удаляясь от исходной идеи *(Богъ)*. Дело – проявление воплощенной в мысли духовной силы, исходящей от Бога. Совесть – и Бог в человеке, и *со-знание,* и *со-весть.*

Л. П. Карсавин, говоря о западном Средневековье, заметил, что именно христианство сделало «интеллект способным верить», т.е. открыло путь воображению, но «величие и трагедия Средневековья – в его неосуществившемся стремлении к всеобщему синтезу» (Карсавин, 1995, с. 165).

На пути к синтезу духовного и телесного, воображения и рассудка больше преуспели древнерусские «реалисты». Историков поражает тип обыденного средневекового сознания: «Развитое воображение в сочетании с натуралистической конкретностью, стремление к выражению предельной осязательности изображенного, к утверждению его материального бытия... Наглядная образность, конкретность и почти осязаемая материальность духовной сферы – вот те черты, которые унаследовало древнерусское эстетическое со-

знание от восточных славян и которые прочно жили в народном сознании на протяжении всего Средневековья и сильно влияли и на "высокую", официально-церковную эстетику» (Бычков, 1988, с. 39–40).

Мы еще убедимся в том, что подобный «синтез» чувственного, интеллектуального и волевого представлен в синкретическом смысле ключевых слов культуры; в частности, слово *вещь* одновременно и целостно указывает на слово, мысль и дело; *совѣсть*, *мысль* и *дѣло у* Епифания аналитически только раскрывает нерасчлененный смысл средневековой *вещи*.

Способ познания эпохи Средневековья – это художество. Художество – воссоздание сущего, рукотворное подобие божественных образцов, поскольку лишь «Богъ сущая вѣсть – не художествомъ сущихъ, но Своимъ» – повелением (Ареопагит, с. 551).

Согласно средневековым представлениям, восходящим к отцам Церкви, *художьство* – это ἐπιστήμη, т.е. 'познание' вещей в определенной форме. Г. М. Прохоров привел необходимые доказательства, раскрывающие смысл понятия и значение слова в XIV в. (не раньше). В его переводе сочинений Дионисия Ареопагита «художество же есть правильное представление, облеченное в суждение, или же разумение истины... и точное понимание дела, к которому оно» относится; и утверждение, предлагающее разумение истины (в понятии), и правильное представление (в образе), не требующее подобающего подтверждения при помощи сопоставлений (Прохоров, 1987, с. 91–93).

Вот оно, ключевое место, – точка роста *русского реализма*. Всякая ἐπιστήμη есть познание через слово; рукоделие оборотилось умствованием. Художество – это то, что ни в чем не ошибается, представляя собою всякое словесное искусство, начиная с грамматики, оно «сочетало в себе знание и умение – умение этому знанию придать подобающую словесную форму» (там же, с. 93).

Поэтому средневековое постижение истины в корне символично. Оно вынуждено соединять действенность вещи с реальностью идеи. Всякий предикат помыслен и в конечном счете явлен в «мечтании», поскольку, согласно славянскому тексту «Ареопагитик» (в толковании Максима Исповедника) *«мечтание, глаголеть, умыслителновидныя* (πλασματώδεις) *мысли о чювьственыхь или яко чювьственая»* (Ареопагит, с. 452). Любая идея есть «мечтание» в том смысле, что она «мыслеподобна» о чувственном, замещает чувственное. Соединение идеи и вещи происходит волевым усилием. Давно известно и хорошо определено, что «субъект принадлежит миру, а предикат – мышлению о мире» (ср.: Арутюнова, 1976, с. 378). Это значит, что мышление развивается именно в режиме средневекового «реализма», который пытается построить суждение на основе Истины.

Пределы «мечтаний» ограничены словесно. Одно дело – фантазия, другое – заведомая ложь. «Истина и ложь существуют только среди существ, имеющих дар слова» – эти слова Томаса Гоббса полезно помнить всегда.

Специальные исследования древнерусских представлений о правде-истине (Эриксон, 1967; Кеглер, 1975; Колесов, 2002) показали, что они развивались в сложном переплетении реальных («достоверность» – «справедливость») и помысленных (идеологических и стилистических) характеристик. «Правда» как термин права стала обозначением высшей истины «через религиозные взгляды» (Кеглер, 1975, с. 39), между прочим, потому, что противоположность правды – кривда – абсолютна и в оправданиях не нуждается. «Правда то, что правда, а не то, что доказано, – выражал это знание Лев Толстой. – Прав-

ду можно не доказывать, но выследить – прийти к ней и увидеть, что дальше идти некуда, и что от нее-то я и пошел!» В этом, чисто русском восприятии, правда – цель, которая вместе с тем и причина *(у-слов-ие)* движения. Истина дается ведь по частям и требует умственного напряжения. Правда предстает вся разом, целиком и потому не помыслена в воображении, а живет.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ВОЛЯ

...Другими словами – чувство, имеющее своим предметом объективную красоту, мышление, имеющее своим предметом объективную истину... и воля, имеющая своим предметом объективное благо.

Владимир Соловьев

ЧУТЬЕ И ВОЛЯ

Боже! к чему догматики, историки, апологеты нагородили столько ерунды, когда дело выражается в одном великом: не надо.

Василий Розанов

В предыдущих книгах концепт «воля» был представлен как выражение свободы или желания; социальная и этическая составляющие воли должны быть восполнены интеллектуальным ее компонентом. Эта «воля» может быть описана как требование действия, которое определяется душевной энергией «общего чувства» – чутья.

Современные психологические представления о сенсорных системах предполагают, что по происхождению (филогенетически) осязательные впечатления древнее, чем впечатления слуха и зрения, тогда как вкус и обоняние по преимуществу «химические чувства» (Найссер, 1981, с. 35). Большинство авторов, рассуждая о древних чувственных переживаниях, пишут, в основном ориентируясь на современный уровень восприятия внешнего мира – на зрение по преимуществу. Но зрением информация не воспринимается, с помощью зрения она *перерабатывается сознанием.* И современный человек на уровне чувственного восприятия все воспринимает чувственно слитно – чутьем, одновременно получая информацию *различных модальностей* (там же, с. 50 и сл.). Слитность чувственных модальностей и поступает в распоряжение воли для последующего ее действия.

Именно так и понимали дело средневековые мыслители. Из переводных текстов они могли уяснить себе такую, например, идею, представленную в диалогах Души и Тела (в «Диоптре»): *«Плоть:* Слыши убо и веруй и покорись, имже глаголю. Сущая убо вся познаваема суть чювством, умная же умне постизаема суть. Яже убо чювьствене суть чювьство – чювьствене познаваем, а яже паки мыслена – мыслена, якоже рех, а страстная не от того самого познаваться, но от действа» (Прохоров, 1987, с. 218) – «Так слушай же и верь, и согласись с тем, что говорю. Все существующее познаваемо чувством, а умственное умом постигается. Итак, все чувственное мы познаем чувством, а мысленное – мыслью, как я уже сказала. Чувственное способно давать показания чувству, а постигаемое мысленно, о страстная, не прямо по себе познается, но по действиям». Именно здесь говорится, что «зрителное – есть умъ» (там же, с. 214), и утверждает это Душа, *«страстная»*, воплощающая силу воли. Воля, направленная на действие, и соединяет чувство и разум.

Еще раньше киевские «Изборники» 1073 и 1076 гг. в своих текстах развивали теорию познания, заимствованную у византийских богословов; они хорошо выражают общую

духовно-практическую направленность волевого усилия человека в этом мире. Другое дело, насколько распространена в массе была излагаемая в этих томах концепция «воли». Но что она развивалась в этом именно направлении – несомненно (Бондарь, 1990, с. 30 и сл.).

Волевое побуждение к деятельности, единство воли и мысли есть *помыслъ*, который формируется в последовательности усиления мыслительных актов, в степенях их проявления: *ум – разум – помысл*, который, в свою очередь, раздваивается на душевный *помыслъ* и на плотскую *по-хоть*. При этом «не бо искоренитель страстьмъ помыслъ есть, нъ супостать» – не истребитель, но противник. В свою очередь, волевое усилие создается энергией слова и мысли; и язык и мысль – свойства разума, созидательная сила мысли – в слове (там же, с. 31). Аристотелевский номинализм понимает действительность как опору, укрепившись на которой можно установить связь идеи и знака (понятия и слова).

Иногда говорят о «дологическом типе мышления», присущем Средневековью (Замалеев, 1987, с. 65–66); но мышление в слове – уже проявление воли, и утверждать лишь один «стиль мышления» было бы опрометчиво. Он не один, и притом постоянно развивается. Определить средневековый тип мышления можно только по результатам – следовательно, опять-таки в воле. Все материалы, предложенные читателю в предыдущих книгах и главах, показывают, что образно-конкретное (антиномическое) мышление раннего Средневековья, эпохи Древней Руси, в развитии зрелого Средневековья сменилось абстрактно-символическим.

Положение изменилось с XV в. Неореализм «Ареопагитик», философская энергия которых через многие посредствующие источники и истолкования распространялась и проникала до самых глубин «коллективного бессознательного», изменил точку зрения на соотношение между идеей, знаком и вещью, по-новому представив «точку опоры» мысли и воле.

Волевое усилие – не просто действие, направленное силой общего «чутья» или «помыслов». В действиях воли присутствует также оценка – вот то новое, что приносит с собой неоплатонизм «Ареопагитик».

И это в корне изменило перспективу волевого усилия. Аксиологический (оценочный) подход к энергии воли раздваивает представление о самой воле. Оценочность выражается в экспрессивности речи и в эмоциях поведения. Она предстает как рациональная в отношении к *идее* и как эмоциональная в отношении к *вещи*.

Рациональная и эмоциональная оценочность по-прежнему разведены в сознании, и только слово может соединить в себе обе дуги волевого действия. С XV в. воля направлена словом – она явлена в языке (Михайлова, 1999; Пименова, 2000). Неожиданным скачком мысли стали множиться словесные формы уменьшительно-ласкательных или уничижительных выражений в слове; суффиксы разного рода, новые средства образования слов (конфиксы, инфиксы и т.д.) буквально засыпали речь многочисленными выражениями, основная цель которых – выразить отношение человека к тому, о чем говорит, и к тому, кому он говорит это. Народная стихия прорвалась сквозь все препоны – *народ заговорил*, и особенно выразительно в XVII в. Это стало возможным потому, что градуальность вариантов допускала в язык возможные новации, которые входили в общую речь на правах оценочных слов. Народ не просто заговорил, но и стал различать в своей речи оттенки разного рода: социальные, половые, возрастные – всякие. Женщины создавали уменьшительно-ласкательные, мужчины – выразительно-грубые слова, но первые легче запоминались, зато вторые имели больше оттенков.

Суффиксы различают «объективную уменьшительность или увеличительность от ласкательности», которая субъективно оценочна (Потебня, 1968, с. 74) – ее развитие связано с влиянием женских предпочтений.

Модальности оценочных высказываний определялись типологической, пожалуй, особенностью (Ивин, 1970). Типы оснований оценок могут исходить от чувств и ощущений (от *вещи*), от традиционных архетипов и образцов (априорно от *слова*) или от результатов личной практической деятельности, чисто рационально (в мысли от *идеи*). Следовательно, оценки не могут выйти за границы, заданные всеобщей связью всех моментов восприятия: через чувство, через слово, через разум. Это оценочное поведение либо утилитарно-прагматично, либо нормативно-традиционно, либо духовно-теологично. Их разграничивают либо вкусовые, либо психологические основания восприятия, на которых и создаются оценки, этические или эстетические. Важно определить, какие из них преобладают в то или иное время. Все, что нам известно о состоянии мысли в Древней Руси, дает право предположить, что утилитарно-практические оценки ей более свойственны, тогда как средневековая Русь уже развивала «теологические» оценки, более связанные с этическими формами поведения.

Реально-вещные значения древних славянских слов постепенно обволакиваются модальностями оценки и все чаще предстают в некоей ирреальной, насыщенной субъективными оттенками, системе, хотя неопределенность выражений еще и не достигает современного развития форм, уже во многом попросту виртуальных.

Модальности волевого поведения, характерные для древнерусских действий, хорошо изучены, исчерпывающе описаны специалистами (Ваулина, 1988). Представим их в схематическом изложении.

Модальность высказываний разлита по различным функциям человеческого поведения и представлена в двух измерениях, свойственных древнерусским представлениям по сути и сущности: предметная модальность действительного мира постоянно соотносится с субъективно понимаемой «потенциальной» модальностью мира «реального» (в средневековом смысле, т.е. идеально мыслимого). В обоих случаях явлено трехчастное соотношение желательного, возможного и необходимого, модальность существует как в трехмерном пространстве действительного, так и в триипостасном единстве идеального. Воля и мощь подпитывают друг друга, образуя нерасторжимую цельность природных и сверхприродных сил.

Пространственная действительность «предметной» модальности четко разграничивается средствами языка.

Желательность выражена с помощью глаголов *желати, жадати, хотѣти, волѣти* при полном отсутствии безличных конструкций: субъект волеизъявления всегда определен. Это – открытость поведения в среде равных, она не допускает неопределенного выражения воли; используются различия в глагольных наклонениях, а также независимый инфинитив.

Возможность также определяется глаголами, такими как *мочь* (почти 75 процентов всех употреблений данной модальности), *умѣти, съмѣти* и другими, а также наречными сочетаниями, переводящими волеизъявление в план потенциальности (передают логическую последовательность действия – *лѣпо, льзѣ* и др.), что создает ситуацию не реального, а наступающего, будущего времени; все больше увеличивается использование глаголов

съмѣти, умѣти, дерзнути, успѣти, достигнути, а также форм типа *мочно (по силе возможности).*

Необходимость выражается описательно, не грамматически, а с помощью лексических средств *(трѣбѣ, лѣпо, довълѣти, достоить*); здесь распространены безличные обороты в условно модальном времени («аще поѣхати будяше обрину...») или, как у игумена Даниила, разного рода инфинитивные обороты («влести есть», «видеть есть») и т.д.

Желательность выражает мотивацию действия, возможность – морально-этическое оправдание такого действия, а необходимость все более развивает идею долженствования (появляется форма *долженъ*) – усиливается необходимость, явленная согласно чужой воле.

Общее развитие модальностей состоит в повышении степеней обобщения, это – восхождение от «воли» к «мощи», и мощь подавляет личную волю.

Последнее важно.

Соотнесенность действительных модальностей с потенциально-реальными делает их как бы оттенками всякой вообще модальности – на фоне актуальной действительности, развернутой во все три временные сферы своего осуществления. Предметная модальность выявляет попавшее в поле внимания событие и одновременно оценивает его; онтологическое и гносеологическое соединены в общем акте именования (Ваулина, 1988, с. 16): вещь и идея – в слове. Важно различать, что именно существует как действительное: само событие (движение мысли от слова к вещи) или обуславливающая его идея (движение мысли от слова к идее) – возможное или необходимое.

УСЛОВНАЯ ТОЧНОСТЬ

Кажется. Будто. Словно. Подобно.
Вроде. Точно. Похоже. Как если бы. –
Недоверчивые, приблизительные слова.

Корней Чуковский

Эти слова знаменитый критик высказал по поводу рассказа первого русского «импрессиониста» Леонида Андреева «Елеазар». Там, между прочим, сказано: «Снова *как бы* впервые отметил и страшную синеву и отвратительную тучность его. На столе, *словно* позабытая Елеазаром, лежала сине-багровая рука его, и все взоры безвольно приковались к ней, *точно* от нее ждали желанного ответа...» «“Кажется” – и есть правда для городского поэта, – говорил Чуковский, – тогда как правда для него только “кажется”. “Говорят, будто он скуп” – это то же самое, что и “кажется, он скуп”». Все дальше удаляется взгляд современного человека от вещи, от п о в е р х н о с т и вещи: *кажется – выглядит – смотрится*, – потому что не очертание, форма или вид интересуют его сегодня, но сущность и истинная ценность внутренних качеств, скрытых за плотью вещей.

Сомнение, неуверенность в достоверности сказанного или показанного (слух и зрение) вызывают особую значимость ирреальной модальности, для выражения которой уже недостаточно глагольных форм в сослагательном наклонении; появляются модальные слова и специальные конструкции речи, выражающие такое волевое предположение.

Мысль человека – живая, она не стоит на месте. Что казалось верным вчера, сегодня может быть всего лишь вероятным, а важное для прошлого века кажется сейчас смешным.

Отчасти и потому, что изменились слова, уточняющие смысл познаваемого. В поисках новых средств выражения мысль, подобно пульсу, бьется во плоти известных ей слов. Она и сама должна создавать для себя новые формы своего воплощения.

Вот пример, который покажет, какое отношение вкладывали разные поколения людей в простейший акт познания – в сравнение. Добиваясь условной точности высказывания, мы постигаем то общее, что связывает две вещи, два лица или два события, которые в данный момент сравниваем.

...к а к лебедушка, плывет милая – милая тут и есть лебедушка, потому что слово *как* представляет нам точную копию лебедушки, это уподобление, создающее нерасторжимое единство двух существ; это не сравнение одного с другим, а просто факт: моя милая – для меня лебедушка, в моих глазах это так. Древнейшие формы слова указывают именно на уподобление: *како* – это творительный падеж от местоимения *къто*, а *яко* – форма от местоимения со значением ‘тот’. В древнерусском языке *како* – ‘точно’ («тамо есть Давыдовъ домъ, какъ городокъ» в одном «Хождении» 1390 г.), а *яко* – ‘точно, как будто’ («рука же ей бѣ дѣсная яко суха» в евангельском переводе) (Материалы, I, с. 1179; 3, с. 1652). Оба союза многозначны, а в сочетании с различными частицами создают неуловимо непереводимую тональность повествования, как бы запрятанного за модальными ограничителями текста.

...т о ч н о лебедушка – заменили словом, которое известно с XII в., и мысль изменилась, стала точнее, а главное – реальнее, потому что, говоря «точно», т.е. не уподобляя, а сравнивая, мы тем самым отмечаем, что милая точь-в-точь лебедушка, но вместе с тем и не лебедушка вовсе. Старославянское *тъчнити* – ‘сравнивать’. Древнерусское *тъчьно* значило и ‘равно, наравне’ («не можеть отроча точно тещи мужеви» – ребенок не может бежать как мужчина), и ‘подобно’ («дымъ бо точьно богатьство ищезнеть»).

...б у д т о лебедушка – еще один поворот мысли, новое уточнение, которое делается в XVI в. в поисках реальности выражения: как бы лебедушка, и похожа, и не очень похожа. Некая нежелательная модальность, вера в то, что милая... а вдруг и лебедушка тоже?! Словно заклинание в собственной неуверенности: исконно форма *буди то* – повелительно-пожелательное наклонение. «Нѣкие мнять, тако сказаючи за подлинную вещь, что б у д т о они всегда ростуть» (Назиратель, л. 47об.). Нет уверенности, что это так, но желание, чтобы именно так и было, – налицо.

...с л о в н о лебедушка – это уже середина XIX в. Такое выражение сводит на нет все помыслы ищущей точного выражения мысли: *словно* – это так говорят (словом), как сказано, а всякий знает, как далеко это может быть от реальности.

Заменой вспомогательного слова человек все дальше отходит от реальности веры в строгий мир действительных фактов, субъект речи все больше отчуждается от предмета своих размышлений:

како – как – как бы – точно – будто – словно...

Замены путем удвоения *(как → как бы)* – не новость для русской ментальности. Это выражение условно-предположительного сравнения, всегда присутствующего в подсознании «на всякий случай». Устаревшие разговорные формулы типа *точно как* у Пушкина, *точно будто* у Добролюбова, *точно бы* у Достоевского, *словно как* у Островского, *словно бы* у Тургенева сохраняют уклончивость подобного сравнения; то же в народной речи: *будто что, будтось* и др. (СРНГ, 3), а в XVIII в. таких форм бесконечно много: *словно*

как, как словно («стоишь как словно пень»), *так словно бы, так словно как* и др. Усиление с т е п е н е й предположительности создает определенное «поле модальности»:

как – точно – бы → как – будто – бы → как – словно – бы.

Столь же важно по справедливости отнестись к тому, что узнал: а верно ли?

С XII в. известны многие книжные слова, выражавшие меру доверия к познанному или услышанному: *верно, вправду, истинно* и т.д. В XVII в. явились столь же книжные по происхождению – *подлинно, правильно, действительно.* Писатели XIX в. предпочитают разные: Салтыков-Щедрин – *подлинно*, Гоголь и Тургенев – *правильно*, Лев Толстой – *действительно.* Если вдуматься, оттенки разные, смысл каждого выражения «как бы» выдает писателя в его авторском выборе слова. Подобной возможности выбора оттенков выражения в средневековой Руси не было, и в этом – резкое отличие от современного состояния в выражении мысли. Мысль выражалась в самых общих формах модальной оценки, одинаковых для всех говорящих. В древности вера в истинность сказанного столь глубока, что не возникает сомнений, будто истинное и верное могут быть не взаправду, а «понарошке». Потому и слова такие увесистые и непреклонные: *вера, правда, истинна. Точно, как будто* и прочие, их сменявшие, выражают уже сомнение в истинности сказанного, его следует *про-вер-ять.* Все новые формы выражения связаны с обозначением м ы с л и, которая тревожно ищет не только правду в реальности идеи, но и истину в действительности фактов.

Такой же путь развития проходят и словечки, смысл которых состоит в отсылке к чужому с л о в у.

«Освежение» древнего словесного образа происходило постоянно путем подстановки более «понятного» на данный момент корня. Например, в развитии выражений со словами *дѣ- → чай → скать* (сокращенное от *так сказать*) → *де-скать*, а также отсылками типа *ведь* или частицами *чать, знать, чуть* и др.

Древнейшей формой, кажется, был остаток старого аориста от глагола *чу яти* – то самое неопределенно общее чутье, которое заменяло древним русичам интуицию и которое современные интеллектуалы, утратившие его, именуют инстинктом. *Чу!* – обрати внимание, не пропусти: «Чу, песня! Знакомые звуки...» – «У них, чу, бычка зарезали...» Междометие в смысле ‘слышь’: не мерещится ли?

Дѣ – от *дѣяти*, одновременно и ‘говорить’, и ‘касаться’, и ‘делать’. В 987 г. греки призывали князя Владимира принять христианство: «Да аще кто, дѣеть, в нашю вѣру ступит, то паки умеръ въстанет и не умрети ему в вѣки» (Лавр, лет., л. 37) – кто, говорит, нашу веру примет, то после смерти воскреснет. Сокращенная форма *дѣть* значила ‘он говорит’, отсюда частица *де*: и «отвѣтъ чинять: мы де учились у своихъ отцовъ!» – в «Стоглаве» 1551 г.

Вѣдь из формы древнейшего медиального перфекта *вѣдѣ*, сохраненного в древнерусском 1-м лице: *вѣдѣ* не совсем то же, что *вѣмь* (я знаю), тут значение среднего залога (знаю для себя) и результата прошлого действия. *Вѣдѣ* – это целая мысль, которую можно передать так: «я видел (и потому) знаю». Древнерусское слово *вѣдь* ‘чудодейственная сила, колдовство’ дало *вѣдьму.* С конца XV в. форма, сократившись в произношении до *ведь*, стала частицей в значении ‘ведь’, но еще в начале XII в. очень неопределенно глагольная форма содержала в себе такое значение: «То вѣдѣ яла вы рота, многажды бо ходивши ротѣ воевасте Русскую землю», – упрекал Владимир Мономах половецкого князя

за постоянные нарушения дружественных клятв (Лавр, лет., л. 94, 1103 г.). *Вѣдѣ* здесь и «я знаю», и «ведь» (вы ведь клятву давали). Общий смысл частицы – ‘согласись, сознайся, признай – пойми!’ «Я вѣдь за вдовы Твои сталъ!» – восклицал протопоп Аввакум, обиженный несправедливостью Бога к нему.

Самая новая из этих форм – *чаю → чай,* которая восходит к глаголу *чаяти.* Надежда на то, что услышанное – правда. Вводное слово, известное с XVIII в., вносит в высказывание элемент предположительной уверенности (‘вероятно, пожалуй’), подчеркивает достоверность сказанного, но с поправкой на возможность. «Я, чай, не дурак-то!» От этой формы возможны как просторечные типа *чать*, так и литературные *невзначай, отчаялся* и прочие. «Он сказал – ты слышал?»

Уточняющие отсылки постоянно изменяются. Старое *рѣкъше* ‘или’ уточняется словом *сирѣчь* ‘так сказать’ – то ли есть, то ли нет *(и ли)*, а теперь иначе: о том г о в о р я т так. «Маротъ, рѣкше сухый» – о месяце марте в языческом именовании «сухой» месяц; «Мартъ, сирѣчь сухый». В XVII в. появляются формы типа *именно, а именно*, еще позже, как «перевод» устаревших выражений и *то есть.* То, что прежде выражали словом, а потом именем, стали соотносить с фактом или предметом: то е с т ь (или его нет).

Чем выше семантический уровень уточняющих модальных определений, тем больше в их развитии отражаются содержательные категории ментальности. Таких определений много, ближе к нашему времени они развиваются в большем количестве, но два примера покажут, о чем идет речь.

Изменение смысла в представлении высшей степени проявления качеств исторически происходило в смене форм:

зѣло → гораздо → очюнь → очень.

Были и промежуточные формы типа *вельми, весьма*, но они служили восполнением градуального ряда степеней в переходный момент к окончательному закреплению той или иной формы. *Зѣло* соотносится с поведением в деле или в проявлениях предметности: буйность человека, едкость напитка (зелья), резкость силы. Это выражение предметно-вещных качеств. *Гораздо* связано с обозначением звука, голоса, слова в поведении и действии – это этическая характеристика. Слово начинает замещать старые формы выражения не ранее XV в., но скоро переходит в разряд разговорных и даже просторечных, отражая, так сказать, бытовую нравственную норму. *Очюнь* появляется в «чувственном» XVII в., но в «рациональном» XVIII в. быстро изменяет форму в *очень.* Степени качеств теперь скорее ощущаются, чем воспринимаются в их натуральном виде *(зѣло)* или как нравственно оцененные *(гораздо).*

Та же содержательная линия заметна и в других преобразованиях слов, например в выражении напрасных усилий что-либо узнать или понять.

Древняя форма *ашютъ* (древнерусское *ошуть*) ‘напрасно’ внутренним смыслом корня указывает на отсутствие какого-то вещного признака (например, рогов у коровы); Древняя Русь этому слову предпочитала другое – *тунѣ,* и уже в словаре XV в. сказано: *«ашютъ – туне*, рекше *даромъ*, так речем». Формы типа *вътще, въсуе* и пр. составные выражали не вещное, но нравственное отношение к делу и служили вариантами в градуальной цепочке переходных форм, развивавших новое представление о напрасных трудах, словах или мыслях. Все это – пустое, ничтожное, в идее просто ‘тоска’ *(вътще* и *тъска*

общего корня). Конечное выражение – *зря* – соотносится с чувственным восприятием посредством зрения.

Сколько примеров мы ни приводили бы, общая линия смысловых уточнений мысли не изменится: вещность представлений Древней Руси сменяется идеально-нравственными обозначениями Руси средневековой и окончательно формирует современные понятия о том же самом на основе чувственных впечатлений, которые кажутся более точными, чем внешняя форма предмета или идея о нем. *Чутье как общее чувство*, в котором ищут соответствие истине, вытесняет и самый предмет, и его образ. Уж если истинное так абсолютно всеобще – воспринять его можно только самым общим рецептором. А это *чутье*.

СОВОКУПНОСТЬ МНОЖЕСТВ

Все вещи связаны друг с другом, и
узел, связующий их, свят.

Марк Аврелий

Современные представления о «парадигмах», или «системах», средневековому человеку показались бы блажью, лишенной всяких оснований. Он и сам говорил о «схемах» и «типах», т.е. схематизировал и, так сказать, моделировал действительность в соответствии со своими представлениями о связях и отношениях. Однако идее, в его представлении, могли соответствовать цельные вещи, а никак не их совокупности. В качестве помысленных структур выступал *порядок*, онтологически в е щ и в соотношениях друг с другом, и гносеологически и д е и таких вещей, в свою очередь соотнесенных с совокупностью множеств. Эквивалентом системности являлась собирательность, представленная в особой категории языка, которая почти каждое слово могла представлять как собранность множеств в единстве их качеств (Еселевич, 1976). Мог быть *листъ* в расчлененном и простом своем множестве *(листи/листы)*, но могло быть и *листье* в собирательном множестве представлений *листья*, которое и дает своего рода «структурное единство» предметности. То же самое в отношении многих других слов. *Братъ* мог предстать во множестве *брати/браты* (родственники) и в собирательности *братие* и *братия* (друзья).

Язык и его изменения показывают сгущение словесных парадигм в текстах. Перетекание попарных, чисто метонимических сопряжений слов в тексте в градуальные ряды однозначных соответствий вне текста приводило к выстраиванию иерархии и степеней подобия для выделенных из текста слов (Колесов, 1989). Мы уже не раз видели это неуклонное размежевание слов, взаимное их отталкивание друг от друга, выделение в общие линии соотношений согласно общему словесному корню. Все это долгое время было всего лишь внешним проявлением идеологически важного движения мысли в развивающихся формах языка. Это было неопределенно глубинное, неподвластное никаким приказам движение, направленное развитием мышления в известный исторический момент. Последовательность словесных формул в каждом отдельном тексте представляла *ряд согласно чину (при-чинах)* собственного своего жанра, тогда как третье качество, принцип *сана*, вносит новое измерение текста – согласно стилю, и уже независимо от жанра текста. Именно это измерение создает иерархию градуальных степеней стиля, так что каждое слово попадает в новый поток отношений: не только по с м е ж н о с т и цельных слов, но

и по с х о д с т в у общего корня: *стол-ъ = стол-а = стол-у...* Метонимическое мышление развивает из себя мышление метафорическое.

Самый решительный толчок был дан в XV в., и на разборе славянского перевода «Ареопагитик» мы видели направление заданной мысли.

С точки зрения теории коммуникации и языкового общения соотношение двух сомкнутых на «слове» триад в схематическом изображении линий *умъ – разумъ*, верхней и нижней, выражает соотношение между «говорящим» – Богом и «слушающим» – человеком. На формальном уровне языка и очень приблизительно эта схема представляет своего рода «активную» и «пассивную» грамматики. А тем самым модель, обозначенная в этой условной схеме, оборачивается творческой парадигмой, которая последовательно порождала многие (и действительные, и помысленные) «образы» мира. Само понятие *парадигма* от греч. παραδείγμα, в славянском переводе «Ареопагитик» обозначенное словом *приказнь*, не соответствует современным представлениям о парадигмах. *Приказнь* – это ‘ухищрение, хитрость’, т.е., по понятиям того времени, высшее искусство, сопряженное со знанием и умением. «Приказни же глаголемъ быти, яже въ Бозѣ сущихъ существо – творная и единѣ преднаставшая словеса, ихже богословие предъпредѣления наречеть... Знаменай убо (заметь), яко приказни наречеть, яже въ Бозѣ сущихъ существотворителная и единнѣ преднаставшая словеса, сирѣчь предопредѣлениа (προορίσμος)» (Ареопагит, с. 533), что комментатор поясняет другим словом: «Яко въ приказни (в примере) да речеться существо убо рещи огня естьство; силу же того просвѣщателное, действо же иже силы наконьчание, рекше, просвѣщателно и жигущее» (там же, с. 347); «въ приказни» соответствует греч. ἐν ὑποδείγματι ‘в образец, в пример’, тогда как «парадигма» – образец-подобие, а не просто пример. Современные переводы Ареопагита предлагают соответственно слова *образ* и *пример* (Ареопагитики, 1997, с. 116–117), что вряд ли передает терминологическое значение греческих слов, особенно там, где Дионисий говорит о предопределении как божественной идее, предопределяющей сущность вещей.

Слово *приказнъ* воспроизводит греческое представление об «идеях» как образ некой «машины», созидающей такие «хитрые идеи». *Приказни* – это прообразы, которые дают жизнь всему сущему, поскольку бытует представление, что и жизнь начинается лишь с момента называния (номинации). Эта модель представлена парадигмой, которая находится вне действительного мира, она есть акт Божественного творения и существует извечно, не познаваемая до конца. У такой парадигмы нет никаких категорий, поскольку категории суть абстракции понятийного уровня, а не заданы в идеальной схеме божественной парадигмы, парадигмы о б р а з о в, т.е. иконических по существу знаков. Греческое слово κατηγορία славянский переводчик передает столь же искусственной калькой с греческого, как *оглаголение*, тем самым сохраняя смысл греческого слова (‘обвинение’; *оглаголити* – ‘оговорить, обвинить’) и, конечно, еще не вкладывая в него значений ‘разъяснение’ или ‘обстоятельственное слово’. Позднее латинское *categorica* ‘категорическое предложение’ на Руси перевели близким по смыслу словом *осудъ* ‘осуждение’. *Оглаголание* как «категория» известно в переводах с X в.; например, в текстах «Изборника» 1073 г. ѯатηγορία – и *оглаголание*, и *природный родъ*, и *пачеродьный родъ* – род всех родов, и всего их (в полном соответствии с Аристотелем) десять.

То, что категория на земле – в разуме, то парадигма в божественном уме. *О-глагол-ание* изречено, *при-каз-нь* помыслена. Первое явлено «телесному оку», второе – «духовному».

Верхняя часть описанной модели выражает блок отвлеченности, идеал и идею, нижняя – блок конкретности, т.е. действительность в действии, жизнь, которая осуществляет идею. Суть развития в формах познания в данном случае состоит в том, что по отношению к нашему времени все больше внимания уделяется (человеком) блоку конкретности, т.е. действительности множественных проявлений сущего. В частности, проблемы прямой и обратной перспективы в восприятии действительного и реального (отвлеченного) оказываются не вопросом последовательного развития пространственных представлений (как полагают искусствоведы), а проблемой предпочтения одной из двух возможных, существующих одновременно, точек зрения *на одно и то же*: от *естества* мира к *слову-Логосу* – прямая перспектива (к горизонту сужается), или от *слова-Логоса* к *существу* – перспектива обратная (к горизонту расширяется, поскольку в этом направлении *идея важнее вещи*). Светское портретное искусство избирает перспективу, противоположную той, что была присуща мастерам иконного дела; для него оказывается важной точка зрения субъекта («естество»), но обратная перспектива тем самым не отвергнута и не уничтожена, она остается символом сакрального изображения, раскрытого навстречу зрителю обнаженностью своей идеи.

Сегодня трудно понять состоявшееся движение мысли, с каким встречает нас XV век. Теперь так свойственно различать субъект и объект, а также разные степени взаимных их отношений. Но схема славянских «Ареопагитик» говорит вполне определенно: объект, т.е. вещь, становится проекцией субъекта – если, конечно, вписать свою «субъективность» в верхний уровень «ума», который и становится мало-помалу *основным моментом взятия на себя* того, что прежде приписывалось Богу. Вот это «взятие на себя» божественных категорий, парадигм и признаков становится содержанием всей последующей истории нашего мышления. Точнее сказать – всей европейской истории мысли. В Европе «Ареопагитики» перевели в XV в.; идея нисхождения единого во множество волновала Николая Кузанского, и тексты его стали одним из источников европейского Возрождения.

Что же касается русского языка, который медленно разворачивал свои категории навстречу новым мыслительным актам, тут верно одно: конкретные проявления глагольных основ как *возвратности, переходности* и *пассивности* действия сгустились в родовую для них всех *категорию залога* – и окончательно отделили субъекта речи от объекта в выражении связей между ними; проявления же *определенности, предельности* и *совершённости* обобщились в родовой для них всех категории *глагольного вида* и т.д. По требованию *приказней* категории укрупнялись и сводились в родовые типы, с тем чтобы со временем стать надежным средством для усиления и развития мысли.

Одновременно изменялись и тексты.

Жанры древнерусской литературы сами по себе предметно ограничены. «Хождения» описывают путешествия, летописи – битвы, жития – подвиги святых. Каждый жанр представал как отдельная вещь, отраженным светом передавая реальность узкопредметных фактов.

Средневековье завершается «Житием» протопопа Аввакума, в котором эти предметные грани *со-быт-ий* в *быт-ьи* и *быт-е* уже разрушены. «Житие» Аввакума одновременно описывает и жизнь человека, который не тщится выдавать с е б я за святого, и хождение его по мукам, и летопись важных исторических событий, данных с точки зрения незаурядной личности. Теперь не вещный мир диктует выбор жанра и развитие сюжета, но сам

человек по свободному выбору своей идеей соединяет все проявления жизни, описывает их со своей субъективной точки зрения.

Это – точка зрения градуальных степеней интенсивности. Жизнь становится интенсивной, насыщенной событиями и многоликой по признакам. Синтез древнерусских жанров дал русский роман, но чуть позже. В русском романе традиции хождений отразились в композиции, житий – проявились в оценке героя, летописей – сказались на объективности описаний. Градуальность жанров сошлась в реализме романа, как сходится разноцветье мира в белом *рассвете* зари.

ХОТЕТЬ И ВОЛИТЬ

> В душевной жизни человека играет большую роль способность его *хотеть* или *желать*. В твердом и ясном *хочу* оказывается сильный характер; в расплывчатом и туманном *желаю* выражается характер слабый. Но жизнь часто меняет характер и место сильного *хочу* заменяет робкое *желал бы*.
>
> *Анатолий Кони*

В отношениях между людьми возникают положения, которые требуют вмешательства желания или даже требовательности лица, каких-то движений воли в любом ее проявлении; латинское слово *modus* и значит ‘моду’, отчего подобные слова и называются в грамматике модальными.

Применительно к выражению желания древнерусский язык в законченной форме уже разработал полную градацию степеней волеизъявления, которые отчасти строились на основе старых форм наклонения. В отдельных словах этот ряд составляли глаголы *хотѣти – волити* (и *довлѣти*) *– желати* и в самом его конце, как слабая степень того же волеизъявления, но уже переходящая в другие отношения, *любити.* Все подобные степени имели множество вариантных слов, не менее древних, которые были ничуть не хуже перечисленных здесь, но именно эти глаголы создали законченную градацию средневековой иерархии степеней воления, а все остальные исчезли из активного оборота или изменили свое основное значение, оказавшись ненужными. Оставшиеся глаголы все были общего корня с соответствующими именами, так что стало возможным соотнесение по смыслу – своего рода усиление модальности в каждом отдельном высказывании: *воля – довълееть, хотение – надълежить, желание – достоить.* За ними скрывается глубокая разница в смысле, столь важная для понимания взаимных отношений между волей, хотением и желанием. Рассмотрим эти слова.

Все корни, выражавшие модальность пожелания, являются древними, но во многих индоевропейских языках они далеко разошлись по смыслу, потому что из частных и очень конкретных форм пожелания, пришедших из древности, каждый язык впоследствии выстроил свой собственный ряд степеней – от самой робкой надежды до высокомерности повеления.

Багати сохранилось в украинском *бажати* и в диалектном русском *бажить* – чего-то желать. Украинское *бага* «желание» и *забаги* «прихоти» передают старый смысл корня, но

есть и более известные слова: *Бог* и *богатъ*, которые восходят к тому же корню. По исконному его значению, сохраненному, в частности, арийскими языками, *багати* – ‘стремиться, желать’, затем и ‘получать надел’ в дележе как свою часть, а еще позднее – ‘участь’ и ‘счастье’, как следствие чьей-то прихоти.

Волити – хотеть с желанием, даже повелевать, потому что корень тот же: *велѣти.* То, что волят, получают по личному выбору в результате собственного предпочтения, потому что и *довълѣти* – то, что надлежит, принадлежит по праву: *довлеет.*

Желати – тоже хотеть, но с неким оттенком сожаления *(жалѣти, желя)*, с горестным чувством жалости, с тем самым чувством, которое в русском народе впоследствии и будет восприниматься как любовь и привязанность (*жалеет* – ‘любит’). Это уже во многом личное чувство, но оно проявляет себя также и при разделе добра. В 945 г. князь Игорь «пусти дружину свою домови, съ маломъ же дружины возъвратися, *желая* больша имѣнья» – т.е., по существу, жалея, что сразу же, во время полюдья, не отобрал у селян все их «именье». Когда в «Правде Русской» читаем: «Истьцю личе взяти, а прока ему желѣти, что съ нимъ погыбло», – понимаем смысл такого желания: все, что пропало – уже не получишь, и о нем – сожаление, понятое как неутоленное желание, между тем как все остальное *(прока)*, что сохранилось у ответчика, свободно можно забрать. *Желание* – тихая скорбь по тому, что могло быть твоим, но уже – увы! – тебе недоступно.

Рачити – радеть, снисходить к кому-то в своем пожелании, слово связано с *корнем рѣк-, рѣч-.* Это такое желание, которое сопровождается озабоченностью, выраженной и в слове: *желание* и вместе надежда, что сказанное – сбудется. Славянские языки сохранили значение корня ‘хочу’, но в русском и украинском закрепился вторичный его смысл – желание, сопряженное с заботой: радеть, принимать снисходительно, весьма неохотно.

Напротив, *хотѣти* – охотно, с готовностью ‘хватать’, привлекая к себе, ‘присвоить, принять, овладеть’ насильно и навсегда. *Хватать* и *хотеть* одного корня, но и *охота, охотный* – также, и *похищать*, и *хищник* – все это разные формы описания одного и того же действия, связанного некогда конкретно со звероловством.

Не будем уяснять себе относительной последовательности появления всех этих слов – сделать это трудно, поскольку они представлены очень старыми формами (даже древнейших глагольных классов, как в слове *волити*). Все они в исходном своем значении одинаково обозначают конкретные действия человека в родовом обществе, но в момент, в который славян застает уже письменный текст, никаких остатков, во всяком случае – прямых остатков прошлого смысла, эти значения не имели. Глаголы *багати* и *рачити* вообще постепенно отошли на второй план и, сохраняясь в разговорной речи, в письменный текст не попали, потому что к моменту обобщения отмеченной идеи «хотети» они развили слишком много добавочных значений. Остались *вѣлити, хотѣти* и *желати*, которые, приспосабливаясь друг к другу, сразу же перераспределили между собой свои значения.

По формальной структуре глагол *желати* выражает состояние, которое, собственно, предшествует действию: робкое пожелание исполнить все так, как намечено. Желает обычно женщина, потому-то она и *жалеет*, и не уверена в том, что *желание* – сбудется.

Желати – и любить, и заботиться – на это указывают и списки древних переводов (Апостола, Псалтири, Пандектов). Иногда не совсем ясно, о чем речь, о любви или жалости, однако желают всегда чего-то простого, житейского, мирского. «Но чрево мое пища желаеть», – говорит Кирилл Туровский (Кир. Тур., с. 38), играя словами, потому что *желает* и *жадает* – слова, близкие и по смыслу, и по стилю. *Желати* всегда соотносится с *жадати*:

желать спасения было бы слишком просто и совсем по-земному, поэтому в высказывании «Самъ бо любя ны и жадая нашего спасения» (Пост, с. 8) говорится о Боге: брюхо – *желает*, но Бог – *жадает:* боги *жаждут*. Стилистические оттенки слов имеют каждый свою меру в системе принятых обозначений. По разным спискам «Киевско-Печерского патерика» находим несколько случаев подобной замены глагола *желаше* на *жадаше*; вот один из монахов «желаше бо зело, еже заточену быти ему» (Печ. патер., с. 67) – одному из писцов это выражение показалось зазорным, и он заменил глагол на *жадаше*; не просто хотел, а жаждал, пылал желанием, страстью, изнемогал от мечты – быть замурованным в стену. Только подобное желание и можно исполнить, потому что оно свято.

Глагол *желати*, благодаря внутреннему своему образу, в значениях часто пересекается с другим – *любити*. «Обрете Бога, Его же желаеши» (Пандекты, л. 257об.) – в болгарском варианте *любиши*). *Желать* и *любить* – одно и то же, и подобное смешение слов отражает достаточно древнее соотношение их смыслов.

По форме своей *волити* – глагол «мужской», это каузатив, значение которого заключалось в призыве к действию: *волити – стремиться* в бой, пойти на дело. «Волим под царя московского!» – воскликнули сподвижники Богдана Хмельницкого на Переяславской Раде: велим, а не просим.

«Яко Богу волящю, иду в монастырь», – говорит Феодосий в «Патерике». «Если попустит Бог...» Выражение «Богу волящу» в древней синтаксической конструкции, вынесенной прямо из старославянских текстов, было очень распространено в Древней Руси и попало даже в летописи. Писатели еще в прошлом веке использовали его на правах идиомы, например Тургенев в письмах. Славянская мысль упорно и твердо связывала проявления воли как высшей степени волеизъявления с Богом. *Волити* может лишь Бог, потому что и *воля* – неизбывная сила без границ и без края; правда, иногда и она может быть ограничена, но в таком случае глагол получает знак ограничения – приставку: *изволити*. Потому что *изволить* – предпочесть на основе свободного выбора. Проповедник начала XII в., обращаясь к киевлянам в Софийском соборе, говорит: «Въздыхаю стужаюся, как паче Христа изволисте дьявола, праздники бо его творите, дьяволя» (Еп. Белгор., с. 256). Вчерашние язычники-славяне служат еще бесам, своим языческим богам, предпочитая их христианскому Богу. Киевляне «изволили» беса.

Изволити в текстах всегда встречается в особых случаях: *изволить* можно это – другому, одно – паче другого, лучше, *лѣпее*, «от болшаго зла изволити меншее» (Отв. Ио., с. 3), «Изволиша бо неправду, неже глаголати правду» (Кирилл, с. 40), т.е. всегда с каким-то осуждением, потому что «изволяют» обычно не то, что требуется законом или обычаем, а при всем при том – «якоже изволи, тако и бысть» (Жит. Авр. Смол., с. 22), как уныло сообщает автор жития в XII в.

Святополк, захватив престол отца, князя Владимира, сразу же после смерти последнего «изволи волею желание сердца своего» (Чтение, с. 7), т.е. добровольно решился и исполнил свое заветное желание, которое, как выясняется в дальнейшем, было столь же заветным не для него одного. «Изволяют» волей, сердцем – желают.

Изволяют то, что на сердце лежит, что обдумано. В переводах с греческого глагол *изволити* замещает целый ряд слов, общими значениями которых были ‘задумать’ или ‘решить’, ‘одобрять’ или ‘хватать’, ‘высказать’ и ‘предполагать’. «Не всякоя сладости изволити есть лепо» (Пчела, с. 38) – в болгарской редакции глагол заменен на *избирать*, а в греч. оригинале стоит ἀιρέσθαι ‘овладевать, одобрять, понимать’ и ‘хватать’ – все вме-

сте. Как ни близко к воле Бога то, что «изволяют» люди, – последнее слишком низменно, чтобы быть отвлеченно-общим, неземным и истинным; это конкретные проявления воли, ограниченной правом выбора, а сам выбор не очень велик. Только впоследствии, за пределами древнерусской эпохи, смысловой зазор между волею Бога, Его же благоволением и изволением человека будет все расширяться, постепенно достигая невероятных пределов. В Древней Руси небо низко нависает над человеком, и человек слишком близок к Богу, потому и препоручает последнему свою волю. *Изволение* по смыслу слова близко уже к *воле*, но выбрать, как в сказке, можно только одно. Право выбора есть, воли – все-таки нет.

Говорят также, что слова *въсхотети* и *изволити* были в Древней Руси полными синонимами (Михайловская, 1974, с. 238). Это вполне вероятно, однако следует различать оттенки. Приставочные глаголы определенно смягчали исходную категоричность значения, отчасти нейтрализовали противоположности смыслов в сторону некой общей для них модальности. Длинные цепи приставочных слов, как раз ведущих свое начало с Древней Руси, и возникали для того, чтобы ослабить резкие противоположности исходных глагольных основ, породить промежуточные степени иерархических переходов, сложившихся в условиях феодального быта. Исходные основы еще различались строго. Так и *хотѣти* отличалось от *волити.*

Хотѣти по форме своей – итератив, эта основа отражает результат и желания, и воли; может быть, поэтому в настойчивой длительности их проявления и стали использовать данный глагол в качестве связки в составном сказуемом, при причастии или инфинитиве, когда хотели выразить идею будущего времени; в таких формах неизбежно сохранялся оттенок модальности, в те времена вполне еще ощутимый: «На колесницу хощю ити» (Александрия, с. 20) значит и просто ‘пойду’, и ‘выражаю желание пойти’, и ‘нужно’. «Цены не хощу прияти на дому моемь» (Соф., с. 3) значит просто ‘не возьму платы за дом мой’. Будущее таилось во мраке личной модальности и не воспринималось еще в качестве особого времени, поскольку не было заполнено действием и событиями.

Эта исходная модальность глагола, вступающего в грамматическую связь с другим глаголом (в неопределенной форме, без всяких указаний на грамматические категории), еще очень неопределенна, а потому многозначна. В Евангелии от Матфея (16:27) древние переводы давали текст: «Прити бо и м а т ь Сынъ Человѣчь» – с XII в. в русских списках Евангелия, но также и в других местах (например, в Пчеле) находим иное: «Х о щ е т ь Сынъ Чловѣчьскый прити» (Пчела, с. 328). «Имеет прийти», «должен прийти», «может прийти», «хочет прийти» – всякая форма годится, потому что каждая из них значит ‘придет’. В разных списках одного и того же текста встречаются замены *хочешь – ищешь – мыслить* (Дурново, 1925, с. 108), *хотя – могы* (Златоструй, л. 55а) при греч. θυναμένη ‘набрасывается, кидается’. Кирилл Туровский, обращаясь в молитве к Богородице, восклицает: «Вся бо можеши, елико хощещи!» (Молитвы, л. 182), а в переводе воинских повестей постоянно говорится о том, что хотение связано с волею, обеспечивается ею: «И тъ (тот) вземъ и дасть имъ волю, да сами свое хотѣние испълнять» (Флавий, с. 260) и т.д., «заповеда миръ всѣмъ и волю хотящимъ» (там же, с. 375) и т.д. «Восхощемъ паче гладомъ умрети, ли женою питатись» (Пандекты, л. 236б), – говорят голодные монахи: да лучше помереть, чем поедать женщину, даже если она того заслуживает. «Восхощемъ умрети» – буквально ‘умрем’, но с тем оттенком модальности, который как раз содержит в себе представление и о желании, и о решимости поступить именно так, а не иначе, «Ихъже ради жити хощещи, тѣхъ ради и умрети не бойся» (Пчела, с. 40) – т.е. ради кого живешь, за тех не страшись и

погибнуть. Все та же двойственность в осмыслении личной воли: и «погибнешь», и «желаешь погибнуть», следовательно, и форма будущего времени, и неуловимая модальность пожелания-предчувствия. Подобные формы древнеславянского языка ученые IX в. назвали формами будущего времени. Вот так активно, в стремительном натиске на предполагаемое действие, понимали древние славяне будущее: оно в их руках – как захотим, так и будет!

Сравнивая разные списки и редакции одного и того же текста (например, «Пандекты Никона Черногорца»), мы сталкиваемся с последовательной заменой именно модальных слов. То, что в южнославянских текстах обычно выражается словом *нудитися* – то в русской версии текста передается словом *хотѣти*, что в южнославянском *хотѣти*, то в русском – *тщатися* ‘усердно стремиться’. Подобные соотношения выпукло рисуют внутренний образ того *хотѣти*, каким его видели наши предки: стремительное движение под давлением обстоятельств, коллективное желание, потому что само по себе ж е л а н и е слишком лично и всегда определяется конкретными ощущениями отдельного человека. Все тексты, доступные наблюдению и сравнению, согласуются в том, что *хотѣти* значило ‘размышлять’, приводя в соответствие свое желание с волею Бога; отсюда и перевод греч. βούλομαι ‘желать, хотеть’ и ‘стремиться’, предпочитая что-то из многого глаголом *хотѣти*, а иногда и словом *помыслити.*

Волити порождает *волю, желати – желание*, но глагол *хотѣти* долго не образовывал формы имени. В русских текстах слово *хотѣние* (известное по южнославянским переводам и раньше) появляется только в конце XIII в. (Материалы, III, с. 1390) и означает и с п о л н е н и е желания: «Приде князь Михаилъ въ Новгородъ по велицѣ дни, и ради быша новъгородци своему хотѣнию» (Новг. лет., 1229 г.). Смысл вполне ясен – хотенье и есть результат желания, которое проявилось в акте воли. Новгородцы ж е л а л и Михаила князем – они п о в е л е л и его призвать – они его получили: х о т е н и е их сбылось. Цепь модальных глаголов в порядке свершения устраняла побочные сведения о способах дележа, о разнице в его проявлениях (по слову, делом, в борьбе или как-то иначе), но сохранила указания на три основные последовательности: *желати – волити – хотѣти*, т.е. задумано – сделано – получено. Так конкретно и вполне практично подошли в Древней Руси к выражению желания в слове, всегда аналитически, самостоятельными по значению глаголами, представляя три основные последовательности в совершении волеизъявления. А там – другая цепочка модальностей, о которой Владимир Соловьев сказал: «Если он взаправду хочет, то и может, а если может, то и должен!»

ЖЕЛАНИЕ И ХОТЕНИЕ

Потому, что же такое человек без желаний, без воли и без хотений, как не штифтик в органном вале?

Федор Достоевский

В иерархии степеней «желания» относительная важность глаголов определялась и теми синтаксическими конструкциями, какие могли образоваться с помощью этих глаголов. Ведь в предложении и оформлялась мысль в своем выражении, опираясь на четкие различительные признаки разных глагольных основ.

Высокая торжественность «дательного самостоятельного» в «Богу в о л я щ у», деловитое составное сказуемое в «х о щ ю ити» на фоне совершенного безразличия к контексту у глагола *желати* кажутся странными. Одновременно со степенями общей модальности наши глаголы как будто расположились и в другой иерархический ряд: выражают отношение субъекта речи к объекту высказывания.

Свободное от влияния окрестных слов *желати* полнее выражает субъекта речи, который всегда лишь тот, кто говорит – *я*. Ограниченное некими пределами высказывания *хотѣти* – дальше от такого субъекта, потому что *хотѣти* могу не один я, но и другой член рода, и все вообще родные вместе со мною – *хотят*. Глагол *волити* в этом ряду еще более удален от лица говорящего, более того – отвлеченность воления ему заказана, эта функция передана Богу, а сам субъект в лучшем случае может только *изволити*. Перед нами обычные степени удаленности: *желати – хотѣти – волити,* т.е. *я – ты – он* или *они*, но скорее все-таки *сей – тот – оный*.

С помощью подобных аналитических средств языка в сознании совершалось важное движение мысли: субъект речи в момент высказывания как бы удаляется от объекта все дальше, отстраняется от него, «объективируя» его в своем сознании как «не-я». Становится ясным, что не только «я» или, в крайнем случае, еще и «ты», как подобный мне, – не только «мы» существуем на свете; есть еще и другие (и их много), которые также в состоянии проявить свою волю. Ищущей мысли следует закрепить найденное противостояние субъекта и объекта, и она воспользовалась различиями, существующими между глаголами.

«По щучьему велению, по моему хотению», – говорит Емеля, задумывая очередное пожелание. В праславянской древности подобного разложения мысли на две структуры с разными модальными глаголами не могло и быть, она осталась бы непонятной. *Щучье веление* в данном случае и есть *мое хотение*, а о *желании* как о самом нейтральном в этом ряду слове здесь вообще ничего не говорится, формула создается на основе значительных по смыслу слов. Здесь уже различается: как повелела щука и как похотел я сам – это большая разница, но в высказывании *волити* и *хотѣти* сошлись вместе (хотя и в несколько измененной форме – не *волити,* а просто *велети*). Мое хотение и щучье веление в сознании уже несоединимы, поскольку связаны с разными субъектами действия, они разведены, и каждый из них самостоятельным словом выражает свою собственную степень отношения к делу. Произошло раздвоение модальности, уже не направленной, как прежде, одновременно и на субъекта, и на объекта действия. А этот процесс, незаметно совершавшийся в мысли, привел ко многим изменениям в значениях старых слов. Заметнее всего такое изменение на именах существительных; некоторые из них вторичны, потому что образованы с помощью суффиксов от древних глагольных основ (как *хотѣние* от *хотѣти*).

Направленность действия на другого порождает и вторичные значения слов, поскольку возникает желание выразить отношение субъекта к объекту. *Хоть* – ‘любимый, любовник’ уже в древнейших текстах (Новг. лет., 1137 г.), ‘жена; наложница’ и т.д.; *хотѣние* – не только желание, но и любовное желание: *рачение* также любовь и даже страсть, потому что связано с заботой и нежностью в отношении к другому; *рачитель* – ‘любовник’ и ‘поклонник’, вообще ‘заступник’, но первоначально это значение проявляется лишь в переводных текстах, по-видимому, отражая значения слов в оригинале текста. Прежде присущая этим словам «чистая» модальность распалась на новые значения, среди которых для обозначения важны и отношения людей друг к другу, и их положение в обществе, и просто их

нравственные признаки, например желание. *Желание* – не просто любовь и забота, но еще и надежда, а также и страстный порыв вожделения: «И вожделение души моей утѣши» (Печ. патер., с. 143) – именно порыв души, а не сердца, как было бы в случае с *изволением. Желание* вообще ближе к чувству души, чем к разумному помыслу, который можно обдумать и, обдумав, принять решение, т.е. *изволение.*

Поэтому *желание* – всегда свое, именно это, конкретное и простое, оно может быть *бесстудным* и *окаянным*, но также *несытым* и *желанным*, бесконечным в своих проявлениях, по силе своего движения; церковная литература обычно трактует желания как неистинные, поскольку слишком уж они земные и с Богом, конечно, никак не связаны. Зла, например, *желают,* но – не *хотят,* т.е. к нему стремятся, но сознательно избегают. Вот что можно узнать из старых текстов о помысле желаний.

Желание – вообще не решение, а состояние, близкое к сетованию, в какое обычно впадает человек в момент скорби: вот «месяц, иже превратися им от скорбии к веселию и от желания къ дни доброму» (Есфирь, 9:22); в современном переводе этого текста и стоит не слово *желание*, а *сетование.* Преображение скорби в шумное веселье и горестного сетования в добрый праздник – противоположность слишком разительная, чтобы не понять всей разницы между желанием и радостью. *Желание* – жалость. Оно – влечение, которое под стать и другим неприятным чувствам: «Якоже звѣрь укротимъ, просто ловимъ бываеть, такоже и желанье, и гнѣвъ, и страхъ, и печаль, яже суть душевныя звѣри и ядовитыя, молчаньемъ полагаютъ и силою словесною» (Пчела, с. 202). В этом тексте слово *желание* соответствует греческому ἐπιθυμία ‘влечение’, но также и ‘страсть’, которая может быть одновременно и общим названием для всех остальных страстей, перечисленных здесь, но и особою страстью, которую осуждает церковный писатель, потому что она слишком далеко уводит от Бога (а потому и накладывается наказание – епитимья).

Однако в исходном значении слово *желание* – прежде всего ‘любовь’, и это всегда подчеркивается сопоставлением обоих слов, например: «Любы и желание, възлюбленнаа любы, и възлюбленное ражжение, имущи духовныа радости» (Жит. Вас. Нов., с. 482). Только такое желание, которое достигает степени любви, согласен христианский писатель, а вслед за ним и славянский переводчик этого текста, почесть за духовную радость. Однако вот и подробность: *любы* – возлюбленная любовь, а *желание*? Желание оказывается подготовкой любви – *возлюбленное же воспламенение*, которое эту духовную любовь распаляет. Ничего удивительного, что уже за хронологическими пределами Древней Руси, с XVI в., такое значение слова *желание* и стало почти основным, в высоком стиле обозначая одну лишь страсть – земную любовь.

Слова *желание* и *похоть* во всех древнейших священных текстах одинаково передают греч. ἐπιθυμία (Ягич, 1889, с. 42) ‘желание, влечение, жажда, страсть’. Однако в древнерусском переводе «Пандектов» десятки раз находим слово *желание* всюду, где в болгарской редакции ему соответствует слово *похоть.* Только там, где говорится о благом желании, болгарский текст сохраняет слово *желание:* «сего ради желания блага бывающе в насъ» (Пандекты, л. 284). В других случаях *желание* соотносится со словами *умышление* или *помыселъ* (там же, л. 170 об., 172 об., 209 и др.) – верный признак того, что *желание* и есть помысел чувства, не поддающегося разуму. Напротив, там, где говорится о *самовластномъ разумѣ* (там же, л. 164) или верховном согласии в решениях (там же, л. 305об.), болгарская редакция в качестве параллели постоянно дает *хотѣние.* Разум и мысль воплощают *хотѣние*, но не *желание* (сердца).

Хотение хуже *желания* – оно определенно душепагубное, плотское, *хотение* может возникнуть: к сладкому меду, к женщине, к людям и землям, ко всему тому, что христианство осуждает. «Болма о страсть свое хотѣние на пищу» (Пчела, с. 288). «Не превращая по хотению сердца своего на плотьское» (Поуч., с. 103). Из многих текстов становится ясным, что: берут – что хотят, велят – что хотят, творят – что хотят; короче, *хотение* обозначает действие, направленное на объект, земной и вполне житейский, а потому и существующий объективно, вне человека, который «хочет». *Хотение* соотнесено и с волею, но *воля* сильнее хотения – она закон. *Воля Божья* в болгарском переводе «Пандектов» многократно заменена словом *хотение* (Пандекты, л. 171, 217, 279 и др.), но там, где речь заходит о «своем» *хотении* – в болгарском тексте последовательно отражено сочетание «своя воля» (там же, л. 164, 170, 255 и др.). «Яко же несть своего хотѣния держати по воли Божий жити» (там же, л. 283об.) – так в русском переводе; в болгарском слово *воля* в обоих случаях. Хотенье свое и воля Божья противопоставлены друг другу как идеал и его воплощение, но если *хотѣнье* – дерзкий порыв, то *воля* – настойчивость власти. Даже властитель обладает всего лишь подобием воли; народ говорит царю: «Не наше хотение, но твое изволение» (Георг., с. 30), т.е. подобие высшей воли, *изволение.*

В разных списках «Печерского патерика» обнаруживаем расхождение в смысле тех же слов. В XIII в. «въжделение плотское» может быть заменено словом *хотѣние*, а «въжделение души» – словом *желание*; «уязвися в сердце, въжделению» – *похоть* или *похотение*, но то же желание не само по себе, а со стороны какого-то лица – не *похотение*, а просто *похоть.* Так, не может жена «ни сею прелѣстив на свое желание привлещи некоего же мниха». Такое желание – *похоть* в таком смысле слова, которое оно уже получило к тому времени, хотя в более ранних текстах (и в переводе «Пандектов» также) всегда говорится еще о *желании*, а не о *похоти*: «угаси ярость, престани от неподобна желания» (Пандекты, л. 206об.).

Таковы отношения между *волею* Бога, *желанием* человека и его же *хотением. Хочет* он все в соответствии с волею Бога, но *желания* его превосходят меру терпимого и возможного, а также дозволенного Богом. *Желание* в христианстве стало приметою низменных страстей человека, достойных епитимии. Человеческие *хотения* епитимий не подлежат, потому что они воплощают Божью *волю.*

Сравним еще высказывание о пьянстве, представленное в древнерусских поучениях из «Измарагда», но прежде прошедшее обработку в переводе «Пчелы» и «Пандектов». «Пьянство въ человѣцехъ самохотное бѣшение» (Поуч., с. 234); в «Изборнике» 1076 г. этому соответствует сочетание «самовольный бѣсъ» (л. 265): «Пиянство самовольный бѣсъ: отъ сласти въ душяхъ въражаяся противие – крѣпъкааго страшива показуеть, цѣломудрьнааго блудьника сътворить, правьды не вѣсть, съмыслъ отъемлеть, и яко же вода супротивь есть огню». *Самовольный* – тот же *самовластный*, эти два слова по смыслу не различались.

Тот, кто обладает властью, имеет и волю. Обкатываясь в русских текстах, перевод с греческого постепенно получил свойственную русскому языку форму выражения: пьянство – бешенство, но *самохотъное*, потому что *самовольным*, т.е. свободным, оно быть не может; оно возникает, проявляясь в описанных здесь признаках, как воплощение чьей-то воли – в данном случае воли злой силы, беса. *Самохотьнѣ*, и значит *волею*, т.е. самостоятельно (Пандекты, л. 209).

Сравнивая значения всех этих слов: *воля, хотение, желание*, – отмечаем еще одну особенность взаимных их отношений. Чем отвлеченнее значение слова, тем шире его смысл,

тем оно важнее, потому что содержание данного в нем понятия ограничено самыми существенными признаками. Слово *воля* важнее всех прочих, поскольку признаки различения связывают эту форму волеизъявления с самой высокой властью – с Богом. Взаимные отношения степеней «желания» применительно к человеку могут варьироваться.

Разумеется, все зависит от характера человека, в мере его отрешенности от мира. Для Кирилла Туровского слово *хотѣти* слишком мирское, оно облекается в неприглядные ризы бесовского наущения, враждебно автору, смущает его, отталкивает. Обращаясь к Богу, он говорит о своем желании слиться с Ним, в молитве «к ти (к Тебе) бо желаю, къ истинному свѣту и подателю» (Молитвы, л. 102), а Бог всегда предстает перед ним в венце своей верховной воли *(изволилъ, изволивши)*; я – желаю, Бог – изволяет, но есть еще и третья сила, которая также обладает модальностью воли. Этой третьей силе не остается уже ничего, кроме хотения: «дьяволъ... къ своему хотению нудить мя» (там же, л. 172, 180об.). *Желание* – это рвение, идущее от сердца, и выше нет ничего, если желание полностью вытесняет *хотение*, мирское и сладостное, потому что с утратой хотения желание скорее сольется с Божественной волею, а это и есть радость.

Символическое распределение «функций» модальных глаголов также выразительно показывает взаимные связи между ними; все то же *желати – волити –* и *хотѣти*, но с неким изломом в иерархии: *волить* и *желать*, и только после всего – *хотеть.*

ДОСТОЙНОЕ ПОДОБАЕТ, НАДОБНОЕ ГОДИТСЯ

Все, что родится, то и годится; не все годится, что говорится.

Народная мудрость

В Домострое XVI в. выражения типа «подобаеть вѣдати се» или «достоить мужу жена своя наказывати» очень часты, но только в тех главах, которые связаны с церковными правилами поведения. В бытовых местах той же книги обычно используют другие безличные слова – *пригоже*, или *лучится*, или *надобеть.* На этом основании М. А. Соколова сделала вывод, что первые две формы принадлежали книжному языку и мало употреблялись в бытовом разговоре (Соколова, 1957, с. 15–16). Это интересное наблюдение; и другие источники XV–XVI вв. в распределении слов и их значений еще в совершенной точности отражают более ранние, древнерусские правила употребления слов.

Начнем с самых древних переводов. Какие же слова греческого языка соответствовали славянским *подобаеть* и *достоить*?

Прежде всего ἔνεστι ‘предстоять (как равный)’ переводилось как *достоить* в «Златоструе»; также πρέπει ‘подходит, подобает’ (т.е. тоже как ‘равный, похожий’) – *подобаеть* (Ягич, 1889, с. 66), и обе греческие формы в качестве вариантов дают обычное и, видимо, разговорное *лѣпо есть* (встречается и в зачине «Слова о полку Игореве»). Греческое слово ἄξιος всегда переводилось как *достоинъ,* а в русских переводах оно дано правильно и по своему произношению – «болшие чести достоенъ есть» (Пчела, с. 149); это слово и в греческом, и в славянском обычно сочетается со словом *чьсть* (τιμή), а в поздних редакциях заменяется и словом *подобьнъ* (Ягич, 1889, с. 78); следовательно, не только р а в е н, но

совершенно похож, п о д о б е н , полностью соответствует сравниваемому. Сюда же относится и ἱκανοός ‘достаточный, пригодный’, т.е. также вполне удовлетворительный, и это слово переводится как *достоинъ*, даже *доволенъ*, а иногда и просто *сыть* (там же, с. 89).

Уже из этого ясно, что *достоинъ* – равен чему-то, с т о и́ т наравне, столь же «честной» в проявлении качеств, как и сравниваемые с ним лицо или предмет. Русское народное *достой* – ‘приличие, достоинство’ (Даль), очевидно, вторичное, но все-таки русское выражение; да и само слово *достоенъ* – общеславянское и потому древнее. *Достойник* – мастер своего дела, равный другим мастерам. *Достоит* то, что принадлежит равным.

Тем не менее слово *достоинъ* вряд ли было распространено в быту, оно пришло из законодательных актов, уже самых древних, и следует древней традиции употребления: «Законъ судный людемъ», «Кормчие», «Мерила» в своих статьях дают именно это слово, и притом с навязчивым постоянством: «достоить судити и испытати» (Закон судн., с. 38) за любое отклонение от закона; такой смысл последовательно сохраняется во всех юридических документах Средневековья. Вместе с тем это удостоверение достоинства, ранга: сложная иерархия требовала четкой соотнесенности в степенях и чинах и точного знания, «кая равеньства достоить приимати» (там же, с. 88).

Поэтому нравственные искания того времени освещены тусклым светом этого слова, уже Феодосий Печерский определил задачу: «Нам же кацѣмь быти достоить?» (Феодосий, с. 17). Впоследствии пытливо ищут ответа и на вопрос: что – «достоить ми дѣлати?» (Чтение, с. 23) – что делать? Чему соответствовать?

Круг памятников, отражающих слово *достоить*, определенно церковный, книжный, и вершиной в развитии этого значения слова становится «Киево-Печерский патерик»: с одной стороны, «княже, достоинъ ты смотрити о своем здравии» (Печ. патерик, с. 114), с другой – говорится о служении, подвиге, деле, иначе «не достойнѣ суще таковаго сана» (там же, с. 189), пока не заслужишь «сокровища», «еже намъ достойно» (там же, с. 163). Все древнерусские писатели – и Кирик, и Кирилл, и все Даниилы, и Поликарп,– все предпочитали слово *достоить*, да и летопись поминает его там, где говорится лишь о церковных делах и о власти (Ипат. лет., л. 310, 341 и др.), т.е. является книжным словом. Однако то, что кажется достойным, и само это д о с т о и н с т в о, всегда соотносимое с честью, – уже целиком русское представление, и в жизнь оно вошло не безликим повелением «достоить», а указанием на личную меру ответственности того, кто «достоинъ чести великой» (Соломон, с. 269), так что и принять человека следует – по достоянию: *рабъ* – всегда недостойный, но недостойными сами себя называют и люди, по характеру скромные. В самоуничижении и великий летописец говорит о себе «худый и недостойный азъ рабъ Несторъ» (Печ. патерик, с. 201). Следует быть достойным своего места, чина и поведения, а достоинство это понимается как полное соответствие высшей обязанности, налагаемой небесами. «И бысть же тогда чюдо дивно, – пишет летописец об Александре Невском, – памяти достойно» (Жит. Алекс, с. 9), по достоянию и хвала; то же, что недостойно – то и неприлично. Так и книжное слово *достоиньство (dignitas)* постепенно становится русским, отчасти заменяя собою слово *честь*. В XVII в. *достоинство* как социальная, общественная значимость личности – уже вполне понимается (слово употреблено в отношении к князю Лобанову-Ростовскому; СлРЯ, 4, с. 36).

Где в древних переводах, сделанных не на Руси, употреблено *подобаше, подобаеть*, – там русские списки иногда ставят *достоить* (Ап. 1, с. 67); выражение вроде следующего: «имъ же подобаеть быти» – вообще иногда употребляется без глагола (Евсеев, 1905, с. 18).

В этих местах греческий оригинал дает либо δέι ‘необходимо, следует’, либо χρή ‘нужно, необходимо, до́лжно’, высокая степень понуждения, уже никакого взаимного равенства не предполагающая; форма ἔζέστι – ‘возможно, допустимо’, выражая неполное равенство, также переводится словом *подобаеть* (иногда и *достоить)* (Ягич, 1889, с. 64); в качестве вариантов к нему используются не *лѣпо* или еще какие-нибудь положительные по эмоции выражения, а *трѣбѣ, дължно, нужьно* и др. Всегда совершенно ясно, что именно, кому и каким образом – *подобаеть:* подобает верить в Бога, быть нравственным человеком, *владѣти* своею землею, врученной Небесным Владыкой, и даже «архиерею подобаеть быть смышлену и умну» (Изгой, с. 328), «радоватися и веселитися духовно подобаеть» (Печ. патерик) также, и все это в соответствии с установлениями закона и обычая. Подобает то, что у р о ч н о и делается в свою пору, в свой *с-рок-ъ*.

Наконец, и последнее в этом ряду книжных слов, если ограничиться только известными в древнерусском языке: *довълѣеть* – первоначально просто ‘довольно, достаточно’, еще без всякого значения обязательности или принуждения волею. *Довлеет*, конечно, – высшая степень проявления воли, высшее понуждение вообще. «Довлеет дневи злоба его» – каждому дню надлежит забота его.

Теперь попробуем установить, чем отличались от книжной речи народные формы выражения обязательности.

Книжному *подобаеть* в живом языке соответствовало выражение *надобѣ(ть)*. *Надобно* похоже на *подобно*: происходит в *у-доб-ное* время, приличествует случаю, подходящее дело. То, что требуется в данный момент и с ним связано как воплощение обязательства. Это сходство неравноправно – оно подчиняет обстоятельствам и потому обладает большей обязательностью. В «Правде Русской» употребляется только это слово, причем с отрицанием: «А женѣ и дѣтемъ не надобѣ» (Пр. Русск., с. 61), «послуси ему не надобѣ» (там же, с. 40) и др. В «Ипатьевской летописи» также довольно часты указания на то, что чего-то «не надобе» (Ипат. лет., л. 230, 236, 237 об. и др.). «А вы мне не надобѣ» – не ко времени, не нужны; тут же *удобь* – ‘легко, без усилий’, *удобный* – ‘удовлетворенный, умеренный, достаточный’ – все они передают то же значение легкости, с какой можно сделать дело в удобное время, когда все – *надобе.*

Слово *нелѣпо* обычно встречается при отрицании. «Нелепо ни съ злыми дружитися, ни съ добрыми вражды имети» (Пчела, с. 70). Болгарский вариант текста в этом месте дает «бѣгати длъжно» или «подобаеть», т.е. он сохраняет некий смысл обязательности, тогда как для русского выражения важнее признак красоты, добра, привлекательности.

«Лѣпо ли е[сть] крьстьянину исповѣдовати вазнь?» – вопрошает автор в «Изборнике» 1073 г. (л. 114) – хорошо ли верить в судьбу? Пристойно ли, прилично ли? Идея приличности, соответствия нравственным отношениям все время вторгается в представление о противоположности между достоинством личности и верховной волей. Пристойность под стать достоинству, но и отличается от последней, поскольку выражена внешне, является подобием и отражением идеала, г о д н о г о для человека. Вот еще одно слово, которое мы поминали выше, относится к проявлениям замыслов Бога – *годѣ.* Во всех древнейших текстах, в том числе и в переводных, *годѣ* толкует о Божьей воле; все, «яко же нѣсть годѣ Богу» (Нил., с. 64), Это слово всегда несет в себе положительный смысл беспредельного пожелания, также связанного с *у-год-ным* временем. *Годѣ* полностью соотносится с *надобѣ* как увязанное со временем действия, но воплощается в *лѣпом.* Прилагательное *приличный* появляется очень поздно на основе слова *прилика* ‘пример’, но на основе *годѣ*

возникает более разговорный вариант *годиться* – он известен с конца XIV в. (Материалы, I, с. 536) и постепенно заменяет старое *лѣпо есть*.

Соберем весь этот ворох близкозначных слов в осмысленный текст. Вот «Сказание о Мамаевом побоище», созданное на излете древнерусской эпохи нашей истории. Дмитрий и Мамай одинаково не свободны в своих действиях, потому что, по представлениям средневекового писателя, оба они осуществляют в о л ю высших сил. Однако между ними есть и различие. Мамая подстрекает дьявол, и все его поведение последовательно окрашено тонами злобной понужденности, он говорит: «Мне убо, царю, д о с т о и т ь победити царя, п о д о б н а себе, то мне п о д о б а е т ь и д о в л е е т ь царьская честь получити» (Сказ. Мам., с. 47), также и взять, «которые грады красные д о в л е ю т нам» (там же, с. 49), и т.д.; слово *подобает*, видимо, попало сюда случайно, в результате многократного переписывания текста, потому что в целом основные формы выражения обязательности в отношении Мамая *(достоит, довлеет)* не очень категоричны. Напротив, в отношении Дмитрия десять раз использовано слово *подобаеть*: «то подобаеть ми тръпети» (там же, с. 40), «не подобаеть тебе, государю» (там же, с. 65), «тебе подобает особь стояти... а намъ подобаеть битися» (там же, с. 68) и др., т.е. ‘соответствует, приличествует’. Скрытый смысл этого лексического противопоставления, данного в художественном тексте, заключается в том, что Дмитрию п о д о б а е т действовать в удобное время по д о б р ы м мотивам и потому, очевидно, с успехом, тогда как Мамай о б я з а н, принужден действовать просто ради самого действия, и притом в любой момент, который не всегда для него благоприятен. Семантическая и этимологическая связь слов *подобает, удобно, добро* вполне сознавалась и в XV в. В устах самого Дмитрия *удобь* и *подобает* – еще слова одного значения: действовать подобает в удобное время, ср. поэтические повторы в словах самого Дмитрия и князя Боброка: «Уже бо время подобно и часъ прииде!» (там же, с. 69), «и мало убо потръпим до времени подобна» (там же, с. 70), «наше время приспе и часъ подобный прииде!» Кроме Дмитрия и Мамая, больше никто из героев не связан столь явным обязательством на действия – ни союзники, ни священники, ни воины. Необходимость действия, воля к действию – это проявление государства-державы, воплощениями этой идеи являются здесь Дмитрий и Мамай. Именно в их личностях персонифицируется идея обязанности, налагаемой на них саном; то, что *достоит* и *довлеет* Мамаю, Дмитрию просто *подобает*. Когда речь заходит о Боге, т.е. поминается сила, излучающая смысл этих противостояний, употреблено еще одно слово: «как Господу годе, тако и будеть» (там же, с. 44) – уже не обязательство, а самовольство верховной власти. Как у г о д н о Богу.

Какими бы сложными и замысловатыми ни были переосмысления древних глагольных корней, но внутренние их образы осознавались, в оригинальных текстах возникали совершенно ясно. Вот «Житие Сергия Радонежского», в котором автор, Епифаний Премудрый, четко различает, «что подобает пръвее въспомянути» (прежде всего вспомнить) – в мысли, или что «достоит яснее рещи» – в слове, «или которая довлеет бесѣда» – в деле (Жит. Сергия, с. 10). Мысль должна быть «подобной», т.е. истинной, слово – «достойным», т.е. стоять на своем месте, а вот всякое дело нужно начинать велением воли. Все эта модальные слова еще различаются своим смыслом – иначе зачем было их множить, употребляя каждый раз в особом контексте?

Развитие смысла всех таких слов идет по общей стезе: от ощущений чувства к утверждению рассудка, а в результате происходит то, что можно было бы назвать «отвердением модальностей». Они все больше привязаны к определенным ситуациям речи.

Так на протяжении пяти столетий, до начала XV в., в представлении древнерусского автора достоинство окончательно противопоставлено неизбежной надобности. Мамай *достоин* – своей судьбы, Дмитрий же – *подобен*, он равен этой судьбе, он судьбу воплощает. Иерархия отношений определенна и ясна, потому что, начиная с абсолютного *годѣ*, которое не может быть перенесено на человека, все последующие степени оказываются ступенями понижения властного права, от *довлѣть* через *достоить* до *подобаеть*. То, что есть право и власть для высшей степени, то воспринимается снизу как обязанность на степени низшей. *Довлееть* Бог, потому что Он обладатель *воли*. Мамай же *обязан* этой воле, которую он исполняет. Абсолютность слов типа *годѣ* заключается в их безразличности к субъекту воли – в языческом представлении это просто судьба. *Довълѣть, достоить, подобаеть* – глаголы и, следовательно, обязаны выражать субъект или объект волеизъявления. Они и делают это, но делают странным образом. Они одновременно и воля, и обязанность, в зависимости от того, на кого обращены в данный момент. Их смысл определяется не значением слова, а положением лица в иерархии. То, что должен я, – то становится волей князя; воля же князя – мое обязательство. Взаимообратимость этих глаголов усиливается их формой: все они употребляются только в форме 3-го лица единственного числа. Именно так выражается отношение к безличной таинственной силе, которая в равной степени правит и моим долгом, и твоим правом.

Приняв все это во внимание, попробуем выявить последовательность в изменениях того словесного образа, с каким наши предки когда-то связывали представления *об об(в)язанности* обязательства. Таких образов два, идущих рядом, возможно, по смыслу и пересекавшихся в какой-то точке прошлого, но все-таки разных: книжная по происхождению *обязательность* и народная, по существу, *обязанность*.

То, что *довълѣть*, со временем, уже за пределами древнерусской эпохи, постоянно усиливая степени обязательности, породило целую цепочку однозначных ему слов, таких, как *над-лежит, след-ует* и др. – также известные формы неравенства в отношениях между Богом и человеком, у которого нет права на выбор: он просто обязан исполнить ему предназначенное; оно нависает над ним, давит его, довлеет ему и предстоит.

Другой уровень тех же отношений – то, что *достоить*. В известном смысле это большее равноправие к проявлениям чужой воли, чем *довлѣть*. Совершенное равенство отражено в глаголе *подобаеть*. Подобие в степенях и равенство в отношениях, хотя бы и чисто внешнего свойства. Разница только в том, что *достоить* может в любой момент обернуться неравенством и зависимостью, тогда как подобие сохраняется неизменным: *по образу и подобию*. Эти два глагола важнее безусловного *довълѣть*. Потому-то в последующих преобразованиях отношений обязанности *довълѣть* исчезло стремительно (современное бытовое сознание ощущает этот архаический глагол как «давит», что верно не в семантическом, а в переносно-образном смысле). Не случайно также, что возникли слова, говорящие о достоинстве подчиненного перед лицом начальствующего и о подобии равных. Но все, что прежде воспринималось как достоинство и приличие, в конце концов устранилось из этого ряда обозначений, потому что внутренний их смысл не был связан с возникшими в языке отношениями между обязанностью и необходимостью. Не все необходимое прилично, но и не все должное обладает достоинством. Чисто личные характеристики достоинства и приличия стали восприниматься как психологически обусловленные свойства, и это препятствовало включению их в модальность долженство-

вания. Должное безразлично к частностям личности. Оно абсолютно, это его свойство последовательно и неуклонно отливалось в обозначениях русского языка.

Другое дело *надобѣть*, которое постепенно утрачивало ненужные в разговорной речи лишние слоги, так что со временем вместо этой глагольной формы мы получили *надобѣ, надобно, надо* и вошедшее в орбиту его значений *нужно. Нужно* определяется *нуждой*, т.е. необходимостью высшего смысла; присоединение *нужи-нужды* к древней *добе* знаменательно как завершение пути, длительного пути формирования четкого знака для выражения ясной силы необходимости. «Надо, Ваня!»

Кроме обязательной краткости формы, народное сознание отличает формы «нужды» еще одним признаком. Это обязательность внутреннего побуждения, нравственное движение самого человека, который испытывает нужду в том, что считается надобным. Оно уже никак не связано с давлением внешних сил; это совесть или иное моральное чувство, выработанное обществом в тяжких страданиях жизни. «Нужно... Надо...» Народное представление о долге совпало с личным чувством обязанности – сделать это и сделать так.

Все книжные слова, хотя и близкие к народным по смыслу, слишком сложны по форме. Они остаются глаголами, не сжимаясь в экспрессивные корневые слова, неопределенные по форме, которая подходит для любого высказывания.

Народное же представление о должном всегда сжимает форму выражения: от *надобеть* до *надо*. И в древности, как мы видели, такие формы были очень краткими, они понимались просто, в связи с ближайшим значением однокоренного им слова. Сначала обязательным считалось то, что привлекательно и красиво *(лѣпо)*, затем – обернулось образом-мыслью о том, что верно и истинно *(годѣ)*, и, наконец, сосредоточилось на том, что надо, т.е. удобно и выгодно *(надобѣ, надо)*.

Но самое главное во всех этих поворотах образной мысли все-таки в следующем. По мере развития отношения человека к должному, к тому, чему он обязан, сознание все чаще покушается на более высокие формы модальности, шаг за шагом отнимая у высших сил свойственные только им возможности понуждения. В конце концов этот долгий путь завершился той ступенью, которая еще и в Древней Руси достойна была лишь богов: г о д и т с я!

ПРЕОБРАЗОВАНИЕ МОДАЛЬНОСТЕЙ

> Быть может, вера при чисто психологическом анализе ее окажется познавательною функцией воли.
>
> *Сергей Трубецкой*

Случайно напав на это суждение русского философа, я крепко задумался. И есть над чем: Средневековье выработало тонкие средства передачи модальностей в тексте, ревниво оберегая мельчайшие волевые уклонения от подлинности в выражении смысла. Модальные ограничители жестко связывали все изреченное личной оценкой. Познание в вере направлено волей.

В древнеславянском и древнерусском языках были десятки частиц, которые теперь исчезли, и все они выступали во множестве модальных со-значений. Общее направление

их смысловых изменений известно: от расплывчатой субъективной оценки высказываемого к строго логической и объективной структуре фразы.

«Частицы заинтересованного лица» становились приметой высокого стиля уже в XII в., но в тексте «Слова о полку Игореве» их еще много, главным образом в цитатах из «поневок» легендарного Бояна (XI в.):

«Что *ми* шумить, что *ми* звенить давечя рано предъ зорями?»

«Тяжко *ти* головы кромѣ плечю – зло *ти* тѣлу кромѣ головы».

В одном случае «заинтересовано» первое лицо, в другом – второе.

«Количественно-уточняющее» *нѣ* встречается в древнейших записях «Новгородской летописи» по Синодальному списку конца XIII в., а в списках XV в. уже заменено: «И убиша ихъ новъгородьци *нъ* о трьхъ стехъ» – в Комиссионном списке «близь трехъсотъ» (Новг. лет., с. 36, 226, 1180 г.). Исчезая из употребления, частица обретала новую жизнь присоединением других слов; так появились *некто, нечто, чуть не* (от *чуяти!)*. Они же могли расширяться, отзываясь на новые потребности высказывания. Например, становились уступительно-усилительным *понѣ* – встречается в «Правде Русской»; здесь же *зане, занеже* в значении ‘хотя’, что известно еще и по словарям XVII в. (у Памвы Берынды *«поне – хотяй, хоть»*). Даниил Заточник скромно признавался (в наиболее древних списках), «аще бо не мудръ есмь, поне мало мудрости срѣтохъ» – поскольку вообще на свете мудрости немного. *Нѣ* могло становиться отрицательно-сравнительным *нѣ-же-ли* (у Владимира Мономаха в его «Поучении») или даже причинным *по-нѣ-же*, которое достоверно известно лишь с конца XIII в., встречается в тексте «Жития Александра Невского» (СлРЯ, 17, с. 50).

Нет смысла перечислять все такие частицы, впоследствии вошедшие в состав союзов, предлогов и наречий. Материально они еще с нами, но в самостоятельном смысле уже не существуют, впаяны в ткань речений на нравах остаточных оттенков излагаемой мысли. В течение веков происходило постепенное «снятие» исходного смыслового синкретизма, который уточнялся целью высказывания и многими другими условиями речи. Самые простые частицы могли некогда выражать одновременно несколько метонимически связанных со-значений, указывая и на волю говорящего, и на веру его в справедливость сказанного. Например, частица *же*: «Бяше же некий мужь хромъ и нѣмъ» – здесь одновременно присутствуют значения композиционно-начинательное *(вот был некий...)*, логически-выделительное (центр высказывания), психологически усилительное и т.п., которые впоследствии стали уточняться с помощью дополнительных приращений, таких как *да же* (усилительно-утвердительно), *ни же* (усилительно-отрицательно), *то же, так же* (отождествительно) и т.д.

Развитие логической категории «отношение» привело к устранению многих модальностей высказывания, поскольку в новых условиях конструирования фразы важнее было выразить не поверхностно-личное, нужное только в данный момент личное переживание предметности, а отчужденно-внутреннюю сущность обозначенного в суждении качества. Отношение относительно, оно отмечает содержание, а не объем понятия, ему важна не форма, важен смысл.

Отношение п р и н а д л е ж н о с т и уже по-своему выражало некую модальность, связанную с желанием, а развитие относительных и качественных прилагательных в составе самостоятельной части речи повышало уровень отвлеченности признака по мере снятия частных модальностей и распределения их в общем члене предложения.

Уменьшение степеней собирательности также смягчало модальное напряжение высказывания, усиливая при этом степени отвлеченности, т.е. последовательного отчуждения личного чувства от логики поведения объекта, который описывается в суждении.

Усиление предикативности высказывания увеличивало смысловое поле «отношения», потому что строгое разграничение в мысли субъекта-мира и предиката-идеи требует логически строгого суждения, как бы впаянного в речевую формулу и тем помогающего мысли обрести свой смысл.

Обобщая сказанное в этой главе о различных модальностях бытия и быта, отметим главное.

Главное состоит в том, что на каждом отрезке истории существовала коренная модальность, которая определяла весь тонус, всю динамику жизни. «Древний и средневековый человек... прежде всего знает, что для того, чтобы хотеть – надо *быть*, быть реальностью и притом среди реальностей, на которые надо опираться: он – глубоко реалистичен и твердо стоит на земле, не в пример человеку новому, считающемуся лишь со своими хотениями и, по необходимости, с ближайшими средствами их осуществления и удовлетворения» (Флоренский, 1990, II, с. 59). Быти – основная модальность времен, когда простое выживание являлось важной функцией жизни. Но, как только в сознании созрело представление об их развоенности, *бытие* и *быт* разошлись, в сфере быта наметилось двоение желания и хотения; мы увидели, какими оттенками наполнены пути *к хотѣти*, как трудно шел человек через *жадати, желати, имѣти* и др. к заветному *хотѣти.* Чтобы хотеть, необходимо *посмѣти*, и тут в силу вступала удвоенная энергия Божественной *мощи* и вполне человеческой *мочи*, которая поначалу проявлялась во взаимной силе свершения *(помочь, помощь)*, чтобы в конце концов человек заявил гордо: *могу!*

Быть – хотѣть – мочь – вот движение воли русского человека, освобождавшегося от гнета природы и вериг религии. Жаль только, что одновременно происходило понижение статуса *воли*, от непререкаемой *воли Божьей* через положительные притязания *вольного* человека – до опущения на уровень *довольного* всем и вся современного обывателя.

Быт и тут сокрушил бытие, а недостойные воспользовались тем, за что положили головы герои прошлого.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ЗНАНИЕ

...Знание мыслит само себя изнутри.

Алексей Лосев

СЛОВО И ДЕЛО

Символизм и иерархизм – такова формула средневекового мировоззрения, и такова формула всей средневековой культуры.

Петр Бицилли

Тип средневекового мышления неоднократно описывался. Сравнивая то, что известно о западноевропейских особенностях мышления, с древнерусскими данными, мы не найдем каких-либо значительных различий в способе, характере и даже оформлении мысли в ее отношении к знанию.

Однако смысл самого знания и на Руси, и на Западе разительно отличался от современного. Под знанием имели в виду вовсе не обладание какими-либо сведениями, а совсем иное.

Средневековое мышление, утверждает историк европейской культуры, напоминало «детское» восприятие «по кускам»: «Мир в его непосредственной данности воспринимается не как связь устойчивых единств – точек кристаллизации повторных впечатлений... но, так сказать, “по кускам”, по мере того, как эти “куски”, эти осколки мира вступают в поле зрения познающего субъекта»; носитель качества и само качество воспринимаются отдельно, «за каждым его (человека) понятием кроется *предмет*». «Неспособность к отвлеченному мышлению», своеобразное *недодумывание* объясняется малым числом ассоциаций, наличных в памяти, поскольку образное восприятие мира в его конкретности еще не выработало *понятия* о мире; его заменяет общая идея, привнесенная из сакральных текстов. Этот мир состоит «из одних только объектов, не связанных между собой никакими отношениями», «и мира – как целого – не существует, каждая вещь довлеет самой себе». Да и «в мире идей нет места мнениям, личным взглядам: есть только “истины” и “заблуждения”. Всякая истина – догмат, и кто обладает им, может и должен навязать его другому». Словом, «мир не изображали символическим, его таким воспринимали». Разумное и умное четко различались: «Разумное *(rationale)* – это справедливый человек. Умное *(intellectuale)* – ангел...» (Бицилли, 1995, с. 21, 80–81, 87, 89, 124). Рационализм конкретного общения с вещным миром исключает интеллектуальную сферу действия. Ангельского состояния человек еще не достиг – и всячески избегает его достижения.

Семантическое развитие слов, обозначавших умственное напряжение воли в европейских языках, отражает тот уровень, на котором «ум» – всего лишь умение (навык науки); ср. древненемецкое *wizze* ‘ratio-разум’.

Другой исследователь Средневековья замечает, что «символ – это предел ментальных возможностей человека того времени». Средневековый человек «находил в целостности

своего *знания* духовную схему, которой он поверял жизнь и мироздание. Он сознавал свою некомпетентность и не брался судить о том, что выходит за черту его кругозора... Там, где его суждение было недостаточным, он уважал авторитет. Именно благодаря своей ограниченности он бывал мудрым». – И тогда действительно не было глупцов в практической деятельности; они появились позже, когда свое личное *понятие* стали воспринимать как единственно верное и справедливое. В те же времена «толковать общие понятия без образной речи невозможно», и потому «любое обобщающее суждение, помимо формулы, может быть выражено только на языке образов» (Хёйзинга, 1992, с. 271, 275, 266, 270).

Специальное исследование научного типа мышления эпохи Средневековья показало его особенности (Гайденко, Смирнов, 1989). Это созерцательность, направленная на вещь, а не на деятельность мысли; абстрактное мышление опирается на книжность – значительна роль текста, который в принципе не должен изменяться. Символизм как мыслительная основа средневекового мировоззрения сохраняется на протяжении всего времени, а основой образования (создания «мыслящих кадров») является риторика, что предполагает риторический стиль мышления: убеждение важнее доказательства. В самом человеке нет ничего устойчивого, прочного и постоянного, он раздирается помыслами, мнениями и впечатлениями; все обобщающее лежит в Уме Бога – именно этот УМ есть упорядочивающая микрокосм энергия. Всякое значение определяется словом, и обязательно учитываются оба – и слово, и его значение (как предмет и его признак). Принцип тождества представлен как способ объяснения, подобное познается подобным, и потому человек обязательно должен соответствовать объекту познания. Понятийная строгость определения возникает на основе естественного языка и непосредственного контакта с предметной реальностью: совместно они в состоянии остановить текучесть и многообразие мира. Вербальная культура Средневековья является символизирующей потому, что слово-символ заслоняет мир в обобщениях словом, и нет еще средостения между индивидом-вещью и идеей-родом.

Такая же общая картина знания и мышления рисуется и для Древней Руси.

Мир представлен не в научных понятиях, а символически; мир как целое предстает со страниц авторитетных книг («космическая метафора»), этот мир установлен в иерархии сущностей. Онтологические цели совокупного знания – необходимо раскрыть предельные основания бытия, непосредственно от вещного мира – к «роднейшему роду» всеобщих категорий. Гносеологическая проблематика лежит в подтексте всякого движения мысли; чувство и рассудок одинаково важны в этом деле, но убеждение в истинности важнее, чем система логических доказательств. Сфера знания окрашена этически, а всякое содержание знания представлено синкретично, в слитном сопряжении одновременно и конкретного, и особенного. Сохранение эквиполентности как способа исчисления внешних объектов создает убеждение в том, что добро абсолютно, как и зло, что нет еще того «срединного мира», который поможет нейтрализовать разведенные между землей и небом противоположности этого знания (Мильков, 1988).

Между Словом и Делом разрыв или пропасть. Принятие христианства не сразу давало плоды. Человек стоит на распутье, оглядываясь по сторонам. Одно хорошо и внушает надежду: делая дело, как делал прежде, сможешь найти дорогу даже в густом тумане опрокинутых с небес символов.

ЗНАНИЕ И ВЕРА

Средневековье легковерно.

Петр Бицилли

Противопоставление знания вере неизвестно Древней Руси. Разум и вера восполняют друг друга в процессе познания. *Знати* в разуме и *вѣдати* в вере суть равноценные формы постижения истины, они различались лишь в степенях.

Рациональное и чувственное в познании совместно образуют знание, полученное разумом. Постижение идеального абсолюта, а также истекающей от него истины возможно энергией веры, заключенной в слове.

«Разумное» зависит от «словесного», но и чувственное направлено разумом. Познание нового есть всего лишь углубление в наличное знание. Знание и истина уже даны в божественном Откровении, остается только раскрыть его смысл, заложенный в слове-Логосе.

«Изборник» 1073 г. – энциклопедия раннесредневековой мудрости – хорошо исследован, в том числе и в отношении к проблеме «знание» (Бондарь, 1990; Замалеев, 1987). Тексты этого большого тома много раз переписывали на Руси, они ходили в списках, а по кратким изложениям их учили поколения русских людей. Сорок авторов и более 350 текстов под одним переплетом позволяют сделать общий вывод о том, что могли з н а т ь о философских проблемах в Древней Руси.

В процессе познания «тъчью же умъную мыслью» человек способен управлять миром, потому что «разумѣти Бога» значит прежде всего понимать все в вере через разум: «разумъ – у человека», человек – это животное разумное, именно Бог наделил его разумом, и потому знание не может существовать в отрыве от нравственности. Познание осуществляется не аналитически, на основе собственно явления, а каждый раз как бы от общего, «сквозь призму религиозной догмы», через христианские постулаты единичные явления или предметы истолковываются по схеме «от абсолютного» как масштаба всего сущего (Бондарь, 1990, с. 40). Это, собственно, не познание, а именно знание, даже скорее «ведение»: движение мысли не вширь и ввысь, а вглубь: тайну наличного символа следует объяснить, а не познать (знание ведь выше познания), и потому совсем не случайно эмоции *страха* и *радости* сопровождают такое углубление в смысл символа.

Подобное познается подобным – потому что это и есть з н а н и е уже известного до того. Таково основное убеждение средневекового человека, полученное из древности, и субъект познания еще не очень отделен от объекта познания. Познание сведено к знанию. Даже абсолютное уже дано, предъявлено, существует вечно. Вот оно: о т к р о в е н и е, которое одновременно с тем задано в развитии мысли. Познание – оно же и знание. «Познавать что-нибудь в мире – значит иметь это в себе», – утверждал Бердяев, а уж он-то разделял многие убеждения средневековых неоплатоников (Бердяев, 1985, с. 188).

Знание от *познания* отличается одним незаметным свойством. Знание прагматично, познание, в сущности, идеально. То, что известно, воплощается в деле, используется в жизни. Познавая новое, мы получаем возможность рациональным, духовным, волевым усилием устремляться к помысленному, еще не обретшему форм, не уложенному в схемы, масштабы и модели. Древняя Русь руководствовалась советами Аристотеля, пропущенными через словесные потоки христианских его толкователей. Но Аристотель, опираясь на вещь, исходя из предметности мира, в своих заключениях стал на твердую почву

естественных фактов, вещей и событий. Так развивался жесткий прагматизм строителей «нового мира»; трезвые номиналисты, они и слову-то верят до известных пределов. Их мудрость – в деле.

И логика их столь же «вещно-телесного» свойства. В «Изборнике» 1073 г. отрывки логического трактата: «Нъ нѣсть никоегоже приобштения свѣту къ тьмѣ, – рече апостолъ, – нъ свѣтъ къ свету присвоиться и къ правьдьнууму правьдьное, и къ добрууму доброе, и къ нетълѣньнууму нетълѣньное; супротивьное же къ сьродьнууму, то ужичьств има: не бо можеть дубъ добръ плода зъла творити» (Изб. 73, л. 29). Подобное к подобному, но подобное природно-вещное, независимо от того, говорит ли о «вещи» или о ее качествах. «Приобштение» – то же, что и «присвоиться» – *общее и есть свойство.* Даже «родство» по роду понимается весьма конкретно: *ужичьство* не просто родство по признакам, а скорее наследование по праву родства; у дуба могут быть желуди, и никак иначе. Технология знания ценностей мира представляется более ценным приобретением, чем м е т о д ы познания.

И даже позже, в XV в., убежденность в том, что знание выше познания, остается, хотя теперь уже задаются вопросом («еретики»): откуда же знание, если познания – нет?

Чтобы уяснить себе средневековое содержание «знания», необходимо обсудить общие соображения исторического характера. Без этого трудно понять смысл слов *познание* или *знание.*

Первое соображение таково.

Глаголы *вѣдати* и *знати* соотносились как обозначение уже *у-вид-ен-ного* и, следовательно, наличного знания – и как выражение отсылки к рождению, возникновению нового знания. Следовательно, этимологические *про-образ-ы* данных глагольных корней, очень древних, подсказывают нам распределение «знания». *Вѣдѣти / вѣдати* как более древний по формам глагол, сохранивший много вариантов (в 1-м лице единственного числа и *вѣмь*, и *вѣдаю*, и древний перфект *вѣъдѣ*), передает мысль, которую сегодня мы понимаем как з н а н и е: то, что имеется в наличии, уже полученное и *из-вест-ное. Знати* скорее обозначало не знание и не со-знание, а понимание, т.е. добываемое, получаемое знание.

Второе соответствие связано с этим же.

Различие смысла между *вѣд-* и *зна-* сохранялось всегда. Постоянное смысловое отталкивание двух глагольных корней можно описать, например, на противопоставлении имен *съ-вѣсть* и *съ-знание, вѣдьма* и *знатокъ*, вообще как противопоставление *оче-видного* и *ид-еи* (ἰδ-ός – слово того же корня, что и *вид*). Кальки с одного и того же греческого слова συν-ειδ-ός, славянское *съ-вѣс-ть* и латинское *con-scient-ia*, развиваясь параллельно и в разных языках, в XVIII в. дали в русском литературном языке два слова, известные сегодня: *совесть* выражает глубинную духовную силу самопознания, а *сознание* – психологические основания рационального знания *(со-зна-тельности)*. Ведьма «знает» тайное – знаток разбирается в обычных вещах, полученных в опыте. То, что очевидно, тоже соотносится со знанием, тогда как идея – это идеальная сущность предвечного.

Третье соображение согласуется с первыми двумя фактами. Формы, производные от данных глагольных корней, опять-таки различаются по смыслу, сохраняя исконную противоположность. *Повѣда ти* в древнерусских текстах связано с выражением сообщения, какого-то сведения о ранее неизвестном, сокровенном; это – выражение мысли в слове. *Познати* – это выражение мысли в деле. «Адамъ позна Евву, жену свою» – тут не скажешь «повѣда». Впав в беду, «повѣдимъ убо страшьная» – узнаем и увидим все самое ужасное,

о чем и так говорят, да мы не прислушиваемся. То, что «ведают», обычно в будущем или в далеком прошлом, «знают» обычно в настоящем. «Не вѣдаем, братья, град ли от нас пленень будет, или мы от града», – говорит Даниил Заточник; все это «ведомо будеть».

Мы еще вернемся к этим глаголам, как особенно важным, например, в установлении того, почему для обозначения «знака» в древности использовали слово *имя* и только в Средние века заменили сначала словом *знамя*, а затем и *знакъ* (от *значити*). Возникает предположение, что и понимание Средневековьем з н а н и я (вместо ве́дения) стало естественным результатом – и остатком – древнерусской идеологической системы, которая, собственно, и выработала новую идею положительного знания как свода *с-вед-ений* и *извест-ных* данных, уже не нуждавшихся для своего сохранения в постоянном «видении» образов или «слышании» (знать по чужим рассказам).

ТОЧКА ОТСЧЕТА

Для чистого интеллекта... точкой является радикально и абсолютно наименьшее, бесконечно малое.

Ортега-и-Гассет

В 1939 г. вышла в свет книга русского мыслителя и филолога Н. С. Трубецкого «Основы фонологии». Сын и племянник двух выдающихся философов, князь-эмигрант вобрал в свое творчестве многие традиции отечественной науки, а в исследовании, которое по справедливости он считал основным своим трудом, обосновал теоретические основы нового научного направления – структурализма.

Структурализм Н. С. Трубецкой понимал по-русски – как цельность живого в функциональной специализации его частей. Следовательно, ученого интересовали не схематические противоположности «чистых отношений», за которыми исчезает целостность целого, а сущность взаимных связей, воссоздающих (в том числе и в сознании исследователя) такое целое в его постоянном развитии. Структурные связи объекта создаются из противоположностей (оппозиций) на фоне сходств (основание сравнения различных объектов с целью уяснения их сущностных признаков). Именно в этом труде впервые описаны все три классификационных принципа, с помощью которых мысль исследователя или простого наблюдателя может вычленить в объекте структурирующие его сущностные признаки.

Начнем с простых примеров из истории русского языка, с помощью которых можно моделировать относящиеся к теме процессы. Сразу же оговоримся: трудно описывать язык и его проблемы с помощью языка, но еще сложнее описать в понятиях мыслительные процессы сознания. И в том и в другом случае это значит описывать предмет через него самого – исключительно неблагодарная задача, необходимость свершения которой все же ощущается.

Формализация описания поможет избежать некоторых трудностей, возникающих при исполнении этой работы.

В современном русском литературном языке два гласных звука, **о** и **э**, противопоставлены одним признаком: **о** произносится с действием губ (губной гласный **о**), а **э** – без огу-

бления. Первый гласный звук в слове *голова* мы также произносим «похоже на о», но это **о** неогубленное, а следовательно, с нашей точки зрения, и не **о** вовсе; мы воспринимаем его как звук, «похожий на **а**». Есть и другие признаки, которыми гласные **о** и **э** не совпадают в звучании, но они менее важны: необходимо и достаточно, чтобы эти два гласные различались огубленностью одного из них – лабиализацией. При этом звук **о** обладает признаком различения, т.е. является маркированным по данному признаку, а **э** – нет, это противочлен без знака различения. Такая строгая и простая оппозиция носит приватный характер, различает два члена, и потому называется *привативной* оппозицией, на основе которой легко выделяется признак различения, в данном случае лабиализация. Только признак лабиализации здесь позволяет различать целые слова, например *небо – нёбо* ([н'э]бо – [н'о]бо).

С XII по XVII в. мы не смогли бы обнаружить столь строгого противопоставления двух звуков, в ряду средних по образованию гласных их было не два, а много. По знакам письменного текста мы знаем о существовании по крайней мере еще двух, переходных от **э** к **о**, гласных – **ь** и **ѣ** («ерь» и «ять»), а в некоторых диалектах был гласный, почти похожий на **у** (огубленный напряженный гласный **ô**), сохранялся в некоторых словах и древний гласный **ъ** (произносился очень кратко, как теперь произносится первый гласный в слове *голова*). На пути от **э** к **о** находилось множество промежуточных звучаний с разной степенью лабиализации и разной продвинутостью корпуса языка вперед и вверх. И все эти звуки были значимы в определенных позициях, различали слова и их формы; смешивать их друг с другом значило бы не понять устной речи представителя другого местного говора.

Не будем вдаваться в тонкости фонологического описания, отметим главное: с XII по XVII в. у русских гласных (у согласных звуков тоже) не было никаких привативных противопоставлений, а общая сумма всех звуковых различителей слов представляла собою предельные цепочки звуков (слева направо и сверху вниз по образованию), которые отличались постепенным переходом по тембру или звучности, так что на пути от одной противоположности к другой (между **о** и **е**) возникали с т е п е н и приближения к крайнему члену оппозиции. Фонемы ряда /**ê – э – ь – е^{o} – о – ô**/ в звучании представали рядом /**ê – э – о – ô**/. Эти степени, а точнее «градусы» качеств в общей звуковой цепочке дают и название самой оппозиции: *градуальные*.

Если бы мы пожелали углубиться в еще более отдаленные времена, за пределы XII в., то нашли бы другую систему взаимных соответствий между гласными звуками, древнейшую из известных нам славянских систем. В той системе гласные снова оказываются противопоставленными по парам, но принцип противопоставления совершенно иной, чем у привативной оппозиции [– **э** // + **о**]. Те же самые **е** и **о** были противопоставлены друг другу таким образом, что смыслоразличительными (вот что важно!) оказывались сразу два признака: лабиализация выделяет **о** в противопоставлении к **е**, а передний ряд образования гласного с выделяет его из числа гласных непереднего ряда. Каждый гласный отмечен каким-то признаком выделения, но они – разные:

передний ряд	+	–	
	э	**о**	
	–	+	Лабиализация

Оба члена противопоставления р а в н о ц е н н ы, поскольку у каждого из них есть «свой плюс»; такая оппозиция и называется *эквиполентной*, от *экви* 'равно' (лат. *aequus*)

и *полентный* ‘ценный’ (лат. *polleo* ‘цениться; иметь силу, значение’). В этой системе все гласные разбиты по парам, и каждый раз, когда какой-нибудь из них вступает в отношение к любому другому – это отношение строится но принципу равноценности обоих противочленов. Скажем, звук **о** противопоставлен звуку **а** лабиализацией, тогда как сам гласный **а** оказывается «диффузным», т.е. выделяется сильным раствором рта, и т.д.

Если бы мы пожелали оценить степень системности всех трех моделей, представляемых нам историей в одном и том же – русском – языке, то нашли бы, что эквиполентность менее всего системна, ибо тут каждый звук представлен как бы сам по себе – каждый из них имеет свой признак различения и по существу мог бы организовать говорение без помощи других гласных. Так когда-то и было: в древнейшем человеческом «языке» был всего один гласный – типа нашего **а**, и высказывание строилось путем присоединения к этому «звуку звуков» различных согласных. Древнеславянский язык, обладая многими гласными (до двенадцати, если не учитывать нескольких типов ударения), еще сохранял связь с соседними согласными звуками; произношение гласных определялось и тем, какой согласный находится по соседству.

Градуальность уже более системна, поскольку на первое место выходят признаки сходства, объединяющие целую серию одномерных звуков. Например, признак ряда (передний – задний) или признак подъема (верхний – нижний). В этой системе гласные выходят из подчинения согласным, становятся более свободными и согласуют свои качества с другими гласными; это повышает системность системы, т.е. создает более строгую связь между автономными в контексте гласными звуками (а у согласных – свои системы).

Привативная оппозиция окончательно формирует четкую систему противопоставлений, поскольку образуется иерархия всех гласных русского языка. Одни из них имеют два признака различения и не сокращаются в речи (**у**), другие по одному (**а**, **ы**, **о**) и потому могут смешиваться друг с другом в безударной позиции (слово *голова* мы произносим как бы *[гылава]*), а третьи – ни одного (**э**), и потому являются самыми слабыми в системе.

Казалось бы, ничего не изменилось во взаимных отношениях между гласными **о** и **е** в течение последнего тысячелетия, они сохраняются. Однако как элементы с и с т е м ы они постоянно изменялись и в древности формировали совершенно иной тип произношения, чем сегодня. Достаточно сказать, что исконный гласный **э** сохранился мало, зато с этим гласным совпали прежде самостоятельные фонемы, которые изображались буквами «ять» и «ер» (мягкий знак).

Таков первый пример, связанный со звуками. Звуки же, помогая различать слова и их формы, сами никаким значением не обладали и не обладают.

Отчетливее всего смена классификационных принципов проявляется в терминологии. Термины отражают уровень категориального освоения мира, отсюда столь быстрая реакция на всякое изменение в восприятии внешнего мира.

Четкое привативное противопоставление современной грамматики: *гласный – согласный*, с подчинением согласного гласному, обогащается еще одним классификационным принципом, характерным для науки Нового времени. Конкретные видовые понятия подчиняются общему для них родовому, в данном случае следует сказать: *гласный – звук,* но и *согласный – звук*. Если отвлечься от более общих значений слова *звук*, терминологически это слово не будет воспринято без уточнения прилагательным, ведь слово *звук* используется и другими науками, например в физике. Более того, именно в физике XVIII в. это

слово и стало термином, к началу XIX в. попав и в грамматическую терминологию. До того все было иначе.

В эпоху Средневековья прослеживается парная (бинарная) эквиполентная оппозиция *гласъ – звукъ*, т.е. гласный и согласный; два равноценных видовых понятия, не объединенных общностью родового отношения и притом конкретно-определенные: они вещны. То, что «голосит», имеет голос, который обладает признаками тона, протяженности, интенсивности и т.д. – это *гласъ*, мелодия. То, что шумит, «звучит», не имеет признаков гласности, – просто *звукъ*, как *звякъ* (слова общего корня). Звук может быть *военный, грозный, пресилъный, оружный, ужасный* – он издается во время боя, в драке, в сваре и т.д. Звук – это шум, и ничего более.

Есть еще одно слово, тоже общего корня со словом *звукъ, – звонъ*. Первоначально оба слова имели общее значение: *звонъ* звенит, *звукъ* звякает. Колокольный звон мелодичен, звуки боя – нет. На протяжении XVIII в. церковно-книжное слово *гласъ* часто использовали как синоним русского *звонъ*, оба слова обозначали «гласный звук». Помимо того, слово *звонъ* сохраняло множество смежных значений того же общего смысла, в частности *звонъ* – это еще и с л о г; не гласный отдельно от согласного, а их сочетание, составляющее фонетический слог.

Так создалась новая оппозиция, которую определенно можно описать по текстам XVIII в., хотя идея подобной оппозиции могла прийти из XVII в., а то и более ранних. Это была градуальная оппозиция, совмещавшая в себе сразу признаки слога и признаки отдельных звуков, которые составляли такой слог: *гласъ – звонъ – звукъ*. «Говорить по звонам» – говорить по слогам.

Из трех слов среднее не годится в качестве термина: у него много расхожих бытовых со-значений. Третье кажется более удачным, оно столь же конкретно по смыслу, однако в точных науках уже выработалось особое к нему отношение как к научному термину. Слово *гласъ* совсем хорошо. Поскольку это церковнославянская форма высокого стиля, она подходит для использования в качестве термина. Осталось преобразовать взаимные отношения между этими словами – что и происходит в «век рационализма», в XVIII в. Видовое наименование использует корень *глас-*, родовое – корень *звук-*.

Так постепенно, уже известным нам перемещением внимания с одного признака различения на другой, происходило терминологическое обогащение смыслом давно известных славянских слов. Еще в грамматиках XIV в. встречаем мы термин *гласъ* в значении ‘звук речи’, но в то время это не термин, а скорее описание. Введением все новых слов с близким значением, путем создания сменяющих друг друга оппозиций, подстановкой одного другим, последовательными правилами выбора наиболее ценного определения коллективное мышление народа фиксирует основные этапы постижения сути явлений, в данном случае основных элементов звучащей, т.е. устной речи, в корне отличной от речи письменной. Отдаление друг от друга письменной и устной форм речи точно соответствует столь же взаимному отчуждению согласных и гласных звуков. Удвоение сущностей происходит на фоне усложнявшейся социальной и культурной структуры общества; связи между ними несомненны, но трудно сказать, что важнее: развитие мысли, которая настойчиво ищет материальных меток, за которые можно зацепиться, закрепляя этапы своего продвижения вперед, или изменения языка, которые неожиданным поворотом значений, смыслов или форм, новыми комбинациями наличных языковых средств дают возможность для материа-

лизации мысли. По-видимому, верно и то и другое, но в разные времена на первый план выходит то или это. В Новое время, несомненно, ведет мысль, язык чуть-чуть отстает от движения мысли, способной ныне «витать в облаках» почище того, что было во времена «Слова о полку Игореве». Но до эпохи развития с о з н а т е л ь н о культивируемой (отвлеченной) мысли дело обстояло иначе. Интеллектуальное развитие общественного сознания тогда несомненно определялось развитием категорий родного языка.

Такова последовательность в развитии классификационных принципов исчисления объектов, познаваемых в мысли и используемых в деятельности: равноценность эквиполентности → степени градуальности → логически строгая привативность, способствующая выделению одного-единственного признака различения. Мир усложнялся не сам по себе, но в мыслительных возможностях человека, овладевавшего с л о в о м.

СТЕПЕНИ ПРИЗНАКА

> Известно также, что во всем бывают ступени, существует бесконечное число ступеней между каким угодно движением и покоем, между твердостью и совершенно жидким состоянием... между Богом и Ничто.
>
> *Готфрид Лейбниц*

Самый простой способ идентификации вещи, попавшей в поле нашего зрения, – сравнить ее с другой вещью т о г о ж е р о д а. Тогда легко увидеть, чем мужчина отличается от женщины, верх от низа, земля от неба и т.д. «Вещь» предстает в своей цельности, в совокупности всех своих признаков, понимается индивидуально во всей своей конкретности. В мысли оказывается не сама вещь, а только ее о б р а з, представление о ней. Но таким образом ею можно воспользоваться, например, в магическом обряде «наведения порчи» или вдохновить на битву. Таково языческое понимание классификации вещного мира путем попарного сравнения «тел» общего основания. Мужчина и женщина – совместно «человек», верх и низ совместно – это пространство и простор и т.д. Сравнить мужчину с верхом, а женщину с небом невозможно в архаической системе ценностей, по своим реальным признакам эти категории не совпадают друг с другом.

Древнерусская эпоха времен христианизации и долго после того, почти до конца XIV в., – это время господства эквиполентной оппозиции, обусловившей многие особенности нашей истории и культуры. Такая мыслительная структура сознания не раз описана (Иванов, Топоров, 1965).

Однако следы такого представления в мире эквиполентности сохраняются и в жизненных ситуациях (в быту), и в мысли, и в языке. Особенно язык наполнен остатками прошлого, которые мы не всегда осознаем, однако незаметно для себя используем. Например, говоря о том, что «это крупный ученый», и тут же – «очень мелкая крупа», не замечаем, что высказываем взаимопротиворечивые суждения: «этот ученый мелок», «это крупная крупа». *Энантиосемия*, слова с взаимообратимым смыслом, наполняют нашу речь, иногда разрушая строгую логику высказывания. «Любопытный парень» – любопытен для меня как предмет изучения или же – любознательный сам по себе?

Более совершенный аналитический принцип членения объектов вырабатывался в христианской среде. Напряженные поиски мысли увенчались успехом, уже ясны взаимные отношения между видом и родом, между понятием и символом, между суждением и речением, между частью и целым, между качеством и свойством, между субъектом и предикатом, так что на их противоположностях становятся заметны проявления сущности, бытия и прочих отвлеченных категорий.

И тогда эквиполентность осознается как слишком механистичное средство, которое, отражая парные противоположности на вещном уровне, не раскрывает их внутренних противоречий, существующих на уровне вечном. Слишком материальны и частны сопряжения равноценных вещей, чтобы усилием мысли стало возможным проникнуть в их суть, невидимую глазом.

Современному ребенку не нужно растолковывать понятие слабости обязательным противопоставлением силе; современный человек каждое новое для него понятие осознает в связи с известными ему предметами, лицами, действиями, – принципиально иначе, чем древний язычник эпохи мифологического мышления, когда «свет» не был понятен вне противоположности к «тьме». Свет и тьма противопоставлены друг другу и воспринимались как равнозначные, одинаково существующие, несводимые друг к другу сущности. Они объяснялись одно через другое.

Разрыв энантиосемии, семантическое разрушение слов с противоположными значениями в одном корне, стало возможным в связи с изменением отношения к самой противоположности. Теперь важно узнать не то, что «расположено напротив», а – что внутри, что именно различает две вещи. Парные оппозиции основаны на образном мышлении, потому что лишь в мышлении, как и в природе, им отражаемой, противоречия нет, а есть – противоположность. Новые стремления возникают в смелой попытке познать внутреннее противоречие между уже сопряженными в сознании предметами вещного мира.

Так, при восприятии света и тьмы выяснилось, что «свет» – родовое понятие, которое может стать таковым лишь при условии, что говорят о разных градациях освещения. Тогда и тьма предстанет всего лишь отсутствием света, т.е. столь же определенной (но конечной) стадией постепенного уменьшения света. Градуальность позволяет открыть, что в основе света заложено тоже универсальное свойство членения по степеням, по переходам от большего к меньшему.

Несовместимость сравниваемых в эквиполентности цельных вещей сменилась возможностью мысленно проникать в тайну средних ступеней, наблюдению не подлежащих; именно там, в сердцевине «вещи», ожидали найти «причину», суть, самую сущность различия. Градуальные оппозиции основаны на образном мышлении, уже обогащенном представлением о чем-то ином, присутствующем только в мысли, только в мысли о возможном. Стало возможным мыслить о вещах, отсутствующих в данный момент, заменяя их чем-то другим, чаще всего – словом, которое стало с и м в о л о м замещенной вещи.

Градуальность теоретически безгранична; в любом ее проявлении можно выявить множество степеней. Однако практически сразу же в качестве рабочей, вполне достаточной для конкретных операций сознания, избрана была цепочка из трех степеней: тернарные (троичные) оппозиции, известные издавна, были приняты за эталон градуальных исчислений. Три – тот минимум, при котором крайние противоположности нейтрализуются в среднем члене, своими свойствами переходя друг в друга; становится возможным выявить и определить само противоречие. До конца XVII в. этот классификационный

принцип оставался основным в теоретической деятельности европейских мыслителей. Даже титаны Возрождения, открывшие новый принцип исчисления объектов, исходили из градуальности, говоря о теоретических основах своего мастерства. Леонардо да Винчи утверждал, например, что между светом и мраком лежит тень, которую нужно рассматривать как уменьшение освещающего света (Лосев, 1998, с. 430).

Христианские мыслители раннего Средневековья еще колебались между эквиполентностью и градуальностью, которую разрабатывали неоплатоники. Каждый раз, в любом произведении отдельно, выбор масштаба сопоставлений зависел от личных свойств характера человека или внешних обстоятельств его жизни. Хорошо известен пример разбора отношений между рабом и господином. Для Боэция (ок. 480–524) это отношение конкретно, практично и целиком эквиполентно в содержательном смысле. Раб невозможен без господина, господин является господином лишь в отношении к рабу (Майоров, 1979, с. 370). Еще выразительнее позиция Аврелия Августина (354–430). В молодости он был язычником и во многом разделял идеи манихейства, основанные на эквиполентном принципе равнозначности (равноценности), например, добра и зла, Бога и дьявола. К концу жизни, в христианском своем проявлении, Августин принципиально иначе понимает взаимное отношение между противоположностями. Он полагает теперь, что существуют известные степени восхождения добра от минимальной (и это – зло) до максимальной, присущей Богу (и это – благо) (Майоров, 1979, с. 301, 318). Это уже проявление градуальности в восприятии объектов.

Можно сказать, что в Европе после V в. окончательно оформился новый принцип научной классификации в языковых формах, сознательное пользование им относится к еще более позднему времени. В силу своей устремленности к диалектике противоречия, внутреннего, отвлеченного, такой принцип способен был пожертвовать реальностью факта-вещи в пользу свойства-сущности. Это его качество также проявилось позднее. Пока же принцип успешно использовали в разработке догмата о Троице или в размышлениях о трехчленности суждения: «субъект – связка – предикат» у Абеляра (1079–1142) (Попов, Стяжкин, 1974, с. 153). Однако не скрываются ли за различием равноценности всего *(эквиполентность)* и иерархии ценностей *(градуальность)* какие-то, мотивирующие сознание, факты трудовой деятельности и жизненного опыта?

Самое главное различие между эквиполентностью и градуальностью в том, что сначала множественность неопределенных объектов наблюдения осознают и выделяют попарно в результате простейшего сопоставления наличных предметов. Но и в своей трудовой деятельности человек выходил в мир (*в чисто поле, в свет* и т.д.) один на один, без посредников, каждый раз встречая неопределенную множественность объектов, подлежащих осмыслению и определению в слове. И объекты, и сам человек (субъект познания) воспринимались отвлеченно в своих свойствах, но каждый раз конкретно, чувственно, как данность. Отсюда и обоюдная важность обоих сопоставляемых объектов во всей их конкретности, чувственности и конечности.

Это нашло отражение в мировоззренческих представлениях. Множественность языческих богов, каждый из которых отражает определенное свойство предметного мира и воплощен в известной материальной субстанции. Благодаря пониманию равнозначности, каждый из них по функции амбивалентен, подобно двуликому Янусу, обращен и на добро и на зло; поклоняются и доброму и злому божеству, если, конечно, уже возникала эти-

ческая их специализация. Неопределенная множественность конкретна и вещественна; древний человек – стихийный материалист.

Трудовая деятельность не охватывает всех граней взаимной связи субъекта с объектом. Эта деятельность представлена двумя полудугами суждения: первая касается субъекта и его действия, вторая действие распространяет на объект. Именно потому, что объект еще равноправен с субъектом, есть *также один из субъектов*, и в создании суждения об этом еще не подчинен субъекту, общая цепочка суждения не развилась в законченный ряд логически стройной мысли.

Многие факты языка показывают, что современная конструкция предложения, которая отражает логическое суждение, достаточно позднего происхождения. Фраза «отец строит дом» – достижение нового типа мышления, которому предшествовали многие архаические типы. Бывали времена, когда не субъект действия, а именно объект становился основным элементом высказывания (эргативный строй языка). Различные типы безличных предложений сохраняют то же состояние инертности действия со стороны субъекта – простого наблюдателя со стороны. В древнерусском языке множество конструкций с двойными падежами (двойной именительный, двойной винительный, двойной родительный, двойной дательный), у которых падеж субъекта и падеж объекта не подчинены друг другу, а согласуются как равноправные (эквиполентные). Когда Иван Тургенев в частном письме сообщает: «Богу благоволящу приеду по весне», – он использует то самое выражение в «двойном дательном», которое современное сознание подчиняет главному высказыванию: «Если Бог благословит, то весной вернусь».

С системой градуальных оппозиций появляется новое средство познания. Точнее сказать, вообще появляется *средство познания.*

Начать с того, что «третий лишний» самим фактом своего наличия создает неопределенную ситуацию нестабильности, развития, движения. Если в строгий и законченный, сильный но конкретности ряд включается третий элемент, он нарушает неустойчивое равновесие между двумя основными, сходства или различия которых определялось случайными признаками внешнего наблюдения. Градуальная оппозиция чревата изменениями. Переход от наибольшего к наименьшему, градации качества, поданного в количественном ряду – это поводы для изменений. Здесь крайности всего лишь повод для включения среднего члена оппозиции, поэтому движение признаков оказывается более важным, чем предметность крайних членов. Вещи как бы ускользают из внимания наблюдателя, в центре внимания оказывается неуловимое по своему качеству изменение. Новый тип отношений обогатил наблюдателя динамическим моментом осмысления связей и, что важнее, он впервые представил к рассмотрению идею с в я з и и о т н о ш е н и я.

Кроме динамичности и формирования идеи отношения новый принцип вел к сближению субъекта познания с объектом, подчиняя второй первому. Идея *иерархии* уже не могла исчезнуть из сознания. С течением времени она давала все новые и новые формы своего проявления. Трудно проследить зависимость этого приобретения мысли от социально-экономических условий жизни людей, однако ясно, что древний общинно-родовой строй идеей иерархии не обладал: этот строй обретался в парных противопоставлениях конкретных тел и вещей.

Новый классифицирующий принцип обладал несколькими техническими преимуществами.

Сравнивая тяжесть и легкость и понимая их теперь как разные степени тяжести, мы получаем возможность выделить родовое понятие на фоне двух видовых. В качестве родового выступает отмеченный по наибольшей интенсивности и силе признак тяжести. То же касается силы; «сила» – родовое понятие по отношению к силе и слабости, поскольку наличие силы и предельность ее наличия сами по себе – сила. Также светом называется любое проявление света и даже его отсутствие, потому что понятие «свет» объединяет все степени его проявления. Высота становится родовым обозначением степени подъема, поскольку и в прежнем, эквиполентном противопоставлении верха и низа открытым являлся верх, который, в принципе, мог расти сколь угодно много, до бесконечности возвышаясь к небу. Совершенно просто, можно сказать – автоматически, новый способ характеристики свойств и явлений порождает в сознании родовое понятие. Для его обозначения используется слово, уже существовавшее в языке и служившее прежде обозначением одной из противоположностей.

Градуальность по-прежнему конкретна и касается только однокачественных явлений и свойств, даже в крайних пределах своей мыслимой отвлеченности она не может возвыситься до абстракции «широта» или «высота». Уже и для оппозиции *верх – низ* понадобилось новое слово с отвлеченным но смыслу суффиксом – для обозначения рода: *высота*, а не *верхъ* или *вершина*. Прежде чем в своем развитии мысль двинется дальше, необходимо возникал момент остановки, чтобы сознание могло закрепить достигнутое понимание с помощью специального слова-термина.

Однако все изменяется, и сам по себе принцип выделения новых признаков, свойств и явлений, данный в градуальной оппозиции, наталкивал на поиски новых средств в познании сущего.

Первоначально безграничная по числу элементов, градуальность ужалась в экономную триаду, в ряд из трех соседних степеней. Это упрощение способствовало точности классификаций, но не всегда удовлетворяло их сути. Высшая степень явления или признака есть в то же время уже д р у г о е по свойствам явление: род в отношении к виду. *Свѣтъ* как ‘свет’ и как ‘свечение’ имеют общий знак, что опять-таки затрудняет анализ посредством слова, обрекая мысль на зависимость от сочетания слов.

Но если соединять две крайние точки и рассмотреть их без промежуточной степени, окажется, что свет – это утверждение отмеченного признаком явления, тогда как тьма – отсутствие света. Свет маркирован на фоне тьмы. Формально это возвращение к попарному противопоставлению, но теперь, пройдя испытание градуальностью, сравниваются уже величины неравноценные. Свет и тьма – не в эквиполентной развертке вещей или качеств, поскольку в мысли («мысленно», как постоянно повторяет Кирилл Туровский) одно важнее другого и отмечено признаком, которого нет у противочлена.

Это не парность, а *привативность*.

Строго логический принцип, в котором нашли свое завершение все предпосылки эквиполентности и градуальности. Эквиполентность вернула к паре; градуальность обеспечила признаком различения.

Подобно эквиполентности, привативность определенна: что-то есть и чего-то нет.

Подобно градуальности, привативность иерархична, поскольку один из противочленов рангом ниже другого. К тому же привативная оппозиция и динамична, подобно градуальной, потому что построение многих привативных пар по общему для всех них призна-

ку и распространение его на многие парные противоположности приводят к внутреннему смещению всей системы прежних отношений; следовательно – к их перестройке.

Этот принцип классификации объектов открыт в Новое время. Если оставить в стороне прозрения европейских философов, новый принцип разрабатывался мастерами Возрождения, но окончательно он был осознан только в XVII в., в связи с успехами точных наук. Это – принцип современной науки.

Временами этот принцип заходит слишком далеко, почти забывая о материальных субстратах тех идеальных отношений, которые структурируют мыслимое пространство понятий, но практические нужды быстро возвращают на землю воспарившие было идеи. Привативность помогает углядеть источник возникших противоречий, определить его признаки и приступить к разрешению возникшего противоречия.

Эквиполентность помогала выделять конкретные предметы, данные во всей их конкретности (мужчина – женщина, день – ночь, верх – низ и т.д.). Градуальность вводила в рассмотрение идеи (представления) о вещах, а представить можно вполне фантастические предметы, лица и всякую тварь вообще в бесконечности ее проявлений. Привативность же служит не образу и не символу, но понятию, как наиболее строгому и в научном отношении точному содержанию словесного знака. Не чувство-ощущение и не фантазия, а интеллектуально-трезвый расчет лежит в основе привативной оппозиции, задача которой – каждое в мире вещей и явлений соотнести с каждым, не оставляя без внимания ничего, и при этом определить как степень их родства, связи и функции, так и признаки, разделяющие их.

Эквиполентность существует в режиме подобий и тождеств, градуальность – сходств и подобий, привативность – сущностных сходств и различий.

Первые принципы выделения минимальных опорных элементов мира в противопоставлении идей-понятий одномерны. Любой факт там дан в тексте, если под текстом разуметь любое следование элементов, имеющих определенный смысл. Для эквиполентности это «текст» мира в его конкретной предметности и сложности, но и реальности также. Для градуальности характер «текста», как он выражается в речи и в мысли, меняется; он может быть разнообразным, может получать причудливые формы в искажении человеческим несовершенным представлением – вплоть до мифа. «Первотекст» порождает множество новых текстов, которые вступают в сложные иерархические отношения друг с другом, усложняя социальную, культурную, бытовую – всякую структуру человеческого бытия порождениями собственных отмысленных состояний и признаков. Градуальность способствует порождению все новых и новых культурных текстов, но все они, в отличие от древних мифов, – так или иначе все-таки вариации, степени, оттенки первотекста. Средневековые тексты создаются на основе старых образцов путем постоянного их расширения и оживления (Колесов, 1989). Духовная культура древности основана на тексте, который правит поведением и сознанием человека, а тот по-прежнему живет в отточенных формулах мифа и, следовательно, в границах текстов, некогда заданных культуре чужою волей. Отсюда и характер средневековой науки: начетничество, но не творчество, толкование старых текстов, а не создание новых на основе принципиально иных структур и содержаний.

Вплоть до осознания привативности как средства познания, возможного в формах языка, нельзя было и помыслить об авторстве текста, об индивидуальном вкладе в творчестве, о новых понятиях вообще. Каждый текст обладал определенной последователь-

ностью элементов, которая и создавала смысловой ряд. В тексте важен смысл, но сами по себе смысловые единицы, создающие текст, находятся в сложных отношениях друг с другом; они сближаются и расходятся согласно принципам, которые мы именуем здесь как эквиполентные или градуальные.

ТРОИЧНОСТЬ СУЩЕГО

Во всем в мире есть опрокинутая,
отраженная троичность.

Николай Бердяев

В градуальности находят многие привлекательные стороны. Конкретность представления содержится в комплексе понятий, что и выражено с помощью слов синкретичного смысла, вобравшего в себя сразу множество, быть может, и несовместимых признаков. Отсюда и энантиосемия с противоположностью значений в одном и том же слове. Кроме физических степеней высоты, силы, света и других свойств внешнего мира, в качестве сопутствующих теперь стали воспринимать (понимать) высоту, силу, свет как духовные или этические категории, никак не связанные с физическими характеристиками их проявления, но тем не менее от них зависящие. Лежащий за пределами этого ряда максимально отвлеченный – символический – смысл становится уже не переносным значением, а полностью определяющим все возможные в дальнейшем со-значения данного слова. Понятый таким образом символ становится идеологически важным образцом, формой, в которой отливаются все последующие ряды понятий, категорий и свойств. Не случайно средневековые молитвы и некоторые части житийных текстов, переводных и оригинальных, говорят о *Высоте, Силе, Свете* и т.д. в обращенных к Богу выражениях: «Ты – Сила, Свет, Величие, Высота...» Градуальный принцип дал средневековому мышлению те логические основания мысли, которые определили и обосновали самую главную иерархию известных существ. Это отражено, например, в невинном на первый взгляд отрывке из грамматики XVI в. (Калайдович, 1824, с. 206–207).

Модель строится по триадам, определенным «абсолютными» идеологическими различиями, отмеченными у близкозначных категорий; в качестве примеров, иллюстрирующих эту «парадигму»-образец, можно привести множество фактов, собственно говоря – все факты, с которыми сталкивается человек, в том числе и в области языка (прямая цель грамматического текста):

Что свято	***что посредне***	***отпадшо***
Бог (ангел)	человек	беси
мужской род	средний род	женский род
единственное число	двойственное число	множественное число
имя	причастие	глагол
аорист	имперфект	перфект
(он бысть)	*(он бяше)*	*(он – былъ)*

и т.д., но также и этические категории, начиная с самых общих: *благо – добро – зло*...

Символика слова-понятия достигает крайних пределов. Слово теперь не просто символизировано – оно идеологически насыщенно, его буквально разрывают изнутри неиспользованные возможности символического указания на что-то, что недоступно прямому наблюдению и остроумному сознанию, но что содержится в смысле самого слова и может быть раскрыто, «сказано», т.е. истолковано и донесено для разумения окружающих. Средневековая культура – культ слова, но не простого слова-речи; это слово-мысль, которая воспринимается как столь же реальная, как сама жизнь во всех ее проявлениях. Для варвара-язычника слово – это вещь, для средневекового христианина слово – та же мысль, душа («словесная сила души»), т.е. сама в себе суть в ее законченном виде. Словом можно раскрыть мир, «расколдовать его» – такова власть слова в ряду равных ему или ему подобных культурных приобретений.

В градуальной цепочке качеств и свойств одно заменяет другое и подразумевает, в сущности, весь ряд сразу – в зависимости от ситуации высказывания или в связи с назначением текста. У слова, кажется, вовсе и нет значения – потому что оно полно смысла, а смысл как будто скользит от одной словесной оболочки к другой, постоянно восполняя свою плоть то из одного источника, то из другого. Слово живет лишь в тексте, и целое определяет смысл частей. И двойственность, и срединность, и причастность – одно и то же, и вместе с тем они отличаются друг от друга; может возникнуть положение, когда они разойдутся, сливаясь в градуальности с чем-то иным, уже совершенно посторонним для данного склада мысли. Так и в простой грамматической таблице все пронизано взаимными связями и значит вовсе не то, чем кажется. Все течет без остановки, в данный ряд могут подключаться сотни других триад, собранных на основе общего признака, и собственное значение каждого его члена тогда подчинится градуальности общего отношения. Например, в той же таблице в качестве исходных (грамматически главных) признаков указаны окончания формы именительного падежа единственного числа: для мужских имен *-ъ (столь)*, для имен среднего рода *-о (окно)*, для имен женского рода *-а (жена)*. За отвлеченным представлением такого типа кроется нечто большее, чем просто форма. Для средневекового человека не существует формы, отъятой от содержания. Так и здесь: после того как в русском произношении образовалось *аканье* (а случилось это после XIV в.), взаимное расположение звуков, означенных определенными буквами, как раз и соответствовало указанным в приведенной таблице отношениям. Слово *городок* произносилось, как и сегодня произносится в литературной речи *(гърадок)*. Одна и та же буква теперь имеет «разное изглашение», а ведь для средневекового мудреца буква важнее звука, потому что буква постоянна, вечна и никогда не заменяется другими (она – культурная *идея*), тогда как звуки то и дело заменяют друг друга, переходят один в другой, «скачут» (они – природно *вещны*). Например, в нашем случае: чем дальше от четкого в произношении подударного слога, в котором проявляет себя тот звук, что «посредне» *(о)*, тем ближе к самому высокому и неуловимому, единственно «божественному», тому самому звуку ъ, который все же остался в нашей речи как результат редукции безударных гласных, дальше всего отстоящих от природно вещного слога под ударением. Что очевидно – то относится к уровню среднего и не нуждается в истолковании как идея. Потому и очевидно, что не нуждается в домысливании идеального. То, что может быть понято прямым сравнением со средним, – «отпадшо», но все-таки познаваемо наведением на него «символа» среднего. Таково произношение **а** в предударном слоге: это *а* – то же *о*, но на своем месте, «отпадшо» от ударения. Что же касается произношения ъ – это уже доступное немногим

знание. Сегодня подобная мудрость доступна школьнику младшего класса: безударный гласный он проверяет позицией под ударением, перемещая ударение по словоформам: *городо́к – го́род – огоро́д*; следовательно, и писать нужно гор*о*док. Не то в XVI в., когда не только разные слова одного корня не признавались за близкие, но даже разные формы одного слова считались разными словами: *вина* и *вину* – «речения разные».

Расширяя противоположность *добро – зло* высшей степенью *благо* и отдаляя *добро* на уровень «посредне», автоматически, по правилу данной системы соответствий, делаем *добро* срединным, промежуточным, а следовательно, и двусмысленным. Так, с конца XI в., уже в сочинениях Владимира Мономаха, возникает новое значение этого слова, указывая не только на духовную сущность блага как доброту, но и материальное его проявление – *добро* как имущество, пожитки, вещи, которыми может обладать человек, но только человек. Да и сам по себе человек может *принести добро*, но не *благо: добрый человек.*

Причастие обладает свойствами имени, склоняется, и глагола: например, может выступать в предложении как сказуемое, часто заменяя личную форму глагола (теперь сохранилось в качестве деепричастия: *вставъ и рече* – встав, сказал). Ясно, что причастие входит в ряд тех, что «посредне», и сразу же по смыслу своему становится в двусмысленное положение. Являясь заменой обоих крайних членов оппозиции, оказывается вещью без собственной функции. К XVI в. краткие причастия в именительном падеже стали деепричастиями, а полные – превратились в прилагательные. Сравнение русских форм *гремучий, летучий, горячий* и мн. др. с церковно-книжными *гремящий, летящий, горящий* показывает, что в современном литературном языке причастие – форма искусственная, книжная, в устной речи причастия редки, в народных говорах их давно нет.

Все грамматические формы и категории, которые располагались «посредне», постепенно исчезли или исчезают из разговорного языка, сыграв в свое время исторически важную роль. Они фиксировали определенное мыслительное напряжение, в ходе которого воссоздавались важные для современного сознания категории. И причастие, и двойственное число, и средний род, и множество других грамматических средств необходимы были для развития мысли, и об этом еще пойдет речь. В символической цепочке тернарных противопоставлений то, что «посредне», оказалось «третьим лишним». Только крайности оказались устойчивыми, может быть – потому, что они не являются порождением мятущейся в слове мысли, а представляют собою реальность вещного существования.

Или, быть может, потому еще, что и сам человек как «категория» мысли находился «посредне», по этой причине становясь «двусмысленным существом» (точная характеристика Достоевского).

Необходимость в градуальности возникала всюду, поскольку настороженная мысль средневекового человека что-либо объяснить могла единственно только включением переходного среднего в ряд известных вещей. Вот два простейших примера физических и эстетических представлений того времени.

В древнейших языческих сказаниях месяц представлен в двух проявлениях: он может быть *новый* (или *молодой*) и *ветхий* (или *старый*) (Афанасьев, 1865, I, с. 189, 192). При этом молодой убывает, а старый прибывает, что в принципе противоположно современным представлениям о молодом и старом, но точно соответствует древним понятиям о движении времени: то, что впереди, – уже прошло, было, кончилось. Когда летописец, кончая авторское отступление, говорит «мы же на преднее возвратимся», он высказывает необходимость вернуться вперед, к старому, т.е. назад, к прошлому, которое, согласно этой логике,

действительно «растет» в отношении к настоящему. Важно также то, что *новый* и *ветхий* четко противопоставлены, это не просто состояния лунного диска – это два разных месяца, две самостоятельные «вещи», с присущими каждой из них особенностями качеств и действий. Такова древняя эквиполентность, которая части представляет как самостоятельные целостности. Только таким образом тогда и можно было осознать изменение в движении.

В древнерусских христианских поучениях противопоставлены три фазы луны: *молодой – полный – ветхий* месяц. Все фазы луны как чередующиеся м е с я ц ы, которые могут, конечно, представать и как самостоятельные вещи, но в любом случае остаются частями, сознанием уже извлекаемыми от общего, от луны. Градуальный ряд состояний помогает понять, что все явления месяца – всего лишь фазы луны. Но это не всё.

Для язычника месяц своими проявлениями символизирует (отражает, воплощая) различные пространственные развороты лунного диска; в центре внимания язычника чисто пространственные преобразования, и лишь косвенным образом они слиты с прочими характеристиками движения луны. Фигура л у н ы, напротив, указывает на течение времени, а ее позиции и некоторые отношения к другим атмосферным явлениям – еще и на причину в изменениях погоды и т.д. Но основным тут является все же пространственная развертка времени. Градуальность же христианского понимания не просто находит средостение между двумя разорванными величинами (которые обретаются в пространстве), но показывает, что в смене явленных ипостасей лунного лика важнее именно движение времени, которое и определяет смену пространственных модификаций.

То же относится к воспроизведению описываемых событий, лиц и явлений в средневековых текстах. Писатель середины XI в. Иларион еще целиком находится в системе языческой эквиполентности. Чтобы быть понятным своим современникам, он прибегает к четким противопоставлениям равноценных явлений и идей: закон и благодать, небо и земля, свет и тьма, и т.д. В середине XII в. другие русские писатели, Климент Смолятич и Кирилл Туровский, уже широко пользуются идеей градуального ряда, понимая его как тройственное согласие близкозначных слов или однородных вещей. Показывая, как собирается народ для встречи въезжающего в Иерусалим Христа, Кирилл строит такой словесный ряд (Кирилл Тур., XIII, с. 410):

Старци быстро шествоваху,	*да Богу поклонятся,*
отроци скоро течаху,	*да прославят Господа,*
младенци яко крилати,	*окрест Исуса паряще, вопияху.*

Каждое слово первого суждения (пять последовательных «представлений») эхом отзывается в соответствующем слове двух последующих, увеличивая интенсивность переживаний. Последовательность слов в дискурсе создает сам текст, но смысл текста обретается в вертикальных соотнесениях ключевых слов. Важный лингвистический термин, давно вышедший за пределы грамматики, парадигма, подходит для описания этой структуры. Парадигма существует в сознании, выражена в словах и служит для возможного расширения текста. Писатель конца XIV – начала XV в. Епифаний Премудрый развил этот способ построения текста – одновременно и звучащего, и читаемого; он строит свои описания таким образом, что в противопоставлениях участвуют сразу несколько, но чаще всего три, сопряженных по конкретному свойству явления, события или лица. Все это может показаться формальностью буквализма, за которой ничего нет. Это не так. Все отношения вообще формальны, достаточно посмотреть на современные политические или идеологи-

ческие установки. Так было всегда. Но почему-то люди придают такое большое значение формальностям символа или ритуала, п р и п и с ы в а я им какое-то с о д е р ж а н и е. Казалось бы, чего особенного в грамматическом распределении прошедших времен, не все ли равно: *бысть, бяше* или *былъ*! Оказывается, нет. В XVII в. староверы яростно сопротивлялись «подмене» таких форм в утверждениях вроде: «Богъ же бысть» – «Богъ бяше». Всего лишь пребывал Он в прошлом («преходящее» *бяше*) или уже окончательно просто был (пребывал), а теперь Его нет («прошедшее» *бысть*)! Чего бы сказать по-русски, выражая идею перфектной формой «Богъ былъ», никак нельзя: форма-то из числа тех, что «отпадшо». Разговорная форма неприменима к Богу. В XVI в. заезжий книжник Максим Грек заточен в монастырские тюрьмы за то, между прочим, что даже Псалтырь перевел на русский язык, освободив песнопения от обветшавших имперфектов и аористов. Вместо них у него обычно перфектные формы, а перфект как раз та глагольная форма, какая в данном случае и нужна. Она выражает результат прошедшего действия, который сохраняется и в настоящий момент. Старинное выражение «Богъ есть былъ» значит, что Бог и был, и есть, и пребудет вовеки.

Еще важнее подобные «формальности» оказались в формировании русской ментальности – языковых форм духовности. Мы обсуждали это в книге «Добро и Зло».

Именно то, что «посредне», для русского человека оказывается неприемлемым и в сфере нравственной жизни. Важны только крайности: или червь – или Бог! «Посредне» как явленность добродетели на контрасте с пороками крайностей неосуществимо в народной этике. Аристотелевская идея «золотой середины» не находит отклика в традиционной русской культуре с манихейской ее закваской. «Расточительство – щедрость – скупость» и прочие схемы Аристотеля, даже в утверждениях его христианских последователей, не закрепили в общинном сознании столь механистичных представлений о щедрости как бытовой прижимистости. Для русского человека *щедрость* – это и есть расточительство в четком его противопоставлении к скупости.

Потому и взывает автор «Алфавита, како которая речь говорити или писати»: «И сего ради, господине, совѣтъ даем тебѣ о Христѣ и молимъ любовь твою, Господа ради – не смѣшай, якожде рѣхъ (как я уже сказал), несмѣсная во всемъ: тщися святость от посреднего и отъ отпадшаго всяко отдѣляти и почитай святость!..» (Калайдович, 1824, с. 206).

ИНОЙ И ДРУГОЙ

> ...Ибо первым он становится лишь потому, что после него приходит другой.
>
> *Георг Вильгельм Фридрих Гегель*

Многие слова из древнего славянского словаря были не только многозначно-синкретичны, но одновременно могли выражать прямо противоположные значения («поляризация значений»). Явление это называется *энантиосемией.* К числу таких слов относится и слово *иной.*

Древний корень слова можно представить таким образом: **jĭn* ‘тот же (самый)’, ‘один и сам по себе’, что и оказалось опасным для последующей истории слова. Тот, кто нахо-

дится вне связи с другими, может быть и *одним*, и *иным*, т.е. совсем другим. Важно только отношение к чему-то другому.

Довольно рано словесный корень получил усилительную наставку **ed-* ‘вот, смотри!’, «се – так!», которая известна многим родственным языкам: *ед* + *ин-ъ* дало известное нам слово *единь* (в русском произношении *одинъ*). Исконное значение корня сохранилось лишь в старых словах: *инорогъ* ‘единорог’, мифическое существо с единственным бивнем *индрикъ-зверь, иногъ* ‘гриф’, *иночадь* ‘однодетная мать’, *иноходъ* ‘иноходец’ (бежит попеременно то правыми, то левыми ногами), *иномысль* ‘одинаково мыслящие’, *инородъ* (родич общего рода), *инокый* ‘единственный’ (так называет Бога Иоанн Экзарх) и вообще *инокъ* – монах-отшельник, живущий отдельно от братии в пустыне или в скиту. Прибавление усилительной частицы представление об одиночестве усилило эмфатически, образовалось два разных слова: *одинъ* и *иной.*

С XII в. появляются русские тексты, в которых наш корень получает новое значение – ‘другой’: *иноплеменники, инородцы, иностранные, иноверные, иноязычные* усеивают листы русских летописей. Это – не единственные в своем роде, а просто другие, чем мы сами.

Первые переводы на славянский язык еще знали слово *ино* в значении ‘один’, но после X в. происходили те изменения в смысле слова, о которых мы сейчас говорим (Ягич, 1884, с. 43). Два греческих слова, в общем отличавшихся друг от друга: ἕτερος ‘один (из обоих)’, чем-то ‘отличный’ и даже ‘противоположный’, ἄλλος, ‘другой, следующий’, или ‘второй, остальной’, – стали переводить славянскими словами *иной* или *другой.* Различные переводчики предпочитали то одно, то другое, но в русских переводах до XII в. обычно слово *иной.* В переводе «Пандектов Никона Черногорца» русскому варианту *иной* в болгарской редакции всегда соответствует слово *другой*; у южных славян с X в. это слово в особом почете. В русских (восточнославянских) переводах слово *другой* употребляется лишь тогда, когда речь заходит о противоположности одного другому; например, о щеке, которая может быть другой в отношении к противоположной, или о стороне, об одном из двух сыновей и т.д. Когда говорится просто о чем-то (ком-то) другом, безотносительно к противоположности, но в какой-то связи или последовательности с нею, употребляется слово *иной: иная речь, иной чинъ, иной день,* или как в тексте «Пандектов» (л. 300): каждый подает, как может, «инъ же четвертину, инъ третину, инъ половину...» – нет даже желания разграничивать последовательность лиц (один, другой, третий) – ведь в данном смысле своего поведения все они равны, представлены в одном и том же качестве.

Если взглянуть на возможные степени противоположностей, указать которые иногда необходимо, прояснится характер «иного».

В русских текстах *иное* противопоставлено *сему*, т.е. самому близкому, что может быть, и никогда дальним – *тому, оному* или *овому.* Иное настолько соединено с данным, с *сим*, что непрочные связи близких отношений могут и разорваться при сильном натяжении: «Сию пустити хощеть, а иную пояти» (Александрия, с. 9) – эту жену – прогнать, а данную – взять. В жены берут именно иную, а не другую или некую. Необходимо соблюсти приличия: ведь *иная* всегда одна, и речь заходит о том, что отпущенная на свободу жена будет заменена и н о ю, а не целым гаремом.

Близость «иного» к прочему подчеркивается повторением самого слова: «Не буди ино на сердце, а ино въ устѣхъ», – говорит епископ Лука новгородцам в самом начале XI в. (Лука, с. 223), а в XIII в. митрополит Кирилл: «Ни изъ иного в инъ градъ поставити

(епископа)» (Кирилл, с. 90). Здесь указано простое следование, в котором значение имеет только внешнее сходство сравниваемых начал. Подобные лица или предметы перемещаются как равноценные, но вместе с тем особенные. Как идею следования можно понимать и редкие (в переводах XIII в.) сочетания *первый иной* (Флавий), т.е. все то же *инъ – инъ*, потому что *первый* по-прежнему воспринимается как единственный *инъ*. Однако следует заметить: ни разу не встречается сочетание типа «один – иной» – это было бы не просто указанием на следование сходств, но и усилением смысла, что в любом случае оказалось бы излишним, поскольку *одинъ* – это и есть *инъ*. Таким образом, в древнерусском языке *инъ* и *иной* всегда соответствуют греческому ἄλλος ‘другой, последующий, всякий прочий’. Он сам по себе, хотя и стоит в общем ряду себе подобных.

В сущности, нет более точного описания в распределении лиц в родовой общине: каждый одновременно и один, и иной, индивидуально выделен, но социально все тот же.

Другой же всегда противопоставлен остальным. В законодательных текстах часто встречаются противопоставления *первое – другое, одинъ – другой, овый – другой, оный – другой* и т.д. – самые крайние противоположности, намеренно и четко отделяющие *другого* от *первого, одного* и *того*. Не только противопоставление тут важно отметить, но и некое сходство, что позволяет, собственно, и выстроить данный ряд сопоставлений по общему какому-то признаку. «Идеже бо будеть единъ, то не будеть другого» – иначе и не мог бы сказать Иоанн Экзарх в начале X в. Не *иной* или, скажем, *второй*, а только *другой*, потому что в данной противоположности заложено и родство обоих.

Древнерусский автор XI в. говорит об убийстве юных князей Бориса и Глеба, величая их «славною верстою», т.е. равными во всем (хотя годами они различались): «единаго брата» уже погубили – «нъ тъ (Святополк) на другаго посылаеть» убийц (Чтение, с. 11). Образ настолько цельный, братья так близки по всем своим важным признакам, что в разговоре о них всегда говорят об одном и другом, который действительно был «другом» в общем печальном деле: оба погибли от рук старшего брата. Противоположность двух в границах общего особенно заметна в текстах, где такое «общее» указано определенно. «И оттуда есть верста едина вдалѣе до мѣста, идѣже святая Богородица видѣ д в о и л ю д и, едины смѣющася, а другия плачющася» (Игум. Даниил, с. 62); «Родистася у него д в а с ы н а: единъ о дву главу, а другый одиной главе» (Сказ. Китоврас, с. 258); «Или д в а д р у г а иметася быти (схватятся драться): единаго же на другаго имет, зло ино раздавит» (Устав Влад.). Люди, сыновья, друзья – их всегда двое, но в их обоюдной противоположности они выступают вполне однозначно и одномерно как один и другой, различаясь степенью общего признака.

Иной и *другой* противопоставлены неявным образом; нет указаний на близость лиц. Монахов кормят в монастыре, и они едят, «инии же – зелие варено, друзии же – сурово (сырым)» (Печ. патерик, с. 94). Действие лекарств неодинаково: «иному – врачество, другому же – на пакость» (Пандекты, л. 173б). Также не одинаковы иноплеменники: «А инии глаголеть таурмени, а друзии печенези» (Повесть, с. 229), так что и в битве с ними поступают по-разному: «И ту инѣхъ изъимаша, а другия избиша» (Ипат. лет., л. 233, 1190 г.). «Овие бо камениемь побиваеми, а друзии же прѣтираеми» (Феодосий, с. 10), один бежит на ту сторону, а тот – на другую (Александрия, с. 16), «она суть горѣ вознесена, другая же долняя вещи держится» (Клим., с. 122), «и абие (тотчас) устремишася невѣрнии: овии же съ оружиемъ, а друзии съ дрекольемъ» (Жит. Леонт., с. 352) и мн. др.

Лишь в редких случаях подобную последовательность выражения можно понимать как разложение общности на одного и всех прочих, ему последствующих. Обычно это проявляется в текстах, где один действительно одинок: «И възведъ очи свои и видѣ единого бѣса, сѣдяща на свиньи и величающася (гордящегося), а другыа округъ его множество текуще» (Печ. патерик, с. 96) – один противопоставлен многим, всем остальным, бесам. Если вообще нет никакого противопоставления «одному», а речь заходит о всяких других, в летописях говорят просто: «другия избиша», «другия разбегошася», «другие избьены быша». Все остальные, которые еще оставались на месте.

Среди греческих слов, которые переводились с помощью славянского слова *другой*, есть и такие: δεύτερος ‘второй’ (древнерусские тексты предпочитают слово *второй,* а не *другой*), ἑζῆς ‘но порядку, рядом, друг подле друга’ (переводится также словами *прочий, ближний),* λοιπός ‘остальной, остающийся’, но также и ‘будущий’ в общем порядке следования (переводится также словами *другой* и *прочий*). Из сказанного можно заключить, что слова *второй* и *другой* одинаково важны как представляющие тот же признак, хотя, конечно, между ними имеются и различия.

Второй всегда следует за первым и завершает его дело – в этом основное назначение слова *вътoрой.* Метали жребий – «первый и второй» (Александрия, с. 22), праздновали первое Рождество, а за ним и второе (Соф., с. 262б, 273об.); вторая молитва после первой (Студ. устав, с. 228), второе страдание после первого (Жит. Вас. Нов., с. 49), Второе Пришествие состоится, поскольку первое уже было (Пост, с. 11), но это – не Страшный суд, а – конец всему: «Егоже хощеть от васъ истязати въ вторый Свой приходъ» (Еп. Белгор., с. 112). За вторым вообще больше нет ничего, потому что это – последнее, что выступает в общем ряду: «Ключится имѣти ми вещь добру ину, по нѣи вторую...» – начинает русский переводчик «Пандектов Никона» (л. 296об.), а у болгарского редактора этого текста иначе: «другую же послѣдную...». Второе хуже первого уже потому, что оно выступает после первого: нищим «отдамъ добрейшая и собѣ держю вторая», т.е. не самые лучшие из своих одежд (там же).

Ясно, что второе противоположно первому, но только первому, а не тому-другому, как в слове *другой.* Это последовательность счета, последовательность реальная, легко измеряемая во времени и в пространстве, но... третьего пока не дано: первым счет начинается, вторым – кончается. То, что первое, – хорошо, все второе – конечно, бренно и потому плохо.

В следовании *иной – другой – второй* заключен глубокий смысл, скрывающий в себе существенную черту социальной и культурной жизни.

Иной отражает *разделение* одного надвое (и я, и не-я) в полном у п о д о б л е н и и одного другому: литовское слово *ìnas* сохранило значение ‘действительный, правильный’, обе «половины» соответствуют друг другу.

Другой – это друг, т.е. спутник, товарищ на основе *присоединения* (кто-то иной, как ты). *Другой* с х о д е н с иным по качеству и, хотя уже отделен от него, но без него немыслим: дружина без князя – не дружина.

Второй – это ведущий далее от иного-первого и другого-друга; древние арийские языки определенно указывают на то, что исходный корень слова *вътoръ* – **vĭ-* – значит ‘врозь’ – и вперед! Порядковым к имени *дъва* слово стало потому, что после разделения *ин*-ого на *од*-инъ и *друг*-ъ и потребовалось указание на то, что с этого момента счет продолжается – ведется дальше. Присоединяются все новые порядки, и каждый из них имеет

смысл, поскольку нуля нет, и всякий новый «другой» предметно явлен как наличность. Но это еще не все.

На этом примере мы видим распадение энантиосемии в древнем корне синкретического смысла (*-ин-*) и, вместе с тем, как следствие, постепенное вовлечение мысли в символические связи со-значений. *Один* – через *другой, один* как единственный, а *другой* как друг, и *второй* как некий, – и все это в неопределенности тайного смысла при ясности конкретных значений.

Символ рождается на глазах и отныне становится культурным обеспечением духовной жизни людей, постоянно осознающих тройственную связь состояний и лиц: я – один, ты – другой, но есть еще кто-то третий, который где-то рядом, который следует за тобой, со временем становясь то ли другом твоим, то ли тем единственным, без которого нет ни жизни, ни славы рода.

СТУПЕНЬ И СТЕПЕНЬ

Принцип органического развития по ступеням, через свет, изливающийся сверху вниз, в исторической жизни имеет нравственное и религиозное значение, – он охраняет личность, свободу, духовную жизнь.

Семен Франк

В современном языке *степень* – сравнительная величина, количество, размер, качество того, что подвергается рассмотрению. Степень родства, ученая степень, степень мастерства, степень знания, степень опасности. В равной степени, в малой степени, в высшей степени... до известной степени, до такой степени, до последней степени... Все это дается в отвлеченном смысле, удаленном от конкретности вещей и предметов в их целостном виде. Даже в грамматических определениях степени сравнения – сравнительная и превосходная – выражают отвлеченность признака или качества. Такие сочетания – все новые, в древнерусском их не было.

В древнерусском языке слово *степень* окутано неопределенностью многих частных, конкретных со-значений, связанных с практическими нуждами человека: это и ступени лестницы, и сама лестница *(лествица)*, и подножка, на которую становятся ступней, и порог, за который можно запнуться все той же ступней, и возвышение, и основание чего-то, на что можно стать ногами. Куда бы мы ни посмотрели – всегда степень связана со с т о п о й, и на нее можно с т у п а т ь. Переносное значение, только отчасти имеющее отвлеченный характер, но каким-то образом похожее на одно из современных, появляется в самом конце XV в. и значит ‘должность, степень в иерархии должностей’. В XVI и особенно в XVII в. явились в социальной иерархии различные *степенные бояре, степенные дьяки*, которые в петровские времена стали просто *чинами* и *чиновниками* определенного класса. Тогда-то, в XVIII в., и возникали одно за другим те сочетания со словом *степень*, которые известны нам сегодня. Они действительно слова новые, а их отвлеченное значение является продуктом Нового времени.

Казалось бы, странно: средневековое общество, насквозь иерархичное и, следовательно, представленное лицами различных степеней достоинства, еще не имело термина для обозначения такого важного понятия. Но странность эта кажущаяся. В действительности иерархия раннего Средневековья еще не носила столь абсолютного характера. Здесь пока сохранялись остатки родового быта и другие, столь же архаичные отношения между субъектами иерархии, четко различавшие не только «системно» социальные признаки людей, но также их личные или родовые признаки. Средневековая градуальность, которая сменила языческую эквиполентность, потому и укрепилась, что помогала разграничивать признаки разного происхождения, качества и достоинства. Первоначально средневековая иерархия конкретна и весьма многозначна, как и все в символизирующем мышлении Средних веков. Остаются важными не только отвлеченный от человека признак степени, но и личные качества и способности человека, его происхождение и должность.

В 1667 г. «московский беглец» за рубеж, тогдашний диссидент Григорий Котошихин составил своеобразный «Табель о рангах», который описывает сложившееся к тому времени положение в иерархии «местничества».

Ценность каждого сановника Российского государства определялась трехмерной иерархией, «породою своею или местами или чиномъ» (Котошихин, с. 6). Все три уровня «прописки» лица в общественной среде сходятся в общей точке – на царе (центр системы), тогда как народ при сем не присутствует.

Четырнадцать уровней общей иерархии (вот откуда 14 чинов петровской «Табели о рангах») начинаются с прежних родовых князей, из которых «многие без остатку миновалися» (там же, с. 23), т.е. уже вымерли, и с «касимовских царевичей», что также показательно: татарская родовая знать среди московских служилых людей идет наравне с Рюриковичами, «Гедиминовичами» (выходцами из Литвы) и прочими наследниками «славных родов». Показательно тем, что правили Русью-Россией иноземцы (это к вопросу о свободе в России и о прочих гуманных терминах). Офицерами служат «дворяне городовые да дети боярские» – этими чинами табель завершается. Самый низший чин при царском дворе – жильцы, и «чинъ их таковъ»: вестники, гонцы, охрана и т.д.

Конечно, «есть потом и иные многие добрые и высокие роды, толко еще въ честь не пришли за причиною и за недослужениемъ» (там же), т.е. родовитые по п о р о д е, но без м е с т а, поскольку не выслужили ч и н а.

Из 42 приказов (министерств и управлений) семь самых важных находятся при царе: в Кремле размещены приказы Тайных дел, Большого дворца, Мастерские палаты, Аптекарский, Серебряных и золотых дел, Оружейный и Монастырский (там же, с. 117) – все те, которые и в Петербурге группировались вокруг дворца, называясь уже иначе. В каждом приказе свои чины и места; например, *бояре – окольничие – думные люди – стольники – стряпчие – дворяне – дьяки – жильцы – подьячие – толмачи* (переводчики) (там же, с. 47). Так навсегда и осталось в дипкорпусе: переводчик – первый ранг снизу.

Есть особые должности. Например, *конюший* – глава Конюшенного приказа, нечто вроде маршала: «Если некому быть царем – ему стать!» – как стал царем Борис Годунов. Вот почему, от греха подальше, теперь «сей чинъ боярами не замещается» (там же, с. 82).

В Думе «они садятца по роду своему и по чести, кто кого честняя породою, а не по тому, кто кого старѣе (старше) въ чину, хотя кто сегодни пожалованъ [чином] – наутрее по породе своей учнеть сидѣти выше» (там же, с. 46).

Царь не может дать породы – это уж так повелось, но «нужным людемъ» он «даеть честь и службу (место и должность) по своему рассмотрению, кто в какой чинъ и честь годенъ» (там же, с. 28). Дворянство тоже не дается, особенно людям «из простых»: «честными людьми техъ выблядковъ не ставятъ» (там же, с. 96).

Общее правило распределения лиц по уровням социального управления таково:

порода – это *высочество* в л а с т и, в ее основе *род – санъ*;

мѣстоѣ – это *честь* з в а н и я, в его *основе рядъ*;

должность – это *старшинство* по с л у ж б е, в ее основе *чинъ*.

В сущности, «местничество» есть несовместимость звания с должностью в новых (для государства) условиях; происходит столкновение двух, хронологически и идеологически различных, пластов иерархии. Не каждый занимал свое «место» в соответствии с личными способностями и навыками, обычно побеждала традиционная идея сана (породы) или чина (должности). Сановники и чиновники давили, подчиняли себе или устраняли рядовых, рядовников, рядовичей и прочих, приходящих из *за-у-ряд-ных* родов. Равенство общего р я д а и честь служения отчуждены в пользу движения по степеням вверх (это *санъ*) или в последовательности званий (это *чинъ*). Отторгнута или сведена к минимуму возможность углубления правящей перспективы за счет наполнения системы новыми р я д а м и служителей. Как и во всякие переходные периоды истории, возникают различные подмены, являются самозванцы, авантюристы, «подменные людишки», которые выдают свои чин или честь за породу. Символизм сознания, господствующий принцип определения сущностей за видимыми явлениями не препятствует таким самозаменам – и в итоге в общественном сознании возникает сама идея «личности» как лица не на своем месте, не в своем ряду, не в своем качестве. Как личины-маски, замещающие собственный лик и облик «естественного чина».

Да и смысловая последовательность этих имен не случайна. Каждое из них как бы переходит в другое, соседнее, перенося на него некоторые остатки собственных сознаний. Всякий *санъ* определяется своим *чином*, а *чин* составляет определенный *ряд под-чин-енных*, поскольку всякий *по-ряд-ок* и создает гармонию *лада.*

В абсолютистском государстве с единым сюзереном положение меняется: теперь строится одна общая «лествица» социальных отношений с государем во главе; разнонаправленные (от того же государя) степени выстраиваются в общую линию, все прежние круги замыкаются на общем основании. Теперь и степени – это сан или должность, дающая известные права власти.

Древнерусский *степень* отличается от современной *степени* и грамматически; это имя мужского рода: «передъ степенемъ», «судищный степень» и т.д. Важное семантическое отличие имен мужского рода от женских одного типа склонения состояло в том, что мужские чаще обозначали конкретные, вещественные и тем самым предметно простые понятия, а женские больше были связаны с представлением общих свойств и качеств. Таким образом, в древнерусском языке форма слова *степень* соответствует его смыслу: это и отвлеченная степень, и конкретно ступень. Около 1525 г. царский толмач Дмитрий Герасимов, переводя реляцию о путешествии Магеллана, латинское слово *gradus* перевел русскими *степень* и *ступень* (Казакова, 1980, с. 139).

В древнеславянском языке один и тот же корень в разных словах путем чередования получал различные гласные: в древнем по происхождению имени это – *степень*, в новом – *стопа*, в глагольной форме *ступати* с чередованием гласных *е – о – у* (из носового «юса»):

это с т у п е н и чередования гласных в последовательности происхождения форм. Очень важное различие: если мы имеем дело с внутренней иерархией языковых средств (связана со смыслом) – говорим о степенях сравнения; если же с внешними свойствами звукового ряда его «перетеканиях» (согласно законам чередования) – говорим о ступенях. «Ступени» менее отвлеченного свойства, они материальны; «степени» максимально абстрагированы. *Ступень* конкретна, *степень* отвлеченна, но в древнерусском языке слова *ступень* еще не было, его заменяла форма *степéнь* – мужского рода.

Все три формы легко расположить в ассоциативном ряду, отражающем логику житейского высказывания: «Ступи стопой на степень». Таким же простейшим способом метонимического смещения форм, восходящих к общему словесному корню, происходило и сближение данных слов с последовательным образованием новых форм. Многие славянские языки вместо формы *степень* получили слова *ступень* или *степень* – в зависимости от того, что казалось более важным в совмещении двух форм: объект «ступания» – с т о п а или само действие – с т у п а т ь. В одних западнославянских (а от них и в белорусском) – *стопень*, в других – *ступень*.

В русском возникло два варианта с одним и тем же значением. Формы *степень* и *ступень*, соревнуясь, последовательно отстраняются друг от друга, становятся приметами разного стиля. Форма *ступень* появилась в разговорной речи и потому всегда передает конкретное значение ступени – лестницы, подъема, крыльца. Форма *степень* утрачивает эти конкретные со-значения, слово становится термином высокого стиля. Обычное после XV в. движение русской мысли: все удвоено и представлено аналитически четко – как конкретность вещи и как отвлеченность идеи.

САН И ЧИН

> На вопрос: «Что такое чиновник?» – он отвечал смеючись: «Для вас, неслужащей молодежи, чиновник – всякий тот, кто служит... а для меня, служащего, – тот, кто ниже меня чином».
>
> *Алексей Хомяков*

В древнерусском языке слово *санъ* обычно связано с обозначением сакрально-жреческого состояния; например, говорят о диаконском, епископском, поповском, чистительском, ангельском и прочих санах. Говорили также собирательно о сане священства, священном сане, о священническом сане.

Чинъ в этом смысле известен также (мог быть мнишеский, церковный, священный, иноческий), но чаще это все же воинский чин (обычно в форме множественного числа, что подчеркивает низменность, конкретность значения в данном употреблении слова).

Сравнение с теми греческими словами, которые переводились славянскими именами *санъ* и *чинъ*, показывает смысловую близость славянских слов, но только близость, а не полное совпадение в значениях.

Слово *санъ* соответствует греческим ἀξίωμα ‘положение, звание, пост’, которые связаны с богатством и славой («въ санѣхъ и въ богатьствѣ» (Печ. патерик, с. 314), т.е. с опре-

деленными ценностями; βαθμός ‘степень, ранг’ (из идеи ‘ступень[ка]’), τάγμα ‘порядок следования, очередь’ (из идеи ‘строй’). Общее значение всех перечисленных слов – это степень ранга с представлением ценности, связанной с идеей чести, в том числе и родовой: «Санъ великъ есть не еже чести гонити, но творити себе достойна чести» (Пчела, с. 305) – игра слов ἀξίωμα и ἀξιός; ‘ценный, достойный’ (и τιμή ‘честь’). Сан и честь неразделимы (в XVII в. честь соотносится уже с «местом», а не с родом). «И санъ и чьсть» всегда поминаются рядом (Флавий, с. 228), «наслѣдникъ отьчю сану» – это наследник отчей чести (там же, с. 209), а всякое возвышение в сане «на болший санъ и честь възводить» (Жит. Авр. Смол., с. 17, 24). Сан маркирован высотой положения, подчеркивается устремленностью вверх: «Естествомъ бо царь земнымъ подобенъ есть всякому человеку, властью же сана вышьши, яко Богъ» (Ипат. лет., л. 209, 1175 г.). Кроме чести, сан включает в себя и признак власти (который остается за ним и в XVII в.). Люди вообще должны размышлять, «кацѣмь суть образомь сътворени, что ли имъ есть санъ, на что ли суть позвани» (Шестоднев, л. 1об.) – каково их призвание в этом мире. У Иоанна Экзарха постоянны указания на «высость» сана, но «не о высоцѣмь точию санѣ» (там же, л. 229об.) и т.д.

Чинъ – это прежде всего βαθμός, но, в отличие от *сана,* здесь это греческое слово значит порядок следования. Например, у Иоанна Экзарха «Мы же ся възратимъ пакы на чинъ свой» (Шестоднев, л. 79а) – в древнерусских текстах употребили бы форму «на переднее», т.е. к началу следования (текста). В «Ефремовской кормчей» «послѣдьнии степень приимати своего чину» (там же, л. 211), «да отъпадуть вьсяко отъ своего чину» (там же, с. 168); совместно употребляются два слова для различных греческих: «аще ли кто таково съмѣеть мучительское дьрзостью съдѣяти, таковый съ своего с т е п е н е (βαθμός) послѣднии всѣхъ да бываеть, въ немь же причьтенъ будеть ч и н у (τάγματος) въ своеи церкви» (там же, с. 149). «Свой ранг» (уровень) противопоставлен «порядку следования», но согласуется с ним. *Степень* – уровень иерархии, *чинъ* – место в ряду.

Словом *чинъ* переводят и слова τάξις ‘место в строю; должность, звание’, τάγμα, а также ῥυθμός ‘такт, порядок’ («но по всѣмъ преходить с чиномъ подобнымъ» (Пчела, с. 4), т.е. в определенном порядке), иногда и слово κόσμος ‘порядок, мера’; у каждого из этих слов много переносных значений. *Чинъ* как ‘очередь, последовательность’ – особенно характерное значение для греч. τάγμα; это очередность чина, принадлежность к определенной социальной группе («от людьскааго чину», «въ чистительскѣмь причитаемыихъ чину») и др. Образовалось множество сочетаний устойчивого значения: *по чину, чинъ съ подобиемь, чинъ изященъ* (τάξις ἀρίστη), всяким «вещьмъ чинъ», чинъ (определенного поста) и т.д. «Чинъ свадебный» повествует о п о р я д к е прохождения свадебного ритуала, а ἄτακτος ‘беспорядочный’, ἀκοσμία ‘беспорядок’. Соотношение правила и очереди также передается соответственно выражением «чинъм и канонъмъ» (Ефрем, кормч., с. 301: τάξις καὶ κανόνι).

Санъ – это степень (вертикаль иерархии), *рядъ* – очередность (горизонт ожидания). Могут быть «и сановницы болярстии» (Жит. Вас. Нов., с. 458), «еже в правлении царскими сановными чинми» (Никол. Чуд., с. 81) и одновременно «от священнаго чина» (там же, с. 53), «и не сущим клириком, имже бѣ чинъ видѣти» (там же, с. 97) и т.д. Кто они такие, спрашивает Александр Македонский, их я «не вѣдѣ, имже есмъ и длъженъ вдати и саны» (Александрия, с. 71) – с какой стати? Соотношение чина и сана вполне понятно. Упрекая самозванца на троне, ему говорят: «Повелѣвалъ еси акы цесарь, и чины воиньскиа измѣнил еси, и санъ подаялъ еси, и народом всю волю реклъ еси сътворити...» (Флавий,

с. 245). Чин – в воинском строю, сан – «боярам». «Се же да съхраниться и о прочиихъ чьстьныихъ чинохъ (ταγμάτων), понеже мирьскыихъ сановъ (ἀξιωμάτων) лучьша духовьныя съвѣмъ (знаем)» (Ефрем, кормч., с. 150). Это порядок следования и ценность его степеней. «Въведоша преподобнаго Стефана на поставление в санъ архиепископскаго чину» (Жит. Стефана, с. 88) – то же самое соотношение ценности и следования. В оригинальных и переводных воинских повестях говорится о воинском чине, о боярском чине, о монашеском чине («еще сподоби его Богъ больший чинъ восприяти – скиму» (Жит. Алекс. Невск., с. 9)); в летописях (особенно часто в Ипатьевской) *чинъ* – указание на социальный «ряд», гражданское состояние: «И кормитель бяшеть черньцемь и черницамъ и убогымъ и всякому чину людемъ» (Ипат. лет., с. 206, 1175 г.). Имеется в виду именно порядок следования, особенно в древнейших текстах: «Аще ли кто постигнеть сиа – вся исправити по чину» (Печ. патерик, с. 112), «но от сего чинъ и устроение всѣм въ Русии монастыремь предасть» (там же, с. 87), «Богу строино же, по чину, лѣпо» (Жит. Авр. Смол., с. 8) «вы же, обыкше с рядом и с чином быти...» (Флавий, с. 366) и т.д.

В «Шестодневе» Иоанна Экзарха говорилось о «высости» сана, «о высоцѣмь точию (только) санѣ», о «чюдном и самовластном» сане и т.д.; это, конечно, ἀξίωμα, явное указание на ценность высокого положения, например, «съвѣтный санъ дають ти» (Шестоднев, с. 254) – сан советника.

Чин всегда связан с некоторым установлением, понуждением к делу, с *по-чин-ом* и определенным им последующим действием – делом, которое должно быть исполнено в своем порядке (εὐρυθμός – по чину); например, следуют друг за другом, «яко бо ес(ть) уставлено исперва, то въ едину мѣру и с того не сступають, но по повелѣнному чину грядуть» (Шестоднев, л. 49об.).

Соотнесение со словом *рядъ* у Иоанна Экзарха встречается часто, причем ясно, что *чинъ* – это движение «от начала» *(исперва)*, а *рядъ* – строй *(шеренга)*, и ряды тоже идут один за другим. Все имеют свое «сущьство и чинъ», но «чиномъ естественаго порядиа» все и осуществляется, в частности – движение времен, «еже по чину грядеть и в рядъ», «и научаеть чинъ ихъ и шествие и вряжение» – «Творець и (их) исперва врядилъ, такоже и по тому чину бес покоа грядуть» одинаково – «по родному и ужичному чину и ряду» (Шестоднев, л. 80, 112об., 117, 120об., 125). В последнем выражении говорится о естественном и родственном порядке: «родный» чин и «ужичный» ряд в принципе не различаются, однако определения при именах показывают, что имеется в виду разный порядок. Согласование в «чине» – последовательность одного и того же (это «собьный чинъ и сущьное единьство» (там же, л. 197об.)), а согласование в «ряду» – это последовательность различных «чиновных» или «чинных» уровней. Выражение «естественный чинъ» употреблено почти 30 раз; так, «человечье естество» «по чину се естественному съставлено» (там же, л. 50об.), все это Бог «сътвори по чину существенаго качьства» (там же, л. 78об.), т.е. в качественных различиях по уровням ценности. Ряд здесь составляет совокупность чинов одного общего «естества». «Еже по чину грядеть и въ рядъ» (там же, л. 1126), т.е. по порядку – и строем.

Чинъ обязательно τάξις «зло есть, еже свои чинъ комуждо проступати и уставныа предѣлы без боязни миновати» (там же, л. 3об.) – установленные границы своего «чина» переходить нельзя. Отличие от «сана» в том, что «чин» не является рангом возвышения, слово *чинъ* обозначает порядок следования, так сказать, по горизонтали, «впереди – сзади», а не «выше – ниже».

ЧИН И РЯД

Каждый человек приписан к своему чину...

Петр Бицилли

На основании текстов, собранных в исторических словарях, отметим метонимическую последовательность в развитии общего смысла корня *ряд-*: ‘ряд (шеренга, строй)’ → ‘пространство между ними’ → ‘ярус, уровень’ → ‘ступень (этап)’ → ‘разряд’ → ‘очередь, порядок’ (СлРЯ, 22, с. 281–290). Родственные славянским языки показывают исходное значение ‘ряд, линия’ (линия фронтом, а не последовательность «след в след»). Так сдаются в плен воины, «выходяче по ряду, даяхуся» (Флавий, с. 202), и следуют святые, входя «по ряду в море огненое» (Жит. Вас. Нов., с. 499). При переводе с греческого словом *рядъ* передается только слово βαθμός, т.е. именно последовательность степеней – строй (Ефрем, кормч., с. 80, 151, 153 и др.).

На лексическом значении глагольных форм заметно отличие между *чинити* и *рядити. Чинити* значит делать, *у-чин-ять, при-чин-ять*; в текстах летописи этот глагол всегда связан с идеей волевого действия, предпримчивости, это решение действовать, но – в будущем. «Онъ же в о л и их не учини, того же лѣта отда Всеволодъ дчѣрь свою (дочь) Звѣниславу в ляхы за Болеслава» (Ипат. лет., л. 313); «Всеволодъ же не хотѣ учинити в о л ь ихъ» (тамже, л. 306); «Всеволодъ же в е л ѣ учинити сынови своему во свое имя (принять его христианское имя) Дмитрѣи въ святомь крещении» (там же, л. 233б, 1192 г.).

У митрополита Илариона в XI в. находим интересное сочетание нужных нам глаголов: «Егож сътвори Господь намѣстника по тебѣ, твоему владычьству... не сказаша, нъ учиняюща, иже недоконьчаная твоа наконьча» (Иларион, л. 192а). Действие *учинити* оказывается как бы центром высказывания, к которому сходятся смысловые нити глаголов *съказати, сътворити* и *кончити.* Некое со-значение почина и начала всегда присутствует в выражениях, отмеченнных этим глаголом. «И туто учи-ниша город с кольем» (с тыном) – заложили (Сказание, с. 233об.), совместное использование близкозначных слов типа «учинены и уготованы» (Жит. Вас. Нов., с. 586) также показывает, что имеется в виду начало действия.

Все отрицательно духовное и нравственное обозначается словом *бесчинный*: тут и «бесчинная словеса», и «сердца бесчинныхъ», и «бесчинны душа», и «бещиньство всея силы душевныя», «являющеся бещиньници».

Наоборот, *рядити* связано не с личным решением действовать, а с приказом, с договором, т.е. прежде всего не с делом, а с речью, со словом, изреченным кем-то со стороны. Отсюда обычность выражений типа «и сказа ей вся по ряду» (Никола, с. 93), «по ряду вся сказаша ему» (Чтение, с. 20, 23), «они же исповѣдаша имъ вся по ряду бывщая» (там же, с. 20), «глаголы же подавають друг другу по ряду» (Флавий, с. 253), «повѣда има по ряду» (Жит. Вас. Нов., с. 358), «и начаша пѣти (литургию) все по ряду» (Жит. Леонт, с. 355), «сподоби мя вся по ряду писати» (Жит. Авр. Смол., с. 2) и др. В исходном смысле слова *рядъ* – это строй, т.е. шеренга равных перед судьбой и начальством. «Оболчени в червлену ризу, безвеществены, яко треми ряды превязами различными блещащеся» (Жит. Вас. Нов., с. 436), «но не на одномь, но по ряду и передъ людьми» (Кирик, с. 54).

Связь со словом, с договором-уговором определяет наиболее древнее значение слова ‘условие, договор’, может быть также ‘правило, распорядок’ (Лавр, лет., л. 105, 1051 г.), связанные с моментом *у-говор-а*: «сии рядъ и судъ церковный уставили первии князи» (Устав Влад.), а если кто «безъ ряду поиметь ли (захватит без уговора)» – тому пеня (Пр. Русск., с. 59 и др.)

В приставочных образованиях возможны оттенки значения. *Урядити* – выстроить в ряд, назначить: «и тако стати крѣпко, урядившися на противныя съ Божиею помощию» (Жит. Авр. Смол., с. 5), «татарове станы своѣ урядивъ... а сами идоша, взяша Суждаль» (Повесть, л. 160об.) и др., откуда и слово *уряжение* ‘распоряжение о назначении’: князь Владимир в своем «Уставе» говорит, что «то все далъ есмь по первыхъ царевъ уряжению и по вселенскых святых отець седми соборовъ великых святитель» (Устав Влад., с. 422). *Нарядити* – расставить, *сна-ряд-ить, распо-ряд-иться* о назначении; так, полководец приказывает идти на приступ, «нарядивше стрѣляти на забрала и порокы бити» (бить стенобитными орудиями) (Флавий, с. 198); «почаша наряжати лѣсы и порокы ставиша до вечера» (Повесть, л. 160об.); поп за болезнью не служит, «яко нѣкого нарядить служити за ся (вместо себя)» (Кирик, с. 22); премудрый царь Соломон, ужаснувшись волосатости царицы Савской, в е л е л «скраду с зелием нарядити (вытопить на огне ядовитые травы) и намазати тѣло ея на отпадание власом» (Соломон, с. 271). Нарядным нарядом *нарядъ* и *нарядити* стали не ранее XVI в.

Все, что выходит за пределы стройного ряда, является *изрядным*, оно *изрядно*, т.е. ‘достойно’, поскольку представлено ‘в высшей степени’ выходящим из ряда. Важно отметить не отрицательную (это *бещиньство*), а положительную степень достоинства ряда. Игумен Даниил в своих путешествиях восхищается и тем, что в заморских странах «родиться пшеница и ячмень изрядно», и тем, что в святых местах «чюдно инако свѣтится изрядно и пламянь его червлено есть, яко киноварь», и все вообще «изрядно и чюдно свѣтиться» (Игум. Даниил, с. 41, 135, 138). В текстах встречаем упоминания об изрядных – звезде, золотых сосудах, святителях, их чудесах и даже о Боге, ибо Он – «изрядьный и преблагый», все свершающий «издрядьно» (ὑπερβολή – в гиперболизированном виде); но изрядными могут быть и болезни духа (не тела), и проявления необыкновенной мудрости («ихже вѣдять, изрядны и мудры» – Флавий, с. 252).

До XV в. распределение всех трех слов: *санъ, чинъ, рядъ* – сохранялось почти без изменений. Это можно видеть по текстам Епифания Премудрого, который в «Житии Сергия Радонежского» не раз говорит об «иноческом чину», о «мнишьском чину», но также и о чине светского служителя («сий бѣ в чину образом яко посолникъ» (Жит. Сергия, с. 42)). Сан упоминается только тогда, когда Сергий смиренно отказывается от высшего церковного сана: «Кто бо есмь аз... таковому сану?!» (там же, с. 82). Последовательность словесного ряда передается знакомым нам образом: «исповѣда же ему святый вся по ряду, яже видѣ и яже слыша» (там же, с. 89). Последовательность «составления» монастыря Епифаний описывает так: «И тако съставляет монастырь вся по чину с т р о й н е и зѣло изрядно» (там же, с. 76). Даже глагол *чинити* использован в значении почти «древнерусском»: чтобы добыть хлеба голодной монастырской братии, Сергий идет наниматься на работу к «некоему» хозяину, и тот говорит: «Тебе ч и н и т и боюся, егда как велику мзду възмеши от мене» (там же, с. 53). Здесь одновременно говорится и о «почине» (начале) работы, и о необходимости «чинити» (приказывать) святому. Действительно, в очень сложное положение попал «некий».

Любопытны и грамматические особенности слов *санъ, чинъ, рядъ*. Окончание *-у* в предложном падеже *(сану, чину, ряду)* и наращение *-ов-* прилагательных *(сановный, чиновный, рядовой)* доказывают их отношение к древнейшему типу склонения имен мужского рода на *-у* краткое *(*й-)* – это очень старые слова, но их значения, вернее – этимологически точный их смысл, сохранялись долго, позволяя выстроить своего рода «парадигмы» распределения последовательностей в пространстве бытия.

С а н – это движение сверху вниз в иерархии освящения, сан прежде всего сакрален. Славянское слово *санъ* связывают родством с древними арийскими словами со значением ‘вершина, высота’, ‘острие’, ‘святость’ (Фасмер, 3, с. 555). Это тот тип посвящения, который Нил Сорский определил как «сходим»; п с и х о л о г и ч е с к и й эквивалент духовных исканий.

Ч и н – это движение по горизонту как иерархия усложнения от начала до конца *(начин-ати, на-ча-льникъ)*; это важное слово, которое Иоанн Экзарх использовал при описании дней творения, и оно точно соответствует началу как принципу (ἀρχή) Платона (Лосев, 1994, с. 340)). Это л о г и ч е с к и й ряд превращений в другое качество по мере накопления новых признаков.

Р я д – это движение сомкнутым строем, но в том же направлении, что и «чин», р е а л ь н а я смежность равных по качеству и признакам, совместно выступающих в общем «чине».

Все три измерения имеют различия в своем осуществлении, но все развиваются одинаково метонимично, хотя и представлены в разной проекции: *рядъ* – чистая смежность, *чинъ* – род, составленный из видов, *санъ* – целое в составе своих частей. *Чинъ* и *санъ* находятся во взаимодополнительном отношении, это одно и то же, но в различии сакрального и профанного следований. В отличие от них, *рядъ* – это порядок, распределение по порядку, учитывающее и последовательность, и строй. Древнерусские слова *порядъ* и искусственно книжное *порядие* лишь в конце XVII в. сменились современным термином *порядок*. *Порядие* ‘последовательность’ при греч. κάθεης ‘последовательно’ и *порядъ* ‘распределение, расположение’ при греч. παρατάξης ‘(боевой) порядок’ одинаково выражают идею «ряда» как законченности строя, построения.

МЕРА И ЛАД

...И полетели по природе с криками: «Ладно! все ладно! все связано в мире! Мир – великая гармония!»

Василий Розанов

Идея «порядка» в Древней Руси сообразовалась с представлением о мере и весе: все взвешенно и гармонично, т.е. ладно. Слово *мѣра* (древнейший вариант – *мѣнъ)* восходит к корню *мѣр-ити* – мерить и отмечать одновременно (ЭССЯ, 18, с. 181). Если сравнить последовательность значений, явленных в славянском слове *мѣра* и в греческом его эквиваленте μέτρον, обнаружатся несовпадения именно в метонимическом развертывании смысла общего корня. *Мѣра* – это ‘мерка’ («водоносни велици по сто мѣръ», «мѣра вѣсомъ») → ‘мерный сосуд (или линейка)’ («мѣрныхъ корчагь») → ‘отмеренное’ («пшеничная мѣра») → ‘мерило (например, весы – ζυγόν)’ → ‘стоимость (отмеренно-

го)’ → ‘граница (его распространения)’ (например, как в пословице XVII в. «Выше мѣры и конь не скочеть»). Греческое слово в качестве основных представляет со-значения ‘мерило (линейка, весы)’ → ‘единица измерения’ → ‘мера, критерий’ → ‘размеры, объем (отмеренного)’.

В отличие от древнерусского, здесь нет конкретных (предметных) обозначений меры, все представлено достаточно отвлеченно. В древнерусских же текстах, даже когда речь заходит о «мериле» при построении храма, говорится о некоем золотом поясе, с помощью которого замеряли площади и размеры. Так в «Киево-Печерском патерике»: «И та рече нам: “Мѣру убо послахъ – поясъ сына моего, по повелѣнию того”» (Печ. патерик, с. 7), ибо «сынъ мѣру даровалъ своего поаса» (там же, с. 9), «и измѣриша златымъ поясомъ широту и долготу» (там же, с. 7), «размѣривъ поясомъ тѣмъ златымъ» (там же, с. 3), чтобы определить «мѣру божественыа церкве» (там же, с. 12). «Очерести мѣру градную» (Александрия, с. 33), «царь же Иустинианъ размѣри мѣсто то» (под собор Св. Софии) и т.д. Наводящим текстом, несомненно, является новозаветное: «В нюже мѣру мѣрите – възмѣриться вам» (Печ. патерик, с. 138), «в нюже бо, рече, мѣру мѣрите, отмѣрит вы ся» (Серапион, с. 10), «ею же мѣрою мѣрите, възмѣрить ти, ты емъ Руского князя лестью» (Ипат. лет., с. 319) и др.

Зато в древнерусском языке достаточно рано стали употреблять это слово при обозначении отвлеченных понятий, например, говорили о «неправедных» мерах, о несправедливых; все, что больше обычного, – это «выше меры» (в житийных текстах), «паче мѣры» (в воинских повестях), «нѣсть мѣры» (в переводах) или, наоборот, «в мѣру». «Бѣ же Василко хоробръ паче мѣры на ловѣх (на охоте)» (Повесть, с. 163), а о Боге просто: «никако описáется, ни мѣры качьству имать» (Кир. Тур. с. 294).

Древнерусские поучения о «мере» в поведении высказывались особенно часто. Вот один пример: «Богъ вложилъ есть всякое похотѣние человѣку духовнымь и телеснымь дѣломь: спанию время и мѣра, похотѣнию ѣдению врѣмя и мѣра, питию врѣмя и мѣра, женоложью похотѣнию врѣмя и мѣра, – что ли боле въ имена писати? (о чем еще говорить?!). Всему есть похотѣнию врѣмя и мѣра уречено... Да аще вся та похотѣния дѣяти будеть безъ времене и без мѣры, то грѣхъ будеть въ души, а недугъ в телеси... Да всякому вѣрному человѣку держати той норовы: похотѣнию время, а на излишное похотѣние мѣру налагати узду въздержания... Колико больши суть кони, колико ны вышьши (выше нас) есть песъ, и коеждо бо от тѣхъ животныхъ видимъ, ѣдъша или пивша, чересъ стыд не брегуть: аще и тмами нудящеи будуть, не хощеть излише мѣры прияти (как бы ни понуждали – не примет сверх меры) – не убо ли сихъ и конь хужьши мы?» (Поуч. Моисея, с. 400). Сказано все – и добавить нечего.

О такой «золотой середине» говорили все средневековые моралисты; и Нил Сорский: «всяка убо мѣра изящна по премудрых» – исключительна, согласно мудрецам: «все в мѣру» – средняя мера как образец (Нил, с. 26, 85, 87); и Аввакум: «знати мѣру», не быть «выше мѣры», – словом, «всяко чресъ мѣру пакостно» (Пчела, с. 140). Именно к XVII в. значение слова ‘граница, предел (распространения)’ становится особенно важным: «Посемъ взяли дьякона Феодора, языкъ вырѣзали... оставили кусочикъ неболшой во ртѣ, в горлѣ накось рѣзанъ; тогда по той мѣре и зажилъ» (Жит. Аввак., с. 58).

Самая надежная этимология слова *ладъ* представлена недавно (ЭССЯ, 14, с. 11). Сочетание древней приставки **ol-* и корня **dhē-* можно было бы «перевести» на современный язык (на современные представления) как ‘сверх; тогда’ + ‘ставить; положить’, т.е.

пред-ставить или *пред-положить* как порядок и правильное устроение. Древнерусские тексты не имеют слова *ладъ*, но часто употребляют глагол этого корня – *ладити* (особенно в Ипатьевской летописи). Общий смысл корня, как можно предполагать, – это ‘согласие, сговор’, даже ‘торг’, в результате которого дело завершается полюбовно. Лад – это мир и согласие, причем согласие обоих – двоих; одно из значений наречия *ладно* – ‘парное число’, четное. «Следовательно, *лада* – ровня, пара» (Потебня, 1876). «Будеши со мною ладенъ» – в согласии (Александрия, с. 19).

Вообще же наречие *ладно* значит ‘равно, одинаково’ (для обоих). Никого «Иродовичь не щадяше, но всѣхъ ладно убиваше» (перевод одной из книг Иосифа Флавия в XI в.: СлРЯ, 8, с. 161). «Ладно глаголять» – в согласии, а следовательно, и в благополучии. Значение ‘хорошо, благополучно’ это слово имеет в текстах Аввакума.

Из этого со-значения впоследствии и возникает современное *ладить* как ‘исправлять, налаживать’; в древнерусском переводе «Пчелы» рассказывается о македонском царе Филиппе, который поучал кифариста, настраивавшего свой инструмент: «Криво ладиши, инако было» (Пчела, с. 151). Слово, употребленное в греческом оригинале (ἐπανορθόω), позволяет догадываться, что и здесь речь шла не просто о «настраивании струн» в их согласии, но и о ремонте поломанного инструмента.

Что исключительно важно для понимания древнерусских представлений о гармонии, ладе или порядке, так это то, что «мерой» замеряли, так сказать, материальные стороны нравственного поведения, тогда как «лад» оставался для выражения идеального качества тех же отношений. Согласование парного «лада» достигнуто в прошлом и не подлежит обсуждению: как поладили, так оно и будет впредь. «Мера» же необходима постоянно, ею определяют явленные результаты лада и ряда. Насколько данная противоположность в своей эквиполентной цельности зависит от полученного через переводы смысла греческих слов – сказать трудно. Скорее всего, никак не зависит, потому что языческая эквиполентность сохраняется в подтексте средневековой культуры. Кроме того, соотношение *мѣра* и *ладь* (часто употребляется выражение «мир да лад») очень уж напоминает отмеченные выше соотношения, например, между *чинити* и *рядити.* В обоих случаях перед нами явное противопоставление того, что просто сказано и оговорено словесно *(ладь, рядитися)*, и того, что так или иначе оправдано конкретным исполнением дела *(мѣра* и *чинити)*. Согласие в семье – это *ладь*, соразмерность совместных деяний – это *мѣра.*

Нужно постоянно помнить, что в древности и в эпоху вынужденного Средневековья основной содержательной формой слова вовсе не было понятие, как сейчас, а образ или символический образ – символ. Все воспринималось в тождествах и подобиях (образ) или через другое нечто, чему приписывались признаки и качества познаваемого (символ). Вербальное мышление было мышлением конкретным, объемным и временами красочным.

Соответственно и значения слов изменялись в угоду такому типу мышления – не логического, а скорее поэтического, отчасти (с принятием христианства) и риторического. Не доказывать и обосновывать отвлеченные истины предназначено такое мышление, но убеждать в справедливости уже готовых выводов и показывать мир таким, каким он представляется здравому смыслу трезвого человека.

На приведенных примерах мы уже видели, что первосмысл («внутренняя форма») словесного корня развивался метонимическими переносами по смежности (пространственная близость реальных предметов, событий, признаков и дел), сначала робко, в последовательности переходов от вещи к ее функции, от функции к воспроизведению и т.д.,

но затем это ч и н н о е движение сменилось волнами обогащения смысла, которые расходились в различные стороны с тем, чтобы после XVI в. проявиться уже и в метафорических переносах – в свободном сопряжении самых разных признаков, во временной перспективе возникавших и исчезавших тут же, если их не «поймали» понятием и не закрепили навечно в новой форме слова. Символ истолковывался метонимией; метафора создавала новые символы.

Внешние контуры метафорически-образных переносов воссоздаются в новых словесных знаках – в префиксальных глаголах, в суффиксальных именах, в новых типах прилагательных, а также в принципиально (по сути) новой части речи – в наречиях. Сравнивая значения новых слов со значениями в исходных словесных формах, можно обнаружить много интересных подробностей, которые отражают движение мысли.

Прежде всего, семантический синкретизм исходного корня, напрямую связанного со «своей» вещью, теперь раскладывается на множество составных частей, выражаясь как отвлеченные от вещи признаки, качества, состояния и т.д. В перспективе времени можно видеть, как исходный смысл словесного корня преобразуется, сближаясь с одними словами и отдаляясь от других. В группе рассмотренных только что слов это явлено очень выразительно.

Системное соответствие *санъ – чинъ – рядъ* образовалось только к XVI в., до этого времени существовало несведенное в общую парадигму соотношение между представлениями о «сане», «чине» и «ряде».

Например, в отношении ряда было неясно: входит ли представление о нем в общие противоположности к чину и сану. *Рядъ* – бытовое разговорное слово и тем самым отражает народное представление о последовательности однородных вещей. Это не иерархия, а равенство.

Слово *рядъ* обозначает уговор о согласии – в целом как речевое давление на события. Равенство членов общины или договаривающихся сторон тут важнее всего, тогда как соотношение *санъ – чинъ* с самого начала символично и потому представлено как родовое, уже наполнено родовым смыслом. *Рядъ* ‘договор’ представлен в текстах до XII в., после чего сменяется термином *докончание*, с тем чтобы и этот с середины XVI в. окончательно был вытеснен словом *договор*. В последнем – возвращение к смыслу исходного юридического термина *рядъ (у-говор)*, но в семантически обновленной и понятной форме (Сергеев, 1972, с. 184 и след.). Слово *рядъ* становится родовым (гиперонимом) в отношении ко многим другим обозначениям «ряда», столь же конкретным по исходному значению корня, и вбирает в себя их прежние смыслы.

Слово *строка* обозначает точку знака, мельчайший элемент возможного ряда: *прѣстрокы* у Иоанна Экзарха – мельчайшие элементы, соответствуют греч. ἄτομος ‘неделимый’. С XIV в. последовательность таких точек воспринимается как строчка одномерных знаков – строчки письма, т.е. ряд, но в значении ‘ряд’ это слово употребляется не ранее XVI в.

Слово *пласа – полоса* столь же вещно обозначает кусок пахотной земли; родственные славянским языки выдают древнее значение корня – это ‘земля, годная под пашню’ (Фасмер, 3, с. 315). Самые древние примеры употребления слова указывают на то же. В «Шестодневе» Иоанна Экзарха *пласа – пояса* земли, которых пять, но только на двух из них обитают живые существа: «яко пять поясъ есть въ всей земли, рекше пласъ (т.е. полос земли)», «а по двѣма пласома живут вси животи», и потому живут, что находятся в

удачном климатическом расположении: «а иже на пласѣ живуть, яже есть подъ кругомъ равноденнымъ» (Шестоднев, л. 113–113об.). Это значение слова сохранялось долго, до XIV в. (некто дал в наследство «кривую полосу, полоса земли Урвановьская» – в грамоте 1350 г. (Материалы, II, с. 1138)), да еще и сегодня вполне понятно («только не сжата полоска одна...»). Столь же «вещное» значение ‘узкий кусок’ какого-то материала (ткани, металла, сети и пр.) слово получало с XVI в. Любопытно, что тогда же в переносном смысле и слово *земля* стало употребляться для обозначения фона, поля, по которому на чем-либо делается рисунок: «ризы отласъ золотной на червчатой землѣ» (СлРЯ, 5, с. 377).

Слово *строй*, в соответствии с этимологией, значит ‘борозда, складка’, столь же естественное проявление «строя», как и все предыдущие. В отличие от предыдущих слов, это оказалось очень активным в образовании производных и тем самым навсегда утвердилось в создании идеи порядка и «стройности» рядов.

Чинить, ладить, наряжать – последовательность глаголов выявляет прасмысл, связанный с «починкой» и с украшением, а такого смысла нет у соседних слов: *сан* или *мера*. *Ладно, чинно, умеренно, порядком* выражают идею *у-строен-ности* и порядка, а слово *сан* сюда не относится. *Сан* и *чин* выражают принцип иерархии, тогда как *лад, мера* и *ряд* однозначно слова «соборные», они указывают на совместное дружное дело, согласованное в словах и обдуманное в мыслях. Слово *сан* выделяется из всех как слово высокое (иногда допускают, что оно заимствовано), это символ-понятие, и образовать от него глагольную форму исключительно трудно; глагол обозначает не понятие, а действие, и необходим в суждении. От слова *чин* образовано важное с XVIII в. слово *при-чин-а*; от слова *мера* – важное с XVII в. слово *при-мер* (‘прикидка (по размеру)’ → ‘образец’); от слова *ряд* – важное с конца XVII в. слово *по-ряд-ок* (‘последовательность’ → ‘порядок’). От слов *сан* и *лад* ничего подобного в части отвлеченных терминов логического характера русская мысль не вывела, и ясно почему. Первое слово – слишком высокое, второе – самое низкое, простонародное, слишком явно выражает идею мира, спокойствия, некой неги чисто чувственного замеса, чтобы на его основе выработать термин нового – понятийного – характера. Стилистически средние и семантически «одномерные» (в пространственном смысле) *мера, ряд, чин* оказалось возможным использовать и для новых целей. Слово *лад в* народной речи обросло сотнями производных, разошлось по частям речи, получило множество суффиксальных образований – но так и осталось объемно-вещным, выражая общий смысл народной этики: *жить в миру да в ладу – то и ладно!*

СЕРЕДИНА И ЦЕНТР

> В индоевропейских языках слова, выражающие понятие «сердце», указуют самым корнем на понятие центральности, серединности.
>
> *Павел Флоренский*

«Средние» точки системы не маркированы по разделительным признакам и потому способны к изменениям и развитию. Понятие середины, центра какой-то системы весьма существенно для всякого иерархически построенного общества. *Центр* – это точка отсчета и мера всему. Латинское слов *centrum* обозначает не только центр (круга),

но также и зернышко, из которого все и растет. Греческое слово κέντρον и того конкретнее: это ‘игла’ или ‘жало’, откуда значение ‘срединная точка – центр’, и даже ‘побудительное начало’, а лучше сказать – ‘страсть’.

Греческое слово объясняет Иоанн Экзарх. Он пишет: «О кеньтрахъ. Четыре убо мѣнять мѣста суща на небесѣхъ, яже общею рѣчью зовуть кентра, еже ся зовуть строкы; а особь свое имать кожьдо имя... Кеньтра, иже суть строкы... В четырех тѣхъ кентрѣхъ» (Шестоднев, л. 117об–118б). «Кентри, иже суть посредѣ ихъ» – это четыре части света, в каждой из которых свои знаки зодиака; *кентра* – родовое слово, общее для каждого из четырех *(общею рѣчью)*. *Кентра* – она же *строки.* Слово *строки* в данном случае использовано удачно, славянам оно понятнее, чем какая-то *кентра. Строка* родственна глаголу *стрекати* ‘колоть’ так что исконный смысл имени – ‘укол, тычок’ откуда и *точка* (одно из значений слова *строка*). Центр-строка – это место циркульной иглы, которая отмечает точный центр идеального круга. Образ, постепенно прорастающий в символ, а от символа ставший понятием.

Но *строка* – и ряд, ряд з н а к о в, выделенная на поверхности последовательность точек. Значение ‘ряд, строчка’ в этом слове вторичное, оно известно с XIV в. (ряд букв на странице) и даже позже (отвлеченно как ‘ряд’ с начала XVI в.). *Ряд* как реальная последовательность предметов, *строка* – их явленный символ.

Но представление о центре осознавалось некогда на подручном масштабе измерений, на человеческом теле.

Самое древнее слово для обозначения центра – *ятры*, винительный падеж *ятровь* и однокоренное ему *утрь* (впоследствии *утроба*), сохраненные в слове *нутро* и в предлоге *внутрь.* Слова эти давно утратили значение «середины» и потому послужили для обозначения известных внутренних органов, у различных славян по-разному: *ятро* – это и печень, и легкое, *утроба* – или печень, или сердце, или материнская утроба. Что это слово древнее, доказывается архаическим типом его склонения и многочисленными соответствиями в родственных языках. В греческом, например, этот словесный корень связан со значением ‘внутренность’; он знаком нам по слову *дизентерия*, что буквально значит ‘без внутренностей’. Поэтично, но точно.

Желание дойти до с у т и подвигло славян на новые поиски подходящего термина, которые увенчались успехом, и они получили слово *ядро* (в другом произношении – *недро*, откуда и наши *недра*). Исконное значение слова ‘опухоль, нарыв; вздутие’; слово *ядреный* того же корня. Удалось что-то «прощупать» в центре человеческого тела, и это «что-то» создавало иллюзию обретенного наконец-то «центра» – *серединочки.* Не обошлось без ошибок, которые сохранились нам в назидание: ядрами одни называли такие «вздутия», как женская грудь, или, напротив, мужскую мошонку. Ни то ни другое не было топографическим центром тела, но, может быть, наши предки думали не о топографии?

Более углубленные поиски не удовлетворили снова; теперь в качестве «центра» были осознаны *лоно* и *чрево (черево).* К нашему времени эти слова также разошлись в значениях: означают и лоно, и колени, и грудь, и брюхо, и кишку – и все, что угодно. Но в древности общими для всех них было одно: что-то л е ж и т в этом «лоне» или «чреве» – в *серединочке* где-то, недоступное взгляду. Младенец, проглоченная пища... что-то.

Постепенно от неопределенного представления о внутренности, противоположной внешней плоти, славяне перешли к выделению отличительных, чувственно ощущаемых признаков середины. Сначала это какая-то выпуклость, какой-то жизненно важный орган

тела, а затем представление о середине, как бы отвлекаясь от собственно тела, распространяется на что-то иное в том же теле. Конкретно-чувственное восприятие центра было знакомо и позже, даже в современных славянских языках *ядро* – либо лоно, либо чрево, либо даже сердце. Не печень или легкое – вместилище души (как полагали древние), но – сердце. *Середина* и *сердце* – общего корня. Не здесь ли искать?

Латышское слово *sirds* ‘сердце; мужество, гнев’ – такова ближайшая параллель к славянскому слову *сердце*. *Сердить* – раздражать «середину», которая является вместилищем гнева, эмоции скорее духовной. Руками гнев не прощупаешь, но разместить где-то надо. Гнев поместили в сердце. Последовательность в развитии со-значений славянского слова словари отражают так: ‘сердце’ → ‘сердце как символ души’ → ‘раздражение, ожесточение, ярость’ → ‘центр, середина’ → ‘глубина чего-либо’ (СлРЯ, 24, с. 78–80). «Глубина чего-либо» – явно из греческих текстов. «Вздохнув из глубины сердца» – метафора Иоанна Златоуста, рано переведенная на славянский язык.

В старославянских и древнерусских текстах находим множество однокоренных слов, теперь забытых. *Сердоболи*, например, значит ‘родственники’, но это вовсе не те, кто «болеет» за вас сердцем. *Болеть* – становиться сильным, поэтому и *сердоболи* – те, кто совместно связаны внутренней силой общей энергии рода. Церковное слово *сердобольный* восходит к этому слову, связано с *сердоболями*, но значит оно не то, что теперь мы находими в нем: это слабый человек, у него за все болит сердце. Изменилось значение слова *боль* – и все изменилось: что некогда было хорошо – стало плохо. Вот еще и *усердие* ‘желание, благорасположение’, т.е. чувство, прямо противоположное гневу, но тоже связанное с движением сердца. *Усердство* – бодрость, но бодрость не тела, а духа, т.е. сердца. Об одном русском князе в 1216 г. летопись сообщала: «БѢ самъ крѣпокъ, и мужество и великую с и л у имѣя, и у с е р д с т в о» – все вместе: и силу имел, как язычник, и душевную бодрость в сердце, как положено христианину.

Так с именами существительными. Они незаметно изменяли свои значения. Но прилагательные упорно сохраняли то значение корня, которое в них вошло в момент образования самого прилагательного (с определенным суффиксом, которого прежде не было). Если кто-то взглянет «сердечныма очима» – это не метафора, а выражение простого желания взглянуть на дело в н у т р е н н и м взором. В древнерусском переводе жития Николая Угодника (XI в.) есть такое место: «Ты бо вѣси сердечная, испытал сердца и утробы...», что можно понимать и так: «Ты следишь за нутром и центром, так что видишь все потаенные помыслы».

Как ясно, всякое «внутреннее» обязательно связано с «внешним», воплощается во внешнем; внутреннее без внешнего существовать не может. Так и сердечная жила, по мнению славян, «выходит наружу» в виде безымянного пальца. Безымянным он называется потому, что силу его не хотели спугнуть никаким именем; по причине особой важности, святости и значительности это имя под запретом. Кольцо, воплощающее нравственную силу души, надевают на этот палец. Оно держит сердце на привязи. Но если внешние проявления сердца издавна окружены столь тщательными предосторожностями и вниманием, понятно, что и само сердце уже определенно осознавалось средоточием жизненной энергии.

Многовековый путь размышлений вел мысль человека от почек, печени, легкого и диафрагмы к сердцу как идее центра жизненной силы (а в ней, в свою очередь, видели мочу, кровь, дыхание). Сердце-центр – как точка отсчета. Современное представление о

мозге как центре восходит к Декарту (так говорят); наши предки вершиной вершин почитали сердце.

Отметим одну особенность слова *сердце*.

В древности все имена весомы, они были крупными, даже грубыми – просто корень, еще не облепленный суффиксами, – но вместе с тем есть у славян два ласковых слова, с уменьшительным суффиксом искони: *солнце* и *сердце*. Оба слова как близнецы-братья, и развивались они одинаково: и по формам, и по звучанию, даже по ударению своему отличаясь от прочих слов. Как будто было какое-то сходство между ними, как будто они в родстве. Но какое сходство, какое родство? По важности? по функции? как обозначение центра?

Солнышко в небе – сердечко во мне...

Одно мы знаем: славяне поклонялись солнцу – христианские проповедники обращались к их сердцу.

Однако из всех слов, когда-либо обозначавших «серединочку», лишь слово *сердце* у всех славян всегда значит только ‘сердце’. Общее для всех славян слово, значит, и явилось оно давно, еще в праславянскую пору. К тому времени, отставив *ятры, утробу, недро* и прочее, славяне признали человеческое сердце серединой всего.

Середина-сердце располагается не посреди тела. Это именно центр, середина с и с т е м ы. Символ жизненной энергии. Центр системы, но символический центр (не *правый*, не *первый* или какой-либо иной). Иногда даже речь заходила о том, что сердце не просто внутри – оно в глубине (что верно). Греческая метафора (восходит к библейским текстам) ἐν τὴ καρδία τῆς γῆς; переведена на славянский буквально и становится символом, который определяет смысл понятия: «въ сьрдьци земля», затем и «въ сердца морская» и др. (примеры: СлРЯ, 24, с. 78). «Поистинѣ бысть въ сердци земленѣмь, бысть же по издъшении сълѣзъ въ прѣисподьняя земля» (Изб. 73, л. 215) – «воистину находился в сердце земли, ибо по смерти был низвергнут в преисподнюю (земли)». Глубины земной плоти *(прѣ-ис-под-няя* – трижды сказано о бездонности ада) сравниваются с заветным местом, где в глубинах тела таится сердце.

Князь Святослав, решая обосноваться на Дунае, тоже говорит: «Яко то есть середа в земли моей» (Лавр, лет., л. 67, 969 г.) – это киевский-то князь! Но объяснение выбору есть: «Яко ту вся благая сходятся: от грек – злато, паволоки (драгоценные ткани), вина, овощеве розноличьныя, и-Щехъ (от чехов) же, из Урогъ (от венгров) сребро и комони, из Руси же скора (мех) и воскъ, медъ и челядь». Объяснение чисто экономическое, но важное для строительства государства; так и сегодня «центр» и «центральная власть» расположены не в Омске.

Интересна последовательность, с которой появлялись у нас слова, выражающие идею «середины» – отвлеченную от конкретных проявлений «серединности». Сначала это неопределенная с о б и р а т е л ь н о с т ь качества *середь*, откуда и наречия-предлоги *середи* или современное *средь*; затем значение п р е д м е т н о с т и обогатилось суффиксом *-ък-* (*середка* в новгородских грамотах с XIV в.) или – в книжных текстах высокого стиля – *середость* (с XVI в.), пока наконец не образовалось слово с суффиксом е д и н и ч н о с т и *(серед-ин-а)*, поскольку ведь центр всегда один в данном расположении частей (примеры: СлРЯ, 24, с. 85–86). Мысль последовательно выделяла различные признаки качества и фиксировала их в переборе уточняющих суффиксов – пока не остановилась на самом важном признаке.

Переход от эквиполентности к градуальности как принципу исчисления объектов требовал идеи середины, которая древним славянам (с их верностью эквиполентности) безразлична и попросту не нужна. Первые христианские писатели славян с особой настойчивостью внушали своим читателям и слушателям мысль об идеальной сущности «середины». В их числе – Иоанн Экзарх.

В его представлении середина – это нечто, что находится м е ж д у двумя: между правым и левым, между летом и зимой, между севером и югом, между ночью и днем, – весьма конкретно, если не сказать «вещ-но». Даже у ангелов – двумя верхними крыльями они закрывают голову, двумя нижними – ноги, «да явѣ есть яко среднима лѣтаху, а ни горнима ни долнима» (Шестоднев, л. 46) – только средние крылья исполняют предназначенную им функцию. Так что среднее – то, что «средою грядеть», что «на срѣдѣ будеть», что занимает «третьюю пласу (полосу) среднюю» (там же, л. 237, 138, 113 и др.). В изложении Иоанна все имеет свой средний момент: «Въздушьная всѣ тьма, мгла и мракъ» (там же, л. 160об.), «жабы бо и прузи (саранча) и комарие от тины раждаются» (там же, л. 164); трехчастна даже голова: «тѣмя – връхъ (или лобъ) – тылъ», и «брови же трие от коеждо очесе въ мождени (мозги) грядуть» (там же, л. 213), и уши, и языки, и у желудка «три среды». «Сердце же въчинено есть и лежитъ на послѣдниимъ мѣстѣ» – там, в глубине. И общий вывод, данный в наследство: «подоба бо намъ (следует), чловецемъ, о срѣдниимъ глаголати (толковать обо всем среднем), яко... се все срѣднее есть!» (там же, л. 46), и сам человек «срѣднее мѣсто приял есть (воспринял) от Творьца» и «на срѣдѣ от краи всѣхъ» существует «раствором средним».

Противоположность между земным и небесным, вещным и идеальным все больше расходилась в стороны «раствором средним». А это – человек.

ГОЛОВНОЙ И ГЛАВНЫЙ

> Психология учит, что голова... служит необходимым и непосредственным органом души – для образования представлений и мыслей из впечатлений внешнего мира.
>
> *Памфил Юркевич*

Осваивая окружающий мир, человек переносил на явления этого мира привычный для него масштаб измерения – свое тело, его части, имевшие определенные функции и уже по одному этому, казалось, похожие на вновь познаваемые объекты. Так было у всех народов, так случилось и у славян. Сравнивая слова славянских и родственных им языков, мы получаем возможность объективно представить последовательность постижения мира по мерке самого человека. Возможно, при этом мы обнаружим, что не таким уж и древним он был, этот человек. «Еще и сегодня, – говорил сто лет назад публицист-народник Николай Шелгунов, – на тротуаре Невского проспекта можно встретить людей X века».

Общее развитие идеи проходило по крайней мере три этапа; мы уже не раз отмечали такую периодичность движения от предметно-вещного через отвлеченно-нравственное

прямиком к абстрактно-логическому уровню восприятия важнейших категорий сознания. Еще один пример такого движения мысли рассмотрим сейчас.

...В поисках похищенной колдуном Черномором невесты пушкинский Руслан попадает на...

...старой битвы поле.
Вдали все пусто; здесь и там
Желтеют к о с т и; по холмам
Разбросаны колчаны, латы;
Где сбруя, где заржавый щит;
В к о с т я х р у к и здесь меч лежит;
Травой оброс там шлем косматый,
И с т а р ы й ч е р е п тлеет в нем...

И дальше –

...смотрит храбрый князь –
И чудо видит пред собою.
Найду ли краски и слова?
Пред ним ж и в а я г о л о в а.

Хорошо известно – в сказках все правда. На своем месте и Голова.

Слово *голова* – типично славянское, хотя встречается и в балтийских языках. Корень здесь тот же, что и в слове *желвак* ‘опухоль’; родственно им и утраченное ныне слово *желвь*, означавшее черепаху (по твердости ее панциря). *Голова, желвь* – это и твердость опухоли, и шишка, которая служит для хранения... чего? Миф не говорит об этом, но мы знаем: только священное слово, с которым связано множество запретных ритуалов и понятий, остерегались произносить понапрасну. Заменяли его другим. Например, сакральные защитники рода – тотемные животные – у славян: медведь, волк, лиса. Их древнейших именований нет в славянских языках, они заменены описательными выражениями, которые условным намеком передавали запретное имя: «тот, кто ест мед», «тот, кто терзает», «тот, кто обдирает»... Запретным было и название головы, причем не у одних славян. В других языках голову также сравнивали то с горшком, то с кочаном капусты, то еще с чем-то, столь же непотребным. Сравните русские, поздние по происхождению, выражения «у него дурная черепушка» или «котелок не варит», они в шутливом высказывании воссоздавали древний образ, уклончивые именования головы.

Уже в древней летописи слово *голова* противопоставлено слову *лобъ*. Когда князь Олег в 912 г. отправлялся проведать своего любимого коня, умершего в старости на покое, вместо его головы он видит пустой л о б ъ, т.е. ч е р е п, из которого выползает змея и смертельно жалит князя. Об этом также рассказал Пушкин в «Песне о вещем Олеге». Всякие гады заводятся в незащищенном месте, там, где нет ничего ж и в о г о. Где нет жизни – там наступает смерть. Сопоставления с другими языками подтверждают, что голова по древним понятиям – это вместилище жизненной энергии.

Руслан увидел на поле битвы и «мертвые кости», и череп, т.е. *лобъ*, но дальше он встретил «живую голову».

По употреблению слова *голова* в народных русских говорах можно представить себе всю историю этого слова (СРНГ, 6, с. 298–314; СлРЯ, 4, с. 62–67).

В древнерусских памятниках *голова* – убитый человек. Строго говоря, и у Пушкина *Голова* – символ сраженного богатыря, в котором еще теплится жизнь, до поры, пока не исполнит он предназначенного: не передаст Руслану меч, нужный для борьбы с Черномором. Он – часовой на посту, и поверженный, служит общему делу.

Головьникъ в древнерусском языке – ‘убийца’, но современный литературный язык простых терминов не любит, он обязательно свяжет действие с формой глагола (а у глагола – приставки); так появляется слово *у-головник.* Было еще слово *головьщина* ‘плата с «головы»’, т.е. штраф за убийство (современное слово – *уголовщина*). Такая последовательность значений-образов в древнем корне: хранилище жизненной энергии – и мертвец, жизнь – и смерть. Все вместе, рядом, переходит из одного в другое. Нерасчлененность вещного смысла на отдельные признаки – со-значения.

Еще и сегодня удивляемся: только имена существительные одушевленные в винительном падеже используют форму родительного: я *вижу – стол* (а не *стола*), но я *вижу сына* (а не *сын*). Но ведь и слово *мертвец* оказывается в ряду одушевленных: я *вижу – мертвеца* (а не *мертвец*).

Это также остатки той системы представлений, в которой слово *голова* одновременно связано с обозначениями и жизни и смерти: «он может пройти по головам» – снять головы, т.е. уничтожить людей в угоду своим интересам; «сложить голову за идею» как символ жизни, после которой – смерть. Древнерусское выражение «быти головѣ» значило ‘быть мертвецу’, кто-то умрет. Но вместе с тем...

Что такое «энергия жизни»? В разные времена ее представляли по-разному: то как молодецкую силу, то как ум, то как душевность. Владимир Даль в своем словаре выражает русское понятие о «голове», говоря, что она содержит «умственные способности вообще», но также и «нравственные качества человека». «Умная душа» или «душевный ум» составлял ту энергию жизни, которую, по старым представлениям, и призвана оберегать «голова» (череп, лоб). Так было и в Древней Руси. С таким представлением о голове язычники пришли к принятию христианства.

В переводных текстах, пытаясь передать греческое слово κεφαλή ‘голова’ словом *голова*, славянские книжники постепенно перенесли и непривычные для славян добавочные значения греческого слова.

Поскольку н а ч а л о каждого раздела книги украшалось заставками и киноварью, значение греческого слова ‘раздел в тексте’ стало использоваться и у нас – *глава* в о г л а в л е н и и книги. Это книжное значение, оно и обозначается церковнославянской формой слова: *глава*, а не *голова.*

Голова выделяет человека из представителей животного мира, и об отдельном человеке (потом и о животном) стали говорить собирательно: *голова.* По важному признаку обозначают целое: голова человека – сам человек. Метонимический перенос: «пустая голова» – о глупом, «тупая голова» – о медлительном. Сохраняется «счет по головам» (чаще о животных в стаде), подати платили «по головам» (сколько человек в семье) и лишь много позже, уже по-христиански, стали считать «по душам» («подушный налог»).

Поскольку кочан капусты или головка сахару внешне напоминают круглую голову, чуть позже, уже метафорически, по сходству, стали говорить «голова сахару», «голова сыра», а вслед за тем и «голова храма» или «глава храма» (о куполе церкви). Тоже важное отличие: *голова* – у сыра, *глава* – у храма. В принципе, подобных значений могло возни-

кать множество, каждый раз использовался образ сходства: «голова» высокой горы, например, тоже *голова.*

Переносные значения по смежности, по сходству, по аналогии возникали обычно под влиянием книжной речи, но в разное время. Это помогает установить, когда именно случилось переосмысление «головы» как части тела в признак сравнения с чем-то сходным.

Глава как раздел книги – известное с XI в. значение слова; примеры метонимии отмечены с XII в., метафоры – с XVI в. Те значения слова, которые возникали согласно сходству (метафора в узком смысле), как отдельные значения слова в языке долго не сохранялись. Слишком субъективными казались сравнения купола или цельного сыра с головой. Чтобы закрепить в сознании возникшее в поэтическом тексте сравнение, потребовались новые средства языка, и они появились как раз в XVI в. Образовались многочисленные суффиксальные имена, каждое из которых так или иначе надолго закрепило одно из метафорических со-значений корня. Тогда-то и *голова храма* стала *главой храма*, а все, что похоже на голову по виду и форме, стали обозначать новым словом *головка*: *головка сыру, головка трости, головки сапог.* Древние же метонимическое переносы по смежности в языке сохранились, они не разрушили семантическое единство слова: *голова* ‘верхняя часть тела’ и т.д., но одновременно и обозначение самого этого тела, и основного признака человека («он – человек с головой», т.е. умный, сообразительный).

Итак, *голова*, сначала неопределенное по смыслу ‘вместилище жизненной энергии’, становится обозначением части т е л а, а затем – ключевого признака л и ч н о с т и («ну, и голова!» – «дурная голова ногам покоя не дает»).

Наступило время, когда признак оказывался важным при назывании не только тела вообще (и у животного есть голова) и не отдельной даже личности, а целого общества. Опять-таки по примеру греческих слов у славян появилось обозначение *голова* ‘начальник, руководитель, старший в семье и т.д.’. Этот социальный термин стал выступать в вариантах, уже нам знакомых: *голова* – это сельский староста («сам себе голова» – сам себе начальник), но «глава государства» и «главарь шайки» – самое высокое и самое низкое опять соединились трогательно в общем корне, но различаются суффиксами.

И наконец наступает самый важный момент в развитии словесного образа. Скажем иначе: самое г л а в н о е.

К середине XII в. слово *голова* в русских летописях употребляется не только в значении ‘разум, рассудок’, но и в значении ‘совесть’, даже ‘душа’, а вот в современном литературном языке такого значения у слова уже нет. Для нашего современника главное в голове не красота или уши, но – мозг, и все словари настойчиво нам внушают: *голова* – ‘верхняя часть тела, содержащая в себе мозг’. Ум, рассудок, сознание – мозг, все то, что связано с интеллектуальной деятельностью человека. Голова – не сердце, не вместилище души. Счет по душам и счет по головам – тоже разные вещи.

Развитие значений слова *голова* в литературном языке достигло логического предела, в переносном смысле «голова» – символ всех умственных способностей. Поэтому новые переносные значения слова развиваться не могут, они разошлись по суффиксальным и тем самым окончательно сформировали все значения основного слова *голова.*

Вернемся к самому первому из них: ‘верхняя часть тела человека, верхняя или передняя часть тела животного’. У человека голова кверху, у пса – впереди него. Реальные отношения жизни, как они предстают перед нами, отражаются в языке. Так и различие между «верхним» и «передним» оказывается важным. Как только возникает возможность

выбора, национальное предпочтение тут же сказывается, поскольку переносное значение всякого слова – это образ. На что обращает внимание русский или, например, англичанин, когда начинает сравнивать что-либо с головой?

Начало, которое наступает сверху – русское представление о «голове»; начало, что ведется спереди – английское представление, отраженное в слове *head* (в русском словесном образе это скорее «лицо»: *лицом к лицу, налицо, лицевая часть*). Английское слово не имеет переносных значений, связанных с нравственными категориями (‘совесть’, ‘нрав’, ‘душа’), для англичанина это особая сторона жизни, отчужденная от интеллектуальной. Когда русский человек говорит «голова походной колонны», он имеет в виду переднюю часть полка и солдатские шеренги сравнивает с продвижением животного. Вообще значение слова, которым голова отмечена передней (а не верхней) частью, русские употребляют только в специальной терминологии (геологи, техники, военные). Это как бы «новый перевод» с западных языков, которым присущ такой образный строй мысли. Раньше переносные значения старинных слов мы развивали под влиянием христианских текстов, переведенных с греческого языка, сегодня ту же роль толчка для развития новых словесных значений пытаются исполнять технические тексты, обычно английские. Разовьет ли эта прививка русский язык, пока неясно.

Но, может быть, это и главное, однако не основное.

Главное находится сверху и возглавляет ряд. Основное лежит в основе и основывает собственный ряд. Для христианской культуры важнее «главное», божественное, нисходит сверху; для народной языческой существенно «основное»: для жизни важно опереться на что-то надежно прочное. Небеса и мать сыра земля – вот герои мифов. Они не противники, но соперники, и любой человек для себя решит, что является частью этого мира.

И сделает выбор.

«Итак, священные писатели знали о высоком значении головы в духовной жизни человека; тем не менее, повторяем, средоточие этой жизни они видели в сердце. Голова была для них как бы видимою вершиною той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится в сердце» (Юркевич, 1990, с. 74).

ОСНОВНОЕ И ГЛАВНОЕ

> Человечество веками вынашивало уверенность в том, что философия есть знание ценнейших предметов в их основной сущности.
>
> *Иван Ильин*

Выделение главного, основного из массы второстепенных деталей, сопутствующих каждому явлению и предмету, несомненно, известно славянам. Среди древнейшей лексики находим корень **čel-*, основным значением которого могло быть именно данное, выделяющее самое важное в целом ряду однородных фактов.

Тем не менее мы никогда не узнаем, как именно понималось главное-основное, чем-то выдающееся и потому особенно заметное в предмете или явлении. Может быть, потому, что не отдельные признаки, а целостность вещи определялась сознанием как нечто выходящее за пределы обычного. Главное не понималось, а представля-

л о с ь в своей цельности. Например, в древнерусском языке для такого выделения служило слово *изящный*, т.е. ‘изъятый (из множества подобных)’. Исторические тексты и основанные на них словари показывают, что изящным сначала называли особенно сильного, затем особенно знатного, потом – особенно богатого, наконец – особенно красивого. Но – в полном наборе признаков выделения как цельность. Так что и по корню *čel-* трудно понять: было ли это выделение по некой подробности или только по детали? В какой мере сознательно подчеркивалась именно она – или просто *бросалась в глаза*!

Так, сложное слово *человек* образовывалось с помощью этого корня – в переводе на современный язык п о н я т и й нечто вроде ‘главная сила’, ‘основная работоспособность’ (имеется в виду возраст «человека»). Так представлялся в своих значениях социальный термин *человѣкъ*.

Но и *чело*, и *челюсть* также связаны с тем же корнем, и было бы непонятным предпочтение, оказанное выдающейся вперед челюсти сравнительно с высоким челом, если бы не чисто внешнее сходство в самом факте выделяемости на плоскости лица, морды или лика. Не главная, основная, верховная, а именно чем-то выделяющаяся часть: деталь, а не подробность. Так выделяется и *челка*, нависшая над бровями и, судя по суффиксу уменьшительности, ставшая важной деталью в известную историческую эпоху. По греческим хроникам известно, как изумлялись византийцы внешнему виду князя Святослава: обритая голова с одинокой густой челкой – «признак княжеского достоинства».

В русских говорах долго сохранялось слово *челесник*, оно обозначало широкое устье в печи, и само это слово подчеркивает важность в х о д а в домашний очаг, столь существенный и в ритуальных сказаниях древней сказки: Баба-яга на широкой лопате помещает в печь – хотя бы на краткое время – каждого молодого члена семьи (рода-племени), указывая ему на «главное» в доме. Одновременно это и главное испытание подростков во время обряда инициации – посвящения в мужчины. Некоторые древнерусские тексты сохранили нам и прилагательное *челесный* – в значении ‘начальствующий, верховный, самый важный’ в череде других: *челесный врач* – Иисус, *челесные книги* – священные, книги закона, *челоносный гроб* – Гроб Христа, пострадавшего за всех живущих. Это древнее слово овеяно ароматом легенд, ритуальное слово, и смысл главного, основного связан тут еще с морально высоким и жизненно важным, а именно такими оттенками смысла и отличались древнейшие слова. Все в них имело не только прямой смысл термина, но и переносные значения побочных содержаний, что-то неуловимо важное и вместе с тем цельное. Нравственная оценка присутствует в каждом подобном именовании, в любом определении, составляет часть значения и в конечном смысле является его сутью.

Если собрать воедино все эти, ныне далеко разошедшиеся по своим значениям слова, можно составить представление о том, насколько конкретно и образно понимали древние «главное»: внимание устремлено и не на основное, а на резко в ы р а ж е н н о е, размещенное наверху, с в е р х у, и притом ц е л ь н о е, поскольку и корень **čel-* родственен корню **cě1-* (например, в слове *цѣлый*) – другая ступень чередования гласных в корне.

Значит, в том смысле, в каком сегодня мы это понимаем, признак различения не был ни главным, ни основным, ни самым важным, и вовсе не признаком различения был он, а признаком выделения. Его конкретность цельна, представление о предмете как бы снимается с поверхности этого предмета, а целостность, ненарушимость признака предпочитается его важности и объективности. Неудивительно, что подобные признаки часто оказывались случайными, а еще чаще представляли собою привнесенные со стороны

сравнения с чем-то уже известным, освоенным мыслью, п о н я т н ы м. Мысль отталкивалась от уже известного, пользуясь им как масштабом при измерении всего прочего, что попадало в зону устойчивого внимания. Основной масштаб – сам человек. Его руки, ноги, все вообще тело – натуральные измерители всего вокруг. Чело как признак человека позволяет построить целые ряды сравнений, радиально идущих в разные стороны: *челка, челюсть, человек, челесный* – о человеке; *чело, челесник*, другие – о домашнем очаге; *челядь* и пр. – о совокупности людей, объединенных общим очагом (впоследствии челядью стали называть холопов при доме); слово *челка* дало новую цепочку переносных значений: и кисть на воинском знамени, и значок на нем, и украшение боевого коня, и украшение на кокошнике, и мн. др. Перенос именования по функции отражает уже довольно поздний этап в развитии значений, все перечисленные слова – относительно новые. Однако столь же древними являются и слова *челых* (гриб чага на старой березе), *челыш* (крепкий гриб боровик), *челышко* (выделяющаяся часть грудины, в е р х) и т.п. И все это – указания на поверхностное отличие одного предмета или его части от другого (от другой части).

Понятие о главном возникает сравнительно поздно. Само слово *главный* является примером того, как неполногласная книжная лексика (форма *главьный*), отталкиваясь от разговорной полногласной *(головьной)* с характерным для нее конкретным значением, создает отвлеченное значение и навсегда его закрепляет, превращая книжную форму *главьный* в русское слово *главный.* Это четкое противопоставление по признаку «конкретное : отвлеченное», которое охватывает все пары полногласных / неполногласных форм (*порох – прах, голова – глава, голос – глас* и т.п.), показывает, что удвоение форм происходило в рамках одного языка. В древнерусских текстах *главьный* и *головьной* еще не разграничены семантически, и слово *главьный* тоже понималось конкретно, как и *головьной*, т.е. верхний, но еще никак не верховный. «Аще кто украдеть главное что, или скот, или домъ подкопает, или что зело добро драгое, то пять лет кается», – говорится в древней Кормчей книге. Главное здесь – нечто ведущее, но отнюдь не основное: скот или дом, и вообще всякое дорогое добро не менее важны в общем перечне похищенного имущества. В грамоте 1357 г. «головные князи жалобу клали» – ведущие, которые стоят во главе своего «народа», но при этом не обязательно основные князья, не обязательно верховные (верховным мог быть только один князь). Одинаковая конкретность значений делает обе формы слова равноценными вариантами, однако общая идея «главного» и в этих неопределенных именованиях все-таки уже присутствует. Внутренним, образным, и символически потаенным одновременно, является тут представление не о поверхностно цельном, как в случае с древним корнем **čel-*, а о верхнем; о признаке, хотя и лежащем на поверхности, однако в сложной иерархии всех вообще признаков выступающем как признак всеобщий, родовой, а не видовой, действительно – ведущий признак. Возникает градуальная цепь признаков, которая выделяет что-то, что является самым *главным*, а потому и наиболее важным.

Ясно, что до значения ‘основное’ тут еще очень далеко, поскольку и внимание устремлено не на основное, а просто на вершину иерархической пирамиды. Вниманием маркировано самое большое, самое значительное. Это только много позже появятся в русском языке слова типа *чашка* и даже *чашечка*, в Средние века (сохранились в былинах) внимание устремлено на *чаши, чары, мисы, бочвы* и т.п. Значительные объемы, фигуры и плоскости, самое значительное, самое важное открывает последовательный ряд степеней путем понижения ранга к концу градуальной цепи, причем ранги постепенно ниспадают до самого ничтожного, незначительного, незаметного. В самих определениях, возникших

именно в эту эпоху, скрывается указание на сведения до *ничьто – ничтожества* (термины типа *уничижение*, т.е. сведения к унизительно малому). Сознание человека представляет его устремленным вверх, и верх – незамкнутая часть пространства, вверх постоянно может расти, и расти безгранично, увеличивая значительность главного, повышая уровневые градации за счет открытого устремления в поднебесную (потому что до Бога все равно не дорасти). В то же время *тьло, дъно, подъ* фиксированы конечной гранью, они остаются неизменными, и это – остановка.

Основное – не то же самое, что главное. В современном словаре синонимов находим следующий ряд слов: *главный, основной, первостепенный, первостатейный, первый, центральный, коренной, узловой, стержневой* – таким может быть любой признак, который является чем-то существенно важным. Фундаментальным. Современное сознание, «испорченное» литературным языком, различает приведенные слова только как стилистические варианты с небольшим и незначительным различием по смыслу. На самом же деле в кажущейся безразличности их отношений друг к другу скрыто динамическое противоречие, своим существованием обязанное историческим движениям сознания. Так море кажется ровным и спокойным после того, как реки различной степени тепла и солености сошлись вместе; но как раз в этот момент в нем и рождаются сложные потоки, течения, водовороты, которые в корне изменят климат вокруг.

Четыре последние слова списка – абсолютно новые, их не было еще и в XVIII в., а в XIX в. встречается лишь слово *коренной* («коренные вопросы нашей жизни»). Современное понятийное сознание выискивает центральные, стержневые или узловые явления, строго разграничивая их взаимные отношения; первостепенный и первостатейный отражают средневековые степени градуального ряда, выделяя не просто главное как полезное, но и первое в ряду прочих. *Первое* и *главное* в этом смысле однозначны, поскольку одинаково выражают общий принцип градуальности, пространственной соотнесенности, только распределенной в разных плоскостях: вертикальной для *главного* и горизонтальной для *первого.*

Что же касается *основного,* лежащего в *основе* всего, определяющего существование самих степеней, всех вместе и каждой в отдельности, тут дело сложнее. Ведь основное в реальности (онтологически) – это и существенное, и главное, и первое. Переориентация с главного на основное имела принципиальное значение в процессе познания, потому что ориентировало сознание на источник, на основание, на п р и ч и н у явления. Основа – это и основные нити в тканине, и начало, и фундамент, и поддержка, и высшая мера закона – именно такие значения известны древнерусскому слову *основа***.** Это прежде всего земная твердь, дающая взгляду человека некую опору, дотоле ему неизвестную.

Итак, исходная позиция «от поверхности» заменялась точкой зрения «от главного», определяя верховный элемент системы; это все еще та же поверхностная фиксация одного из равных признаков. Наконец, ищущий взгляд ухватил суть дела, переместив ориентационную точку зрения. Если верх бесконечен и, в сущности, непознаваем, представляя собою *идею в ее чистом виде*, то фиксированность на *основе*, законченной и определенной, позволит хотя бы отчасти сосредоточиться на сущностных признаках элементов, понять их и объяснить динамику порождения объекта в целом, с его первостепенными, стержневыми, узловыми и центральными элементами. Основа вещна, но цельной вещи нет, она разъята сознанием. Однако нет и поверхности в символическом ощущении этой вещи: теперь уже сами признаки стали столь же конкретными и частными, какими некогда пред-

ставлялись сами явления и вещи (отсюда и *ступень*, и *узел*, и *центр*, и *голова*, и *основа* как корни слов-определений).

Осталось определить время, когда *главное* переосмысливается как *основное.* Сделать это и сложно, и легко.

Легко, потому что слово *осно́вный* (это старое ударение слова, образованного от имени *осно́ва*) давно существует в русском языке. Трудно, потому что *основный* имеет конкретный смысл, связанный с ткачеством: сплетение нитей, образующих основу ткани. В XVIII в. встречаем сочетания вроде «мотать осно́вную пряжу», «осно́вные пасмы при пряже», «осно́вные нити» в пряже. С середины XVIII в. в специальной медицинской терминологии появляется еще одно значение слова: *основно́й* (или без суффикса – *осно́вый*) – это ‘базовый’; основной костью называется *os basilare.* В самом начале XIX в. в научно-популярной литературе возникает разграничение *цельных* и *основных* (т.е. составных, основанных на соединении) частиц вещества, например в минералогии. Это уже другой подход к значениям старого слова, в котором отмечается не базовое содержание, а цельность состава, хотя и собранного из разнородных элементов. Характерно это колебание между оттенками смысла: старое слово по-прежнему старается обозначить нечто, что обладает и цельностью, и важностью, и связано с неким «главенством» обозначенного словом явления.

В современном значении как ‘самый важный’ слово *основной* начало употребляться в публицистике славянофилов, и уже в середине XIX в. попало в «Толковый словарь» В. И. Даля, причем в обоих произношениях: в старом *осно́вный* и в новом *основно́й*, новая форма отражает значения ‘основание чего-то образующий, к нему относящийся; начальный, главный; важнейший, господствующий’. В этом определении нет еще строго однозначного определения слова *основной.* Более того, связь его с термином ткачества еще осознается: *основной* – начальный, первый, тот самый, на который впоследствии накладываются нити ткани. Однако именно эти значения слова позволяют обнаружить ту точку соприкосновения главного с основным, которая и дала возможность замены. Основной – по-прежнему первый, т.е. главный, но не только. Головной и, наоборот, остающийся в основе, находящийся внизу, в фундаменте вещи, на который все и опирается, *на котором все основано*. Перенесение внимания сверху вниз связано с внутренней противоречивостью смысла самого слова *основно́й – осно́вный.* С одной стороны – это поверхность, «верх» (русское слово *основа*), с другой – основание (имеются попытки передать значения латинского термина *basis* словом *основа*). Двусмысленность понятия об основе определяется неопределенностью (исходных) значений слова. Неопределенность сохранялась вплоть до полного изменения словесного ударения. Ударение на окончании сделало слово по смыслу отвлеченным (от конкретности исходного значения), ввело его в круг абстрактных обозначений, возвело на уровень научного термина. Еще в первой половине XX в. различие в ударении разграничило смысл: *осно́вный* – термин в химии, в технике *(осно́вные соли, осно́вные нити)*, а *основно́й* – главный, первостепенный. Колебания в ударении слова особенно усилились с конца XIX в., когда стали вырабатываться общие для всех носителей языка новые значения, долгое время бытовавшие лишь в публицистике. *Коренной* и *главный* заменились на *основной*, т.е. имеющий свои основания.

Оставляем в стороне вопрос о том, насколько важными в состоявшихся изменениях были события реальной жизни носителей языка.

В частности, каким образом на представлении об иерархии и относительной важности *основного* и *главного* сказалась обычная для русского Средневековья практика деления по чинам и санам (по *породе, месту* и *должности*), или какое влияние оказали на этот чисто семантический процесс кальки с латинского, ценные прежде всего для научной терминологии. Это вопрос другой, не менее важный, но уже напрямую связанный с проблемой становления русской ментальности. Но понятно, что для русского «реалиста» удвоение сущностей определено коренной идеей: *основное* – вещно, *главное* – идеально.

СЛОВЕСНЫЕ СТЕПЕНИ

> Теперь следует неминуемо вопрос: какая же лучшая степень? На каждой степени является все тот же дух человека, на каждой степени совершенство...
>
> *Владимир Одоевский*

Существует расхожее мнение, будто язык – это набор разнородных знаков и форм, способствующих мышлению, но не имеющий собственного – системного – мыслительного содержания. Якобы слова, постоянно накапливаясь, сталкиваются в речи, мешая друг другу в формировании и выражении мысли. Это мнение ошибочно.

Язык – не только форма, лежащая на поверхности речевого общения. Это сложная знаковая структура, которая складывается постепенно и потому сохраняет формальные следы последовательных этапов своего сложения. То же относится и к смене классификационных принципов исчисления объектов; и здесь язык способен поведать многое.

Развитие этих принципов отражается во многих структурах и категориях языка. Воспользуемся примером древнейших пространственных противопоставлений – рассмотрим историю слов, образованных с помощью суффиксов *-ок-* и *-ък-*. Хотя такие слова и являются древними, образовались они не так уж и давно: являясь особенностью славянских языков, они отсутствуют в других родственных. Следовательно, это типично славянские образования.

Суффикс указывает на известную отвлеченность признака, который как бы изъят из состава предмета и подан как признак любого предмета, имеющего пространственное расположение: *широкий – узкий, высокий – низкий, глубокий – мелкий* и др. – все это эквиполентные пары, которые и возникали-то как выражение противоположности равнозначных явлений. Сегодня мы говорим иначе: *широкий – нешироκий, высокий – невысокий* и т.д. Если бы такие признаки формировались в наше время, вполне возможно, что противоположности типа *узкий* или *низкий* вообще не понадобились бы, поскольку нешироκий – это и есть узкий, но только представленный не самостоятельно, сам по себе, а в отношении к широкому; следовательно, зависит от широкого, степени широты отсчитываются от него, им определяются.

Дальнейшее отвлечение нужного признака требовало его обозначения не качеством, а предметом (вещью). Случилось это после выделения прилагательных из числа имен, имена существительные и имена прилагательные стали выражать различные категории мысли: предметность и качество. Произошло это на исходе славянской общности, при-

мерно в XI–XII вв. После этого прежнее *имя* в о о б щ е – в новой форме *широкий* стало прилагательным, выражая качество, а в форме старой – *широкъ* – предикативным словом, которое служило для приписывания этого качества каждый раз новому предмету мысли:

поясъ [есть] широкъ – широкий поясъ.

Краткая форма прилагательного как имя участвует в с у ж д е н и и, полная его форма в соединении с именем существительным образует парную формулу в значении п о н я т и я (содержание и объем такого понятия представлены аналитически).

«Опредмечивание» такого рода распространилось и на наши определения, так что возникла необходимость в третьем элементе, который включал бы в себя все признаки некогда строгой эквиполентности. Появились суффиксальные имена, и слова-признаки *широкий* и *узкий* одинаково сошлись в *ширине, высокий* и *низкий* – в *вышине, глубокий* и *мелкий* – в *глубине, длинный* и *короткий* – в *длине* и т.д. Родовое слово *ширина* одинаково относилось к видовым качествам: и к *широкъ,* и к *узъкъ*, – представляя собой разную с т е п е н ь ширины. Родовое слово стало исходной точкой организации градуальной оппозиции, которая наиболее полно отразилась именно в степенях сравнения.

Широкъ – ширѣ – широчайший – все это степени ширины. В принципе степеням сравнения должны быть подвержены обе противоположности прежней эквиполентной оппозиции, однако у нас нет форм типа *ужейший* при *узкий* и *уже.* Там, где такие формы находим, они указывают на иной класс обозначений: *низъкъ – ниже – нижайший* явно показывают, что последняя форма пришла из другой смысловой системы и, может быть, из другого языка – не из разговорной речи, а из книжных текстов. *Нижайший* – не самый низкий (в пространстве), а как бы явленный в поклоне «с глубоким почтением».

Когда-то степеней сравнения определенно было лишь две, положительная и сравнительная, причем вторая понималась как равноценная первой; не случайно многие формы образованы от разных корней – верный знак того, что это были разные слова: *плохой – хуже, хороший – лучше* и т.д. (некоторые из них образовались достаточно поздно). Превосходная степень активно развивалась именно в момент развития средневековой градуальности. Историки культуры говорят, что как принцип выражения высших степеней превосходная порождена необходимостью обслуживать некоторые социальные разграничения в обществе.

То же и в этических определениях. И. А. Бодуэн де Куртенэ выразил эту мысль так: «Грамматические степени сравнения служат только для выражения относительной величины известного качества данного предмета в сравнении с тем же качеством других предметов; безотносительная же сила качества, насколько она может быть выражена в языке, обозначается формами уменьшительными, увеличительными и т.п. Эти последние находятся в таком же точно отношении к степеням сравнения, как при глаголах выражение совершенности и несовершенности действия к временны́м отношениям: времена и степени сравнения представляют элемент вторичный, совершенность же действия и увеличительные и т.п. формы прилагательных (безотносительная сила качества) – элемент первичный» (Бодуэн де Куртенэ, 1872, с. 187). «Первичный элемент» в обоих случаях – и у глаголов, и у имен – сохраняет следы эквиполентности, «вторичный элемент» уже накладывается на исконные отношения как образование степеней: три степени сравнения у прилагательных, три «времени» у глаголов и т.д.

На глубинном уровне системы сложилось тяжелое положение. Можно говорить о степенях ширины, вышины, глубины и длины, используя старые имена с суффиксами, которые обладают значением отвлеченной единичности (суффикс *-ин-а* его имеет: *солома* при *соломина*). Однако нам неизвестны ни «узина», ни «низина», ни «мелкизна», ни «коротана». Таких слов нет, ибо градуальная цепочка строила новый уровень отвлеченности признака по крайнему пределу выражения качества, начиная с высоких его проявлений, доступных наблюдению и легко измеряемых по ширине, по вышине, по глубине, по длине. Как и в любом ином случае осознания градаций, осознание степеней здесь идет от целого к частям, от большего к меньшему. Исходной точкой является целое – все законченное. Направление исследования – не от мельчайшего (от элементов), а, наоборот, в сторону мельчайшего.

Если мы обратимся к обозначению пространства, то увидим, что там словесная форма, служащая для выражения родового понятия, представлена собирательным именем: *даль, ширь, глубь* и т.д., т.е. опять-таки по крайнему пространственному пределу. Оставаясь родовым понятием, «ширина» или «глубина» вовлекают в сферу своего воздействия все возможные точки отсчета по линии уменьшения, но также и однокоренные слова столь же отвлеченного значения. Так возникает градуальный ряд степеней, и замкнутый круг эквиполентности оказывается разорванным с помощью переходных степеней.

Последовательность взаимного отталкивания двух противоположностей поразительна. Слова, обозначающие крайние пределы, образованы с помощью полного гласного *о (высокъ, глубокъ, широкъ)*, противоположные им – с помощью редуцированного гласного *ъ (низькъ, мѣлькъ, узькъ*); в устной речи древних славян они четко различались, создавая строгую эквиполентность признаков. Только в связи с образованием градуальности, после XII в., эти суффиксы совпали в общем *-ок-* (следы их различий сохранились в «беглом о»: *узок – узкий,* но *широк – широкий).* Такое же положение и в более поздних парах типа *коротъкъ – длиньнъ*, тут просто разные суффиксы.

В Средние века противоположность крайностей сохранялась, поддерживаясь на словообразовательном уровне. Рядом с древним суффиксом *-от(а)* появился его книжный вариант *-ост(ь).* Слова со значением крайнего предела увеличивались числом, расширяясь с помощью суффикса разговорной речи, противоположные им – с помощью суффикса книжного. Таким образом, наряду со словами *широта, высота, глубота, длиннота* появились слова *узость, низость, мелкость, краткость* и др., явно вторичные по образованию и не всегда связанные только с обозначением пространства. Они как бы отягощены вторичными со-значениями этического характера.

Слов типа *ширость, высость* или, наоборот, *узота, низота* в русском языке нет, поскольку мыслительный акт не допускал слияния в мысли и в ее выражении крайних степеней «раствора» в новых градуальных рядах. Однако те же потребности мышления постоянно увеличивали однокоренные слова с различными суффиксами, выражая разные степени проявления общего качества: *высокъ – вышина – высота...* но *узькъ – узость...* По-прежнему отмеченной является высшая степень, которая и оформляется энергичнее, чем низшая, и постоянно пополняет запас своих степеней. Сами суффиксы своим значением накладывают дополнительные оттенки на образованные с их помощью слова. Ряд *широта* и др. создает последовательность качественно объективных характеристик (по верхней степени градуальности), тогда как ряд *узость* и др. – эмоционально насыщенную

последовательность обозначений, отличающихся субъективной характеристикой (по нижней степени противоположности).

Объективная характеристика строится с помощью средств родного языка, градация оценочных свойств – на основе заимствованных структурных элементов, возникших, надо полагать, в текстах назидательно-учительной литературы Средневековья. В народном русском языке долго не было средств порицательного осуждения; они появляются с XVI в. и в большинстве своем были заимствованы. До сих пор говорят о низости души, об узости взглядов и прочем, и такие этические оценки никак не связаны с пространственными обозначениями. Каждая из исходных эквиполентных противоположностей создавала свой собственный градуальный ряд утверждений и оценок, все более разводя реальные и идеальные формы бытия.

Для современного языкового сознания характерен переход к привативности, которая строится на основе градуальной степени с четким противопоставлением по наличию или отсутствию признака: *высокий – невысокий, глубокий – неглубокий* – наличие или отсутствие признака выделения. Мы по-прежнему избегаем выражений типа *мелкий – не мелкий, низкий – не низкий*, иначе наша мысль получит не оппозицию в противоположностях, а простое отрицание качества, записать которое следует таким образом: *низкий – не низкий, мелкий – не мелкий.*

В современном представлении о противоположностях «правые» члены эквиполентной оппозиции оказались системно лишними, они сохранялись только в самостоятельном употреблении и в известных контекстах, все чаще заменяясь новыми словами, образованными с помощью частицы *не-*. Чтобы наглядно представить последовательность указанных преобразований, рассмотрим следующую схему:

широкъ – узъкъ	*высокъ – низъкъ*
широта ширина узость	*высота вышина низость*
широкое – нешироκое	*высокое – невысокое*
глубокъ – мѣлъкъ	*длиньнъ – коротъкъ*
глубота глубина мелкость	*длиннота длина краткость*
глубокое – неглубокое	*длинное – недлинное*

Первоначальные конкретность и определенность каждого из качеств сами по себе представляли особую важность, но затем были обобщены на уровне отвлеченности качества; такие отвлеченные признаки обозначались особыми словами. С возникновением представления о «ширине» изменилось соотношение между широким и узким – и то и другое стало конкретными проявлениями степеней отвлеченной ширины. И лишь на заключительном этапе развития степеней отвлеченности язык возвращается к старой форме обозначения качества, хотя и на новых основаниях. Говорится не о ширине, а о широком – нешироком, поскольку в современном языке именно полное имя прилагательное в форме среднего рода стало выражать абстрактные понятия: *широкое* как *бесконечное, существенное, благое* и т.д. Возвращение к истокам «признаковости» идет не только со стороны замен качество → предметность → качество, но и в отношении попарного сопоставления качеств: *широкое* понимается в противопоставлении к *нешироκому* (за которым скрывается и *узкое).* Наивысшая степень абстрактности состоит в максимальном

отвлечении от привходящих, случайных, второстепенных признаков различения, и потому, после длительного процесса «снятий» сопутствующих признаков, речь идет об одном-единственном, взятом независимо от остальных: *широкое, высокое, глубокое...*

В книге «Добро и Зло» рассмотрены были признаки «скорости». В древнерусском языке сохранялось много слов, обозначавших скорость действия определенного субъекта. *Борзым* мог быть только конь *(комонь), быстрой* – река, *скорой* – ящерка, *ясным* – сокол и т.д. *Бързъ, быстръ, скоръ, ясьнъ* и другие слова того же рода одновременно суть имена предмета и имена качеств[1]. Они выражали и конкретность определенного типа скорости, и известные его качества, и совмещенность качеств-свойств. В последовательном отвлечении признака от конкретности его качества происходило обобщение слов, устранение дубликатов, более редкое употребление вариантов, связанных только с одним каким-то субъектом действия.

Дело усложнится, если мы привлечем к рассмотрению противоположность «быстрости» – «медленность». Как и в предыдущем случае, именно высшие степени развивают отвлеченные формы; речь идет о степенях скорости, а не «медленности», которые и не развивались в древнерусском языке. Вниманием отмечена скорость и быстрота. В древнерусском языке были слова типа *быстрина*, но не было слов *борзина* или *скорина.*

На первом этапе отвлеченности общим выражением степеней скорости служило русское слово *быстрина.* Иначе в Новое время, после XVI в. появились книжные слова *скорость* и *борзость*, но никак не *быстрость*, но зато имеется слово *быстрота* и нет слов *скорота, борзота.* Последовательность преобразования, проведенного на градуальности все новых форм, возникавших в Средние века, такова:

быстръ скоръ
быстрина
быстрота скорость

Этап конкретной отвлеченности создал форму *быстрина*, общую для всех проявлений скорости-борзости, современный же уровень абстрагированной отвлеченности дал два варианта: *быстрота* и *скорость*, которые являются не формами выражения объективной или субъективной оценки качеств, а одинаково отражают отвлеченные свойства. Современные представления о мере и движении потребовали специализации в выражении различных качеств скорости. Они и получили соответствующие формы.

В конце концов возникает вопрос, который стоит в подтексте наших рассуждений. Мышление, развиваясь, обуславливает развитие языковых форм и категорий или же новые категории языка приводят к совершенствованию мышления?

Возможны различные ответы на этот вечный вопрос. Первый ответ напоминает о схоластическом споре: что раньше – яйцо или курица? Ответ переходит в область действительного: э т о яйцо раньше э т о й курицы, хотя бы потому, что она – из э т о г о яйца и вылупилась. Однако т о яйцо – уже от э т о й курицы и т.д. Так отвечает номиналист.

Второй ответ даст концептуалист, который соотносит слово и вещь, в данном случае – язык и его носителей. С этой точки зрения определенные (гениальные) люди в своем

[1] Их было очень много, поскольку в отношении самых разных субъектов движения «борзость» действий выражалась специальными словами, связанными с качеством самих субъектов: *бъдръ, буй, ловъкъ, остръ* и т.д.

мышлении на основе личного опыта развивают интеллектуальные формы сознания, которые откладываются в языке и тем самым становятся всеобщим достоянием всех, говорящих на данном языке. У гениев мысль раньше языка – они отшлифовывают его формы; у простецов же, наоборот, мысль направлена уже готовым словом.

Третий ответ даст реалист. Философский реализм (эссенциализм – от слова *essentia* ‘сущность’) требует внимания к сущности – он ищет идеальное в действительном, и то и другое признавая реально существующим. С его точки зрения мысль и язык – проявления одной и той же энергии и потому равноценны перед судьбой и человеком. Средневековье – время (точнее – эпоха) сложения мысли в слове, через слово, за словом. Энергия языка в противоположностях смысла, формы, отношений и связей формирует культуру мысли, логическую силу интеллекта, причем по мере возможности распространяя ее на все более широкий круг людей. Величие Средневековья в этом: Средневековье выработало современный интеллект. Новое время обогатило мышление, одновременно его обеднив содержательно.

Ибо, сформировавшись в законченность литературных норм, язык как бы одеревенел, застыл, перестав развиваться в заданном некогда направлении. Узы сложных парадигм и отточенных категорий давят на сознание, замедляя ход эволюции; они не дают развернуться мысли в путах сложившихся речевых форм. Всё чаще логическое мышление подменяется риторическим – мысль «проскакивает» в пустоте речевых формул, идиом, клише и просто банальностей мысли.

«Живого языка» уже нет, и теперь она, сама мысль, должна бы развивать язык.

Настало время мысли ответить на заботу, которой ее окружил язык во времена Средневековья. Те самые «темные века» неустройств и погибели, на которые так охотно и дерзко принято возводить хулу.

ВЕЩЬ

Въ житейских вещехъ тружаються человѣци.

Кирилл Туровский

В древнерусском языке слово *вещь* появилось во второй половине XI в. из книжных текстов восточноболгарского происхождения, первоначально в литературной школе Киево-Печерского монастыря, и несомненно под авторитетным ее влиянием слово постепенно вошло в литературный обиход, причем первоначально только в ограниченном числе случаев и в определенных жанрах (прежде всего – в высоком ораторском). **Vekt*ь в русском произношении дало бы *вечь*, однако во всю средневековую историю письменности мы имеем только *вещь* (иногда – и *вѣщь*), как *нощь* при русском *ночь*. И северные, и южные рукописи одинаково смешивают *е* и *ѣ* в написании этого корня (но только этого заимствованного корня), хотя вообще-то условия такого фонетического смешения в новгородских и галицко-волынских рукописях были диаметрально противоположными.

Этимология слова также известна – корень тот же, что в лит. *veĩkti* ‘делать, производить’ или в санскрите *vaç* ‘говорить’ (другая ступень чередования корня); этимологические словари указывают и родственные слова индоевропейских языков того же значе-

ния – ‘существо’, ‘лицо’, ‘вещь’, ‘речь’ и т.д. Одновременная связь с предметом, вещью, речью и действием кажется странной, однако она отражена в переводных древнеславянских, а позднее и древнерусских текстах. Здесь слово *вещь* служит эквивалентом для греч. πρᾶγμα ‘дело, действие’, ‘предмет, вещь’, ‘существо, личность’, ‘хлопоты, затруднения’ и т.д.; для греч. ὕλη ‘вещество, материя’ (в исходном конкретном значении ‘лес, дрова, сырой материал’); для греч. φύσις ‘природа, характер’, ‘естество’ или ‘вещество’; для греч. στοιχεῖον ‘основа’, ‘основной принцип’, ‘первоначало’ (*стихия* – в исходном конкретном значении ‘тень от стрелки солнечных часов’); для греч. κατηγορία ‘категория’ (в исходном конкретном значении, которое, кстати, и передается в древнерусском переводе «Книг законных») – ‘обвинение’ в каком-то проступке). В древнерусских переводах греческих текстов слово *вещь* заменяется другими, и чаще всего (по редакциям и версиям перевода) – словами *дѣло, вина* (‘причина’), *нравъ, образъ* и т.д. Все это и дает основание сказать, что в момент включения слова в восточнославянскую книжную традицию оно было не просто многозначным (многозначность как раз нехарактерна для нового заимствования), но синкретичным в своих значениях, отражая некий идеологический смысл соотношения между словом, делом и результатом этого дела – вещью, веществом. В известном смысле – это философский термин, обозначающий враждебный чувственный мир, сотканный из событий и существ, которые можно покорить с л о в о м и д е л о м, воплощая их в в е щ и. Это и *вина*, и *дѣло*, и *естество* – и причина, и свершение, и результат.

Подтверждение этому находим в истолковании «мифо-поэтической триады» м ы с л ь – с л о в о – д е л о, которое В. Н. Топоров дал на примере прусского слова *astin* ‘вещь’, ‘дело’, ‘действие’ (Топоров, 1975, с. 135). В языческой древности такое сочетание было связано с обрядами «положительного круга» действий и соотносится с санскритским (др.-инд.) *su-asti* (*svasti* ‘благое состояние’, ‘благополучие, здоровье, счастье’ и т.д.; буквально – ‘благое бытие’ отсюда *свастика*). Сам В. Н. Топоров склонен соотнести этот корень с русским диалектным *есть* ‘богатство, имущество, достаток’, *естьё* ‘богатство, изобилие’ (СРНГ, 9, с. 42–44), *еслеть* ‘сила, мощь’ и производными, например, *естевный* ‘справедливый’, *естино, естно* и др. (там же, с. 40–41), хотя во многих подобных образованиях можно видеть результат фонетического чередования *истó / естó́*, возникшего на основе постоянной безударности первого слога.

Типологическая связь прусского и санскритского слов со славянским словом *вещь* вполне вероятна, причем, как и в прусском примере, *вещь* оказывается как раз заключительным членом триады, в семантике которого сохраняется идея о значении двух предыдущих членов формулы ритуального круга. Отсюда и вероятная связь со словом *вече*, а семантическая зависимость от корня *вѣд-ати* ощущается, по-видимому, до сих пор.

Таким образом, синкретизм исходного значения слова является остатком далекого прошлого, а особая идеологическая важность слова способствовала его дальнейшим изменениям в русском языке.

Характерно, прежде всего, что конечным результатом развития значений этого слова стало значение ‘предмет, вещь’, т.е. у восточных славян слово постепенно вычленяло значения в н е ш н е г о и с д е л а н н о г о в противоположности к в д о х н о в л е н н о м у р е ч е-м ы с л ь ю. Высокое ритуальное слово понижалось в ранге, причем семантически даже раньше, чем стилистически, потому что долго еще оно не было известно народной речи и в быту не употреблялось.

Прежнее представление о ритуальной важности *вещи* разрушается, рассыпается и функциональная целостность синкреты, которая поддерживалась не семантикой слова, а самим действием. Происходило постепенное выделение основных значений слова, облекаемых в самостоятельные лексемы. Если ограничиться только древнерусскими переводными текстами XIII–XIII вв. («Пандекты Никона Черногорца», «Пчела» и т.д.), можно представить себе объем понятия, заложенного в слове *вещь*, а также те признаки различения, которые постепенно сужались уже на почве древнерусского литературного языка.

В этих переводах *вещь* – что́ бы это ни было: дело, действие или нрав – не деяние и не поведение, поэтому описание *вещи* всегда сопровождается уточняющим прилагательным: *плотяные, тленные, земные, мирские, мимотекущие, греховные, житийские, внѣшние, погыбающие, гнилые и мертвые, временные*, а не *вечные*, и т.д. Эти *вещи мятутъ* (смущают) душу своим откровенным практицизмом (πρᾶγμα!), не связанным с душевным расположением; с *вещами* обычно имеют дело дьявол, бесы, разбойники, корчемники, лихоимцы, торговцы и прочие «недобродеи», и следовательно, *вещь* – порождение темное и подозрительное, это – грех, каким бы он ни являлся в мир. В этом изменившемся представлении о *вещи* она настолько конкретна, предметна, низменна, что всегда требует истолкования и изъяснения (*сказати, начать казати нам вещи* и т.д.), потому что и сама *вещь* – не знак, не символ чего-то возвышенного и духовного, чем в этом мире является фактически любой предмет чувственного мира, а низменная материя, не имеющая «смысла нареченнаго», в которой «не обрящеши радости: „Молю, отче, изъясни вещь сию, да исполнюся радости, отыду”» (Пандекты, л. 300). Вдобавок *вещь* всегда случайна и не связана с сутью дела, а потому и «само естество вещи тяжко» (там же, л. 206) – е с т е с т в о, а не с у щ е с т в о: форма, вид, а не содержание, не смысл.

Все это выявляется из многочисленных контекстов «Пандектов». Тут же находим и уточнения о понятии «вещи» как таковой. Довольно часто говорится «о словеси или о вещи» (ср. там же, л. 210об.), причем в болгарской редакции в таких случаях стоит одно слово *вещь*, которое по старинке соединяет в себе общий смысл «слово и дело», ср. еще: «ни рѣчением не сотвори, нъ вѣщьми кыми» (там же, л. 268), поскольку «вещь» – *недовѣдома, худа* и т.д.

Не только «слово» исходит из «вещи» и воссоздается в самостоятельном именовании; то же происходит и с «делом»: «нъ стяжи свободу въ дѣлѣ своемь доже и до худы вещи» (там же, л. 262), а болгарская редакция строго различает «вещь = вещь» и «вещь = дело», иногда показывая и явным образом, что древнерусская *вещь* – это и есть *дело* в смысле «прагмы».

Кроме того, вещь является естеством, а не существом, всего лишь видимостью реального мира, образом его, и, следовательно, вещь также образ, что древнерусский перевод неоднократно указывает (в болгарской редакции на этих местах последовательно употребляется слово *образъ*: «нъ имь же токмо, нъ и иною в е щ ь ю тоще створи закона ибо сию приемлеть в е щ ь» (там же, л. 239 = болгарская редакция, л. 97: *образомь... образъ*).

Сама возможность выделить в сознании компоненты исходной синкреты [вещь] – с одной стороны, слово, с другой – дело – предполагает законченность и осознанность аналитического действия мысли, так что в древнерусских книжных текстах XII–XIII вв. разложение прежней синкреты на «слово – дело – вещь» можно признать уже законченным, хотя это было бы не совсем точным утверждением. По многим текстам (в сжатом виде они даны в исторических словарях) вполне надежно можно говорить только о том,

что в древнерусском литературном обиходе *вещь* либо ‘дело’, либо ‘событие’, но всегда еще связанное со словом, с речью, с информацией-сообщением. Значение ‘материальная ценность, имущество, товар’ или ‘предмет’, ‘произведение’ до XV в. неизвестны, их не было в древнерусском языке. Даже традиционная юридическая формула «слово и дѣло государевы» представляла собой дальнейшее аналитическое разложение прежнего высокого (пришедшего из книжной речи) слова *вещь*, не включая в себя никакого представления о предмете.

Особенность слова *вещь* как русского слова заключалась в том, что из назидательной литературы «Измарагдов» и «Златых Чепей» русские вынесли нравственное осуждение вещи – не дела, а поступка, не деяния, а греха. Только после того как этот аспект исходной синкреты через образцовые тексты был освоен и выявлен не только семантически, но и идеологически, в культуре, стало возможным и дальнейшее «разложение» семантики по существу бездонного по смыслу слова *вещь*. ‘Предмет поучения или беседы’ смог, например, стать просто ‘предметом’, т.е. вещью. Понижение семантики слова и его стилистического ранга шло параллельно и окончательно закрепилось как норма в XVI в. Слово стало «русским». Окутанное дымкой давнего христианского осуждения, слово *вещь* никогда не получило никаких положительных со-значений. Случилось так потому, что семантические преобразования слова происходили в системе самого русского языка, в его литературной форме, и притом в обстоятельствах социальной и культурной жизни, значительно отличающейся от таковых же у других славян. Судить об этом можно и по оригинальным русским текстам, которые, правда, получают наше слово довольно поздно.

В Словаре русского языка XI–XVII вв. слово *вещь* разработано исходя из представлений современного читателя и параллельно со значениями слова в современном языке – начиная со значения ‘предмет, явление окружающей действительности’. *Вещь* как ‘предмет’ вторично, да и надежные примеры такого употребления приводятся только от XVI в. («Минеи» Макария), а некоторые цитаты, приведенные здесь, сомнительны вообще. Так, *земьнии вещи* в цитате из Успенского сборника XII–XIII вв. толкуются как ‘понятия, представления’ ([Мария:] – *не дасть помысла своего въ печали земьныихъ вещий, нъ тъкмо въ любъвь Божию*), т.е. слово *вещь* определяется исходя из противоположности другим именам в тексте и в связи со значением определения-прилагательного. Мария п о м ы с л и л а – следовательно ‘представление’; на самом деле это место связано с противоположностью земной суеты и вечного блаженства на небе. Эта противоположность действительно может м ы с л и т ь с я Марией и всяким другим субъектом речи, но сама по себе не есть ни понятие, ни представление. *Земные вещи* – мирские поступки, действия греховные и противоположные божественной чистоте.

Столь же дробными, а потому надуманными являются и данные в Словаре значения ‘случай, событие, несчастье, поступок, грех, вымысел, клевета’ и т.д. Перед нами, конечно, «перевод» соответствующих текстов на современный язык, выражающий наши представления о том, что именно должно было быть в данном древнерусском контексте. Происходит это потому, что синкретизм значения в древнерусском слове не удовлетворяет современного лексикографа, и свою задачу он видит в необходимости «раскрыть» содержание неизвестного теперь понятия. На самом же деле во всех подобных случаях (в моем распоряжении около 500 цитат из древнерусских памятников) речь попросту идет о неблаговидном поступке или деле, причем значение порицающей оценки сопровождает основное значение слова и отдельной лексемой передано быть не может. Точнее этот смысл старого

слова определен в Словаре «Моления» Даниила Заточника (Лексика, с. 32–33): *вещь* – ‘занятие, дело, образ жизни’; *впадати в вещь* – совершать неблаговидные, преступные действия. Стоило бы добавить, что подобные неблаговидные поступки совершаются по внушению с л о в о м со стороны: *«князь не самъ впадаеть въ вещь, но думцы вводять»*, – говорит и Даниил Заточник. В этом и заключается смысл христианского представления о греховности – посредством враждебного голоса, слова, внушения.

В СлРЯ XI–XVII вв. значение ‘предмет (тема, вопрос) обсуждения’ показано по переводным текстам «Синайского патерика» и «Кормчей», следовательно, эти примеры никак не отражают древнерусского значения слова, тем более – значения разговорной речи.

С XV в. в русских текстах появляются значения ‘имущество’, ‘товар’, т.е. в известном смысле уже «вещи» (1480 г.), а также ‘козни, интриги’ (1499 г., по-видимому, под влиянием греческого оригинала в новых переводах Геннадиевской Библии, что также не следует упускать из виду); с XVI в. известно значение ‘известия, новости’, а также ‘способ, образ’ какого-то действия. Эти последние значения образовались уже в русских текстах и представляют собою дальнейшее развитие книжного слова, связанного со значением ‘знать’, ‘говорить’, ‘делать’.

Таким образом, после рассмотрения всей словарной статьи *вещь* выясняется, что значение ‘дело, деяние, поступок’ оказывается все-таки единственно достоверным на протяжении всей истории древнерусской письменности, по крайней мере до XVI в. Это значение определяется всеми древнерусскими памятниками уже с XII в., когда обозначился постепенный отход от исходного синкретизма значения слова *вещь* и началось сопряжение *вещи* с *дѣлом*. Летописные сообщения о *вещах земских* или *вещах церковных* (как в Никоновской летописи XVI в.) подтверждают, что речь и в данном случае идет о делах светских и церковных, а свободное употребление слова *вещь* в форме множественного числа *(вещи)*, конкретизируя семантику слова исчислением предметов, отражает значение ‘имущество, пожитки’ (Кочин, с. 45). В украинских и белорусских источниках это слово неизвестно до XVI в.; лишь у Ф. Скорины употребляется *вещь* в значении ‘рэч’ или ‘істота’ (Скарына, с. 49). На то, что значение ‘предмет, вещь’ вторично, указывают и производные: *вещелюбивый, вещелюбие, вещественный* отмечаются с XVII в., а *вещица* и подобные – только с XVIII в. Это значение слова является крайним пределом выделения отдельных со-значений из прежней синкреты и вместе с тем – логическим завершением длительного процесса русификации заимствованного книжного слова. Понижение в стилистическом ранге сопровождало развитие оценочных значений слова (неодобрительно о деле или поступке), а постепенное вхождение в систему самого русского языка приводило к столкновению с семантикой близких по значению старых слов. Происходило последовательное «снятие» некоторых значений прежней синкреты путем переноса их на соответствующие русские слова, и прежде всего – на слово дѣло. Развитие семантики слова *вещь* в русском языке и последовательность постепенного «снятия» со-значений ‘дело’, а впоследствии и ‘речь’ можно проследить на типологически сходном материале русских народных говоров, доступных непосредственному наблюдению с 1820 г. (запись слова *вещети́ньé* – общее название лекарств, снадобий в вологодском говоре).

В народной речи обращает на себя внимание некое глубинное, не поддающееся точной лексикографической обработке соответствие между парами *дело – вещь* и *вещь – речь*. В частности, первое проявляется в постоянном соответствии между *делом* и *вещью* в неопределенных по смыслу высказываниях типа «вишь ты, како д е л о» – «значит, такая

в е щ ь»; с ними в XVII в. совпадало по употреблению и слово *мѣсто* («ты, это м е с т о, как знашь»), в том числе и у протопопа Аввакума, широко отражавшего народную речь, «вяканье», в своих текстах. *Дело, вещь, место* – самые общие слова почти междометного значения, и в таком их использовании как бы всплывает исходный синкретизм слова *вещь*. *Вещь* в некоторых современных говорах напоминает такое употребление в средневековых текстах, особенно в сочетании с прилагательным в составе сказуемого, ср.: *гумно – апасная вещи, ад жилья падальшы строилась; меня каг за лытку кусила собака, и полный гот лытка болела: собака-та – она вещи страшная.* В этих контекстах указание на неопределенное, безличное дело присутствует вполне явственно.

Однако ни среднерусские тексты после XVI в., ни современные русские говоры прямых соответствий значениям слова *дело* уже не имеют; следовательно, к началу национального периода в развитии русского языка выделение соответствующего со-значения из старой синкреты *вещь* уже завершилось. Напротив, *речь* и *вещь* по своим значениям отчасти связаны друг с другом, развитие семантики слова *вещь* в русских говорах определялось его столкновением со значениями корня *вед-ати.*

Книжник типа Даниила Заточника совершенно правильно употребляет слово *вещь*, которое и из самого контекста определяется как ‘греховное действие, обязанное внушению со стороны враждебной силы’. В известном смысле – это философский термин, обозначающий враждебный чувственный мир, сотканный из событий и существ, которые можно покорить с л о в о м и д е л о м, воплощая их в в е щ и. Это и *вина*, и *дѣло*, и *естество* – и причина, и свершение, и результат. Динамизм мышления древнего русича проникал и в это первоначально церковное понятие: его интересует не результат, а процесс.

ВЕЩЬ В БЫТИИ

Правильно определить вещь – значит почти разгадать ее природу. В этом схоластики были правы. Трудность – и немалая – в том, чтобы найти правильное определение.

Георгий Федотов

Философская сторона дела поучительна своими результатами. В сущности, средневековая категория «вещь» полностью укладывается в формулу семантического треугольника: идея-мысль + слово-знак + вещь-предмет. Это и есть синкретичная по характеру проявлений средневековая *вещь*, представленная как последовательность д е й с т в и я: замысленное в идее → высказанное в слове → исполненное в деле → представленное как результат в артефакте – в вещи. Весь вопрос в том, откуда исходит идея и во что облекается слово – также синкретичные по существу категории.

Во второй книге нашего исследования показано развитие постепенно осознаваемых элементов такого рода «вещи».

Иларион Киевский определяет в понятии и тем самым фиксирует в самостоятельном слове идею-мысль, представляющую *за-мысел* дела. Кирилл Туровский находит средства для выражения мысли в слове (шире – в языке и в речи: в оригинальном тексте). В своей практической деятельности Сергий Радонежский доводит развитие семантических компо-

нентов «вещи» до д е л а, и тем самым в движении *замысел → речь-изволение → исполнение дела* снимаются один за другим все сокровенные и прежде нерасчлененные моменты «вещи», оставляя на произвол судьбы один, последний элемент исходной категории – собственно вещь как предмет, вещь как результат всех предшествующих активных действий осознания, познания и знания в е щ и.

Записывая в нижнем правом углу семантического треугольника термин *вещь*, мы тем самым отмечаем исходный синкретизм всех средневековых представлений о вещи. Наша анализирующая мысль не может представить себе подобной независимости каждой категории, существующей независимо от других, смежных, таких как *слово* или *мысль*, но одновременно и входящих в состав общего целого. Но средневековая икона подсказывает нам ответ: изображенные на ней «вещи» не соотнесены друг с другом, существуют как бы сами по себе, и одновременно входят в общее целое, частью которого являются, – в икону. Исследователи Средневековья постоянно отмечают эту особенность времени, «склонность преувеличивать ценность отдельной вещи» (Хёйзинга, 1988, с. 260). Тексты, завершающие Средневековье своими обобщениями, переполнены описанием вещей, например «Домострой» и связанные с ним произведения. Они как бы завершают эмпирическую, по существу, эпоху благоговения перед *вещью*, перед тем как перейти к обожествлению *слова*. «Для средневекового сознания любая вещь была бы бессмыслицей, если бы значение ее исчерпывалось ее непосредственной функцией и ее внешнею формой; с другой стороны, при этом все вещи пребывали целиком в действительном мире, – таково “безотчетное знание” средневекового человека» (там же, с. 222). Это почтение к вещи – всего лишь обращенное благоговение перед ее идеей, и всеобщие связи между ними неизбежно воплощались в символе-слове, столь же важном элементе средневекового представления об истине. Вещь символична – тем и ценна.

Ту же последовательность элементов «вещи» видим и в действиях средневековых людей. В древнерусских повествованиях герои не сразу приступают к замысленному делу, но поначалу медлят, останавливаются – «мыслят» и «думают», и проговаривают помысленное в слове (обычно в молитве перед Богом – как Дмитрий Донской перед своим походом). В «Повести о Петре и Февронии» «в недоумении велице быв... князь же мысляше... но недоумеяшеся, и рече жене си...». Именно так: непонятное сначала осмысляется, а затем проговаривается. Примеров можно привести множество.

1093 год. После смерти киевского князя Всеволода начались раздоры между его преемниками Владимиром и Святополком. Летопись сообщает об этом: «Володимер начал размышляти, говоря: “Если... то... как...”» (для нас неважен смысл рассуждений – важны их условия и темп). Святополк занят тем же: «Не сдумав со старшею отцовскою дружиною», собрал совет собственных дружинников. Сидят... размышляют... думают. После долгих размышлений собрались князья вместе: и Святополк, и Владимир, и юный Ростислав. Уже видны за рекою враги, а князья «созваша дружину свою на совет... и начата думати». Одни хотят идти по правой стороне реки, другие – по левой. Ничего не надумали, каждый пошел как хотел. И половцы поодиночке разбили князей. Такие же события случались и позже, и не раз.

Огрубляя, быть может, суть дела, отметим хотя бы на этом примере: таково аналитическое воспроизведение семантической содержательности «вещи», данной в последовательности действий, что и приводило в конце концов к сужению значения слова *вещь* до конечности ц е л и – до определения результата (в современном языке как предмета).

Историческое движение мысли состоит в том, что сознание выстраивает иерархию вещей, включает их в определенную перспективу, согласно точке зрения наблюдателя. В слове-высказывании исчезает множество самостоятельных предикативных центров, прежде связанных с каждой отдельной вещью, – и мысль зрело судит по законам логики.

Установка на вещь, присущая раннему Средневековью, есть ориентация на всеобщую форму бытия, которая сама по себе кажется достаточной для всякой операции действия. Но она же внутренне замкнута, не развивается, она статична. Своего рода «классицизм» во всех его проявлениях. Новое невозможно, действие механистично, движение замедленно, традиция подавляет все, и время течет по кругу, не ускоряя жизни. Основательность вещи заглушает слово и замедляет мысль.

Развитие и совершенствование происходят по мере того, как сначала, помимо вещи, осознается слово – тоже вещь, но другого рода, так что «вещь» утрачивает нечто в своей самобытности, превращаясь в *предмет своего слова.* Затем, помимо слова и вещи, осознается самобытность *идеи*, которая идет уже дальше в выделении образов «вещи» и уже совершенно явно абстрагирует вещь до *объекта*, который, сохраняя конкретность вещи и отвлеченность предмета, все-таки больше направлен на то, чтобы внутренней связью соединить далеко разошедшиеся в сознании элементы исходной в е щ и (Колесов, 2002, с. 371–372 и сл.).

ГЛАВА ПЯТАЯ

СОЗНАНИЕ

Как в человеке изменяется сознание о том, что хорошо и что дурно, так и в народе, и в целом человечестве.

Константин Кавелин

ИМЯ И ЗНАК

Связь познающего с познаваемой субстанцией требует и от слова особенной уплотненности: таково имя.

Павел Флоренский

По-видимому, следует различать разные стороны такого сложного явления, как *знак*. Использование знака в практических целях, обозначение знаком в прикладных целях, идея знака как отвлеченно философская проблема и, наконец, понятие «знака» как достояние массовой культуры – все это следует различать, потому что иначе мы можем впасть в грех отречения, – отречения от своего прошлого.

Само слово *знакъ* появляется в русском языке и семантически развивается довольно поздно, на протяжении XVIII в.; еще в XVII в. это слово нашим текстам неизвестно. В словаре 1700 г. *знак* – это «знамя природное» *(Anmahl)*, у Поликарпова в Лексиконе 1704 г. также говорится о «знаке природном», т.е. о естественной примете чего-то (*Anmahl*, но не *Zeichen*). Во всех словарях XVIII в. это слово служило для передачи греч. σημεῖον ‘знак, отличие’, как и прежнее слово, употреблявшееся в том же смысле, – *знамя.* Так продолжалось до конца века, когда в «Словаре Академии Российской» (САР, II, с. 100) было дано объяснение: «значекъ – малое знамя», т.е. эмблема, признак, даже сигнал. Знак понимается как внешний п р и з н а к.

Наоборот, слова *значение, значити* распространены гораздо шире и уже определенно (Поликарпов, с. 126) связаны своим значением с греч. σημεῖον (как ‘значение слова’), в переводах конца XVIII в., у Радищева и Карамзина, так что и «Словарь Академии» утверждает вполне достоверно, что «значение – знаменование, присоединение к чему-либо, особливое понятие. *Объяснять значения слов*» (САР, II, с. 100). Однако в современном философском смысле этот термин еще не употреблялся, всегда соотносясь со значением ‘признак, примета’ чего-то конкретного, что выражает в себе идею общего *(дым есть знак огня; хороший знак, дурной знак)*. В словарях иностранных слов *знак* толкуется как ‘символ’, ‘знамя’, ‘примета’ или ‘сигнал’, т.е. как материальное воплощение понятия. По всему видно, что знак еще не отличается от знамени – ни по функции, ни по смыслу.

Поскольку слово *знакъ* соотносится со словами *значити* и *значение*, на протяжении всего этого «века рационализма» происходило постепенное снятие со «сказуемостных слов» их основного «со-значения» и перенесение его на термин *знак.*

Веком раньше то же происходило с предшественником этого слова – с термином *знамя.* В «Вестях-Курантах» первой половины XVII в. слово *знамя* употреблено: в значении ‘полотнище на древке’ 21 раз, в значении ‘войсковое подразделение’ 29 раз, а в значении ‘примета’ всего 3 раза. В историческом развитии значений все должно быть представлено как раз наоборот: ‘примета’ *(бортное знамя, на дубу грань и знамя*; самое раннее известие

в грамоте 1392 г.: знамя как отличительный знак) → ‘войсковое подразделение’ (в «Сказании о Мамаевом побоище» начала XV в. часто заменяет термин *стяг*) → ‘полотнище на древке’ (в поздних, с XVII в. идущих, списках того же памятника, в котором это значение слова заменяет старое слово *знамение*). Первое употребление слова *знамя* в таком значении отмечается в летописи под 1552 г. (Материалы, I, с. 991; СлРЯ, 6, с. 47). Примеры из средневековых текстов см. (Колесов, 1983).

«Повесть о Темир Аксаке» сложена раньше «Сказания», но тоже в начале XV в. И этот текст не знает слова *знамя*, но там, где следовало бы употребить термин со значением ‘знак’, использовано слово *имя*: «Яко таковою виною прозванъ бысть Темир Аксак, еже протолкуеться (переводится) Желѣзный Хромець, яко от вещи и дѣлъ *звание* приимъ, по действу *имя* себе стяжа». *Имя* здесь – прозвище, а не собственное имя (объясняется, что за свое увечье – хромую ногу, поврежденную в воровском набеге, – Тамерлан получил свое «имя»). *Имя* как знак и примета употреблено в том же смысле, что и чуть позже слова *знамя, знак.*

Таким образом, хронологически мы еще дальше углубляемся в представления, эквивалентные современному нам понятию о знаке. В XV–XVII вв. *знаку* соответствовало *знамя*, а до XIV в. – *имя*. Разумеется, все три слова – *имя, знамя, знак* – со всеми своими особыми значениями сохранились и до настоящего времени, однако история развития их со-значений показывает, что данные лексемы отражали разные моменты в развитии общего понятия «знак». Простое сравнение словарных статей, например в «Толковом словаре» В. И. Даля, показывает, что в этом развитии смысла последовательность лексического воплощения была именно такова: *имя – знамя – знак.*

При всем том есть и другая возможность представить последовательность лексических переходов. Всегда осознавалось различие между актуальным для той или иной эпохи понятием (оно выражалось именем существительным) и связанным с ним действием («речью», т.е. предикатом высказывания), что выражалось глагольной формой. Мы обнаружим подобное расхождение в сочетаниях типа *знаменати имя* (в древнейших текстах) и *значити знамя* (в текстах XVIII в.), которые показывают, что глагол *знаменати* действительно появляется прежде, чем слово *знамя*, а *значити* – раньше, чем *знакъ*. В глагольной форме идея знака развивается всегда немного раньше, чем она окончательно оформляется в словесном знаке терминологического значения. Само понятие «значение» восходит к глагольной, а не к именной основе. Значение было осознано раньше, чем сам знак.

Сравним просмотренные факты. В эпоху преимущественного распространения слова *имя* в качестве его глагольного эквивалента со значением ‘отмечать, обозначать’ употреблялось не слово *именовати* (которое уже получило конкретное значение ‘присвоение имени собственного’), а *знаменовати* (так и в старославянских текстах). Таким образом, последовательность семантических переносов такова:

именовати → *имя*
(действие) (номинация)
↓
знаменовати
(действие) → *знамя* (номинация)
↓
значити
(действие) → *знак*
(номинация)

Понятие как логическая категория, выраженная именем, развивалось на основе внутреннего изменения значений глагольной формы как отражение определенного умственного действия, в данном случае связанного с познанием мира: исторически развитие мысли в суждении предшествует фиксации понятия в термине.

Последовательные этапы переключения соответствующего познавательного *процесса на понятие* определить весьма затруднительно. Вполне возможно, что они связаны с некоторыми грамматическими изменениями, например с грамматикализацией глагольных приставок (на различие в значении глагольных основ в зависимости от характера приставки указывают все славянские языки). *Обозначать* и *означать* могут совпадать в общем отвлеченном значении ‘иметь значение’, однако такое значение является вторичным для обоих глаголов. Грамматические и семантические характеристики слов обратным образом связаны и несомненно влияли друг на друга в процессе развития новых значений слов. В русских народных говорах слово *знак* также сохраняет множество своих конкретных значений, которые мы должны принять за исходные (см.: Даль, I, с. 687). Семантическому варьированию в этом смысле нет пределов, потому что слово *знак*, закрепившись в русском языке наряду с более известным до того словом *знамя*, обслуживает бесконечно разнообразные и весьма конкретные явления быта, которые все можно передать с помощью синкретичного, по существу, корня *знати* (общая «внутренняя форма» обоих слов, и *знамя*, и *знак*).

В последовательности семантических переходов значения ‘знак’ от одной лексемы к другой возникает некая неопределенность терминологии, становится возможным использование других, близких по смыслу слов; может даже возникнуть частичная синонимия. Но там, где возникает синонимия терминов, терминов, собственно, и нет. Потому что нет и понятия, понятого как единственно верное сочетание его объема и содержания.

В древнерусском языке в момент перехода смысла ‘знак’ от слова *имя* к слову *знамя* наряду с древнеславянским словом *имя* и в тех же значениях употреблялись не только *знаменье*, но и *знатьба*, а несколько позже также слова *указъ, розумъ* и др. Так, в переводах XII в. «Пчелы» *знаменье* – это знак (лѣпа бо рѣчь велика знаменья доброумью являеть); слово *знатьба в* значении ‘след; признак’ встречается в Новгородской летописи под 1143 г., в Псковской летописи под 1404 г. (распухание железы у человека – *знатьба чумы*). И *знаменье*, и *знатьба в* значении ‘знак, признак’ хорошо сохранились в современных русских говорах, особенно северных. Все эти слова обозначают нечто, что зрительно выявлено и потому стало доступным непосредственному наблюдению. Те же значения у слов *мѣта* и *указъ* – ‘доказательство; пример; свидетельство; правило’, т.е. все то, что может быть подтверждено конкретным и *зримым* доказательством. Для фиксации знака используется глагол *знати*, а не *вѣдати*, который содержит более глубокие и сущностные характеристики, связанные с познанием. Как раз то, что можно было познать, не нуждалось в эзотеричности *в е́ д е н и я*.

Следовательно, основное внимание до самого конца XIII в. обращается именно на *смысл* знака, выраженного словом, который складывается из *значения* и *назначения* – эти два понятия еще не разделены в представлении средневекового человека. Значит только то, что для чего-то предназначено.

По этой причине довольно часто вместо слов *имя* или *знаменье* употребляется слово *разумъ*, ср. в «Ипатьевской летописи» под 1261 г. в рассказе о князе Василько: «Съ же великии князь Василько, акы от Бога посланъ бы на помочь гражаномъ, пода имъ хитростью *разум*; Константине же, стоя на заборолѣхъ города, усмотри умомъ *разумъ*, поданы ему от

Василька». Контекст двузначен: *разумъ в* данном случае соответствует греческому слову σκοπός ‘наблюдатель, разведчик’, ‘цель’, которое русский эквивалент отчасти и передает. Но здесь содержится и новый смысл.

По средневековым представлениям *знак* – это совокупность значений не только одного слова (одно слово не составляет знака), но всех семантически близких слов (в отношении к термину «знак» они только что перечислены), и все эти значения на основе парадигматически осознаваемых отношений между ними как бы вкладываются друг в друга по принципу матрешки, совместно составляя со-значения одного *слова*, тем самым воссоздаваемого как сущность всего представленного ряда слов. Каждое из слов любой данной группы раскрывается лишь в определенном, ему предназначенном контексте и только в четко осознаваемой системе его собственных отношений и связей, например: только в пределах известного жанра, или в ограниченном типе высказываний, или в традиционно используемых цитатах и т.п. В этом-то и заключается сегодня трудность понимания и истолкования средневекового текста: в современном восприятии почти каждое слово – старое слово русского языка – оказывается многозначным, а в средневековом обиходе любое слово синкретично и раскрывается только в своем словесном окружении. «Многозначность» древнерусского слова создается системой всех наличных лексем данного «синонимического ряда», и тогда нам кажется, что в древнерусском языке тоже существовала полисемия. На самом деле в эпоху Средневековья *много-значность* системна по другим принципам – как *много-словность.* Именно это позволяло сохранять семантический синкретизм каждого отдельного словесного знака. Происходило же это благодаря другому принципу – принципу организации текста: текст контекстен, он формуется из словесных формул, представляющих собою форму воплощения смысла. Форма формулы соответствует синкретизму словесного знака, который актуализирует частные значения из смысла целого. Если угодно, это и есть механизм воссоздания символа в деятельности мысли и в действительности текста. Подобная – отраженного типа – семантика средневековых словесных знаков оказывалась чрезвычайно удачным средством для построения символов, что мы и увидим в дальнейшем изложении.

Иначе говоря, мы не осознáем весь глубинный смысл слова *знакъ*, если одновременно с его изучением не рассмотрим контекстных «значений» слов *имя, знамя, разумъ, указъ, глаголъ, слово* и др. Это скорее с о д е р ж а н и е, т.е. с м ы с л, в котором сплетены и обозначающее, и обозначаемое, знак и представление о вещи совмещены как нечто общее. Таково именно понимание о вещи со стороны самой вещи: замещение словом представления о вещи и есть принцип символизации, а тем самым и сакрализации «вещи». Такая позиция и описана как номинализм.

Нерасчлененность представления о вещи и слове связана с семантическим синкретизмом слов, передающих это понятие. Термин как таковой еще не сформирован и в семантико-понятийных действиях древнерусской эпохи только намечен – условным отнесением к подобному. Синкретизм значений, присущий почти каждому слову, отражает нерасчлененность – в представлении – самой «вещи» (особенно у слов отвлеченного значения). Это ограничивало возможности вербального мышления, но вместе с тем семантический синкретизм словесного знака способствовал развитию специфически средневековых форм познания – посредством слова и художественного символа, во всей образной полноте его представлений о сущности вещи. Знак для средневекового человека – всегда символ, т.е. сокращенное и условное изображение какого-то (например, ритуального) действия или предмета. Именно поэтому подобный символ еще не *знак* в современном

смысле слова, а всего лишь *з н а м е н ь е* или *з н а м я* (каковыми они и признаются). По-этическое отношение к объекту познания, образно-чувственные представления о смысле и содержании явлений еще как бы отстраняют сознание человека от точности и строгости логического понятия. Вынужденный пользоваться сугубо «чувственным» аппаратом *по-знания*, этот человек стремится *о-сознать*ъ не поверхностно-материальное, но именно отвлеченно-сущностное в явлении. Тогда ему на помощь приходит символ. За реальностью слова и вещи человек прозирал понятие, поскольку наложение символа на образ и создает своего рода понятие: теперь через вещное проявление символа слово *з н а м е н у е т* и предметное его значение (образ).

Итак, перенесение конкретного значения ‘мета’, ‘признак’ со слова *имя* на слово *знамя* сопровождалось некоторым отвлечением понятия о признаке от конкретности данного знака, особым вниманием к семантической стороне дела – к значению, к р а з у м у слова. Всегда это было связано не с простым именованием, т.е. не со случайным обозначением по любому п р и з н а к у, а с необходимостью знать с м ы с л такого именования, раскрыть *свойства* предмета.

В продолжение перехода от слова *знамя* к слову *знакъ* лексические варианты возникали, по-видимому, в таком же множестве, как и в момент перехода от слова *имя* к слову *знамя*, и часто оказывались случайными заменами тех слов, которые становились опорной частью формирующегося понятия. Сама логика развития понятия, которая требовала гиперонимически родового на общем фоне множественных видовых (гипонимов), в конечном счете препятствовала уклонениям семантики в сторону, так что варианты старорусского языка, составлявшие лексический кортеж слову *знакъ*, остались в стороне и не сохранились до нашего времени. Когда образуется научный термин в его законченно гиперонимичном варианте, частного значения гипонимы оказываются ненужными.

Теперь можно указать на отличия в содержании рассмотренных здесь трех слов, на то, как они понимались в Средние века и каким образом они передавали один другому общее для них всех значение ‘знак-признак’.

В ряду *имя – знамя – знак* определенным образом связаны два первых (общностью древней основы, т.е. формально как принадлежащие к одному и тому же классу вещей) и два последних (общностью корня, т.е. семантически идеально – идеей). С течением времени основное внимание переносится с формы термина (основное свойство древних синкрет) на его семантику: рождается новое понятие, которое требует адекватного выражения лексическими средствами. Теперь важно обозначить уже не отношение знака к знанию, что в каждом конкретном случае передается с помощью некорневых морфем, и даже не содержание слова, потому что содержание стало признаком выработанного понятия, а не признаком словесного знака. Теперь оказалось важным обозначить собственно лексическое з н а ч е н и е слова. В этимологическом смысле изменение содержания понятия при замене слов *имя – знамя – знак* можно понять как последовательную смену мыслительных действий, связанных с процессом познания: судя по внутренней форме всех этих слов, объект соответственно представал сначала как ‘схваченное (сознанием)’, затем как ‘познаваемое’ и наконец как вполне ‘известное’. Эти ступени переосмысления термина соотносятся с известными нам этапами познания: конкретностью ощущения в *имени* – отвлеченностью представления в *знамени* – абстрактностью понятия в *знаке.*

Поскольку термин *знамя* был связан с этапом представления как основной формы познания и соответствовал средневековой религиозной идеологии с символическим ее

мировоззрением и литературой, то и возникало множество видовых терминов – слов, обслуживавших различные частные сферы творческой деятельности человека (*образъ, видъ, ликъ, идея* и т.п.). Мы уже видели, что многие из них заимствованы или калькированы на основе греческих слов.

В отличие от этой неопределенности *имени*, слово *знамя* передает чистый образ, отражающий определенный круг представлений, которые нацелены на характеристику путем обозначения функций, но уже не качеств как «меток» вещи или явления. Что же касается обозначения знака, то оно существует как бы само по себе, а не в качестве эквивалента вещи-явления (подобно слову *имя*) и не как отражение его образа (подобно слову *знамя*), но обязательно в системе отношений к эквивалентным единицам одной и той же структуры. В семантическом отношении это значит, что *имя-знак имеет с о д е р ж а н и е, знамя-знак имеет с м ы с л, а знак-знак характеризуется з н а ч е н и е м*. В последовательном удалении от конкретности вещи-явления к абстрактному понятию происходит и все большее отвлечение от частностей временных качеств, и усиление системности знаков как самостоятельной ценности мира познания.

Имен могло быть много, в том числе и у одной вещи или у одного и того же лица, что позволяло в разные моменты бытия именовать частное, ускользающе неуловимое качество как специальную характеристику вещи или явления. Имя столь же реально, как и сам человек, один из его существенных признаков, причем – на различных этапах его развития; этим объясняется смена имен по достижении определенного возраста. Имя должно соответствовать положению, возрасту и функции его носителя. При рождении, при посвящении в воины, вступая в брак, после первого подвига – всегда человек меняет свое имя, и в конце концов носит много имен. Славное имя передают по наследству, позорное стараются забыть. Мало кто из русских князей после 1015 г. решался назвать своего сына Святополком – это имя было проклято из-за коварных действий сына князя Владимира – Святополка, прозванного Окаянным. До XV в. помнили о преступлении братоубийства, совершенного «новым Каином».

В отличие от этого, *знамя* уже не индивидуальный *при-знак*, оно отражает какие-то коллективные, в известной мере отвлеченные от конкретности признаки и служит знаком собственности (принадлежности к определенному роду или «цеху»). Знамя могло быть и личным, и родовым, соединяя в себе признаки случайные и устойчивые. Уже в старославянских памятниках при отсутствии имени *знамя* широко употребляются слова *знамение* и *знаменовати.* В философских текстах X–XI вв. слово *знамя* встречается, и притом именно в значении ‘знак’; так, у Иоанна Экзарха: «Уховьная же часть знаема есть, еже греческы *ловоса*, а словѣнскы *краи ушесе*, въ немьже усерязь повѣшають, другую же часть оставихомъ, акы бе-знамени сущу» (Шестоднев, л. 236) – верхнюю часть уха не отмечают никаким именем, поскольку она не имеет каких-либо знаков выделения (например, к ней не прикрепляют серьги-*усерязи*). Впрочем, такое употребление слова *знамя* – редкость; в синонимическом отношении к нему встречаются слова *имя* и *слово*; именем обычно называют, а знамения – «яко знамения веществьныхъ вещий и дѣлъ».

Знак же всегда индивидуален и единичен. По существу, это переход от собственно знака к с и г н а л у («опустошенным символом» называл его А. Ф. Лосев), с присущим ему отрывом от с м ы с л а, а тем самым и от языка вообще.

Имя и есть в е щ ь, «имя – есть покоящийся мир» (К. Аксаков); наоборот, знамя *дается*, его *знают*, с его помощью *узна́ют***,** с его помощью *познают*. Эти оттенки содер-

жат важное отличие в понимании «теории знака» в разные периоды развития духовной культуры. Происходило не только постепенное, если можно так выразиться, «усушение» знака, но и его освобождение от воли и чувств отдельного человека. Теперь *з н а ю т* уже не в старом смысле ‘ведают сокровенное’, а *у з н а ю́ т* как хорошо знакомое. Внутренняя зависимость *представления* (как сказал бы Потебня) *знамени* и *знака* от действия, выраженного в глаголе *знати*, подсказывает, что и перенос терминологических значений со слова *знамя* на слово *знак* связан с изменением значения таких слов, как *вѣдати, сказати* и мн. др., которое в русском языке завершается к концу XVII в.

На всех этапах развития идеи «знака» в оболочке различных слов замена лексемы для выражения знака может быть представлена как скачок развития мысли, потому что развитие языка как направленное развертывание первоначально заданных смыслов служит для развития форм мысли. Без изменения слова и без последовательных замен лексемами, лишь отчасти совпадающими по исходному смыслу, трудно было бы фиксировать в сознании сдвиги, связанные с формированием нового для культуры понятия. Происходит постоянное перенесение внимания с одной стороны понятия на другую, с одних его признаков на другие. Понятие как уже воплощенная идея не заменяется другим понятием, а оттачивается с помощью тех лексических средств, которые к данному времени уже готовы в системе самого языка.

Последовательная смена обозначений знака доказывается и общей логикой развития знаковых представлений. Легко отметить время замещений *имени знаменем* – это конец XIV в., переломный момент в истории восточных славян. Внешним выражением состоявшегося изменения стало толкование традиционных греческих слов. Слово λόγος многозначно, и первые славянские переводчики, передавая смысл текста, тщательно выделяли по крайней мере шесть значений этого слова, обязательно различая два основных – ‘слово’ и ‘мысль’ (Пейчев, 1977, с. 74). Иоанн Экзарх постоянно уточнял, что он имеет в виду, говоря о *слове* – просто ли это звучащее слово или заключенное в нем значение: «и препирающися слову, рекше мысли» (слову в значении ‘смысл’). Но в переводе «Диалектики» Иоанна Дамаскина XIV в. λόγος всегда только ‘слово’, λογικός – *словесьнъ*, и никакого другого значения для обозначения логоса уже нет. Но и *имя* как овеществленное слово также становится двусмысленным: это и название частного *(собьственного)*, и именование общего, цельного. *Петръ* – имя, но и *человѣкъ* – имя, и *естьство* – тоже имя, и самое общее, категориальное – *сущее* – тоже имя. Усложнение номинативного ряда, обогащение видо-родовых отношений ослабили выразительную силу имени, потребовались уточняющие характеристики: имя собственное, имя нарицательное, имя существительное, имя прилагательное. *Имя* как *знак* распалось, поскольку больше не исполняло универсальной функции замещения. К тому же имя лишилось прежней «вещественности». Став обозначением любой субстанции, слово *имя* утратило право на уникальность в обозначении предметности. К этому времени мысль «опредметила» все, включая самые отвлеченные сущности. Слово как лингвистическое имя постоянно изменяло свой содержательный статус; можно сказать, что за тысячу лет у восточных славян произошло уплощение идеи словесного знака: слово-логос → слово → лексема. Слово-мысль упростилось до слова-лексемы. Включая в свой состав все больше вещей-предметов, имя уже не *именовало*, а *знаменовало*, становилось п р и м е т о й предмета, перестав быть в е щ ь ю. Важной становилась не вещь, а ее идеальная копия – символ вещи, слово-знамя.

Благодать заменялась благолепием, потому что не д а н н о е, не сущность теперь скрывались за именем, имя становилось простым образом вещи и замещало ее в отвлеченном

суждении. Внешний облик, вид, образ – вот что теперь имя, а, следовательно, это и не имя вовсе, а знамя – образный знак замещения, взятый для памяти.

С конца XIV в. новая устремленность к изображению как форме типичного знака достигает высшего развития. Становится необходимой и всемерно достигается к р а с о т а изображения, и в этом теперь проявляется сущность «знака». О внутреннем противоречии между «благом» и «красотой» в это время говорят исследователи древнерусского искусства (Бычков, 1977, с. 65 и сл.). Княжеские хоругви теперь уже не просто лоскут ткани, но знамя. Рукописи обязательно украшаются, все получает з н а м я своей принадлежности к новой культуре. Даже обычные письмена в тексте получают какой-то таинственный смысл, и буквы становятся «знаменами», как и знаки нотации. «Знамена» появляются всюду и обязательно, повинуясь велению времени: в словах отмечаются ударения (впервые последовательно в «Чудовском Новом Завете», в 1355 г. написанном рукой митрополита Алексия), *прогласы* в новгородских рукописях, «знаки чтения» в служебных рукописях. Появляется особый тип письма, отчасти архаизованного, отчасти искусственно созданного, – с перестановкой букв, с неизвестными прежде начертаниями, красивыми и таинственно-символическими. Буквы располагаются с определенным смыслом, важны и пробелы между словами (прежде их почти не было). Изменяются принципы изобразительного искусства, возникает новая композиция в расположении фигур и предметов на плоскости, развивается и увеличивается количество красочных оттенков. Какую бы сторону духовной культуры этого времени мы ни затронули, всюду нас встретит один общий принцип: в роли знака выступает, знаменем служит теперь о б р а з.

Таковы хронологические пределы первого перехода – от имени к знамени.

Момент перехода от знамени к знаку мы уже рассмотрели. С конца XVII в. и далее – время развития положительного знания, точных наук и строгих логических принципов исследования. Знак, сохраняя генетическую связь со знаменем (следовательно, также образный знак), основное внимание обращает не на внешнее, не на образ, а на *смысл*, на з н а ч е н и е. Самый образ, *из-образ-жение*, достигает высшей степени условности; он абстрактен, каким и должен быть знак. Основное его назначение – значить, форма воплощения знака колеблется в весьма широких пределах. Новая культура требует простоты внешнего выражения при многозначности знака. Если имя конкретно и по смыслу синкретично, а знамя при всей своей отвлеченности образно-символично, знак лаконичен и рассудочен. Он отвергает пластичность и динамизм, он весь направлен на исполнение основной задачи – з н а-ч и т ь, *обо-знач-ая.*

СИМВОЛ

> Правда не на стороне метафизики понятий... правда на стороне духовного познания... выражающего себя символами, а не понятиями.
>
> *Николай Бердяев*

Историки Средневековья единогласно утверждают, что это – эпоха господства символизирующего мышления. Такое утверждение верно, и не только потому, что все об этом говорят; но оно и неполно, поскольку распространяет символизм только на

Средневековье. Каждая культура живет символами, и она – культура лишь в той степени, в какой символична. Все дело в том, каков этот символ – символы бывают разные.

Выражаясь кратко, отметим, что для древнерусской культуры символична *вещь*, средневековая культура под символом понимает скорее *слово* (это – вербальная культура), а современная символизирует преимущественно *идею* (в мысли о слове и вещи).

Имя – оно же и вещь, слово – оно же и знамя, т.е. символ в узком смысле, а знак напрямую связан с идеей, которою знак заряжен в соответствии с понятием о нем. Вопрос лишь в том, какова реальная последовательность того культурного движения, которое связало имя и вещь, слово и знамя, знак и идею. Тут еще много неясного, но лишь потому, что этой бороздой не прошел еще разум исследователей. Все впереди.

Пока же понятно одно: символ во все времена искали в том проявлении «семантического треугольника», на которую опирались в поиске сущности. Древнерусская мысль исходила из действительности вещи, ибо вещь соединяла в себе идею и слово; средневековая Русь с XV в. в поиске сущностей опиралась на слово, ибо в слове находили то явленное, предвечно данное, что сохраняет постоянство ускользающей идеи и ветшающей вещи.

Тут нет никаких сомнений. Кирилл Туровский и Епифаний Премудрый одинаково были кудесниками слова, мастера-хитрецы, тексты которых стали тем образцом, который помогал творить и другим, и многим. Но как различались их тексты!

Кирилл в своих выражениях предметно-вещен, его символы живут в природной среде, сам Кирилл толкует именно вещи, будь то пашня или монашеский клобук, источник для расслабленных или Крест Спасителя. Каждая вещь о чем-то «глаголет», и дело автора о ней *сказати* – объяснить, оправдав.

Епифаний плетет узоры словесных форм, набирая текст то из разных корней, то из многих вариантов на основе одного и того же корня. *Корень слова* – символ предвечного, он неизменен, он живет сам в себе, порождая все новые оттенки смыслов, дотоле никому неизвестных, забытых и брошенных.

Но вся жизнь – такова. Древнерусский символ – знак уподобления, средневековый – знак замещения. Не будем ходить далеко, вот свидетельство историка (Павлов-Сильванский, 1910, с. 424–452).

Обычно мы говорим о символике христианской обрядности – крест, рука, сердце и т.д. – и объявляем ее литературно обработанной в книжных формулах; но параллельно существовала символика народной поэзии, раскрытая трудами многих ученых (Афанасьев, Потебня). На многих примерах давно показано, что в юридическом быте Древней Руси сохранялась идущая с глубокой древности символика таких понятий предметного мира, как *дерн* – присяга на землю при передаче права собственности: «продать одерень» – навечно, в сочетании с церковной формулой *въ вѣки* – «продалъ в дрень без выкупа и ввеки». «Сила солому ломит» – намек на обряд ломанья соломы как символ нарушения договора, отказа от обязательств. «Ударить по рукам» или «дать руки» – заключить сделку. Как дерн, солома или рука были символами определенного дела, так символичны еще и перчатка, и обувь, и ключ, и вино, и оружие, и копье, и меч. Борода и волосы – символ мужества. Ничего такого, чего не было бы в европейских странах, на Руси не было: но было все, что было и там. «Символы имели в нашем древнем праве гораздо большее значение, чем о том можно судить по немногим сохранившимся известиям, ибо, изучая темную древность, мы – по выражению Буслаева – “схватываем лишь немногие, долетевшие до нас из старины, звуки”» (Павлов-Сильванский, 1910, с. 452).

«Таково то чувственное основание, на котором вырастает символическое восприятие», основанное на зрительном образе (Хёйзинга, 1988, с. 222). Смысловая связь вещи и слова у с л о в н а, они уподоблены по сходству или принадлежности и никаких различий между собою не допускают.

Но главное свойство символа – «он имеет з н а ч е н и е» (Кассирер, 1944, с. 57), т.е. отчуждает признаки вещи от самой вещи или, наоборот, приписывает вещи прежде неосознаваемые признаки. Символ становится ключом к пониманию человека и всего с ним связанного.

Средневековье с полным правом можно назвать временем, когда символ отчуждается не только от вещи, но и от идеи – он сосредоточен в слове, которое *растет семантически*. Именно тогда явились в нашу культуру символы вроде «любовь», «свобода», «совесть» и др.

Доказать, что понятие о любви есть не понятие, а символ, очень просто. На основе символа невозможно построить суждение с предикатной частью, а в качестве субъекта – можно. Можно сказать: «Любовь – это... Любовь есть...», но никак не скажешь «Радость есть любовь... Мир – это любовь...» Именно символ, только символ может раскрываться (уточняясь) в суждении, но не может быть предикатом чего-то иного. В этом смысле Любовь становится самым общим символом типа Бог. Апостольское «Бог есть Любовь» как аналитическое утверждение способно преобразоваться: «Любовь есть Бог!» – здесь прямая и обратная перспективы высказывания порождают формулу новой культурной революции (например, «сексуальной революции») и вместе с тем изменяют семантический статус самого символа: теперь это не символ, а просто образ, т.е. разложенный на компоненты символ («любовь – вот наш бог!»).

Символ получается в результате заимствования, как это мы уже видели на примере слова *съвѣсть*. Это слово в русском языке прошло следующее семантическое развитие: сначала это отвлеченно-общее и никак не конкретизированное представление о всем «известном» чем-то, затем словом стали обозначать совместное «знание» (например, все, посвященные в таинство причастия, знают, в чем его смысл), и только потом слово стало обозначать ‘сознание’, с конца XVII в. и ‘самосознание’, т.е. собственно то, что мы и признаем за личную совесть свободного человека.

В сущности, все со-значения слова, которые сейчас мы аналитически выделяем, были представлены уже в древнейших употреблениях калькированного греческого термина в первоначальном христианском тексте (послания апостола Павла); тогда, в древнерусских текстах, слово *съвѣсть* и воспринималось как символ-синкрета. Потребовалось несколько веков напряженной духовной работы многих интеллектуально и художественно одаренных лиц, чтобы с м ы с л заимствованного символа пророс сквозь значение новосложенного славянского слова. На протяжении всего Средневековья *съвѣсть* – это символ, з н а м е н у ю щ и й идеальную сферу человеческого духа путем отсылки к предметно осознаваемому знанию *(со-зна-тель-ности)*. В символе двуобращенность образов и смыслов на самих себя дает возможность п о н я т ь – одно через другое.

Если по традиции символ аналитическим термином представить как *образное понятие (*ср. нем. das Sinnbild ‘смысловая картина’), можно явно увидеть последовательность перехода от психологической операции восприятия образа к логическим действиям понятия:

образ → образное понятие (символический образ) → образное понятие → понятие.

Древнерусская ситуация *вос-при-ятия* христианских символов связана с о б р а з н ы м понятием; средневековое осмысление воспринятых символов в словесном образе славянского слова есть уже образное п о н я т и е. Внешне как будто нет решительных изменений между XIV и XV веками, в действительности же *изменяется точка зрения на соотношение* мира вещного и мира идеального (дольнего и горнего). Образ есть в и д вещи, ее подобие, тогда как понятие, хотя бы и образное, есть и д е я вещи; сознание все больше удаляется от действительности вещей в сторону реальности идей, замещая одно другим.

Средневековый словесный символ также восходит к вещному замещению.

Крест – уже и по произношению славянизированное имя Христа стало основанием для образования целой цепочки собственных терминов; например, *крестьянин* – термин социальный при термине культурном – *христианин.* В результате семантического наложения христианских символов на славянский образ в смысловом объеме слова соединились символическое представление о Распятом на Кресте и языческий образ, представлявший идеал возрождения к жизни в огненном пламени весеннего равноденствия: *вос-крес-ение* при славянском корне *крѣс-*, который обозначал ритуальный огонь в ночь на летний солнцеворот. Возобновление жизнедеятельности в результате мощного природного толчка энергии становится образным оправданием и одновременно истолкованием христианского символа Воскресения. *Образное* понятие оказывается понятым, становится образным *понятием.*

Чаша – символ судьбы, представленной в образе той же жизненной энергии (или беды́ страдания). Амбивалентность символа содержится уже в исходном славянском образе, который под влиянием христианского символа уточняет свой смысл. Чаша предстает как ‘извлеченно вырезанный’ (этимон слова) из природной цельности предмет, понимаемый как результат личных усилий человека, в меру творческих возможностей и старания избирающего собственную свою судьбу. Человек сам определяет, какую чашу испить. «Полная чаша», «да минует чаша сия» и другие евангельские выражения связаны уже не с процессом создания, но с возможностью употребления чаши, наполненной живой или мертвой влагой.

В средневековом тексте можно заметить постоянное воссоздание все новых образных выражений, основанных на символе, но призванных истолковать этот символ.

У Кирилла Туровского в XII в. мы встречаем слова типа *звѣрь, звѣзда, глубина, путь* и др. в контекстах различного характера – уже вне традиционных формул речи, которые сохраняли старый символ. *Звѣрь* – это и животное (дикое, хищное животное), но уже с семантическим переносом ‘злой человек’, т.е. также и дикий, и хищный. Возможность такого перенесения определяется сакральным текстом, который дает символический образ апокалиптического «зверя». *Звѣзда* одновременно и небесное тело, и светило, но также и Вифлеемская звезда, т.е. символ, позволяющий совмещать в сознании одновременно и вещь (реальную звезду), и образ (светило). Последовательность переносов и вызванное им смещение символических форм можно видеть на конкретном примере – истории слова *глубина.*

Выражение «из глубины сердца» – не метафора в славянском переводном тексте, хотя оно метафорично в устах Иоанна Златоуста, в греческом оригинале славянского перевода. Глубина предстает как непостигаемая потаенная сущность и становится символом в славянском тексте. Затем это слово развивало несколько значений общего своего смысла:

‘расстояние от поверхности до дна → пространство, занимаемое расстоянием от поверхности до дна → содержание пространства, заполнявшего расстояние от поверхности до дна → таинственно глубинная и не всегда постигаемая сущность содержания пространства, заполнившего расстояние от поверхности до дна’ *(бездна)*. Серия метонимических переносов заполнила семантическое пространство от образа (этимона) славянского слова до символа христианских текстов. Оставалась возможность усиливать энергию образа только путем копирования заимствованной метафоры «в глубине сердца», и возникают образованные по тому же типу выражения *глубина очей – глубина глаз – глубина души – глубина сознания – глубина веков – глубина таланта* и т.д. – чем ближе к нашему времени, тем больше и смелее. Такие выражения теперь понимаются как метафоры, но это наведенные символом метафоры. Происходит замещение одного другим и создание – в определенных контекстах – довольно точного представления о предмете-вещи, т.е. своего рода п о н я т и е, содержание и объем которого разведены между образом и символом. Словесный образ славянского слова составляет содержание такого несведенного понятия, а символ – его объем.

Слово растет навстречу символу, поскольку его внутренняя форма (этимон, концепт, первообраз и т.п.), выраженная в образе, постепенно совпадает с этим символом и логически, и психологически.

Оригинальный художественный текст показывает глубинные возможности словесного символа, который опирается на вещное (предметное) основание. Символ становится основным образным средством, представленным как предельная степень развития заимствованной метафоры или, наоборот, как нераскрытая метафоричность семантически синкретичного славянского слова. Символизирующее сознание Средневековья создало множество символов, в процессе познания заменявших собою понятие о вещи, которое еще не осознавалось на логико-понятийном, но вполне замещалось на образном уровне; посредствующим между «вещью» и «словом», т.е. знаком вещи, элементом было не понятие о вещи, а образ другой вещи, который и есть символ. Отвлеченность мышления представала одновременно и наряду с конкретностью воплощения данного отвлеченного признака: общее являлось символически в виде конкретного, а это – з н а м я, которое нечто знаменует своим знамением.

Основная установка автора «Слова о полку Игореве» заключалась в раскрытии символов, предстающих в определенном значимом ряду следования. Неисчерпаемость этого текста в том, что его невозможно понять аналитически, понятийным мышлением, в дискурсе. Например, независимо от того, как толковать символ «жиръ» – как плен или как мир, или как жизнь (есть и другие толкования), положительного результата понимания (в понятии) текста получить не удастся, поскольку символический образ в дискурсивном изложении извлекается из того контекста, который и следует раскрыть как символически синкретичный. Логически это круг.

Способность символа к многократному семантическому варьированию создает возможность различного понимания, казалось бы, известного и вполне понятного текста. Например, символ «солнце» одновременно может быть истолкован как *солнце чувственное*, светлое и чистое, и как солнце *мысленное*, т.е. как истина, нравственный закон и «солнце правды». Христианская символика света и языческий образ солнца совмещаются, давая возможность широкого варьирования в близкозначных терминах; в тексте самого «Слова»

используются такие, как *зоря, заря, свѣтъ, свѣтъ свѣтлый, солнце* и др., вплоть до имен языческих богов, но обязательно в противоположности *ко тьме, к черному ворону* и т.д.

В «Слове о полку Игореве» находим все три возможных типа символов. В зависимости от их отношения к вещи или к предметному значению слова (объем понятия) выделяются магический, мифологический и терминологический символы.

Магия звука и цвета создает связь образов с реальностью. «Золото» – символ царства или богатства (или знатности и т.д.) – это неважно, ибо относительная цена металла определяется его абсолютной ценностью, и образное содержание текста устанавливается на его реальной содержательности. Реальность многих символов этого текста доказана историками искусства и натуралистами: «образные понятия» в формулах типа *черленые щиты, златъ столь, жемчюжна душа, злато ожерелие, сребрено стружие* и др. отражают реальные объемы (выражены существительными) и содержания понятий (выражены прилагательными), поэтому в отношении к предмету такие формулы не составляют символа, но в отношении к предметному значению слова они же – символы. Магические воздействия на силы природы и ответные ее действия на героев повествования лежат в основе этих символов. Слитность субъект-объектных отношений порождают такие контекстные символы речи.

Мифологические символы – символы замещения, уподобления или знамения. Автор текста каждый раз как бы воплощается в новый персонаж, персонифицируя себя в нем, а не стоит над ним, как в современном романе. Взаимопроникаемость языческого мира *(человек – дерево – зверь – вода...)* становится средством описания этого мира. Косвенное обозначение лица, предмета, явления предпочитается прямому и непосредственному называнию простым указанием одного яркого (типичного или идеального) признака, вынесенного на первый план. *Велесовь внуче = Боянъ, Дажьбожи внуци = русичи, Осмомысль = Ярославъ, шестокрыльцы = воины* или *князья.* Уподобления героев волку, ворону, гнезду, зверю, зегзице, лебедям, лисам, орлу, соколу, соловью, туру и т.д. есть в сущности то же оборотничество, в котором автор обвиняет князя Всеслава. Явления природы, символизирующие различные беды (ветры, солнце, гроза, тучи, дождь, молния, гром, реки текут и пр.) становятся знамением и фоном для описания происходящих событий.

Новый тип символов в этом памятнике – это уже собственно языковые символы, связанные с предметным значением самого слова. Заимствованная из христианских текстов метафора становится символом в новом культурном контексте. Если под «чистым» символом понимать лишь выражения типа «мыслено древо», можно восстановить и реальную историю этих символов. Такую работу проделывали не раз, постоянно доказывая широкий смысл всякого символического образа. «Мысленое древо» – это и «древо слова Божия» (согласно Оригену), и мифологическое «древо жизни», «древо познания» и даже «древо поэзии», соотносимое с конкретным текстом *(растекашеться мыслию по древу),* – во всех случаях имеется в виду не «древо мысли» или (вещественно) «дерево мыслей», а именно отвлеченно-«мысленное», т.е. воображаемое, «древо рода» (это толкование, быть может, точнее всего отражает соответствующее представление данного символа).

Совмещение образа и понятия (представление образа как заместителя понятия) в словесном знаке характерно для всей поэтики «Слова о полку Игореве». Реальность термина, перенесенного в новую для него формулу, обогащается дополнительным, фигуральным смыслом и тем самым перерастает в символ – как только утрачивается связь с определенным ритуалом, действием или состоянием конкретного лица или предмета.

Переводя явления материального мира в явления духовного порядка, отвлеченно общие, автор, по существу, создает символ, поскольку такой символ предполагается описанным действием через восприятие этого действия героем повествования: посеянные в битве кости – *взошли печалью* и т.д. Символическое наполнение текста олицетворениями отвлеченных имен (*дух, свет, сила, слава, власть, могущество, хвала, воля* и др.) определяется особенностями самого древнерусского языка: категория собирательности в нем еще не разрушена грамматически, что и вызывало естественную персонификацию отвлеченных имен, данных в форме единственного числа. Символ создается не единичным именем со значением отвлеченного качества, а сознательно выстроенным рядом таких имен, лишь совместно порождающих контекстный символ или, как кто-то очень точно выразился, «эмоционально окрашенное понятие».

Это очень важное определение, которое помогает понять следующий за тем шаг в развитии мышления – шаг к отвлеченно-понятийному мышлению. Образное понятие – символ, – густо слепленный из словесного образа, могло превратиться в «просто» понятие только путем истолкования символа, данного в образной форме. Арифметически простое действие: образное понятие минус образ дает понятие. Истолкование символов в образно-художественных текстах (а именно с них и начинается движение мысли к отвлеченным обобщениям) освобождало символ от сложившихся в традиции представлений (содержания понятий) и создавало возможность для их переосмысления в строгой гармонии объема и содержания – уже п о н я т и я в точном смысле этого термина.

Понять символ – значит войти в понятие, т.е. посредством словесных знаков сделать доступным мышление в понятиях.

Существует много косвенных данных, удостоверяющих справедливость описанной здесь последовательности в развитии понятийных операций сознания. Мы просто не обращаем внимания на такие факты, а они любопытны. Вот хотя бы это – удивление человека, связанное с моментом познания.

Древнейшие выражения этого состояния сохранились: *чудитися* – удивляться с оттенком восхищения, *дивитися* – с оттенком изумления. Оба глагола, восходящих к словам *чюдо-диво,* говорят сами за себя. Это восторг перед образной красотой и выразительностью мира, так или иначе связанными с предметным «Божьим миром». *Поражатися* является после XIV в. и передает благоговение перед глубиной впечатлений (с оттенком ужаса) от тайн символических предъявлений. В одном служебнике того времени очень точно сказано: «И вообрази Христа твоего, въхотящеимъ поражатися моимь недостоинъствомъ» (СлРЯ, 17, с. 108). Это – буквально «удар», эмоциональный или психологический. *Изумлятися* стали с XVI в., когда возникла необходимость связать все символы с их пониманием в словесном знаке и представить все это в у м е. Последовательность качеств: *удивительный – поразительный – изумительный* – отражает переходы от образа к образному понятию, а от него к понятию. Современный эквивалент им всем – *интересный* – выражает совершенно иное представление об изумлении перед тем, что может быть познано и открыто. Это не поиски истины или желание красоты-добра, а утверждение пользы и практического интереса. Иностранное слово перекрывает все богатство собственных имен рассудочно-плоским понятием.

ПОИСКИ СУЩЕГО

Части всегда предполагают свое целое и подчинены ему.

Владимир Соловьев

Вслед за Аристотелем и его христианскими последователями Иоанн Экзарх соотношение вида и рода понимает одновременно и как логическую связь отношений, и как реальность вещного мира, а именно: *родъ* – это 1) ‘р о д с т в о’ по прямой линии, 2) ‘н а ч а л о’ (рождение – по родившему или по месту рождения) и 3) ‘р о д’, которому подчиняются виды по с х о д с т в у. Родство по началу и сходству – основное свойство «рода». *Видъ* соответственно – это 1) ‘похожесть’ по внешнему виду и 2) ‘подчиненность’ роду (Аристотель, 1939, с. 54, 56).

Говоря о соотношении видов и рода, древние всегда начинали с общего, с рода. К цельности мира устремлены их взоры, поскольку познать творение – значит приблизиться к Творцу. Существовала градация объектов, каждый из которых в уменьшенном виде повторял качества и свойства предыдущих, давая начало последующим. И сам человек от рождения до смерти – всегда один и тот же, ничем, кроме размера (возраста) не отличающийся в своих преобразованиях. Человек – род – народ – мир (все люди вообще) – разные формы чего-то общего, которое и становилось основной заботой средневековых книжников.

Уже в древнеславянском переводе X в. существовали некоторые логические трактаты, например сочинение Феодора Презвутера о различии сущего и естества (общего и частного), абстрактного и конкретного, родового и видового – смысловой синкретизм понятий «сущее» и «естество» допускает здесь любое толкование терминов.

Прежде всего говорится именно о сущем, т.е. о существующем, которое организуется на основе нескольких «стихий»: воды, земли, воздуха и огня. *Сущее* – самое общее понятие, полный эквивалент греческому οὐσία ‘существование, бытие’, но также и философски – ‘сущность’. И отдельная вещь, и все вещи в целом, и каждый предмет в отдельности, и их смысловая сущность. Сущее противоположно случайному, которое не может быть само в себе, а обязательно в чем-то содержится, как красота в теле или мудрость в душе: можно представить себе некрасивое тело или глупую душу, но и тело и душа существуют сами в себе и для себя. Мудрость, как и красота, случайный признак, но душа и тело – сущее, это – суть.

Различные свойства сущего в разных пропорциях сгущаются в *естестве*. Это уже видовые различия, связанные с выражением внутренних свойств: *камень, растение, животное, человек* – вот имена естествам. Естества имеют свои постоянные признаки: «плотское – бесплотное», «душевное – бездушное», «словесное – бессловесное», «смертное – бессмертное» и т.д. Человек по природе своей (φύσις) существо плотское, душевное, словесное (разумное) и смертное. Как и в других случаях, характерное для раннего Средневековья различие между корреляцией попарных свойств (различий) и градуальностью в конкретном проявлении этих свойств. Оба принципа еще не противоречат друг другу. Строгих границ между естествами и сущностями нет, они текучи и постоянно перемещаются. То, что род в одном случае становится видом в другом сопоставлении, и наоборот. Ряд отвлечений начинается с суперродового («прѣродьный родъ, рекъше сушстие обьште»

(Изб. 73, л. 227об.)) и завершается частной неопределенностью конкретного очертания – вида. Только в бесконечном ряду «естеств» возникают опорные точки, на которых останавливается мысль в своих блужданиях: *сущее* как уровень максимальной абстрактности, *естество* как уровень глубокой отвлеченности, *собьство* как уровень характерной конкретности. Все три слова остались в русском языке, употребляясь даже в разговорной речи: *в сущности, собственно, естественно.* Не значит ли это, что и в X в. эти слова были не только философскими терминами, а использовались и в обычной речи? Вряд ли. То, что было достигнуто на уровне философской рефлексии, только со временем входило в обычную речь. Именно так и развивалась народная ментальность.

Таково первое отличие от современных представлений о мышлении: движение мысли идет сверху вниз, к разным степеням родовых и видовых противоположностей.

И только от видовых различий мы нисходим наконец на уровень *особьного*, говорим о далее «нераздробляемом собьстве», которое проявляется в вещах и лицах индивидуальных.

Но индивидуальности в современном смысле еще нет. Такой уровень отвлеченности отсутствует потому, что индивидуум – отдельный экземпляр, а отдельный экземпляр находится на поверхности как данность, познание его, в сущности, не нужно. Поэтому, например, *Петръ* – это *собьство*, личное, поскольку относится к лицу, но вместе с тем и «сущее нечто», а именно: он человек, и ему, как всякому человеку, принадлежат все видовые характеристики человека. Кроме того, он человек отдельный, а не «просто человек», т.е. он не отвлеченное «понятие» человека, свойства которого в нем присутствуют, а реальное *лицо*. Однако любой человек может взять имя *Петръ*, хотя в действительности *Петръ*, как всем известно, всего один: «Симонъ, сынъ Ионинъ отъ Витьсаиды Галилѣскыя, Христовъ апостолъ» (Изб.-73, л. 228). Следовательно, именно этот Петр, которого Сам Христос назвал Петром (πέτρα ‘скала, утес’), и есть с о б с т в е н н о *Петръ*, а все прочие Петры – самозванцы. Частное и общее создают сложное переплетение качеств, развернутых в обе стороны – в сторону реального (лицо или вещь) и в сторону идеального (имена). Любое качество отвлеченно, но каждая вещь конкретна, и в точке восхождения конкретной вещи в отвлеченность понятия завязывается узелок мыслимого противоречия, который необходимо распутать путем рассуждения или, что лучше, называния вещей своими *особьными* именами.

Итак, индивидуальности нет принципиально – но только в понятии, поскольку и понятия нет – есть представление о вещи в ее роде (существе) и видах (естествах). Таково второе отличие средневековой мысли от современного типа мышления (виды подводятся под роды вне конкретного).

Отвлеченных понятий «род» и «вид» также нет, хотя соответствующие слова и употребляются. Мы уже видели на других примерах, что *видъ* и *родъ* – не термины, а синкретически неразложимые имена. На то же указывают и тексты в составе «Изборника» 1073 г. Например, о виде сказано: *«Якоже видъ рекъше естьство* человѣчьско въ своемь *собьствѣ* не *видиться*, нъ въ Петрѣ ли въ Павлѣ и въ прокыхъ (прочих)» (Изб.-73, л. 235об.). Тут же о родах: «Родове оглаголаються (т.е. определяются в предикации) видовъ, видове бо чястнѣйшие су[ть] родовъ» (более частные) (там же, л. 233об.), а уж «чястьнѣе бо есть вида собьство» (там же, л. 234).

Тем не менее эти слова исполняют и предназначенную им функцию философских терминов. Таково третье отличие от современных форм мышления – это мысль в симво-

лических формах (отвлеченное значение слова понимается через конкретное, одно через другое). Привитая на славянскую почву в образно-символических формах словесного знака, возникала идея, которая развивала традицию интеллектуальной деятельности и непременно влияла на развитие типов логического мышления. Уже в трактате отца Феодора мы замечаем удивительную подробность. Говоря об абстракции сущего, славянский переводчик предпочитает употреблять имена существительные, в каком бы смысле «сущее» ни понималось; это и *имѣние*, и *богатьство*, и *приобретение*, и *огонь*, и *вода*, и все, что является о б щ и м сущим. Не забывают указать, что только сущее и реально, потому что имеет имя: «суштьное убо имя назнаменание есть бытия просто суштиимъ» (там же, л. 222об.). Имя – знак, скрывающий за собою непознанное сути, сущее воплощено в неподвижном и вечном имени (существительном). Аристотелевский номинализм представлен в полной мере: только та идея существует, которая облечена в имя, и наоборот.

Напротив, определения *естеств* (которые именуются существительными: *человѣкъ, скотъ, камень* и пр.) представлены именами прилагательными: *словесьнъ, смертьнъ* и т.д. Общее и *свитьное* тут переплетаются, кроме общего свойства, может оказаться и случайный признак. Прилагательное – тоже имя, оно способно фиксировать сущее в случайном его проявлении, но ошибки и недоразумения тут возможны чаще. Именно с XI в. начинается процесс выделения имен прилагательных (полных) из числа имен.

Что же касается *собьств*, из которых состоят *естьства*, тут вообще ничего устойчивого и постоянного нет. Основная характеристика всякого *собьства* связана с его *шьстьемь*, т.е. движением.

Изменяются не просто свойства, сохраняющие все-таки единство предмета, но сами качества, размеры, функции объекта – движения как основного производителя случайного, частного и непредсказуемого. Например, какой-то человек идет, а другой смеется, ибо «своитьно (свойственно) человѣку еже просто ходити и еже смьятися» (там же, л. 230б). Это круговорот вещей, лиц, событий и их качеств, его трудно охватить понятием, поэтому словесное его оформление подлежит использованию особой части речи – глаголу.

Так иерархия представлений о разных проявлениях вещного мира откладывается на иерархии основных грамматических классов слов: имя существительное → имя (прилагательное) и полное причастие → глагол. Косвенно таким распределением грамматических слов определялись многие особенности средневекового литературного языка; например, его стили, каждый из которых в качестве основной части речи предпочитал какую-то одну. Средний стиль – имя существительное, ближайшим образом выражавшее понятие. Последовательность в изменении грамматических форм также показательна. К XIV в. закончилось формирование грамматических парадигм имени существительного, происходят изменения у имен прилагательных, а после XV в. решительно изменяются все категории и формы глагола.

В том же «Изборнике» 1073 г. представлено и строгое логическое определение: «Родъ бо наричуть, еже можетъ по различьныимъ глаголатися видомъ, видъ же есть подъчиняемое но родъ» (Изб.-73, л. 227). По известным нам уже основаниям «родъ на трое речеться» (имеет три значения) (там же, л. 227об.), но род – всегда род, тогда как вид имеет различные названия: *очьртание, образъ* и пр. (там же, л. 227об).

Точно так же понимает их соотношение Иоанн Экзарх.

Поскольку «философии подобаеть истины искати, да сущия всего увѣсть естьство и родъ, како есть» (Шестоднев, л. 43об.).

Высший род, «роднейший род», – это Бог, выше Которого не может быть иного рода, поскольку Бог и начало, и рождение всего сущего. Поклонение Богу есть знак уважения Рода Родов, по своему образу и подобию (по сходству) создавшего каждого человека.

Наивысший вид – отдельный экземпляр, *инди-вид*, конкретное существо или вещь. Высота вида – предельность его конкретизации. *Сократ* – крайний вид.

При этом «род есть нечто целое, индивидуальная вещь – это часть, а вид – и целое, и часть, но при этом часть есть часть другого, а целое не включает в себя другое» (Аристотель, 1939, с. 60). Славянские термины у Иоанна иные. Для него индивид – это *видъ, образъ, сличье*, даже *курѣлокъ* ‘форма, образец’, а вид – это *родъ*, тогда как логический род – *племя*: в отличие от человека, все прочие создания «иного сущия суща и иного рода и племене, не имуща разумичьну душу, нъ чюдну и плътну и смердящу» (Шестоднев, л. 209). «Рода и племене» одновременно использовано в двух значениях, отчасти сохраняет исконное значение. Каждое растение «сѣе сѣмя по роду и по подобьству все множьство», например «травное на племена роди земля» (там же, л. 75об.–76). «Сѣющу сѣмя, рече, по роду, да аще и кый родъ травный скоту есть на подобу» (там же, л. 92об.). *Родъ* – то, что порождает, а *видъ*, то, что видно; «чловѣчь родъ» (там же, л. 98об.) – он же и вид. «Племенное дрѣво» («племена», т.е. роды деревьев) суть маслина, орех, смоква, яблоня, кипарис, ель, сосна и др. (там же, л. 82об.). Каждый из этих «племен» имеет «разньства бе(с) чисменная». Род так же конкретен, как и вид (который виден), одновременно это и «идея» соответствующего «вида» – т.е. род. Синкретизм понимания налицо. Это символический образ, а не логическое следование понятий.

Род – более отвлеченная сущность, чем образ; род составляют, образы образуют. Так Бог «и естьства вся и роды състави, и образы и сличия образова, якоже хотѣ и сего ради всему животу иному бывъше» (там же, л. 211об.); например, одни держат голову вниз, другие – вверх, одни ползают, другие летают, третьи ходят и т.д. К тому же «Богъ же *прозва* (нарек именами) небо, землю, море, твьрдь, день, свѣтъ, нощь, плод, траву, сѣно, древо, – *роды повѣда, а не образы*. Богъ рече: “Птица” – *родъ* весь; Адамъ – *имена*: “Орелъ, телець, овьца” – а се *образы*, а онъ (Бог) – *роды*» (там же, л. 259об.). Роды – порождают, образы – образуют виды.

Род – это родство по прямой. Не астрологи по звездам узнают о предстоящих событиях, а все идет «по роду», как «повелось-уродилось». Князья приходят «сынъ въ отца мѣсто и братръ въ брата мѣсто» (там же, л. 130).

Логическое разбиение на роды и виды осуществляется через градуальность. Например, пшеничный колос разделяется на *стьбло, корень* и *зерно*, которое, в свою очередь, – на *луспы* (шелуху), *осна* (ости) и собственно *зерно* (там же, л. 95). Принцип градуальности помогает найти качество разграничения; противоположность между светом и тьмой (между днем и ночью) определяется признаками среднего – *стѣни* (там же, л. 136). Бог ведь сказал: «Буди свѣтъ!» – не огонь и не что иное, потому что «огонь» – собирательное имя для всякого огня, а свет – горний и безвещный, тогда как огонь «дѣльный вещный» (там же, л. 7).

Но всякий род есть вместе с тем и один из видов, в той мере, в какой и вид «рождается», т.е. имеет начало и виден. Например, *дубъ* одновременно и вид деревьев, и род (всякое дерево вообще), «и дубу разньства бе(с)численная», а *дубье* – растительность вообще, «роднейший род» – фауна (там же, л. 176). Дуб – растущее дерево, *дрѣво* – ма-

териал из него, наравне с другими материалами, например с железом, «ино же еже имъ творити некакъ *образъ*, рекше – или столъ, или двьри, или ино что – да дрѣво то вънѣ есть» (там же, л. 21об.).

При творении Бог «надвое раздѣли чюемаа *рода*: ти овъ сьмысленъ и словесьн сътвори (таков человек), овъ же бесмысла (животные)» (там же, л. 2б–3); «инѣхъ *родовъ* кыиждо своимъ *родомъ* прѣмѣняетъ (там же, л. 5б) – люди, звери, птицы и т.д., «како *невидима* есть землѣ, нашима бо очима невидима бѣаше, а не *родомъ* сущи невидима» (там же, л. 84) – не по рождению, а по качеству (роду) отличаются друг от друга.

У Иоанна много слов для обозначения именно «вида», но вид в отношении к роду и к индивиду сам по себе многосмыслен. Бог каждого существа «видъ и образъ прѣжде сущенъ (еще до творения) сътворивъ» (там же, л. 120об.), т.е. род и вид как категории идеи предсуществуют *естеством*. Бог сотворил с л о в о м своим именно *виды*, «от нихъже *родять*» индивиды (там же, л. 66), в том числе и ангелов, и един лишь Бог ведает внешний в и д такого существа (там же, л. 107).

Теперь отметим основное отличие в понимании Иоанном соотношения род – вид (Колесов, 2002, с. 290–295).

Всякий род – он же вид, один из видов данного рода. Дуб и род, и вид, конкретное *сличье* дуба – индивид. Градуальность служит наводящим на логические соотношения принципом мыслимого характера: различается то, что видно в *сличье* и *образе* (индивид), что мыслится в *роде*-рождении (вид) и что именуется в *виде* (род). «Матрешечный» тип сопряжений и выражает идею того, что «вид» есть и целое, и часть одновременно. У Иоанна Экзарха градуальность строится от индивида к роду (номинализм), минуя вид, который исполняет роль «среднего» в градуальности переходов общего качества или состояния. То же и в языке. Подведение вида под род вызывает развитие переносных значений славянских слов (это заметно уже и на терминах *видъ* или *родъ*); тем самым логика семантического развития стала алгоритмом языковых преобразований только после о с о з н а н и я родо-видовых соотношений, и развитие это осуществлялось на основе метонимических переносов (синекдоха). Подробнее см.: Колесов, 2002.

Синкретизм понятий определен установкой на цельность вещи. Логические связи охватывают соотношение «род – индивид» (индивид *рождается*), тогда как образные отношения распространены на «вид – индивид» (в современном значении терминов, потому что *видъ* Иоанна – это «род» и т.д.). Логически мыслимое и реально видимое еще не сведены в общий ряд логических соответствий. Правда, у них имеется общая точка, средостение (вид), которое в будущем сведет воедино эти линии, но теперь *семантическое* логики и *стилистическое* образа еще развиваются параллельно. Круг прежней эквиполентности разорван, но вектор общего направления еще не найден. Поэтому, и особенно в бытовых словах, родовых именований недостаточно для осмысления родо-видовых логических связей. Номиналист их ищет через вещь, а это невозможно, если, например, еще не существует общего именования для пальцев на руке (*палець* – только большой палец, слово *перстъ* с уточнением – только указательный и средний) и т.д.

Но в тех же терминах одновременно присутствует выражение смежных отношений, таких как «внутреннее – внешнее», «сущность – явление», «становление – бытие» и др. Онтологическое и гносеологическое не разведены, не осмыслены и потому не «имеют имени».

Не имеют имени – следовательно, не существуют.

ПРИЗНАКИ СВОЙСТВА

Самая увлекательная, но и трудная, не всегда разрешимая загадка состоит в том, чтобы найти такое основное свойство, из которого вытекают два противоположные свойства, так что отрицательное свойство есть как бы оборотная сторона той же медали...

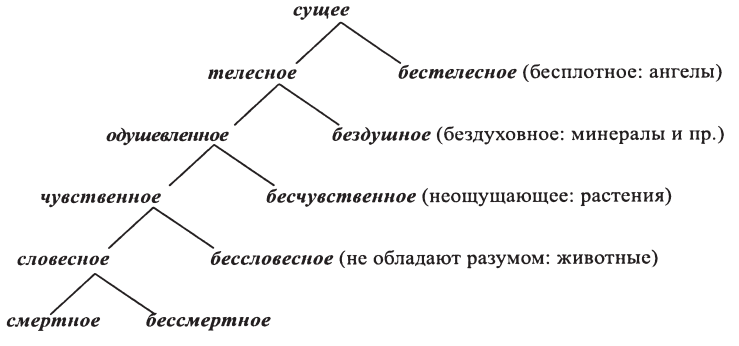
Николай Лосский

Вернемся к той же проблеме с точки зрения авторитетного для средневековых книжников автора – Иоанна Дамаскина, такого же последователя Аристотеля и для многих сочинений – первоисточника.

«Диалектика» Иоанна Дамаскина сразу же ставит нас в тупик.

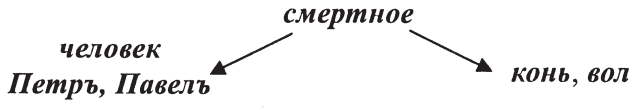
Род и *вид* здесь представлены как бинарное противопоставление общего и частного (*съборни – чясть*, например, *человек – Петръ*), внутреннего и внешнего, т.е. общего и индивидуального, в котором это общее проявляется (сущность и явление). Это типично эквиполентная оппозиция во всей синкретичной сложности признаков у составляющих ее членов.

Применительно к конкретным категориям *(роднѣйший родъ)* бинарность исчезает, уступая место градуальному ряду. *Сущее* – это род, который распадается на виды *естьствъ*, в свою очередь состоящих из индивидуальных *собьствъ*: существо → человек → Петр. В самой византийской философии различие между сущностью (οὐσία) и лицом (ὑπόστασις) стало осознаваться лишь в IV в., до того сливаясь в общем понятии субстанции-вещи (Бычков, 1977, с. 31). Из этого можно заключить, что и там общий род *(сущее)* и экземпляр *(собьство)* совпадали в совместном противопоставлении к роду. Нечеткость славянской терминологии понятна, но знаменательна: она раскалывает природную эквиполентность на ряд с выделением общего родового, поскольку сущее является родовым как в отношении к существу (индивид), так и к сущности (вид). Градуальный ряд понимается еще очень конкретно: *сущьство → человѣкъ → Петръ*. Поскольку философия занимается только общим, т.е. родовым и категориальным, частное, конкретное и индивидуальное остаются за пределами дальнейших рассуждений. Личностные начала *собьства*, которые представляют собою элементы не общего, а случайного, составляют сферу интересов средневекового мыслителя. Его личная психология есть психология коллективного сознания в том его виде, как она проявляется в отдельной личности – не больше. П р и з н а к и выделения «видов» в границах очередного «рода» всегда бинарны, предстают попарно, но общая цепочка родов-видовых различий представлена как градуальность:



Отрицательные признаки представлены в старом (эквиполентном) отношении: *без-*, а не *не-* (привативность).

Тут бы и прекратить градуальный ряд, однако ветвление продолжается, но уже не по различительным признакам, а согласно конкретным видам. Смертное делится:



И это вместо того, чтобы просто сказать, соблюдая общий принцип деления, о признаках конкретных индивидуумов; например, о том, что они различаются по старости, по слабости, по красоте и пр. (там же, с. 62) или тем, что человек может быть *бѣлъ, долгъ* (высок), *мудръ* или *тупоносъ* (там же, с. 64). Но эти признаки – случайные.

Эти два типа характеристик различаются и лингвистически. Можно построить ряд утверждений, из которых каждое будет истинным: *человек есть существо (из сущих, сущее)*, а по своей *сущности человек телесен, человек одушевлен, человек чувствен, человек разумен, человек смертен*; или, расширяя синтаксические связи высказывания о том же по принципу самого логического разбиения (от вида к роду, подведением под род): «человек смертен, поскольку разумен, ибо чувствен, так как одушевлен, потому что телесен по своей сущности». Различительные признаки категоричны, ибо вытекают из категории «сущее».

Противоположные утверждения невозможны в силу категориальности самих признаков; нельзя утверждать, что человек бессмертен или бесчувствен. Это противоречило бы смыслу эквиполентных отношений, согласно которым свойство, маркированное аффиксом *без-*, является не отрицательным, а противоположным, но столь же положительным свойством. Только когда в общий ряд «чувственный – бесчувственный» или «словесный – бессловесный» входит действительно отрицательное «нечувственный», «несловесный» и др., – только тогда и формы с *без-* становятся выражением отрицательных качеств.

Следовательно, в средневековом мышлении утверждения типа «человек бездушен» невозможны. Иерархия категорий, заданная идеей, не может распасться, она стоит твердо и подтверждается многими авторитетными указаниями. Невозможность противоположных утверждений идеологична в своей основе, она не определяется возможностями языка, а просто-напросто запрещает языку подобные вольности. Сказать, что человек бездушен или бесчувствен, а тем более что он бессмертен, – значит выразить еретическую мысль, которая выходит за пределы формальной логики и языковых средств выражения. Кстати заметить: отсутствие сложных типов предложений, особенно сложноподчиненных, объясняется ненужностью высказывать мысль, выходящую за пределы установленных мыслительных структур. Средневековая логика направлена идеологией и д е и. Она не нуждается в подмене такой идеи с л о в о м.

Но если противоположные утверждения запрещены, возможны ли утверждения обратные, инверсированные? Если нельзя сказать «человек бессмертен», то как обстоит дело с простой мыслью: «смертный человек»? «Человек чувствен» – подведение вида под род, а тем самым и «объяснение» посредством предикации признака. «Чувственный человек» – вариант допустимый, ибо не противоречит иерархии родо-видовых отношений и не приводит к еретическим уклонениям. Но такой вариант бесполезен, не дает никакой новой информации. Это констатация уже известного, не о т к р ы т и е (как в исходном

суждении), а тавтология, до которой не опускались средневековые риторы. Каждое их высказывание было утверждением, которое рождалось тут же, как будто впервые, и, хотя тысячекратно было уже заявлено прежде, вновь и вновь утверждало, что да, «человек – чувствен», «человек – смертен» и т.д. Если эту особенность древнерусской речи, отражающей соответствующий уровень сознания, выразить привычным для нас образом, можно было бы сказать, что средневековый ритор говорил «доказательно», а не «декларативно», он постоянно у т в е р ж д а л посредством суждения, а не изрекал готовое понятие. Конечно, сочетания типа «смертный человек» существовали во множестве – это были остатки прежних предикаций, сохраненные текстами. Но они заменяли собою целое понятие, каждый раз заново включаемое в другую предикацию; здесь определение выражало содержание, а имя – объем понятия.

Вернемся к *случаю*, к случайным признакам конкретных *собьствъ*. Признаки личности являются частными и потому могут варьировать. Философа интересуют только устойчивые, общие, родовые признаки, которые, в его представлении, являются системными, т.е. данными Богом-Логосом (мыслью). Это с в о й с т в а качеств, которые существуют сами по себе в иерархии типичных свойств. П р и з н а к и же ему не интересны, они являются знаками, указывающими не на общее и вечное, а на частные их вариации. Признак случаен, потому что он не есть свойство, не принадлежит индивиду как «свое», органически ему присущее качество на правах совместного отношения ко всем обладателям такого свойства. В отличие от свойства, признак может заменяться на противоположное и должен создавать обратные синтаксические связи. *Качьство* же определяет суть: «отъ мудрости бо мудръ наричеться, якоже имый мудрость» (Бычков, 1977, с. 232) и т.д.

Если вдуматься в смысл различий, представленных двумя типами качеств – признаков и свойств, – легко определить их лингвистические основания; различие между ними содержится в самом языке.

Свойства относительны друг друга, в общей последовательности они постоянны. Признаки же качеств существуют независимо друг от друга, варьируя в зависимости от сочетаний. Свойства суть отношения, а качества постоянны. Все странным образом переворачивается, если взглянуть на признаки с точки зрения языка. Устойчивое само по себе, качество в отношении к действительности оказывается неопределенным, легко изменяется, оно действительно случайно в своих проявлениях. Неопределенности свойств, которые познаются в сравнении, в отношении к объектам действительности оказываются четкими, они как бы встроены в систему взаимных отношений, они не случайны. Первые (качества) выражаются с помощью качественных прилагательных, вторые (свойства) – посредством относительных. Категориальное разделение признаков, которое кажется философски общим и обосновывается в специальных трактатах, лежит в глубине языковых категорий.

Случайные качества имеют степени и вступают в цепочки противопоставлений: *мудръ – мудрѣе – мудрѣйший*, «рекъше вяштее худааго есть вяштее», – как сказано в «Изборнике» 1073 г. (л. 232 об.–233), т.е. «худшее хуже плохого».

Категориальность свойств таких степеней не допускает, это не признак, а отношение. Нельзя одному быть «телеснее» другого, или «словеснее», или «мертвеннее». Различие между качественными и относительными прилагательными в древнерусском языке проходит четко и не приводит к отклонениям. Например, качественные раньше начинали развивать полные формы, присоединяя указательное местоимение *и*, которое воспринималось

как определенный артикль, утверждающий *постоянный признак качества: мудръ + и = мудрый* и т.д.

В том смысле, в каком это важно для понимания положений этой книги, относительные свойства всегда предстают как эквиполентные, а качественные качества могут развивать градуальные степени. В праиндоевропейском языке и качественные прилагательные имели всего две степени, т.е. входили в такие же эквиполентные оппозиции, как и относительные; их*равно-ценность (эквиполентность)* подтверждается тем, что они были образованы от разных корней.

На многих примерах можно показать, что в древнерусском языке развитие новых сочетаний с определением перед именем существительным началось именно у качественных прилагательных (Лаптева, 1959; Уханов, 1957). К тому моменту, когда в XVII в. стал развиваться литературный язык на основе разговорно-русского, старые сочетания типа «вдова молодая» полностью заменились на прямой порядок слов: «молодая вдова». «Житие» протопопа Аввакума неоднократно переписывалось им самим, и можно заметить, как от варианта к варианту в его тексте все больше сочетаний с прямым порядком слов: *дал шубу новую → дал новую шубу, люди добрые → добрые люди* и др., т.е. *правую руку, духовные дѣла, цѣлое лѣто, живова борана, святою водою.* Наоборот, относительные прилагательные чаще в постпозиции: *научением бѣсовским, от тяготы водяные, на столпѣ каменном, благословение отеческое, древо райское, въ приказъ сибирской* и т.д. (Колесов, 1976, с. 218). Относительность относительных еще осознавалась как отношение, которое в каждом отдельном случае следует оправдать предикативной связью, а не как качество, которое несомненно присутствует.

Двойственный характер притяжательных прилагательных приводит к тому, что в этот процесс они включаются с некоторым запозданием. Они отражают конкретное отношение, которое и выступает как единственное их к а ч е с т в о. Способов передать значение принадлежности было много, некоторые из них потом исчезли из языка. Например, отношение («еже къ кому») отца к сыну можно описать несколькими формами. *Отецъ сынови* (дательный принадлежности), *отець сыну* (родительный принадлежности), *отець сыновъ* или *сынъ отечь (отчий)*, а позже еще и полными формами прилагательного типа *отеческий* или *сыновний*, со специальными суффиксами, выражавшими принадлежность. От первого по направлению к последнему сочетанию увеличивается с т е п е н ь зависимости притяжательного от своего определяемого имени. В сочетании с дательным падежом (*отец сынови*, затем *отец сыну* – своему) оба слова почти самостоятельны по значению и без ущерба могут быть переставлены местами или заменены другими формами. Их автономность существенна, ибо в любой момент может измениться и реальное взаимоотношение обозначаемых ими реалий; потребуется, например, сказать об обратной связи *сынъ отцю* (своему). Более устойчив родительный принадлежности, поскольку форма «родительного» и есть прежде всего отношение принадлежности. *Сынъ отца* своего или *отец сына* своего уже не могут оторваться друг от друга, но они еще свободны в смысле порядка следования (можно сказать *отца сынъ* и *сынъ отца*). Однако категориально как субъекты «сын» и «отец» еще представлены каждый сам по себе, и только их формальное совмещение передает идею принадлежности. Иначе в сочетании с притяжательным прилагательным. Тут на первый план выходит указание на субъекта, а родственные отношения другого к этому субъекту оказываются второстепенным признаком отношения. Мысль экономно строит перспективу высказывания, не давая возможности выступать одинаково

объемно всем уровням информации. *Отчий сынъ → отцовъ сынъ → отцовский сынъ* – все это различные степени последовательного усиления значения принадлежности – без выделения объекта отношения.

Но все такие преобразования – дело позднее. Еще в XVII в. можно было сказать «патриарша двора» или «двора патриарша» – безразлично и в части собственной формы прилагательного и места его размещения.

ПОГРУЖЕНИЕ В ОТВЛЕЧЕННОСТЬ

> Изучение нашего языка покажет нам, что отвлеченный признак в слове не первообразен.
>
> *Александр Потебня*

Известно несколько косвенных доказательств в пользу того, что последовательность в освоении классификационных принципов была именно такой, как она здесь описана. Физиологи и психологи отмечали, что у современного человека в его формирующей знание последовательности мышления присутствуют «три главных категории отношений: сходство, сосуществование и последования – соответственно тому, что в мысли объекты являются только в трех главных формах сопоставления: как члены родственных групп, или классификационных систем, как члены пространственных сочетаний и как члены преемственных рядов во времени» (Сеченов, 1943, с. 92; ср. также с. 139).

Эквиполентность как общая связь двух предметов способна обнаружить и описать сходство (тождество) и сосуществование; градуальность охватывает все три типа отношений, но воспроизводит их как равноценные вне границ конкретной, данной градуальности. И равнозначность (сходство тождеств), и градация (сосуществование) строят свои классификационные модели из любой точки пространства и времени, и лишь чисто условно они могут быть привязаны к общепринятым «позициям», например в отношении к человеку или к Богу. Благо – добро – зло радиируют от Бога, но воплощены в человеке и нейтрализуются в демонах – и тогда перед нами возникает градуальная оппозиция с максимальным проявлением данного качества в Благе, от которого благость и благодать, и блаженство, т.е. маркированные (отмеченные сознанием) определенным признаком представления о наилучшем.

Однако дело можно понять и иначе. Можно мысленно опустить среднее звено, поскольку оно определяет позицию «наблюдателя» (соотносится с человеком), и тем самым вернуться к исходной равнозначности, т.е. снова взглянуть на предметный мир как он есть, устранив из него субъективную точку зрения пытливого человека. Тогда Благо и Зло опять становятся функционально равнозначными, хотя этически они неравноценны. Добро (мирское) и благо (духовное) можно снова свести вместе, объединяя общим понятием добра, и тогда зло окажется отмеченным признаком привативной оппозиции: зло существует, добро с ним борется.

Все три типа членения равновероятны, и все использовались в Средние века, но в зависимости от выбора таких, казалось бы, совершенно нематериальных отношений рождались идеологии, учения и школы, не всегда безобидные. Потому что в привативной противоположности маркировано не Благо, а Зло.

Ни один из прежних двух принципов не имел объективно осознаваемой точки отсчета тех отношений, которые в данный момент подвергались классификации. Точка зрения определялась взглядом субъекта и, как многое в Средние века, воспринималась не отвлеченно (как нуль-отсутствие), но конкретно и всегда с определенной оценкой. Спор о том, кружится ли Земля вокруг Солнца или, наоборот, Солнце вращается вокруг Земли, казался академическим. После XV в. это – уже проблема, потому что точка отсчета стала существенной необходимостью в процессе познания мира. В средневековой литературе, в искусствах, в науке все кажется равновероятным, равномерным и равноценным. Здесь незаметен фон, отсутствуют обертоны, сливаются оттенки, неизвестно значение нуля, и потому все кажется одинаково важным.

Привативная оппозиция включила в классификационные отсчеты понятие нуля и тем самым организовала перспективу познаваемых отношений, существенных для реального мира.

Градуальность средневековой иерархии, по существу, была безграничной, находилась в постоянном движении и смещении границ; ранг определенного лица может измениться быстро и изменялся часто. Отсюда – обилие авантюристов, нестабильность социальной структуры общества. Поэтому и сама иерархия конкретизируется в ранге, а не в личности.

Иерархия Нового времени, ориентируясь на свободную личность, подчиняется привативным отношениям, и ранги часто варьируют друг с другом, способны к взаимозаменам и потому неустойчивы. Иерархия градуальности вообще неспособна к созданию стабильности, это одно из ее коренных свойств. Средневековая градуальность вырабатывает принцип, но не создает системы, построенной согласно такому принципу.

Отношения же в современном мире сотканы из сотен и даже тысяч привативных, часто совершенно привычных для каждого человека отношений с другими людьми. Ранг каждой конкретной личности определяется общей суммой обращенных на него привативных оппозиций, в которые он вступает на правах «маркированного члена многомерной оппозиции». Но из совокупности строгих привативных отношений при наличии общепринятых точек отсчета согласно определенным признакам и возникает понятие о системе. Всепроникающая возможность абсолютной привативности является главным достоинством этого отношения. Собственно, тут-то и возникают *сами отношения.*

УТВЕРЖДЕНИЕ ОТРИЦАНИЕМ

> Отрицание есть лишь особый метод мистического познания, внутренне им полагаемый, а не извне навязанная граница и предел.
>
> *Николай Бердяев*

Среди древнейших слов имеются такие, которые своим значением как будто противоречат представлению об эквиполентности древнего типа мышления, настолько они похожи на привативные по сути своего отношения: *чет – нечет, клен – неклен, умъ – безумъ*. Обычная привативность по признаку, который характеризует отмеченный им член и отсутствует у противочлена. Противоречие это кажущееся.

Поскольку изменилось общее представление о противоположности, противоречии и противопоставленности, рабочим принципом становится познание не с помощью противоположностей (эквиполентность), а посредством диалектического отрицания противоречий. Но прежние средства языка уже не соответствовали новым представлениям о противоположностях, и некоторые частицы стали изменять исходное свое значение. Со временем они, соединяясь с известными корнями слов, составили новые слова, с помощью которых сегодня мы и можем восстановить суть намеченных действий.

Воспользуемся историей префиксов, которые известны еще из древнейшего праязыка. *Не-* выражало неопределенность основного качества, а следовательно, и другое качество: *небогъ, небогий*, т.е. ‘неимущий’, а в исходном смысле сложного слова ‘малоимущий’, не обладающий данным признаком человек. С *у-* связано представление об удалении, устранении (‘от, прочь, долой’), следовательно, *убогъ, убогий* – тот же неимущий, только представленный как бы с другой стороны: лишен личного свойства, обделен им. *Без-* значит ‘вне, снаружи чего-либо’, так что *безбогъ* – как бы крайняя степень лишенности свойств, в данном случае тех, которыми наделен в принципе каждый член рода-племени. Эти свойства отсутствуют в нем с самого начала, ибо он – вне Бога и милостей его; «богатому» такими милостями он противопоставлен как цельность целиком, а не только по отсутствию данного признака. В частности, это слово передавало в древнейших текстах смысл греческого ἄθεος ‘атеист-безбожник’. *Безвѣчье* и *увѣчье* также почти одно и то же, почему один из вариантов был утрачен в языке; однако просто у д а л е н и е от данного качества или исходное о т с у т с т в и е такого качества все-таки всегда осознавались. *Неумъ* и *безумъ* в конечном счете одинаково бестолковы, однако *неумъ* внушает кое-какие надежды, он просто *мало-образован*, тогда как *безумъ* с самого начала безнадежен совершенно.

Точно так же и *недугъ* когда-то вовсе не тот, кто лишился физической силы, кто *не дюжит*, а тот, кто в данный момент *мало-мощен*, но в целом здоров. Это временное состояние, которое не влияет на оценку лица; таким образом, и здесь представлено не отрицание, а просто иное свойство (состояние). Недуг – не болезнь, а качество, придающее субъекту новое состояние.

Бещадъ ‘бездетная (женщина)’, т.е. лицо; в слове произошло сращение двух частей: *без-чадь*. Если *без-* здесь просто отрицание, неясным оставалось бы соотношение слов *чадь – бесчадь*. В обоих случаях перед нами указана противоположность реальных лиц, с той лишь разницей, что *бесчадь* одновременно обозначает и лицо, и признак, по которому в данный момент оно выделяется. Противоположность к собирательному, к слову *чадь*, а не *чадо*, также показательна. Всеми способами язык фиксирует не временное состояние лица, но выделяет такой признак сравнением двух «вещных» противоположностей и вместе с тем, как бы отвлекаясь от предметности, создает первые представления об отвлеченных свойствах лиц и вещей. Идея отвлеченности (признаков) и самый признак на этом этапе развития сознания еще слиты воедино: признак и есть высшая степень отвлеченности, доступной сознанию на данном уровне развития языка.

По-видимому, конкретной способностью к действию первоначально определялся выбор нужного слова: с *у-*, с *без-* или с *не-*. *Удаль* – способность, это представление о человеке, которому что-то «дано», чем он и выделяется из однородной среды. Слово *нестера* из древнего сочетания *не-сестра* обозначало племянницу, т.е. не родную сестру, но все-таки сестрину кровь. Также и *нетий* от *не-пътий* – племянник, тот, кто не имеет права самостоятельных действий; несовершеннолетний, маленький член рода.

В современных славянских языках именно *не-* стало основным средством отрицания, а тем самым и основной формой выражения привативной противопоставленности. История его превращения в «чистое отрицание» поучительна.

Поначалу, как мы видели, *клен* и *неклен* передают сходство двух предметов при отсутствии тождества между ними; растения одного вида, но разной «материальности» – дерево и кустарник. Это эквиполентность, поскольку противопоставление строится по двум признакам: по качеству и по размеру. *Люди – нелюди* не отрицание человеческих свойств (как в современном языке), а утверждение особого качества общего свойства: это тоже люди, но мелкие, лесные существа, принимающие облик и форму человека.

Примеров такого рода много в нашем языке; когда-то их было больше. *Неручь* – большой ручей, но все-таки еще не река; *небасъ* – непорядочный человек – тот, кто не подчиняется общим правилам; *небыль* – вымысел, т.е. неполная правда, и т.д. (Марков, 1972). *Не-* отнюдь не отрицание, а утверждение новой предметности путем небольшого уклонения в толковании данного признака. Попытка найти нечто среднее в равнозначной противоположности. Сознание ищет сходного в том, что кажется различным или даже противоположным. А. А. Потебня утверждал, что прибавление *не-* в слове *неклен* превращает понятие в положительное, но противоположное (Потебня, 1968, с. 428). *Непутевый, беспутный* вовсе не тот, кто лишен «пути», а тот, кто идет д р у г и м путем.

Двойное отрицание в высказывании, с отрицательным *не* при сказуемом, также появляется поздно.

Первым по времени действительным отрицанием стал префикс *без-*, быть может, еще в праславянском языке, но, кажется, в связи с развитием письменных форм речи.

Самые древние сочетания слов с *без-* обычно прилагательные без суффиксов: *безостый, безглавый, бесхвостый, бескрылый*; впечатление такое, будто прилагательные образованы непосредственно от существительных без специального суффикса прилагательных. Это было средством выделить признак от вещи в тот момент развития языка, когда имя еще синкретично, т.е. одинаково (и одновременно) выражает и предмет, и его признак. Затем они образовали специальные имена признака – имена прилагательные:

безумъ → притяжательное *безумль* → качественное *безумный;*
бестудъ → притяжательное *бестужь* → качественное *бесстыдный...*

Последнего типа прилагательных, уже определенно выражающих отрицание признака, особенно много появляется в текстах, переведенных с греческого языка; восточные славяне заимствовали их из древнеболгарского литературного (Обнорский, 1960, с. 195). Самые древние кальки с греческого для слов с начальным ἀ-, ἀν- ‘без’ используют славянское *без-* (*бесчиние, бесмъртие* и т.д.), и только много позже – *не-*; последнее и стало русской формой отрицания. Варианты типа *беззлобивъ – незлобивъ, безнадеженъ – ненадеженъ, безбоязнивъ – небоязнивъ* и др. долго существовали на Руси (некоторые сохранились, изменив свое значение). Недолгое время в конкуренции участвовал и префикс *у-*, так что образовались градуальные противопоставления, примеры которых известны:

не- (не обладающий вовсе) – *у-* (лишенный) – *без-* (отсутствующий).

Мысль скользила в поисках точки опоры для выражения внутреннего противоречия свойств, еще не выработавших о т н о ш е н и я по данному признаку, но определенно охваченных идеей с р а в н е н и я предметов но такому признаку.

СТЕПЕНИ ОТВЛЕЧЕННОСТИ

Логики могут рассуждать об отвлечениях, но массе людей потребны образы.

Томас Маколей

В предыдущих книгах нашего исследования мы рассмотрели большое количество примеров того, как средневековое сознание, преодолевая поверхностно образное представление о мире и соотнося его с культурно-символическим – идеальным, мало-помалу извлекает из познанных явлений содержательные их признаки, возвышая предметную отвлеченность до абстрактности. К некоторым примерам мы еще вернемся, напоминая подробности, а сейчас установим общую последовательность в *о-сознан-ии* степеней отвлеченности, как они рисуются современному аналитическому мышлению.

Сущность отвлеченности заключается в том, что характерный признак вычленяется из состава предмета и служит указанием на самый предмет. Чисто метонимическое движение мысли, известное издавна. Почти все древние слова, даже самого конкретного значения, являлись в известном смысле отвлеченными. Умственное действие отвлечения присутствует в сознании всегда, однако различные эпохи отличаются степенями отвлеченности. Нас не удовлетворил бы тот уровень отвлеченности в выражении внешнего мира словом, который был присущ людям далекого и даже не столь уж далекого прошлого.

Не случайно и термины, выражающие процесс, изменялись. В старинных риториках говорится об *отделении, отделенном* – это очень конкретное указание на процесс абстрагирования, все равно что отделять листы от стебля.

Со второй половины XVIII в. из книжной речи приходит на смену слово *отвлечение, отвлеченный.* По смыслу то же самое, что *отделять* или *отвлекать*, однако значение самого действия стало важным, и статус нового слова также – выше. Это слово высокого стиля, а терминология особое пристрастие испытывает именно к словам высокого стиля. Чем выше стилистический уровень слова, тем скорее оно приобретет отвлеченное значение. *Порох* – и *прах, сторона* – и *страна, личнóй* – и *лúчный.* Термин *отвлеченность* упоминается уже в конце XVIII в., у Радищева, кажется, впервые, и с этого времени можно говорить о сознательном отношении к тому содержанию языкового процесса, который нас здесь интересует.

Однако в 1840-е гг. вдруг заимствуют и почти однозначное с этим термином слово *абстрактный.* Только ли любовь к замысловатым иностранным словам двигала «людей умственных»? Сомнительно. Иностранные слова они употребляли, говоря на иностранных языках, которые знали, им незачем было попусту вносить такие слова в русскую речь. Но уже стало понятным, что отвлеченность не совсем то, что абстрактность. В отличие от последней, отвлеченность не выражает еще абсолютных, всеобщих связей и отношений между явлениями и предметами, она обозначает признак в отвлечении, но еще в зависимости от своего носителя. На это и указывает последовательность в развитии словесных обозначений процесса в русском языке.

Первые проявления в развитии отвлеченности пришли из языческой культуры. Представление о роде одно-*род*-ных явлений возникает из идеи действия, конкретного движения, которое в своих повторениях или в смене ритмов производит помысленное отвлечение с о б и р а т е л ь н ы х признаков общего, представляя их в грамматической категории

собирательности. Слова типа *бѣль, чьрнь, боль, жить* и др. – это термины более раннего происхождения, чем уточняющие их собирательную отвлеченность имена, например *бѣлый, черный, болесть, житье.*

Второй этап в развитии отвлеченности представляет собою момент остановленного мыслью движения, когда представление о явлении сгущается в предметность явленных качеств, метонимически показывая их в образе вещи, на время застывшей. *Ходъ, кровь, ловъ* и многие-многие подобные, образованные от глагольных корней, опредмечивали действие, хотя и оставались еще столь же синкретичными по смыслу, как и собирательные имена. Они одновременно обозначали и действие, и его характер, и следствия из произведенного действия, а иногда еще и лицо, которое такое действие производило. Это по-прежнему собирательность вещи, а не отвлеченность признака.

Но опредмечивание движения помогало сосредоточиться на существенных признаках действия, данного теперь как вещь. Этот, третий, этап развития отвлеченности приводил к выделению идеальных и типичных признаков предмета, которые затем обобщались как имена отвлеченного качества. История цветообозначений особенно показательна. *Рысъ – рысь, воронъ – воронъ, лисъ – лисъ* и др. аналитически разводят указание на «предмет» и на типичный его признак, так что со временем «цветовую» часть формулы можно уже использовать и при обозначении других, сходных по внешнему признаку вещей. *Конь вороной* уже не то же, что *борзый комонь*, а признаки скорости также обобщаются, снимаясь с конкретных прежде обозначений скорости у разных субъектов движения: *быстра реченька, ясный сокол, борзый конь* и др.

Все такие примеры выделения отвлеченных признаков общего характера осуществлялись в жизни, в практической деятельности людей, но они отразились на истории слов и потому нам известны. Уровень абстрактного мышления к началу нашей летописной истории был достаточно высоким. Много слов отвлеченного значения сохранилось в текстах и реконструируется в этимологических словарях (ЭССЯ; Фасмер и др.).

Уже и грамматические типы слов указывают на высокий уровень отвлеченности мысли. Самый поздний по образованию тип склонения имен – с основой на **ā-*, известный еще и сегодня *(жена, стена)*, по существу, включал в себя как раз собирательные по смыслу имена, и притом не обязательно женского рода. В летописях встречаем указания на согласование форм имен единственного числа (собирательно-отвлеченных) с глаголами в форме множественного числа: *и рекоша дружина Игореви* буквально значит «и сказал-и дружин-а Игорю». *Жена* – собирательно-женская (‘рождающая’) часть общины, *слуга* – вообще слово мужского рода, как и *воевода*, и т.д. Класс этих основ постоянно пополнялся за счет резкого увеличения слов опредмеченного действия, а также имен общего рода (*обжора, забияка, пияница* и др.). Кроме того, из числа предметных имен активно происходило выделение имен качества (прилагательных). К началу древнерусского периода (X в.) путем присоединения указательного местоимения стали складываться полные (определенные) имена прилагательные. Развивались, соединяясь друг с другом, все новые суффиксы, с помощью которых становилось возможным отмечать возникающие оттенки отвлеченного смысла и включать их в речевую практику, тем самым повышая общий уровень логического мышления.

Однако это были не абсолютно абстрактные, а как бы временно отвлеченные от вещного мира признаки, и только словесные корни помогали сохранять в сознании исходную конкретность их происхождения.

Основное средство в установлении отвлеченно-общего состоит в сравнении; но языческие славяне внешнему сравнению предпочитали магическую силу уподобления, поэтому в общие роды и классы иногда объединялись у них самые разные вещи. Всякое сравнение отвлекает от вещи признак, и этот конкретный признак может быть приписан другому. Но этот «другой», в свою очередь, является носителем еще какого-то признака, да и не одного. Совмещение нескольких признаков в общем слове создает символ, а через символы уподобления развивалась возможность сравнения сходств.

Обобщение всех имен по определенным типам также прошло несколько этапов. Историческая грамматика русского (восточнославянского в прошлом) языка выделяет три основных этапа, которые мы можем проследить по историческим текстам.

Древнейшие типы основ, по которым собирались в некое подобие системы все имена, были основаны на подобии форм, которых было более десятка. Основы на **er-* (*мати, дочи* и др.), на **es-* (*слово – словесе, коло – колесе* и др.), на **ent-* (*дѣтя – дѣтяте* и др.), на **й-* (*домъ – дому, сынъ – сыну* и др.), на **ĭ- (кость – кости, гость – гости, лось – лоси* и др.), на **о- (столъ – стола* и т.д.) и другие, которые настолько рано соединились с данными, что ученые теперь спорят, были ли в праславянском языке основы на **jē-, *jй-* и пр. Типы основ становились формальными признаками общности имен, собранных по конкретным, вещным, признакам: в различных типах сосредоточены слова, обозначавшие степени родства по мужской или по женской линии, по кровной или свойской связи, названия разных типов овощей, предметов внешнего мира, чисел и свойств. Можно приблизительно представить последовательность появления того или иного класса имен, охваченных своим собственным признаком основы.

К моменту принятия восточными славянами христианства все эти типы основ стали собираться в более крупные р о д ы, которые и были поняты конкретно как грамматические роды: мужской – средний – женский – общий. Они объединялись уже не по ф о р м е основ, а по своей ф у н к ц и и в речи. Теперь имена в своей совокупности предстают уже в очень общем классе, различные степени отвлеченности определяются отнесенностью к своему грамматическому роду: самые отвлеченные – обычно женского рода, менее отвлеченные – рода среднего, ближе к конкретным обозначениям – имена мужского рода. До сих пор при заимствовании иностранных слов конкретные по смыслу слова неизбежно сходятся в склонении мужского рода *(зала → зал, рельса → рельс)*, а отвлеченные оказываются среди имен женского рода (например, названия болезней, научные термины и пр.). В древнерусском языке одно и то же слово могло быть представленным в различных степенях отвлеченного качества, т.е. – в форме разного р о д а: *занавесь – занавеса – занавесь* и т.д. Когда люди эпохи Средневековья говорили *облакъ* или *облако, лѣсъ* или *лѣсо, езерь* или *озеро*, они ничего не путали, не смешивали и не ошибались. Они выражали свои мысли в соответствии с тем, какую с т е п е н ь отвлеченности они имели в виду, поскольку Средневековье тщательно соблюдало именно градуальные степени в предъявлении всего, о чем заходила речь.

После XV в. на первый план сознания выходит категория числа, которая как бы заменяет прежние родовые признаки; отвлеченность постепенно развивает более отвлеченные степени, формируя уже совершенно абстрактные представления. Категориальное свойство п р е д м е т н о с т и объединяет самые разные конкретные и отвлеченные признаки, к нашему времени доведя различие между именами в единственном числе и именами во множественном числе до четкого противопоставления (во множественном числе сохрани-

лась одна-единственная парадигма склонения), например, формы Дух – *дýхи* и *духи́* представляя как совершенно *разные слова.*

Связанность конкретного слова с другими словами в устойчивом сочетании ускоряет развитие отвлеченного значения. Связанность только одного значения в принципе синкретичного слова делает его отстраненным, отвлеченным от конкретности: *конец свѣта, край свѣта, корень зла, капля в море, птичье молоко, соль земли, слово и дело* – в слиянности двух слов по определенному признаку общности проявляется уже некая терминологическая законченность, возникает обобщеннная однозначность слова, выбивающая это слово из привычных ассоциаций многомерной вещественности. А это и есть подобие отвлеченности. Вот почему в древности так много устойчивых словесных формул и оборотов, напоминающих наши поговорки (которые и возникли на основе таких формул). Это естественное желание мысли остановить бесконечное истечение сугубо частных со-значений и возвысить некоторые из них до уровня всеобщности. И это вовсе не красоты слога, а живая потребность мысли.

Развитие отвлеченности до абстрактности связано с параллельным развитием родовидовых отношений и сложением в языке слов родового смысла – гиперонимов. В той мере, в какой символ, утрачивая свой двусмысленный характер (обращенности и на вещь, и на идею одновременно), развивается в гипероним, в сознании формируются понятия, представленные уже не как средство художественной изобразительности (подобно символу), а как средство логического мышления в максимально отвлеченном от предметного мира виде.

До известной степени беглое описание развития отвлеченности мы сейчас пополним подробностями. Но закончим предварительные замечания поучительным примером, который приводит Гегель, показывая разницу между конкретным и абстрактным мышлением. Оказывается, что представление о том, что именно значит «абстрактное мышление», может пониматься по-разному. «Мы находимся в приличном обществе, – саркастически сказал философ, – где принято считать, что каждый из присутствующих точно знает, что такое “мышление” и что такое “абстрактное”. Стало быть, остается лишь выяснить, кто мыслит абстрактно», что, конечно, важно, ибо следует «примирить общество с самим собой, поскольку оно, с одной стороны, пренебрегает абстрактным мышлением, не испытывая при этом угрызений совести, а с другой – все же питает к нему в душе известное почтение, как к чему-то возвышенному, и избегает его не потому, что презирает, а потому, что возвеличивает». В ходе дальнейшего рассуждения выясняется, что абстрактно мыслит как раз «необразованный человек, а вовсе не просвещенный», – парадокс, заставляющий задуматься. В самом деле: «Ведут на казнь убийцу. Для толпы он убийца – и только. Дамы, может статься, заметят, что он сильный, красивый, интересный мужчина. Такое замечание возмутит толпу: как так? Убийца – красив? Можно ли думать столь дурно, можно ли называть убийцу – красивым?» Анализ может показать, что этот человек, теперь убийца, обладает множеством особенностей и характеристик, которые способны показать его во всей сложности личности; более того, разбирательство может оправдать его, теперь убийцу, поскольку в самом начале его жизни могли быть события, приведшие к такой точке как к окончательному следствию. «Это и называется “мыслить абстрактно”, видеть в убийце только одно абстрактное – что он убийца, и *называнием такого качества уничтожать в нем все остальное*, что составляет человеческое существо» (Гегель, 1972, с. 390; выделено мною. – *В. К.*).

Древнерусский человек не дошел еще до такой степени рационалистического «абстрагирования» объектов, в чем мы сейчас и убедимся.

ОСТАНОВЛЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ

> Науке о разнообразном больше подходит не единственное число, благоприятное для абстракции, а множественное, являющееся грамматическим выражением относительности.
>
> *Марк Блок*

Уже в текстах Иоанна Экзарха в начале X в. замечаем момент перехода от первого этапа возрастания отвлеченности ко второму. Например, в его «Шестодневе» часто используются слова типа *садове* и *дубие*, одинаково собирательные по смыслу, но разного происхождения. *Садъ* – отглагольное имя, собирательность здесь основана на причастности к общему действию *садити. Дубие* – это деревья в лесу, они не посажены в садах, а сами выросли, где им любо. Это уже не глагольное образование по действию человеческой воли, а определение того, что видимо и существует. Другие возможные формы тоже похожи на собирательные *(овоща, дрѣва)*, но это не собирательные ни по смыслу (как *садъ*), ни по форме и смыслу (как *дубие*). Это обычные формы множественного числа. *Дрѣва – садове – дубие* в своей последовательности отражают незаметные переходы осмысленной сознанием общности, как бы отвлекая мысль от конкретности вещей. Множественное предстает как проявление относительности, затем дано остановленное мыслью действие, которое сжато в предметность, и наконец явилась формально выраженная собирательность *(дубье)*, самим предметным миром представленная вне человека, его деятельности и всякого касательства. А то, что отчуждено от человека, незамедлительно становится обобщенной приметой *общего, отделенного, отвлеченного.* Происходило это в суждении.

Любое высказывание строилось таким образом, что на его основе можно было в любой момент установить степень отвлеченности признаков, которые в каждый данный момент (а не устойчиво) имелись в виду.

Первоначально расположение членов предложения было иным, чем теперь. Сравнительные изучения показали, что древнейшим движением мысли было такое: сначала имя, затем определение (первый предикат), сначала глагол (второй предикат) и снова определение (уточнение второго предиката): *свѣтъ свѣтлый / свѣтить свѣтло* – любимый пример А. А. Потебни на лекциях студентам. Чередованием слов организуется проследовательность «данного» в мысли и того «нового», которое выносится из конкретного суждения, т.е. в известном смысле – вещи и ее признака, который отвлекается от вещи в момент сообщения. Конечно, формально такие высказывания выглядели как-то иначе, поскольку и полные прилагательные, и наречие в прошлом одинаково были краткими именами-признаками, которые различались по роду и по числу: *светел, светла, светло – светлы* – и склонялись как имена существительные. Однако именно такие, не расчлененные по смыслу имена и обозначали отвлеченный признак.

Пока не развились еще определения к глаголу (наречия типа *свѣт-ло*), отвлеченность имени выражалась формами инфинитива. Действие и вызванная им отвлеченность мысли мало чем различались формально: *жити → жить (житье), быти → бытъ, стати → стать* (хорошая стать) и др. «Получилась гораздо большая о т в л е ч е н н о с т ь представления, т.к. произошло в т о р и ч н о е отвлечение (сперва от действия, а затем от иррациональной предметности). Язык сделал колоссальное завоевание в области мысли, создав представление о процессе с а м о м п о с е б е вне связи его в представлении процесса и вне опредмечивания процесса» (Пешковский, 1938, с. 142).

Постепенно изменялись возможности самого предложения, предикативная связь становилась все более обособленной от имени-лица или имени-вещи. Грамматическую отвлеченность можно показать на примере связки в составном сказуемом. Она не всегда даже имелась, и филологи спорят, является ли высказывание с бессвязочным сказуемым особенностью древнерусского языка – или же это простой перевод греческого текста; в евангельском переводе Кирилла-Константина «Се Агнець Божий», «се Мати твоя», «имя ему Никодимъ» и др. Филологи говорят о различии в оформлении временно́го и вневременно́го предикативного признака подлежащего. Почти все конструкции без связок выражают вневременную связь признака и его носителя. Этот оттенок постоянства во времени связан с модальным значением категоричности утверждения, он эмоционально экспрессивен.

Различные степени отвлеченности как собирательность качества первоначально могли выражаться разными формами рода или числа.

Имена типа *жена* – первоначально собирательные, но это их свойство было забыто, и некоторые из них по смыслу своему могли восприниматься вне родовой характеристики: «слуга моя верная – слуга мой верный», «бьет челом сирота твоя Матрена – бьет челом сирота твой Иван», даже *умная голова* и *умный голова.* Безразличие к категории грамматического рода понималось как выражение собирательности, и в этом представлении уже несомненно присутствует идея отвлеченности. Признак принадлежит всем, относится ко всем.

То же происходило и с формами числа, обычно множественного. Слова вещественного значения и в форме единственного числа содержали идею отвлеченности-собирательности: *кровь, народъ, жито, сквьрна* – все это суть неисчетное количество, понимаемое уже как некая совокупность однородных качеств и состояний. Единичности тут нет и в помине, а форма множественного числа только увеличивает степень отвлеченности, буквально – от конкретной вещественности. «Въ сквьрнахъ лежати», «поби мразъ жита вся» и др. уже никак не совпадают с реально-предметным смыслом. Это не что иное, как метонимическое касание мыслью вещного мира, и не всегда даже ясно, идет ли речь о движении мысли или преобразовании вещей.

Такова первоначальная форма выражения отвлеченного значения в древнерусском языке: собственно лексическое значение слова, связанное с обозначением вещи, не укладывается в узкие грамматические формы, развивается противоречие между вещью и словом. В столкновении между лексикой и грамматикой наличные грамматические формы порождают идею отвлеченности, которая еще не является категорией отвлеченности, не осознана как категория.

ЕДИНИЧНАЯ СОВОКУПНОСТЬ

> Отвлеченное знание есть знание, выраженное в готовых замкнутых определенностях, иначе говоря – знание, которое выделяет из предмета его содержание.
>
> *Семен Франк*

Образование собирательных имен имело большое значение. Такие имена представляли законченное обобщение по р о д у на основе видов, примерно того же типа, который мы уже рассмотрели на текстах Иоанна Экзарха. Собирательные в форме единственного числа обозначали совокупность о д н о р о д н ы х предметов, данную уже в их качественном единстве.

Один из мудрейших лингвистов, А. А. Потебня, называл собирательность «качественной множественностью», тем самым выделяя основное отличие собирательности от материально понятой совокупности: собирательность выделяет к а ч е с т в о, а не количество. Это – нерасчлененная множественность, которая представлена неким общим признаком. Качественное восприятие множественности отвлекает сознание от предметности, представляя его на едином логическом основании.

Формы *лист* и *листы* представляют конкретное множество вещей, а формы *листье* и *листья* – листву в целом. Формы *рвань* и *рваньё*, возникнув в речи, тут же образуют оценочные соотношения, постепенно вытесняя одно другое. Слово *рвань* известно с XVIII в. ‘рваная одежда или обувь; что-то рваное’; *рваньё* известно с XIX в. в том же значении, но с оттенком, выражающим действие. И то и другое – собирательные по значению слова, но *рвань* еще и форма выражения нерасчлененного качества, поэтому в слове развивается добавочное значение: с XIX в. *рвань* значит также ‘отбросы общества’. Древнерусский язык не допускает ни таких обобщений, ни подобных переносных значений. В этических предпочтениях Древней Руси человек и вещь разведены категорически. О вещи там можно сказать *рухлядь, вѣтошь, старьё* и т.д., а о человеке так сказать невозможно. Заметим еще одну особенность этих поздних форм. Они образованы не от имени существительного родового значения, как древнерусские собирательные, а от прилагательного *(рваное)*, т.е. вторичны и по смыслу, и по форме.

Действительно, древнерусские *каменье, перье, углие, елие, тростие, гвоздье, звѣрье, листье, бытие, прутье, терние, колье, жердье, дубье* и мн. др. – все связаны с обозначением конкретно-вещных совокупностей, объединенных смыслом уже р о д о в о г о корня. Камни могут быть самые разные, но их совокупность собирается в образ, выражаемый словом *камы*, родительный падеж *камене*; то же относится ко всем указанным словам. Это собирательность предметная, и лишь поэтому она еще не осознается как законченная в идее отвлеченность. Только после XVI в. появляются в языке формы типа *мужичьё, атаманье, жителье* – уже суффиксальные имена, следовательно, вторичные по образованию; они связаны с обозначением лиц, не предметов.

Понятен «своего рода “всплеск” продуктивности и употребительности образований на *-ье* в среднерусский период XV–XVII вв.» (Еселевич, 1976, с. 67). Образованные от предметных имен родового смысла формы типа *листье* и образованные от обобщенных уже в речи к а ч е с т в в формах вроде *рваньё* отличаются принципиально. Первые пред-

ставляют собою отвлеченную собирательность, вторые – новую степень абстрагирования качеств. Это уже явление собственно великорусского языка. Последовательность образования такова:

рванъ → рвань → рваньё → рваное
старъ → старь → старьё → старое
гнилъ → гниль → гниль ё → гнилое
благъ → блажь → блажьё → благое

Производность каждого из приведенных слов определялась смежными движениями мысли, метонимически отталкиваясь от известных форм. Производные от глаголов известны давно: *рвание, гнилие* – действие в значении ‘рвать’, ‘гнить’ и т.д. *Рваньё* при *рвание* соотносится и с глагольной, и с именной основой, и в этом заключается (поначалу) ее собирательность. То же относится и к именам типа *рвань*, которые соотносятся с именами третьего склонения *(кость)*. Преемственность в формировании отвлеченных значений такова: единичная совокупность на основе конкретного признака (*рвань* от *рванъ*) → собирательная совокупность *(рваньё)* → совокупное множество однородного качества *(рваное)*. Последнее по времени средство выражения собирательно-отвлеченного – полное прилагательное – стало и научным выражением отвлеченных понятий: *благое* и *Благо.*

Особенности древнерусской отвлеченности в ее отличии от конкретных проявлений предметного мира обнаруживаются и в средневековом искусстве, в присущих ему принципах построения о б р а з а (отвлеченные значения древнерусских слов тоже суть образные значения). Мы видели это на обратной перспективе иконного художества. Предметность мира полагается как бы с обратным знаком – не линейно, удаляясь от зрителя, а укрупняясь вглубь, как будто замыкались самые дальние границы предметности, и потому весь предмет представал законченно и объемно во всех своих проекциях и гранях, отстраненно от всех соседних. Важно не соотношение частей иконы или частей изображенных на ней предметов и лиц, а сами предметы в их уникальности и законченности. Это остаток «эквиполентного» видения мира, с той лишь разницей, что на средневековой иконе вырисовывается уже иерархическая последовательность однозначных предметов, уподобленных мыслью, а тем самым выражена их *внешняя* связь, что более характерно для градуальных отношений.

Древнерусские летописные записи и литературные тексты строятся по тому же принципу важности и законченности каждого фрагмента, всякого героя или события, с ним связанного, и также в относительной отстраненности друг от друга. Впечатление такое, будто автор не уверен, что ему будет позволено продолжать повествование, и он старается в сжатом изложении передать все, что собирался, тут же, раз и навсегда. Единство иерархии, т.е. внешняя связь градуальности, создается общностью героя фрагментов – например, в тексте жития. Но вовсе не обязательно. В русских житиях XI–XII вв. герои исчезают и появляются новые, и все, что описывается, например, в житийных текстах, посвященных Борису и Глебу, одинаково важно, весьма конкретно, иногда даже натуралистически точно. Здесь только пространственные перемещения героев создают цельность повествования – точно так же как рамка иконы собирает в общий ряд разбросанные по доске фигуры.

Русские жития после XIV в. уже не таковы. Единство героя, никуда не исчезающего, образует градационную цепь поступков, мнений, решений, действий, которые, по

существу, описывают развитие одной личности во времени. Иногда это психологически достоверный рассказ о событиях буквально недельной протяженности – как в «Записке» Иннокентия о последних днях жизни игумена Пафнутия Боровского (1477 г.). Здесь важны уже не события, отделенные друг от друга временем или пространством, не разные люди, одинаково существенные герои повествования. Тут описано развитие личности как бы изнутри, «от себя» и в себе – через себя, в личной перспективе видения. Во второй половине XVII в. протопоп Аввакум в своем «Житии» закончит развитие русского жанра житий и разорвет традицию постепенного, не имеющего конца, градуального накопления событий, связанных с жизнью святого, и вернется к исходной двоичности (бинарности) жанра, но уже на новых основаниях. Он предложит «приватное» изложение событий, происходивших и описанных с точки зрения намеренно субъективной личности в противопоставлении к фактам «реальной жизни», которые могли быть совсем не такими, как видел их автор.

То же можно сказать о других жанрах средневековой литературы, очень важных и распространенных, например о хождениях. Все жанры изменялись, отражая изменение в формах обобщенности, т.е. отвлеченности мысли от реальных событий.

Конкретность описания, обращение к лицам и событиям, существовавшим и происходившим реально, приводит к ограничению тех степеней отвлеченности, какая была характерна для ранней средневековой литературы. Та отвлеченность – собирательна. Типизация была основана на подаче конкретного и очевидного, путем обобщения типичных и сходных по своим проявлениям событий и их героев. Это отвлеченность не от идеи, а от конкретности вещи. Новый уровень в развитии отвлеченности заметен как раз с начала XV в. Особенности ее проявления видны в известном стиле «извития словес», который вырабатывал новые языковые средства для выражения самых общих, максимально отвлеченных признаков реального мира, с тем чтобы уже вскорости на фоне традиционных символов представить их как *содержание новых понятий.*

ПРЕДМЕТНОСТЬ ПРИЗНАКА

Становление есть основа времени.
Алексей Лосев

Хорошо известно, и даже философы согласны с этим, что слова, выражающие абстрактные понятия, возникли на основе имен прилагательных, обозначавших признак предмета. Мы уже не раз говорили об этом, приводя примеры «собирания» признаков по конкретно предметным их проявлениям.

Вот последовательность в обобщении признака «цвет». Сначала это целиком предметные признаки: *рудъ* – коричнево-красный *(руда), рьдръ* – красно-малиновый *(редька), рысъ* – красно-желтый *(рысь), русъ* – желто-коричневый (заяц *русак* летом) и т.д. – варианты на основе общего древнего корня в разных его произношениях. Первый уровень отвлеченности, известный Древней Руси, связан с обобщением в собирательности по признаку внешнего уподобления. Тот же красный цвет, о котором мы сейчас говорим, различается по интенсивности: *червленый* ярок, а *чермный* – темный (ср. *червонец* и *черемуха).* Также различаются и другие «цвета»: яркий *синий* и темный *черный*, яркий *голубой* и темный *се-*

рый и т.д. Новый, отвлеченно-и д е а л ь н ы й признак носит уже символический смысл, поскольку он указывает не то, что на самом деле обозначает. *Чермный* – цвет плодов черемухи, *червленый* – цвет красителя, изготовленного из кошенили.

Разделив самостоятельными словами обозначение тона и яркости, этим не ограничились, стали различать и насыщенность цвета, его чистоту, приближение к спектральному тону, т.е. к еще более отвлеченному от в е щ и как совершенно абстрактный – понятийный признак. Прежние оттенки красного, черного, серого стали собираться в новые группы; так, в начале XVI в. многоцветье красного стали обозначать родовым словом *красный* – красивый цвет, цвет княжеского знамени. Сначала отвлечение совокупной множественности признаков цвета в краситель, затем появляются совершенно отвлеченные от реальности обозначения, не связанные ни с реальной вещью, ни с ее заменителем-краской. Читая травники и лечебники XVII в., мы видим уже обобщенные именования цвета – в народной культуре процесс абстрагирования цветообозначений не отставал от книжной традиции. Кстати, принцип отвлечения признака от обозначаемого предмета легко понять по народным названиям растений. В каждом языке существуют тысячи именований для определенного и, в сущности, небольшого круга трав и цветов, которые народная мудрость почтила своим вниманием за их питательные или целебные свойства. Но в различных местностях по совершенно случайным причинам, следовательно – и не по причинам даже, «имя травы» устанавливалось на основе случайных признаков, почему-то для человека важных. Так, кувшинка именуется *лататье* (корень находится в болотном иле), *балаболка* (болтающийся шарик на водной поверхности), *одолень* (корень лечит и прогоняет злых духов), *купава (купальница)* (чистая и красивая), по цвету *желтухи*, по форме существования *плывунчик, барашки* и пр. Это еще не абстракция, даже не отвлеченность, а собирательная предметность, призванная одним словом назвать совокупную множественность взаимоподобных экземпляров-вещей.

Мнение философов следует уточнить: абстрактные имена возникают на основе прилагательных, обозначавших признаки предмета, но только после того, как прилагательные пройдут в своем развитии «момент предметности» – опредмечивание собирательных признаков нового качества, т.е. конкретной отвлеченности. Иначе и не могло быть в условиях символического мышления: идеальное видели в осуществленной предметности, которая знаменовала собою идею.

Не случайно славянофил К. С. Аксаков в своей русской грамматике замечал: «При постепенном освобождении от предмета, при постепенном превращении предмета в качество, мысль все еще опирается на предмет; наконец она доходит до понятия общего независимого знания, независимого от предмета, и доходит до понятия качества: здесь уже нет предмета. Здесь является одно чистое качество. Мысль доходит до него и вместе, в слове, до области прилагательных в полном смысле» (Аксаков, 1880, с. 111).

Скажем еще раз, потому что это важно.

Древнерусская эпоха знаменательна тем, что на метонимических построениях видо-родовых соответствий вырабатывала *собирательно*-общие признаки реального мира вещей, создавая тем самым действенную структуру символического мышления. Затем развитие градуальных оппозиций привело к возможности, перебирая выявленные в предметно-именных сочетаниях признаки и качества, вычленить самые общие, идеально сущностные признаки, на основе которых уже в Новое время создавались адекватные действительности *содержания понятий.* «Мыслить абстрактно не так просто, как кажется;

со многими обстоятельствами духовной культуры связан процесс “освоения уровня абстрактности”. Для этого прежде всего следовало научиться видеть явления в общей перспективе, связанными друг с другом, т.е. в системе соответствий, а не разорванно, как автономные отдельности, движущиеся по замкнутому кругу» (Бычков, 1988, с. 161–163).

Грамматисты не раз утверждали, что все основные части речи так или иначе связаны с выявлением (глагол и позже наречие), обозначением (прилагательное) и фиксацией (существительное) признаков, по которым те или иные явления или предметы становятся известными всем. В самом широком и потому наиболее верном смысле «части речи есть, таким образом, не что иное, как основные категории мышления в их примитивной общенародной стадии развития» (Пешковский, 1939, с. 94–95). Выделение признака представляется сознанию деятельностью предмета, хотя на самом деле это не так.

Это – деятельность сознания, все дальше уходящего от предметного мира вещей в область идеальных сущностей.

Дальнейшее развитие представлений о качестве качеств осуществляется в границах сложившейся категории имен прилагательных. Происходит все большее отвлечение признаков от «своей» предметности, так что возникают и развиваются признаки-качества (качественные прилагательные), признаки-свойства (относительные прилагательные) и признаки-отношения (притяжательные).

КОНКРЕТНОСТЬ ОТВЛЕЧЕННОСТИ

> Отвлеченность, переход, развитие, эволюция – все это определения, свойственные тому, что *не-абсолютно, не-всеедино, не-совершенно*.
>
> *Евгений Трубецкой*

Виды собираются в роды – явлены объемы новых понятий; предметность раскалывается на признаки – явлены содержания понятий. И объем, и содержание собираются в общем слове, которое укрупняется в смысле и растет в объеме. Символ перенасытил словесное «знамя» – оно готово взорваться изнутри и стать *однозначным* знаком. Чтобы это случилось, необходимы были некие сопутствующие развитию степеней отвлеченности события, которые, с другой стороны, показали бы действительную значимость происходящего отвлечения от синкретизма через собирательность и предметность – к абстрагированию.

Как только стали увеличиваться степени отвлеченности, все прежние формы выражения отвлеченно-собирательных значений стали приобретать значения конкретные. Парадоксально, но верно: повышение степеней отвлеченности не бесконечно, если расхожая мысль еще не готова их принять. Крайние степени отвлеченности, как бы переходя в свою противоположность, порождают совершенно новое качество выделенного сознанием признака.

Вот возникают в русском языке уменьшительно-ласкательные имена. Все они сравнительно недавнего происхождения, как полагают, появлялись в «женской» речи.

Таких слов до XVI в. немного, с XVI в. известны *узелокъ*, затем и *свѣчъка*, с XVII в. *ёлка, после дождика в четверг* – тоже запись того времени. С XVI в. количество уменьшительно-ласкательных увеличивается в текстах, поскольку «книжный язык» начинает насыщаться словами обыденной речи. Не случайно все такие слова с XVII в. пришли в составе пословиц и поговорок; такие слова важны в поэтике малого жанра, смысл которого в том, что пословицы выражают «личное отношение говорящего к вещи» (А. А. Потебня), т.е. не обозначают пока что никакой степени величины или отвлеченности. Так и пришли в речь многочисленные *ручка, головка, ножка, спинка, маслице, волчок, коток, дороженька* и т.д. У протопопа Аввакума подобных слов множество, причем не только имен существительных: *добренька, легонько.*

В литературном языке были свои способы выражения уменьшительности, например суффикс *-ец-*, но слова с ним употреблялись обязательно в сопровождении прилагательных, уточняющих величину: *оконьце мало, братьць меньший, сучьць малъ, карабльць малъ, двьрьци малы* и др. в рукописи конца XII в. «Успенский сборник». Указывается объективная уменьшительность в е щ и, вторжение авторской личности в описание подчеркивает реальную величину предмета, как бы переводя суффиксальное имя на понятные меры. В этой системе измерений *братьць* вовсе не *братишка* и не *браток*, а просто маленький брат. В эквиполентности (равноценности представлений) *брать – братьць* или *дира – дирька* нет места для оценочных со-значений; они появляются в градуальном ряду с «третьим лишним»:

дыра – дырка – дырочка, нить – нитка – ниточка...

В текстах Ломоносова на равных правах встречаются слова *дыра* и *дырка, нить* и *нитка*, в языке научной прозы XVIII в. *жилка* и *жилочка* еще заменяют друг друга как термины. И *нить*, и *нитка* одинаково воспроизводят форму *ниточка* – движение степеней уменьшительности таково, но последнее слово ряда еще связано с двумя предыдущими, их словообразовательная связь важна. Связь в словообразовательном ряду исполняет роль средневековой п а р а д и г м ы. Все соединяют однокоренные слова. Однако один вариант из трех оказывается избыточным, потому что он выражает все ту же идею л и ч н о г о отношения к маленькой вещи.

Пока еще все уменьшительные образуются с помощью одного суффикса *-к-* в его произносительных вариантах (*-ч-* и *-ц-*). *Нитка* и *ниточка* в исходных формах выглядели так: *нит-ък-а, нит-ък-ьк-а.* Усиление степеней могло бы продолжаться, примерно таким образом: *нит-ък-ьк-ьк-а*, и со временем получится нечто вроде *нитчочка* – слишком сложно для произношения. Язык использовал более удачную форму, заменив один из *-к-* равнозначным ему суффиксом *-ьн-* (от прилагательных!): *нит-ък-ьн-ък-а – нитчонка.* Возникала новая цепочка образований, в сущности, бесконечная: *дѣва – девка – девочка – девчонка; нить – нитка – ниточка – нитчонка...* Общность средств выражения привела к тому, что в принципе любое имя могло получать такие суффиксы, но однозначность слов вызывала необходимость в выделении признаков, по которым они различаются. Почти все могли претендовать на значение уменьшительных, роль которых они и исполняли по мере образования.

«Идея личного отношения к маленькому» аналитически раскладывается надвое: маленькая вещь обозначается с помощью суффикса попроще *(ниточка)* – это исходное значение суффиксального слова, личное отношение говорящего передается суффиксом по-

сложнее *(нитчонка)*. Градуальность ряда, как мы помним, моментально рождает идею иерархии – в случае со словами это идея с т и л я. Слова от одного корня стали восприниматься как «важное» высокого стиля или как простое разговорное, невысокого стиля. И то, что в XVIII в. еще могло быть термином науки (слова типа *нитка, жилка*), уже не может стоять наравне с исходными словами того же корня *(нить, жила)*.

Эмоционально-экспрессивные формы выражения в слове рождаются как ответ реально-вещного мира на отвлеченно помысленный. Отсчитывая слова справа налево в порядке уменьшения уменьшительности, одновременно замечаем усиление степеней отвлеченности. *Нитчонка* субъективно конкретна – *ниточка* конкретна более объективно – *нитка* вообще воплощает смысл в е щ и – *нить* оказывается самым отвлеченным по смыслу словом и тем самым п р и з н а е т с я за таковое. В поэтическом или научном тексте можно найти выражения вроде *нить – жизни, черная – дыра*, но подставить в эти сочетания другие формы от тех же корней невозможно. И тогда стало ясно, что *дырка* и *нитка* – обыденные вещи, они конкретны и знакомы всякому, тогда как *дыра* и н*ить* представляют собою нечто более важное, распространяются не только на нитки и на дырки.

Степени отвлеченности явлены и у имен прилагательных. С помощью разных суффиксов образовались варианты от общего корня:

скотий (относящийся к скоту) – *скотьный* (принадлежащий скоту) – *скотьскый* (как у скотины);

звѣрий (относящийся к зверю, звериный) – *звѣрьный* (принадлежащий зверю; например, *звѣрьный образъ) – звѣрьскый* (как у зверя).

Конкретное – отвлеченное – абстрактное материализуются рядом последовательных снятий с конкретности «вещи», и в той же последовательности, что у существительных: сначала отвлеченность в форме собирательности, затем – предметности, наконец, отвлеченность предстает и сама по себе. Только отвлеченным *скотский* или *зверский* можно, например, назвать поведение человека.

В процессе развития данного ряда могли возникать довольно большие цепочки, но многие за ненадобностью исчезли из языка и речи. *Болѣзньный – болезненный, дивий – дивный, гнусый – гнусный, частый – частьный* и др.

Заметим две важные подробности.

Исходные прилагательные как более конкретные («вещные») имеют множество значений, которые были известны в течение веков. Во-первых, чем выше уровень отвлеченности, тем меньше собственных (не переносных) значений у прилагательного; оно сужает содержание и расширяет объем понятия. Во-вторых, чем выше уровень отвлеченности у вновь образованного слова, тем чаще оно используется в переносных значениях и малопомалу приобретает особенности эмоционально-экспрессивного характера, получает соответствующий стилистический ранг и п о э т о м у воспринимается как слово э т и ч е с к и важное: *зверский, скотский, людской, порочный, дивный, блажной, болезный...*

Но если формы, образованные от общего корня, сохраняются и между ними образуется некая последовательная корреляция по общему признаку, и признак этот строится не только по степеням отвлеченности, как прежде, а иначе, выделяя совершенно новые типы отношений, – тогда мы получаем еще более отвлеченный – системно отвлеченный – принцип выделения необходимых для организации мышления типов. Язык накладывает на мысль все новые признаки выделения чем-то важных категорий мысли. Если мы сравним попарно слова *сытый – сытный, занятой – занятный, скрытый – скрытный, понятый –*

понятный и др. (причастие – прилагательное), окажется, что тем самым язык строит новую противоположность по отвлеченному признаку: субъект-объектные отношения аналитически разбиваются надвое: я – сытый, мой обед – сытный, я – занятый, он – занятный и т.д. Причастие ближе связано с действием, а это – описание возникающего признака, присущего, разумеется, субъекту действия. Отпричастное прилагательное менее приспособлено для выражения абстрактного понятия – оно указывает на признак конкретный. Но общая система привативных противопоставлений, действующая в современном языке, уже сама по себе проявляется и тут, отражаясь в языке непредвиденным образом. И эти прилагательные еще раз показывают нам принцип действия отвлеченности: как только слово получает суффикс, оно как бы отчуждается от действующего лица – субъекта действия; теперь это уже не субъект, а объект, не *я*, а *тот*, другой, отвлеченный от меня предметно, качественно и реально.

Все последние примеры, приведенные здесь, относятся уже к современному языку, причем языку литературному. Особенности его формирования и развития совсем иные, чем те, которые были свойственны древнерусскому языку с его весьма конкретными формами отвлеченности, поданными через собирательность и отмеченными к предметности. Но чтобы яснее очертить особенности древнерусских форм отвлеченности, эти примеры полезны. Они показывают, до каких тонкостей развивалась система, в незапамятные времена получившая первый толчок в тех формах, которые с высоты сегодняшнего дня нам уже не кажутся отвлеченными, а уж абстрактными тем более.

Людям Древней Руси и своего хватало, своего достало. Но не будь их простоты – не развились бы и нынешняя сложность мысли и красота языка. Все, что только что сказано, описывает движение коллективной мысли от образа через символ к понятию. Понятие возникает на определенном этапе развития отвлеченности, и кто знает, не исчезнет ли оно снова, как только символы опять заполнят нашу душу?

ОБРАЗЕЦ – ПАРАДИГМА

> Погнавшись за европейскими образцами, мы сбились с нашего исторического пути. Отсюда все наши ошибки, все невзгоды.
>
> *Константин Кавелин*

Представим себе, что они сошлись, что градуальность стала выражением изменчивости форм, а эквиполентность – выражением отношений между основными элементами слова. Падежные формы склонения у имен создают градуальность: *столъ – стола – столу...* и т.д.; соотношение корня и окончания создают эквиполентность: *стол-а – стол-у* и пр. Корень выражает предметный смысл слова – окончание выражает идеальный смысл отношения к прочим словам в тексте. И так в любом случае и для любого имени, а сверх того, и у других частей речи, во всяком случае – значимых частей речи.

Грамматическое развитие – важный момент средневековой истории мысли. Такого напряженного развития категорий и форм, облекавших мысль в определенные понятийные рамки, наша история больше не знала. Множество вариантов склонения, спряжения, всякого вида изменений в тексте, которые сохранялись от древности, сознательно упро-

щались, группировались в роды и типы, устраняли сложности в долготе и краткости слогов, в интонации, в ударении, в вариациях по гласным-согласным... В зависимости от контекста и от самого слова, входившего в определенный тип склонения, известно было почти 240 форм склонения. В результате всех упрощений к началу XVII в. образовались соотношения, которые вполне поддавались тому определению, которое было уже сделано: сходства и подобия текстовых формул сменились четким противопоставлением слов по сходству и различию:

стол-ъ	*ид-у*	*е-го*	*крут-ой*
стол-а	*ид-еши*	*е-му*	*крут-ого*
стол-у…	*ид-еть…*	*…*	*крут-ому…*

Из текста извлечены и в грамматиках сформированы новые *парадигмы* – образцы, по которым отныне каждое отдельное слово разложено на составные части и может быть использовано независимо от прочих слов – как только в этом возникнет нужда. Каждая форма любого слова существует сама по себе как отдельная «вещь», поскольку в тексте она сохраняет «память» о том, что ее окончание есть остаток древних самостоятельных слов-послелогов (распространителей корня), исполняющих ту же роль, что и предлоги: *о лѣсѣ*, но *въ лѣсу* – от предлога зависит выбор окончания.

Последовательный процесс накопления падежных форм, шедший в древнейшие времена, отражал вырабатываемые сознанием средства выражения отношений, возникавших в деятельности человека.

В парадигме есть форма и значение отдельных падежей, но нет смысла, который раскрывал бы содержание целого высказывания. Парадигма действует сама по себе, ее элементы могут изменяться независимо от текста, и это происходило много веков подряд. Средневековое мышление особое внимание уделяло именно форме, а не смыслу, который считался раз и навсегда установленным. В средневековых грамматиках широкое распространение получила классификация падежных форм – вначале под влиянием переводных античных грамматик (которые дали нам и терминологию). Сначала падежей выделяли три, потом четыре, затем пять, и только в 1619 г. Мелетий Смотрицкий выделил последний из известных теперь предложный падеж. Он представил новую парадигму языка, но сам по-прежнему говорил о «граматике правилное синтагма» – о тексте.

Греческое слово *парадигма* многозначно. Это и ‘образец, модель’, и ‘пример’ такого образца, и ‘доказательство’ в его применении, и ‘подобие’, которому следует подражать. Все в целом – как бы приказ-указание о том, как следует поступать в том или ином случае, при составлении нового текста.

Образцом текста в древности был «первотекст». Средневековые авторы также следили, чтобы их творение было похоже на исходную «парадигму» текста именно данного жанра. Жития со своей парадигмой, хождения со своей, летопись – тоже и т.д. Указанием на важность образца-парадигмы служили авторитетность текста и его «достоинство», т.е. принадлежность к идеальным, духовным, божественным сущностям. И лучше, если бы такие сущности были заимствованы «у грек».

С начала XV в. в нашей культуре сложилось иное отношение к парадигме-образцу, которому нужно следовать в момент творения. Появился даже термин – точный перевод-калька греческого слова παραδείγμα – *приказнъ*: то, что «приказано» и «наказано» (чему

научен). Образец изменения словесных форм, собранных под известным углом зрения на основании определенных признаков различения. В языческие времена, когда преобладала устная речь, это было звучание – слова распределены по общности звука в конце основы: *гора – а, домъ (domus) – у* краткое (оно дало звук ъ), *столъ – о* и т.д. Градуальность форм «настоящей» (т.е. новой) парадигмы стала возможной после того, как все такие, вещные по качеству группы слов с различными основами, сблизились по общим окончаниям и уже в письменной книжной традиции образовали общие ряды флексий. Они-то и составили смысл *приказней.*

Преимущество такой парадигмы как градуального ряда в том, что входящие в нее отдельные падежные формы не разбросаны хаотически по разным текстам и словесным формулам. С формированием парадигмы происходит качественное изменение прежде случайных подробностей текста в жесткую связь, в границах которой и проявляется новое значение, новые содержание и смысл. Теперь минимальное число парадигменных единиц способно обслуживать безграничное количество текстов, создавая и выражая любое отношение, которое по ходу дела необходимо представить в высказывании, уже независимом от образцов первотекста.

Вот *хождения*, почитаемый жанр средневековой литературы.

Древнерусский паломник, пускаясь в далекий путь, описывал свое путешествие, перечисляя все подряд, как видел, с точными характеристиками только двух вещей: дотошно разработаны сведения о пространственном размещении тех див и чудес, которые попадались в пути, и тщательно воспроизводятся исторические сведения, связанные с достопримечательностями, которые путник осматривал. Эти две точки видения составляют нечто вроде «парадигмы» (образа) текста, потому что чудеса и дива – это цель путешествия, а точные указания на расстояния между ними – оправдание путешествия, справка для возможных последователей. А также скрытое упоение чувством, связанным с трудностью исполнения богоугодных дел.

Первое из известных нам путешествий, описанных самим путником, игуменом Даниилом, состоялось около 1200 г. Затем путешествия повторялись другими паломниками, и так до XVII в., но описывали их чуть ли не теми же словами, которые были представлены в «первотексте» игумена Даниила.

Меры расстояний указаны бытовые и конкретные: два полета стрелы, три дня пути, два локтя или несколько шагов... Чьих шагов и какой стрелы – неясно. Точность такого рода всегда конкретна, и потому остается всего лишь видимость точности. Здесь нет сведений о расстояниях и объемах, выражено только образное впечатление, даже ощущение того, как изможденный странник, наконец добредя до святых мест, собственноручно измеряет пядями меры Гроба Господня, чтобы сообщить об этом своим читателям. Каждый предмет существует отдельно, сам по себе. Конкретность, разорванность, наглядность, попарные сопряжения предметов (от одного города до другого столько-то, а от того до этого столько) – все это остатки древних форм выражения, которые приводятся тут же, сразу, на месте, еще не забывшим о продолжительности пути человеком. Подобное изложение часто представлено без использования глаголов, дается простым перечислением фактов и вещей, внутренне никак не связанных друг с другом. Описание дано в той пространственной перспективе, как она представала на самом деле, во всей конкретности мира вещей, каждая из которых обладает собственной ценностью, и – не забыть бы о ней сказать!..

Афанасий Никитин описал свое путешествие в Индию в 1472 г. сразу же по возвращении из него. Общий принцип его описания в общем тот же: пространственное развертывание событий и мест в их реальной последовательности, но внутреннее видение автора уже изменилось. Он человек другого времени. Различные эпизоды в его изложении отделены друг от друга и даны как самостоятельно важные; их последовательность можно понять как все усложняющиеся степени пути, которые сопровождаются нарастанием чувства и развитием мысли героя-автора. Многие детали показывают, что это не простое описание дорог, по которым Афанасий прошел, а своего рода хождение по мукам. Есть подробности, которые как бы объединяют отдельные эпизоды в общую цепочку злоключений героя; например, это – постоянное указание на лошадь, которую Никитин вез на продажу. Через бытовые детали показано усиление трудностей по мере продвижения вперед. Общий стержень рассказа, его композиция, собирающая в цельность все его эпизоды, становится важным отличием повествования с XVI в. Так, в описаниях («статейных списках») русских послов в зарубежные государства всегда содержится главная мысль, переходящая из части в часть, которая скрепляет разорванные нити повествования.

Так же дело обстоит с историческими сочинениями. Древние *летописи* («Повесть временных лет» и др.) – это собрание повестей, легенд и погодных записей случайного характера, не связанных никакой «приказнью» – парадигмы нет. С XII в. у нас известны переводные *хроники*, в которых, как и в хождениях, представлен однородный поток событий, не распределенных по степеням и типам: важности, ценности, редкости, красоты или чего-нибудь иного. Они объединены лишь внешне – хронологией, которая довольно часто подтасована. С XVI в. положение и здесь изменилось. *Хронографы*, составленные в это время, имеют все признаки другого типа мышления, а именно градуального. Теперь события-факты не лепятся друг возле друга, но их изложение и подбор подчинены уже некой идее, общей для них всех. Они не рассыпаны в беспорядке на рабочих листах летописца, а рачительно собраны в оправдание авторской идее. Столь же случайными и чисто внешними признаками объединены и энциклопедические предприятия древности. *Азбуковник* начинался беспорядочным набором сведений относительно разных вещей и явлений (но показанных на слове, в названии), единственным формальным средством объединения которых было следование слов по алфавиту, да и то лишь по первой букве слова (т.е. не строго по алфавиту).

Так, древнейшие описания субъективны и эмоциональны в толковании фактов действительности, они не исходят из внутренней логики самих фактов; в их изложении мысль цепляется за что-то второстепенное, что само по себе становится образным воплощением внешнего единства: лошадь Никитина, идея царской власти в хронографах, буквенный ряд в азбуковниках-словарях. В перечнях различных фактов и в заданности текста все они оказываются одинаково важными, они равнозначны в соответствии с эквиполентностью изложения. Разница в том, что древнейшие тексты отражают действительное течение событий, а в градуальном ряду их перечислений автор по своему усмотрению может переставлять различные моменты действия в соответствии с заданной идеей текста. Градуальность в текстах, составленных после середины XV в., еще чисто внешнего характера, ценность изложенных фактов в их градуальном ряду имеет значение только в пределах данного текста, не вне его, не объективно. Это тип сказки, потому что сказание выросло из той же сказки. Ценности повествования не отчуждены от автора и по-прежнему субъективны. Но сам принцип субъективности уже изменился. Это не субъективность кон-

кретного восприятия ощущением сейчас, в данный только момент, – это субъективное проявление многозначности смыслов, возникших в результате дробления «текста»: метафоризация языка, символическое восприятие ситуации и т.д. В градуальном восприятии автор уже не измеряет пройденное пространство своей стопой, а увиденное – дланью, но субъективен он в еще большей степени, потому что все вокруг измеряет содержанием собственного духа и степенью развития своего сознания. Автор и теперь не может выйти за пределы текста – того образца, который заставляет его продолжить накопление фактов, уже не раз описанных и по достоинству оцененных.

Привативная оппозиция, возможность путем попарного сопоставления явлений выявить сущностно-смысловые, объективно существующие свойства – вот что позволило много позже выявить парадигму языка и тем самым чуть-чуть приподняться над замкнутой традицией текста. А парадигма как всеобщая связь реального в мире, сосредоточенная посредством словесных знаков в мысли (не в тексте, а в личной мысли), связана уже не с ощущением или представлением одинокого путника в Божьем мире, а с логически понятийным знанием о действительности.

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

> Не может быть и речи об ее качественном определении; ибо, будучи всем или основой всего, она не может быть чем-то частным, иметь особое качественное содержание.
>
> *Семен Франк*

Постепенно постигая окружающую действительность, в своем представлении, в памяти, в речи человек закрепляет познанное в слове, как бы навечно запечатлевая отдельные элементы такой действительности, внутренние связи между ними, законы изменения и развития, человеческих взаимных отношений и тайн природы, которые, воплощаясь в слове, перестают быть тайной, преобразуются в реальность. Для древнего человека назвать и значило – познать. Сегодня ничего не изменилось: науки изучают через словотермины, а открывая новое, называют его собственным его именем. Стоит чему-то дать имя, и оно сразу же станет и доступным, и понятным. Тысячи лет люди страдали от психического напряжения, но человек, давший термин *стресс*, получил за это Нобелевскую премию.

Совмещенность имени и явления во взаимном их касании объясняет, почему и глагол *касаться* во многих языках одновременно значит ‘говорить’. Мы и теперь вспоминаем о такой связи значений: «Непринужденно в разговоре коснуться до всего слегка...» – сказал Пушкин. И прикоснуться, и поговорить. Известное оправдание этой древней связи есть, ведь названным может стать лишь познанное.

Удачное название не приходит случайно; оно лежит в самом языке, в той совокупности уже достигнутых знаний, из которых рождается новое явление или вещь. Слово развивается параллельно жизни, в своей реальности оно соответствует действительности. Язык не пропустит брака, отвергнет неудачный вариант, основательно взвесит предложенные речью варианты и, только опробовав их в различных ситуациях, пустит в оборот новое

слово. Любопытно проследить механизм развития слов в их значениях, в той мере как они отражают развитие общества и мышления.

В русском языке почти каждое имя может стать предметом подобного разбирательства; начнем со слова, которое уже не раз здесь помянуто: *действительность*.

Современные словари выделяют в этом слове не более трех частей-морфем: *действительн-ость* или *действ-ительн-ость*. Именно таким мы видим это искусственно созданное слово сегодня, после того как исчезли из речи многие суффиксы, да и корни, пожалуй, тоже. На самом же деле, по происхождению, в слове семь морфем, корень и шесть суффиксов.

Порядок их следования начнем с конца – так проще выделить суффиксы, чтобы добраться до корня.

Первый из них, *-ость-*, суффикс имени существительного, передающий предельно абстрактное значение корня. Это – отвлеченное свойство всеобщности. Суффикс книжный, пришел из церковнославянского языка (разговорный его вариант *-от-а*), хотя уже в XI в. книжниками он стал использоваться и в русском языке. Существительные с таким суффиксом образуются от прилагательных; следовательно, в основе *действительн-* часть *-ьн-* есть старый суффикс имени прилагательного, который, в свою очередь, является общеславянским; он сохранился и используется во всех славянских языках.

Следующий суффикс также понятен: *-тель-*, так что исчезнувшее в нашей речи слово *действитель* похоже на знакомые нам *зиждитель* или *учитель*. Слова с этим суффиксом немного нескладные, тяжеловесные, и немудрено: и этот суффикс пришел к нам из книжного языка, да и состоит он из двух древнейших суффиксов, очень рано совпавших в один, обозначавший действующее лицо. Если сегодня слово *учитель* кажется нам простым и привычно русским, то только благодаря его распространенности, и потому еще, что учителями мы называем знакомых нам людей, а не основоположников неких учений, чаще всего – еретических. Слово *действитель* исчезло за ненадобностью, его заменило русское слово *действователь*, образованное от другой глагольной основы: *действова-тель*.

Если суффикс *-тель* мы признали за самостоятельный, нам следует выделить также и суффикс *-и-*, который стоит между *-ств-* и *-тель* под ударением: *действ-и́-тельность*. Конечно, суффикс действующего лица *-тель-* и должен присоединяться к глагольной основе, как это и есть в привычном слове *учи-тель*, образованном от глагола *уч-и-ть*. Исходная форма *действить* давно вытеснена словом *действовать*, но следы его вполне проявляются.

Следующий суффикс *-ств-* тоже является суффиксом имени и издавна связан со значением принадлежности, используется для образования притяжательных прилагательных: *сосед-ств-о* и *сосед-ский*. Он образует имена как от прилагательных, так и от существительных, а следовательно, является очень древним. И сложным.

Теперь у нас остался какой-то невразумительный обломок *дей-*, и пора записать его в настоящей, древней форме *дѣ-и*.

Дѣятель – тоже знакомое слово, с тем же суффиксом действующего лица, и тоже от глагольной основы, основы *дѣя-ти*. Очень распространенный в древности глагол, и значит он ‘работать’. Но... Часто говорили прежде, да и теперь иногда говорим, передавая чужую речь, которой сами не верим: «Он-де сказал» – с частицей *де*. Вот и нашли мы исконный корень всей совокупности приведенных здесь слов: *дѣ-*. Трудно даже представить, из каких времен он до нас дошел, сколько слов от него образовано: и наше *дело*, и *деятель*,

и *действительность*, а также *деть* («куда девать-то?»), и *одеть*, и даже *надежда*, которая, конечно, тоже касается всех, не оставляя совсем.

Как и все древнейшие словесные корни, и *дѣ-* в своих значениях совмещал сразу несколько идей: «говорю – касаюсь – делаю». И делаю, и говорю, речь без дела – не дело, но и дело без слов – ничто. Ибо, как мы знаем, назвать – значит сделать.

Еще раз всмотримся в наше слово. Длинный ряд морфем, и каждая что-то значит, что-то свое привносит в цельность сложенного слова, которое в течение столетий набирало в тело свое все новые смыслы. Если глядеть начиная с корня, то вот что окажется.

Разные части речи сменяют друг друга, образуя цепочку морфем в нашем слове: глагол *дѣ-* → глагол *дѣи-* → существительное *дѣиств-* → глагол *дѣйстви-* → существительное *дѣйствитель* → прилагательное *дѣйствительн-* → существительное *действительность*. Обратим внимание: в древности действие выражается глагольной формой, как и должно быть, но со временем все настойчивее представление о действии, о деянии и делании, как бы отчуждаясь от самого действия, от конкретного делания, отвлекается от частных проявлений деятельности, возвышается до философски-всеобщего обозначения в имени – *действительность*. Попутно стираются исконные, весьма конкретные, частные значения глагольного корня; они как бы уходят в подтекст с прибавлением каждый раз нового суффикса. Это уже не «сделанное – затронутое – высказанное», как было в начале творения нашего слова, а просто с у щ е с т в у ю щ е е. Ничего уже нет с представлением о Божьей силе, допустившей творение в слове (на это указывал суффикс *-тель-*); постепенно побледнело и значение действия, деятельности, которое содержалось в основе слова, когда оно создавалось. Снимая слой за слоем исходную многозначность корня (его семантический синкретизм), употреблявшие его люди уточняли смысл основного словесного ядра, делая его термином. Точность значения достигалась путем поправок суффиксами, и делалось это за счет широты общего смысла корня.

Важно и другое: в нашем слове чередуются морфемы русского и церковнославянского языков, в последовательности общеславянские *дѣ-* и *дѣи* → книжное *дѣйств-* → русское *дѣйстви-* → книжное *дѣйствитель-* → русское *действительн-* → книжное *действительность*. Осторожное обозначение «книжное» указывает здесь на некую искусственность образования, на неопределенность источника поступления суффиксов. В целом слово оказывается похожим на слоеный пирог, в котором сдоба и начинка чередуются. А это значит, что в создании слова приняли участие люди книжные, которые одинаково свободно владели средствами как разговорной речи, так и высокой книжной. Одна нужна для выражения возникающих по мере развития мысли отвлеченных значений, другая необходима для прикрепления вновь образованного слова к массиву знакомых русских слов. Идея и предметность, как бы соревнуясь в их выражении, поверяют одно другим и тем самым не дают новым словам ни воспарить в абстрактность, ни утонуть в вязкости предметного мира. Сотрудничество «двух языков» на данном примере видно наглядно, а к XVIII в. на этой основе был создан современный русский литературный язык.

Но для чего же нужно было усиливать древний корень все новыми и новыми суффиксами? Прихоть? Случайность? Излишество?.. Если те же слова рассмотреть в историческом их движении, окажется, что встречаются они не все сразу. Они входят в русскую речь постепенно, по мере того как образуются в соответствии с живейшей необходимостью выразить некие оттенки мысли и знания. Не прихоть, не случайность, не излишество.

Глагол *дѣти* встречается в самых древних текстах, с X в., а вот частица *дѣ* появляется после 1530 г. – значит, в XVI в. Глагол *дѣти* как маловыразительный и притом многозначный исчез, от него образовались глаголы *дѣлати* и *дѣяти*, существительное *дѣло*. Глаголы *дѣяти* и *дѣлати* встречаются с XI в., но вот значения ‘говорить – касаться’ у них уже нет, они используются в значении ‘работать’. Тут и произошло первое обобщение смысла словесного корня: *дѣло* – тоже выражение действия, но все-таки очень конкретное, связанное с деятельностью человека, а вот имена *дѣйство, дѣйствие* давали более общее обозначение деятельности, всякой вообще деятельности. Одно из них обозначает *дѣйство* неведомых высших сил, а другое – свершение, выраженное в русской форме, *дѣйствие* могут производить и простые люди. Впечатление такое, будто разговорный русский и литературно-книжный язык еще развиваются независимо друг от друга, если от общей основы образуют совершенно разные имена с приблизительно равным смыслом. На самом же деле в новых условиях и новыми средствами намечается важное противопоставление идеи *(действо)* и события *(действие)*, которые согласуются друг с другом как собственно дело и как помышление о деле.

Только в 1556 г. книжное слово *дѣйство* употребили при описании боя в значении ‘военная операция’, и лишь в 1672 г. его же использовали для обозначения театральных действий. Общее, что объединяет военную операцию и театральное ее представление, состоит в собирательности многих конкретных дел, совмещенных на театре военных действий или на сценической площадке. Собирательность понимается как отвлеченность – и по этой причине требует отвлеченного по смыслу слова. Но как много прошло времени, пока небесное *дѣйство* смогло спуститься на землю и сменилось воинской или театральной «потехой», – прошло пять веков!

Формы *дѣйствитель* и *дѣйствова-* появились и того позже. В старославянском языке этих слов нет, в древнерусских текстах встречаются с XII в. Один из современников Владимира Мономаха в письме к нему сравнивал князя с душой: «Ты, княже, воеводами, слугами своими, дѣйствуеши по всем землям, душа же – по всему телу дѣйствуеть пятью слугъ своихъ, рекше пятью чювьствии». Важное показание: не только Бог или человек может действовать, действуют и отвлеченные качества, например душа. И душа действует, но вот делать что-то она не может, в том и заключается различие между конкретно-материальным *дѣлати* и отвлеченно-высоким *действовати*.

В конце XV в. появляется слово *действительный*, но в непривычном для нас значении; это просто ‘производящий действие’, как и *дѣйствитель*, от которого это определение образовано. Не соответствующий реальному, а всего лишь деятельный, способный к действию. Высоких степеней отвлеченности еще незаметно. Реально то, что сделано в действии. Присутствует и указание на человека, на того, кто может действовать на самом деле. Человек и есть та реальная сила, которая способна к действию и к делу. Вся цепочка формальных распространений суффиксами мягко укладывается в последовательность мысли, организованной метонимически, – по смежности дела, действия и действительности.

Только в конце XVII в. определение *действительный* начинает выражать идею реального, *существующего* «на самом деле»; ведь только действующий превращает действие в действительное, реальное дело. Но вместе с тем эта характеристика уже отчуждается от человека, носителя и исполнителя дела как действия, начинает обозначать нечто, размешенное вне человека. Революционный переворот в мировоззрении людей XVII в. связан

с развитием общества; он обозначил новое отношение к действительности. Действительность, как стало ясным, пребывает не только в человеке, так что и не человек вовсе – центр природы. Действует – *функционирует* – сама действительность.

В середине XVIII в. появляется в готовом виде и наше слово – *действительность*, хотя до начала XIX в. оно означает всего лишь ‘деятельность’ или ‘возможность действия’. Вот как Радищев пишет о новорожденном: «Нельзя, чтобы мозг был без действительности», т.е. бездейственным.

В 1830-е гг. в различных критических трактатах слово все чаще употребляется в новом значении. Теперь *действительность* – это то, что существует на самом деле, независимо от наших чувств и воли; реальное бытие мира, – словом, «окружающая действительность». А все накопленные веками морфемы в сжатом виде несут важное сообщение, которое мы всегда имеем в виду, когда употребляем слово *действительность: касательство* к делу, *действие* воплощено в слове, создавая некий результат *(действо)* человеческой *деятельности (действитель)*, результат которого можно соотнести с реальным миром и проверить, на самом ли деле верны наши чувства или они создают иллюзию правды и соответствия реальному миру. В составных частях такого искусного слова сохраняются все первосмыслы корня, аналитически разнесенные по суффиксам. *Деи-* как касательство к делу, которое задано в слове *(де-)*, а дальше разные оттенки самого дела, представленные в развороте личных и общественных отношений к нему.

Действие как исходная точка познания, отраженная в слове-глаголе; *действователь* как субъект познания, осознающий мир в индивидуально-личном действии; *действительный* как общее свойство окружающего мира, как предел и грань доверия своим чувствам и разуму; *действительность* как общая формула всего, что существует объективно вне меня, что можно преодолеть *действием*, покорить словом и тем самым познать как *действительное.*

В привычных и простых сцеплениях суффиксов зашифрован весь путь познания, развития сознания – от варвара X в., запуганного окружающим м и р о м с его тайнами, до современного человека, подчиняющего себе окружающую действительность.

Попутно в нашем рассуждении возникло несколько соответствий, которые также требуют комментария. Они не относятся непосредственно к нашей теме – древнерусской эпохе становления сознания, однако могут помочь в восприятии сути дела.

Речь идет о словах *реальность, существующий, окружающая* действительность.

Окружающая ч е л о в е к а действительность, вот о чем речь. То, что доступно чувствам и проверке личным опытом. Это тот самый м и р, о котором не раз уже сказано в предыдущих книгах: *белый свет*, доступный нашему зрению. Не только в русской ментальности сложилось представление о реальности как мире вокруг; в немецком языке идея ‘реальности’ тоже связана с мыслью о ‘мире’.

Существующий помимо нашего сознания. В XVIII в. понятие о действительности недолгое время передавалось словом *существенность*, которое было семантической калькой с французского слова *réalité*; но в соревновании победил все-таки собственный вариант *действительность*, в котором преобладает идея «действия», а не «сущности» существования: *делать*, а не просто *быть*. В содержательном наполнении слова отражена вся последовательность превращенной формы сознания, как мы выявили ее, говоря о средневековом символе. В самом деле, формы *дѣ-* и *дѣи-* отражают момент синкретичной образности, распространения *дѣиств-* / *дѣистви-* / *дѣиствитель* соотносятся с развитием

образного понятия (символа уподобления), а отвлеченное прилагательное *дѣйствительный* – образного *понятия* (символ замещения), и только термин *действительность* с полным правом отражает законченность в преобразовании символического ряда в понятие.

Наконец, *реальность*. Иногда полагают, что слово *действительность* и образовалось-то для передачи этой самой *реальности*. Наш экскурс в прошлое слова показывает, что русской ментальности было свойственно собственное движение к этому важному философскому понятию. Слово *реальность* отмечено в словарях почти через полтора века после того, как слово *действительность* вошло в полную силу. Кроме того, *реальность* соотносится с идеей правдоподобности, соответствия объективной *действительности*, т.е. представляет чисто интеллектуальное осмысление того, что русские мысль и слово передают как активное действие в конкретном деле. Вот причина, почему для русских философов *реальное* остается помысленным отражением *действительного*, идеей действительности. Когда славянское слово замкнулось на самом отвлеченном по смыслу суффиксе *-ость-*, ему на смену и явился латинский термин *реальность*. Современные научные уточнения прилагательными говорят о *действительности мира* и *реальности идеи* о нем, а в промежутке между ними находятся те самые, как многим кажется, избыточные определения, которые на самом деле так важны: «объективная действительность»– мыслимое сущее, данное в образе; «реальная действительность» – реальное сущее, данное в понятии; «объективная реальность» – мыслимое реальное, данное в символе (Франк, 1956). Что ни говорите, а философия все-таки глубока через касания слова и в слове.

То, что западноевропейская средневековая традиция понимала как «всеобщее», в мышлении Нового времени оказалось тождественным пониманию «реального» (Библер, 1988, с. 149). В русских понятиях это не так. *Окружающая действительность* вещного мира и внутренние возможности человека в помыслах его должны быть соотнесены друг с другом, а это осуществимо только в деянии, в деле, в действии.

Возможности осуществляются не в реальности, а в действительности.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ПОЗНАНИЕ

Философское познание как творческий акт есть брак по любви.

Николай Бердяев

СУТЬ БЫТИЯ

Если для нас мир есть процесс, то для средневекового человека мир – готовый результат.

Петр Бицилли

Последовательные этапы формирования логических категорий у человека философы описывают таким образом.

Сначала выявляется и сознанием воспринимается *движение*, а затем на его основе и *пространство*, в котором движение происходит. После этого устанавливается зависимость движения в пространстве с определенными чередованиями, из чего постепенно выявляется категория *времени*. Вместе с тем *(одно-врем-енно)* идет познание предмета в его недвижно-вещном виде, в результате чего определяются *качество*, а несколько позже и *количество*; количество качества дает представление о *мере* и *степени*. Взаимодействие всех этих категорий, их пресечение в реальных отношениях постепенно подводит к категории *причины*, а затем и *цели***,** поскольку *направление* движения в отрезок времени предполагает цель. Категория *закона,* выявляющая единство и связь всех закономерностей существования природы и общества, – продукт очень развитого логического мышления, возникает при формировании современного научного познания. Даже у древних греков, у которых, кажется, все было, не имелось слова для обозначения закона, если не считать слова νόμος ‘пастбище’. Развитие значений ‘пастбище’ → ‘местожительство’ → ‘обычай, нрав’ → ‘закон’ проходило не одно столетие. Славянский эквивалент связан со словом *кон, искони*, о котором мы еще будем говорить, – это конечная черта всего, в том числе и знания в познании, порядок, ряд, предел. То, что поставлено на кон, – начало всего, но вместе с тем и абсолютный *кон-ец.* В других языках в понятии о законе находятся совершенно иные образы; в латинском *lex* ‘закон’ восходит к корню **legh* ‘лежать’, а это тоже указание на о с н о в у всего. Многие славянские языки сохранили какое-нибудь из промежуточных значений исходного слова *за-кон-ъ*: либо ‘обычай’ – от предков пошло, либо ‘вера’ – возможность познать невидимое, либо ‘исповедь’, которая помогает выразить то таинственное, что содержит в себе закон.

В старославянском, церковнославянском и древнерусском *законъ* – это судебное установление, которое ограничивает человеческую жизнь и деятельность определенными действиями, переступив которые человек становится *пре-ступ-ником.* Даже закон природы *(законъ естьствьный)* понимался как добровольное установление правопорядка. Закона объективного еще не видят, поскольку и таковые тоже предписаны – Богом. Религиозная идея и есть тот *кон*, о который сокрушаются все попытки выйти за его рубежи.

Закон как закон природы (связь и отношения между явлениями) осознается лишь с XVII в., вызвав глубокий и устойчивый интерес к научному познанию.

Однако и категории *причины* и *цели* у славян еще не вычленились в самостоятельные. Причина и цель средневековому человеку заранее известны, они изложены в Писании, не подвергаются сомнению и обсуждению не подлежат.

Категорией *закон* сегодня заканчивается постижение мира в его наиболее общих различиях. В начале же этой цепочки взаимно порождающих категорий человеческого познания естественно стоит другая, которая сегодня современной философией определяется как *бытие*.

Удивительная вещь. Чтобы выделить себя из окружающей природы и противопоставить себя ей, человек должен был осознать объективность мира, отстраненность мира от конкретного в его существовании человеческого организма. Бытие в современных *понятиях* есть природа, материя, внешний мир, объективная реальность в ее отличии от сознания, ощущения и мышления.

И человек осознал это очень рано, хотя понятно, что «материя как таковая – это чистое создание мысли и абстракция», – говорил Фридрих Энгельс. Самое отвлеченное *представление (образ)* о сущности необъятного мира. Такого представления и понятия у древних никогда не было, да и средневековый человек воспринимал мир конкретно во всех его частностях, не извлекая из них никакого категориального корня.

Правда, древние мыслители, например Платон, говорили о сущем, и древнеславянские переводчики удачно нашли в своем языке это причастие для перевода греческого τὰ ὄντα – наша *онто-логия.* Однако это вовсе не м а т е р и я, а скорее «существование», все то, что в мире существует. В старославянских текстах слово *сущьство* иногда заменяется словом *сущьствие*, которое, в свою очередь, является синонимом к словам *пришьствие, прѣстояние* в одинаковом значении ‘присутствие’, т.е. существование (Словник, 4, с. 411).

Надо сказать, что в самых первых славянских переводах с греческого и латинского нет еще слов *бытие* и *сущее.* Кирилл и Мефодий, их ближайшие ученики, не пользовались этими словами – не было нужды. Но сто лет спустя, в середине X в., болгарские переводчики уже свободно употребляли эти слова.

Слово *бытие* заменяло сразу два греческих: τὸ εἶναι ‘быть’ и γένεσις ‘начало, происхождение’, иногда ‘творение’ – *генезис.* А всякое творение связано с Богом, Который «Своею бо волею отъ небытия въ бытие сътвори всѣ» (ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι) (Словник, 1, с. 156). Название книги ἡ βίβλος γενέσεως – «Книга начал» – славянские переводчики переиначили так: «Книга Бытия».

Итак, бытие понималось в соответствии с раннегреческими философами: это отнюдь не материя и даже не существование, но всего лишь зарождение, начало. А вот *сущее* уже связано со значением ‘сущность’. Русский сборник, переписанный в 1073 г. с древнеболгарского оригинала, дает следующее определение:

«Сущее есть вещь, о себе состоящися, не трѣбующи иного на бытье, сирѣчь в себѣ сы, а не въ иномъ бытьи имы... акы сълучай... Тѣло убо есть сущее, а образъ – сълучай; душа – сущее, а мудрость – сълучай» – сущее противоположно случайному, следовательно, сущее – существенный признак явления, его сущность (при греческом слове οὐσία), или, как утверждает наш текст: «Сущее – это вещь, определяемая сама собою, не требующая для своего бытия ничего иного, то есть само в себе сущее, а не в ином бытии, подобно случайному. Например, тело есть сущее, а вид (его образ) – случайное; душа – сущее, а (ее проявление) мудрость – случайное» (Юрченко, 1988, с. 78). Основанные на трудах Ари-

стотеля понятия в средневековом изложении предполагают, что раз уж вещь существует, то она обладает собственной сущностью (Попович, 1979, с. 159); образование от связки множественного числа *суть* предполагает особую степень отвлеченности – собирательная множественность тогда и есть отвлеченность. В старых текстах для выражения сущего используются разные образования от этого корня: *сущее, сущьство, сущьствие.* Долго подбирали форму, способную наиболее точно передавать еще не освоенное понятие, которое постоянно уплывает из их сознания как неопределенность явления, не познанного еще ими самими. Единственно, что им ясно, так это то, что сущее – сущность всего – лежит в духе, а дух связан с Богом. Иначе и не мог понимать средневековый мудрец, поскольку *сущее* в его представлении связано с неразличением субъекта и объекта (Камчатнов, 1982, с. 109) и роль связки между ними исполнял Бог. Высшая степень абстрактности, ему доступная, – это идея Бога, надличного и надмирного с у щ е с т в а, в котором сосредоточена всякая с у щ н о с т ь и представлено все с у щ е е.

Та вершина греческой мудрости, которая внесена была в славянскую книжность подобными переводами, стала вместе с тем и тупиком интеллектуального развития. Раз уж связано с Богом – значит, и думать больше не о чем. К тому же чужая мудрость, даже тысячекратно разъясненная и истолкованная, все-таки мудрость заемная, как тогда говорили о светском знании – «внешняя мудрость».

Хотя и нашли эквиваленты греческим словам, но не пустили их в общий оборот, не включили в речевое мышление, и остались на долгое время и *бытие*, и *сущее* приятными незнакомцами. Так всегда случается с новыми словами, которые в родном языке еще не получили путем «идеации» внутренней формы значения (содержания понятия) и не соотнесли этой формы с представлением о совокупности фактов, с нею связанной (не развили собственного объема понятия). В течение всего древнерусского периода восточнославянские авторы не употребляли и самих слов.

Предупреждая дальнейший рассказ, отметим эту особенность философской терминологии: *законъ, бытие, сущее* и др. пришли к нам из церковнославянского языка, сначала в переводах греческих текстов, а затем в пояснениях южнославянских книжников, но внутренней потребности в таких словах не было до тех пор, пока они не обросли созначениями, почерпнутыми из внутреннего смысла однокоренных славянских слов, отражающих собственный опыт славян.

Например, *бытие.* Уже форма указывает на древность славянского слова. Это причастная форма, сохраненная, в частности, формой *забыть.* Все индоевропейские языки имели подобные отпричастные образования со значением ‘сущий’, ‘ставший’ *(былина)*, или конкретно ‘жилье’, ‘растение’ *(былинка)* и т.д. В других славянских языках то же самое: сербское *бйтак* ‘суть, существо’, словенское *bitek* ‘существование’, чешское *byt* ‘существо, существование’, польское *byt* ‘состояние, бытие’. В древнерусском языке *бытъ* – ‘пожитки, имущество’, тоже весьма конкретное указание на материальные условия существования. Слова *быть(е)* и *быть* довольно часто смешивались в употреблении после XII в. Образованные от глагола с самым общим значением ‘существовать, находиться’, они уже в древности обладали абстрактным смыслом, а изменения в значениях самого глагола с течением времени накладывались и на смысл отглагольных образований. Семантическая доминанта смысла сгущалась и выразилась отчетливо: *быть*(е) – материальная сущность. А ведь именно это мы и имеем в виду теперь, говоря о бытии – ‘материя, сущность’.

Суть, сущее, бытие воспринимается как возникающее или даже сотворенное, т.е. дано в процессе развития, в движении. Более того, бытие, как и быт, можно сотворить собственными руками. Своими руками... в развитии... в движении...

ТОЧКА В ПРОСТРАНСТВЕ

...Человека со всех сторон теснили чисто пространственные представления, настоятельно требовавшие непосредственного воспроизведения.

Гуго Шухардт

Аристотель ли заповедал средневековым мудрецам, или уж просто то было очевидным, но всегда мы встретим утверждение, согласно которому *пространство* неотделимо от тел, как и время – существенная характеристика движения тех же тел. Впоследствии сознанием были выделены и другие характеристики – действия для пространства, процесса как потока событий – для времени. Современное аналитическое сознание выделяет множество пространств: чувственно воспринимаемое, реально существующее, абстрактно-символическое (интеллектуальное) и т.д.

Мифологическое пространство – это образ мира, соотнесенный с реальным миром, но ему не тождественный. Признаки реального пространства – действие, движение из точки в точку, где и происходят события, – восполняются признаками идеальными (Мельникова, 1998, с. 11–13), между прочим, и потому, что «в чувственном восприятии и нет трех эвклидовых атрибутов пространства – бесконечности, непрерывности и единообразия» (Стеблин-Каменский, 1976, с. 32).

Словесные образы идеально восполняют недостатки «чувственного пространства». Просторы пространств выражают идею бесконечности (современный образ: «неоглядные просторы»), непрерывности (они «простираются») и единообразия – например, в исконном значении слова *сутки* ‘сотканные в движении *(токе)* единого материала’. Таких словесных образов в русском языке много, а время, когда их смысл понимали буквально, и носит название «мифологического».

Это пространство едино и в каждой точке равно самому себе – целое есть часть, и каждая часть есть свое целое. Пространство замкнуто и ограниченно, имеет свой центр, а вокруг него простираются области враждебного (Мельникова, 1998, с. 12–15). В былине и в сказке пространство возникает лишь в момент события и описывается как непосредственная, чувственно воспринимаемая реальность; пространство немыслимо как категориальное – это просто «вещь», которая существует наряду с другими вещами. Ее нельзя представить, можно лишь наблюдать, а по своей ценности все множество конкретных «пространств» неоднозначно. Существуют сакральные пространства, в которых все и случается, *съ-луч-ается* случаем: мост, гора, река, лес... (Адоньева, 2000, с. 71–72). Когда читаешь «Житие» протопопа Аввакума, встречаешь все те же, идущие из древности, «священные» места, в которых и «случается» с Аввакумом все, им испытанное в жизни. События «случаются ему» на реке, в лесах, на горах, на стогнах града, в темнице. И ничего не изменяется в ощущении подобных «специализированных» пространств. Они всегда все те же, что были искони. Они вечны, потому что простору пространств соответствует не

время, а вечность. Именно там и должно все *со-стоя-ться.* Оно и состоится, уже ожидая путника в дороге.

Пространственные характеристики древнерусских «Хождений» тоже конкретны, они перечисляются в общем ряду встреченных по пути чудес. Пространства разорваны, потому что каждое из них наполнено совершенно разными вещами. И только точка зрения автора способна объединить их, представляя их совокупность типологически как «взгляд всеобщего человека» (Адоньева, 2000, с. 64).

Это взгляд с высоты птичьего полета, вид сверху и чуть-чуть сбоку, отстраненно, но с явным интересом к объектам наблюдения.

В начале XIII в. автор «Слова о погибели Русской земли» так описывает Русь: «О свѣтло свѣтлая и украсно украшена земля Руськая! И многыми красотами удивлена еси: озеры многыми удивлена еси, рѣками и кладязьми мѣсточестьными, горами, крутыми холми, высокыми дубровоми, чистыми польми, дивными звѣрьми, различными птицами, бещисленными городы великыми, селы дивными, винограды обителными (садами), домы церковьными...» (Сл. погиб., с. 154).

Словно воин, сложивший в бою свою голову, возносясь душою, прощается с любимой сторонушкой, озирая ее просторы в последний раз. И это не домысел: «Слово» признают введением к «Житию Александра Невского», которое церковные книжники убрали из текста о благоверном князе.

Но как бы ни сохранялось языческое поклонение пространству, *Род-и-не*, все больше набирает силу христианское представление о пространстве. Шестодневы во всех подробностях описывают шесть дней творения мира, космографии представляют обозримые контуры этого мира, а хождения описывают их сакрализованные места. Ощущение цельности мира – новое, принесенное христианством ощущение (Мельникова, 1998, с. 214). Отцы Церкви не оставляют вниманием ни одного священного места, культом святых освящая их новым светом и вводя в христианскую благость.

Противоречие между язычески-мифологическим *местом* и христианским *космосом* воспринимается как столкновение беспорядочно-частного, как хаос – с порядком стройного мира. Пространство упорядочивается не в вещном мире – оно формуется идеально.

Два вида «пространств» соединились в один общий р о д: просторы стали пространством.

Хронотоп академика А. А. Ухтомского – это представленное в исходном синкретизме пространство-время, русская модель бытия-во-вне, идущая из Древней Руси идея, своим возникновением обязанная творческому единоборству языческих и христианских представлений о пространстве, времени и движении. На многих примерах в истории самых древних слов можно проследить перетекание смысла, обязанное развитию таких представлений.

Сѫ-тък-и – сутки как движение *(ток)*, как пространство *(со-тк-анное)*, как время («день и ночь – сутки прочь»). Взаимное перетекание времени в пространство и пространства во время определялось многими обстоятельствами жизни. Исследователи древнерусской культуры не раз отмечали важность для развития культуры преобладания того или иного вида искусства: интерес к музыке и поэзии преобразует пространство во время, интерес к живописи переводит время в пространство. Просторы России всегда служили материальным утверждением первенства пространства, как и любовь к слову, универсальность пространственных признаков постоянно воссоздается в самых бытовых, вульгарных

даже речениях, вроде пресловутых ныне «где-то в июне», в сведении всего многообразия отношений к конкретно-пространственным.

Тем не менее русские философы XX в. впадали в противоречие, несогласованно утверждая, что русская ментальность время порождает из пространства (Николай Бердяев) или, наоборот, из времени ткет пространство (Семен Франк).

Истина в том, что в т о ч к е мира нет ни времени, ни пространства. Но всё это слишком отвлеченно, всё – в о о б щ е.

Представим себе предмет (или человека) в каком-то месте и опишем его позицию. Своего рода это ниточка в пространстве, точка в математическом смысле: может быть и песчинка, но может быть и скала.

Прежде всего, предмет стоит к нам л и ц о м. В древнерусском представлении не так, лицом стоит только человек, да и то если лицо открыто. Лицо для средневекового наблюдателя – это щека, свободное пространство лицевой части. Развернув лицо, становишься невидим: «И удари мя по лицу, и обратися лице мое назад» (Стефан, с. 101).

У предмета не *лице*, а *передъ*, слово, которое некогда значило ‘через, сквозь’, но рано изменило свое значение на ‘перед, прежде, до’. Ч е р е з некое пространство, отделяющее меня от предмета, я ощущаю то, что находится *прежде* самого предмета, мысленно я добираюсь до него. По-видимому, некогда были другие слова со значением ‘перед, передний’.

Различные оттенки в передаче размещения в пространстве лица или предмета напротив наблюдателя имели особую важность. Судить об этом можно по тому, какое количество слов, передающих идею «напротив» (расположенное предо мною), сохранилось в языке, да и то лишь потому, что они стали исполнять роль предлогов: *прѣзъ* ‘против’, *разъ* ‘деленное (вижу переднюю часть)’, *чрѣзъ* ‘напротив вкось’, *про* ‘за (вместо)’ и т.д. (Потебня, 1881, с. 12).

Одно из таких слов – *прямь,* того же корня, что греческое πρόμος ‘передний, головной’ или некоторые германские со значением ‘передний, дальнейший’. В древнерусских текстах *прямь* значит ‘около, перед’; еще сохраняет свое значение, но уже испытывает давление со стороны слова *передъ / прѣдъ*. В древнейших переводах на славянский язык «прямо мнѣ» соответствует выражению «противу мнѣ», а в некоторых списках и «предъ мною» (Евсеев, 1905, с. 142). У игумена Даниила в «Хождении» сказано: «И отъ востока лиць на стѣнѣ написано есть мусиею (мозаикой) Христосъ на крестѣ распятъ, хитро и дивно, *прямъ* яко живъ и вболѣ и возвыше, яко же былъ тогда» (Игум. Даниил., с. 20–21). Выделенное слово переводят «прямо как живой» (ПЛДР, 1980, с. 161), что неверно. *Прямъ* или *прямь* в XII в. значило ‘непосредственно, без промежуточных степеней’ или ‘расположенный напротив’. Чисто пространственное безоценочное наречие (СлРЯ, 21, с. 27–28). То же и в загадочном тексте «Вопрошания Кирика» XII в.: «А зерно горющное прямь, рече, синапръ» (Кирик, с. 30), т.е. «а горчичное зерно, сказал (он), определенно горчица» (использовано греческое слово σίναπι).

Затем мы видим, что предмет растянут в пространстве, у него *бока*, или *стороны*. Русское слово *сторона* отличается от славянизма *страна; сторона* у предмета, *страна* у самого пространства. Да и само по себе пространство – то, что развертывается «по сторонам». Однокоренные этим словам – *просторъ, простереть*, а в глубокой древности к тому же корню восходили στέρνον ‘грудь, плоскость’ и древнегерманское слово *stirna* ‘лоб’. Оказывается, «сторона» не правая-левая у предмета, который я рассматриваю в XI в., а

«лицевая сторона», половина, которая имеет свою плоскость с распространением в разные стороны. Человек встречает все лицом к лицу – в лоб, ему некогда озираться по сторонам. Таково было древнее представление о «стороне»: все налицо *под моим взглядом*.

Слово *бокъ* также отличалось в значении от современного; это просто ‘палка, крюк, клюка’ или что-то вроде того. «Руки в боки» – передача исходного образа, который предполагает некие «клюки» с обеих сторон (человека).

Того, что с з а д и, не видно. Задняя сторона человека – вид со спины; *задняя* находится в конце, *задница* – наследство, которое наследник получит *по-зад-и* своего благодетеля, как остаток его богатства, после него. *Задъ* – ‘прочь, в сторону’, а вовсе не однозначно ‘назад’. Скорее ‘задняя сторона’, например тылы войска или обратный проезд (СлРЯ, 5, с. 177). И здесь пространственное размещение передается словом с исходным значением движения. «И цесарь, приемъ слово и задняя испыташа, истины искаше» (Флавий, с. 230) – получил известие и под его углом зрения рассмотрел все п о с л е д н и е события.

Впрочем, здесь, как и обычно в древности, присутствует вариантность в обозначении одного и того же. Конкретные различия определяются частным характером положений размещенного в пространстве конкретного предмета. В «Шестодневе» Иоанна Экзарха мы находим противопоставление «передняя часть» – «задняя часть» (например, «задняя часть» «есть оплещие» (Шестоднев, л. 219б); в чем-то может быть *левый* или *дѣсный бокъ*, хотя обычно упоминаются *левая* и *дѣсная сторона*; полуденная или северная – тоже *сторона*, но нет, например, «задней» стороны. *Сторона* связана с пространством, как и рука – но уже по отношению к человеку (как и *бокъ*), тогда как *часть* вполне предметна и представляет не направление, а вещь.

Важность передачи именно направления движения вызывала необходимость в появлении новых речений – по мере того как старые становились обозначением сторон неподвижной «точки в пространстве» или, наоборот, развивали из себя значение времени. Ведь движение происходит не только в пространстве, но и во времени. Слова *передний* и *прежний* одного корня. Появляются десятки обозначений, связанных с идеей пространственного перемещения.

О-пять или *въс-пять* – в сторону своих пяток, ‘назад’, а следовательно, и ‘снова’. В древнерусском переводе «Пандектов Никона» «въз[в]рати абье (тотчас) н а з а д ъ славу едину» (Пандекты, л. 336об). – в болгарском уже *опять*. Слово *снова* – очень позднее образование, в древнерусском языке его нет. Слишком отвлеченное и притом чисто временно́е указание на возвращение вспять.

Разнообразие оттенков перемежающихся «переда – зада» поразительно. Имеются слова, сегодня уже никак не связанные с обозначением пространственных характеристик. Например, слово *прокъ* как *про-къ*, т.е. ‘обращенный вперед’; ср. *по-перекъ* из **per-kos*. В русских говорах *прок* значит ‘на следующий год’, т.е. вперед, а *впрок* ‘навсегда’; древнерусское слово *прокъ* – ‘остаток на будущее’, отсюда и *впрок*, и *прочь*, и *прочий* ‘каждый, любой’, и даже определение *прочный*, которое совершенно изменило свое значение: ‘другой’ → ‘следующий’ → ‘будущий’ → ‘постоянный’ (с 1450 г.) → ‘крепкий’ (Материалы, III, с. 1606).

Кроме того, у каждого предмета есть *край*, которым оканчивается любая сторона. Но этим словом обозначался либо берег, либо конец чего-либо. Само слово *коньць* происходит от слова *конъ* ‘край – начало или конец (предмета)’. *Конъ* и *край* ограничивают

предмет в пространстве, но отчасти и во времени, если время понимается как продолжение пространства.

Коньць и *край* различаются. Может быть «страна конечная» (там же, л. 52об.), но сторона крайняя не встречается. Говоря о земле «ей нѣлзѣ се преклонити никако же съ своихъ коньць – якоже и иже къ небеси край суть, то равно отстояние имать всуду» (Шестоднев, л. 52), Иоанн Экзарх утверждает, что края являются крайними (последними), и не всегда совпадают с концами – границами. Козма Индикоплов полагает также, что «конець имать миръ», а рай расположен там, «идѣже и краи небо... краемъ земли всяко совъкупляемо» (Козма, с. 48, 50). Районы древнего Новгорода – *конци*, размещенные по окружности от центра и в отношении к центру. *Край* в развернутой линии – не конец; так, войско перед боем определяется словом *рука* (полк правой или левой *руки*). Дружинники «конець копия въскоръмлени» (Сл. Игоря) – обнаженным острием. Конец всегда остр, край – широк. В комментарии к тексту Д. С. Лихачев (1950, с. 383) отметил, что слово *конець* в древнерусском языке значил не только ‘окончание’, но и ‘оконечность’ (границу), по смыслу же выражения «копие преломити конець поля Половецкаго» это есть «ближайшая к Руси оконечность Половецкой земли, т.е. ее н а ч а л о».

Слова *начало* и *коньць* общего корня, но *начало* связано с развитием действия (на это указывает древний суффикс), а *конец* осложнен уменьшительным суффиксом со значением малой ничтожности – обозначает не столь уж и важный результат действия.

Проблема начал и концов имеет особое значение в любом мировосприятии, для всякой культуры. Христианство маркирует конец, язычество – начало; в зависимости от ценности того или иного факта он характеризуется именно такими словами. Хотя бы для того, чтобы отчуждать себя от бесовского царства, в котором «ни начала ни конца» нет, и от небес, где, напротив, все пребывает в вечности, но пространства отсутствуют вовсе. «Иисус сказал: “Открыли ли вы начало, чтобы искать конец? Ибо в месте, где начало, там будет конец. Блажен тот, кто будет стоять в начале, и он познает конец, и он не вкусит смерти”» (Ев. от Фомы; Трофимова, 1972, с. 372). Так Иоанн Экзарх, повторяя слова Иоанна Дамаскина, замечает: «Да не вѣсть, откуду ли есть начатокъ, где ли е(сть) коньчалъ, нъ иже и есть очьрталъ, то не може рещи без начала и бес конца» (Шестоднев, л. 3об.).

Оставим в стороне другие слова, некогда имевшие столь же конкретные и узкие (видовые) значения ‘край’. Они исчезли. Слово *узгъ* еще употребляется в славянских переводах кормчих книг («оставшюся частью у з г у свяжет нозѣ» – Материалы, III, с. 1169).

Столь же древними являются более точные определения предмета в пространстве: *верх – низ, широкий – узкий, малый – великий, глубокий – высокий, короткий – долгий* ‘длинный’ и др. Во всех индоевропейских языках соответствующие словесные корни передавали одно и то же значение, например: *узкий* ‘сдавленный’, *широкий* ‘открытый’, *глубокий* ‘выдолбленный’ и т.д. как результат действия человеческой рукой, с помощью которой и производились замеры пространства. Все эти слова не связаны с обозначением времени, поскольку они указывали не расположение предмета в пространстве, а только его качества. Для временны́х «размеров» стали использовать другие слова, иногда замещая их «пространственными». Когда для обозначения «длинного» времени стали использовать слово *долгий*, для предметного обозначения взяли новое – *длиньный*.

То же случилось и с другими словами, уточняющими качество объекта. Например, древнее слово со значением ‘круглый’ сохранилось лишь для обозначения пространственных границ: *обьлъ*. Небесная сфера – *обьла, облы* столбы и т.д. Наша *вобла* именуется

тем же словом. Когда же из пространственных обозначений стали выделяться временные, потребовалось новое слово, способное обозначить «круглое время». Это слово – *кругъ*, заимствованное у германцев в начале новой эры. Но в текстах XI в. значения слов *облъ* и *круглъ* уже смешивались, хотя древнерусские книжники добросовестно старались противопоставлять их друг другу. У Иоанна Экзарха в X в. одновременно может быть «обло и кругловато тѣло небесное» (Шестоднев, л. 48), причем «на облѣ и круговатѣ тѣлеси» жидкости не стекают (там же, л. 42); само небо – *обло* (там же, л. 48об.), оно – «всего бо облааго круга образъ» (там же, л. 53об.). Круг может быть *облѣи* больше или меньше (там же, л. 54об.), так что степень округлости – величина непостоянная. Как у концов есть края, так и у круга – *облость*. Более того, «аще ли о б ь л о есть, то коньца не имать; еже бо всуду о б л о ес(ть), то где ему коньць?» (там же, л. 153об.). Круг можно очертить, облый контура не имеет. Так и земля не стоит на одном месте, «нъ кругомъ грядеть» (там же, л. 123об.), ходит по кругу. Облое телесно, круг – идеален; круг – кольцо, имеющее «облую» форму (из **ob-vьlъ*). Человек может видеть «кругомъ грядуще вьсе, кругу бо очрьтену ему» (там же, л. 3об.). У всякого тела «облые и телесные круги» (там же, л. 107). У Козмы Индикоплова «камень облъ» противопоставлен «кругловидну небеси»: «круголъ образъ поразумѣваяше имѣющь небо» (Козма, с. 61, 52, 41).

В целом можно сказать, что древнерусская система не вырабатывает еще терминов родового смысла, гиперонимов из числа наличных, конкретных по смыслу слов. Пространственная характеристика как бы исходит из самого предмета, определяясь его собственными качествами. Гиперонимы не развиваются и потому, что в условиях символического мышления слова получают переносные значения, иногда используя их и терминологически. «Обельный холопъ» – полный, т.е. «круглый холоп» в своем бесправном житии. Сравнив с современными нам переносными значениями типа «круглый год» или «круглый стол», мы увидим отличие от древнерусских типов семантического переноса.

Средневековая метонимия использовала обозначения материальной (*обл-* – округлость), а современнная метафора пользуется идеальной *(круг-* – окружность) стороной одной и той же пространственной характеристики. Ни в том, ни в другом случае нет связи с возможными другими обозначениями окружности-округлости (например, со словом **bapь* ‘выпукло-вогнутая окружность’; ср. слово *банка*).

Предпочтение только двух слов со специализированными значениями показывает, что древнерусские обозначения развиваются в сторону гиперонима, но роль слова с родовым значением там исполняет одно из слов с одновременным видовым значением. Как, собственно, и должно было быть до XVII в.

Предлоги, расширенные предметным распространителем *-d-*, могли обобщенно представать как имена, сохраняя при этом некоторое предложное (местное) значение. Не все предлоги, но некоторые из них, и важно, какие именно: *пере-дъ, за-дъ, по-дъ* (под печи); *на-дъ* не стало именем. Как субстанция вещи воспринимались только три плоскости: передняя часть, задняя часть и нижняя часть, которая также отличается от пустот, описываемых с помощью конкретно-значимых слов типа *дупа* (*дупина* ‘отверстие’, ср. *дупло*), *юдоль, тьло, дъно* и др. Направление вверх не опредмечено (не овеществлено) именно как направленность движения или хотя бы его идеальной формы – взгляда. Незамкнутость верха носит сакральный характер, своим словесным покровом человек оберегает себя от бездны, с тылу и на всякий случай – щитом – спереди. Вверх он растет. Он растет и куполами храмов, и сказочными присловьями. В качестве приставки при глаголах стали

использовать слово *низ-* (*низ-вергнуть*, *с-низ-ойти* и пр.), и только его; ни вверх, ни назад, ни вперед сокрушительное движение не направлено. «Голое», свободное от дополнительных оттенков смысла движение направлено вниз; движение вперед и вверх обозначено как *у-стремл-енность: стрѣмиглавь* как сломя голову – вперед, или как заломив шапку – вверх. *Стрьмь* – ‘прямо’ и до полной завершенности ‘совершенно’.

Важно, что у славян главенствует идея «верха», не совмещенная с идеей «переда». Иоанн Экзарх тщательно описывает человеческую голову; она имеет три части – спереди *темя*, сзади *тылъ (за-тыл-ок)*, посреди *връхъ*, причем «верх» «и скрание (висок, щека) зовуть, еже есть л о б ъ» (Шестоднев, л. 213). То, что расположено до темени, – *лице*, «между бо обою очию ес(ть) *чело*», а «задняя часть» шеи – *оплещие*. Поскольку существуют еще «горнии връхове, обрастоше дрѣвомъ» (там же, л. 1026), а также другие, весьма конкретные обозначения верхушки, темени, кровли, куполов и т.д. (СлРЯ, 2, с. 100–102), ясно, что на слове *верх* Средневековье развивает и вырабатывает логически точные родо-видовые отношения, выражая их в языке. В данном случае родовые понятия о пространстве формировались наряду с выделением временных характеристик движения и действия.

ОБЪЕМНОСТЬ ПРОСТРАНСТВА

> Истиной пространства является время; так пространство становится временем.
>
> *Георг Вильгельм Фридрих Гегель*

Долгое сохранение синкретизма пространственно-временных отношений в значениях слов пространственной ориентации наталкивает на мысль: не воспринимали ли славяне мир в предметном единстве всех его координат? Такое предположение высказано; но объемное представление пространства предполагает и пространство – «четырехмерное, а не трехмерное» (Рыбаков, 1987, с. 556). В основе четырехчастной композиции лежит не круг, а крест, направленный на все четыре стороны. На форме складня 1412 г. Б. А. Рыбаков показал развертку такого «древнерусского пространства»:

высота

широта *длина*

глубина

Высоту и глубину, но также широту и длину (долготу) человек отсчитывал от себя, тем самым поставив себя в центр объема. Все *во-круг* становилось *о-крест* него, составляло *о-крест-ности пере-крест-ка*, на котором находился он сам.

Крест, символ христиан, о четырех концах, и в «Богословии» Иоанна Экзарха (Богословие, с. 254) определенно сказано, что у креста имеются *высота, глубость, длъгость и ширость*, но самое важное в нем – это средоточие центра, от которого ведется счет: «середьнее с гвоздьмь»! В «Шестодневе» описываются не сакральные, а бытовые вещи; они трехмерны, отличаются «и мѣстьною длъгостию, и шириною, и глубиною» (Шестоднев, л. 69об.). У них нет высоты. Даже тело человека «натрое растоящися, рекъше яже имать длъгость и ширость и глубость, еже есть тълъстина» (Богословие, с. 190 и сл.). В пере-

воде «Диалектики» Иоанна Дамаскина (один из источников Иоанна Экзарха) сказано, что тело «имать три растояния: длъготу, широту, глъбость, рекше дебелость» (Богословие, с. 160). Толщина, или дебелость, представлена как одно из частных (вещных) проявлений глубины.

Ширина, широта, ширость – признак пространства, простора. Поэтому в переносном значении можно сказать о широте моря, богатства и т.д., можно также *ширятися* ‘носиться (по пространству)’, «яко соколъ на вѣтрехъ ширяяся», реять в полете; в русских говорах *широй* ‘чистый, открытый’; «чистое поле» – открытый простор.

Длина, длъгость – просторность, переходящая в признак времени (время всегда д л и т с я, оно *продолжительно*); это – слова общего корня: **dьl-g-* и **dьl-in-* (ЭССЯ, 5, с. 208–209), все родственные славянским языки указывают значение ‘длина’, а не ‘продолжительность’.

Высота, высость – признак особого (высокого) качества.

Глубость, глубина (дебелость, тълстина) – объемность; в переводных текстах возможно переносное значение ‘содержательность’: «въ едину же суботу *утру глубоку*» (вариант: *зѣло рано*) или выражения типа «съ глубокыимь испытаниимь» (Златоструй, с. 177 = ἀκριβῶς; ‘точно, чрезвычайно; с большим трудом’. Такая объемность предстает как четвертое измерение – совокупность трех измерений, взятых в их целом.

Целое дано наравне со своими частями на общей плоскости изображения. Синекдоха становилась основным приемом счисления, когда р о д представлен одновременно и как один из в и д о в. В конце концов Троица тоже – и состав трех Лиц, и совокупность трех в их нераздельности и неслиянности.

Мир един во всех своих измерениях, но части мира располагают определенными *местами.*

Высота ль высота поднебесная – в небо,
Глубота, глубота – акиан море – в бездны,
Широко раздолье по всей земли, –

поется в былине, записанной триста лет назад. Воздух, вода и земля – материальные воплощения высоты, глубины и ширины. А учение о первоэлементах тесно связано со структурированием пространства; на это указывают типологические факты (Лисевич, 1969).

Языческая Русь вошла в XI век с системой тройной определенности: Восток, Юг, Запад. Христианизация ориентировала сначала на различение четырех частей света, а затем на пятичленную систему с выделением центра и восприятием аристотелевской «квинтэссенции» – эфира.

Мѣсто – часть пространства, занятое телом, – так учили в Средние века. Слово восходит к древнему **mēt-to* ‘место питания’ или к **meit-* ‘пограничный столб (кол)’ (ЭССЯ, 18, с. 205). Последняя этимология связывает слово с другим: *мѣта* как приметный знак на местности, *метати* ‘бросить’. Для абсолютного авторитета Средневековья Аристотеля место есть «первая неподвижная граница объемлющего тела», место наделено особой силой, присущей только ему одному (Гайденко, 1980, с. 322).

В отличие от простора пространств, соотнесенного с определением *простъ* ‘открыт’, «место» предполагает *раз-мет-ку* во времени; это точка отсчета «здесь и теперь».

Древнерусские тексты всех жанров показывают, что *мѣсто* осознавалось как совмещенность пространственно-временных качеств вещи, определяемых особой функцией.

«Чин свадебный» в XVI в. описывает, как в обряде венчания жениха и невесту «ведуть къ мѣсту»; у всех участников свадьбы свое особое место, а расположение «по местам» в каждый данный момент связано с исполнением известной обязанности. Современные русские говоры, сохранившие многие древние слова, под «местом» понимают свой огород, лесной охотничий участок, свое личное дело, принадлежащую конкретному лицу вещь (например, постель или чашку) и т.д. В пословице «невеста без места, жених без порток» подчеркнута исключительная степень нищеты. *Место* в собирательном смысле обозначало множество: «Вчерась какое место народу собралось!» – «Эко место вырос!» – «Эко место ягод!». Место становится делом, поскольку связано место с исполнением определенной обязанности, а где дело – там и время течет. «Не корыстно место-то: эко место!.. с час места прошло...».

В древнерусских текстах *мѣсто* чаще всего именно ‘место расположения’, но также ‘поле’ (в «Повести временных лет»), в переводах с греческого также ‘город’ (Богословие, с. 113; *мещане* – горожане), затем ‘земля’ (московская грамота 1315 г.) или ‘область’ (государства – с конца XIV в.).

В значении времени слово известно (по летописям) с 1074 г.: «Есть ту монастырь... на Болдиных горахъ и до сего мѣста» (Лавр, лет., л. 193). Время и пространство тут еще совмещены, но в устойчивых и распространенных формулах типа «до сихъ мѣстъ», «отъ того места», *покамѣстъ* и др. представлено типично временно́е значение корня. «Мы тя до сихъ мѣстъ акы отца имѣли по любви!» (Ипат. лет., с. 573). В московской летописи под 1435 г.: «Того же лѣта весна была тепла, а лѣто студено да и мокро, и никакое жито не родилося съ тѣхъ мѣстъ» (Ермол. лет., с. 149). Достаточно большой отрезок времени – «с тех пор» дело не спорилось. У протопопа Аввакума выражения типа «с год мѣста протянулось» обычно; но такими же формулами в XIX в. пользуются и герои Глеба Успенского.

Время как «истина пространства» видоизменяет форму пространственных измерений. Древнерусская культура уже овладела всеми приемами ориентации «здесь и теперь».

Нелишне напомнить, что зрение – процесс двухступенчатый. Сначала на сетчатке образуется двумерное изображение внешнего пространства, плоскостное да еще и перевернутое. Затем в сознании воссоздается о б л и к внешнего пространства (простор преобразуется в пространство), и теперь оно предстает трехмерным и объемным, выстраивает перспективу, т.е. видит предметный ряд в реальном соотношении вещей. Человек развивается в том смысле, что веками совершенствует свое сознание в интересах познания, потому что параллельно развивается мозг, совершенствуется язык, а мысль и слово помогают уяснить себе многие оттенки окружающего мира.

Сначала нужно было определить, «движется – не движется», а все остальное казалось несущественным; потом на очереди оказалось определение «далеко – близко», «больше – меньше», «хорошо – плохо» и т.д. Каждый раз на пространственные координаты накладывались некие новые установки сознания, окутывая его априорными («врожденными») схемами рассудка.

Древнерусский период в развитии этого процесса у восточных славян состоял в оценке «места» и в разработке перспективы, устанавливалась система соотношений между предметами в пространстве и их относительной ценностью. Как параллельно этому развитие сложной системы глагольных времен вырабатывало точку зрения говорящего, так и здесь – выстраивалась точка зрения взирающего на мир человека.

В древнерусском искусстве, как и в средневековой Европе вообще, господствовала обратная перспектива (как видит глаз), сегодня мы видим мир в линейной, прямой перспективе (как видит мозг). Глубина восприятия распространяется и на фон, и на движение, и на цвет. Для нас рельсы сходятся на горизонте, хотя реально они всегда параллельны друг другу. Большие предметы уменьшаются вдаль, фасад дома закрывает его заднюю стену. Так видим отдаленные предметы мы.

Древнерусская обратная перспектива отличается тем, что именно так мы видим близкие предметы. Например, книга в руках кажется шире дальним обрезом, чем ближним к нам. Непосредственное видение всегда предстает в такой перспективе. Человек лично видит немногое и к тому же на ограниченном пространстве. Тем самым психологически оправданно, каждый предмет, попавший в поле зрения, оказывался в своей собственной перспективе, он казался важным сам по себе, а не в связи с отвлеченной от предметности идеей пространства. Такова точка зрения не стороннего наблюдателя, а участника событий, находящегося в движении как часть всеобщего целого (Флоренский, 1999; Раушенбах, 1986). Мы видели это на описании панорамы Древней Руси: автор находится в центре, в гуще событий, внутри изображаемого пространства. Он описывает не образом, а п о д о б и е м, поскольку сам уподоблен тому, что описывает.

Вот миниатюра, которая открывает древнерусскую рукопись 1057 г. – Остромирово Евангелие. Один писец пишет за столом, другой оторвался от работы, но и его рабочее м е с т о вырисовано точно, во всех деталях. Кресло мастера показано с б о к у – казалось бы, достаточно, но нет: тут же оно изображено и с в е р х у, со стороны седалища. Иначе было бы неясно, что это перед нашими глазами, – а вдруг всего лишь корзина для мусора! Рабочие столики показаны прямо и чуть сбоку, одновременно развернуты и сверху: необходимо показать предметы, расположенные на них. Но и эти предметы снова написаны в собственных своих ракурсах: тетрадь и циркуль сверху, а шкатулка, как предмет объемный, опять-таки представлена сразу с трех точек зрения. Так же и подставка для писания: видно, как старается художник показать переписанный на лист текст – сверху. А пишущий собрат его и руку вывернул, так ему хочется показать сам процесс писания, даже не в тетради, а в свитке, что представляло собою особые трудности.

Каждый предмет нужно показать на его собственном месте, чтобы увидеть его в действии, переводя взгляд с одного на другой. Каждая часть изображения существует независимо от других – предметно, но в общем это все-таки цельное изображение близкого пространства, наполненного «местами» – в их функции. Предметы как бы парят друг возле друга, внешним образом не соотносясь, хотя логика изображенного понятна: скоропись мастерская. Выбраны только типичные предметы данного плана, художник мыслит образами, вовлекая в процесс осмысления слова. Он должен показать движение – и вот развороты вещей: поднявшийся с места выше сидящего и т.д.

Радзивилловский список летописи конца XIV в. – копия списка XIII в. (около 1212 г.) и сохранил в своих миниатюрах изображения чуть ли не XII в. Мы видим древнерусского человека. Фигуры людей коротки, большеголовы, с непропорционально маленькими ногами и большими кистями рук; большие лбы, прямые вытянутые носы, небольшие бородки клинышком, глаза без нижних век, представлены как точки видом «сверху». Тот же принцип изображения: в упор и сверху вниз, с редукцией маловажных по функции частей. Головы непокрыты, одежды длиннополые (ремесленники – в коротком платье), жесты всегда оправданы смыслом изображения: протянутая рука с ладонью вниз – приказание

или покорность, в разговоре или при заключении договора – руки протянуты с раскрытыми ладонями. Поражают лица: улыбчиво-лукавы, себе на уме, подчас с ехидцей, с особым любопытством взирают на мир, но, в общем, весьма простодушны, без злобы и коварства. Лошади небольшие, но крепкие, как у былинных богатырей, с гривами и хвостами, и тоже ехидные в оскале крупных морд. Это не значит, что художник не мог изобразить изможденных праведников или свирепых зверей – и такие тут есть, но своих соплеменников (и даже врагов) он видит именно такими. Совершенно условно изображены ландшафты – горы похожи на крыши саклей, теснят друг друга, – выделяются именно «места», а не горные склоны, это «геометризированные лещадки», а не горы. Целое изображается по его части (вместо леса – дерево, вместо дома – только вход). Человек и мир – одно целое, явления природы и события в миру – равноценны и равнозначны (Арциховский, 1932; Подобедова, 1965).

Так же написана древнерусская икона; так воспринимается любая в е щ ь. Потому что именно вещь в ее объемном качестве является основным предметом познания. В «Домострое» тщательно описываются виды чашек, сосудов, блюд, одежд и прочих предметов быта, и нигде не использованы обобщающие эти виды слова родового смысла. Виды конкретно-вещны, даны в собственной перспективе, тогда как род – обобщение мысли, идея, которая находится вне вещного мира и принадлежит одному человеку. Собирание хаотично разбросанных по лику земли «вещей» с их «мест» и есть основная работа средневекового сознания. Сосредоточение всего видимого с одной общей точки зрения – наблюдателя-автора – идеально; когда на исходе Средневековья это происходит, идеальное «из человека» переносится на изображение, открывается прямая перспектива, в которой все видимое подчинено взгляду оценивающего мир человека. Это субъективная точка зрения, она возможна потому, что и в формах языкового мышления субъект (познания) отделил себя от объекта (постижения), уже не представляет себя его частью (часть как целое). Парадокс диалектического преображения, в данном случае на примере категории «пространство»: объективация мира в сознании идет через конденсацию его отраженных форм в человеческой личности. Объективация субъективна. Чем выше уровень рационалистичности, тем субъективнее всякая оценка. Средневековая русская мысль не перешла опасной черты, как это случилось на Западе.

Обращаясь к знаковым трудам той эпохи, обычно переведенным с греческого языка, в которых новые веяния видны наиболее полно и ярко, мы можем убедиться, что после XIV в. на Руси знают уже обе перспективы, но в различной функции. Одна из них – сакральная (как архаическая – обратная), другая, линейная, воспринимается как профанная. Описательные выражения «Ареопагитик» позволяют понять, что обратная перспектива есть точка зрения Бога на мир, явленная в Логосе-Слове, а линейная – наша точка зрения на Бога через мир, как Он сконструирован нашим сознанием и выражен в лексеме-слове (Колесов, 1991). В обратной перспективе предмет явлен – в линейной он нам кажется.

Эти две точки зрения, соревнуясь и обогащая друг друга, продолжали развитие сознания в познании мира, отражались на многих явлениях культуры и науки, отчасти рассмотренных в предшествующих томах настоящего исследования. Русский человек смог увидеть сразу и вещь, и идею вещи бифокальным зрением – соединив их в слове.

Тем самым пространство как основная категория познания постепенно утрачивает энергию своего движения, омертвляется в заданной схеме, поскольку категория времени

уже выделилась как самостоятельная, и теперь пространство есть только предметность (его содержание), а не движение (его форма). Двухмерную плоскость изображения линейная перспектива превращает в трехмерную, углубляя перспективу с точки зрения наблюдателя.

Две эквиполентные оппозиции, совместно строившие четырехмерный мир Древней Руси на метонимическом принципе смежности, сменяются общей градуальной, построенной на метафорическом принципе сходств. Градуальная оппозиция развивается, преобразуя расположение лиц по «местам»: с переднего до заднего – социальное, справа налево – иерархия прав, сверху вниз – власти.

На плоскости листа трудно передать объем. Еще труднее распределить «места» по частям света. Вот как это представлено в рукописи «Христианской топографии» Козмы Индикоплова (л. 28):

встокъ зимний	***югъ***	***зимний западъ***		
а				
пи	*инь*	*ефиопии*	*ке*	*зе*
ли	*ди*	*	*ль*	*фи*
от	*я*	*скифи*	*ти*	*ръ*
и				
жатвенный въстокъ	***сѣверъ***	***жатвенный западъ***		

Апилиоти – восточный ветер, *зефиръ* – западный. Грецию Козма не называет, он там находится – в центре (*срѣдоземлие,* ср. Средиземное море). Небо *кругообратно*, а земля не «круглообратна» и в сущности безмерна (там же). На одной плоскости представлены юг, юго-запад и юго-восток (так же и относительно севера); они идут параллельно, представляясь незамкнутым пространством, ограниченным только непознанными «местами». В тексте рядом обозначены *сѣверъ* и *полунощие, югъ* и *полудние*, запад и восток определяются по солнцу и по господствующим ветрам.

Перед нами отвлеченное от самых разных конкретных типов ориентации представление, в своей собирательности предложенное как абстрактное. Отсюда некоторые несовпадения механического характера. Время (*жатва*, т.е. осень, *зима*) совмещено с пространством, ибо представлена предметность, уже лишенная движения. Направление именуется по господствующим ветрам или по народам, населяющим это пространство.

Точка зрения также еще не выработана. Север – юг отмечены «от зрителя», центробежно; запад – восток – центростремительно, быть может, потому, что ветры дуют «внутрь» системы. Объективное и субъективное тут сошлись и вытянулись в несводимые параллельные линии.

Все перевернуто: верх внизу, а правое слева, и наоборот. Тем самым в соответствии с реальным зрением выделен низ, а круговое движение *посолонь* (по солнцу) требует отсчета от востока, т.е. именно слева.

В «Повести временных лет» расположение славянских племен и их соседей описано именно так, но несколькими концентрическими кругами от центра (Киев): *поляне – деревляне – дреговичи* – (новгородские) *словене – полочане – кривичи*, затем более узко кругом *северъ – радимичи – вятичи – весь – меря – мурома*, таким же движением по дуге с юга на

север *дулебы* по Бугу, *велыняне, уличи* и *тиверци* по Днестру. Круг основной, второй и дополнительный; они отличаются степенью зависимости от Киева: первый зависим, второй относительно зависим, третий никак не зависит, хотя и там тоже живут славяне. Это не круги, а кольца, вложенные друг в друга по известному принципу, причем сохраняется (на уровне предания) убеждение, что именно малый круг составляет сердцевину пространства Славии; князь Святослав о землях третьего кольца говорит, что «то есть середа в земли моей» (Лавр, лет., л. 67).

Век спустя то же находим в «Слове о погибели Русской земли», написанном выходцем из Киева между 1238 и 1246 гг. в одном из городов Северо-Восточной Руси. Здесь панорама мира расширяется указанием на соседние страны-народы (не государства). Панорама рисуется взглядом из центра *(отселе)* снизу вверх и слева направо: от венгров-угор на юго-западе, затем идут *ляхи-чахи* на западе, *ятвязи* и *литва* на северо-западе, затем путь до *нѣмець* («далече будучи за синимъ моремъ» – скандинавы), а ближе к северу *корела*, «гдѣ тамо бяху тоймици погании» – язычники по притокам Сев. Двины – *Устюг*, с поворотом на юг поволжские народы *булгар, буртас, черемис* (марийцы), *вяда, моръдва* – и заканчивается на юге – там, где правит *кюръ Мануилъ цесарегородский.* Это уже – совершенно чужая земля.

В европейских языках Средневековья Восток и Юг – «передняя сторона», Запад и Север – «задняя сторона» – такова модель, в соответствии с которой выбрано направление движения вперед и назад (Першина, 1975). Средневековье общую линию переходов видит не с севера на юг или с востока на запад, а обязательно из одного общего центра кругами *посторонь*; здесь четыре вектора, материализованные крестом, который поставлен вертикально с ориентацией вниз-вверх и вправо-влево (Данилова, 1976, с. 159). Размещение пространств на карте могло иметь и идеологическое оправдание. Средневековые карты ориентированы на Восток и на Юг, а это ц е л и крестоносцев (Мельникова, 1998, с. 20).

В конце XIV в., после Куликовской битвы, составлен был перечень 350 «русских» городов – «А се имена градом руским ближним и дальним». И тут уже совершенно иной принцип описания; города описаны не с пространственной, а с государственно-политической точки зрения, т.е. не «вещно», а согласно известной «идее». Города перечислены по восьми районам отдельно (киевские, смоленские и т.д.); внутри списков перечни ведутся не по кругу, как было прежде, а либо по реке (линии), либо вообще вразбивку, иногда с перескакиванием, потому что сначала перечисляются каменные крепости или важные центры, затем остальные и т.д.

ПРИЙТИ В ДВИЖЕНИЕ

Двигаться в круге – это и значит
одновременно двигаться и покоиться.

Алексей Лосев

Не забудем, что древнерусская научная идеология покоится на христианизированном Аристотеле, а «основное содержание и цель физической программы Аристотеля» – движение (Гайденко, 1980, с. 93). То, о чем мы только что говорили, касаясь проблемы бытия, продолжается: «Как и везде, и здесь мы получим правильное представление

тогда, когда будем рассматривать вещи в развитии с момента их происхождения» (перевод А. Ф. Лосева (Лосев, 1975, с. 14); выделения мои. – *В. К.*). – «И здесь, как и повсюду, наилучший способ теоретического построения состоял бы в рассмотрении первичного образования предметов» (Аристотель, 1976-83, 4, с. 377). Один и тот же текст передан различным способом, но у Лосева он еще и истолкован как аристотелевский. Речь идет о развитии вещи с момента ее становления. В этом же месте Лосев говорит о сущности идеально правильного движения (по Платону): движение круговое, именно оно реально видимо вокруг человека, поэтому только такое движение и воспринималось как логически безупречное.

Всякое вообще движение в древности обозначалось одним глаголом, входившим в так называемый нетематический тип (не имевший основы корень); в древнеславянском это корень *-jьd-*. Глагол передавал движение постоянное, не связанное ни с прошедшим, ни с настояще-будущим *(идж – настоящее, идъ – прошедшее* в форме 1 -го лица единственного числа); это было действие без указания на характер его протекания. Движение вообще, только движение. Распространитель *-d-* появился здесь по аналогии с другим глаголом, обозначавшим движение: *ход-, ходити* – уже в те времена, когда движение стало возможным не только ногами, но и верхом. Корень *ход-* родствен глаголу *сидѣти (*sed-)* и первоначально означал ‘передвигаться, сидя в повозке’; отсюда уже раздвоение на *ходити* и *сидѣти.* Последние глаголы входят в самый новый грамматический класс и явились достаточно поздно, хотя еще и в доисторические (дописьменные) времена.

Эти глаголы объединяло одно общее свойство: они одинаково указывали на длительное непрекращающееся действие. Движение постоянно и неотменно. А всякое длительное действие непременно охватывает и настоящее время, время субъекта действия. Когда потребовалось то же движение выразить в форме прошедшего времени, славяне использовали уже имевшийся у них корень *ход-*, но в ином его произношении (в устной речи чередования звуков очень важны): *шьдъ, шьлъ* и др. *(шёл)*. Это причастия, идею движения в прошлом передающие описательно, примерно так: *онъ – былъ* (или *есть*) *шедший.* Строго говоря, это еще не выражение прошедшего времени как категории.

Позднее глаголы *идти* и *ходити,* выражающие бесконечно-длительное действие, дольше других глаголов сопротивлялись уравнивающей их силе – категории прошедшего времени. Когда грамматическая форма прошедшего времени, аорист, охватила их своим универсальным действием, наши глаголы и вид получили разный. Раньше всего форма аориста закрепилась за глаголом *идти: идъ* – это форма древнейшего простого аориста, а *ходихъ* более поздний «сигматический» аорист с суффиксом (позже к нему подстроился и парный глагол: *идохь*). И уж с этого времени все грамматические изменения у этих глаголов были общими, в том числе и для выражения видовых противопоставлений типа *идохъ – хожаше* как ‘пошел’ – ‘ходил’. Такие изменения происходили уже в древнерусском языке.

При этом *ходити* шире по своим значениям. *Идти* – ‘совершать путь’, ‘передвигаться’ независимо от субъекта движения, например, «идет» и русло реки: «а изъ того озера идеть великая рѣка...» *Ходити* получает множество переносных значений как слово, уже изначально многозначное. «А паробки да дѣвочки ходятъ наги до семи лѣтъ... да по лѣсу у нихъ (индусов) лимоны ходять да обезьяны» (Хожд. Аф. Никит., 1472 г.), в первом случае ‘пребывают’, во втором – ‘находятся’. Идти можно только с помощью ног, а вот «звѣри

по улицамъ – ходятъ» (там же). Появляется множество устойчивых сочетаний со своим собственным смыслом: «ходити въ слѣдъ» – сопутствовать кому-то, «къ заимомъ ходити» – одалживаться, «ротѣ ходити» – клясться, «по сему ходити» – соблюдать. Наоборот, *за мужь* можно только *идти*, поскольку предполагается, что замуж идут лишь раз.

Глагол *идти* развивает со-значения ‘причитаться, следует’ *(что ему идет)*, *а ходити* – ‘действовать’, например, в обычных формулах правовых грамот «куды ходил топоръ и соха» – до тех мест, где уже работали.

Если теперь собрать все различия между двумя глаголами общего значения, различия грамматические и семантические, окажется, что *идти* – глагол «номинативный», он только обозначает действие, называя его, а *ходити* – глагол, так сказать, в чистом виде, он изображает движение, отражая процесс действия.

Но мы говорим о категории «движения», а не «хождения». В язык постоянно входили новые глаголы, выражавшие различные виды и типы движения. Многие из них, как слишком узкие по значению, уходили в стилистические варианты, другие, наоборот, возвышали свой ранг в общей системе таких глаголов. *Ступити – ступати, лѣзти – лазати, течи – текати, ѣхати – ѣздити...* Эти и подобные заменяют глаголы *идти – ходити* в различных конкретных описаниях, когда нужно показать изменяющееся качество действия. Они конкретны по значению и обязательно имеют видовые пары, что свидетельствует о позднем их вхождении в систему языка.

Сопоставляя все такие глаголы в их исконном значении, сразу же выясняем, что в древности для говорящего важно было указать «орган движения» и связанную с ним среду (пространство) перемещения. *Идти* ногами по земле, *летѣти* крыльями по воздуху, *плути* по воде, и не обязательно с помощью плавников. Но могли быть указания на движение ногами, хотя и не по земле (*бродити* по воде вброд) или в темноте *(блуждати)*, или по земле, но без помощи ног *(ползати)*, или с помощью крыльев, но по ветру *(парити)* и т.д. Змеи «плѣжущася по земли, птицы паряще по тверди небесной, рыбы сквозѣ воду плавающе, и птицы плавающе сквозѣ въздухъ тацѣмь же образъмь, да елма же едино свойство обою...» (Шестоднев, л. 165б).

Кроме своих собственных, славяне получили несколько церковнославянских слов с тем же значением. Например, *грясти* полностью соответствует глаголу *идти*, и тогда возникает возможность варьировать глаголы в стилистических целях, т.е. ввести в обсуждение оценку. Усилить описание личной точкой зрения, не прибегая к дополнительным словам.

Кирилл Туровский в XII в. описывает встречу Христа: старцы бодро шествуют, отроки скоро бегут, а младенцы «акы крылата» п а р я т. В «Сказании о Мамаевом побоище» разница между Дмитрием и Мамаем в том, что один *грядет*, а другой *идет*, и т.д.

Ни четкие различия по конкретным функциям, ни тонкие оттенки стилистического характера не давали возможности выработать родовой признак категории, которая выходила бы за пределы частных обозначений движения и тем самым объединила бы раздробленные признаки движения как такового.

Таким признаком должен был стать признак, идущий извне собственно движения; им стал признак скорости, т.е. соотношение между пространством и временем в их мерных степенях. Переориентация на скорость была важным моментом в развитии категории, и древнерусские тексты особенно тщательно разрабатывают те моменты описания событий,

которые связаны с быстрым движением: *потекоша, бѣжаша* и пр. Даниил Заточник в XII в., повторяя известный афоризм о злых женах, записал: «В триехъ нужахъ былъ есмь, двою нужею убѣжахъ, а злы жены не могу утѣчи» (от двух бед скрылся, а от злой жены никак не уйти!). Скороход назывался сначала *течець*, а после XIV в. *гонець*, но быстрее всех убегает *бѣглець*, к скороходам отношения не имеющий.

Именно тогда и сыграли свою роль основные исходные глаголы данного типа – *идти* и *ходити*. Как прежде они были безразличны к выражению субъекта действия или характера движения, так и теперь они абсолютно безразличны к признаку скорости передвижения. Другими словами, они выступают как отвлеченные соответствия всем конкретным глаголам движения по различающим тех признакам. Это по-прежнему и всегда глаголы, выражающие свой собственный, внутренний п р и з н а к д в и ж е н и я.

На первый план выходит идея движения и связанное с нею слово *движение*.

Все славянские языки сохраняют глагол *двигать*, но значения его в языках разные. Это может быть ‘бросать’, ‘трогать’, ‘веять’, ‘поднимать’, ‘нести (что-то тяжелое)’ и т.д. Конкретность обозначений при их расхождениях указывает на вторичность самого глагола. Сам термин *движение* пришел из церковнославянского языка, в котором выступал в конкретном значении ‘пере-движение’. В древнерусских текстах столь отвлеченного по смыслу слова нет, но в первых переводных грамматических сочинениях встречаются утверждения вроде следующего (для ясности, в переводе): «*Время* же есть совокупность мир составляющих, им измеряется всякое *движение*: звезд и животных, и им подобных; отсюда и *действие* в глаголе». При переводе почти все слова текста пришлось заменить, чтобы прояснить смысл, но выделенные слова – подлинные. Движение измеряется временем («снятие» признака скорости), время же – это совокупность предметов, образующих мир (в пространстве). В определении склеились сразу несколько категорий: бытие – движение – пространство – время. Но каким-то образом они различаются, на это указывает первоисточник высказывания, Иоанн Дамаскин. Правда, и сам текст переведен у южных славян в конце XIV в., он никак не может указывать на уровень знания древнерусских книжников. Тем не менее и он удостоверяет, что к тому времени средневековые знатоки справлялись с представлением о времени, пространстве и движении. И что важно, движение – всегда действие; оно передается глаголом. «Движение же глаголет ся Аристотель прѣложение» – в «Диалектике» Иоанна Дамаскина. А *прѣложение* и есть перемещение, переход, изменение в самом широком смысле этих слов. Характерен и смысл славянского слова: *прѣ-лож-ение* – это прекращение «лежания», неподвижности, *пере-ложение*, знаменующее приступ к делу. Сознание выделяет начало движения как основную его характеристику, как порождение движения, его *генезис*.

Описание четырех видов движения со времен Аристотеля мы встречаем у всех мыслителей, касавшихся этой категории. Древнерусские авторы знали это по славянскому переводу «Ареопагитик» конца XIV в. (Прохоров, 1987, с. 20). У Иоанна Экзарха описано движение кругообразное, прямолинейное и разнонаправленное, у Дионисия Ареопагита, в соответствии с Аристотелем, это рождение и смерть – рост и уменьшение – изменение качества – перемещение «с места на место». Эквиполентные противоположности, которые именно как *противо-полож-ности* и осознаются. Но не объясняются. Объяснить в истолковании можно только включением третьего – сущности, которая всегда и есть п р и ч и н а сущего в бытии.

ПУТЬ-ДОРОГА

Русская стихия разлита по равнине,
она всегда уходит в бесконечность.

Николай Бердяев

«Где дорога – там и путь», – утверждает русская пословица. Но движение, утверждал Гегель, состоит из соединения пространства и времени... Эпический герой находится в постоянном движении, он действует, но действия его мало напоминают наши, во всяком случае, это не цельно-законченные и самостоятельные действия последовательно сменяющихся движений, а смена частных операций, которые лишь в совокупности составляют общее действие. Перечисляются все моменты действия «запрягает коня» в их реальной последовательности, затем то же происходит с описанием выезда богатыря в «поле», встречи с противником и т.д. Мир состоит из множества деталей, и каждая из них важна в общей череде событий – потому что каждая опредмечена своим особым качеством и необходима для целого своим особым существованием. Опустишь что-то – и утратится связь причин и следствий, не говоря уж о цели, ради которой богатырь спозаранку отправился в путь.

Именно таким и было восприятие действия – движения в средневековой Европе, и в древнерусском обиходе также. Дружинный эпос отражает представление о мире, расчлененном на фрагменты, в нем еще нет единящей их идеи.

Движение эпического героя осуществляется в пути. Путь вообще является самой важной характеристикой повествования. Без пути-дороги и былины нет, для героя она и есть пространство его существования.

По общему смыслу слова *путь* в древности это было нечто, что можно связать и с дорогой (у славян и балтов), и с морем (у греков), и с мостом (у римлян), и с бродом (у армян). Принимая во внимание такой разброс со-значений в древнейшем слове, ученые пришли к выводу, что со словом *путь* связано обозначение не просто пространства, но еще и некий т р у д, необходимый для его преодоления, опасность движения по нему. Переход через враждебную местность и связанное с этим преодоление, а не простое шествие по дороге: *путишествие.* Выйдя за пределы родного племени, путник встречал всевозможные лишения и беды.

Когда нужно было сказать о жизненных путях человека, в Древней Руси специально подчеркивали различие между *истинным путем* и *путем погибельным.* Георгий Победоносец, поразив плотоядного Змея, как это и положено святому, тут же «поучивъ всех о спасении и о истинном пути» (Чудо Георг., с. 524). Всегда, когда речь заходит о (о)священном месте, выясняется, что там нет дороги – там *путь* (игумен Даниил). Само слово *путешествие*, возникнув довольно поздно, сначала представляло собой простое сочетание: *путем шествуя, пути шествуя* и пр.; с высоким словом *шьствие* и высокое имя – *путь.* Переносные значения имени *(истинный путь)* переплелись с исконным прямым его значением, но произошло это в книжном языке.

В разговорной речи слову *путь* соответствовало более привычное *стьзя*, его предпочитали ставить древнерусские книжники, встречая в южнославянских текстах слово *путь.*

Сам же путь – бесконечный в своих проявлениях, вполне возможен и «другый путь» для свершения дела, другая возможность его исполнения. Не дорога, а именно путь –

в о з м о ж н о с т ь. «Чада своя накажи и учи своему пути», – обращается к отцу семейства средневековый автор, не уточняя, что за путь он имеет в виду. Потому что всем ясно, что это – добрый, истинный путь. Путь – возможность х о р о ш а я.

Путь – это х о д, движение и, следовательно, не обязательно по реальной дороге. Военачальник разослал воинов «по теснымъ путемъ и по лѣснымъ» – по ущельям и зарослям. Греческое слово ὁδός; переводили то как *путь*, то как *ходъ*, а в греческом оно обозначает и дорогу, и движение по ней, и средство передвижения. Если змея, «на пути сѣдящи, хаплет ногу коню», ясно, что сидит этот гад на дороге, на земле, на пути всадника. В «Сказании о мудром Китоврасе» укоряют: «Почто мужа пьяна възведе на путь?» – пьянице лучше бы отлежаться. «Соступиться с пути» – ошибиться, а не сойти с дороги. Потому и становится возможным выражение *распутье*, а на распутьях богатырь и встречает камень с надписью; появляется и слово *беспутье* – отсутствие всякой дороги; однако много позже *беспутник* и *распутник* оказываются персонажами одинакового качества: идут по жизни без цели, без внутренней *стези.*

Стезя и *тропа* составляют второй уровень тех же обозначений путей и дорог. Современные, сохраненные временем выражения вроде «торить тропу» или «жизненная стезя» выявляют исконный смысл этих слов.

Исторические словари перечисляют до двадцати конкретных значений у слов *путь* и *дорога* в древнерусских текстах, их можно свести к основным четырем: ‘полоса земли, предназначенная для движения’ → ‘движение по ней’ → ‘направление такого движения’ → ‘способ, средство (возможность или процесс) такого движения’. В переводах новозаветных текстов первые два значения чаще передаются словом *дорога* (употребляется редко, поскольку является разговорным и представлено в русском произношении), а значения второе и третье скорее связаны с употреблением слова *путь*, которое вообще весьма распространено. У слова *дорога* нет переносных значений (отвлеченных или символических), тогда как слово *путь* имеет их в изобилии, часто сочетается с отвлеченными именами типа *путь спасения, путь праведности, путь истины* и пр. Влияние со стороны евангельских текстов способствует этому, ср.: «Яз есмь путь, истина и животь (жизнь)». Но столь же распространены переносные значения, связанные с бытовым контекстом. Всякий путь благ, потому что н а п р а в л е н, следовательно, *путный* всегда хорош (*путь* как ‘польза’ известен с 1409 г. (СлРЯ, 21, с. 67–68)), а быть *бес пути* – находиться в полном беспорядке.

Первоначально, видимо, четыре названных слова имели каждое свой частный смысл. *Дорога* – полоса земли, по которой проходит движение (а всякое движение с определенной целью – это *путь*), в то время как *стезя* – направление движения по полосе земли, которой отмечен путь (пробита *тропа*). Все конкретно-видовые значения частных слов со временем вошли в гипероним родового смысла: *дорога.* Только в этом слове содержатся со-значения славянских слов, некогда выражавших частные признаки движения в организованном пространстве.

В древнерусских текстах *путь* именно таков: это указание на пространственную ориентацию, в обозначение которой вплелись самые невероятные нравственные и социальные подтексты. Если новгородцы решили «показати путь» своему князю – значит, они его попросили убираться (цель поставлена). А если тот же князь начал бесславную войну, те же новгородцы скажут: «Бес пути почаша воевати», и князю «пути не будеть» – удачи, успеха. Так и *путь-дорога* русских былин не просто проезжая дорога, но также и путь беспутных рыцарей удачи.

Это – движение в пространстве, а пространство долго воспринимается (материализуется) в виде вещей, его заполняющих. Действия же героя создают временну́ю перспективу движения в пути (время пути), так что идея пространства незаметно переходит в идею времени. Свой путь богатырь измеряет годами и днями. Он может быть одновременно и в настоящем, и в прошлом, тогда как враг его – лишь в настоящем. Поэтому-то враг такой большой и страшный, чудовище. Он недвижим, поскольку у него нет пути, он и застыл глыбою у дороги.

Слово *пространьство* – и площадь (место), и простор, и широта, способные доставить некую радость движения, а русская форма того же слова в текстах употреблена в значении, близком к передаче раздолья и свободы, без всякого пространственного сознания. «Крестьяномъ пространство есть крѣпость, поганымъ же есть тѣснота» (Ипат. лет., под 1251 г.). Христиане черпают силы в просторах свободы, неверные – в тесноте неволи. В одном слове и пространство, и время, и некий нравственный подтекст. И раздолье связано с далью.

Композиция многих средневековых произведений строится как путешествие во времени. «Хождения» столь же типичный жанр, что и «Житие», но они различаются по хронотопу. «Житие» – путешествие во времени, за которым скрывается пространство человеческого существования *(хроно-топос)*; «Хождение» – передвижение в пространстве, за которым скрывается время *(топо-хронос)*.

В 1470-е гг. были составлены два текста, типичные для обоих жанров: «Записка» Иннокентия о последних днях жизни основателя Боровского монастыря игумена Пафнутия и «Хождение за три моря» Афанасия Никитина; у Иннокентия в 1477 г. умирает его герой, у Афанасия в 1472 г., – он сам.

В сжатом до предела временно́м отрезке повествования (неделя начала мая) Иннокентий показывает *пространство* человеческой души, Афанасий в своих блужданиях по лику земли показывает *время* мужания души. Перверсия «пространство–время» выражает некую слиянность данных категорий, и одновременно – их взаимопереходы, в реалистическом описании показывая развитие одного в другое. Отдаленно переосмысление жанров было определено изменением идеологических установок (переход от аристотелевского «номинализма» к неоплатоническому «реализму»), но также и развитием самих жанров. Нужно также напомнить: что сегодня мы понимаем как стиль, в Средние века различало ж а н р ы.

Протопоп Аввакум в XVII в. изменил многое, при этом взывая к старорусской традиции; он стал новатором и в создании текстов. Три века спустя после Иннокентия и Афанасия он соединил жанры жития и хождения, создав развернутую метафору «жизненного пути», которая всем своим содержанием раскрывала евангельский символ «тесного пути» в замкнутом пространстве «мира сего». Это противопоставление «пространенъ путь» – «узокъ путь». Время и пространство здесь различаются, но представлены как взаимообратимые предикаты жизни. Мироощущение «конца времен» фактически снимает идею времени. Времени как такового в «Житии» нет, месяцы и годы для героя повествования – словно один день, и нет здесь слов, указывающих на точные отрезки времени.

Но также нет и просторов пространства. Даже под высоким небом далекой Даурии автор испытывает ощущение сдавленного «места», а «теснины» ущелий напирают на него со всех сторон; нет воздуха для полного вдоха – все давит и гнет, сжимает, остаются силы лишь для горестного вздоха, и сам Аввакум ощущает это: «Так и мотаюсь, яко плевелъ

посредѣ пшеницы, посредѣ добрыхъ людей, а инъде су посредѣ волковъ, яко овечка, или посредѣ псовъ, яко заяцъ, перебиваесся о Христѣ Исусѣ» (Жит. Аввак., л. 53об.). Духовно непокоренный, душевно непримиримый, Аввакум сам себя загоняет в теснины, в тюрьму, в яму, в подвалы, в «струбъ» Пустозерска.

Две символические картины четко противопоставляют и д е ю «места» (описание комнаты, ожидающей Аввакума в раю) и реально «узкое» (тесное) м е с т о – тюремную яму:

(1) «Приступили два ангела и взяли меня и вели зѣло тѣснымъ путем... Тажде привели меня во свѣтлое мѣсто: жилища и полаты стоять... паче всѣхъ сияетъ красно... и гораздо красно» (там же, л. 95 об.–96).

(2) «Таже осыпали нас землею. Струбъ в землѣ, и паки около земли другой струбъ, и паки около всехъ общая ограда за четырми замками; стражие же десятеро с человѣкомъ стрежаху темницу» (л. 82).

Воздух и свобода в первом случае, сияние света и ангелы; земля и несвобода – во втором, ограды и замки при точно указанном числе сторожей.

Идеальная сфера (1) выделяет три основные идеи: *путь, место, свет*, и вот как они развиваются в нервном описании автора. *Путь* – это прежде всего ‘дорога’.

Слово *дорога* используется в значениях ‘полоса земли’ (тут даже *дорошкою*, там же, л. 51об.) и ‘движение по дороге’: «и колико дорогою было нужды, тово всево говорит много» (там же, л. 6), «а меня выбил, всево ограбя, и на дорогу хлеба не дал» (там же, л. 17).

Возможно совмещение обоих значений в одном тексте, тогда заметен метонимический перенос: «Я-де, Богу поклонясь и побрелъ ис полаты вонъ, к воратам пришелъ, ано и ворота отворены! Я-де и управился п у т е м ъ... к свѣту де ужъ далеконко д о р о г о ю бреду [начинается погоня] я-де-таки подле д о р о г и бреду» (там же, л. 67об.). Именно второе значение является основным для слова *путь*: «И егда буду п о с р е д и д о р о г и [т.е. пути], изнемогь... да и паду в лямке с р е д и п у т и ницъ лицем, что пьяной» (там же, л. 104–104об.).

Слово *путь* употреблено в значениях ‘движение по дороге’ («волокли телѣгами и водою и санми половину пути» (л. 27об.)) и ‘направление движения’ (в блужданиях по тайге человеку явился во сне Аввакум «и благословил, и п у т ь указал, в которую сторону итти; он же, вскоча, обрадовался и выбрел на п у т ь» (там же, л. 52).

Глаголы, обозначающие движение, в «Житии» почти всегда просторечные: *приволокся, волочился за волоки, побредемъ впред, карамкаются, всяко мотаемся, аз прибрел к Москвѣ, на рукахъ ползъ, привалил к берегу, перемчали девяносто веръстъ* и т.д. На фоне таких глаголов определенность имен выразительна. Имена существительные обобщают то, что глаголы изображают в действии. О каждом из них можно говорить особо, потому что глагол – основная часть речи в древнерусском языке. Именно глагольная форма – предикат – создает лаконичность, четкость и законченность высказывания, во многом благодаря тому, что значения глаголов конкретны и образны. А. А. Потебня говорил, что все они «могли значить просто *идти*, даже быстро, как старинное *лѣзти*, приуроченное теперь к одному медленному движению» (Потебня, 1989, с. 322).

Как раз на этом глаголе можно увидеть принцип размещения глагольных форм в речевом пространстве древнерусского высказывания.

По исходному смыслу корня глагол *лѣзти* выражал идею перемещения на низком, ровном и плоском пространстве (ЭССЯ, 15, с. 36–38). По происхождению глагол близок к слову *лежать*. Лезть – значит ‘медленно ползти (или взбираться), преодолевая прегра-

ду’, но неуклонно и настойчиво. Если вдуматься, еще и сегодня этот глагол сохраняет в подтексте такой смысл. В древнерусском языке основные значения глагола три: ‘лазать’ – ‘пролезать’ – ‘влезать’. «Раци въспеть лазеще» (Шестоднев, л. 172об.) – раки лазают назад (*въспять* – пятятся). Всякий «гад» лазает по земли, а четвероногие – ходят (СлРЯ, 8, с. 162–163). Пролезают – под мост, влезают – карабкаются – на гору. В историческом словаре первым поставлено значение ‘идти’ – но это недоразумение. На самом деле либо *пролезать*, либо *влезать*. На это указывают примеры. В 1156 г. советуют: «А крест достоить цѣловати всѣмъ, кто лазить въ божницю» (Кирик, с. 30). Стиль требует п е р е в о д а высоким словом *идет*, а не словом *лезет*. Но основания для такого прочтения имеются. Дело в том, что каждый «глагол движения», кроме частного значения, включал в свою семантику и родовое значение ‘идти, передвигаться’. Все глаголы, использованные Аввакумом, тоже содержат такой смысл. Потому что древнерусская система обозначений отличается именно этим: *каждый видовой одновременно и род, а род не представлен отдельно, поскольку род – идея*, а идея выше смысла. Новое время началось с того, что в качестве родовых (гиперонимов) выделились самостоятельные слова.

Точки остановки в постоянном движении Аввакум определяет не характером помещения (слова типа *изба, полаты* встречаются редко соответственно ситуации описания), а неопределенным указанием на «двор» и на «место». *Дворъ* всегда уточняется определением, место неопределенно, ср.: «на патриарховѣ дворѣ» (Жит. Аввак., л. 62об.), «мимо двора моего» (там же, л. 56об.), «поставили нас по розным дворамъ» (там же, л. 73об.)...

Место – это отсутствие пути-дороги, но вовсе не цель, не конец движения, а очередная точка пребывания в бесконечных перемещениях. Исторические словари указывают основные значения слова: 1 – ‘определенное ограниченное место, часть пространства’; 2 – ‘местность, край, земля’; 3 – ‘специально оборудованное для каких-то целей место’; 4 – ‘место службы; социальное положение’; 5 – ‘пора, время’; остальные значения у Аввакума не встретились.

Первое значение слова обычно уточняется указательным местоимением: Аввакум удачно рыбачил, и воевода решил этим воспользоваться – «збил мене с тово мѣста и свои ловушки на том мѣстѣ велѣлъ поставить, а мнѣ, насмѣх и ругаяс, указал мѣсто на броду, гдѣ коровы и козы бродят... (помолясь) Дай мнѣ рыбки той на безводном том мѣстѣ, посрами дурака-тово... и паки построя сѣти на том же мѣсте, рыбу насилу домой оттащил, а на прежнемъ нашемъ мѣсте ничево Пашкову не даетъ Богъ рыбы... И на иномъ мѣсте промышляв рыбку» (там же, л. 102, 103об.).

Второе значение ‘местность’: «Аз же от изгнания преселихся во ино мѣсто» (там же, л. 14), «а провожающии жители того мѣста...» (там же, л. 17об.) и др.

Значение ‘специально оборудованное место’ (обычно ритуальное) – «государь сошел с мѣста» (там же, л. 27об.); «и приступивъ, их (одежды) пощупал, а онѣ висят по старому на мѣсте» (там же, л. 98) (на своем месте).

Значение ‘(рабочее) место’ – [после побега в Москву] «послали меня на старое мѣсто, и я притащился» (там же, л. 18), «помале инии паки изгнаша мя от мѣста того, аз же сволокся к Москвѣ» (там же, л. 20об.).

Значение временное проявляется в устойчивых сочетаниях традиционного типа: «и с тѣхъ мѣстъ обыкох по вся нощи молитися» (там же, л. 13), «с тѣхъ мѣстъ государь меня знат начал» (там же, л. 18), «и с тѣхъ мѣстъ помирилися» (там же, л. 47об.), «и докамѣстъ у старца сижу...» (там же, л. 89).

Еще одно противопоставление касается внешнего вида пути-дороги, места-двора в их взаимных отношениях. Аввакум видит во сне корабль, приближающийся к нему: «Не златомъ украшенъ, но разными красотами испещренъ – красно и бѣло и сине и черно и пепелесо, егоже умъ человечь не вмѣстит красоты его и доброты; юноша свѣтелъ на кормѣ сидя правитъ» (там же, л. 15об.). В этом символическом контексте «красота-доброта» противопоставлена «пестроте», о которой потом говорится много и настойчиво. «Тако же и власти, пестрые и черные» (там же, л. 59об.), «а я по городомъ паки их, пестрообразных зверей, обличалъ» (там же, л. 61), «а у вас православие пестро стало от насилия турскаго Магмета» (там же, л. 71). «Пестрота» никакого отношения к тьме и черному не имеет. Черное тоже однотонный цвет, в нем нет ничего плохого: «витают гуси и утицы... перие красное; тамо же вороны черные, а галки сѣрые» (там же, л. 32об.). Слово *пьстръ* является однокоренным со словом *пьсати* – то, что ярко расписано искусственным образом, представляет собою фальшивую картину внешней красоты, не всегда носящей статус «доброты» (прежде всего здоровье и свежесть). Пестроте противопоставлена красота как проявление природной благости и красоты: «а во дворах травы красны (красивые), и цвѣтны (цветущие) и благовонны (душисты) зѣло» (там же, л. 54об.); «ризы де на тебѣ свѣтлоблещащияся и зѣло красны были» (там же, л. 16).

В своей творческой деятельности Аввакум исповедовал принципы Дионисия Ареопагита, которого часто упоминает и цитирует весьма уместно. Неоплатонические идеи этого богослова, оказавшего большое влияние на становление великорусской ментальности, прямым образом наталкивали на необходимость в одном тексте, при описании одних и тех же событий, одновременно передать и живую ткань телесно-вещных проявлений «живота», и отвлеченно-идеальные взлеты «жизни». Именно эта потребность обусловила «смешение стилей», одновременное употребление и просторечного *вяканья*, и возвышенных библеизмов. Но особенно важна та особенность текстов Аввакума, которая здесь описана: на фоне смешения стилей и норм происходит смысловое расхождение близкозначных слов, пришедших из различных источников, причем слова «высокие» наполнены переносными значениями отвлеченно *вечного* характера, а разговорные их соответствия сохраняют присущую им искони однозначность *вещного* плана.

Такова «путь-дорога» в осмыслении и передаче тех тонких оттенков мысли, которые постепенно сгущались в категории, предоставляя русской мысли новые средства для постижения мира.

ПРАВЫЙ И ЛЕВЫЙ

> Крайние правые и крайние левые у нас сходятся, как одна и та же темная стихия.
>
> *Семен Франк*

Расположение лица или предмета в пространстве было основополагающим признаком его существования. Это видно и на системе указательных местоимений.

Сей – самый близкий, первая степень дальности, можно даже сказать – я сам; *тот* – вторая степень, некое удаление, но еще в поле зрения, собеседник *ты*; *оный* страш-

но далек, не виден, удален *на онъ полъ моря* – на той стороне в туманах. Были и другие средства выразить расположение лица и предмета в пространстве, и все они указывают, что пространственные характеристики разработаны до тонкости.

Направление размещения выражалось словами *дѣсный – шюии.* Родственные славянским языки показывают, что эти слова передавали направление движения (‘вправо’ – ‘влево’), а слова *правый – лѣвый* обозначали характер движения (‘прямое’ – ‘изогнутое’, или ‘кривое’). Важно, что точкой отсчета является движение и что различие в направлении и характере такого движения согласуется со смыслом слов *дорога* и *путь.*

Поступок – тоже движение, действие, но нравственного характера. По аналогии с физическим действием слова *дѣсный* и *правый* стали связывать со значением ‘правильный, справедливый’, а *шуии* и *лѣвый* – со значением ‘ложный, несправедливый’. И направление, и характер движения совпали в чем-то одном: либо в ложно-кривом, либо в праведно-правильном. Случилось это очень давно, но в древнерусском речевом обиходе морально-оценочные со-значения у этих двух пар сблизили их. «И не уклонися ни на десно, ни на шюе, но якоже стрѣла п р а в а летящи» – советует средневековый писатель, подтверждая, что в его время *правый* – это прямой. Также и левая, кривая дорога могла вести и вправо, и влево. Теперь же, после некоторого смешения слов на уровне отвлеченно-собирательного значения, они соединились и стали влиять на взаимные изменения. Стало ясно, что *правый* – это *дѣсный*, а *лѣвый* – это *шюий.*

В древнерусских текстах, написанных восточными славянами, встречаем независимое употребление слов *правый* и *дѣсный.* «Станет одѣсную» в Киево-Печерском патерике: станет справа. «На дѣсной странѣ» – в «Житии Ольги»: по правую сторону. «За руку дѣсную» в «Сказании о Борисе и Глебе»: за правую руку. *Дѣсный* – еще правый.

Наоборот, житие князя Владимира описывает борьбу князя «за правую вѣру»; «Устав» самого князя осуждает «неправый судъ»; Владимир Мономах в своем поучении умоляет: «Ни права, ни крива не убивайте». Во всех случаях *правый* – правильный, справедливый.

В переводных же текстах XI–XII вв. слово *дѣсный* употребляется в том же значении ‘правильный, справедливый’: «В дѣсныя бо вы владыка приять, дѣсный глас къ вам изглагола, тихама очима на вы възьре... и рѣхомъ: Правьдьный судии! (Усп. сб., л. 278а). В первом случае *дѣсный* – справедливый, во втором – правильный, верный.

Читая древнерусские тексты, мы встретим и «дѣсный свѣтъ вѣры», и «дѣсный законъ Божий», и «дѣсные дѣла», и «дѣсный съвѣтъ» добрых людей. Наоборот, *лѣвый* – кривой, злой, ложный. «Послѣ Гофонила же был 70 лѣт судья Авод лѣвый» (Георг. Амарт., с. 113). Даже врагу нельзя позволять «лѣвая устрояющу» (Пандекты, л. 67), т.е. совершать зло.

Но уже в X в. в соразмерную четкость отношений вторгается первое нарушение. Перекос в системе отношений: *дѣсный* и ‘правый’, и ‘правильный’, а *шюий* только ‘левый’. Утрачивается символический подтекст, столь важный для христианской литературы. Слово *шюий* все чаще заменяют словом *левый*, и в конце концов *шюий* полностью исчезает из употребления. Слово *шуйца* ‘левая рука’ сохранилось, само прилагательное исчезло. В древнерусском известно только новое сочетание, *левый* противопоставлен *десному.*

Отвлеченное представление о справедливости вырастало из конкретно-физического обозначения прямизны *(правь)*, а вовсе не из абстрактной идеи «правости». Слово *десный* не сразу заменилось словом *правый*, потому что *правый* – это прямой, а не только правый. Нужно было осознать различие между прямым и правым (не всякое *прямодушие* право), тем более что среди значений слова *прямой* тоже было ‘правильный, честный’. В семан-

тическом смысле слово *правый* «подпирало» слово *десный*, потому что, в свою очередь, и его «подпирало» слово *прямой.* Все это обозначения разных «видов» при отсутствии общего родового:

прямъ ‘передний’ → *прямой,* а потому
правь ‘прямой’ → *правый,* вследствие чего
правый должен был стать *правильным.*

То, что в древности было размещено в самостоятельных словах (= вещах), перегруппировалось в отвлеченные признаки, которые стали охватывать наибольшее количество возможных родственных «вещей».

И сегодня, говоря по-русски, человек уже не задумывается над тем, почему первый стал передним, а передний – прямым, а прямой – правым, а правый – правильным, а правильный – истинным (т.е. объективно достоверным). Многократные изменения смысла слов в их метонимическом взаимодействии развивали строго логическую структуру родовых обозначений.

В новгородской грамоте 1448 г. с точной датой 27 февраля указаны границы между землями немецкого Ордена и новгородскими пределами: «А земли и воды рубеж... стержнем Норове [Нарвы] рекѣ п р я м о в Солоное море... не вступатися в княжо местереву [магистра Ордена] половину, в л ѣ в у ю сторону Норове рѣке, також князю местерю... не вступатися в новгородскую половину, в п р а в у ю сторону Норове рѣке». В московских грамотах подобное соотношение «правого – левого» встречается начиная с грамоты 1404 г. В самом начале XV в. полное расхождение между смыслом слов *прямо* и *право* отражено как хорошо известное.

Правда, и раньше слово *правый* употреблялось вместо слова *десный.* В «Повести временных лет» начала XII в. говорится о князе, который во время боя «постави варягы посрѣде, а на правѣи стороне Кыяне, а на лѣвем крыле новгородцы». И позже, до XV в., слово *правый* заменяет слово *десный*, но очень редко. В дошедших до нас памятниках того времени слово *правый* употреблено более 700 раз, и только в 20 случаях в значении ‘находящийся справа’. При этом постоянно учитывается отношение к середине: к течению реки, развернутого войска, к границе, к дороге. Говорится о правой стороне, правой руке, правом крыле (военные реформы Ивана III: Сороколетов, 1970, с. 141). Правое связано с левым в их совместном отношении к центру. Правое вне этой связи не существует. Однако дальнейший *путь* развития значения намечен. Вместо старых пространственно точных *та сторона – она сторона* и т.д. возникло более общее, нравственно ориентированное представление о правой стороне в отличие от стороны левой. Чтобы разобраться в частностях обозначения, средневековый человек наложил на них ограничение в виде собирательной идеи пространственного размещения.

Важней всего для него сторона правая. Для язычника это действующая, направляющая, справедливая и притом мужская сторона; для христиан – это сторона освященная. Владимир Даль в своем знаменитом «Толковом словаре» так и объясняет значение слов: *«Лѣвый* – это шуий, противопоставленный правому, с некрещенной руки». Если же *дѣсный* было столь важным словом, что с него начиналось противопоставление другой стороне, оно и сохранялось долго, как отмеченная важным признаком сторона данной оппозиции. Еще в XVI в. общий смысл «левого» как отрицательного члена противопоставления ощущался определенно. В руководстве по садоводству, переведенном с польского

языка, *лѣвой* называется северная, теневая часть сада, там следует высаживать тенелюбивые растения: «к полунощи, сиирѣчь на лѣвемь» – слева, не на солнце, в плохое место (Назиратель, л. 165об.).

По мере развития представлений об условности границ между правым и левым (выбор направления определяется точкой зрения и «срединой», к которой у славян доверия нет) и «левый» получил свое место в системе как самостоятельно важный ее элемент. В современных словарях такое представление и отражено: «Левый – расположенный в той стороне тела, где сердце», а «правый – противоположный левому». Левый в современном представлении важнее правого, он отмечен мыслью как динамичный и выразительный семантически и социально (Михайловская, 1964; Иванов и Топоров, 1965; Колесов, 1978).

Так завершилось важное изменение, которое можно представить в общем виде.

1. В славянском противопоставлении *дѣсный – шюий* присутствуют все три значения: ‘правый – левый’, ‘прямой – кривой’, ‘справедливый – ложный’.

2. В древнерусском противопоставлении *дѣсный – лѣвый* присутствуют только первое и третье значения; сам факт замены слова *шюий на лѣвый* привел к совпадению первых двух значений в совместно-подобные ‘правый = прямой’ и ‘левый = кривой’.

3. В старорусском противопоставлении *правый – лѣвый* сохраняется всего одно, но самое важное для него значение ‘правый – левый’, поскольку третье из числа исходных значение перешло в другие слова, хотя по бытовым текстам оно и сохранялось вплоть до XVIII в. (в слове *правый*).

Каждая новая конкретизация в значении была связана с приглушением одного из значений, а затем и с устранением выражающей именно его лексемы. Сначала уходит *шюий*, затем *дѣсный* – каждый раз система сокращает не только со-значение, но и по преимуществу именно ее воплощающую форму.

Пространственный ориентир становится логически определенным.

ВРЕМЯ ВРЕМЕН

> Ньютоновские понятия пространства, времени и материи не есть данные интуиции. Они даны культурой и языком. Именно из этих источников и взял их Ньютон.
>
> *Бенджамин Уорф*

О времени и языковых формах его выражения написано много, в том числе и на материале русского языка (Лихачев, 1963; Всеволодова, 1975; Колесов, 1976; Мурьянов, 1978; Рейхенбах, 1985; Трубников, 1987; Яковлева, 1994; Звездова, 1996, и др.). Земляне всегда любили поговорить о временах.

«Земляне – любители все объяснять, они объясняют, почему данное событие сложилось так, а не иначе, они даже рассказывают, как можно было бы отвратить или вызвать какое-нибудь событие. Но я – тральфамадорец и вижу время, как вы видите сразу единую горную цепь Скалистых гор. Время есть в с ё время. Оно неизменно. Его нельзя ни объяснить, ни предугадать. Оно просто есть. Рассмотрите его шаг за шагом – и вы поймете, что мы просто насекомые в янтаре» (Курт Воннегут).

Такое понимание времени в романе американского фантаста, приписанное инопланетянину, есть, по существу, современное представление о времени как родовой категории, охватывающей всякую, всю, вечную последовательность и длительность.

Однако именно таким образом и воспринимал время древний и средневековый человек. *Время (веремя)* – собирательный термин для обозначения всех видов длительности, и законченной, и длящейся, и вечной. Время – ‘вертун’, **vert-men* – того же корня, что глагол *вертеть*. Время не уходит, но оно возвращается. Оно и то же и не то же. Оно во многом создание культуры, потому что связано с ощущением времени. Память возвращает прошедшее, а фантазии рисуют будущее. Давно замечено, что исходный Логос в сознании человека разделился на имя и глагол, чтобы тем самым точнее и определенней выражать идею места *(имя)* и идею времени *(глагол)*; а это показывает, что когда-то время осознавалось как пространство, и во многих древних языках сохранились следы такого совпадения времени и пространства (Мюллер, 1887, с. 241). Что такое древнеславянские и древнерусские глагольные времена, как не тщательно распределенная в пространстве последовательность событий? А суффиксы имен по происхождению все пространственного значения, точно так же как глагольные суффиксы по происхождению временного значения. Существовало множество «наивных» средств разграничения имен и глаголов, необходимых в устной речи, и многие из них сохранились в виде остатков. Например, чередование долгих и кратких гласных в корне слова. Через категории и формы родного языка происходило то, что психологи понимали как «рост инстинкта времени», включающего «психологические часы», а историки культуры называют «процессом постепенной субъективации времени по мере его абстрагирования» (Стеблин-Каменский, 1976, с. 54).

В самом общем виде представления о времени, свойственные Средневековью, можно описать в трех равнозначных оппозициях, так или иначе отраженных в сознании или в деятельности средневекового человека. Эти представления могли бы запутать его, если бы не язык, многозначностью своих терминов ловко ускользавший от психологических ловушек, в которые ставило обывателя смешение типов и функций категории «время».

Первое двоение связано с противопоставлением реального, в е щ н о г о времени, которое существует объективно в наличности изменчивого предметного мира *(а)*, и субъективного, схваченного в сознании простым ощущением изменчивости самого субъекта: вот я юн – а вот уже стар *(б)*. Противопоставление основано на количественных различиях чисто вещественных отношений, следовательно, чисто пространственно; даже основная единица измерения – *день* – есть двушаговые перемещения: *день – ночь, день – ночь*... Форма движения такого времени – повторяющиеся циклы, скольжение по кругу; как заметил А. Ф. Лосев, при таком восприятии времен оно одновременно и динамично, и статично (возвращение на исходную точку, *конец* – он же и *начало*). Такое, по существу языческое, представление о времени известно Древней Руси до XIV в.

Второе двоение основано на качественных различиях и потому представлено как движение по вертикали: конкретно бытовое время *(в)* противопоставлено сакральному, всеобъемлющему в своей полноте и статичности *(г)*. Важнее, особенно для христианина, освященное – сакральное время (Гуревич, 1972; 1981), оно направлено от настоящего в будущее – совершенно немыслимая для древности ситуация, которая порождает и развивает идею будущего времени («языческое время» направлено от настоящего к прошлому:

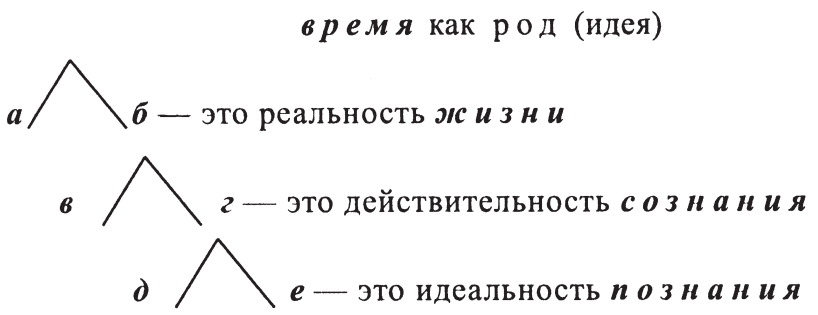
предки, *деды* и т.д.). Новое представление о времени в Европе развивается с XIII в., и основано оно на некоторых утверждениях Аристотеля. Но гораздо раньше, в V в., блаженный Августин различал время как п а м я т ь человека *(г)* и время мира, время с миром и в миру *(в)*: «если бы вещи были неподвижны, то не было бы и времени» (Майоров, 1979, с. 292). Время, говорит Аристотель, бесконечно уходит в прошлое и в будущее, но время имеет и конец – он в середине, там, где «теперь», что, собственно, и не есть время, а только точка отсчета времени: она начало будущего и конец прошедшего, так что время по-прежнему воспринимается как круг, хотя для самого Аристотеля это не круг, а ц и к л; точка «теперь» есть конец одного времени и начало другого (Аристотель, 1939, 3, с. 179 и сл.). Именно таким описывает соотношение времен Иоанн Экзарх, следуя в этом своим византийским источникам (Колесов, 2002, с. 292–294). Не без влияния его «Шестоднева» подобное представление о временах развивается и на Руси, сначала на уровне заимствованных формул речи, которые все умножаются числом (типа «глубокая страсть» или «нижнее время»).

С XV в. такое представление о времени распространяется, и даже в языке появляется множество словесных и грамматических форм, которые помогают разграничить различные степени этого качества – времени. Мы рассмотрим их подробнее, когда коснемся основной единицы данного членения – *годъ*; годное или угодное время.

Третье двоение как бы совмещает количественные и качественные характеристики времени, представляя их *энергией* движения во времени *(д)* или жизненной *силой* в вечности *(е)*. На текстах переводной «Диоптры» такое понимание времен описал Г. М. Прохоров (1987, с. 73–86). «Самодвижущее время» становится временем векторным, поскольку, как полагали наследовавшие эту точку зрения славянофилы, время есть сила в ее развитии (в сознании это метафорическая связь элементов), тогда как пространство – сила в ее сочетаниях (метонимические связи) (Хомяков, 1905, 1, с. 325). Эта энергия необратимого действия уже далеко отходит от замкнутых и оцепенелых схем и круга и вертикали; она порождает новые времена и исполняет все сроки. Если в пределах первого двоения особенно богата система прошедших глагольных времен, а во втором – настоящего времени, теперь из туманных модальностей пожеланий-приказов сгущается идея будущего времени. Все это будет показано на примерах, а сейчас заметим, что основной единицей данного двоения являлось слово *вѣкъ* – сила и мощь. *Вѣкъ* – это значит ‘всегда’: «вечности не будет, вечности не было, а вечность е с т ь» (Гегель 2, с. 54), она всегда осуществляется в настоящем времени. В славянском переводе «Ареопагитик» сказано: «и въистину *вѣкъ*, понеже иже присно сый, самъ *истъ*, тѣмже и вѣкъ глаголется» (Ареопагит, с. 402) – поскольку, всегда существуя, [Бог] сам всегда в Себе пребывает, – это и есть вечность. А то, что «въ умныхъ (мысленно) *вѣкъ*, се есть чювьственыхъ *лѣто*» (там же, л. 518); оно преходяще – мирское время.

Вечность предстает как время, еще неделимо единое, противоположное «вертуну», и различие между определениями *временно́й* и *вре́менный* хорошо передает это различие. «Повесть времянныхъ лѣтъ» – рассказ о проходящих годах жизни, «временных» – непостоянных, а не преходящих (Звездова, 1996, с. 31).

Три типа двоений-оппозиций отражают присущее средневековому «реализму» соотношение земного и небесного, вещи и идеи; двоения передают некое ветвление признаков в их количественном, качественном и энергийном измерении:



Объективное время ***а*** не имеет связи с сознанием ***б***, которое оценивает время в ***в*** и ***д*** и понимает его в ***д*** и ***е***.

Первое двоение представляет момент, когда на основе восприятия движения в пространстве возникает общая идея времени; второе двоение приводит к идее условий и связей, определяемых действием времени; третье двоение, все больше удаляясь от вещного мира, создает идеально-отвлеченные понятия о времени как категории. Вечное определяет вещное, поэтому познание основано на этической оценке и вытекает из нее. Древнерусское представление о времени еще целиком в е щ н о, средневековое время – словесная с и л а, современное время – это идея в е ч н о г о. «Русский все смотрит в вечность, – говорил Василий Розанов, – подай ему “вечность”». В последовательности осознания времени проявляется становление европейской ментальности; например, «измерения времени – *настоящего, будущего* и *прошедшего* – это *становление* внешности как таковой» (Гегель 2, с. 56), сознание накладывает на реальность времени свои пограничные знаки. Историк утверждает, что «средневековое время отличалось от циклического времени древности и локального времени Нового времени» (Кузнецов, 1979, с. 88). В апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» и в хождениях древнерусских паломников представлены разные «времена», но они близки по своему характеру, потому что одинаково являются цельными и не дробятся на составы и моменты. Они заряжены энергией действия – мощью в одном случае и силой – в другом. И только на протяжении XVII в., а особенно в XVIII в. развивается идея п р е д е л а времени (как и пространства), т.е. его членение с приближением к точке и к мгновению (там же, с. 114). День и год не измельчились в порошинки моментов, однако максимумы «веков» потребовали введения минимальных мгновений.

Конечно, это чистая схема, основанная на реконструкции. Вдобавок в одно и то же время люди исповедовали различные взгляды на время – как прагматично деятельные *(а = б)*, как этически ценностные *(в = г)* или как логически понятные *(д = е)*. Двоения же абсолютны и не изменялись во времени, потому что они *эквиполентны* (равнозначны); отсутствие противочлена уничтожило бы противопоставление в относительности его частей, а это значит, что исчезло бы *о-со-знание времени.* Но само по себе ветвление неустойчиво в главном, оно как бы аналитически представляет то, что в Средневековье существовало как цельность общего – как символ.

Определим приблизительные границы этого целого, например, на его представлении в древнерусских текстах (Лихачев, 1967). Время здесь – соотнесенность событий, причем вневременное – столь же важный элемент повествования, что и время. «Иначе говоря, в фольклоре нет временной перспективы, определяемой личностью автора, – так же точно, как в средневековом искусстве нет пространственной перспективы, определяемой

положением неподвижного глаза художника, наблюдающего за натурой. И тут и там отсутствие перспективы определяется отсутствием личности творца, как бы находящегося в тесном и стабильном слиянии со своим произведением» (там же, с. 243). Слиянность автора с его творением сродни неотчужденности средневекового человека от его природной среды: это не *натура*, а *природа*. В обоих случаях субъект-объектные отношения не выработаны вполне, метонимическая (в синекдохе) связь человека-части и мира-целого соприсутствуют в каждом деле, слове и мысли. Язык способствует такому осознаванию себя как части мира. И это не более древняя стадия развития языкового мышления, как в архаичных языках «эргативного строя», в которых именно падеж объекта (родительный), а не падеж субъекта (именительный) стоит на первом месте, представляя действующее лицо в подлежащем рассмотрению суждении. Однако это и не совсем современный тип языка с присущим ему четким противопоставлением субъекта и объекта, например в категории глагольного залога. Тем же качеством языковой структуры объясняется долгая приверженность номинализму, для которого вещь (в мысли) и ее обозначение в слове кажутся делом вторичным. Впрочем, об этом мы уже вели речь.

Закон древнерусского искусства – это закон цельности изображения (Лихачев, 1967, с. 256). Цельность – категория законченно целостной в е щ и. О событии рассказывается от начала до конца, и потому время в рассказе однонаправленное, оно замкнуто в завершенности событий, которые также представлены предметно-вещно. Каждое крупное произведение имеет свое собственное законченное время; оно представлено видово, а не родово. Это не отвлеченность времени, а конкретность длительности. Детали изображаются отсылкой, намеком – символически, т.е. указанием на и д е а л ь н ы й признак. И понятно, почему именно так. Идеальный признак помогает связать в противном случае рассыпающиеся в изображении части общего целого, не отдельных вещей (в описании – событий), а составленного из их совокупности м и р а, который, в свою очередь, предстает как часть более общей целостности – Вселенной. Собственно, это даже не временной, а чисто пространственный ориентир. Вещь и мир, человек и белый свет... и т.д. – они существуют и как части-целое, и как независимые друг от друга субстанции, и соединить их присутствием в слове и в мысли можно только посредством символической детали: говоря об одном, имеем в виду другое.

Времена-события сгущаются в идеальность категории времени. Уже летопись представляет более поздний уровень восприятия времени, чем былины. Эпическое время и историческое время в летописных текстах пересекаются; летопись отрицает «неровный ритм причинно-следственных отношений» – для нее важно именно время (Лихачев, 1967, с. 269). Иначе говоря, не последовательность лиц и событий, с ними связанных, важна, а наоборот, все их многообразие вложено в и д е ю текучего времени и ею определяется. Не вещь, а идея выходит на первый план описания. Летописное время незамкнуто, открыто и может быть продолжено. «Пустые лета» проставлены на листах летописи, но события этих «лет» не описаны: ничего достойного внимания не случилось. Даже синтаксис летописного языка выразителен: сочинительные конструкции преобладают над сложноподчиненными предложениями (там же, с. 274), и это также понятно. Событие описывается в череде времен, как бы пристегиваясь одно к другому, но не связывая в мысли последовательности их протекания. Эпическое время побеждалось историческим, говорит Д. С. Лихачев, еще раз напомнив о существовании времени мифологического.

Наверное, не нужно и говорить, что мифологическое восприятие времени было свойственно всем древним народам. Архаические греки тоже не имели «привычного различения между временем и вмещаемым ими событиями... Каждая индивидуальная история... обладает своей собственной внутренней последовательностью и содержит в себе существенный элемент, связывающий ее со следующими историями, являясь абсолютом, который нельзя свести ни к чему иному» – мифологическое время и не признак и не элемент, а «временные структуры» (Хюбнер, 1994, с. 310). Каждый человек обретается в конкретном времени своего *субстанциального бытия*, т.е. в длительности и конечности живого, «и слово, обозначающее вечность – *эон* – первоначально значило именно «жизненное время» (там же). Это точное соответствие славянскому имени *вѣкъ*, обозначавшему жизненный предел здорового человеческого существа в его «целостности и единстве»: *чело-вѣкъ, у-вѣч-ьный* – «целый век» и «лишенный века» («каковы веки, таковы и человеки»).

Как и у славян, у всех индоевропейских народов мифологическое время требовало особого внимания к абсолютному началу, имело циклический характер, почиталось как священное. Время представало как вещь в ряду многих других вещей, но только в явленности этих других как важный их признак. Такое время противопоставляют профанному, «бытовому» времени смертных, которое течет из прошлого в будущее, рассекая настоящее на бесчисленные отрезки, которые трудно собрать в единое целое, поскольку они связаны со множеством конкретных дел, событий и вещей – «тем самым для греков (например. – *В. К.)* профанное время всего лишь производно от священного и потому вторично (там же, с. 312). Именно на осознании профанного времени стало развиваться научное знание. Но если мифологическое время «конечно, прерывно и обратимо, то невозможны ни резкая противопоставленность прошедшего и будущего настоящему, ни их четкое разграничение» (Стеблин-Каменский, 1976, с. 44), и полностью отсутствует представление о причинно-следственных связях между событиями, каждое из которых обретается в своем времени.

Но существовали и жанры, которые требовали смещения временной перспективы описания. В житиях или проповедях настоящее и прошедшее времена пересекаются друг с другом, древнее правило последовательности времен в высказывании разрушается из-за необходимости выразить личную точку зрения из момента настоящего, – и вот уже изменяется вся система глагольных времен. У протопопа Аввакума мы не находим ни замкнутости мифологического, ни непрерывности исторического времени, преобладает «внутреннее время» повествователя, субъективно-психологическое расположение событий и фактов с точки зрения момента речи – настоящего времени (Лихачев, 1967, с. 303–305). В языке вырабатывались новые представления о времени вообще.

Одно и то же событие в XI, в XIV или в XVII в. может быть описано по-разному. Описание боя Ярослава Мудрого с Ярополком в летописи, Куликовской битвы в «Сказании о Мамаевом побоище», сражения – в любой воинской повести XVII в. – показывают изменения в соотношении функций времени – пространства движения и в их оценке современниками.

Древнейшие описания буквально насыщены фактами Священной истории, которые даны как обобщающие абстрактно общечеловеческие категории; они представляют вечные ценности (как *всегда* для оценки *теперь*) на фоне различных предзнаменований (языческое представление о будущем). Здесь прошлое и будущее как бы замыкают узкое поле описываемого настоящего.

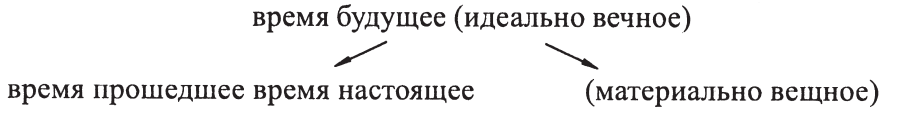
В «Сказании» предзнаменования еще описаны, а ссылки на факты истории представлены только в собственной речи Дмитрия и митрополита Киприана, они ушли в высокий стиль описания, отчуждаясь от реальных событий. Повести XVII в. во внешних подпорках описания уже не нуждаются, система литературного языка разработана достаточно, чтобы в одном и том же тексте показать одновременно все временные отрезки повествования, включая сюда и отсылки к идеально вечному. Заметно, как усложняются приемы описания и как помогают в этом постоянно совершенствуемые речевые конструкции.

Однако не подменяем ли мы одно понятие другим? Говоря об онтологической категории «время», не подменяем ли мы ее понятием «художественное время»?

Такая опасность есть.

Время может быть биологическим («биологические часы организма»), социальным, историческим, может быть и художественное время – время описаний и размышлений. Более того, вполне может быть и «языковое время». О нем определенно говорят лингвисты. Ведь «язык сам как особый уровень строения материи представляет систему свойств времени и пространства» (Звездова, 1996, с. 4). Все это виды в отношении к общему роду «время». Биологическое и социальное время явлены вещно, историческое и художественное – идеальны, языковое время явлено словесно. Одно другим не подменишь, но объяснить одно через другое возможно. Сакральное время явлено в признаках протяженности, бесконечности и непрерывности при отсутствии векторности; реальное время длительно, протяженно, необратимо.

Древняя Русь живет в символическом двувременье. Исходная направленность времени согласно языковой традиции – от настоящего к прошлому (культ предков), а согласно христианским канонам – от настоящего к будущему (эсхатология «конца света»). Идея времени разбита надвое, так, как мы это видели и на текстах Иоанна Экзарха:



Видо-родовые соотношения в сознании средневекового интеллигента отражаются как отношения субъекта и объекта, а такие отношения грамматически еще не очень развиты.

ПРОСТРАНСТВО ВРЕМЕН

> Мир представляет собою, таким образом, систему разных уплотненностей времени.
>
> *Алексей Лосев*

Историки справедливо указывают, что значение времени возникало из пространственных обозначений, хотя поначалу направления времен оказывались хаотически неопределенными. Настоящее развернуто в прошлое и в будущее, но каждое из них существует самостоятельно и может быть переставлено в соответствии с событием. Есть *здесь* и *сейчас*, и это одно и то же.

Быстрое преодоление больших пространств в народном представлении было связано с исчезающим временем. Время остановилось, застыло, его нет – потому что подается оно через пространственные координаты. Так в былинах, так в сказках, так в средневековых текстах. Путешествие Иоанна Новгородского в Иерусалим на бесе совершается мгновенно: только что был – и вот уже глазом не видно. Время сжимается при увеличении скорости, но также и пространство сжимается при сокращении времени. Куликовская битва описывается как пространство, подчеркнуто насыщенное материальными телами людей, животных, стихий, оружия, снаряжения, и как таковое оно предстает растянутым во времени. Оно как бы не кончается, не может завершиться, пока не освободится пространство. В «Сказании» точно указываются «часы» с постоянным возвращением к этому внешнему признаку переполненного пространства («яко не може вмѣстити»). Время – идеальный признак уплотнения пространства в случае, когда «места» уже не хватает.

Даже не грамматика языка, а отдельные – древние – определительные и наречные слова способны указать незаметные переходы мысли от расположения в пространстве к последовательности времен.

Например, *пьрв-* в хорошо знакомом нам *(и)с-перв-а.*

Первый – это образец, обычай, то, что было и, следовательно, является славным и добрым. «Да облекуть его в первую одежу, и дати перстень златъ» (Пост, с. 6), а сколько вообще людей живет, «не имуща вторыя одежа зимняя и лѣтняя!» (Пандекты, л. 308). Вторая уже не имеет оценочного значения, а «первое» всегда наилучшее: «Се, братие, первѣе всего сию заповѣдь держати!» (Лука).

Первое – было, второе будет, между ними *сейчас* и *здесь.*

Первый – *прежний.* Древнейшие родственные славянским языки показывают совмещенность значений ‘прежний’ и ‘передний’ в слове *пьрвый.* Летописцев волнует, «кто нача первее княжити въ Киевѣ»; какой-то оттенок постоянства, неизменности в этом «первее», именно этим словом переводится греческое наречие ἀεί ‘всегда, постоянно, вплоть до настоящего времени’. То, что в русском переводе «Пандектов» *первое*, в болгарском *прежнее* или даже *древнее* (Пандекты, л. 192, 238, 318), но что древнéе, то и *старѣе*, и мы видим это при переводе греческого πρῶτος; ‘первый, старший, начальный’ словами *пръвѣе* и *старее*; свободно заменяясь одно другим, они выражают нерасчлененность пространственно-временных отношений. Говорится о славе Киево-Печерского монастыря: «иже пръвие всѣхъ и честью выше всѣхъ» (Печ. патерик, с. 20), в некоторых списках «старѣе всехъ». Отводя воду, богатырь прокопал ров «и пропусти воду тещи первымъ путемъ» – прежним. Первое ли это место? Первые ли это князья русской истории? Кто знает… они просто передние в череде поколений.

В текстах после XII в. слова *прежний* и *передний* уже редко смешиваются в употреблении, причем для русских более характерно слово *первый*, а для славянских *прежний*; пространственные и временные характеристики постепенно разводятся. «Слатко есть богатымъ мир сии: первое слаже меда, последнее горьчяя желчи», – утешает «Пчела» своего читателя. Проблема «первых и последних» развивается в проблему «передних и задних». В переводе «Пандектов Никона Черногорца» (конец XII в.) соотношение русских и болгарских вариантов еще прежнее (*первый* совпадает с *передним*), в переводе «Пчелы» (XIII в.) *передний* соотносится с *будущим* (в болгарской версии перевода для соответствующего греческого слова): «Имже мощно добрѣ требовати сущимъ и предняя разумѣти» (= «расматрѣти будущее») (Сперанский, 1904, с. 18).

Итак, в исходной точке мы встречаем мифологическое представление о двучленном счете; очень конкретно, простым совмещением одного с другим постигается связь явлений и предметов, а также различающие их признаки. Здесь и общий контраст полярностей в их бесконечной сочетаемости, и очень близкие по существу противоположности, которые следуют обычному порядку вещей: первое было, второе следует... одно позади, другое замкнет эту цепь, потому что третьего нет. *Вътор(ой)* – слово того же корня, что и санскритское *vitaras* ‘ведущий далее’, вообще всякий дальнейший, уже оторвавшийся от прежнего, первого. Прямой ряд последовательностей, реально отражающих направление шествия, в корне отличающееся от современных представлений, согласно которым то, что «впереди», находится в будущем.

Вътор(ой) в древнем представлении одновременно и один (сам по себе), и другой, не первый, но уверенный, что станет первым, когда вернется в точку его размещения. Так бывает и с солнцем, которое ходит по небу, описывая свои круги. Второй продолжает первое, хотя и делает это не в прямой перспективе, а как бы обратным ходом: тот человек устремлялся вперед, пятясь и оборачиваясь вперед. Первое и второе противопоставлены только в мысли – как образец прошлого и как новое дело, исполняемое по такому образцу. Одного без другого нет, отсутствие одного уничтожает второго.

Друг(ой) далеко не второй, он – тот же самый, что и первый, появление слова *другой* как бы «отсекало» второго от первого, прежнего. «Первый» и «второй» годились для родового быта, там второй – член того же рода, «такой же, как я». «Другой» пришел согласно дружеским связям – это новые отношения включения друга в число близких. По сходству другой равен первому, по действию и значению – равен второму. Соответствующие слова – *второй* и *другой* – стали заменять друг друга.

Но все же «другой» вторгается в традиционную цепь «первого и второго», разрывая ее, но не сам по себе, а вместе с собственной своей парой, с *иным*. *Иной* поначалу тот же «первый» (*jin-* значит ‘один’), который с т а л «вторым». Тугая связь *первого* и *второго*, в которой они способны меняться местами (как любая часть круга), разрывается дальше, хотя на протяжении всего древнерусского периода нашей истории мы замечаем всего лишь две независимые пары: *первый – второй, иной – другой.* Но теперь возникает возможность смысловых пересечений с самыми разными близкозначными словами: *первый и другой, сей и иной, иной и второй...* Слова *второй, другой, иной*, по смыслу близкие, показывали разъятия и отторжения, помогали дробить все видимое на отрезки, выделяя все новые признаки и подробности. Сначала (в соответствии со смыслом корня) это простое указание на ведущий, как бы соскользнувший с «начала» (*искони, исперва, древле* – с исходной точки движения с *кона*, с начала) – и это *вътор(ой)*; затем является в с я к и й вообще (не обязательно близкий) – это *другъ-другой*, в известном смысле отчасти и «свой»; наконец, вступает в дело единственно важный – *иной*, тот самый, который, являясь первым, представляет и всех остальных. Таков этот лик не-первого, не-Я, пространственно многоликий, взирающий и влево и вправо и за себя, – снимает противоречия, некогда возникшие между *другим* и *первым.* Многослойность накопленных языком форм отражает развернутость ликов в пространстве, каждый может стать и вторым, и другим, и иным, оставаясь первым-передним *по-прежнему.* А размещенность лиц и вещей в пространстве предстает как последовательность их во времени. Мир расширялся, развивалась мысль человека, язык отрабатывал необходимые формы и категории.

И здесь тоже прямая перспектива заменила обратную.

СЛОЖЕНИЕ ВРЕМЕН

Время так же непостижимо, как и
вечность, ибо оно подобно последней.

Семен Франк

Для европейских – ньютоновых – понятий Нового времени всякое «время» и абсолютно, и относительно. Абсолютное время протекает равномерно и называется *длительностью*; это «внутреннее время», не связанное ни с чем внешним. Относительное время, кажущееся и обыденное, изменчиво и постигается чувствами в своих мерах – час, день, год. Не развивая дальше этой мысли, подчеркнем хорошо известный факт: все западноевропейские языки имеют сложную систему глагольных времен, которые подчиняются правилам *последовательности времен* и различают времена абсолютные и относительные.

Древнее представление о времени показалось бы нам странным. Оно одновременно и объективно-абсолютно, и внешне-относительно.

Пока представление о времени конкретно, оно воспринимается как насыщенное событиями пространство, само действие составляет сущность времени; оно, собственно, и есть время. Важно оценить именно длительность действия и внутренний его характер, а уж родовое понятие времени как бы выявляется из сравнения различных событий общего действия. Тогда настоящее противопоставлено прошлому, потому что всякое действие либо завершилось, либо еще не закончилось. Все древние языки указывают на эту особенность представлений о времени: недлительность с завершенностью действия противопоставлена длительности незавершенного действия. Типичная эквиполентная оппозиция, какие и были свойственны древнему речевому мышлению. Третьего времени нет, его не может открыть сознание, ориентированное на парные противоположности; прошедшее столь же реально, как и настоящее; эти времена противоположны, но равнозначны. Идея времени впервые предстает как род при двух равноправных видах. Прошедшее, пройдя свой круг, возвращается в настоящее, а настоящее клубком развертывается в прошедшее. Чтобы действием показать развитие событий, действующих лиц должно быть больше одного, а времен как минимум два.

Древнеславянский язык сохраняет две глагольные основы, которые выражают завершенность и длительность, и это абсолютные формы древнего сознания. Основа аориста (инфинитива) выражает идею завершенного, основа настоящего времени – идею длящегося времени. Выражается время самого события; *зъва-хъ, зов-у* или *жи-хъ, жив-у* – не одно и то же, хотя в обоих случаях это 1-е лицо единственного числа. Когда возникает необходимость обобщить идею «жизни» в имени, от одной основы образуют формы *жи-знь* или *жи-т-ьё* (проживание жизни как факт), а от другой форму *жив-отъ* (субъект такого проживания, живое существо, которое пребывает в жизни). Действительно существовать, иметь место в настоящем – обозначается корнем *es-*, происходить в неочевидном прошлом – корнем *bi-*. Корни сохранились во многих языках, в русском это глаголы *есть* и *был.* Вот древнейший глагол в значении ‘знать’, и две его старые формы в славянском: *вѣмь* – сейчас и потому длительно, *вѣдѣ* – в прошлом и уже завершенно (всякая законченность есть вместе с тем и прошедшее, хотя по происхождению эта форма – древний пер-

фект). Когда начались изменения в глагольных формах, обе эти одинаково стали выражать 1-е лицо единственного числа *настоящего* времени, но впоследствии обе же и исчезли: *ничего не ведаю*; но старая форма *вѣдѣ* стала модальной частицей *ведь*, получившей значение убежденности (знай! известно!).

Длительность настоящего и мгновенность прошлого, я-настоящее и он-прошедшее, и только я – я здесь, сейчас, в настоящем. «Я» расходится на субъекта и объекта действия как разные формы существования Я: теперь и тогда. Прошедшее предстает законченным, легко обозримым, поддается логическим осмыслениям. Именно прошедшее время осознавалось как преимущественно время. Настоящее время налицо, на него можно повлиять, оно наглядно. Настоящее – время чувств и ощущений, оно наполнено знанием, тогда как прошедшее время *со-знается* разумом, оно помыслено в слове. О будущем нет и речи: будущее *по-знается* волею и интуицией и потому модально в своих проявлениях. Основы будущего времени не было, оно не выделялось как самостоятельное. Момент речи соединяет конечную точку прошедшего с неопределенной линией в будущее, и потому настоящее всегда длительно. Это счастливое время торжества актуального настоящего, свидетельство его постоянства, убежденность в его нескончаемости.

Кроме самого действия, всегда следовало принимать во внимание побочные обстоятельства его свершения и отношение субъекта действия к действию. Один и тот же глагольный корень в зависимости от звуковых различий в произношении дополнительно указывал на значение качества, характера действия. Вот четыре формы корня со значением ‘бодрствовать’:

будити обозначает действие со значением побуждения (каузатив),

блюсти обозначает длительное действие (дуратив),

бънути (възбнути) обозначает момент приобретения (или утраты) какого-то качества, резкое действие (инхоатив),

бъдѣти обозначает состояние в совпадении нескольких значений, в целом – неопределенная длительность (статив).

Таких обозначений *качеств* действия наберется до двух десятков, они последовательно уточняют характер всякого действия, в результате чего и действие-то предстает конкретным. Перед нами собранные вместе чувственно осознаваемые различия в оттенках, еще не возвысившихся до абстракции (рода) – времени. Время длится, пока совершается действие. Время и есть мера действия.

Вычленение временных отрезков из внутреннего характера действия – длительность, моментальность и т.д. – происходило постепенно, развивая уровни и отвлеченности самого времени. Древнее чувство времени точнее выразить не в категории времени, а в *категории славянского глагольного вида.* Объективное время события и действия, а не точка зрения говорящего о нем человека.

Открытие третьего времени в Европе состоялось в Средние века; открытие будущего времени представило европейцу третье измерение и прямую перспективу (Кузнецов, 1979, с. 104).

Как и на Руси.

Если подумать – совсем недавно.

ОБЛИКИ ВРЕМЕНИ

Если бы год был короче, мы жили
бы быстрее и умирали бы скорее.

Дж. Дрепер

Обозначение времени возможно на всех уровнях языка. Это может быть конкретное время, обозначенное словом, и может быть отвлеченное выражение времени вообще, выраженное грамматической категорией. Древнейшие обозначения времен конкретны и связаны с явлениями природы, с простым указанием на движение – основное проявление времени в пространстве существования. Мы уже видели это на примере слова *время.* Время вертится в кругу природных повторений, это в е р т у н, колесо судьбы – таинственное и влекущее К о л о.

Членение времени по дням, неделям и месяцам пришло на Русь в конце X в. из Греции. Для монахов и властителей расписанная по точным датам жизнь оказалась нужной и важной. С глубокой древности славяне противопоставляли связанные друг с другом *день* и *ночь, лето* и *зиму, год* и *час, рок* и *часть, век* и *время.*

Слово *вѣкъ* связано со временем, но относится не к природному миру, а к самому *чело-век-у.* В родственных славянским языках корень слова передает значение ‘сила жизни, действие, борьба’, и в древних славянских текстах мы находим подтверждение этому смыслу слова: «Требѣ убо вѣдѣти, яко вѣчьное имя многоименно (многозначно) есть, много бо наречеться – и когожьдо чловѣка житье речеться пакы (также) *вѣкъ*, *тысящи лѣтъ – вѣкъ единъ*», а сверх того еще по воскресении «бес коньця будеть речеться пакы *вѣкъ* – не *лѣто*, ни *лѣту* часть кая», а именно бесконечность времен, которая и представляет собою век (Шестоднев, л. 101). Тысяча лет представляется такой бесконечностью, что они обозначаются общим словом.

Рокъ и *часть* тоже связаны, даже сегодня такая связь осознается. *Рок* и *у-часть* одинаково – ‘судьба’, а представление о судьбе было связано с колдовством, накликанным темными силами, недобрыми и своевольными. *Рокъ* приходит в свой *с-рок*, бродит по свету в поисках жертвы («рок головы ищет») как воплощение предопределенной (из-реч-енной и на-реч-енной) судьбы. Впоследствии некоторые славянские языки использовали слово для обозначения часа, ср. украинское слово рік. У русских неприятные по смыслу слова не стали обозначать каждодневных событий жизни, сохранили исконный свой смысл неподвластной человеку судьбы.

Слово *годъ* служило для обозначения времени подведения итогов. *Год-иться* и теперь означает, что дело сделано хорошо. Южные и западные славяне сохранили слово в старом значении ‘пора, праздник (зрелости), итог’. Слово *часъ* также передавало значение итога, результата какого-то движения, ожидаемого в процессе исполнения. Час – *у-доб-ное* время для свершения быстрого (мгновенного) действия. «Делу время – потехе час» можно понимать так: делу вертеться бесконечно – для потехи отведена короткая передышка. Таков тот смысл пословицы, который некогда вложили в нее ее создатели. Время – движение длительное, час – моментальное, причем движение можно понимать как угодно: это и движение гусеницы по клубничному листу, и время, которое для него необходимо. Скорость как движение-время важнее разграничения времени и движения. Во всех индоевропейских языках слова со значением времени соотносились с движением, ходьбой, бегом, и даже

солнце славяне образно называли по признаку его величественного продвижения по небу: *Ярило* от корня **jar-* из индоевропейского **ei-* ‘идти’ (Паршина, 1975, с. 15). (Более вероятно – из **iou-* ‘жгучий’.) А. А. Потебня остроумно предполагал, что слова *годъ* и *часъ* восходят к глаголам, известным нам как *жьдати (по-годити)* и *чаяти-каяти*; фонетически и по смыслу корней весьма правдоподобно (Потебня, 1878, с. 364). Но в старославянской рукописи XI в. (Мариинское Евангелие) выражение «въ чѣсѣ врѣменнѣ» переводят как «в нарезке времен», предполагая, что «час» – это «вычесанный» клок времени, материально выраженный зарубкой на деревянной бирке (Якобсон, 1958, с. 298). Все зависит от того, как представлять древнее восприятие отрезка времени, косвенно через символический предмет или непосредственно как ожидаемое и годное по своим качествам время.

Что же касается дня и ночи, зимы и лета – тут все проще. Жизнь славян связана с погодой, с солнцем и осадками. День и ночь, лето и зима столь сильно отличаются друг от друга, что связать их мыслью в нечто общее и дать одно имя было трудно. Поэтому слово *сутки* появилось лишь к концу XVI в., а слово *год* в современном значении лишь немногим раньше. В некоторых русских говорах и сейчас *сутками* называются сумерки – время, когда день и ночь сходятся, смыкаясь, *состыкаются* (*су-тък-и* восходит к слову *ткати*). Вместо слова *сутки* употребляли слово *день* ‘день и ночь совместно’. Многозначность слова была нежелательной: *день* и светлое время суток, и рабочее время, и сутки, и время в пути, и юг (в полдень солнце стоит на юге) и т.д. Реальные различия между днем и ночью (светом и тьмой) казались более важными, чем их условно календарное единство, которое долго не имело практической ценности.

Противопоставление лета и зимы связано с дождем и снегом. *Лето* – время дождей, *зима* – снегов. Только эти два слова из обозначений времен года выступают во множестве значений. *Лето* и летнее время, и южное направление, и определенный отрезок жизни (столько-то лет), и год; *зима* – не только зимнее время, но еще и северное направление, снег, холод, озноб и т.д. Слова *весна* и *осень* имеют всего по одному значению, указывают на промежуточные времена года: солнце греет, но холодно – солнце не греет, но тепло. И подобно тому как *сутки* прежде именовались по светлой, рабочей своей части *днем*, так и год в целом вплоть до XV в. в русских летописях исчислялся по *лѣтамъ*. «В лѣто *такоето* напали на Русь половци...» – а дело происходило осенью или зимой.

В летописи вообще нет никакого времени, а только *со-бытия*. Здесь нет н а с т о я щ е г о времени, описываются события прошлого, а будущее представлено как последние времена. Одно уже прошло, а другое ожидается. Средневековый христианин будущее не *со-знает* и не *познает,* он его з н а е т. «При таком взгляде на время нет места эгоцентризму» (Лепахин, 2000, с. 229), и это как-то утешает. Какой может быть эгоцентризм летописца или его героев, когда описывается не текущее течение событий, а их освященное осмысление, «сакральный хронотоп» или, как говорит В. Лепахин, *эонотопос*. Вписанные в рамку Священной истории, только так они и могут осмысляться.

Отличие от современного типа мышления заметно. В качестве родового термина выступает один из видовых, причем не в случайном выборе. Родовым является обозначение, связанное с активной, практической стороной человеческой деятельности. Иоанн Экзарх в построении своих родо-видовых сочетаний использовал именно такой способ обозначения (Колесов, 2002, с. 294).

Тем временем исподволь изменялось значение всех наших слов; они сужали или расширяли свои значения, переосмыслялись, уточнялись относительно своей ценности, из-

меняли свою образную выразительность или частоту употребления. Но было у них и нечто общее: все смысловые преобразования происходили в общем направлении, которое было задано системой взаимных отношений. И ни одно самое мельчайшее отклонение в значении или употреблении слова не могло не отразиться на соседних. Зрительно общее направление д в и ж е н и я смыслов можно представить так:

Время

1	*вѣкъ* (время жизни)	*годъ* (время итогов)	*часъ* (время ожидаемое)	*рокъ* (время предопределенное)
2	_____	определенный срок		_____
3	_____	определеный отрезок времени		_____
4	‘тысячелетие’ > ‘столетие’	365 дней	60 минут	[‘год’]
5	_____	возраст		_____
6	_____	‘судьба’		_____

Для каждого из этих значений можно подыскать цитату из древних текстов. Только моменты изменения в значениях могут не совпадать у наших слов друг с другом; иногда одновременно сосуществует сразу несколько значений. *Час* в значении $^{1}/_{24}$ суток известен с более раннего времени, чем *год* в значении 365 дней. А слова *годъ* и *рокъ* стали обозначать одно и то же и взаимно вытеснили друг друга: в русском *год*, в украинском *рік*. Во всех случаях развитие значений идет от собирательно-общего к конкретному. Сначала из нерасчлененного представления о мире, в котором движение и время движения совмещены, выделяется время как самостоятельное качество события – в различных конкретных вариантах (позиция 1). Когда возникает представление о конечности времени (завершенности его отрезков, выделенных волей человека), каждое из «времен» получает свой определенный «срок» (позиция 2), с обеих сторон ограничивается пределом, позволяющим затем выделить вполне определенный «отрезок» времени (позиция 3). И остается один лишь шаг до выделения (и обозначения) конкретного и реального «промежутка» времени (позиция 4). Понятие возраста или судьбы – это уже переносные значения или даже совершенно другие слова, которые входят в другие смысловые системы языка (позиции 5 и 6).

Как и в иных случаях, здесь следует различать народные представления о временах и сроках и книжные понятия, вынесенные из переводной литературы достаточно рано. Уже в X в. славяне знали, что век – это тысячелетие, день – сутки, а времена года – это весна – лето – осень – зима (Шестоднев, л. 20 об., 27, 27 об., 28), потому что Бог разделил время «на дни, лета и годы» (там же, л. 115об.), причем *лѣто* определяется по движению солнца (там же, л. 144об.), а годы – годные для хозяйственных целей части «лет». Например, «жатвьный годъ» – осень, *пролѣтие* – весна, но – «не бо есть льзѣ познати, кая бѣ скорость ч а с н а я трѣбѣ» (там же, л. 125об.), это слишком дробный отрезок времени. Между прочим, обычай *лето-писей* обозначать годы *летами* выражает чисто практические потребности чуть ли не языческих времен.

Однако старая языческая система неопределенно общих и, в сущности, очень конкретных обозначений распалась. Образовалась новая система, в древнерусской бытовой культуре отраженная на уровнях 2 и 3. Не забудем, что в монастырском обиходе «часы» имели совершенно иное значение и определялись практическими нуждами монахов; они

не всегда совпадали с мирскими часами. В старых памятниках находим много случаев, когда слова *годъ* и *година* обозначали час, а слово *часъ* – минуту. И в современном украинском языке корень *год* сохранился, слово *година* обозначает там час. В древнерусском «Сказании о Борисе и Глебе» герой проснулся «рано и видѣ, яко годъ есть утренний». Утренний час? утреннее время? утренняя пора? Все современные обозначения одинаково подходят для перевода этого неопределенного выражения. В конце XIV – начале XV в. соотношение слов, обозначающих времена и сроки, могло изменяться самым причудливым образом. У Епифания Премудрого встречаем как собирательно общие, так и уменьшающиеся по градациям времени контексты. С одной стороны: «Егда же прииде кончина *лѣтъ* житиа его, и *время* ошествия его наста, и приспѣ *година* преставления его...», а с другой: «постигнет бо мя кончина, и прииде *день*, и приближися *часъ*, и приспѣ *година*...» (Жит. Стефана, с. 81, 82). И в описании со стороны, и в собственной речи святого одинаково использовано слово *година*, с суффиксом единичности, который указывает на *у-год-ный* момент (минута в собирательно символическом смысле). Все другие обозначения показывают либо увеличение *(лето – вѣкъ – година)*, либо последовательное уменьшение сроков *(день – часъ – година)*.

Историк объясняет нам причину вхождения как «лет», так и «дней» в «годины». Святой же при жизни на земле пребывает во времевечности как в нерасчлененном и безразличном ко всему временно́му существованию (Лепахин, 2000, с. 242), и все, что *у-год-но*, в нем *год-ится*. Ведь «время Священной истории буквально “пропитано” вечностью» (там же, с. 223), и это понятно: оно не дифференцировано по срокам, в нем нет дат. «Внесение времени в вечность начиная с конца XVI в.» показано через окружение святого частностями быта, что «вносит описательность и последовательность в рассказ. Вносит время в вечность» (там же, с. 217). Мы видим это на текстах протопопа Аввакума, который взывает к вечности чисто риторически, проживая земные времена и сроки.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ
КОНЦЫ И НАЧАЛА

...дело не в словах, а в понятиях и реальных оценках...

Петр Струве

ВРЕМЯ ДЕЙСТВИЯ

Стало быть, самая непрерывность течения времени возможна лишь постольку, поскольку прошлое есть в настоящем; воспринимать непрерывность течения времени – значит созерцать его в форме вечности.

Евгений Трубецкой

Сложная система глагольных времен, накопленная славянским языком к моменту выделения самостоятельных славянских народов, не была механическим набором сложных конструкций, связанных со случайными надобностями речи. Она отражала глубинные, устойчивые временны́е характеристики действия в их взаимной связи и реальной обусловленности. Представление славян о времени такие конструкции выражают определенно. Чтобы это понять, необходимо проследить неуловимо ускользающие линии смысла в оригинальном древнерусском тексте, особенно в сознательно организованном поэтическом тексте, который просто не может обойтись без тонких обозначений времени. В летописных текстах и время было крупнее, и действия основательней.

Вчитаемся в текст конца XI в., поэтическое паремийное чтение о Борисе и Глебе, тогда только что канонизированных первых русских святых. Оригинальное произведение отражает систему временны́х форм в языке своего времени; оно и поэтично, и выражает реальные события 1015 г.

После смерти князя Владимира его сын Святополк одного за другим устраняет своих соперников на киевский стол – своих братьев по отцу. Об этом узнает другой сын Владимира, Ярослав, в то время княживший в Новгороде. «Чтение» начинается:

«*Слышавъ* Ярославъ, яко отець ему *умре*, а Святополкъ *сѣде* въ Киевѣ, *избивая* братью свою: уже бо *бѣ* Бориса *убилъ* и на Глѣба *послалъ есть*; и печаленъ *бысть* велми о отци и о братѣ [Борисе], *уби* бо Бориса на Алтѣ [реке], а Глѣба на Днепре, на Смядынѣ. И *съжалиси* вельми Ярославъ по отци и по брату свою [уже обоих: форма двойственного числа] и *созва* новогородци и *рече* имъ: “Братья моя драгая! Отець мои *умерлъ*, а Святополкъ *сѣде* в Киевѣ, *избивая* братью свою” – бѣ бо в то время и самъ рагозенъ [в ссоре] с новогородци, и не *хотяхуть* ему *помогати* на Святополка...»

В описании событий нет форм настоящего времени, они не нужны. События происходили в прошлом по отношению к моменту составления текста. Отсутствие форм настоящего времени диктует строгое различение смысла в различных формах прошедшего времени.

Ритмический рисунок текста внешне определяется повторением некоторых выражений и слов; а ритм в древнем высказывании формирует временной ряд, ведь реальная по-

следовательность событий не всегда совпадает с воссозданием их. *И съжалиси... и созва... и рече...* – последовательность отражает реальное следование: пережив событие лично (форма *си* вместо *ся* при глаголе указывает на это), Ярослав Мудрый созвал горожан и нечто им сообщил. То же совпадение форм и выше: *умре... сѣде...* Эта последовательность также реальна: сначала отец скончался, и только потом сын занял его престол. Оба действия завершены. Реальное, законченное в прошлом действие передается формой *простого прошедшего* времени, нейтрального ко всяким степеням переходности, – *аористом.* Простая констатация действий, самое абстрактное выражение времени, в некоторых формах (как и здесь) равное глагольной основе без всяких усложнений форм. Как и настоящее время, аорист – а б с о л ю т н о е время, которое так любили летописцы и составители юридических текстов. Основательность выражения и любовь к точности информации присущи употреблению аориста. В системе древних прошедших времен аорист и есть единственное достоверно прошедшее время.

Ярослав *Мудрый* противопоставлен Святополку *Окаянному* (позже его именовали *Погано-полком*), и каждый в своих действиях соотносится с кем-то третьим. «Слышавъ Ярославъ, яко отець ему умре» – одно высказывание, но две мысли. Действующие лица разные, поэтому оба действия описаны прошедшим временем формы причастия. «Святополкъ сѣде в Киевѣ, избивая братью свою» – действует только Святополк, и оба действия происходят почти сразу – использовано причастие настоящего времени. Второстепенное действие передается причастием, которое фиксирует действие как остановленную в движении «вещь». Подобно пятнам разной интенсивности на полотне, причастия либо углубляют временну́ю перспективу, либо, напротив, снимают все оттенки различий, имевших место в прошлом. Здесь причастия действительные, а различие этих форм по залогу еще больше усложняло высказывание. Очень долго, до XV в., времени образования современных деепричастий, причастные формы выступали в качестве вспомогательно-глагольных; их принадлежность к именным формам позволяла оттенять к а ч е с т в о действия.

Формы типа *убилъ* по происхождению тоже причастия, но они всегда были только действительными, не имели формы страдательного залога и поэтому стали использоваться для образования *описательных* форм прошедшего времени – *перфекта* и *плюсквамперфекта.* Это специфически славянские новообразования, исторически они появились недавно. В праславянском их значение определялось контекстом (выступали в роли составных сказуемых), и только после X в. неопределенная синтаксическая форма стала самостоятельной грамматической категорией со значением *предпрошедшего* времени. Временная перспектива с помощью этих *относительных* форм времени еще более углубилась, представ емким противопоставлением разнонаправленных действий в п р о с т р а н с т в е н н о й перспективе высказывания. Время опрокинуто назад, в прошлое, – все та же обратная перспектива, что и на древнерусских иконах.

Сравним две формы нашего текста: «уже бѣ убилъ... и послалъ есть». Сначала описывается совершение действия, предшествующего событию рассказа (в тот момент Святополк уже *сѣде*), а затем, в протокольном повторении, о том же событии говорится просто: *уби.* Раньше убил одного брата (плюсквамперфект – действие завершено до момента прошлого), затем послал убийц на другого (перфект – действие завершено до момента настоящего). Аорист констатирует – перфекты показывают действие. Вспомогательный глагол *бѣ* связывает основное действие с моментом прошлого, а краткое причастие *убилъ* повествует о самом действии. Акт аналитически раздвоен в изложении, предстает как

противоположность между действием в прошлом и состоянием – тоже в прошлом. Владимир *умре* – это констатация события, в прямой речи Ярослава *отець мой умерлъ* (в некоторых списках более древняя форма *умерлъ есть* со связкой) Ярослав устанавливает и содержательную зависимость действий друг от друга. Действия Святополка определялись состоянием отца, действия Ярослава – действиями Святополка. Описываемые события представлены в известном смысле как причинная связь, но так лишь кажется. На самом деле все события связаны чисто внешним образом – в описании; это скорее соотношение «условие – следствие». Однако взаимная связь событий налицо, и наличные конструкции хорошо ее выражают. Важно показать результаты действия в прошлом и в отношении к настоящему, а результат действия можно передать только описательно, с помощью перфектов.

На наших глазах происходит переключение действия еще в один план повествования. «Бѣ рагозенъ... и не хотяхуть» – тоже формы прошедшего времени, но не перфекты, картинно изображавшие действие в прошлом, его длительность и результаты, не аорист, констатирующий действие, – это *имперфект.* Простое прошедшее время, многозначное и живописное (в отличие от аориста), да еще и представленное в типично русских формах: церковнославянские выглядели бы как *бѣаше, хотяху*. Новгородцы не употребляли высокого слога, когда речь заходила о деле. Добавление окончания настоящего времени *-ть* раскрывает смысл имперфекта: это «настоящее (длительное) в прошедшем». Будучи прошедшим временем (по форме это распространенный суффиксом аорист), внутренне имперфект был связан с выражением настоящего, поскольку длительность в представлении древних и есть настоящее в его конкретно-чувственном воплощении. Только настоящее длится, прошедшее же дает результат; будущее – неведомо.

Последовательность времен, характерная для современных западноевропейских языков, столь же строго соблюдалась в древнерусском. Если в главном предложении использована абсолютная форма прошедшего времени – аорист, в зависимых от него частях высказывания вместо настоящего следует употребить имперфект (это – относительное время). Скользящая градация временных отрезков, внешне поданных как бы независимо друг от друга, составляет внутренний смысл древнего текста, передает движение реально разновременных событий в жесткой последовательности мысли-рассказа.

Подбором грамматических форм Ярослав показан как лицо страдательное, вынужденное идти на свои действия под влиянием внешних условий. Все описание дано с точки зрения Ярослава. Весьма характерное для Средневековья понимание событий: действует отрицательный герой, праведник сосредоточен на *за-мысле* и *пере-живании. Слышал – опечалился, пожалел – и сказал...* Именно поэтому он и выходит победителем. В моральном плане побеждает не дело-вещь, а слово-мысль. Сами по себе существуя самостоятельно, в своем собственном пространстве и времени, в м ы с л и героя события и факты сцепляются в *у-слов-ные* связи.

Весь рассказ соткан из отрывочных, внешне связанных друг с другом ситуаций, их мультипликационная последовательность создается путем изъятия промежуточных кадров. Иногда они проявляются (в летописи говорится о сестре двух братьев, Предславе, которая сообщает Ярославу горестные вести), но это и не обязательно. Там и тут разбросаны вспомогательные слова, подчеркивающие принципиальную важность слов, излагающих состояние Ярослава: *си* употребляется только при глаголах переживания, следовательно,

речь идет не о действии (должно быть *ся)*; *печаленъ о...*, но *съжалиси по...* – тоже существенная разница, предлог *о* подает событие с неопределенно пассивной точки зрения, а предлог *по* переключает сосредоточенное состояние на модальность действия. Ярослав очнулся от потрясения и готов действовать. «Отець е м у умре» и «не хотяхуть е м у помогати» – одна и та же форма дательного надежа указательного местоимения различает «дательный принадлежности» *(= его)* в состоянии – и падеж объекта, избранного для действия. О различных видоизменениях числа (один брат – два брата – братья вообще) мы уже говорили. Смена усилительных форм показывает, как цепь убийств пресекается в момент размышления Ярослава. Словом, здесь нет ничего случайного или постороннего; описание до предела лаконично, но сколько при этом «как бы» повторений!

Средневековый автор видит события и участвующих в нем лиц именно в такой проекции. Конкретно. Живописно. Динамично.

БУДУЩИЕ ВРЕМЕНА

> Никто не может образовать в своем уме представления о будущем, ибо будущего еще не существует; но то, что следует за явлениями, которые происходят в настоящем, люди называют будущим.
>
> *Томас Гоббс*

Заметная особенность древних представлений о времени: детально разработано прошедшее время, но речи нет о будущем. Его место на практике занимают понятия, которые современному человеку могут показаться посторонними времени. *Рок, доля, участь* – что-то мистическое, но именно иррациональное это и лежит за пределами настоящего – в будущем. Оно изречено, измерено и предопределено.

О прошлом мы знаем, будущее неизвестно – можно ли его постичь? Ну, если ты ведьма, тебе доступно и это, но только если ты точно – ведьма. Не всякий в этом призна́ется из опасения претерпеть уже в настоящем.

Однако будущее – на пороге, оно проявляется в туманных проворотах временно́го круга *(Коло),* постепенно оплотняясь в слове как воплощении мысли.

Длящееся в настоящем действие острием повернуто... в будущее? С этим не согласится языческое сознание с обратной перспективой его восприятия. Настоящее возвращается к прошлому, поскольку все, что не является настоящим – есть прошлое. В таком представлении будущее есть нарушение вечной связи между настоящим и прошлым, разрыв кольца; будущее – нарушение всего и всех. Поэтому и сказка, и средневековые тексты повествуют об исключительных по характеру событиях, аномалиях, отклонявших от обычного движения по кругу. Язычники гадают, в *слове* пытаясь углядеть смысл будущих дел; христиане собирательно толкуют о конечных временах в своих эсхатологических пророчествах. Более того, средневековые мудрецы и гуманисты создают утопии, желанное будущее описывая как реальное настоящее. Потому утопии и кажутся реальными, что они – часть настоящего, такая же, в сущности, действительность. Да вдобавок в пространственном измерении (*u-topos* – нет места), не связанном со временем вообще.

Идея будущего – факт развития культуры. В древности все было ясно: осень наступит после длящегося лета – и это будущее, которое одновременно и прошлое *собирательно и отвлеченно в мысли*; ведь я уже пережил не одну осень. Ожидание осени в этом смысле есть возвращение в прошлое как идею, и лишь реально – в будущее. Только качественный скачок в мышлении способен разорвать повторяющийся цикл. Конец мира – это будущее абсолютное, в отношении и к настоящему, и к прошлому. Однако такого рода «будущее» неясно, да еще и утверждается как «второе пришествие», то есть как повторение бывшего. Будущее воспринимают в знаках модальности, как ожидаемое, напророченное, и не всегда как желаемое. Модальность будущего многозначна, и в этом качественное отличие средневековых представлений о будущем времени от современных нам. Будущее существует в модальностях необходимости, желательности, ожидаемости и т.д.

Также и в прошлом был момент, не связанный с другими моментами «возвращения». Это момент творения, создания, становления, допустим, того же мира, как его описывают средневековые «Шестодневы». Здесь тот же прерыв постепенности, качественный скачок, взрыв, который стоит в начале всего. На этом также останавливается внимание средневекового мыслителя, но и это также – модальные оттенки прошлого. Не может быть иначе, поскольку само представление времени связано с обозначением его как «вертуна».

Цикличное представление времени направлено на порождение прошлого, и память тут стоит на первом месте. Но, кроме памяти, есть инстинкт, «инстинкт вообще устремлен к будущему» и порождает идеалы (Кассирер, 1944, с. 53). Становление идеи будущего времени было развитием абстрактных представлений сознания.

Э. Кассирер удачно показал различие между тремя степенями в представлении будущего времени (там же, с. 43); его толкование можно обозначить так:

Будущее как прошлое – в памяти – оно р е а л ь н о;

Будущее как настоящее – в действии – оно ч у в с т в е н н о;

Будущее как будущее – в воображении – оно с и м в о л и ч н о.

Действительно, древнеславянская и древнерусская глагольные системы содержали в себе описательные формы первых двух типов. Тщательно и основательно их описал А. А. Потебня как «неопределенное наклонение», субъективное или объективное (Потебня, 1958, с. 335–430).

Это и «будущее в прошедшем», и сама по себе форма настоящего времени («простое будущее»): в содержательном смысле глагол несовершенного вида просто описывает действие, а глагол совершенного вида имеет силу утверждения (решения, воли, приказа), внешне совпадая с так называемыми дезидеративами, которые в древних языках исполняли роль будущего времени (например, в греческом). Все, что модально окрашено, переключает внимание с настоящего момента на будущее, благодаря своему значению предельности и безусловности: *иду* – и *пойду, делаю* – и *сделаю...* Но *формами будущего времени* вторые из этих пар впоследствии становились в связи с формированием категории глагольного вида, не раньше XV в. До того это было то же настоящее время, но с какими-то тонкими различиями. В частности, в старославянских переводах X в. греческое будущее время славяне передавали глагольной формой настоящего совершенного вида, а греческий имперфект – настоящим временем несовершенного вида. Модальность пожелания представлена в описательных временах (сказуемых) типа *хочю быти – хотѣаше быти.* Когда воинственный клич Святослава – *Хочю на вы ити!* – слышали его враги, они не расслаблялись, надеясь на то, что это случится лишь в будущем. Он уже шел на них.

Будущее как категория – символическое время Средневековья – формировалось долго. Категорией мысли и языка будущее стало достаточно поздно. В 1237 г. летопись сообщает о Данииле Галицком: «Приде вѣсть Данилу во Холъмѣ будущю ему» (Ипат. лет., л. 262об.) – в синтаксическом обороте с причастием *будущю* утверждается: «когда он находился в Холмске»; это выражение будущего как прошлого. В «Домострое» середины XVI в. то, что в п е р е д и, понимается уже как будущее, и всякий хозяин должен о нем заботиться еще сегодня, в настоящем времени: «И вперед иные на потребу пригождается» (остатки со стола пригодятся в будущем). Разворот времени от прошлого в будущее еще связан с настоящим. Через столетие после этого старообрядцы пытаются сохранить в употреблении такое «реально чувственное», в е ч н о е время и потому использовали старую формулу молитвы о Христе: «Егоже Царствию н е с т ь конца», тем самым возражая никонианской ереси (тот же член молитвы читался иначе: «Его же Царствию не будеть конца»). Вопреки сложившемуся в XVII в. противопоставлению символического будущего – реальному настоящему, старообрядцы держатся средневековой нормы.

Настоящее вовсе не время – это о б р а з действия в ощущении; прошедшее тоже еще не время – это образ события, данный в памяти. Элементы времени-вертуна, они как части его не являются временем в нашем п о н я т и и. Идея абстрактного времени оплотняется в *во-об-раж-ении* будущего как настоящего идеала. Для Иоанна Экзарха в X в. именно такая идея будущего – р о д, к которому прошедшее и настоящее – в и д ы (Колесов, 2002, с. 293). Церковный историк показывает, что средневековое символизирующее мышление исповедует особый принцип, «принцип иконичности – двуединства Первообраза и образа... небесного и земного» (Лепахин, 2000, с. 233). Это мы говорим о роде и виде, средневековый человек понимает дело иначе: род – Первообраз, и только виды в наличности существования воплощают его как образы сущего, отмеченного тем же словом.

Но когда сложилось представление о векторном времени, настоящее исчезает вовсе. Если прежде именно «настоящее время» было временем по преимуществу (ибо оно д л и т с я), с образованием новых понятий о времени оно сжимается до точки, до момента, перед которым – прошедшее, и за которым – будущее.

Видимые следы словесного выражения будущего в древнеславянском языке обманчивы. Вот редкая форма, встреченная в старославянских текстах, – *бышѣщее.* Похожа на действительное причастие и обозначает будущее. Но никакого отношения к будущему времени по смыслу формы она не имеет. Ведь не признаем мы значение будущего времени в глаголах *слу-ш-ает* или *слы-ш-ит*, а ведь суффикс в них тот же, что и в этом странном *бы-ш-ѣщее: -ш-*, восходящий к *-с- (-s-). Слу-ш-ает* так же относится к *слу-ти*, как *бы-ш-* к *бы-ти.* То, что «слывет» извне, я х о т е л бы услышать и слушаю.

Суффикс *-s-* в древнейших индоевропейских языках служил для выражения ж е л а н и я. Не было отвлеченной идеи будущего времени, было совсем иное: пожелание проникнуть в недоступное будущее. Впоследствии и форма того же причастия изменилась (правильно образована от основы настоящего времени): «будущая нѣкая повѣдая» (Александрия, с. 39). Пожелательные слова со временем образовали сослагательное наклонение, которое и прилагалось главным образом к будущим событиям, на исполнение которых рассчитывают либо потому, что их желают, либо потому, что их ожидают. Личное желание лежит в стороне от реальных движений времени и наполняющих его событий. Это всего лишь шаг движения в сторону осознания категории будущего времени. Магический круг

повторяющихся событий не имеет будущего. Только верой и желанием можно выйти из этого круга и проникнуть в будущее.

Дело прояснится, если выйти за пределы категории времени. Нынешние глагольные наклонения – изъявительное, сослагательное, повелительное – в своем развитии также отражают определенные ступени развития сознания. Изъявительное годится для изложения реальных событий, поэтому почти не изменяется в течение многих веков; именно в нем и развивается категория времени как осознанная р е а л ь н а я сущность. Остальные же наклонения изменялись. Было некое «желательное» наклонение, «побудительное», «условное» и другие, ныне исчезнувшие в славянских языках.

Древнее желательное наклонение (оптатив) славяне еще в доисторические времена переиначили в повелительное, использовали формы прежнего пожелания для выражения своей воли. То, что было направлено от себя вовне как просьба, стало отправленным на другого повелением. Все нынешние *идите!* или *иди!* (старые формы – *идѣте! иди!*) когда-то были неуверенным выражением личного пожелания. Настоящего – категорического – императива в славянских языках не сохранилось.

Условное наклонение также связано с прежним пожеланием. В формах типа *азъ бимъ шьдлъ* ‘я бы пошел’ сосредоточено сообщение о двух мыслительных моментах. Первый связан со смыслом глагола *идти* (речь идет о перемещении), второй – со вспомогательным глаголом *быти*, употребленным в «желательной» форме. Собственно, ‘я хотел бы пойти’.

Но ведь если значения личного пожелания, когда-то осмысленные как категория мысли, растеклись своими конкретными значениями по другим представлениям, можно ли говорить, что пожелание по-прежнему представлено как самостоятельная к а т е г о р и я мысли? Не это стало главным для славян, не на личные пожелания стали они обращать особое внимание. И соответствующие формы переместились на более низкие уровни языкового мышления, спустившись с уровня категории на конкретно лексические обозначения. Одновременно из сферы объективно-реальных отношений они перешли в сферу морально-этических. На категориальном уровне реальное действие противопоставлено нереальному или возможное – действию вызываемому (повеление). В таком преобразовании грамматических категорий виден результат активной человеческой деятельности.

Что же касается категории «желания» и желательного наклонения, новые формы мышления привели к осознанию того, что желательность будущего есть само будущее, формы для выражения субъективного его восприятия оказались излишними. И место ему нашлось в изъявительном наклонении.

Сам термин *настоящее (время)* всего лишь перевод латинского грамматического термина на славянский язык, осмысленный в начале XVI в.; известно в тексте 1535 г. по списку XVII в.

Многозначность причастия в древнерусском языке поразительна. Исходная форма причастия (в мужском роде) *настояи* значит ‘нынешний’ и одновременно ‘предстоящий’, т.е. будущий, и ‘следующий’, т.е. ближайший за настоящим. *Яко настоить день* – настанет и одновременно уже наступил. *Настоящий* вместе с тем и *настающий.* «Настоящая смерти не убѣжахъ!» в Минее XI в. соответствует греческому τὸν ἐνεστῶτα ‘предстоящий’ (СлРЯ, 10, с. 270–272). В историческом словаре представлены многие значения этого слова: и ‘следующий’ («въ настоящую ночь пакы спящу ему»), и ‘настигающий (даже угрожающий!)’ («всѣхъ настоящихъ на ны золъ за грѣхи наша»), и, конечно, ‘нынешний,

теперешний’. Значение будущего времени в этом причастии совмещено со значением времени настоящего – точно так же, как и в глагольных формах типа *делаю / сделаю.*

В отношении самого действия (события) распределение форм показывало реальность происходящего; например, причастие прошедшего времени *наставъший* в некоторых старославянских текстах выражает настоящее время действия, а причастие настоящего времени *настающий* – идею будущего времени (Словник, II, с. 319, 320). Только подобное неопределенное распределение форм, для которых все важно: и форма, и смысл корня, и контекст, и возможно при передаче впечатлений о времени-вертуне. При этом случались совпадения с другими, близкими по смыслу формами. В одной из древнейших славянских рукописей, в Зографском евангелии X в., находим странное изменение привычного текста: «Хлѣбъ нашь н а с т о я щий... даждь намъ днесь» (там же) при греч. τὸν ἐπιούσιον ‘насущный’, что обычно соотносится с формой *насущный.*

Добавим, что символический статус каждого такого слова приводил к развитию переносных значений оценочно-нравственного характера. *Настоящий* как истинный, подлинный, естественный в д а н н о м положении вещей понимается только с XVI в. (также и в значении ‘главный’).

ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ

> Прошедшего нет, будущее – не наступило. Настоящее есть бесконечно малая точка соприкосновения несуществующего прошедшего с несуществующим будущим. Время за нами, время перед нами, при нас его нет.
>
> *Лев Толстой*

История глагольных форм и личного местоимения покажет нам развитие представлений о времени в той мере, как они оформлялись в языке.

В современном русском языке момент речи и личная точка говорящего определяют последовательность времен: прошедшее – настоящее – будущее. Эти времена не равноценны, поскольку субъективное время лица и объективный момент самого действия (выражается категорией вида) не сопрягаются в высказывании безусловно. В пределах «настоящего» времени действие длится, но не завершается: *делал-сделал – делаю-сделаю – буду делать.* Простое будущее по личной форме глагола совпадает с настоящим временем, и это естественно, потому что настоящее время – время *настающее*; это одно и то же время в отношении к реальному действию, но разные «времена» в отношении к их о ц е н к е говорящим.

Различие между глагольными временами состоит в противопоставлении рода и лица. В прошедшем времени есть родовые обозначения действующего лица, но отсутствует указание на само лицо; в настоящем и будущем важно указать действующее лицо, тут действуют или будут действовать, тогда как родовые различия малосущественны:

делал / сделал	*делаю*	*сделаю*
делала / сделала	*делаешь*	*сделаешь*
делало / сделало	*делает*	*сделает*

Настающее и *настоящее* и здесь совпадают формально, доказывая свою родственность в прошлом.

Но не случайно сказал когда-то о русском глаголе один из славянофилов, Константин Аксаков: «Время прошедшее не есть действие, а время настоящее не есть время». Типично русское представление о «наполненном» времени. Современные формы прошедшего времени – остатки древнего перфекта *(язь есмь дѣлалъ)*; значение же перфекта состоит в обозначении результатов прошлого действия («сделавший») для настоящего *(есмь)*. Древнерусское прошедшее время выражало п р и з н а к результата, а не само действие, и было направлено точкой зрения говорящего. Объективное время прошлого описывается субъективно от момента речи. Антропоцентризм подобных выражений налицо.

Отличие от средневекового человека также заметно: тот оценивал реальное время событий, не накладывая на него своих оценок.

Третье отличие касается категории лица. Форма 1-го лица даже произношением, в устной речи, у большинства глагольных основ выделена, противопоставляясь формам 2-го и 3-го лица: *бегу – бежишь, бежит, люблю – любишь, любит* и т.д. Лицо говорящего, который определяет удобный ему момент речи, четко выделяется на фоне других лиц. Важность формы 1-го лица подтверждается и тем, что с ее помощью (при опущенном личном местоимении) образуются о п р е д е л е н н о-личные предложения: «Думаю, завтра смогу». Формы 2-го и 3-го лица образуют неопределенно-личные («тише едешь – дальше будешь») и обобщенно-личные («цыплят по осени считают»). Чем ближе к идее «третьего» лица, тем отвлеченнее (обобщеннее) идея действия, направленного либо лицом слушающим (2), либо лицом, о котором речь (3).

Существуют и другие отличия между этими категориями и формами, но уже и указанных достаточно для некоторых утверждений.

Утверждения таковы.

Лицо говорящего, 1-е лицо, определяет момент речи и исходную точку высказывания. Соответствующие формы отмечены особыми признаками, благодаря которым такие формы не могут затеряться в потоке высказывания.

Углубляясь же в прошлое, мы увидим, как постепенно исчезают категории и формы, с помощью которых сегодня мы выражаем идею отвлеченного времени в нашем субъективном личном представлении. Да и сама идея как бы тускнеет, все больше овеществляясь в конкретности связанного с нею действия. Действие казалось важнее точки зрения о нем, так можно было бы определить отличие древнерусских представлений о времени от современных нам. Вещь важнее идеи вещи.

Изменение в характере выражения времени обусловило многие преобразования в языке.

Категория глагольного вида сложилась, распространяясь лишь на отдельные смысловые группы слов (глаголы действия, движения и другие конкретные по смыслу) только к концу XVII в. Это значит, что до XVII в. идея будущего времени не получила еще окончательно должного оформления как категория языка. Модальности выражения сохранялись, и особенно в разговорном народном языке: «буду делати», «стану делати», «хочу делати», «начну делати», «имею делати», да и просто: «Иду косить!»

Момент настоящего был способен длиться, но мог и закончиться тут же, сразу. Чтобы подчеркнуть особую длительность действия, в состав глагольной основы стали включать суффиксы типа *-ыва- (подѣлывати)*. Вместо видовых различий глагольные основы ста-

ли выражать различные способы д е й с т в и я, и каждая глагольная основа может варьировать в широких пределах. Обозначение действия и его оценка формально разошлись и теперь представлены в виде самостоятельных глагольных категорий: времени и вида. Способы действия выделяются как специальные семантические группы слов.

Таков был взгляд на мир в древности: глагольная форма выражала действие в его самодостаточности, и *вещь* и *действие* диктовали человеку свою особую важность. Не мысль человека направляла движение времени, но времена и вещи жили в собственных своих измерениях. Можно вернуться к образу иконы; как и на ней, в высказывании не точка зрения наблюдателя создает перспективу (прямую), а каждый предмет и самое малое движение независимо от остальных надвигается на наблюдателя своим реальным признаком (обратная перспектива).

То же и в отношении прошедших времен. Форм прошедшего времени было множество: аорист, имперфект, два перфекта и составные сложные формы, так или иначе обозначавшие прошлое действие в о т н о ш е н и и к другим действиям в прошлом. Правила последовательности времен располагали формами действия в зависимости от других действий и в соответствии с тем, как они протекали в реальности. Мы уже заметили, что это даже не «время» в современном нам понятии, а скорее пространство прошлого, в котором каждое действие находит свое место (как в рассказе о злодеяниях Святополка).

Прошлое казалось более важным, чем будущее, в прошлом находится корень жизни. Время сакральное, вечное, и профанное, бытовое, также строго выделяются. Аорист становится выражением идеального времени потому, что в повествовании это чистая глагольная основа, во многих формах не осложненная никакими суффиксами. Между двумя представлениями о времени, в сущности, исчезает граница. В древнерусском «нет времен», поскольку их наличие перекрыто пространством вещей в их изменениях-действиях. В современном языке также «нет времен», поскольку понятие о реальном времени перекрыто субъективным впечатлением о временах.

Всегда приходится пользоваться добавочными словами, которые помогают точнее ориентироваться во времени. Не только в глагольных формах отрабатывалось представление о текучем векторном времени. Особенно важны наречные формы – определения к глаголу.

«То, что прошло – это *вечор*, он был *вчера*; то, что будет – это *утро*, навстречу которому идет сегодняшний день, поэтому мы говорим – *завтра*» (от сочетания *за-утра*), – писал Ф. И. Буслаев. Когда мы находимся в движении – настоящего нет, хотя имеются формы его выражения, постоянно изменяющиеся. По отношению к *сего-дня* это *дьнь съ*, как наречие *днесь*; вовсе не сегодня, а ‘этот день’, самый близкий по времени, только этот, *сей*, у которого было *вчера*, у каждого *днесь* свое *вчера*. Чувствуется привкус древнего ощущения в кружении времен. *Сегодня* – это обобщенное и отвлеченное от конкретности действий *днесь*, уже не связанное с э т и м именно днем. *Сегодня* возникло достаточно рано, на это указывает изменение форм сочетания. Имя существительное *дьнь* переходило из одной парадигмы в другую, изменяя форму родительного надежа; изменялась и форма наречного сочетания: *сего дне* → *сего дни* → *сегодня* (с XIII в.).

Вечер был вчера и уже завершился на *днесь*; *сегодня* имеет продолжение в будущем – это *утро*, навстречу которому идет *сегодня*. Поэтому мы говорим *завтра*, а оно придет *за утром*, в той единственной последовательности, которой и полагается быть в пространстве времен. *Завтра* появилось с XVI в., но исходная форма *заутра* тоже могла употре-

бляться в значении ‘завтра’. «Не дѣите мене днесь, а заутра пойду из города» (Новг. лет., 1216 г.) – «не трогайте меня в этот день, а назавтра я и сам уйду».

Вчера и *завтра* очень тесно связаны с исходным значением своих корней, и по многим текстам видно, что в совместном употреблении они могли обходиться без использования соединяющих их *днесь* или *сегодня*. Вот описание сговора в XIV в.: «Не хожаше зять по невѣсту, но приводяху в е ч е р ъ, а з а у т р а приношаху по ней, что вдадуче»: приводили невесту в дом к жениху, и только назавтра приносили приданое.

Попарные формулы выстроились в общую последовательность времен по типу того, как это происходило и с выражением категории времени у глагола, и теперь у нас представлена трехчленная формула, появлением которой мы обязаны средневековому принципу градуальности: *вчера – сегодня – завтра*.

Тогда – теперь – потом.

Тогда и по форме очень древнее слово, как и должно быть: ведь это указание на прошлое. *Теперь* из *то-пьрво* ‘то первое, начальное’, и значило оно все что угодно: и ‘только что’, и ‘тогда’, и ‘теперь’. Впервые *топерь* стало современной формой *теперь* в тексте Ипатьевской летописи под 1172 г., сменив неопределенное по смыслу наречие *ныне* («то перво полкъ идеть назадѣ»). В «Повести временных лет» рассказывается о крещении князя Владимира в Корсуни в 988 г. Владимир ослеп по Божьему изволению, и крещение должно было его «оздравити»; и как только епископ возложил на князя руки – «абье (тотчас) прозрѣ», испытав «напрасное (моментальное) исцѣление; и прослави Бога, рекъ: “То перво увидѣхъ Бога истиньнаго!”» Наречие сохраняет здесь значение исконного *сочетания слов* – ‘впервые’, и вместе с тем – ‘сейчас’. Символическое толкование глаголов *вѣдѣти* и *видѣти* в их взаимных отношениях в этом рассказе очевидно. Нелишне добавить, что и сочетание *то пьрво* восходит к выражению *въ то пьрво* ‘тогда’ (Материалы, 2, с. 1768). Тексты XI–XII вв. дают значение ‘только что’: в той же Ипатьевской летописи под 1114 г., а еще раньше в древнерусском переводе «Жития Андрея Юродивого», о герое которого сказано, что был он настолько юн, что имел «брадицю то пьрво възникающю» (только-только обозначилась бородка) (Материалы, III, с. 950). По-видимому, новое значение ‘сейчас’ у наречия развивается постепенно и окончательно оформляется уже в измененной форме: *то пьрво* → *топерь* → *теперь* (последнее по фонетическим основаниям не могло возникнуть ранее конца XII в.). Таким образом, последовательность развития значений такова: ‘тогда’ → ‘только что’ → ‘теперь’. Движение смысла знаменует перенос от прошлого через момент н а с т у п и в ш е г о в настоящее время. Прошедшее время отступает в сферу настоящего, но о будущем речи еще нет.

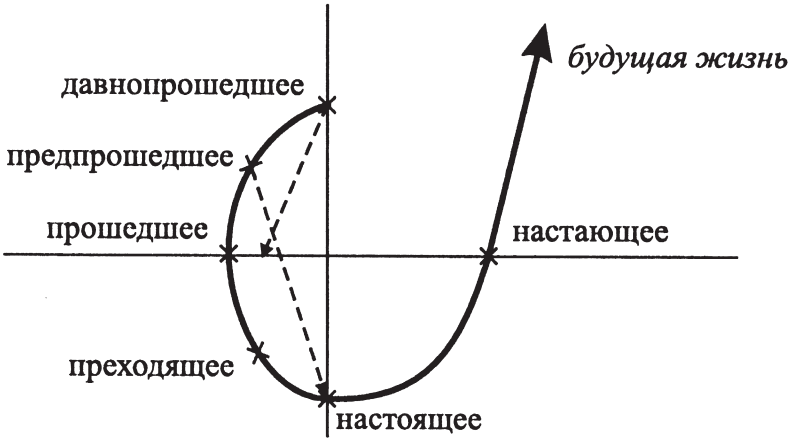
Что же касается формы *по-томь*, уже сочетание предлога с косвенной формой местоимения указывает на то, что наречие возникло не ранее XIV в., во всяком случае, тогда уже встречается слово *потомки*.

В древнеславянском и в древнерусском понятие о потомках передавалось словом *внукь (внуци Дажьбожи)*, т.е. конкретно как по-следую-щие *по-колен-ия*.

Во многих индоевропейских языках, как и в древнерусском, действует мысленная модель размещения во времени и в пространстве – «переднее в пространстве – прошлое во времени». То, что было *прежде, – впереди* (один и тот же словесный корень). В древнерусских текстах это наглядно представлено. В прямой перспективе – время, в обратной – пространство, для одного и того же движения. Пространство – прежде, время – потом.

Так постепенно идея будущего входит в языковое сознание, неся с собой новые перспективы для развития мышления. Прежде всего, древние представления о последних временах как конце целой цепи событий должны были разрушиться, потому что будущее по идее бесконечно. Именно это и было важно в передаче древних модальных «пожеланий»: они нескончаемы! Признав бесконечность будущего, тем самым мы предполагаем и бесконечную глубину прошлого: все, что в о о б щ е было в прошлом, оказывалось прошлым разной степени древности. Так чисто пространственная теснота системы прошедших времен обретает свою перспективу – после чего исчезает необходимость в столь тщательном определении каждого м е с т а в прошлом. Система прошедших времен сжимается до единственной формы, до прежнего перфекта, который утратил связку: *язь есмь пришьдлъ → яз пришьлъ → я пришел – к тебе с приветом...*

Графически, на плоскости листа, все описанные изменения можно представить довольно точно. Круг времен разворачивается в векторную линию, это происходит на протяжении всего Средневековья; взаимная зависимость форм в их изменениях видна определенно:



Самое выразительное в преобразованиях: последовательное отстранение, отчуждение, отступление от настоящего времени «назад», к прошлому; прошедшие времена становятся «материалом» изменений, той «вещью», которая испытывает давление со стороны «идеи» времен. В схеме стрелки внутри круга обозначают зависимость времен друг от друга по правилу последовательности времен. Снятие модальности «пожелания» происходит в пользу новой векторной линии, но не по прямой слева направо, а снизу вверх (верх не закрыт!), в движении мысли к идеально высокому. Происходит прямление «настоящего» в связи с включением «будущего» от т о ч к и перфекта. Исходный момент разрушения системы – именно распад перфекта, между прочим и потому, что формально он связан с настоящим временем. Но об этом шла уже речь, и нет смысла круговым движением мысли возвращаться к ней вновь.

Вместо этого соединим в общей схеме пространственные и временные символы традиционной славянской культуры в отношении к их ценностной ориентации. Она предстает в таком виде:

	полдень	
	правый (верх)	
	лето	
	день	
«светлый»		
(правый) свет	красный	
	ветер (воздух)	
восход	сердце	заход
вперед	вершина	назад
весна	золотой	осень
утро	огонь	вечер
(заутра — будущее)		вчера (прошлое)
белый		синий
небо (свет)		земля
	полночь	
	левый (низ)	«темный»
	зима	(левый) свет
	ночь	
	черный	
	вода	

«Перевернутость» отношений по сравнению с современным распределением сторон объясняется точкой зрения от природной реальности, от «вещи», а не от личности, которая оценивает тот или иной символический контекст. Символ невозможно оценить: он столь же реален, как и сама жизнь.

КАЧЕСТВО

> При постепенном освобождении от предмета, при постепенном превращении предмета в качество мысль все еще опирается на предмет.
>
> *Константин Аксаков*

Древнерусское представление о *качестве* описано еще в X в. и дано в переводах Иоанна Экзарха. Каждая вещь «качьство имуще естьствьное, рекше – свойство, имъ же ся отлучаетъ и отдѣляетъ» (Шестоднев, л. 70об.). – Качество выделяет предмет из числа других предметов определенным – типичным – признаком; так, у огня – тепло, у воды – сырость и прохлада («студеность»), однако огонь не именуется *теплотой*, а вода *студеностью*, они сохраняют свои имена: *вода, огонь.* Сами по себе качества не существуют, ибо «нѣлзѣ тому тако быти» (там же, л. 71), они всегда входят в состав вещи, являясь их признаком, огонь называется огнем, и только потом явлены его качества: он

теплый и сухой (там же, л. 73). Бог сотворил каждый плод «и образы и качьствьными вькусы» (там же, л. 82об.), и все на свете обладает собственным качеством. Хотя *вода* – имя, но саму воду узнают не по слову, а по качеству воды, ибо вода «свое качьство, рекше студеньство – имать, и въздухъ – влагу, огнь же теплоту, нъ та акы пръвая стухия, сложенымъ по о б р а з у, г л а г о л а н н о м у м ы с л и ю , в и д и м а суть» (там же, л. 89), ибо все телесное познаваемо чувствами («подъпадающа чювству») по своим прирожденным качествам. Именно качества материализуют особность вещи («видима суть»), явленной в образе мысли:

образ мысли

глаголы — качьства вещи

«Слово и дело» совместно порождают и «образ мысли».

Постижение качеств состоит в выделении типичных признаков вещи («тела») через слово в его идеальном «образе», т.е. в мысли. Это позиция средневекового номиналиста, который исходит из цельности вещи и мысленно должен согласовать идею вещи с ее выражением в слове. Когда Святослав перед битвой при Доростоле (971 г.) клянется: «Да будемъ золоти яко золото!» (Лавр, лет., л. 87), – в его речи типичный признак золота не дан ни как цвет, ни как качество металла. Хотя это место переводят буквально, но с претензией («Да будем ж е л т ы как золото!»), символический смысл воинской клятвы здесь заметен. Золото не только желтое, да и сравнивать себя с чистым золотом для Святослава было несвойственно.

В других книгах нашего +исследования мы неоднократно касались свойственного Средневековью выделения типичного признака – *качьства* – в подвергнутой наблюдению «вещи».

Древнейшие цветообозначения конкретны, именем связаны со своим «телом»; вещь и ее качество воспринимаются равноценно как п р е д м е т ы, ибо «качество есть душа вещи» (Потебня, 1968, с. 23). Например, оттенки красного разбросаны вокруг: *редька, русак, рдянь, руда, рысь...* – все одного словесного корня, но в отношении к разным природным *про-явлен-иям*; также оттенки серого: *дик, сив, зекр, модр, бус, голуб* и пр. Типичный признак цвета выделяется из плоти самой «вещи». Скорость ящерки, борзость коня, быстрота речной стремнины, ясность сокола... – все это частные обозначения скорости, связанные с типичными признаками именно (и только) ящерки, скакуна, реки, сокола и т.д. *Добрый молодец* и *красна девица* определяются одним и тем же признаком молодости (в существительном) и здоровья (в определении), но по-разному выражают свои родополовые *качьства.* И так далее, не станем повторяться.

Подобные качества синкретичны, потому что они вбирают в себя все функционально важные свойства данной вещи. Так, цветообозначения одновременно содержат указание на силу (тон) как признак принадлежности вещи данному классу предметов (физически – разная длина световой волны), на яркость как свойство в отношении к свету (разное к о л и ч е с т в о отраженного света) и как насыщенность уже обобщенного цвета (свобода от примесей белого – к а ч е с т в о цвета). «Трехмерность цвета» еще не осознана в ее аналитических свойствах, может быть, потому, что и отвлеченность причины, качества и количества еще не выделена сознанием как отражение самостоятельных категорий.

После XV в. основным познавательным процессом становится выделение на словесном знаке содержания понятия, т.е. определение «идеи», а не самой вещи. Этот момент был описан как идеация п р и з н а к а на основе реального к а ч е с т в а вещи (Колесов, 2002, с. 83–97, 239–243, 336–342, 406). Такова позиция средневекового «реалиста», который, отталкиваясь от имени-слова, пытается соединить идею вещи и саму вещь. Теоретические основания этого подхода к делу были заложены в переводных текстах «Ареопагитик».

Теперь происходило обобщение конкретных множеств в определенные родства, типы и классы. Мир собирается в группы предметов согласно сходствам и подобиям. Например, в названиях цвета все оттенки красного собираются в обозначении светлых и темных тонов *(червоный* и *чермный)*, а затем по насыщенности (обобщаются в слове *красный* к середине XVI в.). Яркость цвета выделяется в последнюю очередь, количественные характеристики оказались наиболее выразительными и долго определялись с помощью самостоятельных слов (например: *синий* для темных, *лазоревый* для светлых). То же и в истории понятий, связанных с признаком скорости: *быстрый* – скорость движения, *скорый* – время движения и т.д. Снятие «свойств» происходит постепенно, каждым своим моментом обогащая язык словами, а мысль понятиями.

В средневековых текстах находим множество совпадений в осмыслении внутренне связанных (внутренне, – т.е. м ы с л ь ю, сознанием) осмыслений внешнего мира. Так, три признака цвета и их постепенное выделение сознанием соотносятся с последовательностью появления типов прилагательных. Притяжательные прилагательные (выражают силу цвета) развивают класс относительных (яркость цвета), а из этих формируются уже наиболее абстрактные по характеру качественные прилагательные (насыщенность цвета) (ср.: Потебня, 1968, с. 383 и сл., 414 и сл.). *Желѣзный* – принадлежащий железу → относящийся к железу → к а к ж е л е з о; одновременно могли сосуществовать все три значения слова, еще не разделенные формально. Именно такое состояние отражается в «Слове о полку Игореве»; здесь говорится о «желѣзных плъкахъ», т.е. о воинах, одетых в броню, сделанную из железа, и потому крепких, как железо (Сл.-справ., 1, с. 75–76).

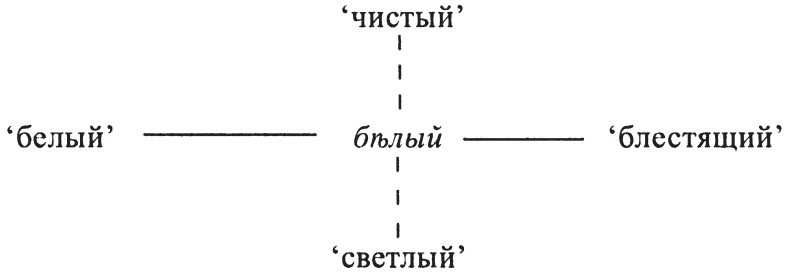
В текстах XII в. исходный синкретизм значений выражен четко. У Кирилла Туровского почти каждое имя прилагательное содержит троичное значение, что помогает использовать его в символическом смысле. Например, определение*мирьскый* ‘принадлежащий миру’, т.е. *мирской* («слово о мирьском сану и о мнишском чину»; Кир. Тур., с. 348) – ‘относящийся к миру’, связанный с ним, т.е. *мировой* («сам бо Исус в мирьских удолиях избьрал вы есть»; там же) – переносно как *мирный* («и верою проиди море [житейское], сирѣчь забуди мирьскаго жития вещи», там же, с. 356). Кирилл предпочитает прилагательные с суффиксом *-ьск-*, которые по происхождению являются притяжательными, по употреблению – относительными, а по функции символического замещения – качественными.

Категориальное преобразование имен прилагательных, их «трехмерность» стали способствовать в «раскрытии тайны цвета» (и не только цвета), так что сегодня писатель уже вполне осознанно выделяет цвет, интенсивность и отражаемость в только что увиденном объекте наблюдения. Иван Гончаров во «Фрегате “Паллада”» об омаре: «спина синяя, двуличневая, с блеском; шея у него – самого чистого дикого цвета, как будто из шелковой материи, с коричневыми полосами»; об акуле: «спина у ней темно-синего цвета с фиолетовым отливом, а брюхо ярко-белое, точно густо окрашенное мелом». Трехмерное пространство «цвета» описывается образно и точно. Но в наше время – сейчас.

В древнерусском же языке обозначилось две тенденции, которые помогали развитию новых цветообозначений (и не только их!).

Первая касается найденного принципа формирования качественных прилагательных. *Малина – цвет малины = малиновый цвет* (притяжательное) → *малиновый цветок* (относительное) → *малиновый закат* (метафорический эпитет на основе сравнения) → *малиновый звон* (идеальный признак, уже выделенный на предыдущем этапе: качественное). На этом примере XVII–XVIII вв. видно, как в процессе и д е а ц и и задавалось *содержание* понятия, а затем, в контекстных его переосмыслениях, происходило наполнение о б ъ е м о в такого понятия. В отличие от XV в., когда происходило выделение типичного признака, теперь метафорические связи помогают установить идеальный признак как момент содержания понятия.

Вторая тенденция глубинно сопровождает первую, эхом отзываясь в семантике традиционных для славян слов. До сих пор слово *белый* сохраняет внутреннее значение исходного корня, но вместе с тем оно же стало и многозначным. Притяжательность качества, относительность признака и качественность свойства развивались, так сказать, внутри слова:



Сплошные линии указывают исконное движение мысли, пунктирные – представляют современную смысловую иерархию слова (Колесов, 1983а).

Подобное усложнение мира вещей миром идей приводило в конце концов к отчуждению от вещного мира, который, удаляясь в мысли, все более превращался сначала в п р е д м е т наблюдения (развивается и упрочивается противопоставление субъекта и объекта), а в наше время стал совершенно абстрактным миром о б ъ е к т о в пользования.

Естественно, что такой процесс отчуждения мира от сознания человека изменял и нравственную сторону отношений между миром и человеком. Когда субъект представляется всего лишь частью объективного мира – объекта покушения, – и они являются одинаково общей частью мира, и отношение к миру совершенно иное, чем если требуется «покорять природу», представшую как объект домогательств. Пока в центре мира был Бог, он несомненно *благъ*, но если «Бог умер!» – что станет с Благом?

Изменяется понятие доброты. Поначалу это как бы идеальное качество жизни, которое, может быть, и встречается редко, однако всегда известно, что оно существует. Пусть хотя бы и для других. В известной нам уже последовательности обозначений язык вяжет узелки мысли на пользу грядущим поколениям.

Пока еще *добръ* и *добро* равноценны, а наряду с ними возможны также *добра* (она) и *добры* (они), качество воспринимается как субстанция, материально ею определяясь и воплощая эту связь в неразорванном кольце обозначений: *добро(е) добро*. Здесь все равно-

мерно конкретно и вместе с тем представлено отвлеченно. *Добро* – то же, что, например, *имение*, это имущество рода или отдельного человека. Но одновременно всякое *добро* – имение хорошее, нужное, добротное. Связь качества с субстанцией еще осознается, ибо качество – часть субстанции. Тем не менее такое *добро* отчасти уже и не *добро* – оно конкретно вещно, в отличие, например, от *блага*, идеально помысленного в себе самом.

Образование определенной формы прилагательного *добрый* выделяет чистый признак, уже отвлеченный от своей субстанции; он существует сам по себе, как обогащенный «определенным артиклем» в виде указательного *-и.* Грамматическое обобщение полных (местоименных) форм происходит не ранее X в., но развитие их в категорию осуществляется долго, до XIII в. При этом характерно: раньше всего полные формы образуются от качественных, с небольшим запозданием от относительных, тогда как притяжательные долго не поддаются оформлению в новое (отвлеченное) качество. И ясно, почему: принадлежность к вещи сохраняет конкретность такого качества. Отвлеченность формы *добрый* делает форму *добро* максимально конкретной по значению. *Добрым* может быть не одно вещественное и не только *добро*. *Добро* как имущество упомянуто в «Поучении» Владимира Мономаха, подразумевается в текстах Кирилла Туровского, хорошо известно в XII в.

Полное прилагательное обрастает новыми со-значениями, но они еще связаны с конкретными контекстами. Могут быть *добрые люди, добрый пастырь, добрый князь*, но признак этот сам по себе не существует; он становится возможным только после обобщения его качеств в имени существительном: *добро́та́* (качественность вещи) → *доброта́* (качество духа).

И в этом случае видим, как отвлеченность качества восходит на уровень понятия, только облекаясь в форму имени существительного. Аналитичность («двоение») средневековых образных понятий типа *добрый человек* (содержание + объем понятия) сменяется обобщенным смыслом ‘добрый’ в цельном гипероними *доброта.*

КОЛИЧЕСТВО

> Диалектический принцип прогресса: чем более язык в процессе своего развития погружается в выражение чувственных вещей, тем более эффективно он содействует духовному процессу освобождения от чувственного.
>
> *Эрнст Кассирер*

Это высказывание философа, изучавшего историю символических форм в европейской культуре, заканчивается словами: «Посредством материальных исчислимых вещей, насколько чувственными, конкретными и ограниченными при своем первом предъявлении они бы ни были, именно язык развивает новую форму и новую логическую силу, которая вмещается в число» (Кассирер, 1970, с. 228). И не только категория количества обязана своим явлением слову – всякая вообще категория возникает и формируется как мыслимая в границах символа-слова. А символический статус слова – важнейшее отличие Средневековья.

На категориях «качество» и «количество» сходятся все познавательные процессы, которые описаны в этой книге. И развитие степеней отвлеченности, и переход от эквиполентности к привативным оппозициям, и родо-видовые метонимические, концептуальные метафорические различия – все, включая сюда и развитие представлений об имени и знаке. Древнее качество выражено в имени как признак вещи *(рудъ – руда)*, средневековое представлено знаменем как символом той же вещи (*червоный* – цвет знаменуется косвенно, по красителю), современное – знаком как выражающим отвлеченное понятие (*красный* – просто красивый). Признак – свойство – качество, таковы характеристики качеств на пути к полнейшему отвлечению от предметного мира в мир помысленный (но не виртуальный).

Если качество как обобщенная идея развивается в границах содержания понятия, *количество* представляет его объем.

Через переводные тексты отцов Церкви, нахвативших у Аристотеля мудрых слов, славяне знали, что количество есть величина и число. Величина непрерывна в своей совокупности, явлена извне и измерима: ее критерий – мера. Число дискретно в своих частях, явлено изнутри (предмета), но измеримо в счете. Диалектика дискретного и непрерывного возможна в объемах, а не в признаках, но это еще и чисто логическая связь, особо ценимая Средневековьем: часть и целое одновременно, в одном объеме как цельность сущего в существующем. «Мера бытия вещи есть мера ее единства» – эти слова Аврелия Августина отражали смысл восприятия мира (Майоров, 1979, с. 291).

Понятно, что абстрактные уровни количества как логической категории развивались достаточно поздно, у нас даже после XV в., в плодотворной умственной среде великорусского «реализма». Этому способствовали переводы с европейских языков и с латинского; идея числа соотносилась с конкретностями вещей, и в результате их совмещения осознавалась общая категория «количество», примерно тем же путем, что и категория «качество» (Колесов, 1991, с. 231 и сл.).

По мнению историков, идея числа – самое раннее абстрактное понятие, полученное человеком, хотя расширение счета выше двух стало самой трудной задачей на пути отвлечений численного ряда – так много известно легенд о сакральности чисел и трудности их постижения. Главной «революцией» в этом направлении стало «изобретение» нуля, столь важного в абстракциях численных мер, что арабское название нуля *сифр* стало служить для обозначения всех числовых знаков (Лафарг, 1931, с. 55). Своим содержанием нуль богаче всех прочих цифр – не положительное и не отрицательное, нуль уничтожает любое другое число. Это и начало и конец одновременно, тот самый круг-кольцо, которое стремились устранить в представлении о времени. Последовательность в развитии категории количества изучена глубоко и полно. Предпосылкой его понимания были непосредственно чувственные впечатления от множества одномерных предметов во времени и в пространстве. В пространстве предметы сосуществуют метонимично, во времени они последствуют по сходству. Порог одновременного восприятия множеств не превышает числа 7 + 2; отсюда священность числа 7.

Первый момент отвлеченности состоит в установлении равночисленных конкретных множеств выделенных сознанием предметов, от одного до пяти или до десяти. У славян древнейшая система состояла из пяти: имена от *одного* до *четырех* – прилагательные, изменялись по родам; *пять* – существительное, по родам не изменялось, им

заканчивался счет. Более поздняя система организована на основании десяти: имя *десять* входит в другую систему склонения, чем имена от *пяти* до *девяти*. Но самым ранним срезом, влекущим воображение в «досюльные» сказочные времена, был счет на *два*. Специальная категория двойственного числа сохранялась чуть ли не до XIV в., а в остатках представлена и теперь.

В то же время происходило выделение эквивалентного числу предмета, на котором и происходило отвлечение числа от вещи. Как можно судить по смыслу числительных, *одинъ* – **oinos*- – указательное местоимение со значением ‘я (сам)’. В противопоставлении *я* – *ты* (один и много) *ты* – всегда «два» (общий корень в индоевропейских языках; иногда этимологизуется как ‘много’). Ср. также то, что нам известно о соотношении *одинъ* – *иной*. Категория двойственного числа развилась до уровня грамматической, она имеет формы склонения и спряжения, противопоставляясь и единственному, и (более позднему) множественному числу.

Материальным воплощением обобщений становился конкретный предметный мир. *Пять* – это *пясть*, чего уж проще. Ножные меры для измерения длин, а ручные – высот (вершок, пядь, локоть). Все известно давно и понятно всем. «Математические операции по существу своему не открывают никаких новых мыслительных возможностей для человека» (Сеченов, 1943, с. 193).

Формирование категории числа в грамматике становилось этапом развития отвлеченности. И. А. Бодуэн де Куртене не без оснований предполагал, что счет как таковой возникает с появлением имени *дъва* – *duo*.

Но третий этап развития категории осуществляется как раз на протяжении Средневековья. Появляется абстрактное количество, мыслимое как число. Утрачивается промежуточная категория двойственного числа, совершенствуется категория множественного, которая вбирает в себя и прежние различия степеней собирательности (Еселевич, 1979). Идея множественности сначала представлена как собирательная множественность. Древнерусские тексты употребляют как синонимические выражения «взя бес числа», «и не бѣ числа», «толико бещисла», «множества числа ихъ», «бесчисленно множество число ихъ» и т.д. – «бесчисленъ неисщетенъ съборъ, емуже не бѣ числа» – высшая мера (Жит. Вас. Нов., с. 572).

Кроме того, множественное число противопоставлено единственному как обобщенно конкретное противопоставлено отвлеченно единственному. Сегодня вполне возможны имена с единственным числом: *Дух Святый, дух* и *ду́хи*, но только *духи́*.

На многих примерах и не один раз мы уже описали развитие пространственно-временных отношений, отраженных в языке (*первый* в пространстве как *прежний* во времени и т.д.). Формирование порядковых числительных соответствует распределению осознанных категорий качества (порядковые) и количества (количественные). По отношению к нашему времени славянские счетные имена постепенно утратили все свои грамматические признаки (рода, числа, теперь уже и падежа) и фактически представлены только в контексте. Имена числительные не стали самостоятельной частью речи не из-за небрежности русской ментальности, а просто потому, что категория числа стала общей категорией многих других частей речи, идея числа разошлась семантически, для создания отдельной части речи не осталось никаких оправданий.

ИСЧИСЛЕНИЕ КАЧЕСТВ

Вообще предметы определяются в уме вовсе не так, как в действительности, а как-то выпуклее, ярче, живописнее.

Владимир Соллогуб

Древнерусский мир – мир вещей, а не понятий. Прежде часто говорили: стихийный материализм, но и это не точно. За каждой вещью скрывалась идея, пряталась в складках и глубинах вещи, и только словом можно было извлечь такую идею, п о н и м а я смысл вещи в ее действии.

Так и время, этот «вертун» невозможно было представить вне жизни и безвещно. Кирик Новгородец, ученый монах, любитель чисел, в 1136 г. описывает в цифрах течение времен, от самых длительных его промежутков («от Адама») до исчезающе мелких, д р о б н ы х, которые протекают незаметно, теряясь в буднях и суете.

Кирилл, конечно, не знает *суток. Со-ткан-ные* вместе день и ночь для него еще вовсе не «дни». «Все знают, и я сообщу также, что в одном дне 12 часов, и в ночи – столько же» (Симонов, 1980, с. 100). День и ночь – различные сущности, и они постоянно изменяются по своему качеству и продолжительности в зависимости от времени года и географической широты. День в Киеве или в Новгороде – это разные «дни», да и ночи – разные. Еще и после присоединения к Московскому государству в XVI в. новгородцы следовали «традиции переменного часа» (там же, с. 96), которая описана в XII в. как хорошо известный обычай деловой и хозяйственной жизни средневекового горожанина. Система эта древняя, а в степени древности новгородцы видели залог верности. Достаточно сказать, что буква «юс малый» в древнерусской системе Кирика обозначает число 900 (с XIV в. ее в этой роли заменила буква «ц»); эта буква обозначала некий носовой звук, исчезнувший в произношении восточных славян еще в X в. (сама буква видоизменилась в букву «я»). Да и загадочное слово *девяносто*, о котором написано много серьезных статей, обозначалось в цифрах исчезнувшей из азбуки буквой «дервь».

Счет по часам, которые «вычесаны» из времени не мыслью, но делом, действием, этот счет ведется, во-первых, у с т н о, а во-вторых, на основе конкретных приемов счета.

О том, что считают устно, мы знаем по сохранившимся до нас сложным именам числительным: *одиннадцать, двенадцать* и т.д. Это старые сочетания типа *один-на-десять, двѣ-на-десять (положити)*. Затем *два-десять, три-десять* и т.д. Единицы прежде десятков, как бы в обратной перспективе следования. Именно так их и записывал Кирик: B̃I = 2 + 10 = 12. 12 – единица «дня» и «ночи», кратные ей числа в особом почете. День – основная единица измерения времени; так и у каждого святого важен и чтится д е н ь его кончины, а не год. 5 – пять пальцев руки, которые всегда с тобой, но для любителей мудрости и для желающих все усвоить «о так называемых дробных» Кирик сообщает: в каждом дне дробных содержится 60, потому что 12 часов умножаем на 5 дробных часов – также и в ночи. Дробные дробят временные отрезки и дальше, вплоть до седьмой степени, и в «дне» их оказывается 937 тысяч («столько же и в ночи»). Это не секунды и не миллисекунды, а «фракции» времени (там же, с. 72), т.е. как бы овеществленные взвеси, кусочки, фрагменты выпавших в течение времен дел, вещей и событий; их кратность числу 5 понятна:

святое число. Гармония числового мира в Средние века зиждется именно на кратности чисел (Кириллин, 1987, с. 83).

Такой мир не просто «материален», он еще и динамичен, он развивается в повторениях, в «обновлениях», говорит Кирик. Небо обновляется каждые 80 лет, вода – 70, море – 60, земля – 40. Времена по-прежнему кружат, и самый большой «круг» составляет 532 года, а есть еще солнечные, лунные и прочие промежутки времен, в кружении которых протекает жизнь людей и держав.

Современные ученые много писали о научных проблемах средневекового счета, понятия времени и астрономических «хитростей» (Райнов, 1940; Симонов, 1977). Как считали, на чем считали, зачем считали – все это хорошо известно. Но всегда оставались в стороне те идеальные соотношения чисел, которые в уме средневекового человека составляли духовную сущность всякой цифири. Иностранцы XVI в. видели у русских купцов счет по сливовым косточкам разных сортов – а «косточки» на бухгалтерских счетах – не то же самое? Важнее понять движение мысли о числах, отвлеченных от вещи и данных абстрактно. Но еще «Арифметики» XVII в. имеют дело с отдельными яблоками и аршинами купленного сукна.

Символический смысл числа сохраняет его идеальную сущность, представляя абстрактное как определенную форму сакрального.

Много раз описана символика чисел у пифагорейцев, у Блаженного Августина, у западных мистиков. Но большинство представлений об этом являются общими для всех европейцев Средневековья. Хорошо известна «склонность средневекового сознания к мистицизму вообще и сакрализации числовых отношений в частности» (Кириллин, 1987, с. 81). *Единица* – символ совершенства, *троица* – полноты и законченности, *пятерка* – брачного союза, *семерка* – мироправящего начала… Если 1 и 3 – божественные знаки, а 15 – знак Христа, то 7 – «человеческое число», и многочисленные сочинения постоянно напоминают своим читателям о семи отверстиях в голове, о семи возрастах человеческой жизни, о семи добродетелях и семи смертных грехах. Все это – отражение вещного мира, семи цветов радуги, семи музыкальных тонов (нот), семи дней недели и прочего, вплоть до того убеждения, что человеческий организм «обновляется» каждые семь лет.

То, что в Средние века осознавалось как гармоничная сущность бытия, в действительности оказалось отраженной в сознании симметричностью вещного быта. Уровень отвлеченности еще не достиг абстрактности. Но этого люди пока не знали.

ПРИЧИНА

Так называемая причинная связь между явлениями есть понятие, вымышленное воображением.

Памфил Юркевич

Ни *причины*, ни *цели* в современном смысле Средневековье не знает. Причина и цель существуют в совместном движении воли к своему *пред-мет-у.* Причина *от-мечена*, цель *на-меч-ена*. Неопределенность значений старого слова *вина* предполагает и причину, и конечную причину – цель. Именно поэтому довольно рано слово получает

христиански-этические со-значения. Что бы ни случилось, во всем есть в и н а, восходящая к прошлому. Семантическая история слова показывает, что речь идет не об объективной причине, а о степени ответственности за *при-чин-енный* вред. Этическое, подавляя реальное, снимает в слове представление о начале начал.

Именно в церковнославянском языке слово *вина* выступает в значении ‘причина’. Отчасти это связано со смыслом переведенных текстов, в которых *вина* соответствует греческому слову αἰτία – ‘вина’ и ‘причина’. В бытовых и деловых текстах говорить о причине нельзя. В «Правде Русской» XI в. «Аже господинъ бьет закупа про дѣло (поделом), то без вины есть» – причина понятна, а вины нет. Но болгарские переводчики уже в X в. писали, что Бог «есть начало и вина бытью». Вина определяется началом и несет оттенок виновности. В древнерусском языке *вина* – ошибка, заблуждение, грех, требующий расплаты – неизбежных своих по-следствий. Слово того же корня, что и литовское *vaina* ‘ошибка’, и русское *война*.

И в летописи «нет времен», потому именно, что не выражены причинно-следственные связи между событиями и лицами, о которых идет речь. Ведь «время течет от причины к следствию», замечено в XVII в. Лейбницем; а средневековое время кружит в раз заданных пределах, осуществляя идеальную совместимость движения и покоя – вечность.

В текстах широко используются некоторые частицы, которые теперь можно перевести причинными союзами, но лишь потому, что описываемые события, как нам кажется, соединены причинно-следственными связями с другими, описанными тут же. Столь частое *бо* не только *и бо (ибо)*, но еще и *у бо (убо)*, и другие соединения с различными оттенками смысла, не всегда понятными сегодня. Это система обозначений, для которой сочинение мыслей важней их со-подчинения, а сходство существенней различий.

Такое отношение к причинно-следственным связям в мысли не только на Руси. И на Западе в Средние века «понятие причины вытесняется понятием условия», потому что происходит «всеобщее ослабление способности суждения» (Хёйзинга, 1992, с. 271, 273). Способность суждения подавлена требованиями веры: причины записаны на скрижалях, цель указана, а степень вины каждого измерена раз и навсегда.

Причину вещи можно обнаружить в профанном ряду ее *вос-создания*, но причину идеи событий постичь невозможно; такие причины возникают не в горизонтальной связи конкретных дел, а согласно вертикальным соответствиям своему божественному прототипу (Гуревич, 1984, с. 303).

Но это не значит, что люди не задумываются о причинах. Этнологи не раз говорили о своеобразном «инстинкте причинности», присущем уже первобытному человеку. Тогда все объяснялось некой сознательной волей, которой *под-чин-яется* все вокруг; мифологическое представление о причинах сущего.

Причина и цель – конечные категории мысли, они окончательно выделены и определены термином только в XVIII в. Да и тогда еще имеется путаница. Ломоносов определяет: «Причина есть к о н е ц, для которого всякая вещь есть или бывает», а ведь это цель? «Происхождение есть н а ч а л о, от которого что происходит и свое бытие имеет» – похоже на причину (Ломоносов, 7, с. 31, 30). Определяя причину как *конец*, а происхождение как *начало*, Ломоносов по старинке соединяет их в круг, хотя причина и цель, как и время, подчинены векторному напряжению. В определениях словаря Владимира Даля *причина* связана с началом, источником, даже «виной», а *цель* – с «конечным желаньем, стремленьем, намереньем», т.е., подобно будущему времени, предстает как модальность.

Тем не менее являются термины: *причина* и *цель*. *Причина* понимается как результат *при-чин-ения* согласно определенному *чину*, порядку. *Цель* – мудреное польское слово, притом еще и заимствованное у германцев. Но конкретное и органическое представление о причине и цели у восточных славян существовало и на бытовом уровне. Это можно не только предполагать как естественную необходимость практической деятельности, но и реконструировать, основываясь на некоторых предположениях.

А. А. Потебня говорил, что «причинное отношение рождается из сравнения», а философы его времени утверждали, что понятие причины несомненно выводится на основании теории вероятностей (Гартман, 1873, с. 201). Сравнение одного с другим реально вещно, вероятность помыслена и *о-сознается* на основе свершенного опыта. Что могло быть характерным для Древней Руси? Т е о р и я вероятностей?

Почти во всех языках, имеющих словесно выраженный термин *причина,* соответствующее слово восходит к древнему г л а г о л у со значением ‘кидать’, ‘размахивать’, ‘бить’, или, как у славян, – ‘сделать’ *(при-чин-ити)*. Действие активное лежит в основе «причины», а исходным смыслом является представление о порядке или способе действия. У славян носителем такого значения был корень *чин-*, очень многозначный: имеется в виду и порядок, и способ, и подчинение, и правило, и степень, и образ, и значение, и время и даже (вероятно, исходное) значение ‘нить в тканье’. Образная многозначность препятствует составлению точного термина-гиперонима, но последовательность значений скрытым образом отражает развитие мысли от движения в определенном порядке и известным способом через пространственное подчинение и образу (виду) к временны́м характеристикам (*въ тъ чинъ* – ‘в ту пору’), хотя еще и разлитым в пространственных измерениях (сохраняются значения ‘должность’ – высокий чин, ‘собрание’ и др.). Это и время, и место, и чин, и ряд сразу, что дает представление о характере средневековой «причины»: то, что следует своим чином, в должном порядке, во времени и в пространстве, и что, следовательно, может быть обнаружено, но лишь тогда, когда рассмотрена вся цепочка последовательностей, вся иерархия соподчинений и исключительно все возможные связи между вещами, лицами и событиями. И значит... в исходном представлении это тот же круг-кольцо, ведущий ряд от *на-ча-ла* до *конца* (общий корень). Движение, пространство и время как составные моменты понятия «причина» содержатся уже в смысле корня, в их взаимном соответствии как бы просвечивает еще не определенная, но уже явленная п р и ч и н а. Не исключено, что слово *чинъ* могло использоваться в значении ‘причина’, но только случайным образом. В языке «откровение причины» еще не состоялось.

Материалы исторических словарей показывают, что значение ‘порядок’ слово имело с конца XVI в., в 1599 г. записано: «И шахъ бы Аббасъ новыхъ причинъ всчинати не велѣлъ», поступая как было (СлРЯ, 20, с. 78). Это прямое значение слова – ‘порядок согласно известным основаниям’, некий повод, который приводит к необходимости новых действий. Григорий Котошихин в XVII в. сообщает, что в России есть «и иные многие добрые и высокие (по породе. – *В. К.*) роды, только еще в честь не пришли (в сан) за *причиною* (нет соответствующих чинов), не за недослужениемъ» (Котошихин, с. 23). Такие знатные люди еще не прошли «свой служебный ряд» по «местам» и чинам – и время их не пришло.

Как и у Ломоносова, причина есть повод для продолжения. Она «живет» в вещах и разуму неподвластна. Когда требуется уточнить новое, возникающее в использовании зна-

чение, его подводят под значения слов известных. В «Книге, глаголемой греческы Алфавит» XVII в. «причина – вина, или виновное» (СлРЯ, 20, с. 78).

Для осознания причины и выделения категории термином необходимо еще и действие, а действие передается глагольной формой. *Причинити* – устроить или, как мы теперь сказали бы, организовать. Не обнаружить ее, а именно с д е л а т ь, создать. Это проблема реальности, а не мысли; вещи, а не идеи.

На пути к помысленной «причине» происходили самые разные движения мысли.

После XIV в. на Руси появились переводные грамматические труды. При переводе пришлось составлять грамматические термины, соответствовавшие греческим, а позднее и латинским. Например, если местоимение или «артикль» стоят перед существительным, они *прѣдъчинны*, т.е. в своем ряду стоят перед «чиновным» словом. Если же служебные слова оказались после существительного – они *подъ-чин-ьны*, т.е. не следуют за основным словом, а просто ему подчинены (*подъ* – это дно, низ, низшая ступень иерархии). Иерархия понимается еще не развернуто слева направо, а в реально вещном *под-чинении.* То, что б ы л о, осозналось как «перед» *(прѣд-мѣтъ)*, а то, что б у д е т – всегда находится *под*, еще неизвестно в цепи обстоятельств.

Сравним это с современным пониманием: *со-чинение* противопоставлено *подчинению*, что логически правильно, обе связи определены по общему признаку. Но в XV в. *перед* – и *под*, что несовместимо как общая последовательность (должно быть *перед* и *за*). В результате действия подобной логики последовательность текста (отражающего последовательность мысли) разбивается на куски, относительно которых уже можно сказать, что чему предшествует, но еще невозможно понять, в каких причинных отношениях это «что чему» находится.

Этимологи утверждают, что термин *причина* пришел к нам из польского языка, в котором он был создан раньше, чем на Руси (перевод латинского *causa*). Термины охотнее заимствуются, чем создаются, так в них меньше сохраняется конкретно-чувственных сознчений. Но в данном случае заимствования могло и не быть. Польское слово *przyczyna* могло поддержать русский термин *причина* книжным своим авторитетом в конце XVII в. Понятие причины, вытекающее уже из последовательности значений корня *чин-*, да еще и освеженное действием *причинѧти*, восточным славянам было знакомо. Другое дело, что под польским влиянием действие причины было осознано как понимание причины. Самый ранний пример употребления слова относится к 1479 г. и встречается в грамоте, отражающей как раз сношения с поляками: «отъ Ивашка причина была» – ‘начало’, ‘почин’, а не причина в нашем смысле слова. Некий Ивашка – *за-чин-щик* дела.

В том же значении употреблялось и другое слово: *при-тък-а.* Глагол *притъкнути* в древнерусском языке встречается в значении ‘доказать’. Если, например, «не притькнете в послусѣхъ» (не докажете свидетелями), то за клевету поплатитесь. Конкретное значение глагола ‘наткнуться, встретить’. Тот же внутренний образ тканья, что и в словесном корне *чин-*. Кроме того, *притъкъ* – это кольцо, *притъча* – иносказание-пример: и доказательство, и загадка вместе. В древнерусском переводе «Пандектов Никона Черногорца» (XII в.) использовано слово *притчя*, которому в болгарской версии текста соответствует слово *показание*, т.е. доказательство, основанное на известных случаях (Пандекты, л. 208, 356б и др.). Образцовые притчи уже высказаны (Христом), так что «подобаеть бо събытися притьчѣ» (Печ. патерик, с. 112) – это обязательно. Если *вина* предстает как субъективное ощущение источника бед, то *притъча* есть их оправдание и объяснение. Объяснение

причин опосредованно, через Божью волю, снимало противоречие между причиной (причинена другим его виною) и следствием, которое испытываю уже я сам.

В современных народных говорах всякая *притка* – нечаянная случайность, влекущая за собою болезнь и беды (как и личная *вина*). Поскольку причина неизвестна, то подозревается влияние дурного глаза, наговор, антипатия враждебно настроенного лица. Неизвестная причина, но все же уже причина, способная причинить горе. Приткнулась к сердцу, терзает, почему – неизвестно: «А притка ее знает!» «Кто ево знат, кака притча болезни: он, вишь, сказывали, все лешкался да чертился» (чертыхался) – вот и получил свое. Это записано веком раньше на Русском Севере.

В нашем рассуждении важно понять, что причина всегда неожиданна, таинственна (ее следует раскрыть), что ее кто-то причиняет, а ее последствия неприятны. Вполне чувственное восприятие, которое предполагает причину как бы внутри вещей и действий. Но причину необходимо выявить, познать, и причина как категория осознается с большим промедлением. *Притка* и *причина* стали помысленной *причиной* только после того, как в языке сформировались четкие логические соотношения между субъектом и объектом действия, а идея времени предстала как векторная последовательность событий. Если судить по истории русского языка, это и случилось не ранее XVII в. «Тысячелетия прошли с тех пор, – писал внимательный читатель Гегеля В. И. Ленин, – как зародилась идея “связи всего”, “цепи причин”. Сравнение того, как в истории человеческой мысли понимались эти причины, дало бы теорию познания бесспорно доказательную».

Но прежде всего необходимо было разорвать «порочный» круг повторений и совмещений в подобиях. Разорвать кольцо, у которого в начале конец, а в конце начало. Если во времени – то *недѣля* – день, который не д е л и т с я ни на начало, ни на конец, как стык, спой металлического кольца. Интересны записи в древнерусских евангелиях XII в.; здесь указаны три возможности деления недель: с понедельника до воскресенья, с субботы до понедельника, с воскресенья до субботы. Суббота – воскресенье – понедельник – в этом промежутке времен и должен быть «спой кольца». Слово *недѣля* совсем не обязательно от *дѣлати* (бездельный день отдыха – воскресенье: «Мели, Емеля, – твоя неделя!»), возможна связь с глаголом *делити*, т.е. выделять период времени, оканчивающийся тогда, когда наступает тот день. Нужно было разорвать кольцо и выйти за пределы круга средневековой иерархии, чтобы понять, что действие-причина и ее осознание-вина – не одно и то же. Но главное сделано: и *причина*, и *вина* понимаются не конкретно-чувственно (например, как нитка в тканье), а вполне отвлеченно.

По мнению А. А. Потебни, русская *причина* есть причиняющее (имя действующего лица), причинение (совершение этим лицом действия) и причиненное (совершено, т.е. результат): «Отражение действия на предмете имеет причиною действие субъекта». Пока все это слито в общем деянии и представлено в слове *притъка*, мы имеем не термин, а описание ощущения. Но ощущение верное. Другие факты языка подтверждают это впечатление.

Вопрос, который мы задаем, постигая причину, – тоже позднего происхождения. *Почто* и *почему* возникают как раз в XV в.: в «Правде Русской» их еще нет, а в «Псковской судной грамоте» XV в. сочетание *по тому* известно (по этой причине). Вопрос в теории еще не поставлен, а уж ответ на него готов.

Однако, чтобы причина была понята осознанно как категория и выделена в ряду других гиперонимов как термин, нужно было осознать не только связанное с причиной условие, но и ц е л ь.

И тут кстати сказать, что случайное соотнесение *причины* с *приткой* привело к народной этимологии слова *причина*, причем не без некоторой иронии. Причина – то, что попритчилось, померещилось, задним умом отыскано. Николай Бердяев полагал, что категория причины для русской ментальности несущественна, и даже писал это слово как *приТчина*, намекая на то, что причины мы ищем задним числом, а потому никогда нельзя быть уверенным, что нашли и х в их ц е л ь н о с т и.

В последовательности предъявления слов, имеющих отношение к выражению категории:

вина → при-тък-а → при-чин-а,

можно видеть синтез первых двух – отвлеченно-книжного и конкретного, разговорного – в третьем. При этом *вина* противопоставлена двум другим как «причина» недеятельная, субъективно внутренняя, к действительным причинам событий отношения не имеющая. *Притка* субъективна, но является внешней, приходит извне; *причина* – и внешняя, и действенная, и притом объективная. В смене слов для выражения категории заметно стремление объективировать смысл причин, которые действуют в мире помимо воли людей.

ЦЕЛЬ

> Высшее сознание или внутренняя самооценка ставит человека в определенное отношение к *целому* мировому процессу, как деятельного участника в его *цели*.
>
> *Владимир Соловьев*

Как причина (а у славян и *за-кон*) исходит из начала, определяясь истоком дела, так и *цель* находится в конце движения, но уже никак не связана с началом. Цели также добиваются в активном действии. Греческое слово τέλος ‘цель’ когда-то обозначало конец, связано с глаголом τέλλω ‘совершать’. Так же и в германских, и в славянских языках. *Дѣля* ‘для, ради’ восходит к слову *дѣло*.

Но подобно тому как *конъ* – это и начало, и конец одновременно, так и *дѣля* первоначально и причина, и цель. И не только у славян. У римлян *propter* – ‘рядом’ – ‘по причине’ – ‘ради’. Пространство – причина – цель. *Causa* – ‘причина’ и ‘для, ради’. Причина и цель вместе. Все индоевропейские языки выдают такое состояние мысли: цель рождается в причинности, потому что конечная причина и есть цель. У Аристотеля, которого так почитает Средневековье, цель – не намерение, а предел. Причин четыре, учит Аристотель: суть бытия (основание, почему вещь такова), материя (основа вещи), начало движения (в котором вещь познается) и то, р а д и чего существует вещь, и благо, «ибо благо есть ц е л ь всего возникновения и движения», «а это – предел, ибо цель и есть предел» (Аристотель, 1976-83, 2, с. 3). Эта мысль известна Древней Руси в переводах текстов Иоанна Дамаскина.

Согласно таким понятиям, принятым отцами Церкви, причина и цель вплетены в движение, составляя его суть, но и само движение есть у с л о в и е причины и цели. Именно идея условия, соглашения лежит в основе старых обозначений цели.

Цѣль и *условие* – этих слов нет в древнерусском языке и долго еще не будет. Есть, правда, в русских говорах слово *усло* ‘начатая ткань’, от корня со значением ‘связывать, ткать’, но к категории «условие» оно отношения не имеет. Вообще еще было неясно, что такое условие: то, относительно чего условились (субъективно), или то, что обусловило появление вещи (объективно). Ставить вопрос таким образом – ошибка, поскольку субъект-объектные отношения не развились до такой степени, чтобы субъективное и объективное различать. В этом и состоит смысл понятий о причинно-следственных связях в эпоху Средневековья. Они обусловлены и условлены одновременно.

Слово имеет тут первостепенное значение. Через слово осуществлялся договор-уговор, словом закреплялись все связи и отношения.

Выражением причинно-целевых отношений в русском языке становились предлоги *для* и *ради* (Лозбэ, 1968; Колесов, 1977).

Ради – падежная форма от слова, родственного глаголу *радѣти* ‘заботиться’. *Для* и древнерусское *дѣля* – от *дѣлати.* И забота, и свершение одинаково п р и ч и н я ю т какое-то начало.

Причина – идеальный род, в состав которого входят повод, условие, начало и прочие виды проявлений причинности, включая и основополагающий вид «пространство». Причинное *дѣля* от *дѣлати* и пространственное *дьля* от *дьлити* одинаково дали современное *для* (ср. латинскую параллель в слове *causa* ‘для’ и *causa* ‘дело’ (ЭССЯ, 4, с. 234)). Но исходное значение словесного корня ощущается и в современных выражениях: *чего ради?* – с какой радости, *для чего?* – какого дела.

Дѣля и *ради* (архаичные формы *дѣльма* и *радьма*) были не предлогами, а послелогами, стояли после основного слова. Кирилл и Мефодий предпочитали *ради*, их ученики безразлично употребляли *ради* и *дѣля,* а в Болгарии X в. использовали преимущественно *дѣля.* Когда в середине XI в. центр славянской книжности переместился в Киев, тамошние летописцы и переводчики предпочитали *ради*, а в демократической новгородской среде пользовались «деловитым» *дѣля.*

Строго говоря, значение «причины» или «цели» содержалось в целом сочетании, один предлог-послелог такого значения не имел. Распространены сочетания типа *сего ради, того ради, чего ради, чего дѣля* или более конкретных *грѣхъ ради нашихъ, обиды дѣля* и т.д. Все такие выражения являются переводом греческих формул и по своему происхождению книжные. С помощью своих домашних средств, описательно средневековые книжники старались передать соответствующие греческие выражения. А с точки зрения славянской формулы выражения типа *обиды дѣля* содержат одновременно и следствие, и условие, и причину.

В грамотах и бытовых текстах вместо послелогов употреблялись предлоги с пространственным значением, такие как *за, по, от, про* и др. Причина, условие или цель описываются как пространственные последовательности расположения за, перед, около или недалеко от предмета описания: *за наши грѣхы, по нашимъ грѣхомъ, за обиду* и т.д. В Московском летописном своде XV в. для выражения одной и той же связи служат разные грамматические средства: «се же все бысть *за* грѣхы наши» (Моск. лет., л. 113), «*по* грѣхомъ нашимъ подведоша Литва» (там же, л. 180), «бѣсте бо отягчали *от* многаго грѣха» (там же, л. 213об.) и обычные книжные сочетания с послелогом *ради* в литературных формулах. Возможное целевое значение здесь описывается с помощью послелога *дѣля*: «отъя от него волость сына дѣля своего» (там же, л. 117об.), «а самъ иде въ Овручеи

орудии своихъ дѣля» (там же, л. 119). *Ради* в таком значении отмечается в записи под 1223 г., а *дѣля* – под 1164 г. Более ранние летописные тексты в целевом значении используют еще русские пространственные предлоги; так, в Ипатьевской летописи «умираемъ *за* Русскую землю» (Ипат. лет., л. 172об.) – «Рускыя *дѣля* земля» (там же, л. 133об.); «помогу ти *про* Киевъ» (там же, л. 117 – взять Киев) – «ѣха въ Галичь къ Ярославу помочи *дѣля*» (там же, л. 207).

В некоторых текстах встречались архаичные формы сочетаний вспомогательных слов, совместно передававших (в соответствии с греческим оригиналом) причинно-целевое значение: *за-не-же, по-не-же* как остатки с теми же предлогами пространственного значения, но в сочетании с искусственными распространителями, указательным местоимением *и* и противительной частицей *же*.

Преимущество послелогов очевидно. Они полностью утратили связь с конкретными пространственными обозначениями, идея «ряда» стала смыслом «порядка». В передаче логических отношений они более строго отражают новый уровень утвержденных сознанием связей. Правда, до конца XVII в. они сохраняют свою многозначность, соединяют значение причины, цели и условия.

В древнерусском же это обычно. В 1177 г. владимирский князь Всеволод вынужден был на время посадить в тюрьму некоторых своих сторонников, поскольку восставшие горожане требовали их выдачи. Летописец отмечает: «Повелѣ всадити ихъ въ порубъ людии дѣля, а бы утишился мятежь» (Лавр, лет., л. 130об.). *А бы* указывает, что выражение *людии дѣля* употреблено в целевом значении, хотя сам оборот имел еще значение причинное; вместе с тем налицо здесь и условие: вспыхнувший мятеж *об-у-слов-ил* временный арест *вин-овников* событий.

Со временем оба послелога разошлись в значениях и в функции. *Дѣля* обычно употребляется в сочетании с одушевленными именами, которые выражают способных к действию лиц *(тебе дѣля, Ярослава дѣля)*; *ради* остается в других случаях, сохраняя отчасти причинное значение *(борзости ради* – по причине скорости). *Дѣля* соотносится с производителем действия, а *ради* со средствами образа действия. Одно дело – «Ярослава дѣля» – для него, иное – «Бога ради!» – ради всего святого.

Распределение прежних послелогов соотносится с происходившим в то же время развитием категории одушевленности и все большим разграничением между активным субъектом и пассивным объектом действия, выраженного в суждении-предложении. Развитие мысли в сторону причинно-целевых отношений происходило в границах предложения, в контексте, отражающем реальную ситуацию действия.

Как бы отмечая происходящие изменения в значении предлогов, происходят грамматические и фонетические упрощения. Старые формы местоимения заменяются новыми. «Чесо ради?» – говорили тогда, и здесь только указание на причину (‘почему’); «что ради?» – стали говорить с XII в., а здесь и причина ‘почему’, и цель ‘ради чего’. Одновременно послелоги становятся предлогами. В новом сочетании типа «тупости ради умные» *ради* уже не послелог, но еще и не предлог, как бы переход от одного к другому, указание на будущее свойство: «ради умственной тупости».

Подобные удвоенные речения показательны. Их переходный характер состоит в том, что определение (прилагательное как выражение содержания понятия) еще только-только выделяется предикативным усилием на фоне известного объема понятия (выражен именем существительным – уже с у щ е с т в у ю щ и м в своих конкретных значениях).

Кажется, ничего особенного: послелог становится предлогом. Но за этим скрывается движение мысли, выстраивающей следование событий в определенный порядок, укладывающей их в р я д ы. Влияние со стороны народно-разговорного языка тут несомненно. В простой речи послелогов не было, только предлоги, а значат они то же самое: *гостя дѣля – про гость*: для гостя, ради него. Еще в «Домострое» XVI в. «грузди готовь про гость», т.е. для гостей, которые могут явиться вдруг.

Кроме того, развивается категория будущего времени, и теперь совмещенности причины и следствия, а также цели и условия только в прошлом, в начале, уже нет. Цель свободно отчуждается от причины, переносясь в будущее как смысл и оправдание этого будущего. Цель размещается в будущем, поскольку теперь она осознается как к о н е ч н а я причина. *Того дѣля* ‘потому’ – причина, лежащая в прошлом, *дѣля того* ‘ради того’ – причина в будущем, т.е. цель.

И разговорные сочетания, подчиняясь общей линии мыслительного процесса, тоже складывались в словесные блоки, способные выражать причинно-следственные отношения:

за то → я за то и говорю... – в просторечии;
по тому → я потому и говорю... – в разговорной речи;
от того → я оттого и говорю... – устаревшее.

Союзами цели разговорные формы не стали, но они помогли книжным сочетаниям развиться в целевые союзы.

Таким образом, после XIII в. из обобщенной (собирательной) идеи причины постепенно вычленились самостоятельные категории, из которых категория «цель» оказалась наиболее важной. Положение объекта в пространстве приводило к мысли о причине и о связанных с его существованием условиях, с тем чтобы в конце концов поставить вопрос и о цели такого существования.

Идея созрела, грамматические средства языка в наличии, а термина все еще нет. Тут и приходит слово *цѣлъ*, которое (ни больше ни меньше!) в древнегерманском языке значило ‘смотреть (то, что видят глазами)’. Столь же конкретной «целью» у славян была *мѣта*, откуда и *примета*, и *предмет.*

УСЛОВИЕ СЛЕДСТВИЙ И ПРИЧИН

...Понятие причины, выражающее необходимость следствия при данном условии.

Иммануил Кант

Из всего сказанного следует: не причина интересовала средневекового человека в цепи событий, а те условия, в которых исходное *событие про-ис-ходило*, зарождалось. Такая «причина» – полная аналогия к перфекту древнерусского языка. Перфект отмечал результат совершённого в прошлом действия, важный для настоящего. Так и причина важна не сама по себе, а как условие будущих действий, данное в настоящем. Настоящее перекрывает значимость прошлого, готовя будущее.

Поэтому самой древней логической связью можно было бы признать связь условную – однако за далью времен трудно определить исходную точку развития такой связи.

В самом деле, все древние союзы – союзы изъяснительного значения, например *чьто* и *яко*. Следует продолжительное высказывание о чем-то, изредка перебиваемое относительным местоимением *чьто*:

1) *...что их люди на торгу, тѣмъ людемъ дати дань...*

2) *...что их люди на торгу розошлись, ино имь не надобѣ дань...*

3) *...и тѣмь людемъ дати, рече, что их люди розошлись...*

4) *...а что их люди розошлись, ино имъ не надобѣ мои дань...*

5) *...ихъ люди розошлись, что имъ не надобѣ мои дань...*

Последовательно усложняющаяся форма, которая развивается в соответствии с развитием типов мышления. Первоначально неопределенные, не к месту брошенные, неудачно использованные вспомогательные слова *что, тѣмъ, а что...* Возникает и случайно проявляет себя идея «чистой подчинительности», сознание того, что одна часть высказывания зависит от другой, определяется ею, служит ей. Из простого высказывания, изъяснения сути дела, пробивается росток идеи подчинения, как в третьем примере: «и тем людям дать, – сказал, – *которые* их люди разошлись». Которые? что? неясно, но это и неважно, поскольку смысл изложения не выходит за рамки простой изъяснительности (сообщения).

В 4-м и 5-м речениях соединительных скреп мысли уже больше: *а что... ино...* Соединение двух вспомогательных слов неожиданно дает начало качественно новому смыслу всего высказывания, близкого к нашему условному. На самом деле это еще не условие вовсе, а всего лишь внешний повод для действия, причем действия предполагаемого, не совершённого. Тем не менее на современный язык 4-е предложение можно перевести и так: «Так как их люди разошлись, то им не нужно мое даяние».

Но насколько непрочна конструкция, словно слепленная только для данного случая. Стоит перевернуть ее, поменять местами «главное» и «придаточное» или просто убрать союзное слово, и условие превращается в свою противоположность, в следствие: «Их люди разошлись, так что им не нужно мое даяние».

В потоке сознания, еще не охваченном сетью грамматических конструкций, просвечивают отношения повода – и результата, условия – и следствия. Конкретного и определенного, годного только для данного высказывания. Ни о каких причине и цели не может быть и речи.

Мы взяли один пример из древнерусского текста и видоизменяли его в соответствии с теми конструкциями, которые были обычны тогда. Разумеется, пример не свидетельствует о «беспомощности» в способах построения логической мысли; еще и наш современник нет-нет, да и скажет столь же путано. В разговорной речи все возможно и все бывало. Речь идет о литературных формах изложения мысли.

Из изъяснительных сочетаний на основе универсальной характеристики всякого высказывания – времени – постепенно выявляется идея условия, а затем и следствия. Ведь если время осознано как векторная цепь событий, через настоящее идущая из прошлого в будущее, понятно, что предшествующее может быть условием будущего, а будущее станет следствием прошедшего. Время, расколовшись на части, влечет за собой разделение событий, вплавленных в течение времен.

Самыми древними типами придаточных предложений в славянских языках являются условные и связанные с ними уступительные. Они широко используются в древнерусском языке и щедро представлены в старославянских текстах. *У-слов-ная* связь событий хорошо ощущается *слов-янином* и выражается им в *слов-е.*

Типичный союз для выражения таких связей – церковнославянский *аще* или древнерусский *яче*; оба происходят от сочетания повелительной частицы *ать* и указательного местоимения *е (je)*. Отсюда и исконное значение союзного слова *аще* как ‘а (за)хочет’, ‘а станет’ или, как в представлении теоремы: «Пусть дано...» Поскольку всякое условие включено в идею будущего времени, оно представлено как предположительное или желательное. В «Лаврентьевской летописи» под 1097 г. о Владимире Мономахе: «Аще кого видяше ли шюмна, ли в коем зазорѣ, не осудяше, но вся на любовь прекладаше» – любого приводил в спокойствие. Время действия прошедшее, но его условие представлено вне времени, как обычное, оно сохраняет свое значение как возможное.

Или невозможное, когда условие заведомо не состоится:

«Аще бо былъ перевозникъ Кий, то не бы ходилъ Царюгороду», – укоризненно говорит летописец, опровергая россказни о том, будто основатель Киева был не князем, а простым перевозчиком на Днепре. Употребление сослагательного наклонения переносит мысль в новую плоскость нереального, однако само условие остается. Судя по универсальности употребления условных союзов, они уже имеют некий общий смысл, не связанный с конкретным контекстом. Они отражают категориальное представление о реально существующих связях.

Столь же развиты и уступительные предложения. В «Правде Русской» XI в.: «А за кормилца 12 гривенъ (штрафа), х о т я си буди холопъ или роба».

Условные предложения возникали в диалоге. Чужое условие – мое следствие. В разговорной речи рождается вопрос, за ним следует ответ; просто вопрос и ответ, как это выражено в одной северной грамотке:

«– Есть ли у тебе, Никитка, пиво?

– Испьем да и простимся...»

Есть пиво – выпьем да разойдемся. Подручными средствами, обычно простыми союзами или местоимениями выделяется главное предложение, как это и водится в разговорной речи, с разными вариантами выражения мысли:

«У тебе, Никитка, пиво, то испьем да и простимся...»

«Испьем, есть ли у тебе пиво...» и т.д.

В течение всего Средневековья продолжалось накопление условных и уступительных союзов, которые извлекались прямо из конкретных текстов, обычно выражаясь совместно с идеей будущего времени:

а буде(ть) который человекъ вышелъ... с середины XVI в.

а есть ли которой человек... с конца XVI в.

а еже ли которой..., т.е. *буде, если, ежели.*

В результате прежние ряды предложений, подобно рисунку без перспективы, постепенно такую перспективу выявляют, навязывают ее языковому мышлению во все более строгих синтаксических формах. При этом прежде всего выявляется и грамматически прорабатывается исходная часть логического умозаключения, то, что было или должно было быть в начале событийного ряда, в прошлом или настоящем, но без выхода в будущее. Это

подтверждает, что условные связи возникли и оформились очень давно, до того как категория будущего вышла из туманных модальностей.

На этом примере видно, что именно з н а ч е н и е требует оформления смысла в определенной синтаксической конструкции; логическая форма осознается и используется много раньше, чем язык оказывается способным удовлетворить потребности мышления однозначной и безукоризненной формой ее выражения.

Однако как всеобщая категория, как предел отвлеченного мышления, все такие категории еще не выработаны сознанием во всех тонкостях. В языках Европы причинные связи вообще вырабатывались довольно поздно; их формирование обусловило развитие современного н а у ч н о г о мышления. Достаточно напомнить, что объемистая «Логика» английского позитивиста Дж. Ст. Милля («Методология исследования причинных отношений»), устанавливающая «закон всеобщей причинной связи», была написана в 1830–1841 гг. Еще и тогда причину англичанин понимал, исходя из последовательности событий, как факт, имеющий свое н а ч а л о. Для Средневековья это и есть условие, выраженное в слове.

Кроме того, лишь выражение действия может стать материальным субстратом логической операции. Только из остатков некогда самостоятельных глагольных форм формируются новые союзные слова. Потому что только глагол способен передать идею времени, на основе которой осознаются, выделяясь в языке, и условие, и его следствие.

Придаточные следствия также хорошо известны в древнерусском языке. Конечно, и здесь много остатков древних конструкций с нерасчлененной последовательностью сознаний, но кое-какие попытки выразить определенный смысл имеются. Вот несколько примеров из летописных текстов; ряд событий, из описания которых становятся ясными их последствия:

и бысть дымъ силенъ зѣло, [так что] не бѣ видѣти человека в дымѣ – при усилении специальным словом следствие актуализируется:

толь лютъ бяше пожарь, [что] с вихремъ огнь по водѣ горя хожаше – общая мера подчинительности усиливается перед союзом *яко:*

и потомъ наиде дождь, яко не видихомъ ясна дни, а соединение двух последних конструкций уточняет представление о следствии:

т о л ь велика мгла была, я к о за двѣ сажени пред собою не видѣти человека в лице.

Яко заменяет собою множество союзов, в том числе и отсутствующий *так что.*

Общим для предложений условия и следствия было то, что в древнерусском языке они скреплялись скорее смысловыми отношениями, не имеют отработанных формальных скреп языка. В течение всего Средневековья именно такие формальные скрепы и создавались. В XVII в. можно насчитать до сотни разного рода союзов и союзных слов.

Однако условие – следствие являются, в их связи, внешней стороной причинно-следственных отношений. Условие и следствие касаются предварительной характеристики событий, совмещенных (или поставленных рассказчиком) в едином ряду времен. Причину и цель – внутреннюю, сущностную сторону тех же отношений, в Древней Руси еще не могут отмечать в категориях своего языка. Или не хотят. Не хотят, поскольку это переводило бы проблему реальных отношений в ряд помысленных, субъективных переживаний, в сущности, того же самого. По отношению к условию и следствию причина и цель – безусловно более высокий уровень абстракции, позволяющий проникнуть в глубинную суть явления. Тут не обойдешься простым перемещением придаточных и главных

предложений, с помощью которых строится умозаключение; столь же мало пригодны и о т н о с и т е л ь н ы е местоимения вроде *яко* и *чьто*. Еще и сегодня, тщательно описывая современные причинно-следственные конструкции, лингвист отражает реальную, отражающую мир явлений, последовательность. Прежде всего выявляется следствие (как очевидное и конкретное, как возникающее здесь и сейчас); затем в пару к следствию выявляется условие, согласно которому следствие состоялось, п о в о д, который дал н а ч а л о условию, и только после всего становится ясной сама п р и ч и н а. Именно в такой последовательности формируются речевые модели, служащие для точной передачи научного знания сегодня.

Но именно в такой последовательности синтаксические модели и формировались на протяжении Средневековья. Сказочные сюжеты показывают, что средневековая мысль вообще не связывает причину и следствие в прямой их зависимости (Адоньева, 1999, с. 41–44). Немотивированный поступок одного героя – это причина, связанное с этим событие – следствие. Причина – то, что сделано кем-то другим, а уж последствия ты расхлебываешь сам. Субъект-объектные отношения не разведены формально и в мысли, все времена толпятся в пространстве настоящего, любая ситуация уникальна и конкретна – ее не познают, потому что ее з н а ю т. Причина причинена тебе – это сила, которая существует в модальности возможного; она – «потенциальная сила», в отличие от актуальной силы – цели (Вундт, 1902, с. 175).

Древнерусский период развития речемысли – время выявления «повода» и «начал», сохраненных памятью о прошлом; среднерусский период с XV в. – время оформления «условий», представленных в настоящем. Только в XVII в., в условиях формирующейся категории будущего времени, становится возможным проникновение в идеальную сущность «причин» как осуществленных «целей». А. А. Потебня на многих примерах развития синтаксических конструкций показал, что современная идея причинности (каузальности) возникала из самых разных источников – из временной последовательности явлений, из осознания сходств и подобий, из сравнения и примет и т.д. (Потебня, 1968, с. 504 и сл.) От внешних явлений вещного мира – к внутренней идеальной сущности.

Придаточные цели развиваются с XV в. (Лавров, 1941); сочетание *чтобы* впервые появляется в «Московском летописном своде» этого времени в составе сослагательного наклонения: *да что бы*. Но чаще целевые отношения выражаются по-старому, с помощью неопределенного и многозначного, по существу «объяснительного» союза *что*. В своих поучениях протопоп Аввакум скажет: «Не игрушка душа, ч т о плотскимъ покоемъ ея подавлять!» Веком раньше в «Домострое» то же целевое отношение передавалось сослагательно, т.е., собственно, тоже объяснительно, но с оттенком неопределенной модальности: «Жену учи всякому рукодѣлью... умѣла б ы сама и печи и варити». «*Бы*, присоединяясь к другому союзу, вместе с ним сообщает неопределенному значение цели» (Потебня, 1958, с. 424). Долгое время «русская форма» сослагательного наклонения сама по себе выступала в значении целевом: *да бы пришли → дабы пришли*. И трудно сказать, представлено здесь целевое отношение или же оно по-прежнему воспринимается в модальности пожелания, дано в ирреальном отсвете неопределенной возможности осуществления.

Ненадежность достижения цели целевой категории не создает. Но последовательность в развитии мысли вырисовывается ясно. Движение *начал* и пространство *условий* окончательно подчинилось *времени* всеобщих внутренних *причин*.

СГУЩЕНИЕ МЫСЛИ

Мы увидим... первое зарождение критической мысли, первую попытку критически разобраться в окружающем.

Алексей Пешковский

1093 год. По смерти киевского князя Всеволода начались раздоры между его преемниками Владимиром и Святополком. «Володимер начал размышляти, говоря: “Аще сяду на столе отца своего, то имам рать со Святополком взяти, яко есть стол преже отца его был”» (и потому Святополк, а не Владимир Мономах правомочен на престол). Святополк занят тем же: «Не сдумав со старшею отцовскою дружиною», собрал совет своих приближенных дружинников и… сидят, размышляют, думают.

Тем временем хлынули на Русь дикие кочевники, решив поживиться. Князья по-прежнему сидят, размышляют... думают. «Мужи смыслени» (разумные) говорят: «Не воюй – у тебя мало войска». «Мужи несмыслении», наоборот: «Пойди, княже!» После долгих разговоров собрались все князья вместе: и Святополк, и Владимир, и юный Ростислав. Уже видны за рекой враги, а князья... «Созваша дружину свою на совет... и начаша думати». Одни хотят идти по правой стороне реки, другие – по левой. Ничего не решив, каждый пошел, как пожелал.

А половцы – сначала разбили Святополка, затем взялись за Владимира, и *бысть брань лютая*, 26 мая в половодье тонет юный Ростислав в Стугне-реке на глазах брата. Половцы обступили Русь. Скорбь и беда.

Действия героев повествования – они думают. *Думу думати* – держать совет. Князья размышляют поодиночке, совместно и в присутствии советников. Очень важный и сложный процесс, если представлять себе, какими средствами языка могли воспользоваться для этого в XI в. Представим «умственным взором» тогдашнюю «думу».

Последовательность мысли Владимира: «Если я сяду на престоле отца своего, то придется мне воевать со Святополком, так как прежде этот престол принадлежал его отцу». Строгие причинно-следственные связи; но так лишь в переводе на современный язык. *Аще* и *яко* многозначны, а *яко* к тому же может быть и наречием, и определением. Это книжные по употреблению слова, их мог использовать грамотный книжник, в летописном изложении литературно отделывая «неприбранную» речь своего князя. Иногда такая речь попадает и в летописи, причем достаточно поздно. В 1472 г. и купец-путешественник так записал свои впечатления об Индии: «Тут есть Индийская страна и люди ходят всѣ наги а голова непокрыта а груди голы а власы в одну косу заплетены... а детей у них много а мужики и жонки всѣ нагы а всѣ черны яз куды хожу ино за мною людей много да дивуются бѣлому человѣку» (Хожд. Аф. Никит., с. 448, 450).

Из потока описания трудно выделить предложения и их типы, какими они, с нашей точки зрения, должны быть. Отсутствие знаков препинания несущественно: у Афанасия и слова-то не всегда разделены. Здесь *ино* – это наше *то*, хотя соотносится со словом *иной*, а *а* и *и* одинаково обозначали наш союз *и*, поскольку различий между соединительным и противительным не было. Просто – связь, с о ю з.

Предложение создавалось в мысли «присоединительным усилием»: насколько хватит впечатлений и сил, столько и соединяй. Это присоединение, а не сочинение и уж тем более

не подчинение одной мысли – другой. Сложносочиненные предложения стали определяться лишь тогда, когда оформились сложноподчиненные, а те формировались довольно долго, фактически на протяжении всего Средневековья.

Таково это странное смещение перспективы, когда остается неясным, что в высказывании важно, а что – нет. Здесь все одинаково важно. Раз уж заговорил человек – значит, нужно, и мысль, облекаясь в словесную форму, созрела.

Однопланным, но четким было это мышление, его результаты выражены лаконично, но образно. Слова следуют друг за другом, не обгоняя, не выпячиваясь, не заслоняя всех прочих слов. Как и сегодня в разговорной речи.

Второе отличие в древнерусском выражении мысли станет ясным, если в потоке мысли мы поменяем высказывание: «Имам рать со Святополком взяти – сяду на столе отца своего» – отношения зеркально переменились. Теперь первое предложение является «условным», а второе главным: «Если сражусь со Святополком – сяду на престоле отца своего». Порядок следования в метонимической смежности определяет характер мысли. «Если» – тоже примысленное к старому тексту отношение, а «имам взяти» – модальное введение в тему, нечто вроде современного «имею сказать» – и разве это будущее время? *Хочу – говорю.* Метонимически организованная с м е ж н о с т ь выражений отражает логику суждения.

С первыми двумя связано третье отличие древнерусских суждений. Связи слов в предложении не были разработаны в речи до степени, знакомой нам сегодня. Примыкания (иду *быстро*) вообще не заметно, сотасование *(отцов дом)* формально неопределенно, такое же «примыкание», а управление (дом отца) представляет собой простое следование различных падежных форм согласно смыслу высказывания. «Иде Кыеву», «стоя Кыевѣ» – дательный и местный падежи имени важны сами по себе, предлог тут до времени не был нужен. Он понадобился к XV в., когда архаические беспредложные падежные формы стали выражать отвлеченно-категориальные отношения, а новые предложно-падежные формы все чаще связывались с обозначением конкретно-вещных отношений: «Ити Кыеву» – направиться в сторону Киева, а «ити к Киеву» – подойти к городу Киеву; «прожити зимѣ» – пережить зиму, а «глаголати о зиме» – о данной, конкретной зимней поре. Дательный и местный падежи по преимуществу выражали пространственно-временные отношения и поэтому, отдаляясь от своих имен в абстракцию чистого отношения, дали начало многим наречиям: *домой, по случаю, внизу, посреди* и сотне других. Наполняя язык определениями к глаголу, наречия и создали отношение примыкания.

Постоянная готовность к возобновлению архаических, полузабытых форм и возможность создавать новые формы – живительная особенность русской речи, чуткой к изменчивой жизни. Средства для этого возникали разные. Любое сочетание слов, поставленное в определенном изломе формы, способно было множить виды суждений, привнося в высказывание тонкие оттенки смысла. «Горить свѣча воскъ яръ» – переставьте слова или образуйте более привычные для современной мысли сочетания – и вот уже множатся выражения: «Свечу, у которой воск яр», «свечу воска ярого», «той свечи, у которой воск яр»... Мысль не зациклена на одних и тех же, ограниченных численно, формах выражения, а пластично и гибко вписывается в разноцветье форм, предстающих «образом и подобием» мира.

В разговорной речи, изредка попадавшей в записи, трудно обнаружить согласование или управление. Слово ставится рядом с другим словом, и связь между ними понятна, по-

скольку язык – синкретического характера: каждая форма сама по себе указывает на связь с другими словами. Вот примеры, которых не будем множить.

«Капуста листие варити» – самостоятельное предложение, которое можно передать так: «листья капусты варить».

«Ехати по берегу по низу» – «ехать низом вдоль берега». Сходство между двумя примерами в том, что они отражают одну и ту же форму движения мысли. Для средневекового человека часть чего-то не может существовать отдельно, сама по себе, вырванная из целого, и потому в его сознании не выделяется особо. Оттого и говорили «капуста листие» (варить), а не «листья капусты» (управление) или «капустные листья» (согласование). Все совмещено: и капустные листья, и сама капуста, и листья капусты на капустном кочне. Вещь нельзя разобрать на части в помысленном ее варианте. Нераздельность вещи словесно и грамматически не расчленена. Как не расчленены подол берега (горы) и сам берег в целом.

Нельзя.

Так что́ в этом случае управление и согласование? Здесь слова примыкают друг к другу и, завися одно от другого, согласуются в соответствии со своей формой. Не управление и не примыкание, а именно согласование соединяло подлежащее и сказуемое во многих старых конструкциях, когда два имени одинаково представлены то в именительном, то в винительном, то в родительном и т.д., «втором падеже». «Инии несвѣдуще ркуче, яко Кий есть перевозникъ былъ...». Современная мысль разграничивает именительный подлежащего и творительный сказуемого («Кий был перевозчиком»). «Постави им уношю князя» – второй винительный также стал творительным: «Поставил им князем юношу». Согласование подавляет все прочие связи слов. Это логика сходств и подобий.

Не только предметы и действия, но и действующие лица могут толпиться в пространстве одного суждения. «Богу благоволящу весною приеду», – сообщает Тургенев в шутливом послании, используя архаическую конструкцию «дательного самостоятельного», столь частую в древних текстах. И автор, и Бог – в одном ряду как одинаково действующие именно в такой ситуации: «Если Бог допустит, весной приеду [я]». Развиваются новые конструкции, с помощью которых стало возможным описывать действие не в соответствии с его реальным (вещным) наполнением, а с точки зрения говорящего. А точка зрения говорящего – это и есть логически выверенная позиция мысли.

Синкретизм синтаксических отношений отражает общий синкретизм нерасчлененной мысли. Язык осторожно и постепенно ищет возможности для выражения логической зависимости одного представления от другого. Долгое время такой возможностью был порядок слов. Сначала ставится самое главное слово сочетания, которое обычно обозначает нечто общее и всегда данное мысли как «вещь»; затем следует второстепенное слово, которое обозначает часть этого общего и потому присоединяется предикативным усилием мысли, становясь в предложении сказуемым. Но всякое «данное» уже известно – оно ведь в прошлом. Начало и прошлое важны как точки отсчета. Они представляют собою как бы большую посылку в умозаключении.

Но само умозаключение не состоит из ряда отдельных предложений. Оно как целое содержится в какой-то своей части – в определенном суждении.

«Куплены нити на шитье на шубы» – куплены нитки для шитья шубы. Действие (шитье) и объект действия (шуба) выступают как равноправные элементы суждения. Перед нами как бы параллельное движение мысли, сложный силлогизм, вбирающий в себя все

вокруг и выстраивающий все это в общий ряд равноценных форм: «Того же дни взято у крестьян у запольских за пожню за рель за сено за греблю и за метание и за вожение за 101 год 6 рублей московских». Сено нужно сгрести *(гребля)*, сметать в стога *(метанье)* и вывезти *(воженье)* – действие и его объект совмещены. «За пожню за рель» – за пожню на рели (заливной луг); часть и целое слиты. «За сено за греблю... за 101 год» – действие само по себе, время действия – также, объект действия опять-таки сам по себе. Современное восприятие совсем иное, появилась логическая перспектива высказывания: «...за пожню на рели, а также за греблю, метанье и вывоз сена в течение [7] 101 года» (1593 г.). Но если в высказывании все одинаково важно, и важно настолько, что даже предлог для всех слов избирается общий, – можно ли говорить о невыразительной плоскости высказывания? Напротив, средневековый человек видит мир и четко, и выпукло.

Однако этот графически четкий, черно-белый мир предстает перед ним в каком-то растрепанном виде, внутренние связи между лицами и предметами, между предметами и действиями, между качествами и предметами как-то неопределенны, и всякие связи между ними передаются приблизительно и описательно. Такие связи пока не стали фактом всеобщего знания, потому что не ушли еще в подтекст языка. Они не оформились грамматически. Именно поэтому мы их не «видим», высокомерно полагая, что предок наш такой недотепа.

Но мы говорим о Древней Руси, исходной точке движения к нашему времени. Средневековье и есть то время, когда возникали, развивались и повсеместно утверждались новые формы мышления в категориях и формах развившегося языка. В исходном же положении, взятом в его целом, мы видим пространственное размещение мысли в последовательности слов, сочетаний и предложений, в которых важно начало высказывания, а каждое «данное» явлено само по себе, вне других – перспектива обратная, движение замедленное, но речь яркая, потому что в ней образный символ еще замещает сухое понятие. В сложной речи присутствует несколько предикативных центров, которые не сведены в единую модальность высказывания.

К XVII в. логическая основа высказывания и соединенные в нем представления уже выражены словесно. Судить об этом можно по косвенным данным, но вполне определенно.

Например, по изменившемуся отношению к порядку слов. В XVII в. порядок слов не только в предложении, но и в традиционно устойчивом словосочетании развился в неожиданном направлении. За несколько лет протопоп Аввакум написал ряд вариантов своего «Жития». Почти не изменяя изложения событий и характеристики лиц, словно Аввакум знал свой текст наизусть и восстанавливал его по памяти, он тщательно его редактировал при переписывании. Текст изменялся не только ради стилистических красот, хотя и это имеется. Наиболее последовательно Аввакум изменяет место прилагательного при существительном. Было: «далъ шубу новую да шапку», «лѣто цѣлое мучился» и т.д. – стало: «далъ новую шубу», «цѣлое лѣто мучился»; было: «дьявольским научением», «райское древо», «на каменномъ столпѣ» и т.д. – стало: «научением дьявольскимъ», «древо райское», «на столпѣ каменномъ».

Качественное прилагательное обозначает признак, важный для содержания понятия – и совместно со своим существительным аналитически выражает субстрат п о н я т и я (содержание + объем = *новая* + *шуба*). Относительные и особенно притяжательные прилагательные передают непостоянный, временный признак, а потому обладают большею предикативностью и, поставленные после имени, выражают скрытое с у ж д е н и е (*древо – райское*; можно употребить в подчинительной связи: *древо рая*). Расхождение между по-

нятием и суждением налицо, и проницательный автор использует эту особенность языка выражать различные логические отношения. Такие же перестановки в тексте Аввакум делает в других случаях (Колесов, 1991).

Тот же процесс отражается и в народных текстах. Собирательно-описательные конструкции с нерасчлененным по составам суждением проясняют свои логические контуры в развитии и варьировании грамматических форм. «Свеча воскъ яръ» и «свеча воску ярого» или «свечу ярого воску» различаются таким же расхождением между выражением понятия и суждения. Различаются и степенями предикативности (близость к суждению), и характером определенности (близость к выражению содержания понятия).

Невнятно-синкретичное по смыслу и форме высказывание выделяет в своем составе – один за другим – различные элементы предложения; оно же – параллельно – формует суждение и из него постепенно вычленяет готовые к употреблению (словесно выраженные) понятия.

Но значит ли это, что на предшествующем этапе развития древнерусский синтаксис – синтаксис разговорной речи – столь уж плох? Нет, он просто другой, чем синтаксис современный. Ведь видно уже, что некоторая рыхлость выражений согласуется с самыми важными, идеологическими, установками средневекового сознания: здесь и *обратная перспектива* высказывания (каждый предмет и мысли о ней – наособицу), и значимость *прошлого* в выражении действий, *часть и целое* совмещены, *символический образ* заменяет понятие, *согласование* и *сочинение* преобладают по принципу «образа и подобия», а *предикативное усилие* мысли не согласовано еще с *модальностью* выражения, не составляя единства, как в современном предложении. Предикативный центр (глагол – сказуемое) сообщает то новое, что следует в данной мысли; в древнерусском высказывании он дан объективно. Модальность – субъективно-личное отношение к такому новому, но средневековый человек в своем суждении всегда различает то, что есть в действительности, и то, что он только «чует».

Зарубежные лингвисты любят потолковать о логической ущербности и современного-то русского предложения, которое якобы не способно отчетливо выразить мысль. Подобные толки основаны на невежестве. История сложения русских предложений показывает, что перед русским языком стояли разные задачи и были различные возможности организации мысли. Язык выбрал именно эту, такую, которая соответствует русской мысли.

Замечательный исследователь истории русского синтаксиса показал (Тарланов, 1999), как, начиная с XIV в. и особенно в XV–XVI вв., русское простое предложение вырабатывало формальные средства четкого представления логического суждения; с XVII в. стали развиваться различные типы сложноподчиненных предложений, которые представляли, в сущности, свернутые умозаключения. В этих силлогизмах всегда отсутствует большая посылка, поскольку она представлена конкретно-вещно, в реальном событии высказывания (или является расхожей истиной) – *энтимемы* как логика пропозиций. «Сократ смертен, ибо он человек» – таково отношение русского книжника к силлогизму, встреченному им в переводных «Логиках»:

«Каждый человек смертен / Сократ человек / Сократ смертен».

Развитие субъект-объектных отношений, способы их выражения в языке привели к созданию градуальной системы односоставных простых предложений – к их с и с т е м е. «Субъективная» точка зрения может быть выражена семью различными типами высказываний:

Я считаю цыплят – идеально логическое суждение (двусоставное).
Считаю цыплят – определенно-личное (конкретное лицо – 1-е).
Считаешь, считаешь цыплят... – неопределенно-личное (2-е лицо).
Цыплят по осени считают – обобщенно-личное (абстрактное 3-е лицо).
Считается, что цыплята не поддаются счету – безличное.
Считать цыплят – нелегкое дело – объективная модальность.
Цыплята – славно! – признак представлен как абсолютный.

«Безличное предложение реалистично представляет то, что реально само по себе не существует, – именно таков признак, отвлеченный от субстанции» (Тарланов, 199, с. 88) и от говорящего субъекта. А новый признак и есть основное в понимании сущности вещи. Для русского «реалиста» характерно это: не в субстанции мира и не в мысли субъекта, а в слове рождается новое знание и новые формы познания.

Строгая с и с т е м а простых предложений современного русского языка, которую создавало для нас Средневековье с XII по XVII в., – это ведь разные способы выражать суждение, а совокупность всех таких предложений предстает п а р а д и г м о й, моделью, наводящей на реальность идеальных признаков мысли. Односоставное личное передает степень объективности *по-знания*, а безличные предложения всех видов уточняют оценку качеств и меру истинности уже полученного знания. Предикативность и модальность разведены; говорящий может соотнести высказывание с идеей-мыслью *(по-знание)* и с предметом-вещью *(знание)*, как бы подводя суждение к согласованию идеи и вещи в совместном их отношении к слову. И тогда вступает в дело двусоставное предложение, в котором связь идеи и вещи выражается уже словесно. В системе высказываний постоянно воссоздается, непременно учитываясь, «мера объективности в неизбежности действия», а нехарактерное для русского выражения выпячивание субъекта «замещается субъективностью» идеи (там же, с. 113, 66). Безусловно прав в своих заключениях автор, что перед нами возникает, развиваясь, «этнически детерминированный тип предложений... одно из природных свойств русского языка как важнейшей формы народного мировосприятия», согласно которому мысль «состоит в расчлененном, дифференцированном, нередко приблизительном и завуалированном представлении субъектного начала предложения» (там же, с. 72).

Заканчивая наше описание, добавим словами того же автора: «Русский язык к исходу Средневековья далеко ушел вперед по сравнению... со всеми другими индоевропейскими языками. Поэтому должны быть отвергнуты... утверждения о том, будто новейший русский синтаксис принципиально остается на уровне общеславянского или древнерусского» (там же, с. 193).

Сказано объективным наблюдателем, и сказано верно.

То, о чем в этой книге и шла речь.

Мудрость древнего слова можно определить, как и Бога, только апофатически – утверждением признаков в их отрицании: неисчерпаемость, непогрешимость, нерушимость, неизбывность, непредсказуемость... Слово несет с собой веяние времен, в которые оно окуналось когда-то, и вместе с тем, в свежести своей, оно влечет за собой надежду на то, что еще, быть может, послужит людям – мудрым людям – скрытым в нем символом, ярким образом и точным понятием.

Слово – символ, а символы живут вечно.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Величие и трагедия Средневековья – в его неосуществившемся стремлении к всеобъемлющему синтезу.

Лев Карсавин

Если бы мы отвлеклись от предмета своего описания и оглянулись на те представления, которые складывались в соседних со славянами странах и землях, мы обнаружили бы полное сходство в направлении и этапах развития представлений о мире и мышлении, по крайней мере у тех народов, которые стояли на одной ступени культуры со славянами и одновременно с ними вышли на рубежи истории, – у германцев например. Мы не делаем этого в книге для большей цельности изложения, потому что каждая система индивидуальна и законченно замкнута; она сама за себя говорит достаточно ясно. Вдобавок это позволяет избежать утомительных повторений. Те же обычаи, те же поверья, тот же уровень развития языка и мышления помогают понять и общность культурных переживаний. Но самое главное состоит в убеждении, что, помимо реальной жизни, в человечестве всегда развивалась глубокая интеллектуальная сила, ведущая его к познанию этой жизни и к преобразованию ее – в меру своей сознательности и возможностей.

В Древней Руси категории те же, что и теперь, но их содержание иное, конкретно-вещное: не *движение,* а *пере-движение*, пространство как наполненные предметами и лицами просторы, время как конечное число событий, которые в кругу повторений могут указывать на внешние условия своих *про-явлений.* Каждая вещь обладает собственным качеством, но весь вещный мир целиком, взятый как целое, помыслен в единстве качеств, и теперь уже эти качества отвлечены от вещей, извлечены из предметов, даны как внешние свойства, еще не внутренние качества явлений. Количественная мера еще не дает представления об абстрактном числе вне предметности. На основе изменявшихся представлений о времени (не круг, а вектор) и преобразованных отношений «условие – следствие» возникают и вырабатываются категории причины и цели.

Цель пока еще нечто неясное, и образ действия, и направление, в котором следует двигаться, и необходимость, зовущая в путь, и причина выбора. Все здесь есть, а если есть все – значит, ничего определенного. Даже средневековый авторитет Аристотель говорил всего лишь о том, что цель подвигает потому, что ж е л а н н а.

Воля и желание самого человека со временем заступают место воли и желания Бога, конечная цель как Божья воля заменена целью действующей; она стала силой человека, зовущей его к действию. Поднимаясь с земли, человек опускал глаза с небес, с тем чтобы разобраться в собственных своих делах. Происходило все большее «очеловечение» представлений обо всем, что окружало человека.

Припоминая все движения древнерусской мысли в сторону обобщения ключевых признаков реального мира, последовательность развития мышления в категориях славянского языка можно описать как Большой Силлогизм – как «умозаключение», которое постепенно преобразовало все формы мыслительной деятельности.

Древнеславянская и древнерусская неопределенная конкретность вещных признаков в XV в. сменяется строгой системой двоичных противопоставлений идеального (отвле-

ченного) характера, с тем чтобы в Новое время претвориться в абстрактные понятия родового смысла (г и п е р о н и м и я).

Мы видели такое движение обобщающей природу мысли и на примере цветообозначений, и на многих этических понятиях, и на описании эмоций в их реальном воплощении; различные оттенки в переживании страха, радости, в смехе и горести тоже сводятся в четкие двоичные противопоставления, обычно отраженные в парных формулах типа *страх и ужас, любовь и ласка, радость и веселье.* Это еще не гиперонимы родового смысла, они сохраняют связь с исходным распределением конкретных признаков, но вместе с тем они обобщены, отвлечены от конкретной вещи указанием на внешний (функциональный) признак. *Багрян* и *червлен* – это обозначение цвета по красителю, а не по естественному цвету вещи; обозначение одного через другое есть символ. Символ заменяет господствовавший прежде образ вещи в типичных для нее признаках различения. Символ далек от понятия, обобщенность признака в символе образная («образное понятие»); это не гипероним, каковым является понятие, и оно не скоро еще проявится как логическое понятие.

«Силлогизм» построен.

Конкретная множественность признаков отражает реальность вещного мира, который д а н в своем многообразии; но дан он в образах, а не вещно. Это – большая посылка, которая представлена как всем известная *дан-ность*. Здесь тоже есть своя отвлеченность, представленная в форме собирательности. Развивается процесс осмысления вещного мира, его погружения в мир словесных знаков – *ментализация*, задача которой в том, что *вещь именуется*.

С начала XV в. складывается типично средневековое соотношение двух проявлений общего: радость – она же веселье, любовь – она же ласка, страх – это также и ужас, правда – она же истина. Небесное и земное, духовное и телесное, сакральное и профанное, подменяя одно другое в определенных контекстах, двоят этот мир в сознании, и так он з а д а н христианской идеологией, которая направляет движение мысли в заданной парадигме отношений. Здесь представлена отвлеченность символа, который одновременно и тот и не тот, он и не он, ускользающая в сознании реальность, и она же – действительность. Малая посылка приходит не из мира вещей, а из царства идей – и перераспределяет общую сумму наличных терминов в обозначении того же самого. Это *идеация*, задача которой в том, что *имя вос-при-н-имается*.

Заключение не *дано* и не *задано,* оно – *соз-дан-о* общим напряжением мысли, ведущей к абстрактной цели. Современный научный термин – семантически гипероним – уже отчужден от символа, ибо он обобщен (абстрагирован) до всеобщей понятности: он – понятие, которому в слове можно давать достойные его определения. Происходит последовательная, слово за словом, идентификация слова-идеи с тем вещным миром, который уже отражен в слове и испытан в идее: *понятие претворяется в дело*.

Историческая последовательность идеальных преобразований создала культуру, которая стала одной из форм мировой культуры. Но задача, которая стоит перед современным исследователем, например в истолковании Большого Силлогизма, никак не изменилась, быть может, со времен Аристотеля: чтобы *понять, нужно найти средний член* силлогизма. Вещь обычно известна, а слово о ней найдем в любом словаре – какова же идея (символ), которая некогда, еще в XV в., соединила два сущих с тем, чтобы раскрыть тайны мира, воссоздавая самую сущность мирской вещи в возвышенном идеале ее сути?

СОКРАЩЕНИЯ

AfSlPh – Archiv für Slavische Philologie. Berlin.

ВЯ – Вопросы языкознания. М., 1952 и сл.

Г. – *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. II. Ч. 1 и 2. М., 1859.

ГИМ – Государственный исторический музей. М.

ГПБ – Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, Л.

ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения, СПб.

Изв. ОРЯС – Известия Отделения русского языка и словесности. СПб., 1896 и сл.

ИОРЯС – Известия Отделения русского языка и словесности, СПб.

ИпоРЯС – Известия по русскому языку и словесности, Л.

ЛОИИ – Ленинградское отделение Института истории АН СССР.

НДВШ – Научные доклады Высшей школы. М.

ОЛДП – Общество любителей древней письменности.

Памятники – Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Николаем Тихонравовым. Т. 1. СПб., 1863; т. 2. М., 1966.

ПДПИ – Памятники древней письменности и искусства. СПб. (по томам).

ПДрП – Памятники древней письменности. СПб.

ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси: В 12 томах. М., 1978–1994.

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. СПб., Пг., М., (по томам).

ПСтРЛ – Памятники старинной русской литературы. Вып. 1–3. СПб. РАН – Российская академия наук.

РАН – Российская Академия наук.

РГАДА – Российский государственный архив древних актов. М.

РГБ – Российская государственная библиотека. М.

РИБ – Русская историческая библиотека, изд. Археографической комиссии (по томам). Спб., 1872 и сл.

РНБ – Российская Национальная библиотека (Санкт-Петербург).

РФВ – Русский филологический вестник, Варшава.

РЯШ – Русский язык в школе, М.

Сб. ОРЯС – Сборник Отделения русского языка и словесности.

Ст. – Старобългаристика, София.

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы «Пушкинского Дома». Л.; СПб.

ЦГАДА – Центральный Государственный Архив древних актов, М.

ЧОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских. М.

СЛОВАРИ

Берында – Л е к с и к о н славено-росский Памвы Берынды. 1627 г.

Даль – Д а л ь В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. СПб.; М., 1880–1882.

Дан. Заточник – Л е к с и к а и фразеология «Моления Даниила Заточника». Л., 1981.

Копечны – K o p e č n y Fr. Etymologický slovnik slovanských jazyků, Sv. 1 Praha, 1973.

Кочин – К о ч и н Г. Е. Материалы для терминологического словаря Древней России. М.; Л., 1937.

Лексика – Л е к с и к а и фразеология «Моления Даниила Заточника». Л., 1981.

Лексис – « Л е к с и с » Лаврентия Зизания. 1596.

Материалы – С р е з н е в с к и й И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. 1–3. СПб., 1893–1903.

Поликарпов – П о л и к а р п о в Ф. Лексикон треязычный. М., 1704.

САР II – С л о в а р ь Академии Российской. СПб., 1790. Т. II.

Скарына – С л о ў н і к мовы Скарыны. Мінск, 1977. Т. I.

Сл. XVIII в. – С л о в а р ь русского языка XVIII в. / Под ред. Ю. С. Сорокина и З. М. Петровой. СПб., 1984 и след.

Сл. – С л о в а р ь -справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. Вып. 1–6. М.; Л., 1965–1984.

Словарь синонимов – С л о в а р ь синонимов русского языка / Под ред. А. П. Евгеньевой. Т. 2. Л., 1971.

Словник – S l o v n í k jazyka staroslovénského. Praha, 1966 и сл. (по томам).

СлРЯ XI–XVII вв. – С л о в а р ь русского языка XI–XVII вв. М., 1975 и сл. (по выпускам).

СлРЯ – С л о в а р ь русского языка XI–XVII вв. / Под ред. Ф. П. Филина и Г. А. Богатовой. М., 1975 и сл.

Срезневский – С р е з н е в с к и й И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. 1–3. СПб., 1893–1903.

СРНГ – С л о в а р ь русских народных говоров./ Под ред. Ф.П.Сороколетова. М.; Л., 1965 и сл. (по выпускам).

ССРЯ – С л о в а р ь синонимов русского языка / Под ред. А. П. Евгеньевой. Т. 2. Л., 1971.

Топоров – Т о п о р о в В. Н. Прусский словарь. М., 1975 и сл. (по томам).

Фасмер – Ф а с м е р М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4. М., 1964–1973.

ЭССЯ – Э т и м о л о г и ч е с к и й словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974 и сл. (по выпускам).

ИСТОЧНИКИ

Аввакум – Ж и т и е протопопа Аввакума (автограф) / Пустозерский сборник. Л., 1975, с. 9–80.

Авр. – О т к р о в е н и е Авраама (апокриф) // Памятники, т. 1, с. 32–53.

Азарх 1984 – А з а р х Ю. С. Словообразование и формообразование существительных в истории русского языка. М., 1984.

Акир – *Г р и г о р ь е в А. Д.* Повесть об Акире Премудром. 1–2. М., 1913.

Александрия – И с т р и н В. М. Александрия русских хронографов. М, 1883, с. 5–128.

Амартол – И с т р и н В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 2: Исследование. СПб., 1922. Т. 3: Словарь. Пг., 1924 (указан как «словарь»).

Андр. Богол. – П о в е с т ь об убиении Андрея Боголюбского // ПСРЛ. Л., 1926. С. 367–371. Т. 1.

Ап. I, Ап. II, Ап. III – *В о с к р е с е н с к и й Г.* Древнеславянский Апостол. Сергиев Посад. Вып. I 1892.; Вып II, 1906; Вып. III. 1908.

Ареопагит – Д р е в н е с л а в я н с к и й перевод «Ареопагитик» // Минеи Четьи. Октябрь 1–3. СПб., 1888.

Аф. Никит. – Х о ж д е н и е за три моря Афанасия Никитина – ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982, с. 444–476.

Барбаро – П у т е ш е с т в и е в Тану Иосафата Барбаро, венецианского дворянина (1436 г.) // Библиотека иностранных писателей о России. СПб., 1836. Т. 1.

Батый – Р о з а н о в С. П. Повесть об убиении Батыя // Изв. ОРЯС. 1916. Т. 21. Кн. 1. С. 110–114.

Бер – М о с к о в с к а я летопись Мартина Бера (1600–1612 гг.) // Сказания современников о Димитрии Самозванце. СПб., 1831.

Богословие – *Б о д я н с к и й О. М.* Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Ексарха болгарского // ЧОИДР. 1877. Кн. 4. С. 1–69.

Вавилон – С к а з а н и е о Вавилонском царстве. – ПЛДР: втор. пол. XV в М., 1982, с. 182–186.

Василий – Г л а в ы наказательны царьстии Василия, царя гречьскаго // Мудрое слово Древней Руси. М., 1989, с. 77–87.

Вести – В е с т и - К у р а н т ы (1600–1639 гг.). М., 1972.

Генн. библ. – Г е н н а д и е в с к а я библия 1499 г. М.; Л., 1988.

Георг – Г е о р г и е в о мучение (апокриф) // Памятники. Т. 2. С. 100–111.

Георг. Амарт. – И с т р и н В.М. Книги временьныя и образныя Георгия мниха – Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. I. Пг. [1920]; Т. II [1922]; Т. III [1930].

Георг, стязанье – Г е о р г и я , митрополита Киевского, стязанье с латиною. – В кн.: Павлов А. С. Критические опыты. М., 1878, с. 49–58.

Герберштейн – Г е р б е р ш т е й н С. Записки о московитских делах. СПб., 1908.

Горе – С и м о н и П. К. Повесть о Горе и Злочастии, как Горе-Злочастие довело молодца во иноческий чин. СПб., 1907.

Горсей – З а п и с к и о Московии XVI века сэра Джерома Горсея (1572–1591 гг.). СПб., 1909.

Григорий – Г р и г о р и я, епископа Белгородского, слово похвальное (до 1271 г.) // Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности – Из-в ОРЯС, VIII, 1903, кн. 2, с. 70–75.

Девг. деян. – С п е р а н с к и й М. Н. Девгениево деяние. Пг, 1922.

Диоптра – П р о х о р о в Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987, с. 201–285.

Дом. – Д о м о с т р о й. М., 1991.

Домострой – Д о м о с т р о й // ПЛДР: Сер. XVI в. М., 1985. С. 70–173.

Ев. Иаков. – П е р в о е в а н г е л и е Иакова (апокриф). – Чт. ОИДР, 1889, кн. 3, с. 7–24.

Евг. псалтирь – Е в г е н и е в с к а я псалтирь XI в. – В кн.: Dissertationes Slavicae, t. 8. Szeged, 1972, s. 1–20.

Еп. Белгор. – Г р и г о р и я, епископа Белгородского, слово похвальное // Изв. ОРЯС, 1903. VIII. Кн. 2. С. 70–75.

Еп. Белгор. – П о у ч е н и я Епископа Белгородского, XI в. – Соболевский А. И. Два русских поучения с именем Григория // Изв. ОРЯС. 1907. Т. 12. Кн. 1. С. 254–258.

Ермол. лет. – Е р м о л и н с к а я летопись XV в. // ПСРЛ. СПб., 1910. Т. XXIII.

Есиф – П о с л а н и е Есифа к детем и братии // Изв. ОРЯС. 1903. VIII. Кн. 2. С. 59–65.

Естеств. – Г а в р ю ш и н Н. К. Древнерусский трактат «О человеческом естестве» // Естественно-научное представление Древней Руси. М., 1988. С. 223–227.

Есфирь – М е щ е р с к и й Н. А. Книга Есфирь в древнерусском переводе // Материалы и сообщения по славяноведению, XIII. Сегед, 1978, с. 7–24.

Ефр. кормч. – Б е н е ш е в и ч Е. Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. I. СПб., 1906.

Жит Леонт. Рост. – Т и т о в А. Л. Житие Леонтия, епископа Ростовского. СПб., 1893. С. 1–35.

Жит Сергия – Ж и т и е Сергия Радонежского, написанное Епифанием Премудрым // Тихонравов Н. Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892.

Жит Стеф. Сурож. – Ж и т и е Стефана Сурожского // Труды В. Г. Васильевского. Т. 3. Пг., 1916. С. 77–98.

Жит Стеф. – Ж и т и е Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897.

Жит Стефана – П р о х о р о в Г. М. Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995. С. 50–262 (четные страницы).

Жит Феод. – Ж и т и е Феодора Студита // Выголексинский сборник. М., 1977. С. 134–409.

Жит. Аввак. – Ж и т и е протопопа Аввакума // Пустозерский сборник. Л., 1975. С. 9–80.

Жит. Авр. Смол. – Ж и т и е Авраамия Смоленского (ум. 1219 г.) – В кн.: Розанов С. П. Житие и терпение [...] отца нашего Аврамья. Пг., 1913, с. 1–24.

Жит. Ал. Невск. – М а н с и к к а В. Житие Александра Невского. СПб., 1913, с. 1–10.

Жит. Алекс. – А д р и а н о в а В. П. Житие Алексея человека божья в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917, с. 90–104, 459–475.

Жит. Андр. – Ж и т и е Андрея Юродивого // Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1879, с. 149–184.

Жит. Б. и Г. (Жит. Борис, Глеб) – А б р а м о в и ч Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. XI в. Пг., 1916, с. 1–66 («Чтение» и «Сказание»).

Жит. Варяг. – Ж и т и е мученика Варяга и сына его Иоанна. – Рукопись: Пролог XV в., РГБ, Рум. собр., № 321, л. 355–355б.

Жит. Вас. Нов. – В и л и н с к и й С. Г. Житие Василия Нового в русской литературе. Ч. 1–2. Одесса, 1913 (тексты русск. ред. – ч. 2).

Жит. Влад. – Ж и т и е князя Владимира – Рукопись: Пролог 1383 г., ЦГАДА. Типограф, собр., 367.

Жит. Дм. Донск. – С л о в о о житии великого князя Дмитрия Ивановича. – ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 208–228.

Жит. Леонт. Рост. – Т и т о в А. А. Житие Леонтия, епископа Ростовского. СПб., 1893, с. 1–35.

Жит. Мих. – П о в е с т ь о житии Михаила Клопского. – ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982, с. 334–348.

Жит. Николая – *Л е о н и д*. Житие и чудеса святителя Николая архиеп. Мюр-ЛикийскогоЧудотворца // ПДПИ. СПб., 1881. С. 15–93. Т. 34.

Жит. Нифонта – Ж и т и е Нифонта //Рукопись РГБ, ф. 304, 1, № 35.

Жит. Ольги (прол.) – Ж и т и е княгини Ольги (краткая редакция). – Рукопись: Пролог XV в., РГБ, ф. 256, № 321, л. 353–353б.

Жит. Ольги – Ж и т и е княгини Ольги // Рукопись: Пролог XVI в. РГБ, ф. 256, № 397, л. 380об–382об.

Жит. Сергия – Ж и т и е Сергия Радонежского, написанное Епифанием Премудрым. – ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 256–428.

Жит. Стеф. Перм. – Ж и т и е Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897.

Жит. Стеф. Сурож. – Ж и т и е Стефана Сурожского // Труды В. Г. Васильевского, т. 3. Пг, 1915, с. 77–98.

Жит. Стефана – П р о х о р о в Г. М. Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995, с. 50–262 (четные страницы).

Жит. Феод. Студ. – Ж и т и е Феодора Студита. – В кн.: Выголексинский сборник. М. 1977, с. 134–409.

Задонщина – З а д о н щ и н а // ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с 96–110.

Закон судн. – З а к о н судный людем краткой редакции. М., 1961.

Заповедь – Б е н е ш е в и ч Е. Н. Заповеди святых отец домонгольского периода // Изв. ОРЯС. 1917. Т. 22, кн. 1, с. 10–15.

Златоструй – М а л и н и н В. Исследование Златоструя по рукописи XII в. Киев, 1878.

Иван – П е р е п и с к а Ивана Грозного с князем Андреем Курбским и сочинения Курбского // ПЛДР: Вторая пол. XVI века. М., 1986. С. 16–400.

Иг(ум). Даниил – В е н е в и т и н о в М. А. Житье и хождение Даниила Руськыя земли игумена в 1106–1107 гг. //Православный палестинский сборник, вып. 3 и 9. СПб., 1885.

Изб.-73 – И з б о р н и к ъ великого князя Святослава Ярославича 1073 г. с греческими и латинскими текстами. М., 1883.

Изб.-76 – И з б о р н и к 1076 г. М., 1965.

Изгой – Н а с т а в л е н и е ереям о покаянии с замечанием об изгойстве // Сб. ОРЯС. СПб., 1876. С. 328–339. Т. 15.

Измарагд – И з м а р а г д . – Рукопись: Измарагд 1509 г., ГПБ, F. I. 285.

Иларион – Р о з о в Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. –Slavia, t. 32. Praha. 1963, seš. 2, s. 152–175.

Индикоплов – К н и г а глаголемая Козмы Индикоплова. СПб., 1886.

Иннокент. – Р а с с к а з Иннокентия о последних днях Пафнутия Боровского // ПЛДР: Втор. пол. XV в. М., 1982. С. 478–512.

Ио. Экзарх – Б о г о с л о в и е св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского. М., 1878.

Ипат. лет. – И п а т ь е в с к и й список летописи // ПСРЛ. Т. 2. Пг, 1923.

Иполит. – И п о л и т а епископа сказание... – В кн.: Невоструев К. И. Слово св. Иполита об антихристе в славянском переводе по списку XII в. М., 1868, с. 1–55.

Казан. ист. – К а з а н с к а я история. – В кн.: ПЛДР, сер. XVI в. М., 1985, с. 300–568.

Кирик – В о п р о ш а н и е Кириково // Павлов А. Памятники канонического права / РИБ, т. 6. 1880, с. 21–62.

Кирил – Е р е м и н И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусск. лит-ры, т. XII. 1956, с. 340–361; т. III, 1957, с. 409–426; т. XV, 1958, с. 331–348.

Кирил. – О п р е д е л е н и я владимирского собора в грамоте митрополита Кирилла, II, 1274 г.–РИБ, т. 6, 1880, с. 83–102.

Кир(ил). Тур. – С о ч и н е н и я Кирилла Туровского, русского писателя XII в. // Сухомлинов М. И. Рукописи графа А. С. Уварова. СПб., 1858. Т. 2. С. 1–136.

Китеж – Л е г е н д а о граде Китеже. – ПЛДР: XIII в. М., 1981, с. 210–226.

Клим. – Н и к о л ь с к и й Н. К. О литературных трудах Климента Смолятнча, писателя XII в. СПб., 1892, с. 103–136.

Кн. закон. – П а в л о в А. С. Книги законные. СПб., 1885. С. 41–90.

Козма – К н и г а глаголемая Козмы Индиконлова. СПб., 1886.

Коллинс – Н ы н е ш н е е состояние России... Сочинение Самуила Коллинса (1659–1666 гг.) М., 1846.

Контарини – П у т е ш е с т в и е Амвросия Контарини, посла светлейшей венецианской республики (1473 г.) // Библиотека иностранных писателей о России. Т. 1. СПб., 1836.

Корб – К о р б И. Г. Дневник путешествия в Московию (1698–1699). СПб., 1906.

Кормчая – Б е н е ш е в и ч Е. Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований, т. 1. СПб., 1906.

Котошихин – С о в р е м е н н о е сочинение Григория Котошихина о России, писанное в 1665–1667 гг. СПб., 1906 (4-е изд.).

КТур – С о ч и н е н и я Кирилла Туровского, русского писателя XII в. // Сухомлинов М. И. Рукописи графа А. С. Уварова. Т. 2. СПб., 1858. С. 1–136.

Лавр. лет. – Л а в р е н т ь е в с к и й список летописи (1377 г.) // ПСРЛ. Л., 1926. Т. I. Вып. 1–3.

Лопаточник – С п е р а н с к и й М. П. Из истории отреченных книг. III Лопаточник (ПДПИ, вып. 137). СПб., 1900, с. 27–31.

Лука – Б у г о с л а в с к и й С. А. Поучение епископа Луки Жидяты по рукописям XV–XVII вв. // Изв. ОРЯС. 1913. Т. 18. Кн. 2. С. 196–237.

Луцедарий – К н и г а , глаголемая Луцедариюс // Летописи русской литературы в древности. М., 1859, отд. II, с. 41–66.

Магнуш – Р у к о п и с а н и е Магнуша. – ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 58–60.

Малала – И с т р и н В. М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Вып. 1–14. Одесса; СПб., 1903–1913.

Менандр – С е м е н о в В. Мудрость Менандра по русским спискам. СПб., 1892.

Мерило – М е р и л о Праведное по рукописи XIV в. М., 1961.

Меркур – Б е л е ц к и й Л. Г. Литературная история «Повести о Меркурии Смоленском». Пг., 1922.

Мин. 1096 – Н о в г о р о д с к а я служебная минея 1096 г. // РГАДА. Ф. 381. Оп. 89.

Мин. 1096 – Н о в г о р о д с к а я служебная минея 1096 г. // Рукопись РГАДА, ф. 381, № 89.

Мол(итвы). – М о л и т в ы Кирилла Туровского // Рукопись втор. пол. XIII в. Ярославск. муз., № 15481 [издание: Рогачевская Е. Б. Цикл молитв Кирилла Туровского. М., 1999, с. 91–197].

Мономах – П о у ч е н и е Владимира Мономаха по Лаврентьевской летописи 1377 г. (листы 78а–85) // ПСРЛ. Т. I. Л., 1926, с. 240–256.

Моск. лет. – М о с к о в с к и й летописный свод конца XV века. // ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. XXV.

Назиратель – Н а з и р а т е л ь . М., 1973.

Никифор – П о с л а н и е от Никыфора митрополита Киевского к Володимеру князю всея Руси // Памятники российской словесности XII века, изданные К. Калайдовичем. М., 1821. С. 153–163.

Никола – К р у т о в а М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997, с. 9–112.

Николай – Ж и т и е и чудеса Николая Мюрликийского // ПДПИ. Т. 34. СПб., 1881. С. 15–93.

Никон. лет. – П а т р и а р ш а я или Никоновская летопись XVI в. // ПСРЛ. Т. IX, XI. СПб., 1862.

Нил – Б о р о в к о в а - М а й к о в а М. С. Нила Сорского «Предание» и «Устав». СПб., 1912. С. 1–91.

Нифонт – Ж и т и е Нифонта // Выголексинский сборник. М., 1977. С. 60–133.

Новг. лет. – Н о в г о р о д с к а я Первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950, с. 15–100.

О исправлении – О и с п р а в л е н и и прежде печатных книг Миней // ПДПИ. 1883.

Олеарий – О л е а р и й . Описание путешествия в Московию. СПб., 1906.

Остром. ев. – О с т р о м и р о в о Евангелие 1056–1057 гг., изданное А. Х. Востоковым. СПб., 1843.

Отв(еты). Ио. – К а н о н и ч е с к и е ответы митрополита Иоанна II в 1080–1089 гг. // РИБ. СПб., 1880. Т. 6. С. 1–20.

Откровен. Авр. – О т к р о в е н и е Авраама (апокриф). – Памятники, т. 1, с. 32–53.

Павел – П а в е л Алеппский. Путешествие патриарха Макария в Россию в половине XVII в. М., 1896–1900.

Павл. – С л о в о о видении ев. апостола Павла // Памятники. Т. 2. С. 40–58.

Память Иа. – П а м я т ь и похвала кагану нашему Владимиру мниха Иакова XI в. // Изв. ОРЯС. Т. 29 (1924). Л., 1925. С. 141–152.

Пандект – П а н д е к т ы Никона Черногорца XII в. // Рукопись Сборника XIV в. НРБ Погод, собр., 267 (с разночтениями по болгарской редакции: рукопись ЛОИИ, 1356, XV в.).

Патарск. – П о т а п о в П. И. Летопись и «Откровение Мефодия Патарского» // РФВ, 1911, т. 65, с. 81–110.

Патерик – А б р а м о в и ч Д. И. Киево-Печерський патерик. Київ, 1930.

Пафнутий – Р а с с к а з Иннокентия о последних днях Пафнутия Боровского – ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982, с. 478–512.

Печ. патерик – А б р а м о в и ч Д. И. Киево-Печерский патерик. Київ, 1930.

Пов. Азов. – О р л о в А. С. Исторические и поэтические повести об Азове (взятие 1637 г. и осадное сидение 1641 г.). М., 1906.

Пов. Акир. – П о в е с т ь об Акире Премудром. – ПЛДР: XII в. М., 1980, с. 247–280.

Пов. Басарг. – П о в е с т ь о Басарге и сыне его Борзосмысле. – ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982, с. 566–576.

Пов. взят. Царьград. – П о в е с т ь о взятии Царьграда турками в 1453 г. – ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982, с. 216–266.

Пов. Добрын. – П о в е с т ь о посаднике Добрыне. – ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982, с. 188–191.

Пов. Ион. – П о в е с т ь об Ионе, епископе новгородском. – ПЛДР: втор. пол. XV в М., 1982, с. 350–374.

Пов. Лип. – П о в е с т ь о битве на Липице. – ПЛДР: XIII в. М., 1981.

Пов. Макар – П о в е с т ь о Макарии Римском (апокриф) // Памятники. Т. 2. С. 59–66.

Пов. моск. – П о в е с т ь о походе Ивана III Васильевича на Новгород. – ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982, с. 376–408.

Пов. нашеств. – Л е т о п и с н ы е повести о монголо-татарском нашествии. –ПЛДР: XIII в. М., 1981, с. 132–174.

Пов. Никол. Зараз. – П о в е с т ь о Николе Заразском. – ПЛДР: XIII в. М., 1981, с. 176–182.

Пов. побед. – П о в е с т ь о победах Московского государства. Л., 1982.

Пов. прихожд. – П о в е с т ь о прихождении Стефана Батория на град Псков // ПЛДР: вторая пол. XVI в. М., 1986, с. 400–476.

Пов. Ряз. – П о в е с т ь о разорении Рязани Батыем. – ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 230–242.

Пов. Темир. – П о в е с т ь о Темир Аксаке. – ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 230–242.

Пов. Тирон. – П о в е с т ь о Феодоре Тироне (апокриф). – Памятники, т. 2, с. 93–99.

Пов. Тохтам. – П о в е с т ь о нашествии Тохтамыша. – ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 190–206.

Пов. убиен. – Р о з а н о в С. П. Повесть об убиении Батыя. – ИОРЯС, т. 21, 1916, кн. 1. с. 110–113.

Пов. Угр. – П о в е с т ь о стоянии на Угре. – ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982 с. 514–520.

Пов. Царьград. – П о в е с т ь о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 г. – ПЛДР: XIII в. М., 1981, с. 106–112.

Повесть – П о в е с т ь о разорении Рязани Батыем // ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 230–242.

Посл. Вассиан. – П о с л а н и е на Угру Вассиана Рыло. – ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982, с. 522–536.

Посл. Ио. – П о с л а н и е русского митрополита Иоанна II папе Клименту // Павлов А. Критические опыты. СПб., 1878. С. 169–186.

Посл. Якова – П о с л а н и е черноризца Иакова к князю Димитрию (ок 1271 г.). – // Смирнов С. И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912, с 189–194.

Посошков – *П о с о ш к о в И. Т.* Завещание отеческое. СПб., 1893.

Пост – *П е т у х о в Е. В.* Древние поучения на воскресные дни Великого поста // Сб. ОРЯС. СПб., 1886. Т. 40. С. 1–30.

Поуч. – П о к р о в с к и й Ф. И. Словеса из святых книг собрана // Изв. ОРЯС. Т. 12. 1907. Кн. I.*е.* 221–233.

Поуч. Григор. – С о б о л е в с к и й А. И. Два русских поучения с именем Григория. – ИОРЯС, т. 12, 1907, кн. 1, с. 254–258.

Поуч. Лук. – П о у ч е н и е Луки Жидяты XI в. – ИОРЯС, т. 18, 1913, кн. 2, с. 225–226.

Поуч. Луки – П о у ч е н и е Луки Жидяты XI в. //Изв. ИОРЯС, т. 18, 1913, кн. 2, с. 225–226.

Поуч. Моисея – П о у ч е н и е игумена Моисея о безвременнем пияньстве // *Соболевский А. И.* Материалы и заметки по древнерусской литературе / Изв. ОРЯС. СПб., 1912. Т. 17. Кн. 3. С. 77–78.

Поуч. свящ. – П о у ч е н и е новопоставленному священнику. – РИБ, т. 6, с. 101–110.

Поуч. Феодос. – П о у ч е н и я Феодосия Печерского XI в. – В кн.: Чаговец В. А. Жизнь и сочинения преп. Феодосия. – Киевские университетские известия, т. 41. Киев, 1901, № 12. Приложение, с. I – XXIII.

Поуч. Чади – П о у ч е н и я к простой чади. – ПЛДР: XIII в. М., 1981, с. 400–406.

Похв. Влад. – П а м я т ь и похвала кагану нашему Владимиру мниха Иакова (XI в.) – ИОРЯС, т. 29 (1924). Л., 1925, с. 141–152.

Пр. Русск. (Правда русская) – К а р с к и й Е. Ф. Русская Правда по древнейшему списку. Л., 1930, с. 26–62.

Прол. поуч. – П р о л о ж н ы е древнерусские поучения. – В кн.: Петухов Е. В. Материалы и заметки по истории древней русской письменности, вып. 1. – Изв. Историко-филологического ин-та в Нежине. Киев, 1894, с. 15–31.

Пск. Судн. гр. – П с к о в с к а я Судная грамота (1467 г.). СПб., 1914, с. 1–28.

Псков лет. – П с к о в с к а я летопись. М.; Л., 1941.

Пчела – С е м е н о в В. Древняя русская Пчела в пергаменном списке XIV в. СПб., 1892.

Радзивилл. лет. – Р а д з и в и л л о в с к а я , или Кенигсбергская, летопись. Фотомеханическое воспроизведение рукописи // ОЛДП. СПб., 1902. Т. 118.

Рейтенфельс – Р е й т е н ф е л ь с Я. Сказание светлейшему герцогу Тосканскому Козьме III о Московии. М., 1906.

Ряз. княз. – Р а с с к а з о преступлении рязанских князей (1217 г.). – ПЛДР: XIII в. М., 1981, с. 128.

Сев. свод – С е в е р н о р у с с к и й летописный свод 1472 г. – ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982, с. 410–442.

Седерберг – З а м е т к и о религии и нравах русского народа (1709–1718 гг.) // ЧОИДР. М., 1873. Кн. 2.

Серапион – П е т у х о в Е. В. Серапион Владимирский – русский проповедник XIII в. – Зап. истор.-филол. фак-та Санкт-Петербургского ун-та, т. 17. СПб., 1888. Приложение, с. 1–19.

СиК – С к а з а н и я о Соломоне и Китоврасе // ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 68–72.

Симони – С и м о н и П. К. Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII–XIX столетий. СПб., 1899, с. 73–216.

Син. патер. – С и н а й с к и й патерик (XI в.). М., 1967.

Сирах – К н и г а премудрости Иисуса, сына Сирахова / / Библия. Брюссель, 1973. С. 935–1002.

Сказ. Бор. и Глеб. – А б р а м о в и ч Д. И. Жития свв. мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 27–66.

Сказ. Довмонт. – С к а з а н и е о Довмонте. – ПЛДР. XIV – сер. XV в. М., 1981. с. 30–57.

Сказ. Дракул. – С к а з а н и е о Дракуле. – ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982, с. 554–564.

Сказ. Едиг. – С к а з а н и е о нашествии Едигея. – ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 244–254.

Сказ. Инд. – С п е р а н с к и й М. Н. Сказание об индейском царстве. – ИпоРЯС, т. 3. Л., 1930, кн. 2, с. 457–460.

Сказ. Калк. – С к а з а н и е о Калкском побоище и 70 храбрых. – ПСРЛ, т. 1, вып. 3. Л., 1928, с. 503–509.

Сказ. Китоврас – П о в е с т ь о Китоврасе // ПСтРЛ. Вып. 3. С. 51–52.

Сказ. Мамай – С к а з а н и е о Мамаевом побоище // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 25–102.

Сказ. Соломон. – С к а з а н и я о Соломоне и Китоврасе. – ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981, с. 68–72.

Сказание (Мамай) – С к а з а н и е о Мамаевом побоище // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982, с. 25–48.

Сказание – С к а з а н и е о Калкском побоище // ПСРЛ. Т. I. Вып. 3. Л., 1928. С. 503–509.

Сл. Борис, Глеб – С л о в а похвальные о Борисе и Глебе // Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба. Пг, 1916, с. 123–176.

Сл. Игор (Сл. полк. Игор.) – С л о в о о полку Игореве // ПЛДР: XII в. М., 1980, с. 372–388.

Сл. идол. – С л о в о о том, како погани суще языци кланялися идолом. – В кн.: Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914, с. 382–383.

Сл. княз. – С л о в о о князьях. – ПЛДР: XIII в. М., 1981, с. 338–342.

Сл. погиб. – *Б е г у н о в Ю. К.* Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской Земли». М.; Л., 1965. С. 154–157.

Сл. погиб. – Л о п а р е в Х. М. Слово о погибели Русской земли. СПб., 1892.

Сл. Фомы – И н о к а Фомы слово похвальное. – ПЛДР: втор. пол. XV в. М., 1982, с. 268–332.

Сл. Шахаиш. – В е с е л о в с к и й А. Н. Слово о XII снах Шахаиши по рукописям XV в. – Сб. ОРЯС, т. 20, 1879, с. 4–10.

Слав. Апостол. – В о с к р е с е н с к и й Г. А. Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV в. М., 1879.

Слов. о погиб. – Л о п а р е в Х. М. Слово о погибели Русской земли. СПб., 1892.

Смит – С э р а Томаса Смита путешествие и пребывание в России (1604–1605). СПб., 1893.

Смол. гр. – С м о л е н с к а я грамота 1229 г. – В кн: Смоленские грамоты XIII–XIV веков. М., 1963, с. 20–25.

Соломон – П о в е с т и и басни о царе Соломоне // ПСтРЛ. Вып. 3. С. 51–57.

Соф. – *Л е о н и д*. Сказание о Софии Царьградской // ПДПИ. 1889. Вып. 79.

Соф. 189 – Р у к о п и с ь Новгородской минеи 1370 г. // РНБ. Софийск. 189.

Соф. лет. – С о ф и й с к а я Первая летопись. – ПСРЛ, т. 5, СПб., 1851.

Стефан – Ж и т и е Стефана Сурожского // Труды В. Г. Васильевского. Пг, 1913. Т. 3. С. 77–102.

Стоглав – С т о г л а в 1551 г. Казань, 1911.

Стрейс – С т р е й с Я. Я. Три путешествия (1668 г.). М., 1935.

Студ. устав – Д р е в н е р у с с к и й перевод Устава Студийского (XI в.) // *Лисицын М.* Первоначальный славянорусский типикон. СПб., 1911. С. 173 и сл.

Судебник 1497 г. – С у д е б н и к и XV–XVI вв. М.; Л. 1952, с. 19–29.

Суды – С о л о м о н о в ы суды // ПСтРЛ, вып. 3, с. 55–57.

Супр. рук. – С е в е р ь я н о в С. Супрасльская рукопись (XI в.) СПб., 1904.

Толк. Феодор(ит). – П о г о р е л о в В. Толкования Феодорита Киррского на Псалтирь в древнеболгарском переводе. Варшава, 1910.

Трепетник – С п е р а н с к и й М. Н. Из истории отреченных книг. II. Трепетники (ПДПИ. вып. 131). СПб., 1899, с. 1–16.

Улож. 1649 г. (Уложение) – С о б о р н о е Уложение царя Алексея Михайловича. 1649 г. М., 1907.

Успен. сб. – У с п е н с к и й сборник XII–XIII вв. М., 1971.

Устав Влад. (полн.) – У с т а в Владимира (обширная редакция). – Рукопись: Сборник XVI в., ГПБ, Погод, собр., 235, л. 103–104б.

Устав Влад. – У с т а в князя Владимира / Рукопись Кормчей 1519 г. // РИБ, Соловецк. собр., 476. Л. 421об. – 422.

Устав Л. – Д р е в н е р у с с к и й перевод Устава Студийского (XI в.) // Лисицын М. Первоначальный славянорусский типикон. СПб., 1911, с. 173 и сл.

Устав. Влад. – У с т а в Владимира. – Рукопись: Кормчая 1519 г., ГПБ, Соловецк. собр., 476, л. 421б–422.

Устроение – О з е м н о м устроении. – ПЛДР втор. пол. XV в. М., 1982, с. 192–214.

Феврония – *Д м и т р и е в а Р. П.* Повесть о Петре и Февронии. Л., 1979.

Фенне – T ö n n i e s Fenne's low German manual of spoken Russian. Pskov, 1607. Vol. II. Transliteration. / Ed. by L. L. Hammerich and R. Jakobson. Copenhagen, 1970.

Феодосий – П о у ч е н и я Феодосия Печерского (XI в.) // *Чаговец В. А.* Жизнь и сочинения преп. Феодосия / Киевские университет. известия. Киев, 1901, № 12. Т. 41. Приложение. С. I–XXIII.

Филофей – П о с л а н и я старца Филофся // ПЛДР: Конец XV – первая пол. XVI в. М., 1984. С. 436–454.

Флавий – М е щ е р с к и й Н. А. «История иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958.

Флетчер – Ф л е т ч е р Дж. О государстве Русском. СПб., 1906.

Хмель – С л о в о о Хмеле // ПЛДР: Втор. пол. XV в. М., 1982. С. 578–584.

Хож. игум Даниил – В е н е в и т и н о в М. А. Житье и хождение Даниила Руськыя земли игумена в 1106–1107 гг. // Православный палестинский сборник, вып. 3 и 9. СПб., 1885.

Хож. Флорент. – Х о ж д е н и е на Флорентийский собор – ПЛДР: XIV – сер. XV в. М., 1981. с. 468–492.

Хожд. Антония – «К н и г а паломник» Антония (Добрыни Ядрейковича, 1200–1204 гг.) // Правосл. Палестинский сборник 51. СПб., 1899, с. 1–39, 71–94.

Хожд. Аф. Никит. – Х о ж д е н и е за три моря Афанасия Никитина. М.; Л., 1958. С. 11–30.

Хожд. Богородицы – Х о ж д е н и е Богородицы по мукам // ПСтРЛ, вып. 3. СПб., 1862, с. 118–124.

Христолюб. – С л о в о некоего христолюбца и наказание от отца духовнаго // Изв. ОРЯС. 1903. Т. 8. Кн. 1. С. 216–221.

Хрон. Георг. Амарт. – И с т р и н В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 2. Исследование. СПб., 1922 (т. 3. Словарь. Пг., 1924 – указан как «словарь»).

Четьи-Минеи – В е л и к и е Минеи Четьи, декабрь. М.; СПб., 1868.

Чин свадебн. – Ч и н свадебный // ПЛДР: Сер. XVI века. М., 1985. С. 174–196.

ЧНЗ – Ч у д о в с к о й Новый Завет 1355 (перевод митрополита Алексия). Литографированное издание. М., 1892.

Чтен. БиГ – Ч т е н и е о Борисе и Глебе //Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба. Пг, 1916, с. 1–26.

Чуд. Никол. – Ж и т и е и чудеса Николая Мюрликийского. – ПДПИ, т. 34. СПб., 1881, с. 15–93.

Чудо Георг. – Ч у д о Георгия о змие // ПЛДР: XII век. М., 1981. С. 520–526.

Чудов. сб. – Ч у д о в с к и й сборник XIV в. – Чт. ОИДР, 1889, кн. 3. с. 1–152.

Шестоднев – Б о д я н с к и й О. М. «Шестоднев», составленный Иоанном Екзархом болгарским // ЧОИДР. 1879. Кн. 3. С. 1–254 (некоторые уточнения по изд.: Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. М., 1998).

ЛИТЕРАТУРА

Адоньева, 2000 – *А д о н ь е в а С. Б.* Сказочный текст и традиционная культура. СПб., 2000.

Адрианова-Перетц, 1972 – А д р и а н о в а - П е р е т ц В. П. Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. Т. XXVII. Л., 1972. С. 3–68.

Аксаков, 1861 – А к с а к о в К. С. Полное собрание сочинений. Т. 1: Сочинения исторические. М., 1861.

Аксаков, 1880 – *А к с а к о в К. С.* Опыт русской грамматики. М., 1880.

Ангелов, 1977 – А н г е л о в Д. Съдържание и смисъл на думата *отечество* в средновековната българска книжнина. – Ст. I, 1977, № 4, с. 3–19.

Ангелов, 1978 – А н г е л о в Д. Смисъл и съдържание на думите *языкъ, родъ, темя* и *народъ* в средновековната българска книжнина. – Ст. II, 1978, № 3, с. 12–31.

Андреев, 1991 – А н д р е е в Д. Л. Роза мира. М., 1991.

Аничков, 1914 – А н и ч к о в Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.

Ареопагитики, 1994 – Д и о н и с и й Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994.

Ареопагитики, 1997 – Д и о н и с и й Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997.

Аристотель, 1939 – А р и с т о т е л ь . Категории. М., 1939.

Аристотель, 1976–83 – А р и с т о т е л ь . Сочинения: В 4-х томах. М., 1976–1983.

Арутюнова, 1976 – А р у т ю н о в а Н. Д. Предложение и его смысл. М., 1976.

Арутюнова, 1988 – А р у т ю н о в а Н. Д. Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. М., 1988.

Арциховский, 1932 – А р ц и х о в с к и й А. В. Миниатюры Кенигсбергской рукописи // Известия гос. Акад. истории материальной культуры. Л., 1932. Т. XIV. Вып. 2. С. 3–38.

Афанасьев – А ф а н а с ь е в А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М., 1865–1869.

Белый, 1997 – Б е л ы й А. Символизм как миропонимание. М, 1997.

Беляев, 1855 – Б е л я е в И. Поле. – Москвитянин. 1855, № 13–14, июль, кн. 1–2, с. 32–62.

Бенвенист. 1969 – B e n v e n i s t e E. Le vocabulaire des Institutions indoeuropéennes. 1) I. Economic, parenté, société. Paris, 1969; 2) II. Pouvoir, droit, religion. Paris, 1969.

Бенвенист. 1974 – Б е н в е н и с т Э. Общая лингвистика. М., 1974.

Бердяев, 1926 – Б е р д я е в Н. А. Философия свободного духа (Проблематика и апология христианства). Т. 1, Париж, 1926.

Бердяев, 1985 – Б е р д я е в Н. А. Смысл творчества. Париж, 1985.

Бердяев, 1989 – Б е р д я е в Н. А. Дух и Сила // Вестник русского христианского движения, т. 155. Париж, Москва, 1989, с. 98–109.

Бестужев-Рюмин, 1872 – Б е с т у ж е в - Р ю м и н К. Н. Русская история, т. 1. СПб., 1872.

Бехтель, 1879 – B e c h t e l F. Über die Bezeichnungen der sinnlichen Wahrnehmungen in den indogermanische Sprache. Weimar, 1879.

Бехтерев, 1921 – Бехтерев В. М. Коллективная рефлексология. Пг, 1921.

Библер, 1988 – Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность. М., 1988.

Бирнбаум, 1981 – Birnbaum H. Essays in Early Slavic Civilization. Munich, 1981.

Бицилли, 1919 – Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919.

Богданов, 1910 – Богданов А. А. Падение великого фетишизма. М., 1910.

Бодуэн де Куртенэ, 1872 – Бодуэн де Куртенэ И. А. Исследование языка древнеславянского перевода // ЖМНП. 1872, ноябрь. С. 342–363.

Бондарчук, 1968 – Бондарчук Н. С. Значение и история некоторых терминов северодвинских грамот XV в. – Учен. зап. Калининск. пед. ин-та, 1968, т. 53, с. 117–130.

Бондарь, 1990 – *Бондарь С. В.* Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев, 1990.

Бронзов, 1884 – Бронзов А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884.

Брунер, 1977 – *Брунер Дж.* Психология познания. М., 1977.

Булгаков, 1911 – Булгаков С. П. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. Т. 2. М., 1911.

Булич, 1907 – Булич С. К. Введение в сравнительное языкознание и сравнительно-историческую фонетику русского и славянских языков. СПб., 1907.

Буслаев, 1848 – Буслаев Ф. И. О влиянии христианства на славянский язык. М., 1848.

Буслаев, 1873 – Буслаев Ф. И. Сравнительное изучение народного быта и поэзии. // Русский вестник, т. 103. М., 1873, с. 293–329.

Буслаев, 1940 – Буслаев Ф. И. О преподавании отечественного языка. М., 1940 (переиздано в 1990 г.).

Бычков, 1973 – *Бычков В. В.* Образ как категория византийской эстетики // Византийский Временник. М., 1973. Т. 34. С. 151–168.

Бычков, 1977 – Бычков В. В. Византийская эстетика. М., 1977.

Бычков, 1988 – Бычков В. В. Эстетическое сознание Древней Руси. М., 1988.

Бычков, 1995 – Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI–XVII вв. М., 1995.

Вагнер, 1980 – Вагнер Г. К. От символа к реальности. М., 1980.

Вальверде, 2000 – Вальверде К. Философская антропология. М., 2000.

Варбот, 1972 – Варбот Ж. Ж. Заметки по славянской этимологии // Этимология 1964. М., 1965. С. 27–43.

Варбот, 1972 – Варбот Ж. Ж. Заметки по славянской этимологии // Этимология 1970. М., 1972. С. 65–74.

Васильев, 1981 – Васильев Л. М. Семантика русского глагола. М., 1981.

Ваулина, 1988 – Ваулина С. С. Эволюция средств выражения модальности в русском языке (XI–XVII вв.). Л., 1988.

Вебер, 1990 – Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

Веселовский, 1872 – Веселовский А. Н. Из истории развития личности. Женщина и старинные теории любви // Беседа, 1872, кн. 3 (март), с. 245 и сл.

Виноградов, 1968 – Виноградов В. В. Русский язык в современном мире // Русский язык в современном мире. М., 1968.

Виноградов, 1994 – Виноградов В. В. История слов. М., 1994.

Виноградова, 1964 – Виноградова В. Н. Образование отвлеченных существительных с приставками *не-* и *без-* в древнерусском языке XI–XIV вв. // Исследования по исторической лексикологии древнерусского языка. М., 1964. С. 218–244.

Воронин, 1925 – В о р о н и н Н. Н. К истории сельского населения феодальной Руси. Л., 1925.

Всеволодова, 1975 – *В с е в о л о д о в а М. В.* Способы выражения временных отношений в современном русском языке. М., 1975.

Всеволодова, Паршукова, 1973 – В с е в о л о д о в а М. В., Паршукова З. Г. Способы выражения пространственных отношений. М., 1973.

Вундт, 1887 – В у н д т В. Этика. Исследование фактов и законов нравственной жизни. СПб., 1887.

Вундт, 1902 – *В у н д т В.* Система философии. СПб., 1902.

Вышеславцев, 1994 – В ы ш е с л а в ц е в Б. П. Этика преображенного эроса. Проблемы Закона и Благодати. М., 1994.

Гавлова, 1969 – Г а в л о в а Е. Славянские термины «возраст» и «век» на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках. – В кн.: Этимология. 1967 М., 1969, с. 36–39.

Гайденко, 1980 – *Г а й д е н к о П. П.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980.

Гайденко, Смирнов, 1989 – Г а й д е н к о П. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в Средние века. М., 1989.

Гальковский, 1913 – Г а л ь к о в с к и й Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. II // Зап. Москв. археолог. ин-та. М., 1913, т. XVIII.

Гартман, 1873 – Г а р т м а н Э. Сущность мирового процесса. М., 1873.

Гегель, 1975, 2 – Г е г е л ь Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Философия природы. М., 1975. Т. 2.

Гизо 1905 – Г и з о Ф. История цивилизации в Европе. СПб., 1905.

Гиппиус, 1999 – Г и п п и у с З. Дневники: В 2 т. М., 1999.

Гоббс, 1980 – Г о б б с Т. Сочинения. Т. I. М., 1980.

Гоголь, 1992 – Г о г о л ь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // *Гоголь Н. В.* Духовная проза. М., 1992.

Горбунова, 1967 – Г о р б у н о в а А. А. Из наблюдений над сельскохозяйственной лексикой рукописей Соликамских грамот XVII в. – Учен зап. Пермск. пед. ин-та, т. 43, вып. 3. Пермь, 1967, с. 81–93.

Горский 1859 – Г о р с к и й А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. II. Ч. 2. М., 1859.

Горский, 1988 – Г о р с к и й В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI –началаXII в. Киев, 1988.

Греков, 1953 – Г р е к о в Б. Д. Киевская Русь. М., 1953.

Гришенкова, 1974 – Г р и ш е н к о в а Т. А. К истории названий лиц, занимающихся земледелием. – В кн.: Вопросы теории и истории русского и украинского языков. Киев, 1974, с. 120–132.

Гуревич, 1970 – Г у р е в и ч А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970.

Гуревич, 1972 – Г у р е в и ч А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972 (переиздание 1984 г.).

Гуревич, 1981 – Г у р е в и ч А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

Давиденков, 1947 – Давиденков С. Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947.

Данилова, 1976 – Данилова И. Е. О категории времени в живописи Средних веков и раннего Возрождения // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976.

Дегтярев, 1981 – Дегтярев В. И. О происхождении слова *люд*. – В кн.: Этимология. 1979. М., 1981, с. 85–92.

Демин, 1977 – Демин А. С. Русская литература II пол. XVII – начала XVIII в. М., 1977.

Демин, 1998 – Демин А. С. О художественности древнерусской литературы. Очерки древнерусского мировидения от «Повести временных лет» до сочинений Аввакума. М., 1998.

Дерягин, 1971 – Дерягин В. Я. К истории слов *село* и *деревня* в русском языке. – В кн.: Проблемы истории и диалектологии славянских языков. М., 1971, с. 118–123.

Дмитриев, 1994 – Дмитриев Д. В. Синонимические дублеты библейского происхождения в древнерусской письменности // Динамика русского слова. СПб., 1994. С. 43–50.

Дурново, 1925 – Дурново Н. Н. К вопросу о древнейших переводах на старославянский язык библейских текстов // Изв. ОРЯС. Т. 30. Пг., 1925. С. 353–429.

Дьяконов, 1912 – Дьяконов М. А. Очерки общественного и государственного строя Древней Руси. СПб., 1912.

Евсеев, 1897 – Евсеев И. И. Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1897.

Евсеев, 1905 – Евсеев И. И. Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М., 1905.

Еселевич, 1979 – Еселевич И. Э. Из истории категории собирательности в русском языке. Казань, 1979.

Забелин, 1869 – Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц. М., 1869.

Забелин, 1895 – Забелин И. Е. Домашний быт русских царей XVI–XVII вв. М., 1895.

Замалеев, 1987 – Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси. Л., 1987.

Зарубин, 1932 – Зарубин Н. Н. Слово Даниила Заточника. Л., 1932.

Звегинцев, 1957 – Звегинцев В. А. Семасиология. М., 1957.

Звездова, 1996 – Звездова Г. В. Русская именная темпоральность в историческом и функциональном аспектах. Воронеж, 1996.

Зимин, 1973 – Зимин А. А. Холопы на Руси. М., 1973.

Зиновьева, 1999 – Зиновьева Е. И. Семантика и функции существительного дѣло в русских текстах XV–XVII вв. // Вестник СПбГУ. Сер. 2. Вып. 3. СПб., 1999. П. 1б. С. 66–71.

Золотарев, 1964 – Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

Зубов, 1960 – Зубов В. П. К истории русского ораторского искусства конца XVII – второй половины XVIII в. // ТОДРЛ. Т. XVI. Л., 1960. С. 288–303.

Иванов, 1975 – Иванов Вяч. Вс. К типологическому анализу внутренней формы праслав. *čelověk ‘человек’. – В кн.: Этимология. 1973. М., 1975, с. 17–22.

Иванов, Топоров, 1965 – *Иванов Вяч. Вс, Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Ивин, 1970 – Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970.

Изард, 1980 – И з а р д К. Эмоции человека. М., 1980.

Ильин [том] – И л ь и н И. А. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1994; Т. 6, кн. 2. М., 1996; Т. 6, кн. 3. М., 1997.

Ильинский, 1913 – И л ь и н с к и й Г. А. Славянские этимологии. – РФВ, т. 69. Варшава, 1913, с. 18–22.

Ильинский, 1921 – И л ь и н с к и й Г. А. Славянские этимологии. – ИОРЯС, т. 23, вып. 2. Пг, 1921. С. 213–217.

Иссерлин, 1951 – И с с е р л и н Е. М. История слова *красный* // Русский язык в школе, 1951, 3, с. 85–89.

Казакова, 1980 – К а з а к о в а Н. А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI вв. Л., 1980.

Калайдович, 1824 – К а л а й д о в и ч А. Ф. Иоанн Эксарх болгарский. М., 1824.

Камчатнов, 1982 – К а м ч а т н о в А. М. Философская терминология в Изборнике Святослава 1073 г. // Русская речь. 1982. № 4.

Карсавин, 1915 – К а р с а в и н Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв. СПб., 1915.

Карсавин, 1995 – К а р с а в и н Л. П. Культура Средних веков. Киев, 1995.

Кассирер, 1944 – C a s s i r e r E. On Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven, 1944.

Кассирер, 1970, I – C a s s i r e r E. The Philosophy of Symbolic Forms. I. Language. New Haven, 1970.

Каутский, 1910 – К а у т с к и й К. Античный мир, иудейство и христианство. СПб., 1910.

Кеглер, 1975 – K e g l e r D. Untersuchungen zur Bedeutungsgeschichte von Istina und Pravda im Russischen. Bern, 1975.

Кириллин, 1987 – К и р и л л и н В. М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI века // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 76–110.

Ключевский IX – К л ю ч е в с к и й В. О. Сочинения в девяти томах. Т. IX. М., 1990.

Ключевский, 1913 – К л ю ч е в с к и й В. О. Статьи и речи. М., 1913.

Ключевский, 1918 – К л ю ч е в с к и й В. О. Курс русской истории. Т. 1–3. Пг, 1918.

Ключевский, 1959 – К л ю ч е в с к и й В. О. Сочинения, т. 6. М., 1959.

Ключевский, 1968 – *К л ю ч е в с к и й В. О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968.

Ковтун, 1963 – К о в т у н Л. С. Русская лексикография эпохи Средневековья. Л., 1963.

Колесов 1992 – К о л е с о в В. В. Концепт культуры: образ – понятие – слово // Вестник СПбГУ, сер. 2, 1992, вып. 3, с. 30–40.

Колесов, 1972 – К о л е с о в В. В. История русского ударения. Л., 1972.

Колесов, 1974 – К о л е с о в В. В. Лексическое варьирование в литературном языке XVII века // Вопросы исторической лексикологии и лексикографии восточнославянских языков. М., 1974. С. 130–137.

Колесов, 1975 – К о л е с о в В. В. Лингвостилистическая характеристика автографов Аввакума и Епифания // Пустозерский сборник. Л., 1975. С. 210–228.

Колесов, 1977 – К о л е с о в В. В. *Дѣля – ради* в древнерусском литературном языке // Русская историческая лексикология и лексикография. Л., 1977. Вып. 2. С. 24–38.

Колесов, 1977 – К о л е с о в В. В. Лексічні південнорусизми у книжій мови Давньої Русі. Мовознавство. Київ, 1977, № 1, с. 41–49.

Колесов, 1978 – К о л е с о в В. В. *Правый – лѣвый.* // Вопросы семантики. Калининград, 1978. С. 28–38.

Колесов, 1978 – К о л е с о в В. В. К реконструкции общерусской лексической системы со значением ‘vita’. – В кн.: Диалектная лексика, 1975. Л., 1978, с. 60–75.

Колесов, 1981 – К о л е с о в В. В. К характеристике поэтического стиля Кирилла Туровского // Сб. ТрОДР, т. XXXVI. Л., 1981, с. 37–49.

Колесов, 19826 – К о л е с о в В. В. Литературные слова в диалектной речи. 3. *Болезнь.* – В кн.: Диалектная лексика, 1979. Л., 1982, с. 12–28.

Колесов, 1982а – К о л е с о в В. В. История русского языка в рассказах. М., 1982.

Колесов, 1983 – К о л е с о в В. В. *Имя – знамя – знак* // Сравнительно-типологические исследования славянских языков и литератур. Л., 1983. С. 24–40.

Колесов, 1983а – К о л е с о в В. В. *Бѣлый* // Русская историческая лексикология и лексикография. Л., 1983. Вып. 3. С. 8–16.

Колесов, 1986 – К о л е с о в В. В. Мир человека в Древней Руси. Л., 1986.

Колесов, 1986 – К о л е с о в В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.

Колесов, 1987 – К о л е с о в В. В. *Вещь* в древнерусских переводных текстах // Семантика слова в диахронии. Калининград, 1987, с. 4–12.

Колесов, 1989 – К о л е с о в В. В. Литературный язык Древней Руси. Л., 1989.

Колесов, 1989 – К о л е с о в В. В. Умное слово в «Слове» Илариона Киевского // Альманах библиофила, XXVI. М., 1989, с. 95–113.

Колесов, 1991 – К о л е с о в В. В. Развитие лингвистических идей у восточных славян эпохи Средневековья // История лингвистических учений. Позднее Средневековье. СПб., 1991. С. 208–254.

Колесов, 1991 – К о л е с о в В. В. Сергий Радонежский: художественный образ и символ культуры // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991, с. 319–336.

Колесов, 1991а – К о л е с о в В. В. Проблемы средневекового знания в славянском переводе Ариопагитик // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура. Киев, 1991. С. 210–219.

Колесов, 1991б – К о л е с о в В. В. Порядок слов в русском литературном языке XVII в. // Славянская филология. Рига, 1991. С. 18–25.

Колесов, 1993 – К о л е с о в В. В. Символ как семантически системообразующий компонент в текстах Кирилла Туровского // Русский язык донационального периода. СПб, 1993, с. 37–60.

Колесов, 1996 – К о л е с о в В. В. Древнерусский богатырь // Средневековая и новая Россия. СПб., 1996. С. 37–60.

Колесов, 2000 – К о л е с о в В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб., 2000.

Колесов, 2002 – К о л е с о в В. В. Философия русского слова. СПб., 2002.

Конусов, 1941 – К о н у с о в А. П. История слова *полк.* – РЯШ, 1941, № 2, с. 19–22.

Костомаров, 1872 – К о с т о м а р о в Н. И. Исторические монографии и исследования, т. 12. СПб., 1872.

Крижанич, 1965 – К р и ж а н и ч Ю. Политика. М., 1965.

Кузнецов, 1979 – *К у з н е ц о в Б. Г.* Идеи и образы Возрождения. М., 1979.

Кустарева. 1970 – К у с т а р е в а М. А. Заметки об общественно-политической лексике в «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина. – Учен. зап. Смоленск. пед. ин-та. Смоленск, 1970, вып. 22, с. 116–126.

Лавров, 1941 – Л а в р о в Б. В. Условные и уступительные предложения в древнерусском языке. М.; Л., 1941.

Лакиер, 1847 – Л а к и е р А. История титула государей России. – ЖМНП, ч. 56, СПб., 1847, с. 81–156.

Лаптева, 1959 – *Л а п т е в а О. А.* Расположение древнерусского одиночного атрибутивного прилагательного // Славянское языкознание. М., 1959. С. 98–112.

Ларин, 1948 – Л а р и н Б. А. Словарь московитов 1586 г. Рига, 1948.

Ларин, 1977 – Л а р и н Б. А. История русского языка и общее языкознание М., 1977.

Лафарг, 1931 – Л а ф а р г П. Сочинения. М.; Л., 1931. Т. III.

Ле Гофф, 1992 – Л е Г о ф ф Ж. Цивилизация средневекового запада. М., 1992.

Лейбниц, 1983 – Л е й б н и ц Г. В. Сочинения. Т. II. М., 1983.

Леонтович, 1874 – Л е о н т о в и ч Ф. Задружно-общинный характер быта Древней России. – ЖМНП, ч. 174. СПб., 1874, с. 120–151, 194–233.

Лепахин, 2000 – Л е п а х и н В. М. Икона и иконичность. Сегед, 2000.

Лисевич, 1969 – Л и с е в и ч И. С. Моделирование мира в китайской мифологии и учение о пяти первоэлементах // Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969. С. 262–268.

Лихачев, 1950 – Л и х а ч е в Д. С. Комментарии исторические и географические // Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Т. 2.

Лихачев, 1958 – Л и х а ч е в Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958.

Лихачев, 1963 – Л и х а ч е в Д. С. Система литературных жанров Древней Руси // Славянские литературы. Доклады советской делегации к V Международному съезду славистов. М., 1963. С. 47–70.

Лихачев, 1967 – Л и х а ч е в Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.

Лихачев, 1981– Л и х а ч е в Д. С. Слово о русском. М., 1981.

Лихачев, Панченко, 1976 – Л и х а ч е в Д. С, Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.

Лозбэ, 1968 – Л о з б э М. Послелог *дѣля* – предлог *для* в древнерусском языке // Этимологические исследования по русскому языку. Вып. IV. М., 1968. С. 75–89.

Ломоносов, 1952, 7 – Л о м о н о с о в М. В. Полное собрание сочинений. М.; Л., 1952. Т. 7.Ьоуды по филологии.

Ломтев, 1956 – Л о м т е в Т. П. Очерки по историческому синтаксису русского языка. М., 1956.

Лосев, 1980 – Л о с е в А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.

Лосев, 1990 – Л о с е в А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990.

Лосев, 1991 – Л о с е в А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

Лосев, 1993 – Л о с е в А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.

Лосев, 1994 – Л о с е в А. Ф. История античной эстетики. Софисты – Сократ – Платон. М., 1994.

Лосев, 1998 – Л о с е в А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1998.

Лутовинова, 1997 – Л у т о в и н о в а И. С. Слово о пище русских. СПб., 1997.

Львов, 1975 – Л ь в о в А. С. Лексика «Повести временных лет». М., 1975.

Ляпунов, 1928 – Л я п у н о в Б. М. *Семья, сябр – шабёр.* – Сб. ОРЯС, т. 101. Л., 1928, с. 257–263.

Мавродин, 1945 – М а в р о д и н В. В. Образование древнерусского государства. Л., 1945.

Мавродин, 1971– М а в р о д и н В. В. Образование древнерусского государства и формирование древнерусской народности. М., 1971.

Мавродин, 1978 – М а в р о д и н В. В. Происхождение русского народа. Л., 1978.

Майоров, 1979 – *М а й о р о в Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.

Максимович, 1846 – М а к с и м о в и ч М. Об имени «человек». – В кн.: Московский сборник. М., 1846, с. 325–337.

Марков, 1972 – М а р к о в В. М. Об одном словообразовательном значении существительных с приставкой *не* в русском языке. – В кн.: Вопросы теории и истории русского словообразования. Казань, 1972, с. 30–31.

Мартынов, 1972 – М а р т ы н о в В. В. Славянские этимологические версии. – В кн.: Русское и славянское языкознание. М., 1972, с. 185–192.

Матхаузерова, 1976 – М а т х а у з е р о в а Св. Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976.

Мачинский, 1909 – М а ч и н с к и й В. О человеческой культуре. СПб., 1909.

Мейе, 1905 – M e i l l e t A. Études sur l'etymologie et le vocabulaire du vieux slave. Paris, 1905.

Мельникова, 1998 – М е л ь н и к о в а Н. А. Образ мира. М., 1998.

Менгес, 1979 – М е н г е с К. Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». М., 1979.

Мильков, 1988 – М и л ь к о в В. В. Синкретизм в древнерусской мысли // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. Киев, 1988.

Михайлов, 1904 – М и х а й л о в А. В. К вопросу о литературном наследии святых Кирилла и Мефодия в глаголических хорватских миссалах и бревиариях. Варшава, 1904.

Михайлов, 1912 – М и х а й л о в А. А Опыт изучения текста Книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. 4.1. Паримейный текст. Варшава, 1912.

Михайлова, 1999 – М и х а й л о в а Т. В. Средневековые способы выражения оценочной семантики в языке повестей Смутного времени XVII в.: Автореферат дис. ...____ наук. СПб., 1999.

Михайловская, 1964 – М и х а й л о в с к а я И. Г. Синонимические прилагательные со значением 'сильный по характеру своего проявления' в древнерусском языке XI-XIV вв. // Исследования по исторической лексикологии древнерусского языка. М., 1964. С. 18–42.

Михайловская, 1964 – М и х а й л о в с к а я Н. Г. Прилагательные *правый – десный – левый – шуи* в русском языке XI–XVII вв. // Исследования по исторической лексикологии древнерусского языка. М., 1964. С. 43–58.

Михайловская, 1966 – М и х а й л о в с к а я Н. Г. Синонимические прилагательные в значении «знатный» в древнерусском литературном языке. – В кн.: Лексикология и словообразование древнерусского языка. М., 1966, с. 19–39.

Михайловская, 1974 – *М и х а й л о в с к а я Н. Г.* О реализации значения слова в древнерусском тексте // ВЯ. 1974. № 5. С. 87–95.

Михайловская, 1980 – М и х а й л о в с к а я П. Г. Системные связи в лексике древнерусского книжно-письменного языка XI–XIV вв. Нормативный аспект. М., 1980.

Мораховская, 1980 – М о р а х о в с к а я О. Н. К формированию группы названий жилых построек в русском языке. – В кн.: Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования, 1978, М., 1980, с. 3–96.

Мурьянов, 1978 – М у р ь я н о в М. Ф. / Время (понятие и слово) // ВЯ. 1978. № *2. С.* 52–66.

Мурьянов, 1982 – М у р ь я н о в М. Ф. *Сила* (слово и понятие) // Этимология. 1980. М., 1982, с. 50–56.

Мюллер, 1891 – М ю л л е р Макс. Наука о мысли. СПб., 1891.

Мюллер, 1971 – M u l l e r L. Ilarion Werke. München, 1971, S. 61–86.

Найссер, 1981 – *Н а й с с е р У.* Познание и реальность. М., 1981.

Некрасов, 1873 – Н е к р а с о в И. С. Опыт историко-литературного исследования о происхождении «Домостроя». М., 1873.

Нечунаева, 1987 – Н е ч у н а е в а Н. А. Лексический аспект минейного текста // Литературный язык Древней Руси. Л., 1986.

Ничик, 1978 – Н и ч и к В. М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII вв. Киев, 1978.

Нуаре, 1925 – *Н у а р е Л.* Орудие труда и его значение в истории развития человечества. Киев, 1925.

Обнорский, 1929 – О б н о р с к и й С. П. Прилагательное хороший и его производные в русском языке // Язык и литература. Т. 3. Л., 1929. С. 241–258.

Оссовская, 1987 – О с с о в с к а я М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987.

Павлов-Сильванский, 1910 – *П а в л о в - С и л ь в а н с к и й Н. П.* Сочинения. СПб., 1910. Т. II (переиздано: Феодализм в России. М., 1988).

Пейчев, 1977 – П е й ч е в Б. Философският трактат в Симеоновия сборнике (1073 г.). София, 1977.

Першина, 1975 – *П е р ш и н а Н. А.* Индоевропейские этимологии, отражающие взаимные связи пространственных и временных представлений: Автореф. дис. ... канд. наук. Л., 1975.

Пешковский, 1938 – *П е ш к о в с к и й А. М.* Русский синтаксис в научном освещении. М., 1938.

Пименова, 2000 – *П и м е н о в а М. В.* Эстетическая оценка в древнерусском тексте: Автореф. дис. ... д-ра наук. СПб., 2000.

Подобедова, 1965 – *П о д о б е д о в а О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей. М., 1965.

Позов, 1965 – П о з о в А. Основы древнецерковной антропологии. Мадрид, 1965.

Понятие судьбы – П о н я т и е судьбы в контексте разных культур. М., 1994.

Попов, 1903 – П о п о в Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.

Попов, Стяжкин, 1974 – *П о п о в П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.

Попович, 1979 – *П о п о в и ч М. В.* Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. Киев, 1979.

Порохова – П о р о х о в а О. Г. Лексика сибирских летописей XVII в. Л., 1969.

Порохова, 1961 – П о р о х о в а О. Г. Заметки о новых словах в русском языке XV–XVII вв. – В кн.: Исследования по лексикологии и грамматике русского языка. М., 1961, с. 145–167.

Порохова, 1966 – П о р о х о в а О. Г. Слова *ляда, лядина* и *нива* в русских народных говорах. – В кн.: Лексика русских народных говоров. М.; Л., 1966, с. 175–191.

Потебня, 1876 – *П о т е б н я А. А.* К истории звуков русского языка. Воронеж, 1876.

Потебня, 1878 – П о т е б н я А. А. Über einige Erscheinungsarten des slavischen Palatalismus // AfSlPh. Berlin, 1878. Bd. III. S. 358–381.

Потебня, 1880 – П о т е б н я А. А. Этимологические заметки // Русский филологический вестник. Варшава, 1880.

Потебня, 1881 – П о т е б н я А.А. Этимологические и другие заметки. Воронеж,1881.

Потебня, 1883 – П о т е б н я А. А. Этимологические заметки, вып. 4. Варшава, 1883.

Потебня, 1914 – П о т е б н я А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.

Потебня, 1958 – П о т е б н я А. А. Из записок по русской грамматике. Т. I–II. М., 1958.

Потебня, 1968 – П о т е б н я А. А. Из записок по русской грамматике. Т. III. М., 1968.

Потебня, 1976 – П о т е б н я А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976.

Потебня, 1989 – П о т е б н я А. А. Слово и миф. М., 1989.

Потебня, 1989 – П о т е б н я А.А.. Слово и миф. М., 1989.

Пресняков, 1909 – П р е с н я к о в А. Е. Княжое право Древней Руси. СПб., 1909.

Пресняков, 1938 – П р е с н я к о в А. Е. Лекции по русской истории, т. 1. М., 1938.

Пришвин, 1986 – П р и ш в и н М. М. Сочинения: В 8 т Т. 8. М., 1986.

Пропп, 1946 – П р о п п В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.,1946.

Пропп, 1976 – П р о п п В. Я. Проблемы комизма и смеха. М., 1976.

Прохоров, 1987 – П р о х о р о в Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. Л., 1987.

Путягин, 1974 – П у т я г и н Г. А. Семантический анализ слов, называющих человека по возрасту. – В кн.: Вопросы лексикологии русского языка, т. 47 (140). Курск, 1974, с. 78–94.

Пушкарева, 1989 – П у ш к а р е в а Н. Л. Женщины Древней Руси. М., 1989.

Пушкарева, 1997 – П у ш к а р е в а Н. Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X – начало XIX в.). М., 1997.

Райнов, 1940 – *Р а й н о в Т.* Наука в России XI–XVII веков. М.; Л., 1940.

Рассел, 1987 – Р а с с е л Б. Почему я не христианин. М., 1987.

Раушенбах, 1986 – *Р а у ш е н б а х Б. В.* Системы перспективы в изобразительном искусстве. Общая теория перспективы. М., 1986.

Рейхенбах, 1985 – *Р е й х е н б а х Г.* Философия пространства и времени. М., 1985.

Робинсон, 1980 – Р о б и н с о н А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. М., 1980.

Рожков, 1906 – Р о ж к о в Н. А. Исторические и социологические очерки, т. 1. М., 1906.

Розанов, 1990 – Р о з а н о в В. В. Религия и культура. М., 1990.

Романов, 1947 – Р о м а н о в Б. А. Люди и нравы Древней Руси. Л., 1947.

Рыбаков, 1981 – Р ы б а к о в Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.

Рыбаков, 1982 – Р ы б а к о в Б. А. Киевская Русь и русские княжества. М., 1982.

Рыбаков, 1987 – *Р ы б а к о в Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.

Рыдзеевская, 1936 – Р ы д з е е в с к а я Г. А. Слово *смерд* в топонимике. – В кн.: Проблемы источниковедения, т. 2. М.; Л., 1936, с. 5–16.

Рыстенко, 1904. – Р ы с т е н к о А. В. Сказание о двенадцати снах царя Мамера в славянорусской литературе. Одесса, 1904.

Рюше, 1930 – R ü s c h e Fr. Blut, Leben und Seele: Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike. Padeborn, 1930.

Садник, 1962 – S a d n i k L. Zur Wiedergabe von παθος und ihm vorwandter Wörter in den ältesten slavischer. Denkmälern //Zeitschrift f. Slavische Philologie XXX, 2. Heidelberg, 1962, S. 242–249.

Самарин, 1996 – С а м а р и н Ю. Ф. Избранные произведения. М., 1996.

Семенова, 1982 – С е м е н о в а Л. Н. Очерки истории быта и культурной жизни России (первая половина XVIII в.). Л., 1982.

Сергеев, 1967 – С е р г е е в Ф. П. Слово *соль* и его производные в договоре Руси с Византией – Учен. зап. Кишиневск. гос. ун-та, т. 84. Кишинев, 1967, с. 96–99.

Сергеев, 1972 – *С е р г е е в Ф. П.* Русская терминология международного права XI–XVII вв. Кишинев, 1972.

Сергеевич, 1893 – С е р г е е в и ч В. Русские юридические древности. Т. 2: Власти. Вып. 1. Вече и князь. СПб., 1893.

Серебряная, 1980 – С е р е б р я н а я И. Б. К грамматической истории существительного *сосед* в русском языке. – В кн.: Развитие синонимических отношений в истории русского языка, вып 2. Ижевск, 1980, с. 138–141.

Сеченов, 1943 – С е ч е н о в И. М. Элементы мысли. М., 1943.

Симонов, 1977 – *С и м о н о в Р. А.* Математическая мысль Древней Руси. М., 1977.

Симонов, 1980 – С и м о н о в Р. А. Кирик-новгородец. М., 1980.

Симонов, Стяжкин, 1977 – С и м о н о в Р. А., Стяжкин В. И. Историко-логический обзор древнерусских текстов «Книга, глаголемая Логика» и «Логика Авиасафа» // НДВШ. Философия. 1977. № 5. С.132–141.

Синявский, 1991 – С и н я в с к и й А. Очерки русской культуры. II: Иван-Дурак. Очерк русской народной веры. Париж, 1991.

Смолина, 1990 – С м о л и н а К. П. Лексика имущественной сферы в русском языке XI-XVII вв. М., 1990.

Соболевский, 1910 – С о б о л е в с к и й А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910.

Соколов, 1979 – С о к о л о в В. В. Средневековая философия. М., 1979.

Соколова, 1957 – *С о к о л о в а М. А.* Очерки по языку деловых памятников XVI века. Л., 1957.

Соколова, 1970 – С о к о л о в а М. А. К истории слов *юрод* и *град*. – Учен. зап. Казанск. пед. ин-та, вып. 77. Казань, 1970, с. 17–22.

Соловьев [том] – С о л о в ь е в В. С. Собрание сочинений: В 8 т. М., 1900.

Соловьев, 1845 – С о л о в ь е в С. М. О значении слова *черный* в древнем русском языке. – В кн.: Сборник исторических и статистических сведений о России, т. 1. М., 1845, с. 282–286.

Соловьев, 1959 – С о л о в ь е в С. М. История России с древнейших времен, т. I. М., 1959.

Соловьев, 1960 – С о л о в ь е в С. М. История России с древнейших времен. Кн. II. М., 1960.

Соловьев, 1988 – С о л о в ь е в В. С. Сочинения в двух томах. М., 1988.

Соловьев, 1989 – С о л о в ь е в В. С. Сочинения: В 2 т М., 1989.

Солоневич, 1991 – С о л о н е в и ч И. Л. Народная монархия. М., 1991.

Солоневич, 1997 – С о л о н е в и ч И. Л. Белая империя. М., 1997.

Сороколетов, 1970 – С о р о к о л е т о в Ф. П. История военной лексики в русском языке. Л., 1970.

Спенсер I – С п е н с е р Г. Сочинения. Т. I. М., 1996.

Сперанский, 1904 – *С п е р а н с к и й М. Н.* Переводные сборники изречений. М., 1904.

Сперанский, 1960 – С п е р а н с к и й М. Н. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960.

Стеблин-Каменский, 1976 – Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976.

Стеблин-Каменский, 1984 – Стеблин-Каменский М.И. Мир саги. Становление литературы. Л., 1984.

Тарланов, 1999 – Тарланов З. К. Становление типологии русского предложения в ее отношении к этнофилософии. Петрозаводск, 1999.

Тихомиров, 1941 – Тихомиров М. Н. Исследование о Русской Правде. М.; Л., 1941.

Тихомиров, 1975 – Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975.

Токарев, 1957 – Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М., 1957.

Топоров, 1963 – Топоров В. Н. К этимологии славянского *mysl̓ь* // Этимология. М., 1963. С. 3–13.

Топоров, 1975 – Топоров В. Н. Прусский язык. Т. I. Словарь: A–D. М., 1975.

Топоров, 1980 – *Топоров В. Н.* Еще раз о древнегреческом Σοφία: происхождение слова и его внутренний смысл // Структура текста. М., 1980. С. 148–173.

Топоров, 1985 – Топоров В. П. Понятие святости в Древней Руси // International Journal of Slavic linguistics and poetics. Vol. XXXI–XXXII. 1985. С. 451–472.

Трофимова, 1972 – Трофимова М. К. Из рукописей Наг-Хаммады // Античность и современность. М., 1972.

Трубачев, 1957 – Трубачев О. Н. Древнейшие славянские термины родства – ВЯ, 1957, №2, с. 86–95.

Трубачев, 1959 – Трубачев О. Н. История славянских терминов родства. М., 1959.

Трубачев, 1991 – Трубачев О. Н. Славянская этимология и праславянская культура // Историко-культурный аспект лексикографического описания русского языка. Ч. 1. М., 1991.

Трубников, 1987 – Трубников Н. Н. Время человеческого бытия. М., 1987.

Тюрин, 1849 – Тюрин Л. Общественная жизнь и земские отношения в Древней Руси. – Библиотека для чтения, т. 98. СПб., 1849, с. 35 и сл.

Уайтхед, 1990 – Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990.

Уханов, 1957 – Уханов Г. П. К истории атрибутивных словосочетаний //Уч. зап. Калининск. пед. ин-та. Калинин, 1957. Т. 19. Вып. 2. С. 31–76.

Федоров, 1980 – Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1980.

Федотов, 1982 – Федотов Г. П. Россия, Европа и мы. Париж, 1982.

Федотов, 1989 – Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Париж, 1989.

Феоктистова, 1984 – Феоктистова Н. В. Формирование семантической структуры отвлеченного имени. Л., 1984.

Ферсман, 1954 – Ферсман А. Е. Очерки по истории камня. Т. 1. М., 1954.

Филин, 1949 – Филин Ф. П. Лексика русского литературного языка древнекиевской эпохи (по материалам летописей). – Учен. зап. Ленингр. гос. пед. ин-та имени А. И. Герцена, т. 80. Л., 1949.

Флоренский, 1990 – Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990.

Флоренский, 1994 – Флоренский П. А. Оправдание космоса. СПб., 1994.

Флоренский, 1999 – Флоренский П. А. Сочинения. М., 1999. Т. 3. Вып. 1.

Франк 1917 – Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. Пг., 1917.

Франк, 1949 – Франк С. Л. Свет во тьме. Париж, 1949.

Франчук, 1982 – Франчук В. Ю. Киевская летопись как памятник языка – ВЯ, 1982. №4, с. 41–51.

Фрейденберг, 1978 – *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978.

Фроянов, 1974 – Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. Л., 1974.

Фроянов, 1980 – Фроянов И. Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980.

Хёйзинга, 1988 – Хёйзинга И. Осень Средневековья. М., 1988.

Хёйзинга, 1992 – Хёйзинга Й. Homo ludens. М., 1992.

Хомский, 1972 – *Хомский Н.* Язык и мышление. М., 1972.

Хомяков, 1905, 1 – Хомяков А. С. Сочинения. М., 1905. Т. I.

Хюбнер, 1994 – Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994.

Цакалиди, 1982 – Цакалиди Т. Г. Общеотрицательные конструкции в древнеславянском языке XI–XIV вв. Автореф. канд. дисс. Л., 1982.

Цейтлин, 1973 – Цейтлин Р. М. Заметки по старославянской лексикологии. – В кн.: Этимология, 1971. М., 1973, с. 102–114.

Цейтлин, 1980 – Цейтлин Р. М. О значениях старославянских слов с корнем прав- // Этимология 1978. М., 1980. С. 59–64.

Чаадаев, 1913 – Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. Т. 12. СПб., 1913.

Чайкина, 1976 – Чайкина Ю. И. История административной терминологии Белозерья. – В кн.: Лексика севернорусских говоров. Вологда, 1976, с. 3–54.

Черепанова, 1983 – Черепанова О. А. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.

Черепнин, 1969 – Черепнин Л. В. Новгородские берестяные грамоты как исторический источник. М., 1969.

Чернейко, 1997 – Чернейко Л. О. Лингво-философский анализ абстрактного имени. М., 1997.

Чернин, 1987 – Чернин А. Д. Физика времени. М., 1987.

Черных, 1956 – Черных П. Я. Очерк русской исторической лексикологии. Древнерусский период. М., 1956.

Чернышевский, 1951 – Чернышевский Н. Г. Избранные философские произведения, т. 1. Л., 1951.

Чичерин, 1856 – Чичерин Б. Н. Еще о сельской общине. – Русский вестник. М., 1856, т. 3, с. 776–778.

Шевченко, 1911 – Шевченко С. Ф. Заметка о «возрастах» человеческой жизни. – ИОРЯС, т. 16, кн. 4. СПб., 1911, с. 30–36.

Шелгунов, 1893 – Шелгунов Н. В. Очерки русской жизни. СПб., 1893.

Шеллинг II – Шеллинг Ф. В. Сочинения, т. II. М., 1989.

Шимчук, 1991 – Шимчук Э. Г. Из истории лексики, связанной с духовным миром человека (древнерусск. тъска и его окружение) // Историко-культурный аспект лексикографического описания русского языка. Ч. 1. М., 1991. С. 75–85.

Шлецер, 1874 – Шлецер А. Русская грамматика. – Сб. ОРЯС, т. 13. СПб., 1874, с. 421–518.

Шляпкин, 1909 – Шляпкин И. А. Возрасты человеческой жизни. СПб., 1909.

Шмидт, 1973 – Шмидт С. О. Становление российского самодержавства. М., 1973.

Шухардт, 1950 – Шухардт Г. Избранные работы по языкознанию. М., 1950.

Щапов, 1908 – Щапов А. П. Социально-педагогические условия умственного развития русского народа (1870) // Сочинения А. П. Щапова. В 3 т. Т. III. СПб., 1908.

Щапов, 1976 – Щ а п о в Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976.

Щербатов, 1906 – Щ е р б а т о в М. М. О повреждении нравов в России. СПб., 1906.

Эрикссон – E r i k s s o n G. Le nid prav- dans son champ semantique recherches sur le vokabulaire slave. Lund, 1967.

Эрикссон, 1967 – E r i k s s o n G. Le nid *prav-* dans son champ sémantique recherches sur le vocabulaire slave. Lund, 1967.

Юркевич, 1990 – Ю р к е в и ч П. Д. Философские произведения. М., 1990.

Юрченко, 1988 – Ю р ч е н к о А. И. Изборник 1073 года. Интерпретация основных древнерусских философских терминов // ВЯ. 1988. № 2. С. 75–90.

Юшков, 1949 – Ю ш к о в С. В. Общественно-политический строй и право Киевского государства. М., 1949.

Ягич 1913 – J a g i č V. Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913.

Ягич, 1884 – Я г и ч И. В. Четыре критико-палеографнческие статьи. СПб., 1884.

Ягич, 1889 – *Я г и ч И. В.* Критические заметки по истории русского языка. СПб., 1889.

Ягич, 1902 – J a g i č V. Zur Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. – In: Denkschriften der Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe, Bd. 47. Wien, 1902.

Ягич, 1913 – J a g i č V. Entstchungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913.

Якобссон, 1958 – J a k o b s s o n A. Развитие понятия времени в свете славянского *časъ* // Scando-Slavica. 1958. T. IV.

Яковлева, 1994 – Я к о в л е в а Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994.

Jagič, 1913 – J a g i č V. Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913.

СЛОВАРЬ-УКАЗАТЕЛЬ

А
абстрактный *950, 951*
авосейко *651*
авось *649–651*
авоська *650, 651*
азбуковник *566, 966*
алкати *603*
алнамахъ *248*
алчность *248*
алый *382, 383*
альфа *258*
аорист *989, 1018, 1019, 1026*
апилиоти *987*
ашютъ *566, 837*
аще *1047*

Б
баба *31, 33, 67*
баба-яга *68, 902*
бага *841*
багати *841, 842*
багатье *681*
багряница *180*
багряный *379, 380*
бажати *841*
баженый *601*
бажить *601, 841, 1080*
балаболка *957*
балий *75*
бальство *75*
барашки *959*
барин *135, 224*
барство *135*
баяти *777, 779*
бдение *577*
бедный *473, 494, 500, 645*
безаконьнъ *519*
безбогъ *946*
безбуявый *712*
безвѣчье *948*
бездна *357, 932*
бездѣлни *644*
бездушное *937*
беззаконие *99, 100, 258, 290, 521*
беззаконник *99*
беззаконно *99*
безмолвно *489, 596*
безмятежно *489*
безрассудство *242*
безумъ *947–949*
безымянный *221, 477*
белка *180*
белый *171, 178–180, 381, 385, 387, 1032*
берегини *305*
берегъ *584*
беречи *583, 584*
бескорыстие *248, 254, 266, 449*
бесѣда *624, 645, 797, 807, 854*
беспутник *995*
беспутье *995*
бессловесное *344, 937*
бессмертное *937*
бесстрастие *259*
бесстрашие *714*
бесстрашный *714*
бесстыдство *255, 256, 703*
бесчадь *948*
бесчинный *889*
бесчинье *248*
бещадь *948*
бещиньство *889, 890*
бѣглець *993*
бѣда *306 , 466, 467, 474, 475, 477, 479, 496, 497, 502*
бѣдный *475*
бѣл(ый) *390, 394, 395, 951 951*
бѣлизна *821*
бѣлый свѣтъ *175, 178, 179*
бѣсный *307*
бѣсовский *308*
бѣсъ *308, 325, 390, 473, 535, 645, 850*
бѣшенство *307, 648, 850*
биричь *574, 575*
бистар *661*
бить *243, 430, 505, 509, 557, 632, 890, 1041*
битье *480, 501*
благо *81, 184, 215, 252, 263, 264, 270, 277, 281, 283, 313–323, 326, 329, 330–333, 337 и др.*
благой *274, 281, 313–316, 319, 322, 328, 329, 336, 404, 474, 495, 571, 602, 603, 605, 662, 690, 995, 764*
благовазньство *320*
благоволение *336*
благовольство *703*
благовоние *320, 335, 754*
благоговение *311, 322, 449, 602, 620, 630, 919, 936*
благодарность *281, 321, 626*
благодать *100, 251, 278, 281–284, 287, 293, 297, 313, 319, 321–323, 331, 391, 415, 443, 570, 604, 624, 720, 878, 946*
благодетель *333*
благодетельство *251*
благодѣть *278, 281, 321, 322, 337, 368, 764*
благодѣяние *336, 339*
благодумие *320*
благодушие *339*
благоизволение *336*
благолепие *320*
благолюбие *339*
благомыслие *339*
благонравие *339*
благообразность *335*
благообразный *320*
благополучие *81, 170, 314, 337, 692*
благоприличие *337*
благородие *336*
благосердие *336*
благость *251, 313, 321–323, 336, 442, 946, 979*
благота *321, 336*
благоумие *320*
благоухание *320*
благоуханный *320*
благоухати *754*
благочестие *284, 313, 719*
благочиние *314*
блаженство *71, 270, 281, 319, 321, 694*
блаженъ *314, 422*
блажити *319*
блазнь *539*
блевание *251*
ближика *39, 41–43*
ближний *23, 39, 41–43*
близок *43, 52, 182, 198, 264, 304, 316, 373*
блудство *251*
блудъ *539*
блуждание *178*
блуждати *992*
блужение *248, 430*
блюсти *580, 582*
блюсти(ся) *430, 507*
блядение *430*
блядинъ сын *640*
блядь *641, 812*
блядьня *430*
блядьство *430*
Богъ (боги) *25, 57, 61, 62, 65, 81, 91, 92, 95, 99, 101, 103, 104, 122, 124, 126, 136, 139, 160, 168, 170, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 232, 241,*
богатенъ *605, 606*
богатство *64, 88, 146, 147, 159, 197, 280, 315, 366, 602–613, 725, 727, 914, 936*
богатуръ *700*
богатый *125, 143–147, 566, 602– 604, 608, 609*

богатырь *47, 171, 173, 368, 477, 662, 674, 700, 709, 710, 721*
богатъ *422, 603, 604, 608, 844,*
богатье *602*
богатьствие *604,*
богач *566, 602, 603, 608*
богобоязньство *248*
боголѣпно *376*
бодрец *713*
бодрый *656, 659, 700, 701, 702, 793*
боец *713*
божий *27, 124, 160, 168, 174, 180, 181, 258, 287, 441, 452, 475, 509, 512, 645, 694, , 766, 768, 778, 827*
Божья помощь *578*
бой *45, 49, 51, 111, 173–175, 227, 276, 295, 318, 484–486, 505, 510, 575, 576, 631, 656, 845*
бокъ *203, 981*
болван *307, 346, 739, 749*
болезнь *77–83, 85, 233, 316, 325, 327, 465, 479, 481, 503, 510, 649, 671, 890, 948, 1043*
болесть *78–83, 951,*
болеть *503, 897*
болѣзненный *962*
болого *318, 443, 662,*
болото *246*
боль *77–85*
больной *77, 78, 491,*
больство *77*
большой *672, 748, 941*
борзо *656–659, 661*
борзописець *658*
борзость *533, 658, 912, 1046*
борзъ *657*
борзый *655, 656, 661*
борзый конь *674, 951*
боронитися *637*
боронить *638*
боротися *482*
борошень *612*
борьба *268, 275, 428, 484, 507, 638, 725*
босъ *647*
боязнь *248, 406, 505, 506, 508–510, 691, 714*
бояре *43, 51, 135, 152, 177, 223, 226, 227, 626, 682, 801, 883, 884*
боярин *69, 135, 137, 159, 189, 226, 227, 229, 273, 662, 712*
бояться *505, 506, 551*
бракъ *99, 430, 627*
бранити(ся) *470, 482, 637, 639*
брань *251, 483, 636–639, 642*
брат *31, 32, 40, 42, 44, 46–48, 56, 92, 173, 840, 1022*
братанич *47*
братец *47, 961*
брати(ся) *637*
братия *48, 85, 92, 147, 197, 258, 296, 404, 483, 593*
братолюбие *249, 251*
братоненавиденье *488*
братство *47, 415, 688*
братучадо *43*
брать *572, 726*
брашно *55, 258, 259, 607, 799*
брехня *641*
брздица *656*
бридкый *755*
бридость *755*
бритва *755*
брѣмя *317, 597*
бродити *992*
бродить *649*
брусничный *383*
буде *1049*
будити *580, 1012*
буду делать *726, 1026*
будущее *275, 276, 288, 292–294, 473, 658, 682, 782, 816, 846, 1003, 1007, 1008, 1012, 1014, 1021–1026, 1028, 1030, 1046–1049, 1053*
буенъ *713*
буесть *700*
буец *713*
буза *644*
буй *257, 702, 711–714, 912*
буйность *667, 839*
буйный *11, 171, 640, 648, 667, 702, 710*
буйство *268, 515, 710, 711, 714,*
буква (закона) *101*
булгар *990*
буртас *990*
бурый *381, 383*
буря *474, 671, 749, 750*
бусый *382*
буяни *710*
бъдѣти *700, 1012*
бъдрость *700, 701*
бъдрый *700, 701*
бъждрь *701*
бънути *1012*
бързъ *656, 912*
быдло *639*
былина *33, 35, 52, 64, 125, 171, 173, 176, 385, 491, 641, 673, 699, 701, 713, 721, 915, 977, 1009*
былья *480*
быстра реченька *176, 655, 656, 659, 674*
быстрина *912*
быстро *191, 250, 394, 432, 502, 516, 535, 656, 657, 661, 1053*
быстрость *656, 912*
быстрота *531–533, 655, 656, 658, 659, 661*
быстръ *394, 912*
быстрый *596, 655, 1033*
быстрь *656*
быт *150, 237, 275, 392, 450, 630, 636, 647, 682, 695*
быт заедает *696*
быти *47, 250, 298, 378, 412, 582, 660*
бытие *66, 196, 233, 237, 254, 257, 264, 273, 275, 278, 284, 290, 329, 339, 343, 349, 391, 425, 437, 450, 453, 455, 458, 606, 630, 636, 647, 657, 682, 695, 696, 791, 817, 825, 858, 937, 941, 956, 976–978, 993*
быто *611*
быть в вине *520*
бышѣщее *1024*

В

в великой нужи *493*
в вине воленъ *520*
в вину ставити *520*
в глубокыя погибели *472*
вага *712*
вадити *482*
важить *712*
важный *117, 136, 224, 331, 592, 712*
вазнивъ *712*
вазниць *692*
вазнь *326, 604, 692, 700, 710, 853*
варвар *21, 23, 53, 205, 275, 361, 518, 759, 876, 971*
варвари дерзи *704*
варварский (мир) *14, 344, 364, 423, 521, 536*
варварство *14, 169, 182, 279, 280, 642*
варити *482*
васнь *692*
вассал *58, 111, 116, 132, 135, 424, 513, 611, 780*
вассалитет *46, 137*
вассальный *129*
ватра *344*
ватрушка *344*
вборзѣ *646*
вдова *33, 434, 457, 945*
ведство *243*
ведь *726, 838, 839, 1012*
ведьма *58, 305, 329, 432, 457, 774, 838, 864, 1022*
вежа *163, 166, 167*
вежество *248*
вежливость *268, 619*
велелѣпно *376*
веление *284, 367, 848, 854*
велий *144, 146, 148, 149, 376, 671, 672, 799*
великий *143–148, 215, 217, 376, 666, 671, 672, 982*
великодушие *253, 255, 449, 711*
великодушный *711*
великолепный *376*
великорус *732*
великствие *322*

величавыи *515*
величание *248, 250, 514, 516*
величество *215, 294, 673*
велѣти *201, 844*
велыняне *990*
вельлѣпота *376*
вельми *460, 839*
вельможа *225, 227*
вервь *183–185*
вереда *478, 481, 491*
вередити *480*
вередъ *470, 479–481*
веремя *317, 318, 1003*
вернуть *683*
вероятность *403, 1041*
верста *786*
вертеть *786, 1003*
верховный *146, 477, 905*
верхъ *873*
вершина *227, 228, 873*
веселитися *626*
весело *626*
веселъ *626*
веселье *256, 591, 623–628, 630, 684, 692, 805, 821, 826, 1059*
весельно *626*
весна *357, 382, 1014, 1015*
весь ‘племя’ *195, 989*
весь ‘деревня’ *188, 189, 191*
весь мир *131, 181, 186, 202*
весьма *67*
весь свет *167, 177, 181, 202*
вечор *1028*
вещелюбие *251*
вещелюбивый *917*
вещественный *917*
вещетинье *917*
вещица *917*
вещный *351*
вещь *28, 261– 263, 297, 343, 352, 425, 461, 519, 591, 601, 611, 676, 689, 695, 712, 713, 719, 770, 791, 801, 809, 814, 819, 829, 869, 877, 913–920, 929, 934, 940, 964, 976, 981, 1027, 1028, 1030, 1044, 1054, 1057, 1059*
вѣдание *757*
вѣдати *525, 726, 751, 770, 775–778, 790, 812, 863, 864, 925, 929*
вѣдѣ *334, 355, 599, 726, 776, 838, 839, 1011, 1012*
вѣдѣти *177, 767, 789, 798, 864, 1013, 1029*
вѣдокъ *775*
вѣдунъ *775*
вѣдь *775, 838*
вѣдьма *774*
вѣкъ *69, 117, 118, 756, 1004, 1007, 1013, 1016*
вѣра *99, 408, 409, 410, 414, 557, 798, 837, 838, 863, 975*
вѣротерпимость *275, 279*
вѣсть *525, 573, 598, 776, 777, 829*
вѣтошь *959*
вѣтръ *344, 345*
вѣтхий *67, 71, 98, 224, 276, 877, 878*
вѣчный *56, 64, 135, 287, 627*
вѣщание *781*
вѣяти *344*
вид *328, 333, 354–356, 659, 662, 737, 744, 745, 749, 750, 763, 772, 773, 777, 778, 813–815, 817, 820, 864, 938–942, 976, 1023*
видимость *579, 601, 744, 770*
видѣнье *355, 356, 762, 774, 815, 822*
видѣти *686, 751, 767, 768, 770, 775, 776, 778, 780, 1029*
видокъ *574, 745, 766*
вина *261, 262, 263, 267, 307, 426, 427, 493, 518–522, 558, 569, 618, 1040, 1043*
вино *634, 643–645*
вира *152, 154*
вирьникъ *574, 575*
вита *258*
витальница *164*
витязь *367, 710*
вишневый *383*
вкусъ *737, 742*
вкушение *743*
владыка *214, 226, 227, 229, 333, 359, 619, 1000*
властелин *718*
властель *225, 227,*
властодержец *220,*
власть *38, 91, 93–96, 123, 145–147, 149, 190, 197, 199, 204, 207, 208, 209 –216, 218–220, 222, 225, 232, 295, 358, 364, 366, 367, 387, 388, 545, 604, 608, 672, 850, 851, 936*
внезапный *660, 771*
внешний *205, 246, 375, 765, 923,*
внимание *438, 687, 743, 778, 912,*
внимать *743,*
внукъ *21, 33, 74, 223, 302, 304, 714, 1029,*
внутрь *83, 207, 428, 488, 669, 743, 896, 989,*
внушать *743*
внѣзапу *646*
вобла *36, 982*
вода *757, 758, 935, 939, 985, 1031, 1032, 1039*
водец *229,*
водитель *229, 230*
водник *229, 230*
воевода *227, 229, 644, 673, 951*
вож(д)ь *22, 214, 215, 225, 227, 229, 230, 234, 280, 477, 718,*
вожак *218, 230, 267*
вожделение *436, 849*
вождь *22, 214, 215, 225, 227, 228, 229, 230, 234, 280, 477, 718*
возбнутися *580*
возбраненный *638*
возбраняти *638*
воздажда *570*
воздание *570*
воздарие *570, 571, 573*
воздатва *570*
воздаяние *568, 571–573*
воздержанье *249*
воздухъ *303, 310, 344, 381, 386, 487, 661, 744, 809, 937, 985, 992, 996, 997,*
возмездие *283, 569, 571, 572, 573,*
возможность *209, 599, 835*
возмястися *488*
возраст *67, 68, 71, 72, 74, 75, 140, 222, 224, 928, 937, 1015, 1039*
возратитися *704*
вои *51, 113, 470, 517*
воин *50, 51, 62, 70, 72, 111, 126, 171, 184, 192, 207, 214, 273, 303, 346, 376, 476, 506, 509, 538, 555, 569, 760, 769, 854, 889, 928, 935, 979, 994, 1033*
воинство.*110, 174*
воину ‘всегда’ *355*
воинъ *517, 569*
война *57, 94, 111, 141, 442, 517, 569*
войско *52, 77, 111, 180, 202, 207, 366*
волѣти *835*
волити *843–848*
волнение *426, 486, 487, 489, 510*
волость/власть *38, 91, 93–96, 147, 190, 195–197, 199, 204, 209–216, 219, 220, 225, 229, 232, 233, 295, 365, 366, 375, 388, 545, 571, 604, 608, 850, 855, 936*
волхвование *243*
вольница *91, 95, 152,*
вольность *87, 95,*
вольный *87, 90, 94, 95, 96, 179, 217, 360,*
воля *851, 855, 936, 1058*
воня *320, 335, 739, 750, 754*
воняти *131, 460, 754*
вопль *503, 572, 750,*
ворина *563*
вориха *563*
воровати *564*
воровой *564*
воровской *564*
воровство *242, 483, 562–564*

ворог/врагъ *21, 38, 43–48, 54, 56–58, 109, 114, 128, 169, 204, 212, 308, 309, 385, 469, 476, 485, 539, 545, 547, 548, 563, 641, 642, 673, 704*
ворогуша *79*
ворожа *56*
ворожбит *57*
ворожить *56*
ворона *317, 318, 820*
вороногра́й *243*
ворота *377, 501, 503*
воръ *563–565*
ворюга *563*
воскресение *302*
воспитанник *164*
воспритѣщати *596*
восприятие *7, 285, 335, 350, 380, 389, 556, 719, 738, 766, 768, 770, 785, 788, 804, 840, 861, 897, 956, 967, 994, 1007, 1043, 1055*
восстание *484, 485, 490, 720*
восхищение *377, 419, 428*
вотчина *196, 198*
впадати в вещь *917*
вправду *838*
вражда *57, 248, 471, 485, 490, 624, 723, 811*
вражебник *58*
вражина *309, 667*
вранъ *318*
врати *563, 565*
временной *378, 489, 763, 894, 1004, 1005–1007, 1019, 1051*
временный *48, 717, 1004, 1046, 1055*
время *102, 252, 275, 276, 288, 294, 302, 304, 317, 318, 329, 374, 396, 646, 690, 756, 786, 792, 989, 991, 993, 996, 1002 –1059*
врѣдитися *470*
врѣдность *470*
врѣдный *470*
врѣдъ *470, 474, 479, 480, 491,*
всегдаядение *251*
всполохъ *507*
встокъ *989*
вся благая *315*
всячество *822*
всячьскы *822*
второй *881– 883, 1010*
вчера *1028, 1029*
възбнути *1012*
въздание *570*
вълюбити *435*
въспять *197, 998*
въсуе *583, 839*
въсходница *163*
въсхотети *846*
вътще *839*
выкупъ *570*
выродокъ *489*
высмеять *630, 635*
высокий *146, 748, 908, 909, 911, 982*
высокоумье *248*
высость *887, 910, 985*
высота *873, 875, 891, 910, 911, 984, 985*
высочество *215, 885*
выть *191*
вяда *990*
вятичи *22, 100, 161, 989*
вячший *143, 146*

Г

гадати *779 –781*
гарѣлное вино *645*
гасити *599*
гвоздичный *383*
гворове *780*
гдечество *822*
гегемон *227*
геенна *23*
генезис *69, 976, 993*
героизм *721, 722*
героический *721, 722*
героичество *721*
герой *295, 328, 674, 720–722*
геройский *721, 722*
геройство *721*
геройствовать *721*
гибель *171, 465, 472, 473*
гигант *52, 310*
гижой *48*
глава *225, 228 –230, 234, 318, 552, 668, 810, 901, 902, 905*
главарь *218, 230, 902*
главатица *163*
главный *145, 671, 905–907, 1026*
глаголати *704, 726, 779, 781, 797, 799, 800, 899*
глаголевый *779*
глаголъ *491, 639, 726, 751, 781, 795, 796, 799, 926*
глазъ *740*
гласный *867*
гласъ *744, 749, 795, 799, 810, 868*
глосса *107, 583*
глубина *291, 359, 733, 910, 911, 933, 934, 984, 985*
глубокий *748, 789, 908, 909, 911, 982*
глубость *985*
глубь *169, 910*
глумитися *631*
глумление *251, 631, 639, 642*
глумъ *631*
глухея *80*
глухмень *169*
глухъ *752*
глядати *470, 751, 768,*
глядети *767, 768*
глядея *80*
гнести *80*
гнетея *80*
гнити *511*
гнѣватися *512, 660*
гнѣвливъ *660*
гнѣвъ *511, 512*
гнѣвьно *512*
гнѣтити *511*
гной *470, 478, 481, 511, 550, 648, 750,*
гнусность *550, 558*
гнусный *551, 553*
гнусь *550, 551*
гнушатися *102, 550, 551*
гнюсъ *551*
гобзование *605, 606*
гобино *605, 606, 725, 727*
говенная рожа *641*
говно *812*
говорити *780, 781,*
говоръ *632, 780*
гоготание *632*
гоготъ *632*
года *68, 69*
година *1016*
годити *405, 1014*
годиться *854*
годѣ *853, 855, 856*
годъ *302, 1004, 1013, 1014, 1015, 1016*
гои (еси) *183, 621*
гоити *621*
гоитъ *621*
гой *86, 183, 184, 185*
гойло *621*
гойникъ *621*
голова *228–230, 318, 345, 360, 810, 866, 867, 900–903, 905, 907, 955*
глава *228–230, 234, 901*
головка *901, 902, 961,*
головушка победная *478*
головьникъ *901*
головьной *905*
головьщина *901*
голубой *381– 384, 386, 387, 958*
гонець *993*
гора *201, 965*
гораздо *839,*
гордение *248*
гордость *244, 248, 249, 259, 261, 419, 516, 517, 686, 687*
гордъ *257*
гордый *267, 485, 515, 793*
гордыня *242, 248, 259, 349, 516, 517, 670, 808, 811*
горе *79, 256, 261, 325, 491–494, 501– 503, 507, 618, 655, 756, 805, 821, 826*
горесть *79, 346, 491, 504, 737, 755, 756, 1059*
горница *163, 164*
горѣти *501, 755*
город/град *90, 162, 166, 180, 188, 232, 804, 877, 986*
городъ *161, 208, 212, 317, 318, 755*
горохъ *359*
горошина *359*
горький *501*

горюнъ *139, 641*
горячий *510, 877*
горяч *749*
господа *359, 619*
господарство *455, 458*
господарь *216, 217, 222, 228, 359, 454, 455*
господин *54, 216, 217, 218, 221, 233, 278, 359, 454, 619*
господство *210,*
Господь *54, 222, 359, 454, 550, 619*
гостебник *55*
гостиная *54*
гостинец *54*
гостиница *55*
гостинник *55*
гоститва *55*
гоститель *55*
гость *45, 51, 54, 55, 619, 952, 1047*
гостьба *55*
государственный *216*
государство *195, 196, 204, 213, 214, 216, 217, 219, 221, 222, 232, 278, 358, 364, 454, 458*
государь *216–218, 221, 222, 228, 359, 454, 455, 619*
грабеж *88, 248, 562, 564*
грабитель *561, 562, 564*
грабити *562*
грабленье *261*
градуальность *871*
градъ *161, 212, 755, 801*
гражданин *45, 453, 687*
граница *201, 210, 214, 822, 892*
грань *200–202*
гребатися *551*
гребовати *581*
гребти *581*
греза *521*
грезити *521*
гривна *161*
грѣти *521*
грѣхъ *521, 522, 634, 820, 892, 1045*
грѣшенъ *522*
гроза *416, 512, 514, 935*
грозити *513*
грозьно *512*
грохотание *632*
грохотати *632*
грохотъ *632*
грудея *80*
грустити *502*
грустко *502*
грустность *502*
грусть *501, 502, 504*
грусть-тоска *502, 821*
грясти *992*
губительный *466, 472, 473*
губитель *57*
гуденье *246*

Д

дабы *1051*
давний *61, 148*
даль *910, 996*
данный *293*
дань *569, 570, 572, 573, 604, 726, 1048*
данье *569*
дарение *570*
дарование *570, 572*
даром *570, 572, 839,*
даръ *322, 569, 570, 573, 726*
дати *726, 1048*
даяние *323, 569, 570*
двенадцать *1038*
дверь *162*
двигать *993*
движение *726, 954, 975, 990, 991, 993– 997, 1058*
двор *35, 157, 158, 161–163, 168, 188, 190, 232, 998*
дворец *162, 166*
дворовый *114, 129, 130, 149, 162, 190*
дворяне *162, 226, 884*
дворянин *130*
дебелость *985*
дебелъ *702*
дебрь *169, 172*
дева *33, 69*
деваха *70*
деверь *31*
девица *71, 254, 377, 382, 655, 1032*
девка *70, 961*
девочка *70, 71, 961*
девуля *70*
девушка *70*
девяносто *1038*
дед *74, 90, 196, 222, 1004*
действие *246, 330, 468, 483, 501, 570, 576, 593, 708, 801, 822, 914, 924, 957, 970, 971, 993, 1026*
действительно *838*
действительность *967–969, 971, 972*
действователь *968, 971*
делать *589, 726, 764, 765, 838, 852, 889, 913, 917, 970, 971, 1026*
дело *137, 245, 258–263, 279, 291, 297, 323–325, 329, 335*
демонъ *56, 246, 262, 306*
день *178, 179, 314, 1003, 1011, 1013 –1016, 1025, 1028, 1038*
дервь *190, 1038*
дергать *710*
деревенский *125*
деревляне *142, 562*
деревня *187–191*
дерево *46, 53, 77, 318, 384, 385, 666, 935, 940, 988,*
держава *214, 216, 219–223, 230, 718*
державство *221*
держати *47, 220, 412, 513, 612, 792*
дерзати *408, 704, 705, 711*
дерзец *713*
дерзити *713*
дерзкий *701, 703–705, 707, 711, 713*
дерзко *704, 706*
дерзновение *704, 711*
дерзновенье *248*
дерзнути *836*
дерзо *704*
дерзокъ *701, 713*
дерзостенъ *711*
дерзость *248, 408, 483, 640, 692, 702–708, 710, 711, 713*
дерзство *713,*
дерзъ *416, 704, 705*
дерзый *713, 714*
дерн *931*
детина *72*
детинец *161, 317*
детищ *75, 719*
детский *76, 141, 222*
деть *566, 969*
дефект *558*
деяния *246, 248, 297, 461, 566, 648, 764*
деятельность *589, 594, 708, 970, 971*
дивий *123, 310, 311, 962*
дивитися *311, 312, 936*
дивно *533, 573, 754, 852, 980*
дивный *311, 768, 962*
дивъ *310, 312, 751*
дивья *312*
дикий *152, 311*
дикъ *510*
дитя *31, 72, 75, 118, 134, 137, 141*
длина *911, 984, 985*
длиньный *982*
длительность *71, 613, 1006, 1007, 1011*
длъгость *984, 985*
для *1045*
дмѣтися *515*
дѣ *200, 322, 362, 565, 647, 764, 838, 968–971*
дѣвица *70, 71*
дѣдъ *33, 74, 76, 304*
днесь *288, 1028, 1028*
дѣйствие *970*
дѣйствитель *969–971*
дѣйствительность *764*
дѣйствительный *882, 970*
дѣйство *970*
дѣйствовати *970*
дѣлание умное *264, 808, 822*
дѣланье *248*
дѣлатель *532, 591*
дѣлати *589, 594, 970, 1043, 1045*
дѣлець *591*
дѣло *81, 261, 314, 321, 334, 337, 592–594, 647, 765, 766, 791, 829, 914, 917, 918, 970, 1044*
дѣльма *1045*

дѣльный *940*
дѣля *1044, 1045– 1047*
дѣсный *981, 1000–1002*
дѣтескъ *575*
дѣти *765, 766, 970*
дѣть *838*
дѣяние *368*
дѣятель *968*
дѣяти *415, 539, 637, 641, 647, 704, 764– 766, 838, 970*
доблествене *703*
доблестный *327, 715*
доблесть *563, 701–703, 774, 811*
доблий *228, 255, 702, 703, 706, 713*
добль *257, 702, 703*
добрин *327*
добрить *327*
добрѣ *228, 313, 316, 333*
добро *54, 55, 57, 81, 87, 254, 287, 313, 315, 316, 318, 331, 332, 453, 611, 613, 633, 804, 854, 875, 877, 1034*
добровазньство *320*
добровѣрствие *337*
добровольство *703*
добровоние *320, 739*
добровоньно *314*
доброглавъ *328*
доброгласенъ *328*
доброговѣние *337*
добродарьствие *337*
доброденьствие *339, 605*
добродетель *100, 101, 245, 249, 260, 263, 267, 268, 287, 313, 319, 321, 322, 323, 332, 333, 533, 665, 685*
добродѣтель *85, 313, 316, 322, 323, 337*
добродѣть *322, 323*
добродѣяние *322, 337, 339*
добродушие *338, 339*
доброзрачныи *378*
доброискусен *313*
добролик *328*
доброличный *328*
добролѣпный *314, 320*
добролѣпие *320*
добролѣпый *313, 320*
добролюбие *340*
добромыслие *339*
доброносъ *328*
добронравие *103, 339*
доброобразны *328*
доброокъ *328*
добропорядочность *338*
доброприязньство *320*
доброрадство *340*
добророденъ *328*
доброродие *337, 338*
доброродьство *338*
добросанъ *328*
добросердие *338*
добросос *328*
добрость *322, 332, 336*
доброта *145, 254, 313, 314, 321– 323, 328, 332, 333, 335–337, 375, 377, 378, 412, 533, 999, 1035*
добротворение *323*
добротворство *337*
добротный *145, 315, 334*
доброумие *340*
доброухание *313*
доброуханный *320*
доброхотъ *275*
доброчадие *313*
доброчиние *338*
доброчьстие *337*
доброчьстити *323*
доброчьсть *322*
добръ *101, 313–316, 327, 329, 330, 333, 702, 1034*
добрый *49, 51, 77, 101, 102, 115, 116, 118, 119, 124, 125, 125, 142–145, 148–151, 165, 180, 183, 254, 279, 287, 313–315, 326, 327, 330, 331, 333, 335, 378, 388, 531, 655, 662, 663, 713, 877, 1032, 1035*
добытокъ *493, 606, 609, 611*
добыточекъ *455, 602, 640*
доверенность *403*
доверчивость *402, 403, 409*
довълеть *853*
довольно *94, 858*
довълѣти *836, 843, 844*
договор *745, 822, 890, 894*
дождь *1050*
дозорьщикъ *574*
докончание *894*
долгий *982*
долгота *892*
долгъ *943*
долженство *684*
долженъ *836*
должность *684, 883, 885, 1041*
должный *684*
доля *429, 603, 688, 690, 694, 1022*
дом *30, 35, 61, 128, 129, 157–168, 188, 232, 394, 438, 449, 451, 452, 454–457, 459, 611, 725, 965*
домашний *34, 134, 149, 162*
домовный *451*
домовня *158*
домогубец *164*
домострой *449, 459, 619*
домотлитель *164*
домъ *128, 159, 965*
дорога *317, 318, 994, 995, 997, 1000*
дорогой *35, 56, 182, 247, 384, 422, 444, 905*
дородность *379*
дородный *666*
досадитель *550*
досадити *642*
достаток *602, 605*
достигнути *836*
достоинъ *296, 852*
достоинство *449, 516, 619, 620, 687, 852, 356*
достоити *686, 836*
достоить *476, 569, 581, 612, 669, 843, 851– 856*
достой *852*
достойник *852*
достойно *267, 328, 634, 852*
достойность *687*
достойный *276, 686*
достославникъ *227*
достояние *606, 612, 687*
достояти *686*
досужий *818*
досячи *747*
дочь *31*
дошлый *818*
древле *1010*
древний *224*
древо *317, 318, 385, 935, 1055*
древодѣля *589, 592, 765*
дреговичи *22, 195, 989*
дрѣво *317, 940*
дроля *419, 420, 424*
дроченье *428*
дрочити *419, 423, 426, 429*
друг *40, 42–51, 56*
другой *28, 35, 44, 882*
другыня *50*
дружба *44, 45, 48, 411, 414, 415*
дружелюбие *421*
дружина *44, 49, 50, 51, 116, 129, 161, 222, 232, 375, 714, 882, 951*
дружка *56, 595*
друж(е)ство *45, 411*
дръзати *406*
дръзновение *704*
дръзо *704*
дръзъ *700*
дубие *954*
дубъ *169, 170, 385, 864, 923, 940, 941*
дубье *940, 954*
дума *254, 411, 436, 707, 791, 792, 794, 1052*
думати *116, 254, 777, 778, 791, 812*
думец *263, 273, 335, 495, 792, 917*
думные люди *226, 884*
думу думати *10, 714, 777, 1052*
дупа *983*
дупина *983*
дупль *595–597*
дура *648, 649*
дурак *488, 564, 640, 642, 647–649*
дуренъ *648*
дурити *648*
дурма *648*
дурная *649*
дурная боль *83*
дурникомъ *648*
дурное *337*

дурное дело *649*
дурное мясо *649*
дурной духъ *345*
дурной голосъ *649*
дурной знак *923*
дурѣти *648*
дурова *648*
дуровати *649*
дуровской *648*
дурость *645, 648, 649*
дуръ *648*
дурый *649*
дурь *319, 645–649*
дурью, дуром *648*
дути *648*
духовная сущность *66, 798*
духовнѣ *628*
духовное блаженство *694*
духовное богатство *604*
духовное строение *451, 452*
духовность *347, 449*
духовный *347, 423, 428, 429, 693*
духъ *112, 252, 278, 344–349, 351, 357, 363, 648, 670, 689, 718, 802, 804, 936, 953, 1037*
духъ злой *667*
душа *47, 65, 260, 267, 343–368, 396, 792, 804, 806, 807, 811, 833*
душевность *347, 348, 363, 901*
душевный *145, 242, 264, 347, 429, 806*
душистый *772*
дългъ *569*
дъно *674, 906, 983*
дымъ *161, 345, 1050*
дьля *1045*
дьнь *327, 1028*
дьрзати *704*
дьрзнути *704, 836*
дьрзъ *711–713, 714*
дьрзъкъ *357, 713*
дьрзый *711*
дьявол *56, 306, 309–311, 469, 495, 514, 536, 540, 548*
дьяки *883, 884*
дюжий *77*
дядя *33*

Е
евпат *227*
евшан *754*
егдачество *822*
егочество *822*
единица *287, 699, 1038, 1039*
ежели *1049*
емець *574, 575*
еретичьство *243*
еслеть *914*
естество *28, 350, 513, 757, 842, 887, 914, 918, 937, 938, 941*
естино *914*
естно *914*
есть *914*
естьё *914*

Ѣ
ѣздити *992*
ѣхати *992*

Ж
жадати *835, 844, 858*
жаждати *603*
жалѣти *256, 442, 844*
жалость *253, 255, 257, 410, 425, 442, 618, 811*
жаль *256*
жаркой *381*
жатва *989*
жезлъ *458*
желание *843, 844, 847–851*
желанный *420, 425*
желательность *727, 835*
желати *416, 844, 847–849,*
желвак *900*
желвь *900*
железный *1033*
желтея *80*
желтуха *959*
желтый *381, 382, 386, 387, 958*
жена *33, 49, 69, 70, 243, 324, 328, 429, 434, 456, 629, 774, 876, 951, 955*
жених *33, 625*
женка *456*
женщина *456*
жертва *61, 570*
жесткий *669, 670*
жесток(ий) *308, 662, 668*
жестокосердие *248*
жестокость *440, 456, 596*
живот *61–67, 183, 233, 243, 294, 362, 404, 418, 443, 456, 611, 699, 722, 725, 726, 804, 823*
животина *63, 581*
животное *63, 133, 352, 863, 933*
животный *349*
живъ и невредимъ *490*
жидкий *62*
жидовский *278, 346, 439*
жидъ *278, 375, 569*
жижа *62*
жизнь *62, 64–67, 86, 139, 177, 183, 233, 278, 294, 388, 475, 602, 605, 606, 695*
жила *61, 62, 67, 790, 897, 962*
жилец *117, 884*
жилище *163, 165*
жило *61*
жир *61, 62, 373, 569, 934*
жиро *61*
жити *62, 93, 495, 621, 725, 955*
житие *62, 63, 67, 233, 294, 296, 362, 456, 699, 722, 726*
житий *149, 151*
житийский *469, 545, 797, 915*
жито *61, 62, 64, 955*
жить *62, 63, 955*
житье *63, 955*
житье-бытье *722*
житьи люди *144, 146, 151, 606*
жица *61, 62, 67*
жребий *689, 690*
жьдати *404, 405, 1014*

З
за *97*
забаги *843*
заблудитися *556*
заблудший *557*
заблуждение *539, 556, 812*
забота *503, 576, 578*
забыть *977*
завет *97, 98*
завещание *99*
завидѣти *645*
завистный *440*
зависть *242, 257, 261, 278, 439, 440, 618, 645, 811*
заводъ *612*
завтра *1028, 1029*
загадка *779*
заднее *286, 981, 990*
задница *243, 981*
задобрити *334*
задруга *37, 46*
задъ *981*
зажитье *62, 63, 603*
закон *96–104, 109, 274, 279, 282, 283, 335, 494, 689, 850, 975–977*
законный *99*
залог *98, 164, 842*
замятня *413, 489*
зане *857*
занеже *857*
западъ *386, 989*
запахъ *345, 750, 753, 754*
заповедный *99*
заповедь *96–99, 103, 241*
запъ *660*
зараза *79*
зарница *394*
зародъ *28*
зарокъ *96–99*
заря *385, 935*
застатье *243*
застенчивость *618*
заутра *1028*
защита *520*
заяпъ *660*
звѣзда *933*
звѣздочетие *243*
звѣрий *962*
звѣринъ *360*
звѣрь *510, 778, 933*
звѣрье *123, 309, 513, 956*
звѣрьный *962*
звѣрьскый *962*
звонъ *749, 751, 868, 1034*
звукъ *744, 749, 751, 802, 867, 868*
здание *162–165*
здоров *170, 171, 621, 622, 666*

здорованье *622*
здоровенный *170*
здорово *170*
здоровье *77, 170*
здравие *84, 622,*
здравствуй *170*
здравъ и невредимъ *490*
здравый смыслъ *170, 792*
зекрый глаз *382*
зелейничество *243*
зелена земля *820*
зелена кручина *81*
зелена трава *171, 820*
зеленая тоска *388*
зелено вино *381*
зеленство *381*
зеленый *287, 381, 384, 385, 387, 388, 820*
зелень *382, 384, 385*
зелье *644*
зельное *643, 644*
земельный
земельная волость *210*
земля *22, 54, 121, 135, 179, 189, 190, 196, 198, 199, 202–209, 215, 219, 221, 232, 278, 279, 293, 302, 343, 359, 364, 384, 523, 820, 827, 895, 953*
земльный *205, 206*
земль *206*
земльский *205, 206*
земляной *205, 206*
земной *205, 206*
земский *205, 206*
зефиръ *989*
зѣло *328, 388, 644, 839, 999, 1050*
зѣлость *668*
зѣльный *643, 644*
зима белая *382, 989, 1014*
злато *395, 898, 935*
златозарный *392, 393, 716, 717*
златолюбець *415*
златолюбие *251*
златоструй *450*
злая жена *432–434*
зло *244, 263, 283, 318, 330, 336, 662, 667, 672, 875, 877, 946*
злоба *14, 242, 323, 326, 811*
зловѣрие *338*
зловѣрьство *338*
зловоние *758*
зловредство *338, 340*
злоглаголение *250*
злодій *563*
злодѣи *325, 561, 565*
злодѣйство *338*
злодѣяние *339*
злодушие *337, 339*
зложелание *338*
зложитие *338*
злой *212, 325, 385*
злокозненный *56*
злокозникъ *534*
злолюбие *339*
зломудрие *338, 339*
зломысленность *338*
зломыслие *337, 339*
злонавязчивость *339*
злонамеренность *338, 339*
злонамеренный *339*
злонравие *242, 336, 337, 338*
злонырство *340*
злопамятность *338, 339*
злопамятство *248*
злопоминание *250*
злопомнение *250*
злопомышление *338*
злорадство *338*
злоразумие *338*
злорѣчие *242, 338*
злословие *338*
злосмердение *739*
злосмрадие *739*
злость *323, 513*
злота *323*
злотицание *250*
злоумие *339*
злоумышленность *338*
злохитрець *534*
злохудожникъ *534*
злохытрьный *534*
злочасье *340*
злочастие *175, 549, 707*
злочьстие *338*
злоязычие *338*
змей *27, 310*
змиинъ *580*
змий *325, 476, 557*
знак *14, 198, 201, 219, 292, 296, 304, 338, 349, 396, 408, 419, 439, 443, 458, 481, 492, 572, 642, 661, 667, 731, 777, 795, 801, 813, 822, 834, 845, 865, 866, 908, 915, 923, 924–931, 944, 985, 1005, 1023, 1039*
знаковость *731*
знаменати *924*
знамение *14, 292, 621, 924, 925, 927*
знаменовати *924, 927–929*
знамя *14, 686, 731, 813, 815, 816, 865, 923–925, 927, 928, 929, 960*
знание *775, 863*
знатный *143, 145, 147, 153*
знать *147, 151–153, 233*
знатьба *925*
знахорь *774*
значение *731, 923*
значити *731, 923, 924*
зобати *578*
зобота *579, 584*
золовка *32*
золото *379, 382, 393, 394, 935, 1032*
золотой *203, 416, 601*
зорище *177*
зоркий *177, 394, 767*
зоря *177, 767*
зракъ *394, 737*
зрачокъ *394, 767*
зрение *177, 737, 739, 740–744, 751, 762, 767, 986*
зрѣемо *746*
зрѣти *177, 394*
зря *840*
зубоежа *243*
зубъ *360, 631*
зырить *767*
зьрѣти *394, 767, 768*
зять *32, 1029*

И

ибо *1040*
играние *244, 246*
играти *650*
игрець *631*
идеал *251, 288, 290, 291, 295, 333, 357*
идеология *273*
идея *425, 742, 744, 803, 818, 876*
идолъ *307, 739*
идольский *160, 275, 277, 282, 611*
идти *991–993*
иерархия *514, 891, 894, 947, 989*
иждивение *613*
изба *160, 163, 166*
избирать *845*
избранный *125*
избытокъ *606, 609*
избыточьство *606*
извитие словесъ *284*
извѣтъ *519–521*
извѣщение *528*
изволение *91, 849, 850, 919*
изволить *845*
изгой *87, 139, 140, 183, 621*
изгономъ *562*
излиха *494, 606*
излише *495, 606*
излишекъ *495, 606*
излишьство *606*
измѣна *248*
изнести *704*
изобила *606*
изобилие *605, 606, 609*
изобиловати *606*
изрекать *785*
изреченное *785*
изрядно *363, 632, 890*
изрядный *165, 890*
изумительный *936*
изумлятися *936*
изъятый *360, 673, 714*
изысканный *674*
изящество *673*
изяществовати *673*
изящно *673*
изящность *673*
изящный *360, 673, 674, 714, 904*
икона *350, 739, 814, 815, 919*
имание *604, 607–609*
имати *612, 817*
именовати *924*
имидж *294, 633*

имѣние *87, 88, 606–609, 939*
имѣти *82, 612*
империя *221*
имперфект *875, 1021*
имущество *87*
имя *87, 799, 865, 875, 909, 924–935, 939, 949, 1003, 1059*
имянитый *146, 147*
имя-понятие *11*
имя ярости твоея *512*
имя-вещь *712, 823, 928*
индивидуальность *86, 294*
индрикъ-зверь *778, 880*
ино *880, 1048*
иноверные *880*
иноземец *53, 125*
иной *123, 880, 881, 1010, 1052*
инокъ *880*
инокый *880*
иноплеменникъ *880*
инорогъ *880*
инородець *880*
иноходъ *880*
иночадь *880*
иноязычникъ *880*
интересный *936*
инъ *880*
ирей *308, 386*
ироический *721, 722*
ирой *721, 722*
иройский *722*
искони *975, 1010*
искра *751*
искренний *39–41, 44, 48*
искренность *40, 253*
искус *294*
искусник *546*
искусница *533*
искусно *282, 533*
искусность *533*
искусный *408, 532, 533*
искусство *533, 811*
исперва *888, 1010*
исполинъ *51, 52, 710*
истина *40, 245, 253, 281, 282, 291, 330, 443, 444, 601, 680, 681, 715, 804, 805, 811, 821, 823, 824, 826–828*
истинна *825, 838*
истинник *827*
истинно *549, 838*
истинность *458*
истинный *327, 444, 823–825, 994*
истинствовати *825*
истицание *250*
истобка *165*
истовый *444*
история *764*
истый *827*
истягнути *701*
истязанье *606*
исценити *88*
исцѣлити *621*
иудейская зависть *278*

К

кабакъ *644*
каганъ *215, 226, 276, 277, 279, 364*
каженик *27, 79*
кажется *745, 836*
казна *36, 612*
како *837*
калита *627*
калугер *227*
камение *243*
каморка *167*
касаться *967*
качество *11, 975, 1031*
каяти *569, 1014*
квасъ *755*
келья *163, 165*
кентра *896*
кипѣти *607*
кислое *759*
кичение *514, 516*
кладязь *757, 979*
клевета *242, 248, 261*
клеветание *259, 483*
клеветникъ *537, 575, 641, 761*
клеврет *50*
клен *77, 947, 949*
клетка *163*
клеть *166*
клещати *287*
кликнути *488*
клопоты *579*
клосьнъ *479*
клубъ *505*
клятва *103, 248, 258, 501, 741*
кмет *135*
кметье *605*
княжение *22*
князь *22, 177*
кобь *644*
коварный *542*
коварство *536*
ковъ *536*
кожа *349, 379*
козни *219, 465, 536*
кознь *533, 539*
кол *191*
колдовати *305*
колдунъ *78, 305, 621, 780*
колено *19–21*
коликость *822*
количество *1036*
коло *1013, 1022*
колымага *167*
комара *164, 166*
комната *394*
комонь *656, 912, 951*
конець *199, 201, 982*
конечный *201*
конъ *1044*
коньникъ *532*
коньць *201, 981, 982*
конюший *884*
кора *349*
корела *990*
коренной *906*
корити *488*
коричневый *385*
коркуша *80*
кормитель *55*
корова *317*
коромола *486*
коромолитися *482*
корочюнъ *302*
корчага *266 , 644*
корчемникъ *567*
корчитися *79, 644*
корчма *644*
корысть *248, 600, 611, 612*
космос *169, 183, 979*
коснѣти *629*
коснутися *704*
кости *243, 691, 900, 936, 952*
коткы *552*
котора *248, 485*
которатися *485*
которникъ *485*
которный *48*
кохание *428*
коханый *426*
кохати *423*
кощюны *552*
крадение *561*
крадьба *561*
край *199–201*
крамола *248, 485, 486, 490, 779*
крамольникъ *486*
крамольный *486*
краса *373, 376, 377, 379*
красивый *379*
красна дѣвица *254, 382, 1032*
красный *376, 379*
красота *376*
красти *561*
крепкий *52, 77, 668–671, 905, 981*
крепостной *136, 137*
крепость *91, 136, 249, 669, 701*
кресникъ *180*
кресъ *180*
кресать *180*
крест *243*
крестьянин *19, 115, 117, 131–133, 306, 933*
крестьянский *108, 186, 190*
крив(ой) *261, 518, 535, 895, 1000*
кривда *281, 556, 680–682, 829*
кривичи *100, 989*
крѣпець *712*
крѣпкий *669*
крѣпокъ *136, 303, 669, 701, 703, 707*
крѣпость *668, 669, 700, 701, 703*
кровъ *163, 164*
кровавый *382, 384*
кровь *169, 350, 381, 951, 955*
кромешный *674*
кромы *161*
кротость *249, 268*
круглый *134–136, 983*

кругообратно *989*
кругъ *983*
кружало *644*
кружка *644*
кручина *79, 81, 82, 383, 820*
кручиновато(е) *585*
крюки *535*
крякать *79*
кудесникъ *305, 312, 779*
кудити *312*
кулига *191*
культ *25, 254, 267, 283, 284, 292, 302, 424, 442, 454, 602, 746, 876, 979, 1008*
культура *22, 23, 169, 273, 453, 748, 876, 931*
кумирникъ *641*
кумиръ *241, 307, 611*
куна *53, 152*
купава *959*
купальница *959*
купец *54, 55*
курвинъ сынъ *640*
курвица *640*
курѣлокъ *940*
кусити *757*
кушанье *634*
кушати *757*
куща *163, 166*
кысельство *755*

Л

лагода *420*
лагодити *420*
лагощи *420*
лада *893*
ладить *893, 895*
ладно *891, 893, 895*
ладъ *895*
лазати *992*
лазоревый *384, 1033*
лазурь *384*
лайчинные слова *640*
лакомство *248, 251, 258*
ласа *416*
ласай *416, 420*
ласка *249, 256, 415, 416, 425, 428, 1059*
ласкавець *416*
ласкавникъ *416*
ласкание *248, 416*
ласкати *416, 420, 423, 435*
ласковый *417, 425*
ласкордие *248*
лататье *959*
лая матерная *637*
лаянье *641, 642*
лаяти(ся) *640, 642*
легкий *596, 597*
легко *453, 661, 704, 907*
легкость *556, 595, 597, 853, 873*
легокъ *596*
ледея *80*
лежати *955, 997*
лежень *646*
лестный *541, 551*
лесть *248, 261, 282, 416, 534, 538–545, 551, 554, 811*
лестьба *248*
летѣти *63, 992*
леший *79, 168, 169*
лѣвый *1000–1002*
лѣзти *992, 997*
лѣнивый *548*
лѣнитися *593*
лѣностный *629*
лѣность *592*
лѣнощами *646*
лѣнь *593*
лѣпко *308*
лѣпо *373, 374, 598, 835, 836, 851, 853, 854, 856*
лѣпота *145, 373, 374, 376, 444*
лѣпотный *376*
лѣпший муж *125, 143–145*
лѣпый *143, 329*
лѣсо *952*
лѣсъ *175, 890, 952, 964*
лѣто *945, 1004, 1013, 1015*
лѣтописанье *100*
лжа *549*
лжець *456*
лживый *538, 549*
ликование *354, 628*
ликовати *628*
ликъ *294, 354, 361, 773, 928*
лист *840*
листы *748, 840*
листье *840*
листья *840*
литва *195, 990*
лихва *261, 495, 566, 567, 824*
лихварь *567*
лихновение *495, 522*
лихновець *495*
лихновица *495*
лихновный *495*
лихнути *495*
лихо *316, 492, 494–497, 567, 568, 632, 667*
лиховати *495*
лихое дѣло *567*
лихимание *567*
лихоимець *567, 568, 915*
лихоимѣние *567*
лихоимие *567*
лихоимствие *567*
лихоимство *248, 451, 567*
лихоимъ *495, 566, 568*
лихой *490, 496, 566, 567, 662, 667*
лихолѣтие *567*
лихоманка *667*
лихорадка *80, 83*
лихость *496, 707*
лице *228, 354–358, 815, 980, 984*
лицевая сторона *355*
лицевая часть *903, 980*
лицемѣрие *248*
лицо *294, 354*
лиць *164, 355, 815, 980*
личина *120, 245, 294, 354, 357, 361, 363, 633*
личити *356*
личная совесть *295, 452, 455*
личность *120, 124, 245, 294, 349, 357–362, 394, 556, 694*
лише *494, 566, 623*
лишевный *567*
лишекъ *494*
лишение *495, 496*
лишити(ся), лишати *65, 494, 495*
лишний *49, 496, 667*
лишь *667*
лобзати *621*
лобъ *899, 900*
ловити *818*
ловкачь *531*
ловкий *818*
ловко *531*
ловьца худогый *533*
лог *201*
логос *13, 14, 343, 350, 390, 796, 803–805, 929*
ложе *163*
ложница *163*
ложный *549, 1000*
ломея *80*
лоно *243, 431, 596, 896*
лоскъ *633*
лука *535, 536, 543*
лукавити *536*
лукавство *242, 248, 261, 264, 535, 536, 539, 543*
лукавствовати *535*
лукавый *307, 309, 534–538, 543*
луканька *309, 536*
лукование *535*
лукоморье *535*
лукы дѣяти *536, 538, 539*
луспы *940*
лучевидно *263*
лучше *443, 668, 909*
лучший *140*
лъга *549*
лъжа *549*
лъживъ *534, 549*
лъжий *549*
лыбити *633*
лыскати *633*
льга *597*
льгота *556, 597*
льгъкъ *595–597*
льза *597*
льзѣ *597*
льстець *416, 540, 541*
льстивость *541*
льстивый *551, 555*
льстити *416, 541*
льщение *541*
люб(ый) *412*
люба *330, 414*
любава *414*
любаша *414*
любезный *412*
любимец *48*
любимый *42, 411, 412, 422*
любити *256, 411, 414, 420, 424, 435, 843, 845*

любленикъ *421*
любо *131, 410*
любовати *420, 435*
любовластие *250*
любовный *424*
любовь *46, 244, 248, 253, 255–258, 265, 335, 388, 410–429, 434, 440, 457, 510, 524, 618, 693, 723, 811, 932*
любовь-трава *414*
любодѣйство *248, 251, 252*
любодѣяние *251*
любой *412*
люболюбный *429*
любоплотствовати *429*
любоплотьный *429*
любопрение *250*
любосластный *429*
любослатствовати *429*
любострастный *429*
любость *414*
любота *414*
любы *256, 407–409, 413, 415, 418, 427, 437*
люди *51, 112– 125, 133, 136, 144, 146, 148, 149, 152, 225, 310, 489, 504, 567, 606, 663, 668, 797, 937, 949*
людие *20, 108, 112–125, 152, 655, 682*
людинъ *113, 663*
лютость *248*
лютый *109, 510, 535, 671, 672*
лють *305, 346, 510, 514, 1050*
ляда *187, 188*
лядащий *80*
ляхи-чахи *990*

М

маковый *383*
малина *1034*
малиновый *383, 1034*
маловѣрье *248*
малодушие *258*
маломогий *78*
маломочи *78*
маломощь *78*
малый *41, 149, 185, 665, 982*
мана *365, 368*
манити *544, 552*
мантиш *706*
масло масляное *443, 722*
мастеровой *114*
мастеръ *532, 931*
матерная *637*
мать *31, 34, 46, 179, 208, 640, 643, 903*
маята *544*
маятися *544*
медъ *663, 750, 757, 758*
межа *176, 201, 202*
междоусобный *485*
мездница *573*
мезнный *151*
мелкий *908, 909, 911*
мений *20, 148*
меньший *224, 961*
мера *253, 256, 257, 690, 891, 893, 895, 1036*
мерзити *551, 556*
мерзкий *306, 550–552, 565*
мерзнути *550*
мерзость *261, 550, 551*
меря *989*
место *979, 985, 986, 996–998, 1002, 1041*
месть *248, 568, 571*
метати *818, 985*
метатися *489*
метелица *489*
мечетникъ *305*
мечетъ *745*
мечта *489*
мечтание *806, 829*
мечтанье *426*
мечьникъ *574*
мечьть *426*
мѣзиный *73*
мѣна *568*
мѣнъ *891*
мѣняти *568*
мѣра *249, 495, 891, 893*
мѣрити *891*
мѣсто *37, 173, 202, 204, 209, 918, 985, 986*
мѣта *925, 985, 1047*
мизинец *73*
милая хоть *725*
милованье *422*
миловати *411, 416, 421, 422*
милосерд(н)ый *442*
милосердие *249, 421, 422, 440–442*
милосердствие *442*
милосердство *442*
милостыня *441*
милость *321, 425, 426, 441, 442*
милоть *441*
милый *421, 422, 425, 837*
мимоходомъ *563*
мир *607, 972*
мирный *183, 1033*
мировой *183, 1033*
мирское счастье *694*
мирской *694, 915, 1033*
мирьскый *1033*
мирянинъ *663*
митусѣ *568*
митѣ *568*
механикъ *532*
мишень *546*
младенець *69, 71, 75, 719*
мнение *254, 264*
мнѣти *777*
мний *148*
мнимый *777*
мнительный *777*
многий *466, 604, 671, 672*
многоглаголание *250*
многорѣчье *250*
многостяжание *251*
мождени *745, 802, 899*
молва *779, 781*
молвити *779, 781*
молния *383, 392*
молод/млад *68, 224*
молодець *254, 378, 673, 710, 712, 713, 1032*
молодой *115, 148, 233, 812, 877*
молодший *50, 148, 222, 713*
молодь *713*
молчанье *248*
мораль читать *253*
морозь *550*
моръдва *990*
москолудство *244*
мох *201*
мочно *836*
мочь *369, 835*
мошна *627*
мощи *158, 350*
мощь *182, 369, 682*
мракъ идольский *275, 277, 282*
мудрость *248, 249, 610, 789, 793, 794*
мудръ *793, 943–945*
муж *35, 51, 68–71, 74–76, 119, 124–127, 142, 144, 145, 149, 151, 202, 226, 303, 322, 355, 375, 411, 422, 431, 455, 456, 535, 536, 632, 655, 713, 719*
мужеложство *250*
мужеская дерзость *705*
мужественно *700*
мужественность *710, 713*
мужественный *11, 713*
мужество *127, 249, 253–255, 257, 268, 700, 701, 703, 707–709*
мужествовати *709*
мужикъ *125, 127, 133, 149, 279, 430, 456, 639*
мужицкий *127*
мужичонко *127*
мужичина *430, 456*
мужичье *127, 956*
мужлан *127*
мужчина *305, 431, 437, 456*
мужьскы *707, 708*
мука *502–504*
мука вечная *501*
мука нужная *493*
мурома *195, 989*
мшелоимець *572*
мыслити *254, 791*
мысль *282, 787, 789–791, 808, 811*
мытарь *573*
мыто *521, 573*
мьзда *568, 571–574*
мьздоимець *573*
мьсть *568, 574*
мякъкъ *749*
мястися *488, 489*
мятежникъ *489*
мятежь *248, 487–489, 779*
мятельникъ *574, 575*

Н

на авось *650*
на борзѣ *658*
на деле *593*

на пользу *598*
на словахъ *577*
на яснѣ *661*
набольник *226*
набольший *22*
наваждение *469, 482, 491*
навык *277, 777, 778, 861*
нагло *661*
наглость *660*
наго *664*
надежа *404–408*
надежда *253, 254, 256, 265, 388, 403–409, 454, 618, 723, 810, 969*
надѣлокъ *200*
надменный *515*
надѣя *406*
надѣяти(ся) *405–408*
надо *856*
надобе(ть) *851, 853*
надобѣ(ть) *853, 856*
надобно *853, 856*
наитие *759, 760*
намекъ *426*
напастная нудь *469*
напастный *466*
напасть *54, 83, 465–471, 473, 474, 483, 704*
напрасенъ *31, 257*
напраснивъ *244, 711*
напрасно *657, 661*
напрасный *659, 660*
напрость *658*
наречися *799*
нарицатися *799*
народный дух *112*
народъ *26, 108–112, 121, 212, 213*
нарочитые люди *666*
нарочитый *143, 146, 149–151*
нарочный *146*
нарусь *328*
нарядити *890*
нарядъ *890*
наряжать *895*
насилие *248*
наслаженье *248*
насмехаться *635*
наставникъ *227, 229*
наставъший *1026*
настающее *276, 288, 1026, 1027*
настающий *1025, 1026*
настояй *225, 1025*
настоящее *57*
настоящий *1025*
натъщь *661*
наузы *243, 244*
нахоженье *761*
начало *72, 214, 518, 982, 1003*
начальникъ *225, 227, 228, 234*
начальный *225*
не *77*
не болого *662*
не льзѣ *598, 599*
необило
не обинуюсь *711*
не сносить головы *484*
не тьщи *596*
не у дѣла *593*
не храброго десятка *714*
небасъ *949*
небесный *165, 344, 763*
небо *273, 744*
небогий *948*
небогъ *948*
небось *649–651*
небрежение *250*
небречи *583*
небуявый *714*
небыль *949*
невежа *619, 78 2428*
невежда *619*
невежество *242*
невеста *31, 33*
невея *80*
невзначай *839*
невѣгласи *133*
невѣданье *788*
невѣжа *775, 801*
невѣжливый *639*
невѣжьствие *788*
невѣжьство *788*
невѣрие *255*
невод *77*
невольная напасть *469*
невольный *95*
неволя *474*
невредимый *625*
невредный *479*
негодованье *248*
недѣля *1043*
недобръ *106*
недро *896, 898*
недругъ *58*
недугъ *77, 78, 80–82, 85, 349, 481, 948*
незлобие *251*
неистовъ *704*
некая вина *518*
неклен *77, 947, 949*
неключимый *591*
некошный *419*
нелѣпо *853*
нелѣпые глаголы *639*
нелѣпый *376*
неложное истинно *549*
нелукавъ *664*
нельзѣ *599*
нелюбье *248*
нелюди *949*
немилосердие *250*
немочь *77, 81, 82*
немощь *77, 78, 82, 85*
немощьный *78*
немудровѣдие *795*
ненавиденье *325*
ненавистный *440, 535*
ненависть *248, 255, 261, 270, 410, 439, 440, 811*
необило *636*
необиновение *711, 721*
необходимость *836*
неотважный *714*
непогодица *489*
неподобие *250*
непокоренье *248*
непослушание *242, 250*
непочитание *248*
неправда *258, 811, 825*
непригожий *639*
непристойный *639*
неприязненный *542*
неприязнивый *547*
неприязнь *248, 536, 546, 547, 548, 555*
не-пътий *948*
непщевати *777, 778*
непщевание *519*
нераденъ *625*
нерадѣние *578*
нерадяй *578*
неразумивъ *646*
неродъ *26*
неручь *949*
несвободный *88*
неснискание *566*
несострадание *250*
нестера *32, 948*
нестяжание *251*
нестяжательство *248, 718*
несчастный *479*
несчастье *503*
несытый *307*
несытьство *250, 251*
нетий *948*
неть *32*
неудержание *250*
неудобь *475, 703*
неука *812*
неумъ *948*
нехитрый *664*
нечестивый *295, 685*
нечистый *307*
нечто *458*
нѣ *857*
нѣгли *580*
нѣгование *416*
нѣмъ *752*
нѣмьць *108*
нѣсть *469, 513, 518*
нѣту *476*
нива *53, 187, 188, 334*
нижайший *909*
ниже *909*
нижний свет *179*
низкий *674, 908, 909, 911*
низость *674, 910, 911*
низъкъ *909–911*
ничего *650*
ничтожество *906*
ничьто *906*
нищета *604*
нищий *147*
новый *67, 186, 276, 281*
ногатица *163*
ноздри *738*
нора *548*
норма *265*
норовить *100, 104*
норовъ *99, 100–102, 104, 253, 435*
нрав(н)ый *100*
нравиться *434–436*
нравничать *435*
нравственность *253*
нравъ *96, 99, 100, 253, 368, 914*
нуда *492*

нудитися *847*
нудный *496*
нужа *84, 243, 468, 490, 492, 493, 496, 497*
нужда *474, 475, 492*
нуждная потрѣба *578*
нуженъ *475*
нужно *853, 856*
нужный *493, 496, 497, 667*
нута *48, 49*
ныне *288*
нырище *173*
нырять *548*
нюхание *750*

О

обавникъ *305*
обвести *544, 545, 552*
обдержительный *264*
обьдо *36*
обельный *134–136, 983*
обескуражить *409*
обида *184, 185, 261, 470, 477*
обилье *605, 607, 610*
обильно *605, 606*
обимо *552*
обинутися *711*
обиталище *164*
обитель *163, 165*
облазовати *516*
область *209–214, 216, 219, 986*
обликъ *355, 813–815*
обличие *359*
обличить *355*
облѣнитися *645*
облобызати *623*
облыгати *549*
облый *36*
облюбити *436*
о(б)манити *543, 545*
обманный *40, 534, 535, 555*
о(б)манъ *519, 532, 535, 540, 543, 544, 546, 548, 552, 556, 557, 769*
обмешелиться, обмишениться *546*
обмихнуться *546*
обмишулиться *546*
обморочивати *545*
обняти *623*
обойти *543, 544*
обойти, объехать, объегорить *543, 544, 545*
оболванить, околпачить, охмурить *545*
обоняние *743, 750, 761*
оборона *638*
образ *675, 691, 749, 773, 774, 785, 812, 841, 855, 864, 893, 930, 932–934, 976, 1056*
образецъ *814, 815, 895, 964*
образуется *745*
образъ *744, 778, 813–819, 914, 915, 928, 939–941*
обрѣзки *567*
оброкъ *569*
обрученица *49*
обры *670*
обставити *544*
обухание *738*
обходить *545*
общий *37*
община *15, 36–38, 50, 183, 184, 204, 206, 209*
объѣхати *544*
объядение *251, 258, 259, 261*
объяти *623*
обычай *96, 99–104, 214, 233, 265, 525, 975*
обьлъ *982*
обязанность *683, 684, 855*
обязательность *855*
обязательство *683*
обязать *684*
овинъ *248*
оглаголение *841*
оглаголити *841*
огнея *80*
огнищанин *161*
огнище *128, 161*
огнь *23, 751, 1050*
огонь *394, 510, 602, 603, 939, 940, 1031*
огрозитися *512*
огромный, громадный *672*
одеж(д)а *281, 394, 406, 601*
одерноватый *135*
одеяние *788*
одиннадцать *1038*
одинъ *880, 881, 1037*
одѣти *280, 764*
одобрить *334*
одолень *959*
одолѣти *476*
одурачить *545*
одушевленное *942*
озаботиться *579*
оземствовати *206*
озябати *627*
оканьный *27, 555*
оканьство *555*
окаяние *555*
окаянный *307, 554, 555, 565, 569*
окаяти *555*
око *384, 740, 804, 809*
окольничие *884*
окольный *149, 674*
окормляти *248*
омерзети *550*
оный *396, 848, 881, 999*
опалитися *639*
опаснѣ *425, 427*
опасность *466, 474, 479*
опешить *409, 575*
опивание *251*
оплести *544, 545*
оплетатися *545*
оплот *349*
оправдать идеей *695*
оправдитися *88*
опричник *56*
опыт(ность) *101, 409*
опытъ *777, 778*
опять *981*
оранжевый *381, 387, 388*
орда *366*
освободить *88, 91*
освященный *717*
осень *74, 382, 1014*
осклабитися *632*
осклабление *632*
ослабъ *595*
осмелиться *630*
осмѣяние *630*
основа *788*
основной *906, 907*
основный *907*
особа *86, 87*
особенная *489*
особь *86, 87*
особьный *938*
оспа *79*
оспода *454*
осподарь *94, 216, 667*
осудъ *822, 841*
осуждение *250, 841*
осязание *741, 772*
осязать *741, 749, 767, 771*
от бѣды, от горя *475*
от нужды и бѣды *475*
отвага *268, 710, 712, 714*
отважити(ся) *712*
отважный *700, 703, 712, 714*
отверженность *251*
отвлечение *950*
отвлеченный *950*
отворить-затворить *589*
отвратительный *551, 552*
отвратити *551*
отвращение *440, 483, 550, 551*
отделение *950*
отделенный *950*
отдухъ *617*
отдшение *617*
отдыхновение *617*
отдышение *617*
отець *31, 33, 46, 196, 224, 945, 1019*
отечество *146, 195–198, 203, 213, 278, 279, 358*
Отечество, Верность, Братство *688*
отложити *513*
отношение *268, 822*
отнудъ *664*
отпадшо *122, 875, 876, 879*
отравникъ *305*
отрада *625*
отраденъ *625*
отрадный *625*
отродъ *23, 27*
отрокъ *69, 71–73, 75, 76, 134, 135, 140, 141, 222, 575, 719*
отроча *69, 71, 73, 75, 76, 719*
отрочише *71*
отселѣ *990*
отчание *248, 404, 723*
отчаялся *839*

отчество *146, 198*
отчизна *196, 358*
отчий *164, 945, 946*
отчина *196–198*
отъщетити *598*
отъяти *607*
отьци *716*
ох(в)ота *414, 625*
охабити *579*
охати *635*
охвотный *625*
охопити(ся) *623*
охота *414, 625, 844*
охотивый *625*
охотьный *624–626, 844*
охрита *631*
оцетьство *755*
очень *388, 839*
очьртание *939,*
очюнь *839*
ошабъ *557*
ошеломить *409, 575*
ошибие *557*
ошибитися *557*
ошибка *178, 517, 518, 522, 529, 540, 557, 558, 1040*
ошибь *557*
ошуть *839*
ощериться *642*

П

паволока *605*
пагуба *465–468, 471–473, 479, 490, 497, 550*
пагубный *466, 473, 535*
падение *473*
падчерица *139*
пакоствовати *466*
пакостити *466*
пакостный *466*
пакость *325, 465–471, 474, 478–481, 492, 497, 550*
пакостьникъ *466*
пакы и пакы *466, 471*
палата *163*
палаццо *166*
палець *941*
память *775, 776, 778, 792, 793, 811*
панегирикъ *628*
паполома *384*
пара *45, 893*
парадигма *840, 841, 964–967*
парити *992*
паробок *139, 140*
парсуна *294*
пасынок *48, 139*
пафос *101, 480*
пахать *132, 139, 754*
пахнути *750, 754*
паче зѣло *494*
пекло *23, 512, 514*
первостатейный *906*
первостепенный *906, 907*
первый *123, 124, 146, 881, 882, 898, 906, 907, 1009, 1010, 1037*
перед *57, 98, 286, 980, 981, 984, 1042*
передел *200*
передний *144, 146, 980, 981, 990, 1001, 1009, 1010, 1029*
передовое *276*
(пере)полохъ *507, 508*
перети *484*
персона *86, 120, 294, 357, 633*
перстъ *941*
перфект *293, 334, 726, 838, 864, 875, 879, 1020, 1021, 1027, 1030, 1047*
пестрый *510,*
песъ *639, 892*
печаль *248, 259, 270, 316, 343, 467, 491–494, 497, 501– 504, 507, 568, 624, 625, 936*
печися *578,*
пинати *482*
пир *55, 56, 569, 626, 627*
пирянинъ *627*
писати *704*
питвеный *643*
питие *643, 644*
пияница *951*
пиянъ *627*
пияньство *627, 644, 645*
плакатися *623*
пласа *894*
пласкъвь *666*
платье *627*
плаха *666*
плачь *316*
плашитися *505*
племя *19– 26, 29, 30, 48, 107, 109–113, 121, 213, 215, 366, 940*
племянник *21, 29, 32*
плена *349*
пленение *426*
плескание *246*
плѣмя *29, 317*
плѣнъ *141, 317*
плодъ *19, 25, 26, 61, 567*
плоский *666, 667*
плоть *343, 349–354, 363, 681, 833*
плотьно *350*
плотьный *350*
плотьской *350*
плохо *597, 668, 675, 986*
плохой *149, 267, 382, 324, 336, 382, 494, 519, 535, 662, 665–667, 909*
плохой-плоше *443*
плохой-хуже *665*
площадь *174*
плуг *161*
плути *992*
плывунчик *959*
плюскание *733*
плюсквамперфект *1020*
плясание *246*
по нужи *493*
по(о)охритати *635*
побѣда *472, 473, 476–478*
побѣдити *476*
побѣдная головушка *478, 497*
побѣждати *476*
повѣдати *776, 864*
повинность *684*
повреждение *469, 472, 475, 479*
поганый *21, 325*
погибель *471–473, 477*
погост *54, 89, 189*
погребати *581*
погубити *471*
погубление *471, 472*
погыбение *471*
под *139, 140, 149*
подарокъ *569*
подвигание *699*
подвигъ *726*
подвижникъ *251, 295*
подвижничество *699, 726*
подвизатися *704*
поделом *573, 1040*
подлинно *838*
подложный *564*
подлость *131, 548, 674*
подлый *143, 147, 149, 325, 336, 535, 555, 665, 674*
подоба *374*
подобаеть *851– 855*
подобен *855*
подобно *853*
подобье *813*
подруг(а) *39, 40, 49–51*
подружие *49–51*
подхорошити *667*
подъ *149, 906, 1042*
подьячие *884*
пожизненная работа *699*
пожитки *613, 917*
познание *9, 787, 801, 829, 863, 864*
познати *864*
позорище *515*
поиграние *631*
поимѣти *789*
показание *1042*
поклевать *579*
поклепъ *261*
покой *182, 183, 206, 388, 593*
покон *214, 223*
поконник *214, 228*
покосенъ *327*
пол *381*
полати *164*
поле *152, 169, 171– 176, 178, 179, 181, 183, 187, 188–192, 431, 820, 871, 985, 986*
полезный *315, 327, 330, 334*
ползати *992*
ползовати *609*
полинъ *51*
полк *22, 110, 111, 113, 117, 212, 366*
полный *134, 135, 186, 658, 671, 878*
положение *518, 594, 822, 886*

положити вину *520*
полонъ/плен *137, 141, 317*
полоса *894*
полочане *989*
полошити(ся) *506, 507*
полудние *989*
полунощие *989*
полый *172, 502*
польга *444, 597, 598*
пользжение *598*
польза *253, 254, 315, 316, 330, 331, 443, 444, 592, 595, 598–600, 609, 995*
пользѣти *598*
пользя *597*
польникъ *51*
полюбитися *437*
полюбовно *497*
поляне *22, 989*
поляница *52*
помнити *777*
помогати *1019*
поможение *576*
помолва *627*
помочный *576*
помочь, помощь *369, 576, 858*
помыселъ *849*
помыслъ *791, 808, 834*
понѣ(же) *857*
поношение *490, 780*
понравитися *437*
понурый *548*
поняти *776, 817, 819*
понятие *282, 554, 676, 691, 740, 743, 746, 777, 787, 790, 817, 818, 820, 823, 861, 862, 916, 925, 932, 933, 938, 959, 972, 1059*
понять *389, 775–777, 813, 819*
попечение *577–579, 585*
попразденьство *629*
попрость *658*
попятный *542, 555*
поражатися *936*
поразительный *936*
порешить *484*
порода *23, 27, 107, 885*
пороздьная неделя *628*
поругание *631, 641*
порядие *891*
порядок *21, 374, 814, 840, 887– 889, 891, 893, 895, 975, 1041*
порядъ *891*
посагати *741*
посагъ *741, 742*
посаженый *741*
послухъ *12, 185, 314, 574, 745, 766*
послушание *249, 282*
посметь *630*
посмеяние *631*
посмѣхъ *634*
пособие *575, 576*
пособити *576, 584*
пособление *575*
пособникъ *492, 576*
пособь *576*
посолонь *989*
поспѣшенье *576*
поставити *704*
посторонь *204, 909*
постриг *76*
поступки *243, 246*
поступок *262, 916, 917, 1000*
посулоимець *572*
посулъ *572, 573*
посылать *576*
посягати *741, 749*
посязание *739–741, 747*
потвореныя бабы *375, 595*
потвори *243*
потворство *248*
потки *248*
потомки *74, 1029*
потом *288*
потрѣба *474, 599, 607*
потужьникъ *492*
похищати *531, 562*
похищение *88, 243, 562*
похотение *850*
похоть *850*
похотьный *353, 807*
похрита *631*
похуляти *627*
почему *1043, 1046*
починок *187, 189, 191*
почто *1043*
почютье *761*
пошибание *243*
пошлина *104*
пошлость *674*
пошлый *674*
поясъ *894, 909*
пояти *726, 817*
прав *679–681, 825, 826, 1000*
правда *249, 281, 353, 401, 402, 409, 417, 444, 484, 679– 682, 684, 689, 702, 708, 715, 718, 804, 805, 821, 823– 830, 838*
правда Божья *681*
правда-истина *281, 402, 409, 679, 681, 715, 805, 811, 821, 826–828*
правдивый *679, 680*
правдолюбие *248*
праведный *125, 518*
правежь *681*
правило *670, 680, 826, 890, 925*
правильно *374, 680, 838*
правильный *268, 331, 334, 374, 679, 680, 882, 1000*
право *93, 209, 214, 681, 684, 826, 1001*
правовѣрье *825*
праводѣянье *825*
правомѣрье *825*
православие *265, 682, 825*
православье *682, 825*
правость *679, 825*
правосутье *682*
правота *679, 825*
правый *330, 412, 679, 681, 826, 898, 999–1002*
правынь *825*
правьда *679– 681, 825*
правьдьность *825*
празденъ *629*
празденье *629*
празднество *628, 629*
праздникъ *628, 629*
праздничный *630*
праздно *629*
праздновати *628, 629*
празднословие *250*
праздность *629*
праздный *628, 630, 665*
празнь *629*
прати *486*
праца *766*
пребывание *164*
превозношение *250*
превръдити *521*
прегрѣшити *521*
предание *104*
предел *162, 198–203, 211, 212, 214, 892*
предивожь *230*
предмѣтъ *818*
преднее *286*
предписанное *691*
предстоящий *1025*
прежний *981, 1009, 1037*
презорство *248, 250, 514–516, 808*
презоръ *515, 768*
преизбыточьство *606*
прекословие *248, 250*
прелепный *376*
прелестница *540, 542*
прелестный *541, 542, 546*
прелесть *248, 281, 538, 540–542*
прелукование *536*
прельстити *541*
прельщение *536*
прелюбодей *415*
прелюбодейство *251, 261*
прелюбы *415*
премудрость *793, 794, 811*
преобило *489*
престати *629*
престиж *688*
преступление *474, 520, 522*
преступник *97, 99, 567*
пресыщение *259, 606*
претися *482*
претыкание *518*
прѣгрѣшение *521*
прѣдпраздньство *629*
прѣзирати *515*
прѣзоривъ *515*
прѣзорие *515*
прѣзорствие *515*
прѣзорство *515*
прѣзъ *980*
прѣизлиха *494*
прѣисподняя *898*
прѣложение *993*
прѣмощи *476*
прѣпьрѣти *476*
прѣсный *757, 758*

прѣстояние *976*
прѣстрокы *894*
прибытокъ *606, 607, 611*
привативность *666, 873, 874, 943, 947*
приводити *576*
приводъ *822*
привычка *101, 103*
пригоже *851*
пригожество *639*
признак *13, 201, 822, 923, 925, 927, 1036*
призрѣнье *576*
приказ *99, 796, 841*
приказнь *945, 964–966*
прикошное *822*
прилежанье *249*
прилежати *411, 422*
прилепление *822*
прилѣжнѣ *41*
прилика *853*
приличный *853*
прилогъ *426, 428*
примеръ *841, 895*
принадлежать *686*
принести вину *520*
приносъ *572*
приношение *572*
принуждение *366, 501*
принять побѣду *478*
приобрѣтение *606*
прирѣзъ *567*
природа *283, 691, 914, 1006*
присный *40, 41*
приставление *164*
присяга *402, 501, 741*
притка *79, 85, 292, 1043, 1044*
притча *288–290, 822*
притъка *1043*
притъча *1042*
причина *261, 263, 292, 302, 518–521, 690, 914, 1039, 1040–1047, 1051*
пришелец *54*
пришьствие *976*
приязнь *415, 418*
приятие *426, 607, 776*
приятье *608, 740*
про *771, 980*
провести *544*
провидение *691*
проводник *229, 230*
проворный *531, 564*
прогласъ *930*
прогневати *511*
продажа *185, 568*
прожитье *62*
проказа *470, 473*
проказник *470*
проклятый *307, 552*
прокопати *581*
прокъ *981*
пролѣтие *1015*
промахъ *552, 558*
промиловати *422*
пронорывый къзньми *548*
пронорьливый *548*
проныр(л)ивый *258, 535, 536, 547–549, 554*
проныра *546, 548*
пронырив(ый) *307, 536, 542*
пронырие *548*
пронырити *548*
пронырство *248, 548, 811*
пророк *785*
просити *660*
простець *663*
просто *175, 663, 664, 804*
простой *114, 148, 150, 170, 663–665*
простор *980, 985*
пространно *664*
пространство *29, 107, 175, 978, 996, 1008*
простъ *126, 663, 985*
простый *149–151, 658*
простыня *665*
против рожна прати *486*
противник *57, 58*
противный *96*
прохладъ *625*
прохлаждаться *625*
прочий *882, 981*
прочный *668, 669, 981*
прочь *436, 948, 981*
пругло *742*
пря *248, 482, 483*
прямой *680, 825, 1000–1002*
прямь *980, 1001*
пустословие *248*
пустошный *515*
пустыня *175*
путешествие *994*
путный *995*
путь *178, 318, 443, 679, 933, 991, 994–997, 999, 1000*
пухнея *80*
пуща *169, 172*
пуще *756*
пытати *777, 778*
пьрвый *1009*
пьрѣние *484*
пьрсть *349*
пьря *484, 486*
пьянственный *645*
пясть *1037*
пятерка *1039*
пяты *536*
пять *419, 981, 1036, 1037*

Р

раб *50, 69, 72, 88, 128–130, 134–141, 325, 364, 493, 497, 766, 767, 819, 852*
раба *137, 244*
работа *87, 137–139, 259, 282, 516, 590–592, 594, 595, 624, 645, 756, 766, 766*
работание *138, 139*
работати *138, 139, 592*
работать *245, 645, 968, 970*
работина *138*
работник *114, 134, 138*
работный *114*
работяг *138*
рабство *88, 137–139, 282, 433, 590–592, 756*
рабыня *137*
рад *430, 624*
радение *577, 579, 584*
ради *274, 577, 624, 1044–1047*
радимичи *989*
радити *577*
радѣти *80, 584, 1045*
радоватися *625, 627*
радость *81, 249, 256, 285, 380, 388, 577, 623–627, 630, 684, 692, 693, 805, 811, 821, 826, 1059*
радостьный *624*
радьма *1045*
разбой *248, 563*
разбойникъ *218, 561, 562, 564, 565*
разбойничати *562*
развращение *536*
разграбити *488*
разграбление *562*
раздрушити *629*
размыслити *777*
размышление *411, 687, 787, 789, 791*
разрѣшати вину *520*
разсудъ *812*
разумность *533*
разумѣти *535, 775, 776, 778, 788, 789, 796, 804, 809, 812*
разумный *740, 788, 789, 798*
разумъ *514, 775, 787–789, 792, 793, 795–799, 801, 804–806, 808, 809, 812, 822, 823, 841, 863, 925, 926*
разъ *980*
рало *161*
раменье *169*
рана *470, 474, 478–481, 491*
ранити *480*
расмѣятися *635*
расмотряти *580*
распрьникъ *485*
распря *248, 484, 485, 487*
распутица *489*
распутник *995*
распутье *995*
распутья *303*
рассудок *787, 812, 902*
раст *68, 79*
ратник *114*
ратовати *579*
рать *202, 366, 579*
рафли *243*
рачение *423, 577, 584, 585, 848*
рачитель *848*
рачительнѣ *422*
рачительный *577, 579*
рачительство *422, 423, 577*
рачити *577, 844*

рачыць *577*
рачьствовати *423*
рвань *956, 957*
рванье *956, 957*
рвенье *249*
реальность *363, 971, 972*
ребенок *72, 137, 138, 141*
ревность *439, 440*
резвый *710*
ремественная хитрость *537*
ремество *533*
репутация *687*
респектабельный *687*
реть *439*
речение *785*
речь *107, 262, 263, 285, 315, 423, 577, 752, 785, 787, 790, 796, 798, 799, 801, 809, 914, 917, 918*
решпект *687*
рѣзати *567*
рѣзвецы *710*
рѣзвый *710*
рѣзовникъ *567*
рѣзоимание *568*
рѣзоимець *567*
рѣзоимство *567*
рѣзъ *567*
рѣкъше *839*
рѣснота *824*
рѣчение *726, 781, 796*
рѣчь *72, 412, 726, 779, 781, 795, 796, 896*
ризница *612*
роба *136, 137, 139, 766*
робить *139*
робичищь *138, 140*
робкий *137*
робость *711, 766*
робота *591, 766*
робя(та) *71, 76*
ровня *172, 893*
род *19–32, 37, 41, 108–110, 117, 118, 123, 129, 130, 159, 165, 188, 196, 202, 210, 212–215, 232, 277, 302, 354, 358, 692, 773, 937, 938, 940, 941, 942, 950, 998*
родимец *79*
родимый *28*
родина *21, 24, 28, 30, 34, 110, 196, 198, 278, 358, 359*
родинка *28*
родитель *46*
родити *577*
родник *28*
родной *28, 39, 40, 42, 44, 110, 160, 164*
родня *21, 23, 36*
родство *23, 456, 864*
родъ *19, 21–28, 30, 108–110, 113, 123, 196, 212, 213, 773, 841, 937, 938, 940–942*
рожаница *24*
рожаницѣ *638*
рождение *21–25, 28, 29*
рожение *822*
розбой *261, 561, 562*
розправка *627*
розумѣти *776*
рокъ *423, 1013, 1015*
роптанье *248, 250*
роскошь *419*
роспусть *243*
Россия *207, 221*
ростовщичество *248*
ростъ *824*
росчисть *187, 191, 201*
рота *422*
ротникъ *567*
рощение *244*
рубеж *199, 201, 202*
руга *642*
ругание *642*
ругань *636, 638*
ругатель *642*
ругательство *133, 642*
ругати(ся) *631, 632, 635, 639, 641*
ругъ *642*
руда *381, 958, 1032, 1036*
рудъ *958, 1036*
рука *742, 746, 982*
руководитель *214, 230*
руководьць *230*
рукодѣлие *589*
русалка *305*
русский *293*
русъ *958*
Русь *15, 113, 196, 207–209, 221, 364*
рухло *611*
рухлядь *379, 612, 613, 956*
рыдание *503*
рыдати *503*
рысъ *951, 958, 1032*
рьдръ *958*
рягнути *641*
рядити *889, 893*
рядович *130, 142, 885*
рядовой *891*
рядъ *104, 885, 887–891, 894*
рятовать *579*

С

с дерзновением *704*
садъ *954*
саженки *742*
сажень *742*
самовластенъ *461*
самовольне *91*
самовольный *850*
самовольство *92, 248*
самодержец *220, 221*
самолюбье *244*
самоуничижение *251*
сановникъ *227*
сановные люди *146*
санъ *101, 328, 620, 840, 885–888, 890, 891, 894, 895*
сапогъ *902*
сборъ творити *246*
свада *248, 482–484, 486, 490*
свадити *244, 483*
свара *482, 483, 486, 497*
сваритися *482*
сваръ *482, 483*
сват(ия) *32, 33*
сведокъ *185*
свежий *68, 758*
свекровь *32*
сверстникъ *786*
свесть *32*
светъ *172, 176–182, 186, 203, 204, 278, 279, 282, 385, 388–391, 394–397, 655, 718, 722, 762, 820, 873, 875, 936*
светлый *172, 254, 311, 384, 394, 397, 661, 722*
свѣдетель *574*
свѣтити *751*
свѣтл(ый) *390–393, 935, 954*
свѣтлогласьнъ *751*
свѣтлость *391, 395*
свѣтозарие *392*
свѣтозарный *392, 393*
свѣтоносьнъ *393*
свѣтообразенъ *393*
свѣторусье *180*
свѣтъ *96, 177–180, 183, 186, 391, 394–396, 873*
свѣтъ свѣтлый *935, 954*
свѣтьло *391, 954*
свидетель *185*
свирепство *248*
свистъ *750*
свитьное *939*
свобода *32, 33, 85–91, 95, 214, 233, 612, 626, 932*
свободный *86–88, 596, 597, 626*
свободь *87, 88*
своеволие *289, 387*
своевольство *90, 91*
своим путемь *688*
свой *22, 32–34, 43, 52, 56, 58, 86, 88, 102, 114–116, 126, 129, 158, 162, 164, 182, 187, 190, 232, 233, 367, 486, 489, 1010*
свойство *28, 485, 712, 864*
свояк *32, 33*
свычай *101*
свят *186*
святой *715–723*
Святой дух *718, 759, 1037*
Святорусье *180*
святость *298, 716–721, 891*
святый *715, 718*
священный *717*
сегодня *1028, 1029*
сей *123, 396, 848, 999, 1010, 1028*
сейчас *288, 1008, 1009, 1029*
селище *189*
село *187–191, 203*
сельские люди *152*
семерка *1039*

семца *35*
семья *25, 30, 34–37, 41, 128, 130, 157, 160, 162, 183, 215*
семя *19, 20, 26*
серб *48*
сердитый *700*
сердить *897*
сердоболии *897*
сердобольный *44, 897*
сердоболя *40, 41, 79, 442, 897*
сердце *897, 898*
серебряный *383*
середина *897, 898*
середка *898*
середость *898*
середь *898*
сестра *31, 32, 41, 47, 948*
сестрица *47*
сестричищ *21*
сетование *849*
сѣмя *19, 26, 121*
сивый *382*
сидѣти *991*
сизый *383, 384*
сила *117, 209, 214, 338, 365, 366, 368, 369, 379, 873*
сила возмездия *694*
сильник *227*
сильнъ *712, 713*
сильный *52, 143, 145–150, 227, 377, 671, 672*
симбиоз *49*
символ *287, 291, 675, 691, 816*
синець *383*
синий *381, 383, 383, 388*
синякъ *479*
сирѣчь *839*
сирота *132, 135, 138–140*
сказ *254, 781*
сказати *795, 800, 915, 929, 931*
сказать *726, 781, 800*
скалитися *632*
скарб *612*
скаредный *88, 550, 551, 553*
скаредье *248*
скарядь *551*
скверна *224, 551, 552*
сквернавъ *552*
сквернословие *250, 251, 261, 636*
скверный *325, 552*
сквьрна *551, 955*
скиния *163*
скитаяся меж дворъ *647*
складывать вину *520*
склонение *427, 428*
сколобити *632*
скора *349, 898*
скора ящерка *661*
скорбеть *503*
скорбный *147*
скорбь *178, 256, 388, 409, 467, 491, 493, 501–504*
скорлупа *349*
скоро *656–659, 661*
скорописець *658*
скорость *661, 662, 912, 1032*
скорый *656–660, 818, 1033*
скотий *962*
скотъ *939*
скотьный *962*
скотьскый *962*
скровище *608*
скрыти *582*
скряга *600*
скупость *251, 261*
слабость *248, 368, 481*
слава *256, 685, 785, 786*
славенъ *707*
славный *144, 146, 686*
сладко *633*
сладкое *756*
сладокъ *327*
сладъкъ *750, 757*
сладьство *755*
сланость *755*
сланъ *755*
сласть *545*
слеза *502*
слезящий *502*
слѣпець *289*
слѣпъ *752*
слизь *502*
сличье *940, 941*
слобода *89, 90*
слободич *89*
словене *989*
словенинъ *108*
словесное *346, 353*
словно *836–838*
слово *280, 282, 285, 296, 297, 315, 461*
слово и дѣло *433, 457, 458*
сложение *427, 428*
слуга *119, 138, 140, 141, 148, 226, 951*
слукий *535*
слух *353, 737, 750, 781, 785, 802*
случай *101, 691*
слыть *785*
слюни попусти *648*
смарагдъ *450*
смежный *201*
смелый *11, 255, 700, 711, 712, 714*
смерд *130–134, 152*
смердеть *131*
смердящий пес *639*
смертная вина *519*
смертное *942, 943*
смерть *65, 82, 85, 493, 660, 756*
смѣл(ый) *711*
смѣлець *711*
смѣлость *711, 714*
смѣлый *711*
смѣльство *711*
смѣльчак *712*
смѣрение *244*
смѣти *704*
смѣхотворение *244, 248*
смѣхъ *630–636*
смѣяние *248*
смѣятися *634*
смилное *243*
смисание *248*
смокъ *750*
смотрение *164, 814, 815*
смотрѣти *768*
смрадъ *740, 750, 754*
смута *486, 489*
смутно *489*
снѣдно *501*
снова *981*
сѣрый *172, 383*
сѣтование *503*
собака *641*
собина *87, 612, 727*
соблазн *538–541*
собѣ *87, 357, 485, 575, 604, 610, 727*
собор *160, 256*
собрание *101, 110–112, 1041*
собственность *86, 87, 610, 612, 613, 727*
собственный *486*
событие *101, 916*
собь *86*
собьство *86, 278, 938, 942*
совестить *525*
совестный *525*
совесть *244, 246, 255, 295, 522, 524–528, 618, 811, 828, 864, 932*
совет *256, 527*
согласный *867*
сознание *525, 526, 528, 746, 864*
сокъ *574*
солнце чувственное *394, 934*
солодъ *757*
солома *359*
соломина *359*
солонъ *755, 757, 758*
сомневатися *525*
сомнение *421, 525*
сонливость *248*
сонмъ *37, 256*
сонъ *248*
соображать *778*
сопельство *737, 755*
соперникъ *485*
сопрѣтися *484*
соработник *49*
соратник *49*
сорити *482*
сорока *317*
соромъ *255, 523, 715*
сосед *38, 39*
состояние *296, 330, 613*
сотрудник *49*
София *451*
сохранити *581*
сочетание *426, 428*
сочетатися *628*
сочити *574*
спира *484*
спирание *484*
спиратися *484*
споръ *484*

споръ перети *484*
способьствовати *576*
справедливость *269*
спроста *664*
срамить *524*
срамлятися *526*
срамный *639*
срамословие *244, 248, 636, 639*
срамота *627*
срамъ *255, 522–524, 527, 627, 715*
срачица *627*
сребролюбие *254, 609*
сребролюбство *415*
средовичь *69*
средьний *147*
срѣдовѣкъ *69*
средовѣчьный *71*
срѣдоземлие *989*
сродник *40*
сродство *23*
ссора *486*
ставити *704*
старейший *223, 224*
старейшина *153, 218, 222*
старейшинство *225*
старец *67–71, 222, 224*
старик *67, 69*
старина *104*
староста *223, 227, 902*
старуха *69*
старшие мужи *223*
старшинство *885*
старый *68, 71, 73, 74, 222–224, 228, 233, 877*
старьё *956, 957*
статокъ *612*
статочный *612*
стега *741*
стезя *679, 741, 995*
степенные бояре *884*
степень *883, 885–887*
степь *172, 175, 705*
стербль *69, 719*
стерво *352*
стеречь *582–584*
стержневой *906*
стернище *188*
стѣни *940*
стѣны *163*
стѣнь *282, 287*
стогны *174*
столб *202, 985*
столъ *220, 941, 952, 963, 965*
стольникъ *884*
стомахъ *628*
стопа *885*
сторожи *366, 582*
сторожить *582–584*
сторожь *584*
сторона *96, 202–204, 382, 810, 950, 980, 981, 1001*
сторонний *205*
сторонникъ *204, 205*
страда *694*
страдалец *144*
страдание *79, 246, 264, 338, 425, 426, 481, 505, 618, 765, 933*
страданный *425*
страдати *138, 421, 426, 507*
страдать *78, 139, 241, 424*
страдникъ *639*
страдничье *639*
страдолюбие *249*
стража *582*
страна *108, 109, 198, 202–209, 221, 232, 810, 950, 980*
странникъ *204, 205*
странный *204, 205*
странствовати *206*
страстная *219, 833*
страсть *79, 263, 264, 343, 361, 388, 411, 415, 426–428, 480, 481, 505, 507, 528, 618, 694, 849*
стратиг *227*
страхъ *505–507, 508, 618*
страшенъ *43, 375, 506*
страшивъ *506, 706, 788*
страшила детские *509*
страшити(ся) *505–507*
страшный *404, 465, 506, 507, 670, 864, 918*
Страшный Суд *506, 555, 882*
стрела *366, 746, 751*
стремный
стреха *213*
стрѣлка *248*
стрѣмиглавь *336, 984*
стрѣщи *583*
строй *887–889, 895*
стройна разума *798*
строка *894, 896*
стропотивое *536*
стропоткий *515, 547*
стропотливость *516*
стропотливый *515, 516*
стропотный *535, 542, 547*
стропотство *516*
стропотъ *516, 547, 553, 554*
строптивость *248, 265*
строптивый *547*
стропщати *547*
струна *547, 750*
струпъ *478, 481, 547*
стрый *33, 47*
стрьмь *984*
стряпчий *574, 575*
студеность *1031*
студеньство *249, 282, 1032*
студъ *523*
стужа *282, 523*
стужати *264*
ступати *885, 992*
ступень *885, 886, 907*
ступити *992*
стыд и срам *255, 415, 522–524, 684, 715, 805, 821, 826*
стыдѣние *527*
стыденье *249*
стыдъ *249, 253, 255, 256, 260, 442, 452, 522–527, 602, 618, 620, 715, 826*
стьзя *994*
стяг *49, 384, 385, 924*
стягнути *596, 661*
стяжание *607–613*
стяжательство *248, 807*
стязанье *609*
сувражьники *58*
суд *99*
сударыня *619*
сударь *454, 619*
судебный *99*
судьба *81, 174, 468, 688–691, 693, 694, 710, 756*
судья *574*
суесловие *248, 250*
суетство *248*
суждено *689*
суженый *56*
сукин сын *640*
сумленне, сумлінне *525*
суперникъ *57*
супостатъ *57, 221, 318, 673, 834*
супруг(а) *35, 38, 50, 456*
супруги *50, 70*
сутки *38, 978, 979, 1014, 1015*
суть *151, 230, 294, 347, 358, 631, 644, 679, 681, 695, 742, 743, 767, 772, 798, 803, 804, 824, 826, 842, 870, 904, 937, 975, 977, 978, 1044*
сухъ *749*
сушеное вино *643*
сушь *281*
сущее *9, 804, 929, 937–939, 942, 943, 972, 976–978*
существо *28, 62, 618, 683, 739, 804, 822, 915, 937, 943*
существование *618, 714, 759, 877*
сущина *86*
сущьствие *976, 977*
сущьство *804, 888, 942, 976, 977*
счастье *688–694,*
съблюсти *580, 582*
съборни *942*
съвѣсть *345, 439, 455, 525–528, 932*
съдобрити *334*
съказати *779–781, 795, 799, 800, 889*
сълучай *976*
съмѣти *704, 710, 711, 714, 835, 836*
съмыслъ *789, 801, 850*
съродие *27*
състрадалникъ *44, 591*
съчавый *666*
сынъ *31, 46, 47, 123, 945*
Сынъ Божий *717, 718, 846*
сыскати вину *520*
сытость *606*
сыченый *757*
сябр *32, 36–38, 232*
сягати *818*

Т
табашное зелье *645*
тайноядение *251*
тайнопоимание *246*
такие напасти *466*
талан(тъ) *646, 692*
татебное *561*
татица *561*
тать *430, 561–564, 575, 584*
тать коневый, тать церковный *561*
татьба *88, 241, 243, 248, 261, 439, 561, 564*
твердо *670*
твердость *668*
твердъ *643, 668*
твердый *668, 669*
твердыня *669*
твердь *669*
тверезый *643*
творение *164*
творець *25, 302, 532,*
творити *246, 313, 414, 578, 589, 704, 765*
творческий *458*
творъ *765*
текати *992*
телесное *741, 803, 809, 1059*
телесный *490*
темница *669*
темный *307, 392, 394, 397, 490*
темный смех *633*
темперамент *458, 460*
теперь *288, 1029*
теплая вѣра *282, 674*
теплѣйше *657*
тепло *657, 661*
теплота *79, 1031*
теремъ *166*
теремець *164*
терпение *249, 253, 275, 409, 467*
терпимость *275*
терпость *753*
терпѣти *96, 219*
тесть *32*
тетка *31*
тетя *31*
течець *993*
течи *992*
тѣлесный *351*
тѣло *219, 223, 346, 349–353*
тѣмя *899*
тиверци *990*
тискати *749*
тиунъ *226*
тишина *278, 441*
то есть *839*
товарищ *45, 49, 54, 673*
товаръ *48, 49, 53, 379, 567, 611, 613*
тогда *1029*
токмо *646*
толмачи *884*
тонкий *534, 673, 750*
тонкость *276, 533*
то-пьрво *1028, 1029*
топерь *1029*
топлъ *751*
топорки *243*
торговец *114*
торговые люди *114*
торжество *256, 628–630, 821*
торжествовать *354, 628*
тоска *178, 306, 387, 501, 502, 821, 839*
тоска зеленая *388*
тоскливость *502*
тоскливый *502*
тоскнути *502*
тоскование *502*
тосный *502*
тот *999*
точно *836, 838*
тошная сила *306*
тошнота *306*
тошнотье *306*
тощий *306*
травма *479–481*
трагедия *256*
требища идольские *611*
трепати *505*
трепета *505*
трепетати *505, 508*
трепетица *505*
трепетный *508*
трепетъ *505*
трѣбѣ *374, 836, 853*
трѣзвость *700*
трѣзвъ *643*
трѣскы *243*
троица *303, 985, 1039*
тропа *995*
трудитися *138*
трудникъ *293, 294, 647*
трудный *33, 259*
трудъ *258, 765*
трупъ *350*
трьпость *753*
трясея *80*
трясавица *79*
туга *465, 467, 490, 491, 492, 501–504, 756*
тугой *503*
тужити *465, 467, 495, 503*
тукость *753*
тунѣ *568, 837*
тупоносъ *941*
тщание *409, 415*
тщатися *512, 845*
тщеславие *248, 259, 264, 270, 515*
тщета *627*
тщетный *594*
тщивый *513*
тълстина *983*
тъпание *742*
тъскъмь *502*
тъчнити *835*
тъщатися *660*
тъщета *502, 596*
тъщетный *596*
тъщии *596*
тъщь *502, 596, 660, 661*
тъщьно *661*
тъщьный *660, 661*
тылъ *899, 984*
тьло *348, 350, 904, 983*
тьма *179, 387, 391, 396, 870, 873*
тьплъ *747*
тяглый *147*
тягота *489*
тяжа *481*
тяжелъ *595*
тяжесть *595, 871*
тяжькый *669, 671, 672*
тяжько *595, 669*

У
у *946*
убийствьнъ *533*
убийство *184, 240, 242*
убийца *951*
убо *1038*
убогий *946*
убогъ *131, 420, 946*
убожье *601*
убой *248*
уборзити *656*
уважати *256*
уважение *617, 685, 687*
уверенность *400, 401, 403*
увѣчье *946*
увѣчьный *115*
угодие *604*
уголникъ *796*
уголовник *563*
уголъ *820*
угры *988*
удалец-молодец *708*
удалець *709, 710, 714*
удалой *494, 691, 708, 710*
удалъ *710*
удалый рожеемъ *698*
удаль *689, 707, 946*
удальѣ *712*
удальцы-резвецы *708*
удатися *691*
удача *604, 650, 688, 691, 692*
удивительный *934, 936*
удивитися *310*
удобно *852*
удобный *851*
удобрение *332*
удобрити *332*
удобь *852*
удъ *797*
ужасание *509*
ужасати(ся) *507, 509*
ужасити *310, 506, 508*
ужаснутися *309, 311*
ужасный *306, 866*
ужасъ *311, 503, 506, 508–510, 1057*
ужика *40*
ужичьство *862*
узгъ *980*
узел *905*
узкий *748, 906, 908–910, 982*
узловой *904*
узрокъ *517*
уй *31*
уйка *31*
укоризна *36*
укоръ *625*

укоряти *480*
украина *198, 200*
украинный *172*
украй *198*
украсти *561*
украшение *334, 374, 903*
уличи *990*
уложение *37*
улыбка *630, 632, 633*
улыснутися, улыскатися *631*
улюбѣти *410, 435*
умеренно *893*
умильно *420*
умильный *422*
умничество *704*
умѣти *835, 837*
умный *664, 707, 791, 955*
умъ *223, 474, 708, 787, 789–793, 801, 804–808, 812, 841, 947, 999*
умъздити
умычка *243*
умышление *513, 544, 849*
умьщение *571*
уныние *259, 491,504*
уныние *34*
упиватися *635*
упование *252, 403, 405–409*
уповати *403*
упой *643*
упраз(д)нити *627*
урекание *248*
уреченное *689*
уродъ *24, 25, 629*
урядити(ся) *102, 890*
урядъ *820*
уряжение *890*
усердие *249, 895*
усердность *701*
усердство *897*
ускорити *658*
усло *1045*
условие *788, 1045*
усобица *485, 487, 602*
усобьный *485*
усобьство *485*
усовники *243*
успѣти *836*
успѣхъ *439, 444*
устав *44, 98, 99, 101*
уставлять *104*
устраивати *455*
устроение *164, 888*
Устюг *990*
утварь *612, 765*
утешение *260, 416*
утро *1028*
утроба *429, 743, 896, 897, 898*
утрь *896*
утъченъ *481*
уха́ти *750*
участь *316, 688, 690, 1022*
учинити *412, 889*
учьтивъ *488*
уядрити *658*
уязвенъ *481, 491*
уязвити *481*

Ф

фатум *689, 694*
фестиваль *256*
фиолетовый *381, 383, 384, 388*
форум *256*
фря *640*
фэйсизм *294*

Х

хапать *623*
характер *458*
харашытця *667*
хата *160*
хвала *685, 936*
хвостъ *642*
хижина *163*
хитеръ *534*
хитр(ый) *531–534, 543, 546, 553, 554, 818*
хитрець *531, 532, 534*
хитрити *532, 534*
хитрица *531*
хитро *533*
хитровати *532*
хитрокъ *531*
хитроречие *531*
хитрость *248, 532, 533, 537, 539, 543, 545, 546*
хитростьникъ *531*
хитростьство *531*
хищаемое *562*
хищникъ *531, 562*
хладенъ *749*
хлапъ *134*
хлевина *163, 165*
хлопъ *134*
хлопец *71, 134, 136, 138, 140*
хлопоты *579*
хмельное питие *645*
ходити *991*
ходъ *995*
хождения *965*
холок *134*
холопство *95, 131*
холопъ *39, 128, 130, 131, 134–137, 140, 141, 766, 983*
хороброта *711*
хоробрущий *707*
хоробръ *667, 707*
хоробрый *710*
хоромы *15, 160, 166, 167*
хоронити(ся) *580–582*
хорохориться *667*
хороший *666, 667*
хорошо *668*
хорошь *667*
хоругвь *48, 49*
хотение *367, 843, 847, 848, 850, 851*
хотѣти *412, 835, 843, 844, 846–848, 851, 858*
хоть *848, 857*
храбрець *707, 712, 714*
храбрии вои *709*
храбро *709*
храбровати *706*
храбрость *268, 706–708, 711, 811*
храбрство *706*
храбръ *256, 257, 704, 705, 707, 710, 712*
храбръствовати *706*
храбрый *11, 255, 366, 701, 704, 706, 709, 710*
храбрый десяток *714*
храм *159, 160, 162–164, 902*
храмина *38, 162–165*
хранити(ся) *580–582, 584*
христианин *19, 737, 874, 933*
хритати *632*
хромецъ *218, 288, 289, 924*
хромъ *749*
хроника *814*
хронограф *966*
хронотоп *977*
хрохотати *632*
худогый *533, 546*
художество *533, 547, 554, 829*
художъникъ *532, 534*
художьнѣ *533*
художьнъ *532*
художьный *547*
художьство *546*
худой *147, 148, 519, 665*
худосильный *665*
худосочный *666*
худостъ *665*
худоумие *665*
худощавый *666*
хуже *665, 668, 747, 909*
хула *248, 685*
хыжа *165, 166*
хыза *163*
хызница *163*
хытати *531*

Ц

царский *19, 885*
царство *179, 213, 215, 180, 214–222, 232*
царь *95, 180, 215–218, 222, 228, 279, 801*
цвѣть *380, 381*
целить *78*
целый *186*
цена *88, 569, 620*
центр *418, 895–898, 906*
центральный *906*
цепенеть *405*
церковный *160, 561*
церковь *159, 160, 243, 378, 394*
цесарство *220*
цѣлование *621–623*
цѣловати *621*
цѣломудрие *64*
цѣлъ *117, 621, 1047*
цѣлый *904*
цѣна *569, 570, 592*
цѣсарь *215, 228*
цикл *276, 283, 285, 552*

Ч

чадо *71–73, 134, 138, 948*
чадь *113, 129, 134, 140, 152, 663, 948*

чаемая *694*
чай *839*
чалый *148*
чарование *248*
чародѣй *305*
чародѣйство *248*
чародѣяние *248*
частый *962*
часть *12, 195, 203, 295, 316, 685, 690, 722, 724, 793, 903, 981, 1013, 1056*
частьный *962*
часъ *854, 1013, 1014, 1016*
чать *839*
чаща *169*
чаяние *254, 403, 405–409*
чаяти *404–407, 839, 1014*
челесник *904, 905*
челесный *904, 905*
челка *904, 905*
чело *174, 623*
человекъ *114, 117–127, 135, 145, 152, 170, 213, 225, 241, 254, 293, 335, 361, 441, 541, 662, 663, 693, 877, 899, 904, 905, 935, 937, 942, 943, 1035, 1049, 1050*
человѣкъ *118*
челоносный *904*
челых *905*
челыш *905*
челышко *905*
челюсть *904*
челядь *112, 118, 128–131, 140, 185, 905*
чепыжник *169*
червленый *958, 959*
червонец *958*
червоный *381, 1033, 1036*
чердак *167*
череда/чреда *48, 49, 386*
черемис *990*
черемуха *958*
черленый *385*
чермный *958*
черница *888*
чернокнижие *243*
черноризци *199*
черный *148–152, 381, 383–388, 392, 820, 951, 958*
чертогъ *164–167, 384*
чертъ *306*
чесновитець *754*
честный *127, 175*
честолюбие *516*
честный *127, 175, 629, 716*
честь *55, 249, 336, 517, 607, 626, 683, 685–687, 804, 852, 885*
четвероножина *248*
четки *640*
чинение *822*
чинити *412, 513, 882, 889, 893*
чинно *895*
чинъ *889–891*
чистота *248, 388, 395*
чистый *183, 394, 395, 757*
чловѣчь *123, 940*
чловѣчьскъ *123, 404, 846*
чмуть *575*
чрево *896*
чревобешение *251*
чревообъядение *259*
чревообъястный *264*
чревоугодие *248*
чревоядение *251*
чрѣзъ *980*
чтити *244*
чтобы *1051*
чу! *838*
чувитво *738, 762*
чувственное *833, 934*
чувство *738*
чувъ *738*
чувьна *738*
чувьствие *738*
чуденъ *311*
чудитися *311*
чудно *52*
чудной *52*
чудо *311*
чуждый *52, 53*
чужой *37, 52–54, 205*
чуительно *738*
чутье *743, 744, 747, 760*
чуять *743, 772*
чьто *1048*
чювьство *761, 762*
чюдо-диво *936*
чюти *326, 747, 760, 761, 767*

Ш

шалашь *166, 182*
шаловати *641*
шатеръ *165, 166*
шестокрылъ *248*
шестокрыльць *935*
шибати *557*
шибко *557*
ширина *909–911, 985*
ширѣ *909*
широкий *909, 982*
широкъ *909*
ширость *984, 985, 910*
широта *873, 910, 911, 984, 985*
широчайший *909*
ширь *694, 910*
ширятися *987*
шкура *349*
шуйца *1000*
шурин *32, 33*
шутити *634*
шутка *635*
шьстье *939*
шюии *1000, 1002*
шюмъ *749, 751*

Щ

щавель *386, 666*
щедрость *268, 879*
щедрота *606*
щерь *349*
щи *666*
щудовинъ *51*
щудъ *51, 52, 312*

Э

эквиполентность *675, 867, 870, 871, 873, 874, 878, 884, 910, 942, 945, 948, 963*
экономика *449, 450*
экономичность *449*
экономия *449, 450*
энантиосемия *869, 875*
этика *101, 104, 246, 252, 253, 265, 449, 722*

Ю

югъ *989*
юдо *312*
юдоль *983*
юнец *73*
юница *73*
юность *74, 76, 223*
юноша *67, 69, 71, 73, 719*
юный *68, 75, 76, 223, 224, 233*
юркий *531*
юродство *636, 641, 647*

Я

ябедьникъ *574*
являти *774*
явѣ *511, 899*
ядреный *658, 896*
ядреть *658*
ядро *658, 661, 896, 897*
ядрописець *658*
ядрый *658*
ядъ *580*
язва *470, 478, 479–481*
язвець *478*
язвина *478*
язвити *481*
языкъ *110, 112, 121, 207, 278, 796*
язычникъ *109*
язычный *108*
язь *481*
яко *837, 1052*
яковость *822*
яма *201*
яра *510*
яремъ *322, 591*
Ярило *304, 510, 1014*
яриться *511*
ярка *510*
яркий *510*
яркость *1032, 1033*
яростный *297, 346, 353, 807*
ярость *510–514*
яръ *510, 514, 1053*
ярый *510*
ярь *510, 511*
ясно *661*
ясный *661*
ясный сокол *661, 674*
ясти *725*
ятвязи *990*
ятровь *32, 896*
ятры *896, 898*
яче *1049*
ящерица *656*
ящерка *661*

ОГЛАВЛЕНИЕ

МИР ЧЕЛОВЕКА

Предисловие 7
Введение 9

Глава первая. СВОИ И ЧУЖИЕ
Племена и колена 19
Род 22
Род и семья 31
Семья и свои 34
Близкие и ближние 39
Друг и брат 44
Чужой и гость 51
Враг и ворог 56

Глава вторая. ЖИЗНЬ И СВОБОДА
Жизнь и житье 61
Жизнь человека 67
Боль и болезнь 77
Болезнь и смерть 82
Свобода 85
Воля 91
Заповедь и закон 96
Нрав и обычай 100

Глава третья. ЧЕЛОВЕК И ЛЮДИ
Язык и языки 107
Народ и полк 110
Люди 112
Человек 117
Человек и муж 120
Челядь 128
Смерд и холоп 130
Холоп и роба 136
Мужи и люди 142
Знатный и подлый 147

Глава четвертая. ДОМ И МИР
Дом и двор 157
Хоромы и палаты 162
Лес дремучий 168
Чистое поле 171
Белый свет 176
Весь мир 181
Покорение мира 187

Глава пятая. ВЛАСТЬ И ДЕРЖАВА
Отчина и отечество 195
Пределы земли 198
Земля и страна 202
Волость и власть 209
Царство-государство 214
Держава 219
Старый и старший 222
Вождь 228
Слово Древней Руси 231

ДОБРО И ЗЛО

Введение 237

Глава первая. СОПОСТАВЛЕНИЯ И ХАРАКТЕРИСТИКИ
Десять заповедей и Нагорная проповедь . .241
Личина и образ 245
Деяние и действие 246
Пороки и добродетели 247
Этика запретов 249
Развитие смысла в движении терминов . .250
Идеал: подвиг подвижника 251
Гармония справедливости 252
Углубление системы 255
Открытость системы 256
Системность системы 258
Пороки и страсти 260
Вещь и дело 260
Грех и вина 262
«Умное делание» 264
Сопоставления 265
Символ и понятие 268

Глава вторая. ЛИКИ НА ЗАРЕ
Правда закона в истине благодати 273
Жажда свободы против похоти воли . . .284
Праведный труд и правое дело 291
Напутное слово 296

Глава третья. ДОБРО И ЗЛО
Возвращение в мир 301
Языческие божества 302
Бесы 305
Чудо-диво 310
Добро и благо 313
Рождение блага 317
Благодать и добродетель 319
Разрушение зла 324
Добро и зло 327
Добрый человек и благое дело 330
Распространение добра 336

Глава четвертая. ДУША И ЛИЧНОСТЬ
Дух и душа 343
Душа и тело 348
Тело и плоть 349
Плоть и душа 352
Лицо 354
Личность 357
Человек и сила 363
Воля 367

Глава пятая. КРАСОТА-ЛЕПОТА
Лепота 373
Красота 376
Вещь и идея 380
«И свет во тьме светит...» 389

Глава шестая. ВЕРА, НАДЕЖДА, ЛЮБОВЬ
Вера и надежда 401
Любы и любовь 409
Любовь да ласка 413
Любовь как страсть 417
Развитие чувства 423
Женская доля 429
Любить и нравиться 434
Ненависть и милосердие 438
Заключение 443

БЫТИЕ И БЫТ

Глава первая. ПЕРВЫЙ СИНТЕЗ: ДОМОСТРОЙ
Этика экономики 449
Происхождение Домостроя 450
Композиция Домостроя 451
Содержание Домостроя 453
Семья и дом 455
Слово и дело 458
Взгляд со стороны 460
Идеальный образ 461

Глава вторая. ЛИХО И БЕДА
Страшный мир 465
Напасть, пакость, пагуба 468
Беда и победа 473
Язва и вред 478
Свара и спор 482
Мятеж 487
Вред и туга 490
Нужа и лихо 492

Глава третья. УЖАС И ГНЕВ
Горе не беда 501
Страх и ужас 505
Гнев и ярость 510
Гнев и надмение 514
Вина 517
Грех 521
Стыд и срам 522
Совесть 524

Глава четвертая. ОБМАН И ОШИБКА
Хитрость 531
Лукавый 535
Лесть 538
Обман 542
Проныра и лжец 546
Мерзость, гнусность, скаредность 550
Отвратность окаянного 552
Ошибка 556

Глава пятая. МЕСТЬ И ЗАЩИТА
Тать, разбойник и вор 561
Лихва и продажа 566

От мести ко мзде: воздаяние 568
Тяжба 574
Помощь и защита 575
Забота 576
Блюсти и хранить 579
Сторожить и стеречь 582

Глава шестая. ПОЛЬЗА ДЕЛА
Дело, труд, работа 589
Легкость и польза 595
Облегчение жизни 599
Выгода или целесообразность? 602
Богатство 603
Богатство и собственность 610

Глава седьмая. РАДОСТИ ЖИЗНИ
Равновесие чувств 617
Привет и пожелания 618
Радость и веселье 623
Торжество и праздник 628
Смех 630
Брань и ругань 636
Питие зельное 643
Зависть и лень 645
Дурь 647
Авось, да небось, да как-нибудь 649

Глава восьмая. УТВЕРЖДЕНИЕ КАЧЕСТВ
Признаки качеств 655
Быстрый, скорый, борзый 655
Напрасный и тощий 659
Простый и добрый 662
Плохой и хороший 665
Крепкий и твердый 668
Самый-самый 670
Изящный 673
Отвердение качеств 674

Глава девятая. ЧЕСТЬ И СУДЬБА
Правда и справедливость 679
Долг и обязанность 683
Достоинство и уважение 685
Судьба 688
Судьба и рок 690
Счастье 692
Бытие и быт 695

Глава десятая. ГЕРОЙ И ПОДВИЖНИК
Два характера 699
Бодрый и буйный 700
Доблесть и дерзость 702
Храбрость и мужество 706
Смелость и отвага 710
Древнерусский святой 715
Святость героя 721
Заключение 724

МУДРОСТЬ СЛОВА

Вступление в тему 731
Введение 733

Глава первая. ЧУВСТВО
Чутье и чувство 737
Осязать посягая 741
Чувство жизни 743
Мера чувств 747
Вкус и запах 753
Наитие и чутье 759
Делать, чтобы прозреть 764
Прозреть, чтобы видеть 766
Ощущение чувств 770
Видеть, чтобы ведать 773
Говорить, чтобы сказать 779

Глава вторая. РАЗУМ
Мысль и слово 785
Исходное распределение 787
Мысль в разуме 790
Слово и разум 795
Ум за разум 802
Постижение сущего 805
Уловление идеи 809
Образ 813
От образа к понятию 817
Истинная правда 823
Постижение истины 828

Глава третья. ВОЛЯ
Чутье и воля 833
Условная точность 836
Совокупность множеств 840
Хотеть и волить 843

Желание и хотение 847
Достойное подобает, надобное годится. .851
Преобразование модальностей 856

Глава четвертая. ЗНАНИЕ
Слово и дело 861
Знание и вера 863
Точка отсчета 865
Степени признака. 869
Троичность сущего 875
Иной и другой 879
Ступень и степень 883
Сан и чин 886
Чин и ряд 889
Мера и лад 891
Середина и центр 895
Головной и главный 899
Основное и главное. 903
Словесные степени 908
Вещь 913
Вещь в бытии 918

Глава пятая. СОЗНАНИЕ
Имя и знак. 923
Символ 930
Поиски сущего 937
Признаки свойства 942
Погружение в отвлеченность 946
Утверждение отрицанием 947
Степени отвлеченности 950
Остановленное движение 954
Единичная совокупность. 956
Предметность признака 958
Конкретность отвлеченности 961
Образец – парадигма 963
Действительность. 967

Глава шестая. ПОЗНАНИЕ
Суть бытия 975
Точка в пространстве. 978
Объемность пространства 984
Прийти в движение. 990
Путь-дорога 994
Правый и левый. 999
Время времен 1002
Пространство времен. 1009
Сложение времен 1011
Облики времени 1013

Глава седьмая. КОНЦЫ И НАЧАЛА
Время действия 1019
Будущие времена 1022
Восприятие времени 1026
Качество. 1031
Количество 1035
Исчисление качеств 1038
Причина 1039
Цель 1044
Условие следствий и причин 1047
Сгущение мысли 1052
Заключение 1058

Сокращения 1060
Словари 1061
Источники. 1062
Литература 1072
Словарь-указатель 1086

Институт русской цивилизации создан для осуществления идей и в память великого подвижника православной России митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева).

Целью Института является творческое объединение ученых и специалистов, занимающихся изучением истории и идеологии русского народа, проведение научных исследований и систематизация знаний по всем вопросам русской цивилизации, истории, философии, этнографии, культуры, искусства и других научных отраслей, связанных с жизнедеятельностью русского народа с древнейших времен до начала XXI века. Приоритетным направлением деятельности института является создание 30-томной «Энциклопедии русского народа» (вышло 14 томов), а также научная подготовка и публикация самых великих книг русских мыслителей и ученых, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения и противостояния силам мирового зла, русофобии и расизма (вышло более 160 томов).

Редактор Д. В. Орлов
Корректор Г. А. Островская
Компьютерная верстка А. Е. Успенский
Институт русской цивилизации. Тел.: 8-495-605-25-35

Подписано в печать 18.08.2014 г. Формат 84 x 108 $^{1}/_{16}$.
Гарнитура «Times». Объем 84,5 изд. л.
Печать офсетная. Заказ №
Отпечатано в ОАО «Тверской полиграфический комбинат».

ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ВЫПУСКАЕТ БОЛЬШУЮ ЭНЦИКЛОПЕДИЮ РУССКОГО НАРОДА

Главный редактор О. А. Платонов

Энциклопедия включает следующие тома:

Русская цивилизация *(вышел)*
Русское Православие в трех томах *(вышли)*
Русское государство *(вышел)*
Русский патриотизм *(вышел)*
Русское мировоззрение *(вышел)*
Русский образ жизни *(вышел)*
Русская география
Русское хозяйство *(вышел)*
Международные отношения
Национальные отношения
Русская литература *(вышел)*
Русская икона и религиозная живопись в двух томах *(вышли)*
Русская архитектура и скульптура
Русская живопись
Русский театр
Русская музыка
Русская наука
Русская школа
Русское воинство
Памятники Отечества
Русские за рубежом
Противники русской цивилизации

Каждый том Энциклопедии посвящен определенной отрасли жизни русского народа и будет завершенным сводом энциклопедических знаний по этой отрасли от «А» до «Я». Читатели могут в зависимости от потребностей подбирать либо полный комплект Энциклопедии, либо необходимые один или несколько томов.

К подготовке издания привлекаются лучшие русские ученые и специалисты, используются опыт и наиболее ценные материалы предыдущих русских энциклопедий и словарей. Критерием подготовки и отбора статей для Энциклопедии являются православные и национальные традиции русской науки, соответствие сделанных оценок национальным интересам русского народа.

Редакция Энциклопедии привлекает к сотрудничеству всех заинтересованных русских людей и организации. Будем признательны за любую помощь в подготовке нашего издания.

Настоящая Энциклопедия является первой попыткой создания всеобъемлющего свода православных и национальных сведений о жизни русского народа. После выхода первого издания Энциклопедии предполагается ее совершенствование и подготовка нового издания.

Приглашаем к сотрудничеству всех русских людей, разделяющих идеи Святой Руси, русской цивилизации.

Будем благодарны за любые отзывы, замечания, поправки и дополнения.

Просим направлять их по адресу: 121170, Москва, а/я 18. Платонову О. А., e-mail: info@rusinst.ru

Электронную версию Энциклопедии можно получить на нашем сайте: www.rusinst.ru.

ВЫШЛИ В СВЕТ КНИГИ, ПОДГОТОВЛЕННЫЕ ИНСТИТУТОМ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ:

СЕРИЯ «РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»

Митр. Иоанн. Самодержавие духа, 528 с.
Киреевский И. Духовные основы русской жизни, 448 с.
Гиляров-Платонов Н. П. Жизнь есть подвиг, а не наслаждение, 720 с.
Аксаков И. С. Наше знамя – русская народность, 640 с.
Гоголь Н. В. Нужно любить Россию, 672 с.
Тихомиров Л. А. Руководящие идеи русской жизни, 640 с.
Филиппов Т. И. Русское воспитание, 448 с.
Григорьев Ап. Апология почвенничества, 688 с.
Данилевский Н. Я. Россия и Европа, 816 с.
Хомяков А. С. Всемирная задача России, 800 с.
Самарин Ю. Ф. Православие и народность, 720 с.
Катков М. Н. Идеология охранительства, 800 с.
Булгаков С. Н. Философия хозяйства, 464 с.
Аксаков К. С. Государство и народ, 680 с.
Концевич И. М. Стяжание Духа Святого, 864 с.
Флоровский Г. В. Пути русского богословия, 848 с.
Гильфердинг А. Ф. Россия и славянство, 496 с.
Страхов Н. Н. Борьба с Западом, 576 с.
Мещерский В. П. За великую Россию. Против либерализма, 624 с.
Свт. Филарет митр. Московский. Меч духовный, 720 с.
Зеньковский В. В. Христианская философия, 1072 с.
Ламанский В. И. Геополитика панславизма, 928 с.
Черкасский В. А. Национальная реформа, 592 с.
Достоевский Ф. М. Дневник писателя, 880 с.
Солоневич И. Л. Народная монархия, 624 с.
Валуев Д. А. Начала славянофильства, 368 с.
Фадеев Р. А. Государственный порядок. Россия и Кавказ, 992 с.
Лешков В. Н. Русский народ и государство, 688 с.
Иван Грозный. Государь, 400 с.
Лобанов М. П. Твердыня духа, 1024 с.
Безсонов П. А. Русский народ и его творческое слово, 608 с.
Леонтьев К. Н. Славянофильство и грядущие судьбы России, 1232 с.
Щербатов А. Г. Православный приход – твердыня русской народности, 496 с.
Шафаревич И. Р. Русский народ в битве цивилизаций, 936 с.
Беляев И. Д. Лекции по истории русского законодательства, 896 с.
Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям, 688 с.
Погодин М. П. Вечное начало. Русский дух, 832 с.
Шишков А. С. Огонь любви к Отечеству, 672 с.
Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность, 576 с.

Кошелев А. И. Самодержавие и Земская дума, 848 с.
Черняев Н. И. Русское самодержавие, 864 с.
Победоносцев К. П. Государство и Церковь в 2-х томах, т. 1 – 704 с.; т. 2 – 624 с.
Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства, 864 с.
Преп. Иосиф Волоцкий. Просветитель, 432 с.
Преп. Нил Сорский. Устав и послания, 240 с.
Трубецкой Е. Н. Смысл жизни, 656 с.
Ломоносов М. В. О сохранении русского народа, 848 с.
Митр. Иларион. Слово о Законе и Благодати, 176 с.
Ильин И. А. Путь духовного обновления, 1216 с.
Тютчев Ф. И. Россия и Запад, 592 с.
Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа, 1136 с.
Шарапов С. Ф. Россия будущего, 720 с.
Св. Иоанн Кронштадтский. Я предвижу восстановление мощной России, 648 с.
Суворин А. С. Россия превыше всего, 912 с.
Меньшиков М. О. Великорусская идея в 2-х томах, т. 1 – 688 с.; т. 2 – 720 с.
Розанов В. В. Народная душа и сила национальности, 992 с.
Архиепископ Аверкий (Таушев). Современность в свете Слова Божия, 720 с.
Иларион Троицкий. Преображение души, 480 с.
Митр. Антоний (Храповицкий). Сила Православия, 688 с.
Соловьев В. С. Оправдание добра, 656 с.
Бердяев Н. А. Философия неравенства, 624 с.
Киреев А. А. Учение славянофилов, 640 с.
Феофан Затворник. Добротолюбие, 752 с.
Кожинов В. В. Россия как цивилизация и культура, 1072 с.
Миллер О. Ф. Славянство и Европа, 880 с.
Архиепископ Никон (Рождественский). Православие и грядущие судьбы России, 640 с.
Пушкин А. С. Россия! встань и возвышайся!, 976 с.
Князь Александр Васильчиков. Русское самоуправление, 960 с.
Святитель Игнатий (Брянчанинов). Особенная судьба народа русского, 752 с.
Нилус С. А. Близ есть, при дверех, 576 с.
Кавелин К. Д. Государство и община, 1296 с.
Белов В. И. Лад. Очерки народной эстетики, 512 с.
Карамзин Н. М. О любви к Отечеству и народной гордости, 736 с.
Аскоченский В. И. За Русь Святую! 784 с.
Будилович А. С. Славянское единство, 784 с.
Повесть Временных Лет, 544 с.
Преп. Серафим Саровский. Стяжание Духа Святого, 480 с.
Ростопчин Ф. В. Мысли вслух на Красном крыльце, 704 с.
Магницкий М. Л. Православное просвещение, 528 с.
Домострой, 448 с.
Уваров С. С. Государственные основы, 608 с.
Муравьев А. Н. Путешествие по святым местам русским, 768 с.
Панарин А. С. Православная цивилизация, 1248 с.

СЕРИЯ «РУССКОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ»

Ильин И. А. Национальная Россия: наши задачи, 464 с.
Нилус С. А. Царство антихриста «Близ есть при дверех...», 528 с.
Шарапов С. Ф. После победы славянофилов, 624 с.
Грингмут В. А. Объединяйтесь, люди русские!, 544 с.
Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма, 400 с.
Пасхалов К. Н. Русский вопрос, 720 с.
Платонов. О. Загадка сионских протоколов, 800 с.
Платонов О. Почему погибнет Америка, 528 с.
Бутми Г. Кабала или свобода, 400 с.
Жевахов Н. Еврейская революция, 480 с.
Никольский Б. В. Сокрушить крамолу, 464 с.
Величко В. Л. Русские речи, 400 с.
Архимандрит Фотий (Спасский). Борьба за веру. Против масонов, 400 с.
Булацель П. Ф. Борьба за правду, 704 с.
Дубровин А. И. За Родину. Против крамолы, 480 с.
Бондаренко В. Г. Русский вызов, 688 с.
Марков Н. Е. Думские речи. Войны темных сил, 704 с.
Шмаков А. С. Международное тайное правительство, 944 с.
Чванов М. А. Русский крест. Очерки русского самосознания, 608 с.
Осипов В. Н. Возрождение русской идеологии, 720 с.
Нечволодов А. Д. Император Николай II и евреи, 400 с.
Бабурин С. Н. Возвращение русского консерватизма, 832 с.
Крупин В. Н. Книга для своих, 512 с.
Шиманов Г. М. Записки из красного дома, 1024 с.
Жеденов Н. Н. Гроза врагов русского народа, 704 с.
Книга Русской Скорби. Памятник русским патриотам, погибшим в борьбе с внутренним врагом, 1136 с.
Сенин А. А. Служить правде, 416 с.
Личутин В. В. Размышления о русском народе, 576 с.
Куняев С. Ю. Русский дом, 912 с.
Замысловский Г. Г. В борьбе с ненавистниками России, 720 с.
Проханов А. А. Слово к народу, 896 с.
Хатюшин В. В. Вехи окаянных лет, 608 с.
Ганичев В. Н. О русском, 832 с.
Миронов Б. С. Русский национализм, 560 с.
Шевцов И. М. Тля. Антисионистский роман. Соколы. Воспоминания о деятелях русской культуры., 816 с.
Тимофей Буткевич, протоиерей. Верою разумеваем, 704 с.
Любомудров М. Н. Каноны русского мира. Идеология. Культура. Искусство, 816 с.

СЕРИЯ «РУССКАЯ ЭТНОГРАФИЯ»

Максимов С. В. По Русской земле, 960 с.
Зеленин Д. К. Русская этнография, 672 с.

Коринфский А. А. Народная Русь, 944 с.
Сахаров И. П. Сказания русского народа в 2-х томах, т. 1 – 800 с.; т. 2 – 928 с.
Ермолов А. С. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, 880 с.
Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси, 384 с.
Риттих А. Ф. Славянский мир. Историко-географическое и этнографическое исследование, 576 с.
Пассек В. В. Очерки России, 448 с.
Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях, 1056 с.
Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях, 704 с.
Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия, 688 с.
Фаминцын А. С. Божества древних славян, 736 с.
Терещенко А. В. Быт русского народа в 2-х томах, т. 1 – 944 с.; т. 2 – 864 с.
Азадовский М. К. История русской фольклористики, 1056 с.
Снегирев И. М. Русские народные пословицы и притчи, 528 с.
Шергин Б. В. Отцово знанье. Поморские были и сказания, 704 с.
Сумцов Н. Ф. Народный быт и обряды, 688 с.

РУССКАЯ БИОГРАФИЧЕСКАЯ СЕРИЯ

Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанныя самим им для своих потомков. В 3-х томах, т. 1. – 1120 с.; т. 2. – 1120 с.; т. 3. – 1280 с.
Воспоминания о Михаиле Каткове, 624 с.
Воспоминания современников о Михаиле Муравьеве, графе Виленском, 464 с.
Иван Аксаков в воспоминаниях современников, 544 с.

СЕРИЯ «ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ»

Лебедев С. В. Слово и дело национальной России, 576 с.
Платонов О. А. Экономика русской цивилизации, 800 с.
Антонов М. Ф. Экономическое учение славянофилов, 416 с.
Каплин А. Д. Мировоззрение славянофилов, 400 с.
Романов И. Стратегия восточных территорий, 320 с.
Евдокимов А. Ю. Биосфера и кризис цивилизации, 480 с.
Крыленко А. К. Денежная держава, 368 с.
Черная сотня. Историческая энциклопедия, 640 с.
Славянофилы. Историческая энциклопедия, 736 с.
Морозова Г. А. Третий Рим против нового мирового порядка, 272 с.
Троицкий В. Ю. Судьбы русской школы, 480 с.
Русские монастыри и храмы. Историческая энциклопедия, 688 с.
Русские святые и подвижники Православия. Историческая энциклопедия, 896 с.
Васильев А. А. Государственно-правовой идеал славянофилов, 224 с.
Игумен Даниил (Ишматов). Просветительская и педагогическая деятельность преподобного Сергия Радонежского, 192 с.
Сохряков Ю. И. Русская цивилизация: философия и литература, 720 с.

Олейников А. А. Политическая экономия национального хозяйства, 1184 с.
Черевко К. Е. Россия на рубежах Японии, Китая и США (2-я половина XVII – начало XXI века), 688 с.
Виноградов О. Т. Очерки начальной истории русской цивилизации, 544 с.
Олейников А. А. Экономическая теория. Политическая экономия национального хозяйства. Учебник для высших учебных заведений, 1136 с.
Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи, 624 с.
Бухарин С. Н., Ракитянский Н. М. Россия и Польша. Опыт политико-психологического исследования феномена лимитрофизации, 944 с.
Ягодинский В. Н. Космология духа и циклы истории, 320 с.
Очерки истории русской иконы, 592 с.
Мокеев Г. Я. Русская цивилизация в памятниках архитектуры и градостроительства, 480 с.
Стогов Д. И. Черносотенцы: жизнь и смерть за Великую Россию, 672 с.
Евдокимов А. Ю. Русская цивилизация: экологический аспект, 672 с.
Синодикъ, или Куликовская битва в лицах, 736 с.
Русский государственный календарь, 728 с.
Пецко А. А. Великие русские достижения. Мировые приоритеты русского народа, 560 с.
Русская артель, 672 с.
Русская община, 1376 с.
Платонов О. А. Русский народ. История. Душа. Победы, 816 с.
Катасонов В. Ю. Капитализм. История и идеология «денежной цивилизации», 1072 с.
Минаков А. Ю. Русская партия в первой четверти XIX века, 528 с.
Кикешев Н. И. Славянская идеология, 704 с.
Катасонов В. Ю. Экономическая теория славянофилов и современная Россия, 656 с.
Прохоров Г. М. Древнерусское летописание. Взгляд в неповторимое, 416 с.
Катасонов В. Ю. Экономика Сталина, 416 с.
Аверьянов В. В., Венедиктов В. Ю., Козлов А. В. Артель и артельный человек, 688 с.

СЕРИЯ «ТЕРНОВЫЙ ВЕНЕЦ РОССИИ»

Платонов О. История русского народа в XX веке в 2-х томах, т. 1 – 804 с.; т. 2 – 1040 с.
Платонов О. Тайная история масонства, 912 с.
Платонов О. История масонства. Документы и материалы в 2-х томах, т. 1 – 720 с.; т. 2 – 736 с.
Платонов О. Пролог цареубийства, 496 с.
Платонов О. История цареубийства, 768 с.
Платонов О. Святая Русь. Открытие русской цивилизации, 816 с.
Башилов Б. История русского масонства, 640 с.
Шевцов И. В борьбе с дьяволом, 656 с.
Лютостанский И. Криминальная история иудаизма, 992 с.
Платонов О. Тайна беззакония. Иудаизм и масонство против христианской цивилизации, 880 с.
Платонов О. Загадка сионских протоколов, 800 с.
Платонов О. Заговор цареубийц, 528 с.
Платонов О. Николай II в секретной переписке, 800 с.

ПЛАТОНОВ О. А. СОБРАНИЕ ТРУДОВ В 6 ТОМАХ

Платонов О. А. Русская цивилизация. История и идеология русского народа, 944 с.
Платонов О. А. Россия и мировое зло. Труды по истории тайных обществ и подрывной деятельности сионизма, 1120 с.
Платонов О. А. Масонский заговор в России. Труды по истории масонства. Из архивов масонских лож, полиции и КГБ, 1344 с.
Платонов О. А. Разрушение Русского царства, 912 с.
Платонов О. А. Война с внутренним врагом, 1296 с.

Книги, подготовленные Институтом русской цивилизации, можно приобрести в Москве: в Книжном клубе «Славянофил» (Большой Предтеченский пер., 27, тел. 8(495)-605-08-58), в издательстве МОФ «Родная страна» (тел. 8(495)-788-55-74, mofrs@yandex.ru, www.mofrs.ru), в книгоиздательской фирме «Крафт+» (Пр. Серебрякова, 4, тел. 8(495)-620-36-94) и в магазине «Политкнига» (тел. 8(495)-543-87-93, www.politkniga.ru)