

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ,
МОЛОДЕЖИ И СПОРТА УКРАИНЫ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М. П. ДРАГОМАНОВА**

На правах рукописи

ОСТАПЧУК Юлия Александровна

УДК 811.161.1:801.82:22.04

**Реализация текстовых категорий
пространства и времени в житиях святых
(на материале русской редакции «Патерики Печерского...»)**

Специальность 10.02.02 – русский язык

**Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук**

Научный руководитель
Иванова Людмила Петровна,
доктор филологических наук,
профессор

Киев 2011

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
Раздел 1. ЖАНР «ЖИТИЯ» В АСПЕКТЕ ТЕКСТОВОГО АНАЛИЗА.....	11
1.1. История развития агиографических жанров.....	11
1.2. Житие в аспекте жанрологии.....	17
1.2.1. Соотношение понятий «речевого» и «литературного жанра».....	17
1.2.2. Житие как речевой жанр.....	19
1.2.3. Понятие религиозного языка.....	27
1.3. Житие в аспекте лингвистики текста.....	32
1.3.1. Парадигма глобальных текстовых категорий в житиях (участники коммуникативного акта / участники событий, ситуаций; категория события, процессы, факты; категории художественного времени и пространства; категория оценки).....	34
1.3.2. Основные категории-свойства житийных текстов (связность, цельность, завершенность, антисемантия, дискретность, антропоцентричность).....	38
1.4. Взаимодействие понятий «время» и «пространство».....	44
1.4.1. Текстовое время и текстовое пространство.....	44
1.4.2. Категория художественного времени.....	48
1.4.3. Категория художественного пространства.....	54
1.5. Выводы.....	60
Раздел 2. КАТЕГОРИЯ ПРОСТРАНСТВА В ЖИТИЙНЫХ ТЕКСТАХ.....	62
2.1. Особенности понятия «пространство» в житийных текстах.....	62
2.2. Церковное пространство.....	78
2.3. Пространство чудес.....	89
2.4. «Свое» – «чужое» пространство.....	104
2.5. Выводы.....	116

Раздел 3. КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ В ЖИТИЙНЫХ ТЕКСТАХ.....	121
3.1. Особенности текстового времени в житийных текстах.....	121
3.1.1. Эсхатологическое время и его взаимодействие с физиологическим текстовым временем.....	122
3.1.2. Временные шкалы.....	126
3.1.2.1. Возрастная шкала.....	126
3.1.2.1.1. Шкала духовного возраста.....	129
3.1.2.2. Суточная шкала.....	131
3.1.2.3. Календарная шкала.....	132
3.1.2.4. Сезонная шкала.....	133
3.1.2.5. Событийная шкала.....	133
3.1.2.6. «Циферблат».....	135
3.2. Семантическое поле времени в житийных текстах.....	137
3.2.1. Понятие «семантического поля времени».....	137
3.2.2. Структура семантического поля времени.....	138
3.2.2.1. Ядерная часть поля.....	140
3.2.2.2. Околоядерная часть поля (хронография, хронометрия, хронология).....	142
3.2.2.3. Взаимодействие других семантических полей с полем времени.....	146
3.2.2.3.1. Движение → время.....	146
3.2.2.3.2. Пространство → время.....	149
3.2.2.3.3. Занятие → время.....	149
3.2.2.3.4. Человек → время.....	150
3.2.2.4. Взаимодействие поля времени с другими семантическими полями.....	151
3.2.2.4.1. Время → потеря.....	151
3.2.2.4.2. Время → пора / срок.....	151
3.2.2.4.3. Время → эпоха.....	152
3.2.2.4.4. Время → человек	153

3.3. Экспликация категории художественного времени с помощью семантического союза <i>когда</i>	156
3.3.1. Сложноподчиненные предложения с союзом <i>когда</i>	156
3.3.2. Реализации значения «одновременности».....	159
3.3.3. Реализация значения «очередности».....	160
3.3.4. Реализация значения «частичной одновременности».....	162
3.3.5. Реализация значения «абсолютной одновременности».....	163
3. 4. Выводы.....	164
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	168
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	173
СПРАВОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА.....	198
ПРИЛОЖЕНИЕ А.....	202

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Категории пространства и времени как категории онтологические отражают пространство и время как форму бытия вещей и явлений. Пространство эксплицирует размеры материальных объектов, а также порядок их расположения относительно друг друга. Время выражается в продолжительности существования объектов и событий, а также в их смене друг другом. В трактовке и оценке времени и пространства прослеживается влияние социокультурных и личностных факторов. Данные категории присутствуют в структуре любого текста.

В лингвистике художественный текст долгие годы является объектом всестороннего исследования. Выделением его структурных компонентов занимались Н. Д. Арутюнова [15, 16], М. К. Басималиева [20], И. Р. Гальперин [55], Г. А. Золотова [81, 82], Л. П. Иванова [84-87], М. П. Котюрова [110], В. А. Кухаренко [121], Т. В. Матвеева [139], Л. Н. Мурзин [148], А. В. Науменко [154], А. Ф. Папина [178], А. В. Сарабьев [212], Е. А. Селиванова [216], Л. Н. Синельникова [224], З. Я. Тураева [250], Г. П. Щедровицкий [279].

Однако житийный текст, несмотря на то, что существует с первых веков основания церкви (а в том виде, в котором мы его знаем, с X в.), до сих пор не был объектом комплексного лингвистического анализа. Чаще он рассматривался с литературоведческой точки зрения. В XIX в. исследовался фольклористами, в частности И. Я. Франко [257], в XX в. А. В. Александровым [5], к особым случаям изучения житий относятся работы Д. С. Лихачева [124-127], Ю. М. Лотмана [130-134] и А. А. Шахматова [269-271]. Осуществленные ими исследования не являются в чистом виде лингвистическими или литературоведческими, а представляют собой всестороннее изучение житий как памятников древнерусской литературы, отражающих ментальность древнерусского человека.

В лингвистике текста до сих пор не было очерчено понятие «житийный текст». Применялся термин *житие*, который был неоднозначен. В нашем исследовании житие рассматривается как текст, поскольку это художественное произведение соответствует всем признакам текста (см. ниже). В работе раскрывается суть таких понятий, как речевой жанр и литературный жанр, и оговариваются аспекты изучения жития как произведения речевого жанра.

Думается, что по своей значимости «Патерику Печерскому...», являющемуся источником материалов исследования, принадлежит одно из ведущих мест среди других патериков (например: «Патерика Владимирского Богородице-Рождественского монастыря» [179], «Жития и творения русских святых» (Донского монастыря) [75] и прочих), что обусловлено признанной ролью Печерского монастыря как символа русской святости, как феномена послушания и смирения.

Житийный текст анализируется нами как состоящий из глобальных категорий. Двумя основными текстообразующими категориями являются пространство и время. Категории пространства и времени исследуются представителями различных наук, в том числе и филологами. Их исследованию посвящены работы А. В. Алферова [5], Ф. С. Бацевича [24, 25], М. М. Бахтина [21-23], О. П. Воробьевой [44], Т. И. Дешериевой [64], М. А. Кронгауз [113, 114], С. А. Кота [109], Е. С. Кубряковой [115, 116], И. В. Кузина [117], Д. С. Лихачева [124-127], Ю. М. Лотмана [130-134], К. Я. Лотоцкой [135], Н. А. Лысюк [123], Е. А. Мельниковой [143], А. Ф. Папиной [177, 178], Е. В. Падучевой [168-174], Н. И. Панасенко [175], Н. А. Слюсаревой [233], С. И. Тереховой [244-246], В. Н. Топорова [248], З. Я. Тураевой [249, 250], И. Я. Чернухиной [266-268], Е. С. Яковлевой [281-284].

В работе рассматривается специфика реализации данных категорий, в частности, церковное пространство, пространство чудес, «свое» – «чужое» пространство, эсхатологическое время, физиологическое время. Данные типы никогда ранее не выделялись и не подвергались анализу на материале житийных текстов.

Вопрос об оппозиции «свое» – «чужое» ранее поднимался в работах И. С. Выходцевой [46], О. П. Дубчак [72], Е. М. Неёлова [155], А. Б. Пеньковского [184], С. И. Тереховой [246]. Как концепт рассматривался У. А. Карпенко-Ивановой [94], Т. В. Радзиевской [199, 200], Е. А. Пудовой [197], Ю. С. Степановым [241].

Первые попытки изучения феномена церкви с лингвистической точки зрения предпринимались А. В. Александровым [4], чудеса чаще рассматривались в теологическом аспекте в работах священнослужителей, в частности, протоиерея С. Булгакова [39], диакона А. Кураева [118], священника М. Шполянского [278].

Связь работы с научными программами, планами. Диссертация выполнена как составная часть комплексного научного исследования Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова «Исследование проблем гуманитарных наук», включена в план научно-исследовательской работы кафедры русского языка и является составной частью комплексной темы «Сравнительный анализ славянских языков». Тема диссертации утверждена ученым советом Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова (протокол № 3 от 10 октября 2010 г.).

Цель исследования заключается в определении языковых экспликаций текстовых категорий пространства и времени в житиях как особом виде текстов агиографии.

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

- 1) доказать текстовую природу жития;
- 2) установить специфику текстовых категорий пространства и времени в житийных текстах;
- 3) определить типы пространства, представленные в «Патерике Печерском...», обосновать выделение в житийном тексте церковного пространства, пространства чудес, «своего» – «чужого» пространства;

- 4) проанализировать средства языковой экспликации категории пространства в житийных текстах;
- 5) определить типы времени, репрезентированные в житиях: эсхатологическое время, физиологическое время и духовное время;
- 6) проанализировать средства языковой экспликации категории времени в житийных текстах.

Объектом исследования являются глобальные текстовые категории житий святых.

Предмет исследования – категории пространства и времени как текстовые категории в русской редакции «Патерика Печерского...».

Материалом исследования послужили житийные тексты, вошедшие в русскую редакцию «Патерика Печерского или Отечника» (36 единиц).

Методы и приемы исследования обусловлены целью, задачами и спецификой исследуемого объекта. В качестве основного был избран *описательный*, позволивший выявить и обосновать главные положения диссертации. Для решения конкретных исследовательских задач использовался *прием компонентного анализа*, который дал возможность раскрыть сущность и механизмы образования категорий пространства и времени. *Методы полевого структурирования*, позволившие выстроить семантическое поле времени, которое положено в основу анализа данной категории. Широко применялся *репрезентативный прием* для исследования границ и смыслового наполнения художественных категорий. Частично был задействован *прием наблюдения* при изучении общепатериковых случаев реализации пространства и времени. Также использовались *приемы функционально-семантического анализа* для выделения и изучения отдельных средств языковой экспликации глобальных категорий.

Научная новизна полученных результатов заключается в том, что доказана текстовая природа жития; впервые проводится исследование категорий пространства и времени в житийных текстах русской редакции «Патерика Печерского...». Проанализирована реализация данных категорий в житиях, выявлены и описаны такие своеобразные типы пространства, как церковное

пространство, пространство чудес, «свое» – «чужое» пространство, и типы времени – эсхатологическое время, физиологическое, в их языковой реализации.

Теоретическое значение диссертации заключается в том, что уточняются основополагающие принципы организации текста. На ее основе могут быть продолжены исследования глобальных текстовых категорий (не только житийных текстов, но и других текстов, обслуживающих потребности церкви), структурно-семантических особенностей текстообразования, языковых реализаций категорий пространства и времени.

Работа способствует систематизации терминологического аппарата лингвистики текста и теолингвистики.

Практическое значение работы. Конкретно-эмпирические результаты работы и теоретические положения диссертации могут быть использованы при написании учебников и пособий по лингвистике текста, теолингвистике, лингвоанализу, коммуникативной лингвистике; в практике преподавания лингвистического анализа художественного текста, теории текста; в студенческой научно-исследовательской работе.

Апробация работы. Основные теоретические положения и результаты исследования обсуждались на отчетно-научных конференциях профессорско-преподавательского состава кафедры русского языка Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова (2007-2010 гг.), на заседаниях кафедры русского языка НПУ имени М. П. Драгоманова, где выполнена работа. По теме диссертации сделаны научные доклады на следующих конференциях: XVI Международная научная конференция имени профессора Сергея Бураго (Киев, 2007 г.); VII Международная научная конференция «Межкультурные коммуникации: ноосферная парадигма в языке» (Алушта, Крым, 2008 г.); XVII Международная научная конференция имени профессора Сергея Бураго (Киев, 2008 г.); VII Международная научная конференция «Предъявление мира в гуманитарных дискурсах XXI века» (Луганск, 2009 г.); VIII Международная научная конференция «Межкультурные коммуникации: Язык и общество» (Алушта, Крым, 2009 г.); Международная

научно-практическая конференция «Проблемы преподавания и изучения русского языка в школе и вузе на современном этапе» (Нежин, 2010 г.).

Публикации. Основные положения диссертации изложены в 6 статьях, опубликованных в профессиональных изданиях, утвержденных ВАК Украины.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трёх разделов, общих выводов, списка использованной литературы, который насчитывает 326 позиций, и приложения (объемом 36 страниц). Общий объем диссертации – 238 страниц, из которых 172 страницы основного текста.

РАЗДЕЛ 1

ЖАНР «ЖИТИЯ» В АСПЕКТЕ ТЕКСТОВОГО АНАЛИЗА

1.1. История развития агиографических жанров

Термин *агиография* произошел от греческого *hagios* – святой и *grapho* – пишу, он определяется как вид церковной или же христианской литературы, описывающий жизнь и деяния святых [310, с.10; 209, с.743].

Агиография традиционно являлась объектом литературоведческого исследования, а представляющие ее жанры – предметом.

Жития объединяются в «патерики» (от греческого *pater* – отец) и представляют собой сборники «жизнеописаний отцов церкви, монахов какого-либо одного монастыря» [310, с. 110]¹. Как синоним используется термин «отечники».

Из русских петериков наиболее известны Киево-Печерский и Соловецкий.

Христианский полный месяцеслов насчитывает около 190 тысяч святых. При этом в некоторых местностях отдельных святых верующие почитают не менее, чем главных лиц христианской троицы. Достаточно назвать Николая Чудотворца и Илью Пророка. В основном это святые, заимствованные у константинопольской и других поместных православных церквей. Однако главное внимание русская православная церковь уделяет культу своих собственных святых. Именно их в первую очередь преподносит духовенство верующим людям в качестве «непреходящих социально значимых и морально совершенных образцов жизни и деятельности» [58, с. 10].

По мнению Н. С. Гордиенко, «святые – это личности, обладающие помимо религиозной веры еще и определенными социально-политическими

¹ Здесь и далее в тексте сохраняется орфография и пунктуация цитируемого текста.

воззрениями, моральными качествами, собственным пониманием прекрасного и безобразного и т.п.» [там же, с. 3].

Ю. С. Степанов отмечает, что в русской культуре понятие «святой» синонимично самому Богу, – «всесовершенный» [241, с. 854]. Исследователем святые и праведники представлены как концепты, которые в периферийной зоне пересекаются с другими концептами – «правдой и истиной», а также отмечается, что русская святость и праведность не исключают жизни в быту [там же; с. 855]. Данные утверждения Ю. С. Степанова подтверждают существование «феномена русской святости» как такового, который нашел прямое отражение в патериках как явлении культурном, а не только литературном или лингвистическом.

О данном феномене высказывались русские философы, для них русская святость – это «символ совести, путь к свету» (Семен Франк); «внутренний путь духа в душевном труде совести» (Владимир Соловьёв); каждому «мало быть честным, мало быть добрым, нужно быть чистым, нужно быть святым» (Николай Страхов); «этот идеал веками питал народную жизнь... У их огня вся Русь зажигала свои лампадки» (Георгий Федотов); «Лев Карсавин выделяет три уровня святости: праведность, святость, священство» [цит. по 103, с. 150]. Благодаря данному феномену, патерики возможно рассматривать как философские произведения.

Агиография со всей совокупностью своих жанров развивалась постепенно. Историческая обстановка влияла на авторов житий, на литературные особенности текста, на представления об идеале подвижника, определенном типе его поведения.

Исполняя завещание Св. апостола Павла *«Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие»* (Евр. 13:7), христианская церковь с самого начала своего существования собирает сведения о жизни ее подвижников.

Наиболее ранний этап истории христианства характеризуется преследованием его апологетов. Причиной этому явилась жестокая реакция

официальных властей Римской империи на распространение христианства. Первыми по времени житиями святых были сказания о мучениках. Древнейшим источником для их составления были архивы проконсулов, содержащие официальные протоколы допроса и приговора подсудимых. Они отличаются чрезвычайным однообразием именно потому, что составлялись по сухим судебным документам. Сказания о мучениках по своему содержанию и способу изложения были двух видов:

1. Послание от одной церкви к другой (например, **«Послание Дионисия Александрийского к епископу Фабиану Антиохийскому о гонении в Египте при Деци»**).

2. Назидательный рассказ очевидцев-христиан, стремившихся достоверно описать страдания и победы подвижника (например, **«Мученичество Св. Поликарпа Смирнского»**).

В XIII веке возник жанр компилятивных агиографических сборников – легендариев, представляющих собой собрания сокращенных житий святых и совершенных ими чудес. В числе таких сочинений **«Зерцало историческое»** (1244 г.) Винсента из Бове, **«Золотая легенда»** (1258 г.) Иакова Ворогинского и другие.

По мнению В. П. Адриановой-Перетц, во второй половине XI в. формируются **две основные группы агиографических сюжетов**: к первой группе относятся жития, которые «целиком посвящены теме идеального христианского героя, ушедшего из «мирской» жизни, чтобы подвигами заслужить жизнь вечную (после смерти), тогда как герои другой группы житий стремятся обосновать своим поведением не только общехристианский, но и феодальный идеал» [3, с. 91]. К последним относятся, прежде всего, княжеские жития, где, как и в летописной литературе, «христианское мировоззрение было поставлено на службу укрепления феодального строя»: оно вступало в силу по преимуществу там, где речь заходила о правовых преступлениях [124, с. 33] (например: **«Житие Бориса и Глеба»**, **«Житие Александра Невского»**, **«Житие Михаила Черниговского»**).

Воспроизведем иерархию жанров православной книжности в систематизации, предложенной Н. И. Толстым [цит. по 145]:

I. Конфессиональная литература

1. Литургическая (Служебники, Требники, Часословы, Минеи, Октоихи, Триоди и т. п.);
2. Каноническая (Священное Писание).
 - 2.1. «Псалтырь», «Апостол».
 - 2.2. Евангелия, книга «Ветхого Завета»;
3. Гомилетическая и проповедническая литература (включая толковые псалтири, учительные и толковые евангелия).
4. Агиография.
5. Дидактическая литература.

II. Конфессионально-светская литература

1. Церковно-ораторская.
2. Полемическая.

III. Светская литература

1. Летописи.
2. Исторические повести.
3. Хроники.

В соответствии с данной классификацией, житийные тексты, относящиеся к агиографии, причисляются к обособленной группе жанров конфессиональной литературы.

Цель составления житий, по мнению А. В. Растягаева, состоит в следующем [203, с. 88]:

1. Показать путь святого к спасению, его связь с древними отцами и дать читателю еще один образец.

2. Изобразить духовный подвиг подвижника для нравственной пользы читателей.
3. Увековечить в назидание потомству память обо всех подвижниках благочестия, потому что «нехорошо, не записав, погрузить в забвение житие святого и предать глубине молчание столь полезное» [189, с. 51].

Следовательно, житие мыслится как жанр с широкой дидактической задачей, в котором даётся предельно обобщенное представление о святом, подчеркиваются его духовные и нравственные качества, остающиеся постоянными и неизменными на протяжении всего повествования. Оно получило специальное назначение – стало видом церковного поучения, способного прямо воздействовать на самые главные регуляторы человеческого поведения и мышления – на чувственное и волевое отношение человека к миру. Вместе с тем агиобиография отличалась от простого поучения: в житии важен не отвлеченный анализ, не обобщенное нравственное назидание, а изображение особых моментов земной жизни святого с целью подражания им. Поэтому В. О. Ключевский и выделил две существенные особенности жития: известный набор биографических черт и прославление жизненного подвига подвижника [99, с. 71].

Необходимо отметить, что житие складывалось под прямым влиянием Евангелия и Деяний Апостолов, что объясняет насыщенность жития набором цитат из Св. Писания, например: *«многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие (Деян. 14, 22)»* (**«Житие преподобного отца нашего Иоанна Многострадального»** [181, с. 225] (далее повтор «преподобного отца нашего» будем опускать – Ю. О.)), *«неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу, а женатый заботится о мирском, как угодить жене (1 Кор. 7, 32, 33)»* (**«Житие Моисея Угрина»** [181, с. 220]), *«всякий, кто оставит дом или землю ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную (Мф. 19, 22)»* (**«Житие Феодора и Василия»** [181, с. 250]). В данных цитатах впервые задаётся Прообраз (Иисус Христос), на путь которого будут ориентироваться святые Христианской Церкви и, кроме того, даётся эталон страданий за Христа.

Самой высшей формой святости становится мученичество. Именно поэтому выделяют жития-маририи (от греческого *Martys* – свидетель) и монашеское житие [295]. Первое является рассказом о том, как христиане засвидетельствовали свою верность Христу собственной кровью и мученической смертью. Второе – рассказ обо всем жизненном пути праведника (символично пути Иисуса Христа), его благочестии, аскетизме, творимых чудесах.

По утверждению Б. И. Бермана, «жития святых – это литература, игравшая основную роль в повседневном чтении (как бы скудно оно ни было) представителей средневекового общества, обслуживавшая массового читателя и утолявшая его основные запросы. Это литература, которая не просто сосредоточила конститутивные характеристики некоторого образа мышления, но и выразила их на наиболее усредненном, общедоступном, массовом уровне. Агиография говорит нам не только об образе мышления, но и об образе чувствования того, кому она предназначалась» [30, с. 163]. Мы разделяем мнение ученого, что цель агиографии заключается в установлении определенной эмоционально-нравственной атмосферы, особого «православного» мироощущения [30, с. 162].

На данном этапе изучения житий важен всесторонний подход к их исследованию. Житие нуждается в рассмотрении как в литературоведческом аспекте, так и в лингвистическом, что позволит уяснить многогранность его природы.

1.2. Житие в аспекте жанрологии

1.2.1. Соотношение понятий «речевого» и «литературного жанра»

В «Стилистическом энциклопедическом словаре русского языка» Т. В. Матвеева **литературный жанр** определяет как «исторически складывающийся и развивающийся тип литературного произведения (художественного, публицистического, научного и др.), например, роман, монография, репортаж и т.д.» [320, с.56]. Я. Зунделович в «Литературной энциклопедии» уточняет, что «Всякий литературный жанр, обладая лишь ему присущими особенностями, прошел и проходит известные пути в своем развитии, посему одной из основных задач, как теоретической, так и исторической поэтики является с одной стороны уяснение этих особенностей, а с другой — изучение их состояний в различные эпохи в связи с их эволюцией» [296, стлб. 237]. Несмотря на то, что каждая эпоха обладает своей системой жанров в каждой из сфер духовной деятельности и общения, традиционно под литературными жанрами понимаются, главным образом, типы художественных произведений. Однако термин *жанр* неоднозначен. Он может трактоваться, вслед за В. А. Кухаренко, как [121, с. 84]:

- кодифицированная организационная форма использования языка;
- функционально-структурный тип воплощения темы;
- обобщенная модель типового текста;
- стандартизованный тип отбора и организации внеязыковых факторов и языковых средств.

М. М. Бахтин писал о необходимости выработки единой методологии исследования разнородных типов высказываний (текстов). Им вводится понятие «**речевого жанра**», под которым понимается «первичная форма существования языка, возникающая в определенной ситуации общения» [301, с. 573]. Согласно его теории, жанр обязательно адресован, имеет собственную нормативную экспрессию; «каждая речевая сфера вырабатывает собственный

репертуар речевого жанра; при этом первичны речевые жанры повседневного общения, на основе которых культивируются системы вторичных, в том числе литературных жанров» [там же]. Так, основной определяющей чертой каждого речевого жанра является цель, коммуникативная интенция [21, с. 259]. В. Н. Орлова также считает интенцию наиболее существенным дифференциальным признаком жанра [161, с. 54].

Вопрос о соотношении речевых и литературных жанров остается нерешенным. Наиболее аргументированной представляется точка зрения, согласно которой понятие «речевого жанра» является родовым по отношению к понятию «литературного жанра», обозначающему не все реально существующие жанры, но лишь те из них, которые исторически признаны таковыми.

Всестороннее рассмотрение житий как речевого и как литературного жанра продемонстрирует специфику использования языковых средств экспликации категорий пространства и времени в такого рода текстах.

1.2.2. Житие как речевой жанр

Лингвистика текста как отрасль научного знания тесно переплетается с теорией речевых жанров.

Речевой жанр в научной литературе рассматривается как «относительно устойчивый тематический, композиционный и стилистический тип высказываний (текстов)» [320, с. 352].

М. Ю. Федосюк характеризует речевой жанр непосредственно как тип текста (разграничивая его с высказыванием), подразумевая под текстом последовательность знаковых единиц, объединенных смыслом, основными свойствами которой являются связность и целостность [255, с. 76]. В теории речевых жанров текст – это коммуникативно-прагматическая величина (см. например [6, с. 34]), и его рассмотрение проходит в прагматическом аспекте.

В. А. Салимовский приходит к выводу о том, что речевые жанры характеризуются следующими основными свойствами, они:

- объективны по отношению к индивиду и нормативны;
- историчны, вырабатываются людьми в определенную эпоху в соответствии с конкретными условиями социальной жизни;
- характеризуются особым оценочным отношением к действительности;
- выполняют функцию интеграции индивидов в социум;
- многообразны и разнородны, дифференцированы по сферам человеческой деятельности и общения;
- являются опорой для творчества [320, с. 352].

В соответствии с вышеизложенным, **житие** может быть представлено как речевой жанр, поскольку: 1) оно исторично и было создано в период с X по XVII вв. во времена княжеской Руси (напомним, что существовали княжеские жития); 2) действительность для авторов житий четко делилась на жизнь в миру и на жизнь в монастыре, что оказывало свое влияние на восприятие реальности и ее характеристику в тексте; 3) благодаря житиям

интеграция в социум происходила в соответствии с существовавшей системой ценностей: они помогали мирянам и инокам находить взаимопонимание; 4) житие – опора для последующего творчества и мыслепорождения верующего реципиента (оно становится причиной для появления таких высказываний (текстов) как, например, молитва).

Т. В. Шмелева в соответствии с коммуникативной целью выделяет следующие четыре типа речевых жанров [276, с. 91]:

- информативные, цель которых состоит в различных операциях с информацией;
- императивные, призванные осуществить особое событие, поступок в социальной сфере;
- оценочные, цель которых заключается в том, чтобы изменить самочувствие участников общения, соотнося их поступки, качества и все другие манифестации с принятой в данном обществе системой ценностей;
- перформативные, целью которых является формирование событий социальной действительности.

Житийный текст содержит признаки всех указанных типов, то есть он, в известном смысле, эклектичен и не может быть охарактеризован в рамках одного из классов речевых жанров, обозначенных Т. В. Шмелевой, поскольку включает информативные, оценочные, императивные речевые акты, организованные в единый текст в соответствии с определенной моделью с целью оказания максимального воздействия на чувства и сознание адресата.

В плане генезиса речевые жанры делятся на первичные и вторичные. «Первичные складываются в условиях непосредственного общения, а вторичные – в условиях высокоразвитой культурной коммуникации, например, научной, административно-правовой, политико-идеологической, художественной, религиозной (романы, драмы, научные исследования и др.)» [320, с. 353]. Первичные речевые жанры были выделены М. М. Бахтиным [21, с. 75], который к их числу относил, кроме всего прочего, ссору, военную команду, приказ, приветствие, шутку и прочие). В дальнейшем первичные речевые

жанры рассматривались в целом ряде работ, например, Т. В. Матвеева [303, с. 288] выделяются следующие первичные жанры:

– **совет:** *Лучше тебе будет остаться с братией и работать на нее, и ты не лишишься награды своей* («**Житие Никиты затворника**» [181, с. 187]); *Преподобный же сказал ему: «Никогда не говори во всю жизнь ни одного слова с женщиной»* («**Житие Моисея Угрина**» [181, с. 223]);

– **уговоры:** *Блаженный сказал ей: «Мать моя, если хочешь видеть меня, останься здесь в Киеве и постригись в женском монастыре, и, приходя сюда, можно тебе будет видеть меня, вместе же с тем ты получишь и спасение души. Если же не сделаешь так – правду говорю тебе – не увидишь больше лица моего». Такими и еще многими другими **уговорами** увещевал он свою мать в продолжение многих дней, когда она приходила к нему* («**Житие Феодосия...**» [181, с. 59]);

– **просьба:** *«Молю вас, братие, будем подвизаться в посте и молитве, позаботимся о спасении душ наших, отвратимся от злобы нашей и от лукавых путей, которые суть – любоддеяние, кража, празднословие, ссоры, пьянство...»* («**Житие Феодосия...**» [181, с. 65]);

– **упрёк:** *И было в ночи явление игумену и слова: «Человек Божий Афанасий лежит два дня непогребенный, а ты не заботишься об этом»* («**Житие Афанасия затворника**» [181, с. 286]); *Господи, зачем Ты оставил меня в злых мучениях?* («**Житие Иоанна Многострадального**» [181, с. 228]);

– **приказ:** *И дала наказ она: «Это ваш господин, а мой муж. Встречаясь с ним, кланяйтесь ему»* («**Житие Моисея Угрина**» [181, с. 220]);

– **обещание:** *«Я обещаю соблюдать до смерти, – говорил он, – если ты мне что повелишь!»* («**Житие Моисея Угрина**» [181, с. 223]).

Ф. С. Бацевич отмечает, что многообразие предложенных первичных жанров свидетельствует о противоречивости критериев их выделения [24, с. 112], с чем мы абсолютно согласны. Рассматриваемые нами тексты, несмотря на то, что они включают в себя целый ряд первичных речевых жанров,

относятся ко вторичным речевым жанрам, поскольку используются в сфере религиозной коммуникации.

Как речевой жанр, жития характеризуются определенной степенью свободы «в развертывании содержательно-смысловой стороны сообщения, а также в выборе и использовании языковых средств» [320, с. 353]. По мнению В. А. Салимовского, различаются:

1) тексты, которые строятся в соответствии с более или менее жесткими, но всегда облигаторными информативными моделями;

2) тексты, содержание которых строится по узуальным информативным моделям, то есть моделям, носящим довольно общий характер;

3) тексты нерегламентированные, содержание которых не подлежит никакой строгой заданности со стороны жанра и коммуникативной сферы [320, с. 353].

Мы полагаем, что житие относится к первой группе текстов, так как создается по определенному литературному канону. Под канонем принято понимать «систему устойчивых норм и правил создания художественных произведений определенного стиля, обусловленного мировоззрением и идеологией эпохи» [305, стлб. 336]. Однако канон не выполняет функцию внешнего ограничителя, ставящего автора в сдерживающие рамки, а устанавливает внутреннюю глубинную основу, на которую должен ориентироваться писатель [203, с. 86]. Иными словами, канон выступает как структурная модель художественного произведения с определенным качественным наполнением. Каждая такая модель подчинена образцу и сама является образцом для последующего воспроизведения. По нашему мнению, **житие как вторичный речевой жанр формируется по определенному специфическому канону, то есть жанровой модели.** С. А. Кот пишет: «Жанровая модель – некая речевая возможность, предполагающая диапазон разнообразных воплощений...» [109, с. 43]. Канон житий является одним из таких речевых воплощений. Он участвует в структурировании житийного текста и оказывает прагматическое воздействие на адресата.

По мнению Б. И. Бермана, «Канон обличает установку на выражение неизменно равного себе эмоционального содержания. Традиционно повторяемый прием «служит сигналом для создания у читателя определенного настроения» [125, с. 92]» [30, с. 161].

Житийный канон предписывает использование определенной системы образцов-символов, особую композицию и традиционные сюжетные формулы. Система образов русских житий в основном заимствована из канонических церковных книг, из так называемой «патрической» литературы, из творений «отцов церкви» Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина и других. Следование канону было совершенно сознательным и не свидетельствовало о «творческом бесплодии» русских авторов. Жизнь святого представлялась как практическое применение общих христианских догматов. Она служила источником утверждения христианской системы ценностей, ее морали и нравственности. Кроме того, житие обладает способностью влиять и воздействовать на эмоционально-эстетическую сторону человеческой психики, помогает сформировать художественный вкус и языковое чутьё.

В науке уже предпринимались попытки дать определение житийному канону, в частности, А. В. Растягаев определяет этот термин как «трёхчастную модель агиографического повествования, инвариант, построенный по принципу подобия небесному первообразцу, характеризующийся христоцентричностью и ориентированный в сакральном времяпространстве» [203, с. 91].

Известно, что трёхчастную композицию жития первым отметил В. О. Ключевский. Учёный выделил три части жития:

- пространное предисловие;
- особо подобранный ряд биографических черт, подтверждающий святость подвижника;
- похвальное слово святому [99, с. 72].

Итак, канон жития диктует его структуру. Основными структурными составляющими жития являются **введение, основное повествование (собственно житие), заключение.**

Введение представляет собой фрагмент текста, в котором автор подготавливает почву к дальнейшему восприятию, вводит читателя в курс событий, описанных в житии, используя Святое Писание, абстрактные соображения: *Корень всех зол сребролюбие (1 Тим. 6, 10), сказал Божественный апостол Павел. Эти слова сбылись на деле в этом достойном хвалы житии, где начальник зла, враг, не иной вещью, как сребролюбием, навёл злые душевные и телесные искушения на душу блаженного Феодора («Житие Феодора и Василия» [181, с. 247]).*

Во введении автор также может просить прощения за своё неумение писать, за грубость изложения: *Прошу вас еще: не осуждайте грубость мою, ибо любовь моя к преподобному понудила меня написать это слово о нем («Житие Феодосия...» [181, с. 50]).*

Основная часть содержит стандартную сюжетную структуру. Она описывает путь Святого в Царствие Небесное по определенной схеме, которую диктуют многочисленные стандартные мотивы, выработанные агиографическим жанром. Исследователями древнерусской литературы В. В. Кусковым и М. В. Ивановой были выделены следующие [120, с. 7; 88, с. 4]:

1. Рождение святого от благочестивых родителей: *Близ города Киева родился святой Феодосий от родителей, живущих в вере Христовой и украшенных благочестием («Житие Феодосия...» [181, с. 51]).*
2. Уединение героя и изучение Святого Писания: *Он упросил родителей своих отдать учиться Божественным книгам, ежедневно ходил в церковь, к играющим детям не приближался («Житие Феодосия...» [181, с. 51]).*
3. Отказ от брака или сохранение в браке «чистоты телесной»: *После беседы со старцем Варлаам оставил не только родителей, но и обрученную с ним жену... («Житие Варлаама игумена» [181, с. 155]).*
4. Уход от мира, монашество: *Спустя много лет, пришел он в святой Печерский монастырь, к преподобным отцам нашим Антонию и Феодосию, и принял великий ангельский схимнический образ, в*

котором подвизался богоугодно, ревнуя житию святых отцов («Житие Иеремии прозорливого» [181, с. 173]).

5. Испытания (борьба с бесами): *Но уже через несколько дней не избежал он диавольских сетей. Во время пения своего услышал он голос... и пред ним стал бес в образе ангела («Житие Никиты затворника» [181, с. 188]).*
6. Чудеса, совершаемые при жизни святых: *...внезапно совершилось страшное чудо: церковь поднялась с земли и возшла на воздух. Разбойники, увидев это чудо, умилившись душой, обещали никому не творить зла («Житие Феодосия...» [181, с. 74]).*
7. Предсказание даты собственной кончины: *После этого блаженный Агапит, как предсказывал, прожил три месяца и отошел к Господу («Житие Агапита, врача безмездного» [181, с. 208]).*
8. Посмертные чудеса: *Святой Моисей и по смерти побеждает мощами своими нечистые страсти... («Житие Моисея Угрина» [181, с. 224]).*
9. Нетление мощей: *И там, по богоугодной кончине своей, положен с честью в пещере, в которой доселе нетленно пребывают его чудотворные мощи («Житие Алипия иконописца» [181, с. 198]).*

Подобные мотивы выделяются в житиях разных типов и разных эпох. Их повторение обусловлено «христоцентричностью» и отражает, прежде всего, динамику спасения подвижника, его путь в Царство Христово. Именно поэтому набор стандартных мотивов относится не к литературным приемам и средствам построения человеческой биографии святого, а к содержанию жития, к его канону, потому что канон устанавливает внутреннюю, глубинную основу произведения.

Заключение представляет собой подведенный автором итог с завершающим молитвенным обращением к Богу, а также с похвалой святому. Житие всегда завершается словом «аминь»: *Он провел жизнь свою в Богоугодных подвигах и в том же Печерском монастыре принял блаженную кончину в честь врача душ и телес, Господа нашего Иисуса Христа, Ему-же*

слава со безначальным его Отцом, и со Пресвятым, Благим и Животворящим Духом, ныне и присно и во веки веков, аминь («**Житие Агапита, врача безмездного**» [181, с. 209]).

Таким образом, **житие как вторичный речевой жанр** представляет собой текст, построенный по трёхчастной модели, которая включает в себя введение, основное повествование (с определенным набором агиографических черт) и заключение. **Житие является поликомпонентным образованием, состоящим из информативных, оценочных, императивных речевых актов, организованных в единый текст** по определенной модели с целью оказания максимального воздействия на чувства, эмоции и сознание адресата.

1.2.3. Понятие религиозного языка

Являясь текстом с определенной коммуникативной установкой, жития характеризуются и своеобразными языковыми средствами. Понятие «религиозного языка» ёмкое и неоднозначное. По мнению И. В. Богачевской, оно может быть определено как «специфическая семиотическая (знаковая) система, формирующаяся на базе естественного этнического языка (или языков) и выполняющая все языковые функции, в первую очередь когнитивную и коммуникативную» [34, с. 155].

По замечанию А. К. Гадамского, «религиозный язык – это явление многомерное, многослойное и многоаспектное, что послужило причиной различных подходов к его изучению: подход к изучению религиозного языка как фрагмента языковой картины мира, кодовый, стилистический, жанровый, коммуникативный и другие подходы» [47, с. 89].

С точки зрения когнитивной парадигмы, главная функция языка религии – обеспечивать процессы сохранения и трансляции религиозного знания, религиозную коммуникацию людей.

Взаимообуславливающими особенностями религиозного языка, как и любой лингвистической системы, являются, по мнению И. В. Богачевской [34, с. 76]:

1. Претензия религиозного языка на тождественность с «божественной реальностью», хотя, будучи, в широком смысле, условной знаковой структурой, он бесконечно далек от нее;

2. Языковая обусловленность восприятия, сознание так называемой «языковой реальности», тем более масштабной, чем шире сфера его функционирования.

У каждой религии есть два направления коммуникации: а) от Бога – к людям; б) от людей – к Богу.

Первое направление обуславливает существование таких жанров религиозной коммуникации, как слышимое пророком Откровение Бога и пророческая проповедь Откровения людям. Со вторым направлением связаны

богослужение и молитва, при этом культ и молитва проникают друг в друга: молитвы включаются в ритуал поклонения, а элементы службы присутствуют в молитве (определенные жесты, телодвижения, культовые словесные формулы и тому подобное) [34, с. 87]. Таким образом, Откровение, проповедь и молитва выступают как фундаментальные, исходные жанры религиозной коммуникации, а разнообразные другие жанры – как вторичные, последующие, производные.

Мы разделяем существующее в науке мнение о том, что исследования религиозного языка носят, прежде всего, жанровый характер. П. Кладочны отмечает, что «подобно тому, как во всем универсуме языка, в религиозном языке прослеживается жанровая дифференциация текстов» [285]. Житие представляет несомненный интерес для современного литературоведения.

Литературоведческий аспект в рассмотрении житийного жанра является гетерогенным образованием, специфика которого задана совокупностью существующих трактовок.

Жанровая форма теснейшим образом связана с жанровым содержанием: с тематикой произведений и с особенностями осмысления автором-художником определенных сторон мира. Канонические жанры, к которым относится житие, регламентируются нормативными поэтиками и называются жесткими или клишированными, что подразумевает разную степень закреплённости правил в тематической, композиционной и стилистической сферах [320, с. 56]. По М. М. Бахтину, жанр – это «представитель творческой памяти в процессе литературного развития» [22, с. 47]. Понятие «литературного жанра» шире понятия «речевого».

Древнерусская литература обладала сложной и специфической жанровой системой [см. например, Лихачева Д. С. [127]]. Жанр жития является одним из наиболее развитых и устойчивых в пределах данной системы [3; 65; 127; 220], поскольку агиографическая литература «служила важным средством религиозно-нравственного воспитания» [119], кроме того, русской церкви (в ее стремлении к правовой и идеологической автономии от церкви византийской)

«чрезвычайно важно было добиться канонизации собственных, русских святых, непременным условием которой было наличие жития» [90, с. 100].

Язык является структурным ограничителем и фиксатором определенной «реальности», в которой существует группа людей, объединенная общей когнитивной целеустановкой. Религиозная конфессия – именно такая группа, в ее рамках конфессиональный язык сохраняет индивидуальный мистический опыт верующих и опыт богопознания конфессии в целом. Именно он формирует общеконфессиональные когнитивные цели и пути их достижения.

А. К. Гадомским была предпринята попытка систематизации терминологии, относящейся к религиозной лексике. В результате были выделены следующие категории [48, с. 387]:

- религиозная лексика;
- церковная лексика;
- протестантская религиозная лексика;
- христианская лексика;
- лексика религиозного характера;
- православная сакрально-богослужебная лексика;
- сакральная лексика;
- богослужебная лексика;
- церковно-религиозная лексика;

а также:

- слова религиозного происхождения;
- религиозные слова христианского происхождения.

Грань между всеми этими понятиями очень размыта. Часто они используются как синонимичные (например, «христианская лексика» и «религиозные слова христианского происхождения» подразумевают под собой религиозную лексику, имеющую отношение к христианству, только некоторые исследователи делают акцент на ее происхождении [98], а другие – на сфере ее функционирования [7]).

Наиболее нейтральное определение понятию «религиозная лексика» даёт А. А. Азаров. «К данной группе относятся слова и сочетания слов, возникшие на почве основных религий мира: христианства, мусульманства, буддизма, иудаизма и др. В нее входит лексика, употребляемая в практике отправления религиозных обрядов, в работах по архитектуре культовых сооружений, иконописи, прикладному искусству, истории религии, а также имена святых, богословов, известных религиозных деятелей, названия религиозных праздников, религиозная атрибутика и т. д.» [286, с. 7]. Данное понятие наиболее емкое и, на наш взгляд, самое уместное при описании лексического материала житийных текстов.

Религиозная лексика в житиях характеризуется повышенной экспрессивностью, определяемой как ингерентная и адгерентная.

1. В житийных текстах к лексемам с ингерентной экспрессивностью относятся, в первую очередь, те слова, денотативный компонент которых имеет экстралингвистическую основу экспрессивности. В таких случаях экспрессивным выступает сам референт (денотат) – реально существующие конфессиональные (религиозные) предметы, явления, процессы, которые вызывают высокое эмоциональное напряжение: *икона, церковь, Библия, апостол, благодать, грехи* и так далее. Кроме того, в житийных текстах представлены теонимы *Бог, Господь, Иисус Христос, Святой Дух* и понятия *рай* и *ад*. Первые, как известно, обладают референтно-денотативным значением, обозначая и сам предмет, и класс данных предметов, вторые – только референтным, поскольку обозначают предмет, но без указания класса данных предметов. Однако при этом надо учитывать, что у прецедентных имен, к каковым относятся и теонимы *Бог, Господь, Иисус Христос, Святой Дух*, денотативное значение актуализируется. У слов обеих групп экспрессивность основана на коннотативных семантических признаках.

2. Адгерентная экспрессивность свойственна всем лексемам, которые вне контекста воспринимаются как нейтральные, неэкспрессивные, поскольку относятся к профанной сфере, а в контексте житий используются в ином

значении и приобретают статус экспрессивно маркированных: *хлеб* – тело Христа, *вино* – кровь Христа, *голубь* – Дух Святой; *Учитель, врач души и телес* – сам Христос, *дети, чада, братья и сестры* – верующие в Христа.

Итак, **житийные тексты** относятся к агиографическим жанрам конфессиональной литературы, которые создавались людьми, объединенными общей когнитивной целеустановкой (как правило, речь идет об одной религиозной конфессии) и обеспечивают религиозную коммуникацию от людей к Богу. Они написаны религиозным языком, с выраженной категорией экспрессивности.

1.3. Житие в аспекте лингвистики текста

Речевой жанр отождествляет текст с высказыванием, выделенным на прагматической основе. С позиций литературного жанра текст рассматривается как исторически сложившийся тип литературного произведения. В таком случае житие становится объектом литературоведческого исследования. Однако текст может рассматриваться и с лингвистической точки зрения. В этом случае определяются формальные средства связи его частей, а также устанавливаются языковые средства выражения основных текстовых категорий.

Анализируя текст в лингвистическом плане, нельзя не учитывать жанровую принадлежность текста.

«Жанр» представляет собой устойчивую модель духовной деятельности в определенной сфере жизни, воплощаемую в соответствующих ей речевых действиях, и в результате этих действий, – в тексте, то есть это не собственно лингвистическое, а лингвокультурное явление. ...Жанры имеют устойчивые наименования, обозначающие класс текстов как целостных и законченных реализаций авторского замысла...» [303, с. 68]. По мнению Т. В. Матвеевой, при создании текста любой человек ориентируется на определенный жанр. Создать текст вне понятия жанра невозможно, поскольку «прежде чем человек научится создавать тексты по определенному замыслу, он услышит и прочитает много чужих текстов, уловит и закрепит в сознании связь цели и последовательности речевых действий, сформирует примерный образ текста как речевого результата этих действий» [303, с. 69]. Жанр содержит в себе известный в общих чертах образ будущего текста. При восприятии текста читатель отталкивается не от соответствующих теоретических построений, а от имплицитных представлений о типологических особенностях текстов разной жанровой принадлежности. «Жанрово-стилевая принадлежность текста весьма существенно детерминирует членимость, иерархическую упорядоченность его графического континуума, равно как и способы их экспликации» [102, с. 72].

Под текстом мы, вслед за М. П. Котюровой, понимаем семантически объединенную последовательность языковых единиц, основными средствами которой являются связность, целостность, завершенность и прочие [110, с. 17]. Текст как последовательность языковых единиц представляет собой речевое произведение, имеющее заголовок, завершенное по отношению к содержанию этого заголовка, состоящее из взаимообусловленных частей, объединенное авторским замыслом и характеризующееся целостностью содержания. «Лишь целому тексту (произведению в целом) свойственна особая системная организация, обусловленная его экстралингвистической основой. Эта системная организация целого текста проявляется и в содержании, и в композиционной форме и пронизывает всю текстовую ткань произведения» [110, с. 17]. Г. А. Золотова отмечает, что «выстраивая композицию текста, автор отбирает языковой материал соответственно своим смысловым и стилевым задачам» [81, с. 227].

Текст – это упорядоченная система, в которой всё взаимосвязано и взаимообусловлено. «Преодолевая время и пространство, пробиваясь сквозь толщу веков, текст находит своего читателя и оказывает воздействие на его душу, мировоззрение» [26, с. 16-17].

1.3.1. Парадигма глобальных текстовых категорий в житиях (участники коммуникативного акта / участники событий, ситуаций; категория события, процессы, факты; категории художественного времени и пространства; категория оценки)

Организации и единству текста способствуют **глобальные текстовые категории**. Известно, что «прежде чем говорить о каком-либо объекте, необходимо назвать все его категории» [57, с. 14].

По классификации А. Ф. Папиной, выделяются [178]:

- а) **глобальная категория, включающая участников коммуникативного акта и участников событий, ситуаций;**
- б) **глобальная категория события, процессы, факты;**
- в) **глобальные категории художественного времени и пространства;**
- г) **глобальная категория оценки.**

Рассмотрим каждую из них.

Глобальная категория, включающая участников коммуникативного акта и участников событий, ситуаций.

К участникам коммуникативного акта в житийном тексте относят субъектов текста, которые обозначены лично-указательными местоимениями в форме 1-го лица *я, мы* и притяжательными местоимениями *мой, наш*: *И я, грешный Нестор, принял в ум мой слова эти и оградил себя верой и упованием ...; Теперь должно нам увидеть второе великое светило...; Я понудил себя поведать о них... («Житие Феодосия...» [181, с. 49]); ...да сподобимся и мы быть увенчанными Царем славы... («Житие Никона Сухого» [181, с. 282]).*

Субъектом житийного текста является говорящий, в большинстве случаев сам автор. «Патерик Печерский или Отечник» (далее – «Патерик Печерский...») был написан Нестором-летописцем, Симоном (епископом Владимирским и Суздальским) и преподобным Поликарпом.

Авторство «Патерика Печерского...» раскрывается в формальной структуре всей книги, состоящей из трёх частей. Перед началом каждой части в предтексте (под предтекстом, вслед за Т. В. Матвеевой, мы понимаем «заглавие, как и другие заглавные элементы» [303, с. 74]) следует прямое указание на авторство, например: *Часть вторая, содержащая жития святых преподобных и богоносных отцов наших Печерских, которые преподобный отец наш Поликарп, бывший впоследствии архимандритом Печерским, лично слышал от святого Симона, епископа Владимирского и Суздальского, и описал в послании своем к блаженному Акиндину, тогдашнему архимандриту Печерскому* [181, с. 185].

К числу **участников событий, процессов и ситуаций** относятся **объекты ситуаций**. Данная категория взаимодействует с категорией художественного пространства. Под текстовыми объектами подразумеваются одушевленные / неодушевленные предметы, лица, реалии, явления, необходимые для заполнения художественного пространства:

...он не заметил, чтобы говоривший с ним вошел через двери или вышел через двери... («Житие Дамиана, пресвитера и целбника Печерского» [181, с. 170]);

Однажды воры пришли ночью в сад красть овощи («Преподобный Силуан схимник» [181, с. 359]).

Глобальная категория события, процессы, факты

Указанная категория описывает разного рода действия субъекта и объекта, протекающие в пространстве и времени. Способом оформления, например, процессов в житийном тексте являются предикаты, выраженные:

– личными и безличными глаголами прошедшего времени:

Ежегодно, на пост Святой Четырдесятницы, преподобный отец наш Феодосий уходил в пещеру («Житие Феодосия...» [181, с. 83]);

...слово старца всегда сбывалось («Житие Иеремии прозорливого» [181, с. 173]);

Случилось однажды, монастырский сосуд был осквернен... («Житие Григория чудотворца» [181, с. 214]);

– деепричастиями, указывающими на дополнительное действие :

Повинуясь во всем наставлениям отца и руководителя своего, преподобного Антония, он с великим рвением подражал... («Житие Ефрема Евнуха» [181, с. 161]);

Услыхав такой ответ, мать удивилась премудрости отрока... («Житие Феодосия...» [181, с. 54]);

Категория факта может получать выражение с учетом модальности, то есть осмысливаться как факт реальный или нереальный, свершившийся или нет, что определяет выбор синтаксической модели, например, *Если б вы не затворили меня, то я бы пришел помочь несчастному, чтобы он не умер («Житие Григория чудотворца» [181, с. 214]), то есть Я не помог несчастному, потому что вы затворили меня... В данном случае реальным является тот факт, что субъекта действия затворили и тот факт, что он не оказал помощь.*

Глобальные категории художественного времени и пространства.

Житийный текст является отражением определенной мировоззренческой концепции, в нем содержится многоуровневая структура смыслов: философский, религиозный, этический, эстетический, дидактический, психологический, пропагандистский и многие другие, находящиеся в тесном взаимодействии.

В то же время любой текст строится по определенной темпорально-локативной модели. Понятие «художественного времени и пространства» является одним из основных в лингвистике текста. Традиционно эти понятия соотносятся с грамматическими категориями темпоральности и локативности, однако реестр языковых средств, направленных на их выражение, гораздо шире. Детальный анализ языковых единиц, репрезентирующих глобальные

категории художественного времени и пространства представлен во втором и третьем разделах диссертации.

Глобальная категория оценки

Категории оценки посвящена большая лингвистическая литература (см., например, Вольф Е. М. [43], Арутюнова Н. Д. [14]). Термин *оценка* нами понимается весьма широко, как непосредственная или опосредованная реакция говорящего (субъекта) на наблюдаемые, воображаемые, воспринимаемые органами чувств действия, признаки реальных объектов или объектов внутреннего и внешнего мира. В житийном тексте существует целый ряд способов выражения оценки, но, прежде всего, это лексические единицы определенной семантики различных частей речи:

– имя прилагательное: *...когда пришли злочестивые половцы...* («Житие Никона Сухого», [181, с. 280]); *...в ...грешных делах провел всю свою жизнь...* («Житие Пимена Многоболезненного» [181, с. 265]).

– наречие: *...и стал жить нерадиво и совершенно небрежно, бесчинно проводя свои дни* («Житие Эразма» [181, с. 297]).

1.3.2. Основные категории-свойства житийных текстов (связность, цельность, завершенность, антисемантия, дискретность, антропоцентричность)

В житийном тексте можно выделить следующие **основные текстовые признаки или**, по определению Е. А. Селивановой, **категории-свойства** [216, с. 198].

Связность (когезия) и цельность (когерентность).

В лингвистике **целостность текста** понимается как «свойство структуры его смысла, соотносимое с интегрирующей, глобализирующей (объединяющей) функцией текста»; **связность текста** трактуется как «свойство, выражаемое языковыми единицами, объединенными функцией передачи как расчленения (отграничения), так и связи текстовых единиц – самостоятельных предложений, сверхфразовых единств, абзацев и др.» [110, с. 18]. Вслед за М. К. Басималиевой, мы полагаем, что расчленение когезии (связности) и когерентности (цельности) «полезно лишь для аналитических целей, в реальности речепорождения когезия выступает как план выражения когерентности» [20, с. 82].

Целостность житийного текста, прежде всего, соотносится с его логико-семантическим единством, которое достигается благодаря категории участников коммуникативного акта и событий, где, например, образ автора един на целый ряд житий.

Ассоциативные отношения типа «часть-целое» также характеризуют целостность внутри одного житийного текста и целостность всех житийных текстов одного патерика. Так, каждый отдельный образ святого дополняет единый общепатериковый образ православного святого. Мы полагаем, что житийный текст **эвокативен**, то есть способен вызывать в сознании адресата большое число ассоциаций.

«Целостность текста – это «стратегическое» свойство текста, ориентированное на отдельное произведение во всей его полноте» [110, с. 19].

Соотносительным признаком целостности у И. Р. Гальперина является **категория интеграции**. По его мнению, интеграция, скорее, процесс, чем результат. Интеграция задана самой системой текста и возникает в нем по мере его развертывания. Именно интегрирование обеспечивает последовательное осмысление содержательно-фактуальной информации. Интеграция – это объединение всех частей в целях достижения его целостности. Автор также отмечает, что категория интеграции тесно связана с когезией, осуществляется средствами когезии, но может строиться и на ассоциативных и пресуппозиционных отношениях [55, с. 125].

В житийных текстах, как показывают наблюдения, очень важны именно пресуппозитивные отношения: информация, которой обладает реципиент восприятия текста (а это, в первую очередь, верующий читатель), помогает ему представить текст как связное и цельное единство. Церковная литература, отличная от агиографической, составляет обширный пресуппозитивный пласт информации, который впоследствии помогает читателю воспринимать житийные тексты. Они понимаются эмпатически, то есть на основе сопереживания, вчувствования, проецирования чужого сознания на собственные переживания [216, с. 334].

Мы полагаем, что категория интеграции тесно связана с **категорией информативности**. Т. М. Дридзе проводит параллели между информативностью и ориентацией текста на адресата в плане коммуникативности [71]. По его утверждению, источником семантических приращений, смыслового массива уже созданного текста является, прежде всего, обработка текста в сфере сознания его адресатов, «пропускающих материальные, языковые носители через свои интерпретационные фильтры» [там же, с. 56]. В житийном тексте (как и во многих других текстах неоднозначного религиозно-философского содержания) языковые символы имеют несколько интерпретаций. В основе любой интерпретации лежит

противоречие, так как «истолкование начинается как раз с того момента, где кончается понимание, где непосредственного понимания не хватает, где его недостаточно, что источником интерпретации, другими словами, является непонимание» [113, с. 241]. Так, религиозно-философский смысл может стать причиной двоякого прочтения текста.

Завершенность.

Целостность нередко связывается и отождествляется с **завершенностью** текста. Отталкиваясь от системности текста, В. А. Кухаренко подчеркивает: «Положение о закрытости текстовой системы хорошо согласуется с категорией целостности (завершенности), обязательно присущей целому тексту... автор на самом деле выступает как единоличный хозяин положения – «где считаю нужным, там ставлю финальную точку»» [121, с. 78].

Однако термин «завершенность» в житийном тексте неоднозначен. Он противоречит, во-первых, возможной открытости текста как коммуникативного посредника, а, во-вторых, серийности. В первом случае трудно согласиться с утверждением о закрытом характере коммуникативной ситуации жития, она скорее замкнута, но не закрыта, так как житийный текст имеет множество адресатов. Вступая в коммуникацию, адресат замыкает коммуникативное пространство, но не закрывает его для других адресатов. Открытость же текста возможна и для одного адресата. В житии она достигается свободно-вариативной интерпретацией заложенных смыслов.

Говоря о **серийности** житийных текстов (Е. А. Селиванова выделяет серийность как одну из категорий-свойств, присущих тексту [216, с. 205]), отметим, что она может существовать в пределах индивидуальной авторской парадигмы как цикловая. На наш взгляд, цикловая серийность представляет совокупность самостоятельных целостных текстов, объединенных в патерики. Думается, что патерик представляет собой открытое объединение текстов, которое способно расширяться за счет поступления в него новых житий. Помимо входящих в него трёх частей, он имеет еще «**Дополнение ко всем**

трем частям патерика» и «Описания житий угодников Божиих, почивающих в Дальних пещерах». Так как на сегодняшний день не все мощи святых найдены, то по мере их обнаружения существующий «Патерик Печерский...», вероятно, будет дополняться. Утрата мощей связана с «неприятельскими» нашествиями с 1638 г. по 1688 г. В **Предисловии** к «Описанию житий угодников Божиих, почивающих в Дальних пещерах» говорится: *«По преданию, в древние времена святые мощи в Дальних пещерах лежали не в гробах, а просто в нишах на досках. Эти ниши, где стоят и теперь гробы с мощами святых, закрывались тоже досками. На этих досках в нижней части, в лежачем положении, изображались лики преподобных печерских, в середине вырезывались небольшие окна, чтобы чрез них поклонники могли прикладываться к святым мощам, а сверху надписывались чистым славянским наречием имена святых, коих были мощи, с кратким жизнеописанием святых. Без сомнения, эти краткие сказания о жизни и подвигах святых или взяты из полных жизнеописаний, или составлены по живому преданию. Если были жизнеописания полные, то они могли быть истреблены во время разных разорений Киева. А надписи могли сохраниться вместе с мощами святых потому, что мощи с надписями скрывались в места, недоступные для неприятелей»* [181, с. 354]. Такова история появления житийных текстов, завершающих «Патерик Печерский...».

Антисемантия.

Житийный текст обладает **свойством антисемантии**. По мнению И. Р. Гальперина, это «относительная самостоятельность, независимость фрагментов текста» [55, с. 11]. Так, в «**Житии Ефрема Евнуха**» абзац, состоящий из одного предложения: *«Этот преподобный, во время епископства своего, присутствовал при перенесении честных мощей преподобного отца нашего Феодосия Печерского»* [181, с. 163], непосредственно не связан с композицией текста и может быть изъят. Однако он взаимодействует с категорией времени

(указывает на время: *во время епископства своего*) и с категорией событий (*при перенесении честных мощей*).

Так текстовое свойство антисемантии дополняет когезию текста, тем самым подтверждая мысль о том, что текст – это единство всех категорий и признаков, а также их тесная взаимосвязь.

Дискретность (членимость).

Житийному тексту свойственна **дискретность** (**членимость**). Она проявляется на фоне системности и целостности, соотносима со структурно-смысловым членением текста на сложные синтаксические целые (ССЦ).

Антропоцентричность.

Ввиду того, что в житийном тексте гносеологическим и коммуникативным центром является человек и его индивидуальное сознание, то мы можем говорить, о проявлении **категории антропоцентричности**. Учеными фиксируется наличие трех антропоцентров (субъектов текста): автора, читателя и персонажа [44; 62; 102; 250].

В житиях центром текста выступает, в первую очередь, персонаж. Заглавие любого текста патерика включает в себе имя святого, например, «**Житие Арефы**», «**Житие Нифонта**», «**Житие Тита пресвитера**» и так далее. Тем самым подчеркивается, что центральное место будет отведено именно персонажу. Однако уникальность житийных текстов заключается в том, что любое житие Христоцентрично по своей умозрительной сути. Так как Бог является Абсолютом, то он во всём и везде. Этой идеей пронизан весь «Патерик Печерский...»: любое событие совершается по воле Божией. Например, в «**Житии Марка пещерника**» говорится: *«Кто с верой и постившись приходит и пьет из того честного креста воду, получает скорее, чем от всяких вод врачевных, неложное сверхъестественное врачевание своим недугам»* [181, с. 243]. В данном предложении словосочетание *сверхъестественное врачевание* характеризует имплицитное присутствие Господа и указывает на него.

В данной категории проявляется уникальность житийных текстов, обусловленная тем, что гносеологическим умозрительным центром житийного текста является Бог.

Таким образом, житийный текст – это полифункциональная семантически объединенная последовательность языковых единиц, имеющая особую системную организацию, единству которой способствуют глобальные текстовые категории (участники коммуникативного акта / участники событий, ситуаций; категория события, процессы, факты; категории художественного времени и пространства; категория оценки), а также основные текстовые свойства (когезия, когерентность, интеграция, информативность, завершенность, серийность, антисемантия, дискретность, антропоцентричность).

1.4. Взаимодействие понятий «время» и «пространство»

1.4.1. Текстовое время и текстовое пространство

Время и пространство тесно связаны между собой в реальном мире, и эта связь находит своё отражение в языке. Они оба являются универсальными свойствами материи, обеспечивающими существование мира явлений.

С математической точки зрения, пространство-время трактуется как «бесчисленное множество всевозможных событий» [290, с. 169]. При этом каждое событие определяется местом, где оно произошло, и временем, когда оно наступило. Таким образом, пространство-время можно рассматривать как некий четырёхмерный мир (так называемый «мир Минковского»), каждая точка в котором характеризуется четырьмя координатами – тремя пространственными и одной временной. В данном представлении время никоим образом не является четвёртым измерением пространства. Г. Рейхенбах, исследовавший данные категории с точки зрения теории познания, отмечает: «...параллелизм пространства и времени не существует объективно и... в естественных науках время является более фундаментальным понятием, чем пространство, поскольку топологические и метрические свойства пространства могут быть полностью сведены к временным» [205, с. 133].

В физике пространство и время определяются в общем виде как «фундаментальные структуры координации материальных объектов и их состояний: система отношений, отображающая координацию сосуществующих объектов (расстояния, ориентацию и т.д.), образуют пространство, а система отношений, отображающая координацию сменяющихся друг друга состояний или явлений (последовательность, длительность и т. д.), образует время» [323, с. 156]. Они вместе являются организующими структурами различных уровней физического познания и играют важную роль в межуровневых взаимоотношениях.

В философии взаимодействие понятий «пространства» и «времени» несомненно. Будучи субъектом восприятия окружающего мира, человек осязает его объекты и удерживает их в своем сознании «в будущем или прошлом в то же время, что и в пространстве», а «вещи сосуществуют в пространстве потому, что они присутствуют перед одним и тем же воспринимающим субъектом и находятся в пределах одной и той же временной волны» [144, с. 341].

В книге Ю. С. Степанова «Константы: Словарь русской культуры» подчеркивается, что во многих языках понятие «время» тесно связано первоначально с понятием «ограниченное, или обстроенное оградой, пространство (нашего) мира», причем некоторые материальные приметы последнего ... символизируют одновременно как пространство этого мира, так и время событий, протекающих в этом пространстве, собственно «круг событий» [241, с. 117]. Так, по мнению Ю. В. Кононова, «время – пространственно-причинная взаимообусловленность мирового развития материи. Время – фактор относительный в пределах эволюции. Высшие ступени эволюции убыстряют маятник времени до абсолютной точки отсчёта» [298, с. 5].

Обязательным компонентом пространственно-языковой модели мира является «точка» присутствия субъекта восприятия, «для которого отношения в соответствии с «до» и «после» есть даже не время, но его конечная регистрация, результат перехода, который объективное мышление всегда предполагает и которое ему не удастся схватить» [66, с. 15]. Данную мысль углубил Б. О. Корман, утверждавший, что «прежде всего пространство и время в литературном произведении опосредованы субъективно, то есть даны через носителей сознания. Опосредованность эта имеет двоякий характер: во-первых, у каждого носителя сознания есть некое представление (иногда смутное, иногда определённое) о времени и пространстве, и, во-вторых, каждый субъект сознания всегда вмещён в известные пространственно-временные границы. Соотношение представлений субъекта о времени и пространстве, с одной стороны, с пространственно-временными границами, в которые он вмещён, – с другой – является одним из существенных средств характеристики субъекта

сознания, а через эту характеристику – выражения авторской позиции» [107, с. 90].

Л. Н. Синельникова отмечает, что «восприятие пространства, связанное с непосредственным опытом, переходит в переживание времени. Измерение пространства временем, стремление поставить наблюдаемые реалии физического мира в контекст вечности, соотнести их с состоянием души – закономерность формирования смысловой перспективы лирического сюжета» [224, с. 28].

М. М. Бахтин совместил смыслы понятий «пространство» и «время» воедино в термине *хронотоп* [23, с. 91], который используется в литературоведении. Происходит «сгущение» и «уплотнение» времени при слиянии с пространством, при этом пространство осмысливается и измеряется временем, а время раскрывается в пространстве [там же].

В лингвистике функционирует понятие «система координат», объединяющее и пространство, и время. Однако система координат всегда подразумевает наличие точки отсчета, избираемой в условиях определенной коммуникативной ситуации. Исследованием таких систем занимается С. И. Терехова [см. 244; 245; 246]. В лингвистике, как правило, анализировались конкретные локативные, временные и пространственно-временные отношения в языке и речи (см. исследования А. В. Алферова [5], С. Р. Бабушко [21], А. В. Ерахтина [73], Л. Б. Карпенко [93], Н. Г. Кирвалидзе [97], А. В. Кравченко [112], О. М. Лазаровича [122], Н. Н. Ореховой [160], Е. Н. Пелехатой [183]).

Пространственные отношения, выражающие статическое расположение предметов или их перемещение относительно друг друга, непосредственно доступны наблюдению и ощущению человека.

В отличие от пространства представление о времени формируется опосредованно. По мнению А. В. Кавицкого, «лексические средства выражения темпоральности сигнификативны. То, что составляет их значение, является результатом более высокой степени абстрагирования в познавательной деятельности» [92, с. 70]. В соответствии с теорией Е. С. Яковлевой, «в

языковой картине мира время понимается скорее как вместилище событий (т. е. пространственно), чем как безликая числовая ось: время проходит под знаком событий, которые и определяют его «качество», значимость с точки зрения говорящего. Манифестантами же этого качества выступают слова – названия времени» [284, с. 825].

1.4.2. Категория художественного времени

Реальное время, которое моделируется в тексте, характеризуется двумя важнейшими физическими свойствами: одномерностью (линейностью) и однонаправленностью (необратимостью) [320, с. 188-189]. Оба эти свойства оказывают определяющее воздействие на строение естественного человеческого языка. По мнению В. С. Юрченко, на линейной однонаправленной оси реального времени могут быть построены два и только два типа структур: «двучленная структура с асимметричным отношением и трёхчленная структура с транзитивным (опосредованным) отношением» [280, с. 38]. В основе первой структуры лежит временное отношение «раньше – позже»: если из двух возможных событий одно наступило раньше, то второе может наступить только позже. Тем самым между этими двумя событиями устанавливается асимметрическое отношение: предыдущее событие – последующее событие. В основе второй структуры лежит временное отношение «прошедшее – настоящее – будущее»: если три события последовательно наступили одно за другим, то первое и третье события могут быть связаны, соотнесены между собой только через промежуточное второе событие. Тем самым между этими тремя событиями устанавливается «транзитивное (опосредованное) отношение: исходное событие – промежуточное (связующее) событие – конечное событие» [там же, с. 39].

В физике под временем понимают показания часов. Непрерывное изменение этих показаний представляется как течение времени. При этом понятию «часы» придается более широкий смысл, чем в обыденной жизни. «Часами в физике может быть названа любая система тел, в которой происходит многократно повторяющийся процесс (качания маятника, биение человеческого пульса, осевое вращение Земли, орбитальное движение Земли вокруг Солнца, колебания атома в кристаллической решетке и т.д.)» [290, с. 169]. Когда говорят о моменте времени, то при этом всегда предполагают, что

момент наступления какого-то события условно выбран за нулевой и отсчет времени идет от него.

Таким образом, физика обосновывает наше первичное представление о времени.

В философии время взаимодействует с человеческим сознанием. «Оно существует объективно и неразрывно связано с движущейся материей» [299, с. 117]. Аристотель различал время как «движение» (кинезис) и время «как рождение и гибель» (метаболе) [8, с. 57]. По мнению Л. М. Зощенко, древние люди имели узкий горизонт конкретно-чувственного, ассоциативного, внешнего восприятия окружающего мира. Мировосприятие было дуалистическим, и основой такого «сдвоенного» понимания была нерасчлененность сферы практической деятельности, где использовались пространственно-временные и причинно-следственные связи между процессами, предметами и явлениями.

Время относится к древнейшему воспринятому человеком понятию, развитие которого происходило некоторыми этапами. Первоначально время было цикличным и соотносилось с определенными явлениями природы. Оно всегда наполнялось конкретными действиями и событиями, которые фиксировались древними людьми в окружающей действительности. Последнее, выражая пространственные отношения между предметами и явлениями, становилось основанием зарождения временных отношений. Отмеченные особенности времени относятся к его древнейшему состоянию, характерному для сознания древнего человека [82, с. 63].

Д. С. Лихачев особенности древнерусского понимания времени охарактеризовал следующим образом: «Наиболее древние представления о времени, засвидетельствованные русским языком, не были в той мере эгоцентричны, как эгоцентричны наши современные представления. Сейчас мы представляем будущее впереди себя, прошлое позади себя, настоящее где-то рядом с собой, как бы окружающим нас. В древней же Руси время казалось существующим независимо от нас. Летописцы говорили о «передних» князьях

– о князьях далекого прошлого. Прошлое было где-то впереди, в начале событий, ряд которых не соотносился с воспринимающим его субъектом. «Задние» события были событиями настоящего или будущего» [125, с. 286].

Из того, что «время казалось существующим независимо от нас», логически вытекает, что субъективный феномен, в силу которого «время кажется то текущим медленно, то бегущим быстро, то катящимся ровной волной, тодвигающимся скачкообразно, прерывисто, не был еще открыт в средние века» [там же; с. 278]. А. Я. Гуревич возразил данному утверждению, отметив, что «применимость понятий *объективный* и *субъективный* к мировосприятию людей этой эпохи – вообще вещь сомнительная», но если пользоваться данной терминологией, то «субъективное восприятие времени не могло быть неизвестным в средневековой литературе хотя бы уже потому, что начиная с Августина осознавалось различие между *мыслимым* временем и *переживаемым* временем» [60, с. 188].

И. Р. Пригожин рассматривал время в его отношении к человеку как социальному существу, подчеркивая, что оно «не только существенная компонента нашего внутреннего опыта и ключ к пониманию истории человечества как на уровне отдельной личности, так и на уровне общества. Время – это ключ к пониманию природы» [194, с. 252].

В лингвистике изучению времени и временных отношений посвящено немало исследований различного характера: с позиций грамматики ([М. В. Всеволодова [45], С. И. Терехова [244], З. Я. Тураева [249]), в том числе функциональной грамматики (А. В. Бондарко [36], Т. С. Иванова [83]), семантики (Н. Д. Арутюнова [16], А. А. Зализняк [76], И. Г. Кошечкина [111], А. Вежбицкая [41], Е. В. Падучева [172], Е. С. Яковлева [284]), психосемантики (Н. Д. Арутюнова [15], К. И. Петрова [187]), исследуется время дискурса (М. А. Кронгауз [113; 114], Е. А. Мельникова [143], Е. В. Падучева [169]), а также некоторые связанные со временем явления с применением антропоцентрического подхода (О. О. Тараненко [242], А. Д. Шмелева [275], Е. С. Яковлева [281; 273]).

Категория художественного времени выделяется и рассматривается на уровне текста, отчего и происходит термин «**текстовое время**», под которым подразумевается «текстовая категория, с помощью которой содержание текста соотносится с осью времени: реальной исторической перспективой действительности или ее преломлением» [320, с. 536]. В свою очередь текст выступает как авторское, субъектное речевое произведение, в котором реальное время отражается через субъективное восприятие, то есть «время реальное соединяется со **временем перцептуальным**, связанным с восприятием реальной действительности» [139, с. 30].

В перцептуальном времени происходит нарушение однонаправленности, непрерывности, равномерности и необратимости реального течения времени. В данном случае можно говорить об ускорении / замедлении и о временной дискретности.

Если отображаемая в тексте действительность имеет отношение к определенному моменту или периоду жизни субъекта и происходит синтез реального и перцептуального, то данное взаимодействие может называться **объективным временем**. В «Стилистическом энциклопедическом словаре русского языка» отмечается: «в объективном времени отражаются разновидности реального времени: эмпирическое, историческое, календарное» [320, с. 537].

Для текста также характерно **концептуальное время**, под которым понимается отражение реального времени на уровне идеальных сущностей, выведенных на базе анализа реальности – концептов и концепций. Различие объективного и концептуального времени – в точке отсчета и различной соотнесенности с экстралингвистической действительностью [249, с. 96].

Как отмечает З. Я. Тураева, время в художественном произведении является не только неотъемлемым элементом художественного отражения мира, но и формой существования сюжета. С ее точки зрения, **художественное время** функционирует: а) как форма бытия идеального мира эстетической действительности; б) как особая форма познания мира, сочетающая в себе

особенности реального, перцептуального и индивидуального времени; в) как форма времени, актуализирующаяся в перцептуальном времени воспринимающего субъекта; тогда как **грамматическое время** представляется: а) как форма отражения времени в языке; б) как особая форма познания мира, сочетающая в себе особенности реального, перцептуального и индивидуального времени; в) как одно из средств выражения художественного времени [249, с. 212].

Текстовое время выстраивается в зависимости от определенной **точки отсчета**, которая является чрезвычайно важной в понимании темпоральной структуры текста. От нее начинается построение временного вектора. Таким образом, вслед за Т. В. Матвеевой, точку отсчета можно назвать векторным нулем, «в опоре на который выстраивается вся темпоральная перспектива текста» [320, с. 538]. Данная точка способна эксплицироваться как при объективном, так и при субъективном времени; автор текста может условно находиться в этой точке («я – сейчас» или «я – тогда»). В художественном тексте возможна реляционная (условная) точка отсчета, когда важна лишь сопоставительность явлений на шкале времени [64, с. 116].

По мнению Т. И. Сильман, «Презенс изложения в лирическом тексте – основная точка отсчета как условное присутствие в данный момент лирического «я». Остальные временные проявления располагаются на близком расстоянии от этой основной точки отсчета, – происходит смена перспективы изображения, напоминающая смену крупного, среднего и общего плана в кинематографе. В целом изложение погружено в настоящее время [223, с. 23].

Художественное время характеризует переплетение свойств реального, перцептуального и индивидуального времени. По мнению А. Ф. Папиной, оно может быть представлено в качестве реального объективного, циклического, субъективного, а также ирреального времени (астрального, inferнального, мифологического, сказочного, фантастического, фантасмагорического, времени Зазеркалья) [178, с. 163].

Для исследования житийных текстов воспользуемся определением И. Я. Чернухиной: «художественное время – продукт творчества автора, эстетический способ речевого воплощения физического и философского аспектов времени в пределах прозаического или поэтического текстов» [267, с. 8]. В данной формулировке очень важно указание на «философский аспект времени», так как при рассмотрении житий необходимо учитывать не только языковую экспликацию данной категории, но и умозрительную ее реализацию. Как отмечает Т. В. Матвеева, «в плане средств выражения поле текстового времени в целом представляет собой лексикоцентрическую категорию (выделено нами – Ю. А.), поскольку при наличии носителей семантики объективного или концептуального времени она всегда подчиняет себе грамматическую семантику глагольных форм, но не наоборот...» [139, с. 31].

Для выявления речевых средств воплощения художественного времени в тексте необходимо ориентироваться, прежде всего, на языковые способы его лексического выражения.

Житийный текст неоднозначен в проявлении категории времени. В «Патерике Печерском...» обнаруживается разделение на «личностное время жизни человека» и «эсхатологическое» (то есть после его смерти). Данное деление способствует восприятию жития как глубокого нравственно-духовного произведения, имеющего дидактические цели.

Категория времени тесно взаимодействует с категорией пространства, с которой способна организовывать единое пространство-время.

1.4.3. Категория художественного пространства

Пространственные отношения являются основополагающими в языковой картине мира любой лингвокультурной общности. Они выражают местонахождение предметов в пространстве и, по своей сути, универсальны: вверх-вниз, впереди-сзади, внутри-снаружи, сбоку (слева-справа), вокруг.

В физике пространство понимается как «исходная (наряду со временем) форма существования материи, отражающая порядок сосуществования отдельных объектов. В рамках классической механики пространство считается абсолютным, неизменным, не имеющим прямой связи с материальными объектами Вселенной, а являющимся лишь «сосудом» для них. Оно обладает свойствами непрерывности, однородности и изотропности, является трёхмерным и подчиняется геометрии Евклида... В рамках релятивистской механики пространство утрачивает свою абсолютность, обнаруживает глубокую взаимосвязь со временем и образует с ним единое четырёхмерное пространство-время» [306, с. 283]. Абсолютное пространство по самой своей сущности, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остаётся всегда одинаковым и неподвижным. Однако, являясь формой существования материи, пространство не может существовать без материальных тел. «При этом трёхмерность пространства означает, что положение любого тела (частицы) определяется в нем тремя числами (координатами)» [290, с. 168].

Однако физические представления о пространстве неоднозначны, что связано с многообразием философских точек зрения на данную проблему. Так, в физике существуют гипотезы, в которых пространство мыслится как четырёхмерное, где четвёртой составляющей является или время, или событие [251, с. 11]. Данные представления восходят к эпохам Древнего Египта и Древней Греции, когда на основе данных астрономии, философии и математики (Фалес, Пифагор) была создана система пространственно-временных ориентаций по звёздам (ночью) и по солнцу (днём). Аристотель, Платон, Дионисий, Августин и их последователи классифицировали эти знания в

языковые категории [9, с. 667]. Распространенные в те времена переводы религиозных источников способствовали формированию концептуального представления о пространстве и человеке в нём (например, древнеегипетская «Книга мертвых», переводы Библии «Септуагинта», Иеронима, Симмаха).

В философии пространство понимается как форма бытия, содержащая в себе некий момент ограничения, который создает возможность для существования и саморазвития человека [238, с. 116; 47].

По мнению философа М. Мерло-Понти, «пространственный уровень означает... определённое обладание миром с помощью тела, его определенное воздействие на мир» [144, с. 321]. Данное утверждение находит своё продолжение у Ю. С. Степанова: «...пространство мира мыслится как пустое пространство, в котором только и могут разместиться «вещи» (человек в этом, обобщенном, смысле тоже «вещь») [241, с. 113-114]. Пространство мыслится как вмещающее человека и всё, осознаваемое им вокруг себя [66, с. 12].

Однако для раскрытия специфического видения и восприятия сути пространства со стороны представителей различных лингвокультурных общностей философское определение пространства весьма абстрактно (ср.: «пространство – это то, что является общим всем переживанием, возникающим благодаря органам чувств» [299, с. 369]). Так, обращаясь к пространственным отношениям и их отражению в национальной картине мира, многие авторы отмечают связь географического расположения, рельефа, природы с историей, социо- и этнокультурным развитием, менталитетом и т. п. данной лингвокультурной общности, или, как пишет Г. Д. Гачев, «Национальный образ мира есть диктат национальной природы в культуре» [56, с. 167].

В лингвистику понятие «пространства» пришло после его осмысления философией и физикой. Появляется термин – «художественное пространство» (или «пространство художественного произведения»), которое противопоставляется реальному (объективно существующему).

Так, **реальное пространство** рассматривается как глобальное, непрерывное и делимое. Художественное же имеет определенные рамки или

ориентацию относительно центра, которым является субъект целого текста – автор. Таким образом, можно говорить о преднамеренности пространственного решения: оно не диктуется реальной ситуацией, а является одной из составляющих авторского замысла.

Для **художественного пространства** нет ограничений. Оно «всегда заполнено и всегда вещно. Вещи не только конституируют пространство, но и организуют его структурно» [248, с. 234]. По мнению Ю. М. Лотмана, объективно бесконечное пространство в художественном произведении становится доступным взгляду, объективно минимальное может развёртываться в обширный ландшафт, любое пространство может подаваться как открытое и закрытое, возможно моделирование пространства таких понятий, которые сами по себе не имеют пространственной природы [133]. По мнению О. Н. Селиверстовой, ««Пространство», отображенное в языке, можно истолковать как нечто, в рамках чего может находиться объект (элемент) или иметь место действие или событие» [217, с. 10].

В лингвистике широко используется понятие **«текстового пространства»** (или **«локативности»**), которое является видовым по отношению к термину «художественное пространство». Т. В. Матвеева в «Стилистическом энциклопедическом словаре русского языка» даёт следующее определение: *«текстовая категория, представляющая собой неотъемлемое свойство всех объектов действительности, поэтому пространственные характеристики приписываются и тем объектам, которые сами по себе не имеют пространственной природы (например, концептам и концепциям)»* [320, с. 539]. Далее следует пояснение взаимодействия текста с его пространственными экспликациями: «Текст имеет двоякую пространственную семантику: во-первых, в его содержании отображается определенный фрагмент действительности, вписанный в общую пространственную картину мира (текстовое пространство как отражательная категория); во-вторых, сам текст разворачивается в вербальное пространство, является материальным объектом, обладающим пространственными характеристиками, т. е. существует

пространство текста как звукобуквенного речевого произведения, в котором есть линейное и плоскостное пространство. **Вне пространственных координат создать текст невозможно, текстовое пространство – обязательный атрибут текста**» (выделено нами – Ю. О.) [там же, с. 539-540].

Текст обладает различными типами пространственной организации. Б. А. Успенский в книге «Поэтика композиции...» рассматривает **пространство с учётом категорий описывающих субъекта (автора) и персонажа, определенности / относительности точки зрения**. Таким образом [253, с. 77-79]:

1. **При совпадении места автора и персонажа** возможны следующие пространственные решения:

- а) автор перевоплощается в персонажа;
- б) автор следует за персонажем;
- в) место автора определено относительно.

2. **При несовпадении места автора и персонажа:**

- а) точка зрения автора скользит от одного персонажа (шире – объекта) к другому;
- б) точка зрения автора независима;
- в) точка зрения субъекта меняется в зависимости от движения субъекта в поле описания;
- г) точка зрения носит общий характер («взгляд с птичьего полёта»).

По мнению И. Я. Чернухиной, при моделировании текстового пространства есть два пути: воспроизведение (изображение) пространства и указание на воспроизводимое пространство, сочетание которых способно образовать общую панораму текста [266, с. 46-50]. Ю. М. Лотман отмечает, «Пространственный континуум текста, в котором отображен мир объекта, складывается в некоторый **топос**. Этот **топос** всегда наделён некоторой предметностью, поскольку пространство всегда дано человеку в форме конкретного его заполнения» (выделено нами – Ю. О.) [133, с. 280].

Таким образом, текстовое пространство может быть:

- объективным (диктумным);
- субъективным (модусным).

Возможно выделение еще одного типа – **концептуального пространства**. По словам Т. В. Матвеевой, это «разновидность объективного на уровне логических абстракций» [320, с. 540]. О. В. Мякшева определяет данный тип с учётом его роли в отражении действительности, так, под концептуальным пространством подразумеваются «манифестации ориентации человека и предметов (чаще – умозрительных сущностей), которые существуют в ментальной сфере его деятельности, эти характеристики вторичны, они «списаны» с опыта реальной ориентации» [152, с. 190]. По мнению исследовательницы, тип пространства является единицей формирования текста, что, мы полагаем, является существенным, в частности, при изучении житийных текстов, где пространство предопределяет реализацию авторского замысла.

Художественное пространство рассматривается как некая общность различных разновидностей диктумных и модусных пространств, нашедших свое воплощение в эстетическом замысле творческой личности.

В пределах художественного отражения действительности существует своя типизация (например, М. М. Бахтин описал романно-эпическую разновидность, В. Н. Топоров – мифопоэтическую). О. В. Мякшева выделяет **пространство ассоциативного фона события**, которое «тесно связано с воздействующей функцией языка: являясь продуктом вторичного лингвосемиозиса, оно вводится в текст в первую очередь из-за коннотативной ауры компонентов, существующих в нем или образуемых в результате «смены» денотата» [там же].

В соответствии с классификацией А. Ф. Папиной, категория пространства может иметь два основных типа: 1) **реальное**; 2) **ирреальное**, – где «ирреальное пространство сориентировано на описание несуществующих миров, созданных в воображении художника: астральный мир, inferнальный, волшебный, фантастический, сказочные миры, параллельный, или Зазеркалье»

[178, с. 224]. Уточним, что «...реальность / ирреальность изображаемого пространства должна определяться мировоззрением участников коммуникативного акта» [109, с. 115], что важно при исследовании житийных текстов, где участники коммуникативного акта обладают религиозным сознанием.

Пространство также может быть рассмотрено как: 1) **статическое** и 2) **динамическое** (или **векторное**). Первая разновидность отвечает за расположение предметов в пространстве, вторая – за их перемещение. По утверждению О. И. Дмитриевой, «...глаголы положения в пространстве, или статальные (сидеть, стоять, лежать), можно рассматривать в качестве первичного уровня, своеобразной точки отсчёта в процессе пространственной ориентации субъекта» [66, с. 12].

Таким образом, текстовое пространство имеет смысловую **точку отсчёта**, указывающую на местоположение субъекта (векторный ноль). Это некая точка «здесь», которая в сочетании с аналогичной точкой темпоральности «сейчас» образует исходный антропоцентрический пункт текстового хронотопа: «я – здесь – сейчас». Возможны разновидности «я – там – тогда», «он – здесь – сейчас», «он – там – тогда». Локальная точка местоположения автора может оставаться неизменной на протяжении текста, а может меняться по ходу развития текста. Эта точка, как и вся пространственная линия текста, может получить отдельное описание, в том числе детализированное, но может и не фиксироваться в тексте.

Антропоцентризм выражения пространственных отношений проявляется не только в точке отсчёта. Он основан на воззрении, «согласно которому человек есть центр Вселенной и конечная цель всего мироздания» [261, с. 31]. Антропоцентричность обнаруживается в выборе пространственных ориентиров и воплощается в наиболее распространенной модели, опирающейся на представление о соотношении частей человеческого тела. В обыденной практике в качестве единиц длины, расстояния, толщины и прочего выступают

ширина шага, обхват руками, человеческий рост, а также части тела человека: локоть, ступня, ладонь, палец, рука, кулак, голова, плечи и так далее.

Для выявления речевых средств воплощения категории пространства в тексте необходимо ориентироваться на языковые способы его лексического выражения, аналогично как и при исследовании категории времени. Две данные категории изоморфны относительно друг друга. Это «подчёркивается наличием актуальных для данной сферы лексических единиц, семантика которых носит синтетический пространственно-временной характер» [320, с. 541].

В коллективном труде «Проблемы текстуальной лингвистики» отмечается, что «Измерение различных пространств, конституирующих текст, позволяет проникнуть в сущность образующих его глубинных сил, нагляднее представить соотнесенность его структурно-композиционных компонентов, дать ему более полное истолкование как в плане содержания, так и в плане выражения, добиться большей объективности в ходе отбора, препарирования и истолкования текстов в интересах теоретических и прикладных аспектов языкознания» [195, с. 57]. Данное наблюдение подчёркивает целесообразность рассмотрения житийных текстов и реализовавшихся в них типов пространства.

1.5. Выводы.

Жития являются разновидностью церковной литературы, получившей название *агиография* (от греческого *hagios* – святой и *grapho* – пишу), описывающей жизнь и деяния святых. Сборники житий называются патериками.

Первыми по времени создания житиями святых были сказания о мучениках. Они делятся на два типа: 1) послания от одной церкви к другой; 2) назидательный рассказ очевидцев-христиан, стремившихся достоверно описать страдания и победы подвижников.

К XIII веку возникают компилятивные агиографические сборники – легендарии.

Агиографические сюжеты были 2-х типов, изображавшие:

– общехристианский идеал подвижника, ушедшего из «мирской» жизни;
– героя, укрепляющего феодальный строй (княжеские жития, например, «**Житие Михаила Черниговского**»).

В теоретическом разделе жития были рассмотрены в двух аспектах: 1) в аспекте жанрологии и 2) в аспекте лингвистики текста.

Житие как литературный жанр – это клишированная жанровая форма, относящаяся к агиографии, причисляемая к обособленной группе жанров конфессиональной литературы.

Житие как речевой жанр представляет собой текст, построенный по трёхчастной модели, которая включает в себя введение, основное повествование (с определенным набором агиографических черт) и заключение.

Житие является поликомпонентным образованием, состоящим из информативных, оценочных, императивных речевых актов, организованных в единый текст по определенной модели с целью оказания максимального воздействия на эмоции и разум адресата. Согласно общепризнанному положению концепции Ф. де Соссюра, речь – это реализация языка, поэтому речевой жанр может быть предметом лингвистического исследования.

Понятие «речевого жанра» коррелирует с понятием «текст».

Житие как текст является полифункциональной семантически объединенной последовательностью языковых единиц, имеющей особую системную организацию, единству которой способствуют глобальные текстовые категории (участников коммуникативного акта / участников событий, ситуаций; категория события, процессы, факты; категория художественного времени и пространства; категория оценки), а также основные текстовые свойства (когезия, когерентность, интеграция, информативность, завершенность, серийность, антисемантия, дискретность, антропоцентричность).

РАЗДЕЛ 2

КАТЕГОРИЯ ПРОСТРАНСТВА В ЖИТИЙНЫХ ТЕКСТАХ

2.1. Особенности понятия «пространство» в житийных текстах

Житийный текст, построенный на определенной мировоззренческой концепции, тесно связан с заложенными в нем философско-религиозными смыслами. Данные смыслы находят своё отражение в глобальных текстовых категориях, которые обладают целым рядом специфических черт и особенностей функционирования.

Художественное пространство, которое является основой любого текста, понимается в нашем исследовании как «продукт творчества автора, эстетический способ речевого воплощения физического и философского аспектов пространства в пределах прозаического или поэтического текстов» [260, с. 9]. При исследовании пространства житийной литературы, необходимо учитывать два аспекта:

- соотношение символических и реальных элементов, способов их соединения;
- соотношение сакральных и профанических пространственных зон, позволяющее увидеть специфику пространства.

Целостность жития достигается тогда, когда мы видим мир как бы двойным зрением, через «духовные очи» и «телесное зрение» [4, с. 15]. Сакральный текст – само по себе упорядоченное бытие, логически и иерархически организованная структура, в противовес хаосу постмодернизма. Неточность или неполнота интерпретации – всего лишь извечное свидетельство непонимания, проистекающее из неполноты человеческого знания вообще [264, с. 393].

Особенностью житийных текстов является избирательность в описании реального мира. В центре внимания агиографа находятся отношения между

Богом и человеком, трансформированные в отношения верх/низ. Тем самым создается символическая вертикальная ось мира, которая прослеживается в символике «креста». «Патерик Печерский...», являясь частью церковной литературы, наполнен различными семиотическими показателями, но благодаря «кресту» как христианскому символу мы выходим на понимание «пространства житий». По утверждению Г. Бидерманна, крест «изображает ориентировку в пространстве, точку пересечения верха/низа и правого/левого, объединение многих дуалистических систем в виде целостности, которая соответствует образу человека с распростертыми руками. Если рассматривать только его концы, он представляет четверичность, но с учетом точки пересечения – также и пятиричность. ... Вертикальный стержень креста, который связывает зенит и надир, символически связан также с осью мира» [287, с. 132]. Говоря словами Святого Кирилла Иерусалимского, Христос «раскинул руки Свои на кресте, чтобы обнять всю вселенную» [91, с. 6]. Реально-географическое пространство житий представлено горизонтально. Так, по мнению А. В. Александрова, возникает двумерное агиографическое пространство, в котором и разыгрывается мистерия жизни и смерти [4, с. 15]. Рассматривая **«Житие Лаврентия затворника»**, можно проследить переход от реально-географического горизонтального пространства к символическому вертикальному, которое приводит к Богу:

- 1) *...приведен был однажды для исцеления **из Киева** человек;*
- 2) *Блаженный же затворник, желая, чтоб была прославлена благодать духовного его отечества, то есть **Печерского святого монастыря**, повелел вести туда этого человека;*
- 3) *Когда он исповедал это о благодати **Печерского монастыря**, снова приказал блаженный силой влачить его туда...;*
- 4) *Сопровождавшие... вошли в святую чудотворную **Печерскую церковь**, чтоб воздать хвалу Богу;*
- 5) *...смотря на чудотворную икону **Пресвятой Богородицы**...*

б) *Тогда все вместе воздали славу Богу и Его Пречистой Матери и блаженным Его угодникам* [181, с. 192-194].

Таким образом, мы видим, что все движение начинается из Киева, затем сужается до Печерского монастыря, затем еще уже – в церковь, а потом резко через икону (а икона, как известно, для верующего – это окно в другой мир) поднимается вверх, молитвой. Следовательно, это символический подъем по вертикали, поскольку никакого физического перемещения нет.

Отметим, что контекстуальный фактор объясняет написание в житиях местоимений с прописной буквы (*Его, Свой*), так как в религиозном контексте они обозначают принадлежность к Богу, Богородице [109, с. 160].

Пространство, начинающееся горизонтально и завершающееся вертикально, находим и в **«Житии Стефана, бывшего игуменом Печерским после преподобного Феодосия»**. Отметим следующую последовательность пространственных объектов:

- 1) *...приняв игуменство святой чудотворной Лавры Печерской;*
- 2) *...церковь довершил, и воздвиг **новый монастырь**;*
- 3) *...попечению ... о святой обители;*
- 4) *...изгнали из **монастыря**;*
- 5) *...создал себе **монастырь недалеко от Печерского, на Клове** и соорудил в нем **каменную церковь во имя Пресвятой Богородицы**;*
- 6) *...в **своем монастыре**;*
- 7) *...когда представился епископ славного города **Владимира**... преподобный был избран на **архиерейский престол того города**;*
- 8) *Возвратившись к себе на **Владимирский престол**;*
- 9) *...он отошел... **ко Христу, Начальнику пастырей**.*

С момента восхождения отца Стефана на архиерейский престол начинается подъем по умозрительной вертикальной оси к Богу, на небеса, и завершается это смертью, которая приводит сразу ко Христу.

И. Я. Чернухина, при рассмотрении художественного пространства, выделяет слова-ориентиры, которые образуют 5 неравных групп – слова со значением:

- 1) пространство-пейзаж;
- 2) урбанистическое пространство (для житийных текстов предлагаем выделить подгруппу:
 - приурбанистическое пространство – культовые религиозные сооружения и примыкающие к ним постройки);
- 3) пространство-помещение;
- 4) космическое пространство;
- 5) слова, называющие различного рода предметы [267, с. 9].

Для анализа житийных текстов указанная классификация И. Я. Чернухиной нуждается в адаптации и внесении некоторых изменений. Так, положение о наличии понятия «урбанистическое пространство» необходимо конкретизировать. Суть проблемы заключается в том, что общеизвестным является факт о постройке Печерского монастыря за пределами города, так как монашеская жизнь требует покоя и уединения. Следовательно, монастырь никак не может относиться к урбанистическому пространству (в настоящее время он расположен в пределах города, а раньше – за его пределами). Однако при анализе предлагаемой классификации мы не можем не отметить отсутствие или, вернее, неприемлемость других пунктов классификации для такой реалии как Печерский монастырь. Его нельзя отнести к пространству-пейзажу, поскольку он не связан напрямую с природой; нельзя причислить к пространству-помещению, так как в тексте житий он представлен и снаружи, и изнутри (то, что находится внутри, бесспорно, составляет пространство-помещение); нельзя рассмотреть и как полноценное космическое пространство: несмотря на его устремленность по вертикали вверх, в небеса, это, по-прежнему, реалия земная; и, безусловно, монастырь не предмет, чтобы его зачислять в 5-ю группу.

Таким образом, мы предлагаем подкорректировать вторую группу – «урбанистическое пространство» и при рассмотрении житийных текстов относить к ней приурбанистические объекты (то есть объекты, которые находятся неподалеку от города, поселка, села), построенные человеком. Для агиографических текстов – это культовые религиозные сооружения и примыкающие к ним постройки.

В пяти житийных текстах выделены следующие слова-ориентиры, что отображено в табл. 2.1 ниже. Нами были выбраны именно эти жития, т.к. в них наиболее широко представлена данная категория. Как отмечает Б. И. Берман, все жития строятся по определенному стереотипу и формулам, которые принято осмысливать в понятиях «традиция» и «канон» [30, с. 159]:

Таблица 2.1

Классификация типов пространства по словам – пространственным ориентирам

Слова-ориентиры со значением:	Житие Лаврентия затворника	Житие Стефана, бывшего игуменом Печерским после преподобного Феодосия	Житие Евстрантия, постника и мученика	Житие Пимена Много-болезненного	Житие Марка пещерника
1. Пространство-пейзаж			<i>Ввергнули в море</i>		
2. Урбанистическое пространство (приурбанистическое)	<i>Печерский святой монастырь; монастырь святого великомученика Димитрия; церковь</i>	<i>святая чудотворная Лавра Печерская (святая Богом знаменованная церковь); новый монастырь; старый монастырь; каменная церковь во имя Пресвятой Богородицы</i>	<i>Киев; Печерский монастырь; Русская земля; Греческая земля; город Корсунь; Греческое царство</i>	<i>Монастырь; Печерский монастырь; церковь</i>	<i>Святая великая церковь; монастырь; Печерский монастырь</i>

3. Пространство-помещение	<i>дверь;</i> <i>комната;</i> <i>святое место;</i> <i>(в) монастыре.</i>	<i>пещера; дверь в пещера</i> <i>пещеру.</i>	<i>пещера</i>	<i>Келия;</i> <i>церковь;</i> <i>темная и</i> <i>светлая</i> <i>горница;</i> <i>пещера; храм</i>	<i>Пещера;</i> <i>место;</i> <i>могила;</i> <i>темница;</i> <i>келья</i>
4. Космическое пространство			<i>Огненная</i> <i>колесница;</i> <i>огненные кони;</i> <i>небесный град</i>	<i>небеса</i>	
5. Слова, называющие различного рода предметы	<i>чудотворная</i> <i>икона</i> <i>Пресвятой</i> <i>Богородицы.</i>	<i>икона Пресвятой</i> <i>Богородицы; честная</i> <i>риза (Пресвятой</i> <i>Богородицы)</i>	<i>крест</i>	<i>Гроб; свеча;</i> <i>волосы в</i> <i>полотенце;</i> <i>книги</i> <i>пострижения;</i> <i>погребальный</i> <i>одр; гробы;</i> <i>рака; схима</i>	<i>Медный</i> <i>крест; елей;</i> <i>сосуд; ряса и</i> <i>мантия;</i> <i>рака; вериги</i>

Благодаря «классификации по словам-ориентирам», пространство житийных текстов мыслится как разноуровневое, способное быть как открытым, так и закрытым.

В данных житиях «пространство-пейзаж» встречается только в **«Житии Евстратия, постника и мученика»**. Словом-ориентиром выступает существительное «море»: *«Тело мученика жидовин, сняв с креста, ввергнул в море, и там творится много чудес»* [181, с. 277].

В этом же житии эксплицируется «космическое пространство». Говорится о небесном граде, куда огненная колесница и огненные кони унесли душу святого. «Небесный град» напрямую не упоминается в других житиях (как, впрочем, и *небеса* являются нечасто используемым словом). Так, данные понятия могут быть отнесены к гипертекстовой пресуппозиции, под которой подразумевается «социокультурная информация, общая для автора и получателя текста как участников коммуникации, которая определяется их принадлежностью к одному национально-языковому коллективу со свойственными последнему исторически сложившимися представлениями об окружающей действительности и особенностях общественного бытия» [17, с. 49]. «Небесный град» обещан любому канонизированному святому. Эта информация не требует многократного повторения и напоминания. В сознании читателя это само собой разумеющийся факт, по-иному не может и быть. Святой в любом житии окажется в небесном граде, на небесах.

Обширную группу составляют слова со значением «урбанистическое пространство». К ней в житиях относятся как апеллятивы (*монастырь, церковь*), так и онимы. Среди онимов выделены абиионимы, в частности астионимы Киев и Корсунь: *«Этот доблестный воин Христов, Евстратий, был родом из Киева»*; *«...продан в Греческую землю, в город Корсунь, одному еврею, в числе других пятидесяти христиан»* [181, с. 275]. Одним из наиболее распространенных онимов «Патерика Печерского...» является, бесспорно, сам Печерский монастырь, сакрализация которого часто подчеркивается

прилагательным *святой*. Сам монастырь может именоваться и *Лаврой*, и *церковью* («...*святой чудотворной Лавры Печерской... святой Богом знаменованной церкви*» («**Житие Стефана, бывшего игуменом Печерским после преподобного Феодосия**»)).

Приурбанистическое пространство в житиях включает в себя только культовые религиозные сооружения: *церковь (Печерская; во имя Пресвятой Богородицы)*, *монастырь (Печерский; святого великомученика Димитрия)*, *храм*. В «**Житии Евстратия...**» наблюдаем оппозиции: *Киев↔Корсунь*; *Русская земля↔Греческая земля*, таким образом автор жития противопоставляет истинную веру во Христа «зловерию»: «*Когда попущением Божиим пришел на Русскую землю злочестивый Боняк со множеством половцев и пленил Русскую землю, тогда и святой Евстратий, при вторжении поганых в Печерский монастырь, где многие были ими посечены мечами, был захвачен вместе с другими в плен и продан в Греческую землю, в город Корсунь, одному еврею, в числе других пятидесяти христиан*» [181, с. 275].

Ю. М. Лотман отмечает, что «средневековый человек рассматривал и географическое путешествие как перемещение по «карте» религиозно-моральных систем: те или иные страны мыслились как еретические, поганые или святые. Общественные идеалы, как и все общественные системы, которые могло вообразить себе сознание той поры, мыслились как религиозные в каком-либо географически приуроченном пункте. География и географическая литература были утопическими по существу, а всякое путешествие приобретало характер паломничества» [130, с. 212]. Таким образом, те или иные земли воспринимаются как земли праведные или грешные.

Пространство-помещение представлено в житиях наиболее широко. Все номинативы связаны с церковно-монастырскими реалиями: *комната, пещера, трапеза, келия, горница*. Понятия «комната» и «келия» можно рассматривать как синонимичные: по определению «Словаря православных терминов», келья, то же, что и комната («келья – крохотная комнатка для проживания в монастыре» [310, с. 78]).

Отметим своеобразие использования существительного *место* как пространственного слова-ориентира. В житиях семантика данного слова очень необычна. Оно используется в двух случаях – для обозначения церкви и для обозначения могилы:

- 1) *«Хорошо, брат, стояние в церкви, в светлом, чистом, пресвятом месте» («Житие Пимена Многоболезненного» [181, с. 264]);*
- 2) *и для погребения не было, кроме того, другого места;
ради тесноты места;
чтоб видеть место, где должны были положить тело его друга;
пока я выкопаю место;
Это место, видишь, еще не приготовлено;
Узнать о месте, приготовлено ли оно;
Общее место для погребения тел их обоих («Житие Марка пещерника»).*

Монахов в монастырях хоронили в пещерах. Были специально назначенные братья, которые выкапывали «место». С. А. Кузнецовым приводятся следующие трактовки существительного *место*: «1. Пространство, занимаемое каким-либо телом; свободное пространство, которое может быть занято кем-, чем-либо... 2. Определенное пространство, специально отведенное, предназначенное для кого-, чего-либо или обычно занимаемое кем-, чем-либо» [289, с. 536]. Мы полагаем, что неприемлемость использования слова *могила* в контексте житий обусловлено тем особенным восприятием смерти, которое существовало. Вся жизнь святого – это преодоление смерти как таковой и воссоединение с Христом. Следовательно, слово *место* в житиях обладает двоякой семантикой. С одной стороны, в соединении с прилагательными *светлый, чистый, пресвятой* оно приобретает значение ‘церковь’, ‘особое сакральное место религиозного культа’, а с другой стороны, с субстантивом

погребение и с глаголами *положить, выкопать* раскрывается иная семантика – ‘участок для захоронения мертвого тела’.

Подобное двойственное значение подтверждает наличие в житиях специфического вертикального символического пространства. Благодаря «месту» становится возможным переход из земной церкви в небесную, вечную. Церковное «место» и могильное «место» – это символические ступени, лестница наверх.

В средневековой системе мышления сама категория земной жизни оценочна, она противостоит жизни небесной. Поэтому земля как географическое понятие одновременно воспринимается как место земной жизни (входит в оппозицию «земля – небо») и, следовательно, получает не свойственное современным географическим понятиям религиозно-моральное значение. Движение в географическом пространстве становится перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных ценностей, верхняя ступень которой находится на небе, а нижняя – в аду.

При этом следует помнить, как утверждает Ю. М. Лотман, что «сама оппозиция «земля – небо», «земная жизнь – загробная жизнь» не подразумевала в русском средневековом сознании отсутствия для второго члена противопоставления пространственного признака. Таким образом, земная жизнь противостоит небесной как временная вечной и не противостоит в смысле пространственной протяженности. Более того, понятия нравственной ценности и локального расположения выступают слитно: нравственным понятиям присущ локальный признак, а локальным – нравственный. География выступает как разновидность этического знания [130, с. 210-211].

В житиях представлена сема ‘пространство’ и в структуре слов, называющих различного рода предметы. Все эти слова без исключения имеют отношение к монастырской и церковной жизни: *икона (чудотворная), книги пострижения, погребальный (смертный) одр, медный крест, рака, вериги, ряса, свечи, мантия, схима, гроб*, – они являются художественными деталями, которые раскрывают образы святых или суть происходящих событий: ...в

церкви запертой нашлись его волосы на гробе преподобного Феодосия и свеча, которая могла гореть только день, горела, не погасая, сорок дней и ночей...; ...когда придет кончина моя, тогда будет подано мне здравие, так что своими руками можно мне будет нести мой смертный одр («Житие Пимена Многоболезненного» [181, с. 262]);

Содержание любого агиографического произведения в конечном итоге сводится к преодолению антиномии жизни и смерти, дано оно в символической форме. Блаженным Августином в труде «О граде Божием» было изложено общехристианское представление о смерти: «Проживаемое время отнимается от времени жизни, и с каждым днем его остается все меньше и меньше, так что время этой жизни есть вообще не что иное, как путь к смерти, на котором ... все вынуждены по необходимости одинаково продвигаться и равномерно приближаться (к смерти)» [1, с. 622].

Смерть делится на два типа:

1) Телесная смерть, когда душа оставляет тело (она есть, с одной стороны, общей для всех, поскольку Бог показал все падшее во грехе человечество, которое не может ее избежать, с другой, – она является доброй для добрых и злой для злых);

2) Вторая смерть, при которой умирает уже не тело, а душа (в тот момент, когда Бог оставляет ее подобно тому, как в первом случае душа оставляет тело; этому виду смерти подвергаются только злые. Это вечная смерть, в которой будет пребывать и душа, и тело с целью вечного наказания, и именно здесь – в вечной смерти – человек, постоянно и вечно находясь в смерти, будет всегда (без конца) умирающим). После этой смерти, по Августину, уже не будет никакой другой [1, с. 622].

Таким образом, святые подвергаются телесной смерти и обретают вечную жизнь и никогда не пребывают в вечной смерти. По мнению современного богослова А. Кураева, все религии «призывают на борьбу с духовным злом. И этим «последним врагом», по слову апостола Павла, является – смерть» [118, с. 127]. Именно с этим «последним врагом» и сражается святой.

В **«Житии Марка пещерника»** сказано: «...преподобный отец наш Марк сам в Господе окончил на земле временную свою жизнь и начал на небесах как повелитель мертвых и пророк с начальником воскресения самим Иисусом и со всеми святыми пророками вечную жизнь» [181, с. 243]. И жизнь святого в целом, и отдельные факты его биографии имеют одновременно символическое и реальное значение. Так, в **«Житии Алипия иконописца»**, в последнем абзаце, где речь, как правило, идет о смерти святого, читаем: «...украсил этот святой иконописец и чудотворец небо и землю, – вознесясь туда добродетельной душой, а здесь пребывая телом в честь начального иконописца, – Бога Отца...» [181, с. 195]; в **«Житии Агапита, врача безмездного»** снова в последнем абзаце встречаем: «...принял блаженную кончину в честь врача душ и телес, Господа нашего Иисуса Христа...» [181, с. 204]. Заметим, что смерть всегда символична и поучительна. Если святой был иконописцем, то Бог – «начальный иконописец», если был врачом, то Бог – «врач душ и телес». В **«Житии Нестора летописца Русского»** снова находим: «...так угодил Творцу лет...», «...да будем и мы вписаны в книги жизни Агнца Божия...» [181, с. 326]. Феномен смерти, по О.А. Осетровой, помогает вскрыть человеческие глубинные (личностные) тайны [162, с. 151].

Весьма интересно вертикальное символическое пространство в **«Житии Григория чудотворца»**, которое связано с кончиной святого. Князь Ростислав «приказал связать старцу руки и ноги, повесить ему камень на шею и бросить его в воду; и так он был потоплен» [181, с. 215]. Осуществляется вертикальное погружение на дно, затем: «На третий день пришли в его келию, чтоб взять, если осталось что годного после святого; и преподобный оказался в келии мертвым, связанным по рукам и ногам, с камнем, привешенным к шее...» и в конце читаем: «...с честью изнесли чудотворные мощи и положили в пещере...» [181, с. 215]. В данном житии преподобный был опущен на дно, затем вверх в келию и снова вниз – в пещеру. Движение происходит по вертикали, все перемещения символичны. Символизм, по мнению Й. Хёйзинга, «создал образ мира более строгий в своем единстве и внутренней обусловленности. ...всякая

символическая связь необходимо предполагает наличие низшего и высшего» [260, с. 225-226]. Должны оговорить, что агиография не является литературой, так сказать, смеха или улыбки, но ее нельзя считать литературой плача, тем более плача по смерти святого. Причина того, что в агиографии нет плача, заключается в следующем: потеря земного счастья – то, что больше всего стоило оплакивать, – агиографу не представлялось ценным. Единственный неоспоримый повод для плача – сострадание [263, с. 41]. Душевное равновесие здесь достигается примирением со смертью. В **«Житии Григория чудотворца»** довольно остро выражается чувство переживания жизни.

В христианской культуре наблюдается тенденция к разделению символического и реального, что во многом определяет своеобразие пространства в агиографических текстах. Расстояние между Богом и человеком, по мнению А. В. Александрова, лишено здесь какой-либо количественной характеристики, оно неопределенное [4, с. 18]. Преодоление его – это преодоление духовного, а не физического пространства, но перемещение в пространстве может получить особую направленность. В ветхозаветных текстах отражены представления, согласно которым приближение к Богу сопряжено с движением вверх. Достаточно вспомнить строительство вавилонской башни, вершину горы Арарат, на которой остановился ковчег праведника Ноя, место, где Яхве явил себя Моисею из неопалимой купины. Аналогичные примеры легко найти и в Новом Завете.

В житиях, посвященных первым праведникам, реальное движение в физическом пространстве вверх, а таких примеров немало, получает символическую интерпретацию. Наиболее выразительные эпизоды содержатся в **«Житии Симеона Столпника»**, в котором осознанием святым собственной греховности сопровождается уединением на дне колодца, где жила всякая нечисть. После длительного пребывания в нем Симеон избирает место подвига, это столп, высота которого постепенно увеличивается в соответствии с уровнем духовного совершенства святого. Уединением на вершине горы заканчивает свою жизнь Антоний Великий (**«Житие преподобного и богоносного отца**

Антония, первоначальника русских иноков, начавших подвизаться в пещерах»). Ему подражает ученик и постриженник знаменитого египетского подвижника Иларион Великий, проведший большую часть жизни, около пятидесяти лет, в пещере. **Феодосий Печерский («Житие преподобного и богоносного отца нашего Феодосия, игумена Печерского, начальника иноков русских, которые стали подвизаться в монастырях по уставу»)** начинает свой иноческий подвиг также в пещере, а позже строит церковь и кельи на поверхности земли. Но в дни великого поста киевский святой возвращается в пещеру. Эти примеры свидетельствуют об изначальном синкретизме символического и реального планов движения по вертикали.

Однако в киеворусских житиях отношения верх-низ, которые важны в агиографическом пространстве, передаются при помощи символов. Так, Феодосий Печерский – «луна со множеством звезд»: *явился прекрасной луной со множеством звезд добрых дел своих; О славном житии его, украшенном звездочисленными подвигами и чудесами; ...повествование о равночисленных звездам подвигах* [181, с. 49-51]. Основным признаком символа является двойственность, когда «А указывает на В», как писал А. Ф. Лосев [128, с. 3]. Так, подвиги Феодосия, как звезды: они – многочисленны; они – освещают путь ночью, как и его деяния освещают путь праведнику; они яркие – действительно показательны верующему. Преподобный отец Феодосий вспоминается и в других житиях, и снова с двойственным символизмом. В «**Житии Стефана, бывшего игуменом Печерским после преподобного Феодосия**» отец Стефан видел «ночью через поле *громадную зарницу, сияющую над пещерой*» и думал, что «*переносят честные мощи преподобного Феодосия*», затем «он видел издалека *блеснувшую ему над пещерой зарницу; приблизившись, увидел там много свечей...*». Подъехав ближе, ничего такого уже не увидел. Данный пример подтверждает, что в житии непременно должно быть вертикальное «восхождение» к Богу: горизонтальный мир реальности – для простых людей, а святые идут к Богу по вертикальной символической «лестнице» (они

возносятся вверх). К тому же, Феодосий представился через зарницу и свечи, иными словами, через ангельский и Божий свет, что символично.

Итак, категория художественного пространства в житийных текстах реализуется при помощи пространственных слов-ориентиров, которые можно разделить на 5 групп: 1) пространство-пейзаж; 2) культовые религиозные сооружения и примыкающие к ним постройки; 3) пространство-помещение; 4) космическое пространство; 5) слова, называющие различного рода предметы. Категория также подразделяется на реально-географическое пространство и вертикальное символическое. В смысловом плане происходит объединение сакральных и профанных пластов.

2.2. Церковное пространство

Рассматривая пространство агиографических произведений, мы непременно сталкиваемся с рядом трудностей. Во-первых, это уникальное пограничное состояние пространства, которое невозможно четко определить как реальное или ирреальное. Во-вторых, это взаимосвязь языкового оформления текстов с их философским, психологическим и эстетическим содержанием, свойственным житиям как жанру. Как известно, «каждое хорошее произведение шире рамок жанра, к которому принадлежит» [155, с. 85], поэтому и происходит комбинирование или, иными словами, объединение пространственных реализаций.

Во времена создания «Патерики Печерского...» «культура носила двойственный характер, мир делился на две сферы – первичную, Абсолютную, и отраженную в материальных образах – реальную. Реальная жизнь представлялась ущербной, греховной. Поэтому в искусстве, в художественной культуре стремились отразить духовный мир через «очищенное» состояние материи. Вот почему всегда изображение реалий окружающей человека действительности носило художественно-символическую образность» [91, с. 81].

Церковь в «Патерике Печерском...» являет собой закрытое пространство, поддающееся одномоментному физическому восприятию и одновременно с этим функционирующее как умозрительное, всегда открытое и доступное уму. Анализируя церковное пространство в агиографии, непременно надо учитывать взаимодействие церкви и средневековой личности, а также церкви и социума того периода. Церковное пространство каждой эпохи будет отличаться друг от друга, так как со временем вырабатывается новая литературная традиция, которая начинает смещать акценты с умозрительного пространства на воспринимаемое или наоборот.

Восприятие церковного пространства начинается задолго до его словесного воплощения в тексте; оно заложено в православном принципе

соборности: «Церковь как соборное тело Христово также не является коллективным собранием, простирающимся в пространстве и длящимся во времени заверченного бытия. «Кириакос» – Дом Бога, но Дом Бога не предмет, что было бы кощунством. Он – горизонт, в котором выстраивается человеческая личность, предполагающая неизвестное, т.е. личность иную. Дом Бога – это место встречи личностей; то событие, в котором каждый человек выступает для другого неизвестной возможностью» [138, с. 119].

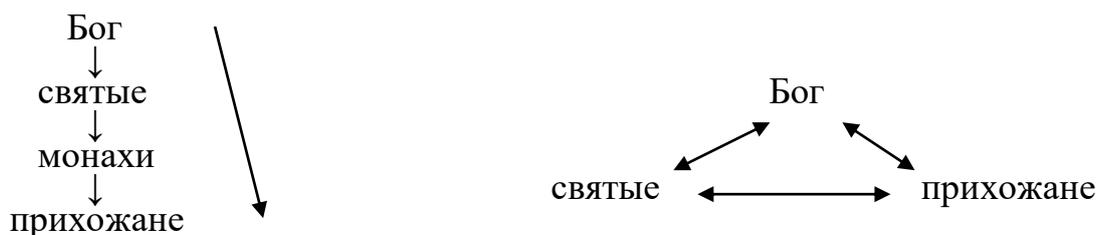
Таким образом, церковь в православии перестает быть просто зданием, постройкой, воспринимаемой органами чувств человека. Храм выражает космологическую концепцию времени, своей структурой передавая модель Вселенной. Он является воплощением трансцендентного мира, подчеркивает единство горнего и дольнего» [140, с. 72]. Это «духовный организм на земле» [91, с. 81], место формирования и становления человеческой личности, место, где возможен контакт со Всевышним, «дом, где беседуют с Богом» (выделено нами – Ю. О.) [310, с. 154]. По мнению протоиерея С. Булгакова, «Церковь, как она определяется в апостольских посланиях, имеет для себя, так сказать, два измерения: онтологическое, относящееся к ее сущности, глубине и жизненной силе, и эмпирическое, раскрывающееся в факте ее исторического существования. Поэтому различается единая Церковь и церкви как существующие в разных местах общины» [39, с. 52].

В Библии, как и в «Житии Эразма», заявлен еще один постулат: *«Венец мудрых – богатство их, - говорят притчи (Притч. 14, 24), но особенно тот венец, которыми люди украшают невесту Царя Небесного – Церковь Христову; и через это сподобляются Царствия Божия»* [181, с. 297].

Отсюда следует, что церковь – это Невеста Христа, за которой он придет в положенный час. Снова человеческое сознание преподносит реальное здание как одухотворенное, наделенное определенным социальным статусом – невеста. Как правило, невесты ассоциируются с молодыми девушками (уже сейчас можно говорить об устойчивой ассоциации с белым платьем, но во время создания Библии подобное могло и отсутствовать, а факт того, что

невесты обычно молодые, обусловлен законами существования человека как жизнеспособного биологического вида). В «Большом толковом словаре русского языка» понятие «невеста» трактуется следующим образом: «Девушка или женщина, вступающая в брак, имеющая жениха. *Разг.* О молодой девушке (обычно достигшей брачного возраста)» [289, с. 614]. Так, все верующие люди уподобляются молодым девушкам, ожидающим встречи с Царем Небесным. Следовательно, в житиях церковь – это не здание, а дом Бога, растящий личности, вместилище личностей, ожидающих спасения. Примечательно этимологическое значение слова *невеста*. По утверждению П. Я. Черных, «форма с ё (*nevěsta) могла возникнуть под влиянием *vĕděti – «знать», *ne vĕděti – «не знать». Может быть, это более позднее явление (эпохи христианизации), когда начинают устанавливаться новые представления о браке, о бракосочетании, о невинности, непорочности невесты» [324, с. 563]. Это еще раз подтверждает, что церковь всегда представляется нераздельно с чистотой, она должна быть образцовой.

Близость Печерской церкви к монастырю сближает не только прихожан с Богом, но и святых монахов с людьми. Так происходит единение, гармонизация между верховенствующим, господствующим Богом, святыми и народом:

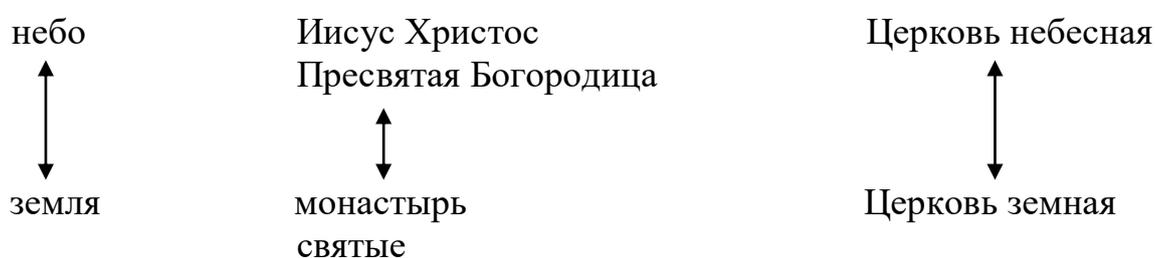


В книге «Святые и праведники земли Рязанской X-XX вв.» отмечается, что «церковь – это великое общество, охватывающее видимый и невидимый мир. Святые – это те люди, которые при своей жизни более других проявляли любовь к Богу и ближним» [214, с. 4]. Отсюда следует, что церковное пространство житийных текстов охватывает невидимые, умозраительные составляющие религиозного мировоззрения и не отделяет их от реальных видимых пространственных компонентов.

Рассматривая церковное пространство, необходимо отметить специфику агиографии в целом. Весь «Патерик Печерский...» является целостным произведением, состоящим из разрозненных одножанровых текстов. Так, можно утверждать, что каждый святой в отдельности олицетворяет какой-либо определенный набор добродетелей, а если рассмотреть и проанализировать весь патерик, можно создать образ обобщенного святого. То же самое относится и к образу церкви. Весь «Патерик Печерский...» разрабатывает этот образ и, соответственно, уплотняет и детализирует церковное пространство. Благодаря категории пространства читатель конструирует образ церкви. Из этого следует, что отдельно каждое житие дополняет и привносит что-то новое в церковное пространство. Следовательно, необходимо рассматривать церковное пространство не отдельных житий, а всего «Патерика Печерского...» в целом.

Под **церковным пространством** мы понимаем речевое воплощение физического, философского, религиозного, эстетического аспектов пространства, заключенных в агиографических текстах. Физически церковное пространство ограничено стенами церкви, самим зданием, а философский, религиозный и эстетический аспекты гораздо шире самой постройки и далеко выходят за рамки воспринимаемого пространства. В данном типе пространства заложены имплицитные смыслы.

Для рассмотрения церковного пространства мы предлагаем выстроить особенную ось координат:



Все указанные оси – вертикальные. Именно так можно представить церковное пространство.

В «Патерик Печерский...» входит **«Сказание о святой чудотворной церкви Печерской, каменной, Успения Пресвятой Богородицы...»**. Несмотря на то, что данный текст определяется составителем патерика как «сказание», однако повествует о церкви как об одушевленном творении. Таким образом, церковь является главным действующим лицом, ключевым, центральным образом, и форма «сказание» повествует о житии церкви, но только лишь с той разницей, что житие заканчивается физической смертью святого, а **«Сказание о святой чудотворной церкви Печерской...»** наоборот, ее процветанием и вековым, историческим бессмертием.

Строительство Печерской церкви связано с целой чередой чудес: ее размеры, мастера для строительства, место постройки – все было указано свыше и никакого человеческого своеволия не могло быть.

Дева Мария, Пресвятая Богородица, сходит с небес на землю, чтобы начать строительство церкви:

«Хочу Церковь воздвигнуть Себе в Руси, в Киеве, повелеваю вам взять с собой золота на три года и идти строить ее», «Церковь будет Богородичная», «И Она дала нам эту святую икону, говоря: «Она да будет Наместницею!» [181, с. 127].

Так сознание читателя начинает заполнять, условно говоря, стены здания реальными предметами. Первым таким предметом оказывается икона, охарактеризованная эпитетом *святая* и являющаяся одушевленным предметом, способным выполнять функции наместницы.

Дева Мария называется в **«Сказании о святой чудотворной церкви Печерской...»** царицей: *«О Госпоже Царице...»*, *«...поклонились опять Царице...»*, *«Ходатайством Царицы Небесной...»*, *«...икону, которую приняли из рук Царицы...»* и т.д. [181, с. 126-127]. Слово *царица* имеет 3 значения, которые соединяются воедино в контексте «Патерика Печерского...»: «1. Жена царя. 2. О том, кто или что первенствует где-либо, превосходит всех и все другое, подобное. 3. О властительнице чьих-либо чувств, помыслов, дум» [289, с. 1457]. Богоматерь, несмотря на то, что не является женой (она непорочна),

тем не менее на небесах сидит рядом с Царем царей. Превосходит всех остальных женщин и знает помыслы и чувства других (часто раскрываемые ей людьми в молитвах). Таким образом, мастера идут строить не просто церковное здание, а дворец для Царицы, иными словами, хоромы, палаты.

В основание церкви Богородица повелевает положить мощи святых: *Дала же Она нам и мощи святых мучеников Артемия, Полиевка, Леонтия, Анакия, Арефы, Иакова, Феодора, говоря: положите это в основание церкви* [181, с. 127].

В данном случае мощи не просто объекты поклонения религиозного культа, это основа православной догматики, где очень назидательно требуется наследование учения отцов церкви. Следовательно, можно утверждать, что Богородица строит церковь, в которой фундаментом является культ святых, в самой же церкви будет ее правление и ей поклонение. При чтении патерика человеком верующим этот факт очевиден и не требует дополнительного разъяснения. Православная вера подразумевает почитание заветов святых и чтение патериков, второе название которых «Отечники».

В «Сказании...» также указывается, что церковь «*святая чудотворная Богородичная Печерская каменная...*», «*В основание под стенами положили и мощи святых мучеников...*» [181, с. 130]. Так, можно заключить, что здание церкви каменное и ограничено стенами. Это характеристики реального, физического церковного пространства. «Воздействие византийского христианства сказалось в строительстве храмов, в применении строительной техники. Известно, что русским строительным материалом было дерево. Греки научили восточных славян каменной кладке храмов, выведению в них сводов, использованию колонн и подобного» [177, с. 7]. Примечателен тот факт, что в семиотике сакрально-религиозных представлений Христос назван «живым камнем». По мнению С. Т. Махлиной, «камень есть Слово Божие, вера, символ мужества христианских мучеников, на крови которых созидалась Церковь» [140, с. 80]. Следовательно, в тексте совмещаются воспринимаемое

эксплицированное пространство и умозрительное, наполненное имплицитными смыслами.

Внутреннее пространство церкви всегда связано с чудесами. Именно в момент происхождения чудес перед глазами читателя открываются различные церковные предметы и атрибуты: *«Когда эти мастера украшали мусией алтарь Богом созданной этой церкви, тогда образ Пресвятой Владычицы нашей Богородицы сам изобразился в алтаре, в то время как все иконописцы находились внутри алтаря»* [181, с. 133]. Отсюда следует, что внутри церкви есть алтарь. Для любого человека это факт, так как церкви без алтаря не существует, но в Патерике, где на описание пространства уходит минимальное количество языковых средств, этот момент является существенным, так как все чудо и заключается в пространственном объекте – алтаре. Он приобретает такое значение пространственного объекта, без которого невозможно описание церкви и чуда, в частности. Алтарем называется *«Восточная часть церкви, где находится престол, отделенная от общего помещения иконостасом»* [289, с. 35]. О нем вспоминается во многих житиях, например, в *«Житии Нифонта»*: *«Он взял меня и повел в алтарь и там показал мне святого Феодосия»* [181, с. 311]). Из образа Пресвятой Богородицы *«...вылетел белый голубь, взлетел высоко к образу Спасителя и там скрылся»* [181, с. 133]. В наречии *высоко* скрыта пространственная семантика. Благодаря ему расширяется пространственное восприятие по направлению вверх. Так сознанием читателя фиксируется подъем и отмечается возвышенная небесная природа чуда.

Образ Пресвятой Богородицы находится в церкви внизу, то есть он виден вблизи молящемуся человеку. Из этого образа вылетает белый голубь, который олицетворяет Святой Дух: *«...они, падши ниц, поклонились Господу, что сподобились видеть действо Пресвятого Духа, пребывающего в той святой церкви Печерской»* (*«Сказание о святой чудотворной церкви Печерской, каменной, Успения Пресвятой Богородицы...»*) [181, с. 134]. Затем *«...белый голубь взлетел высоко к образу Спасителя и там скрылся. Все находившиеся в церкви смотрели, не из церкви ли он вылетел, и на виду у всех голубь опять*

вылетел из уст Спасителя и летал по всей церкви, подлетая к каждому образу святых и садясь – одному на руку, другому же – на голову. Потом, слетев вниз, он сел за наместной чудотворной иконой Пресвятой Богородицы» [181, с. 133].

Таким образом, мы наблюдаем расширение церковного пространства. Вначале голубь летит вверх к образу Спасителя. Общеизвестно, что лик Иисуса Христа – это окно в мир божественного и небесного, поэтому птица, как Святой Дух, проникает в Небесную Церковь и возвращается вниз, *слетает*, как указано в тексте. Оказавшись внизу, она садится на иконы, летает по помещению церкви, тем самым принося своеобразное Божественное благословение и одобрение свыше. Появление голубя символично. «После возникновения христианства именно он становится символом Святого Духа. Верили, что душа человека после смерти отлетает в виде голубка... Уже в ранних комментариях к Библии святой Иероним разъяснял, что церковь под голубем подразумевает не обычного голубя, а «горлицу», животное частое, всегда гнездящееся на вершине самых высоких деревьев» [326, с. 118] (Ср.: голубь, принесший известие Ною о завершении потопа). Он является также символом любви и нежности.

Посредством двух наречий *высоко* и *вниз* происходит вертикальное движение по оси: Церковь небесная ↔ Церковь земная.

Благодаря названным фактам церковное пространство может быть охарактеризовано как ирреальное, то есть как несоответствующее объективной, осязаемой действительности, а также как замкнутое. Как отмечается А. Ф. Папиной, замкнутое пространство в процессе описания представляет собой общий абрис всего изнутри изображаемого объекта: дома, театра, бальной залы, прихожей, комнаты, мужицкой избы, сакли. Любое замкнутое пространство обладает центром, где чаще всего находится наблюдатель или персонаж произведения, из центра обычно ведется наблюдение за «окружением», которое заполняют люди и «вещный мир». В центре, то есть вверху, или на столе, или внизу, может быть помещен источник света. Объекты, составляющие «вещный

мир» каждого замкнутого пространства, обусловлены установкой автора, помещающего своего героя в различные «среды», в разнообразное окружение [178, с. 236].

Церковное пространство является замкнутым, а также имеет центр от наблюдателя или персонажей. Точкой отсчета для созерцания «вещного» мира может быть алтарь, так как это место становится началом появления чудес: *«И он был свидетелем того дивного чуда, которое описано в сказании о святой Печерской церкви, когда во время работ иконописцев по украшению алтаря мусией, в нем изобразилась сама собой икона Пресвятой Богородицы, просияла ярче солнца...»* («Житие Алипия иконописца») [181, с. 196]. Также церковное пространство имеет свой источник света – икону Пресвятой Богородицы, которая в свою очередь является окном в божественный, сакральный мир. Пространство в иконе всегда устремлено к Богу [140, с. 81]. На иконе «вещный мир» сужается, наблюдатель, на первом этапе, останавливает свое внимание на иконе как на объекте воспринимаемого физического пространства, а затем, на втором этапе, икона переносит читателя в мир ирреального, расширяя воспринимаемое до умозрительного пространства.

В «Житии Эразма» сказано, что черноризец Эразм *«...по любви своей к благолепию Дома Господня, истратил все, что имел, на украшение церкви, и оковал в церкви Печерской **многие** иконы серебром и золотом. Взирая на них, он украшал и свою душу, как церковь и образ Живого Бога...»* [181, с. 297]. Из этих слов следует, что церковь – это Дом Господа, а душа подобна церкви. Но это касается общего понимания церкви, что же касается непосредственно церковного пространства, то для нас важнее словосочетание *«оковал ... многие иконы»*, из которого следует, что внутри здание заполнено большим количеством икон и оно весьма просторное. Это не маленький домик, а Дом Господа, вместителище окованных серебром и золотом икон, это церковь «Пречистой Госпожи Богородицы».

Внутренняя обширность церкви подтверждается при помощи неопределенно-количественного числительного *много (многие)*. Еще один

пример: «В церковь сходилось много братии...» («Житие Нифонта») [181, с. 311]. Как отмечают исследователи, слово *много* лишено счетно-числовой семантики. В нем понятие большого количества не дифференцируется и представлено в очень общих чертах [236, с. 116]. Для реализации художественного церковного пространства указанное слово является актуальным языковым средством. Неопределенный характер, который оно носит в себе, позволяет раздвинуть рамки пространства, ограниченного стенами. Для читателя житий подобные, вначале малозаметные, языковые детали служат средством сильного эмоционального воздействия, которое может ощущаться и осознаваться читателем, а может и нет. Эти детали помогают ориентироваться и моделировать художественное пространство.

Таким образом, в агиографических текстах реализуется специфическое церковное пространство, которое имеет двоякую природу. С одной стороны, оно относится к категории реального художественного пространства, с другой – ирреального. Может функционировать по умозрительным вертикальным осям.

Указанное пространство является замкнутым (как помещение), но, благодаря иконам и сакральным предметам, расширяется. Оно частично может быть охарактеризовано как имеющее источник света.

Для изображения художественного пространства агиографом используется минимальное количество языковых средств, потому что в житиях важно не предметное окружение, а жизнь и поступки подвижников церкви. Наблюдается смещение акцентов с «вещного» на вечное. Нами были рассмотрены определительное наречие количества и меры «*высоко*», а также неопределенно-количественное слово «*много*», способствующие расширению пространства и внутреннего объема церкви.

Специфика жанра жития такова, что церковное пространство моделируется на протяжении всего «Патерика Печерского...», а не в каком-либо отдельном тексте. Оно призвано сблизить людей, прихожан со святыми, находящимися где-то посередине на вертикальной оси (они, с одной стороны, являются простыми людьми, но, с другой, своей благодетелью возведены в

«образ святого ангельского иноческого чина», и уже, бесспорно, не являются обычными прихожанами), а также соединить Господа (Святой Дух, Спасителя, Пресвятую Богородицу) со святыми и людьми.

Категорию церковного пространства можно считать уникальной в лингвистике текста.

2.3. Пространство чудес

Русская агиография, отличающаяся специфически реализовавшейся категорией пространства, непременно включает в себя описание целого ряда чудес. Как отмечает священник Михаил Шполянский: «Религия по своей сути – это система связей нашего мира с миром трансцендентным (сверхъестественным). И именно чудо является яркой манифестацией, свидетельством «сверхъестественного» в мире «естественном» [278, с. 3]. Принятие чуда является неотъемлемым компонентом мировосприятия верующего человека, а для атеиста представляется недопустимым отрицанием законов природы («...чудеса христианину вполне привычны и не требуют оправдания в своем существовании» [104, с. 35]). В. И. Даль истолковывает понятие «**чудо**» следующим образом: «всякое явление, кое мы не умеем объяснить, по известным нам законам природы... ..едва быточное» [293, с. 1009]. Также чудо – это повод для канонизации святого; он, как подвижник церкви и сопричастный Тайнам Христовым, своим богоугодным поведением, сопровождаемый рядом чудес, становится подходящим примером для подражания и наследования. В «Патерике Печерском...» в один ряд ставится обращение неверных к Богу, строительство церквей и сотворение чудес: *«После того он пробыл на престоле своем один год и, благостно пасши свое стадо, обратив к Богу много неверных, воздвигши много церквей и сотворив много чудес, в добром исповедании окончил временную жизнь...»* [181, с. 167] («Житие Исаии чудотворца»).

Имена многих святых имеют дополнение *чудотворец*: Прохор чудотворец, Исаия чудотворец, Григорий чудотворец и др.

Возможность чудотворения представляется в житиях как дар свыше, дар Божий: *«...по многих подвигах, но не по многом времени он сподобился иметь дарование чудотворения»* («Житие Григория чудотворца» [181, с. 211]).

Так, каждый житийный текст непременно должен содержать, если не описание самих чудес, то, по меньшей мере, упоминание, что они совершались святыми.

Нами уже отмечалось, что чудеса помогают воспринять церковное пространство, которое раскрывается читателю именно при совершении чуда. Однако сами чудеса могут происходить не только в церкви; они могут сотворяться святыми повсеместно.

Думается, что описательные возможности эпизодов с чудесами имеют существенное значение для агиографических текстов. Во-первых, они важны с религиозной точки зрения, так как верующий обязан не ставить под сомнение факт сотворения чудес. Во-вторых, они расширяют внутреннее пространство текстов. В-третьих, во время совершения чудес в текст вводятся художественные детали, которые могут быть связаны с атрибутами церковного культа и которые сейчас являются объектами массового поклонения и почитания (Например, при сотворении Печерской церкви – золотой пояс, которым измерили землю; это могут быть вериги или кресты святых мучеников и т.п.). В-четвертых, каждое чудо заключает в себе идею, которая не могла бы раскрыться при других обстоятельствах (подтверждается Божественное вмешательство – только Бог творит чудеса, только он дает дар чудотворения).

«Явления чудес связаны своей особой духовной закономерностью, а потому даже чудотворец не может по произволу экспериментировать с действующей через него духовной силой. Чудо является только там, где есть духовная необходимость для его проявления и где оно достигает некоторой определенной духовной цели» [211, с. 12]). «Словарь современного русского литературного языка» даёт следующее определение понятия «чудо» – «по представлениям верующих людей – явления, события, вызванные вмешательством божьей силы» [315, стлб. 1171].

В житиях, где приводится описание чуда, а не упоминание о нем, может быть выделена специфическая категория художественного пространства,

которую мы предлагаем обозначить как **пространство чудес** (или пространство чуда). Эта категория, как и категория церковного пространства, имеет двойственную природу: с одной стороны, является причастной к реальному пространству (так как включает в себя объекты реальной действительности), а с другой стороны, к ирреальному (так как связана с противоречащим законам природы и здравому смыслу).

С. А. Кот при анализе Рождественской проповеди отмечает, что «реальность/ирреальность изображаемого пространства должна определяться мировоззрением участников коммуникативного акта. Сознание человека (религиозное или атеистическое) – вот та система координат, в которой следует рассматривать такую текстовую категорию, как пространство религиозного текста» [109, с. 115].

Сказанное применимо и к пространству чудес. Данная категория для человека с религиозным сознанием реальна. В «Словаре русского языка» при трактовке понятия «чудо» приводится уточнение: «По религиозным представлениям (выделено нами – Ю. О.): сверхъестественное явление, вызванное вмешательством божественной, потусторонней силы» [313, с. 691], – откуда следует, что понимание чуда как божественного, возможно только через призму субъективного, религиозного восприятия. При помощи оппозиции говорящий-слушающий становится ясно, что многое, что представляется реальным для адресанта, может быть ирреальным для адресата, и наоборот: «...художественное пространство – образная модель действительности (то есть реальности), которая формируется говорящим» [178, с. 134]. А. Б. Салтыков пишет: «Верующие имеют одно огромное преимущество перед неверующими материалистами. Они, утверждая бытие Божие, опираются на личный конкретный опыт общения с Богом святых и даже свой собственный» [211, с. 13]. Агиографией фиксируется общение святых с Богом.

Пространство чудес не начинает реализовываться внезапно. Всегда в житиях читатель подготавливается. Автором приводится небольшое вступление, где очень часто указывается место совершения чуда и событие, с

которым оно связано. Используется прием «выдвижения» – «специфическая организация текста, обеспечивающая выдвижение на первый план важнейших смыслов текста, ... установления иерархии смыслов, фокусирование внимания на самом важном...» [11, с. 24]:

Замечательно и другое чудо, над той же святой, Богом созданной и Богом украшенной каменной Печерской церковью Успения Пресвятой Богородицы и над пречистой Ее чудотворной иконой, бывшее в те времена, о чем нам следует вспомнить [181, с. 135];

*Изложив все это о чудесах при иконном расписании, расскажем, как Вышний освятил селение Матери Своей (**«Сказание о святой чудотворной церкви Печерской, каменной, Успения Пресвятой Богородицы»** [181, с. 136]);*

*Однажды Феодосий Сафонович, игумен монастыря святого Архистратига Михаила, Киевского Златоверхого, нарочисто пришел в обитель Печерскую (**«Сказание об обретении честных мощей святой Иулиании девственницы»** [181, с. 346]).*

Прием «выдвижения», по мнению И. В. Арнольд, позволяет автору сознательно задерживать «внимание читателя на определенных участках текста и тем помогает оценить их относительную значимость...» [10, с. 11]. Таким образом, устанавливается иерархия значений и элементов внутри текста, обеспечивается связность и целостность текста, образуется эстетический контекст и усиливается экспрессивность.

Сочинитель житий может выступать в тексте как свидетель чудес (метафора «свидетеля» берет свое начало из Библии, где апостолы после смерти Иисуса Христа начинают свидетельствовать о его поступках. Отсюда происходит и название протестантской общины «Свидетели Иеговы»). Так, например, Нестор-летописец, не отступая от принятого в Библии свидетельствования, пишет только о том, что видел, или пересказывает свидетельства других. Глагол *свидетельствовать* включает в себе двойственную семантику, с одной стороны, ‘являться очевидцем’, с другой

стороны, ‘рассказывать о том, что видел лично’. По В. И. Далю, «**свидетельствовать** – удостоверить, утверждать истину виденного, либо известного кому; **Свидетель** – самовидец дела, случая; очевидец, притомный, бытчик» [293, с. 251]. По «Словарю русского языка» под редакцией А. П. Евгеньевой, *свидетельствовать* – «Сообщать что-либо, подтверждать что-либо в качестве очевидца или осведомлённого, знающего лица» [313, с. 49]. Восходит к старославянскому **вѣдѣти** «знать» [321, с. 577].

Существует определение понятия «чудеса», в котором они рассматриваются как свидетельства Божьи: «*Чудеса* – дела или события, которые ... вызывают удивление очевидца и являются для него знамением, свидетельствующим об особом вмешательстве силы Самого Бога...» [300, с. 462]. Термин «чудо» произошло от латинского *miraculum*, берущее свое начало от *mirari* – изумлять [302, с. 503].

В житиях свидетельствуют святые, но только после Божьего чудесного освидетельствования. Когда мы говорим о пространстве чудес, то оно начинается с подготовки читателя, в которой подчеркивается авторитетность повествователя:

Рассказав о своем участии в деле, святой Нестор свидетельствует о дивных делах Божиих, которые были при обретении честных мощей [181, с. 102].

Преподобный Нестор о прочих тех событиях свидетельствует так [там же, с. 103].

Первый помощник в этом деле и первый видевший честные мощи святого был блаженный Нестор, составитель этого сказания, который сам о себе свидетельствует так [там же, с. 101].

Иногда ввиду того, что чудеса вплетаются в канву повествования очень гармонично, используется иная форма введения пространства чудес. Это происходит незаметно и при помощи реального пространства, за счет описания реальных объектов действительности. В таких случаях читатель не всегда сразу понимает, что будет описание именно чудесного, он об этом догадается

впоследствии. Например, в «Сказании о перенесении честных мощей преподобного и богоносного отца нашего Феодосия Печерского...» пространство чудес начинается с объекта реального пространства – дома: *«Пришел к ним однажды блаженный в дом (он любил их, потому что они жили в заповедях Господних и в любви между собой) и поучал их о милостыне убогим, о Царствии Небесном, уготованном праведным, и о муках – грешным, и многом другом от Божественных писаний говорил он им или, пока речь не дошла и до положения тела во гробе»* [181, с. 104]. Рассмотрим другой пример, где все начинается с реального объекта – города: *«Когда мы с половцами пришли на князя Изяслава Мстиславича, видели мы издалека высокий город и направились к нему. Но никто не знал, какой это город. Половцы, сразившись у него, были много поранены, и мы побежали от того города. Потом же мы узнали, что это село Пресвятой Богородицы, Печерской обители, а города того никогда не было, и даже жители того села не поняли того, что произошло, и выйдя поутру и увидав разлитую кровь, изумлялись»* [181, с. 109]. Таким образом, вначале все напоминает реальность: пришли → увидели высокий город → направились к нему. И только после ряда событий открывается пространство чудес при помощи описания нереального исчезновения города, что имеет еще религиозный подтекст, так как это было святое место, избранное самой Пресвятой Богородицей.

Таким образом, пространство чудес начинает реализовываться при помощи:

- 1) небольшого вступления, где указывается место чуда или связанное с ним событие;
- 2) свидетельствования авторитетного очевидца или осведомленного человека;
- 3) реального пространства, но при условии, что природа чуда становится ясной через какое-то время.

После этого следует непосредственно описание чуда. Пространственные возможности значительно расширяются. Чудеса совершаются как в замкнутом

пространстве (церковь, монастырь, пещера), так и на открытом (в лесу, в городе, в саду):

Честные мощи святого Феодосия перенесли в Богом созданную и пречестную церковь, и возрадовалась пречестная церковь, приняв своего светильника, и можно было видеть в церкви дневной свет, покрываемый светом свечей... [181, с. 103].

Он в ту ночь видел через поле, над пещерой великую зарю... Едучи, они увидали издали яркую зарницу и, когда приблизились, увидали над пещерой много свечей... [там же, с. 102]. Блаженный же Прохор, видя эту скудность, собрал в келию свою множество пепла со всех келий и, помолясь Господу, начал раздавать всем нуждающимся в соли тот пепел, из которого для всех молитвами блаженного образовывалась чистая соль [там же, с. 233].

Пространство чудес – это очень частная категория. Выделение ее на примере агиографии позволяет детально проанализировать идейную и языковую структуру текстов. Так, при рассмотрении данного пространства обращает на себя внимание наличие художественных деталей. В патериках, в первую очередь, важна идея, религиозно-философский и воспитательный аспекты, а уже затем географическое пространство и быт. Даже описание иноческой жизни по уставу необходимо, чтобы раскрыть человеку главное значение добродетелей, а не для показа практичности такой жизни. При появлении чудес сознанием читателя различаются уже более конкретные детали и предметы, которые были упущены при упоминании жизни святого и без которых факт совершения чуда был бы неполным.

В «Патерике Печерском...» несколько раз в различных житиях упоминается о «действе Пресвятого Духа» в образе белого голубя. Когда этот голубь перелетает с места на место в церкви, читатель начинает представлять, или, точнее говоря, моделировать образ церкви. Становится ясным, что церковь высокая, вверху образ Спасителя, где-то ниже наместная чудотворная икона Пресвятой Богородицы, есть возле иконы завеса и алтарь, в церкви работали мастера, у них была лестница, которую приставили, чтобы поймать голубя:

«...все видели то дивное и страшное чудо... из уст того образа Пресвятой Богородицы вылетел белый голубь, взлетел высоко к образу Спасителя и там скрылся...на виду у всех голубь опять вылетел из уст Спасителя и летал по всей церкви, подлетая к каждому образу святых и садясь – одному на руку, другому же – на голову. Потом, слетев вниз, он сел за наместной чудотворной иконой Пресвятой Богородицы. Стоявшие внизу хотели поймать голубя и приставили лестницу, но не нашли его ни за иконой, ни за завесой... И все стояли, взирая на икону, явившуюся в алтаре...» [181, с. 134].

Факт чуда в тексте обязателен, однако он мог бы быть описан иначе. Именно вышеупомянутые пространственные ориентиры помогли передать суть произошедших событий. Пространство чудес в данном случае пересеклось с церковным пространством, однако чудеса могут совершаться в разных местах. Одно из существенных отличий пространства чудес от церковного заключается в том, что последнее формирует обобщенный образ церкви, который складывается на протяжении всего патерика, в то время как нет никакого обобщенного образа чуда. Все чудеса различны и индивидуальны, они не могут сложиться в единый образ. Бесспорно, указанные явления представляют собой нераздельный ряд, тем не менее каждое из них представляется завершенным и полноценным, в отличие от образа церкви, который дополняется из жития в житие.

Восприятие пространства чудес находится в тесной связи с осознанием понятий «чудо» и «чудеса».

Житийные тексты создавались людьми религиозными и верующими. Каждый человек, желавший приобщиться к православию и ознакомиться с учением об Отцах Церкви, непременно должен был читать Библию как первооснову веры. Таким образом, лексические значения многих современных слов, относящихся к религии, церкви, вере в патериках и житиях, тесно связаны с подобными в Библии. Это можно проследить, проанализировав слово *чудо*. По наблюдениям К. Барнуэлл, П. Дэнси и Т. Попа, изучавших греческий текст

Библии, понятие «чудо» эксплицировано тремя греческими словами: *σημεῖον* (сэмэйон), *τέρας* (тэрас), *δύναμις* (дюнамис) [297, с. 468]. Каждое из этих слов сфокусировано на различных оттенках значения.

Так, «сэмэйон подразумевает любые знамения, любые знаки или видимые проявления чуда» [там же, с. 469]. Его семантика предполагает раскрытие еще ряда значений:

- 1) чудесное знамение, свидетельствующее о том, что тот или иной человек – истинный посланец Божий;
- 2) чудеса и знамения, совершенные силой злых духов, чтобы создать иллюзию, что человек, совершивший их, послан Богом и тем ввести людей в заблуждение;
- 3) чудесные знамения, свидетельствующие о том, что в мире должно совершиться что-то важное;
- 4) чудесные видения на небе, свидетельствующие о Божием присутствии. Данные знамения особенно часто встречаются в Откровении Иоанна Богослова.

Греческое «тэрас» (или «терата») чаще обозначается именно как «чудо»: «это удивительное, из ряда вон выходящее событие» [там же, с. 472].

Последнее греческое «дюнамис» обычно означает «силу». «Во множественном числе оно может означать «проявления силы», а в Новом Завете – чудеса» [там же, с. 473].

Рон Роудз к трем вышеупомянутым словам, добавляет четвертое – «ерга». Оно «буквально означает дело, работа. Это слово употребляет Иисус, чтобы указать на абсолютную уникальность совершаемых Им дел» [309, с. 276].

Таким образом, все эти семантически различные слова и понятия греческого языка в русском воплотились в *чудо* (множественное число – *чудеса*). Как отмечают исследователи, не всегда при переводе Библии все эти различия учитываются, в некоторых случаях перевод не полностью лексически точен.

Анализ житийных текстов свидетельствует о том, что чудеса отображают все 4 значения, ранее присущие греческим словам. В православном сознании чудо – это и знамения, и знаки, и сила, и из ряда вон выходящее событие. Рон Роудз отмечает, что «можно определить чудо как уникальное и чрезвычайное явление, вызывающее удивление (терата), совершаемое божественной силой (дюнамис), посредством которого через различные виды деятельности (ерга) достигаются определенные результаты, и свидетельствует оно о том, что этот посланник или послание от Бога (сэмэйон)» [там же, с. 276].

Осмелимся предположить, что несмотря на невозможность единого перевода Библии, эта книга на любом языке способна передать в полной мере заложенный в ней смысл. Известно, что житие – это результат осмысления поколениями последователей Библийных текстов. В затвор начали уходить после ознакомления с ней, а о проживших в аскезе написано было уже после жизни самих святых. Так, читая Патерик, чудесное воспринимается широко и глубоко. Чудеса могут порождаться и демонами, но по Божьему попущению, могут считаться «внешним признаком, надежным свидетельством божественного откровения» [288, с. 590].

Понимание художественной категории пространства чудес основано на понимании природы чудесного как таковой.

В католичестве существует концепция четырех признаков чудесного. Она тождественна протестантскому и православному мировоззрению, но только лишь с той разницей, что в православии разграничивались понятия «диво» и «чудо». Диво считалось «диким, не принадлежащим христианской культуре, языческим» [308, с. 1187]. Данную точку зрения подтверждает этимология: по И. И. Срезневскому, «диво» восходит к греческому «ζῦμός – дикій» [318, стлб. 663]. В «Кратком этимологическом словаре русского языка» указывается, что оно «образовано с помощью суффикса *-во* от индоевропейского по характеру основы *ди-* (ср. лат. *dues* – «бог», греч. *theos* – тоже). Эта же основа выступает в дикій» [325, с. 125]. В житиях слово *диво* не встречается, но иногда используется слово *дивное*. В «Патерике Печерском...», написанном

современным русским языком, первоначальная семантика, связанная с язычеством, утрачивается, и прилагательное соотносимо со словом *чудесное*:

*«Тогда он поведал братии **дивное** видение, которое он видел за три дня до того, как заболел» («Житие Нифонта» [181, с. 311]).*

*«И случилось **дивное** дело – многими устами все сказали вместе: «Пойдем к Василию, благословенному иерею на Щекавицу, пусть он будет нам игумен и правит иноческим чином Печерского монастыря» («Житие Поликарпа, архимандрита Печерского» [181, с. 341]).*

Однако осмелимся предположить, что данные факты расцениваются автором не всегда как чудеса. В первом случае речь идет о видении, т.е. бессознательном состоянии, подобном сну. Благодаря слову *дивное* выражается некое сомнение в достоверности. Во втором примере иноки вслух приходят к одному решению. Для религиозного сознания – это свидетельство Божьего внушения, Божьей воли, однако атеистическое сознание может более «приземленно» рассматривать этот факт как простое совпадение. Следовательно, *дивное* и *чудесное* в житиях, написанных современным русским языком, разграничиваются, но это разграничение не совпадает с существовавшим ранее. Во многих случаях между указанными словами можно поставить знак семантического равенства. Согласно «Этимологическому словарю русского языка» М. Фасмера слова «диво» и «чудо» восходят к греческому *τέρας* (тэрас) [322, с. 377], о котором говорилось выше, его непосредственное значение «чудо, как из рода вон выходящее событие». В словаре В. И. Даля, *дивный* синонимично словам «чудный, чудесный, изумительный, удивительный, редкостный; прекрасный, превосходный» [291, с. 722]. В «Словаре русского языка» под редакцией А. П. Евгеньевой отмечается еще один оттенок значения – «невиданный» [311, с. 398]. Подобное находим у А. Г. Преображенского, «**диво** – то, чему удивляются, чудесное, поразительное» [307, с. 184].

Таким образом, «*дивный*» и «*чудесный*» семантически взаимодополняющие друг друга понятия, при помощи которых эксплицируется пространство чудес.

Существующая концепция четырех признаков чудесного даёт возможность выделить пространство чудес среди остальных типов пространства житийных текстов:

1. Признак необычности, чрезвычайности с общим условием доступности человеческим чувствам и ощущениям: *«И, когда раздалась звуки церковного била к утрени, они увидели три столпа, как дуги светозарные, которые стояли над пещерой преподобного Феодосия и перешли на вершину святой великой церкви, куда должны были перенести преподобного. Это видели и другие иноки, шедшие в церковь к утрени, и много благочестивых в городе лиц»* («Сказание о перенесении честных мощей преподобного и богоносного отца нашего Феодосия Печерского» [181, с. 102]).

В приведенном примере используется дважды глагол *видеть* в форме совершенного и несовершенного вида прошедшего времени (*увидели, видели*). Данные глаголы доказывают факт совершения чуда. Читатель мог бы и не поверить, но так как все было зафиксировано органами чувств и авторитетными, уважаемыми, «благочестивыми в городе лицами», то все увиденное рассматривается как чудо.

2. Признак значительности события для религиозной сферы жизни. Такой признак соотносит чудесное (и категорию пространства чудес) с жизнью церкви и православных в агиографии: *«На следующий по чудотворном обретении той доски день преосвященный митрополит Иоанн был в великой печали, что пришло время освящению церкви Печерской, а с ним не было на освящении ни одного епископа, потому что расстояние между ними было далекое. И вот внезапно, силой Божьей, предстали епископы Иоанн Черниговский, Исаия Ростовский, Антоний Юрьевский, Лука Белгородский, не званные никем из людей, - и были как раз к чину освящения».* («Сказание о

святой чудотворной церкви Печерской, каменной, Успения Пресвятой Богородицы» [181, с. 138]).

Таким образом, происходит объективированное перемещение в пространстве, эксплицированное при помощи слов «внезапно» и «предстали», что характерно для ирреальных типов пространства (Ср. с волшебными сказками, где герой способен мгновенно оказываться в другом месте). Это определяет пространство чудес.

3. Признак очевидности нарушения в привычном (ожидаемом) развертывании феноменологического ряда причинно-следственных связей: *«Тогда все были в ужасе от столь великих чудес, которые тем еще не кончаются. Трижды обошли церковь и, придя к дверям, начали петь: Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь... (Пс. 23, 7), и некому было в ответ пропеть церкви: «Кто есть сей Царь славы?» - потому что в ней не оставили никого. И было общее молчание, вдруг изнутри церкви послышался голос, как ангельский, говорящий: «Кто есть сей Царь славы?» Стали искать тех певцов, откуда и как вошли они в церковь, когда все двери были затворены; но никого в церкви не нашлось» [там же, с. 139].*

В примере явное нарушение причинно-следственных связей. Также отметим наличие пространственных ориентиров, позволяющих точно определить, где происходит чудо, а именно: *обошли церковь → придя к дверям → вдруг изнутри церкви → вошли они в церковь, когда все двери были затворены.* Описаны и условия, при которых сотворено чудо: *церковь, когда все двери были затворены.*

4. Признак принципиальной невыводимости из чисто физической, материальной данности: *«...митрополит Киевский был удручен великой печалью, что пришло время освящения, а он не успел собрать для сослужения боголюбивых епископов из-за далекого расстояния до их кафедр, тогда Богом посланные юноши, святые ангелы, возвестили время освящения епископам и собрали их на это освящение, как апостолов, собранных на погребение Пресвятой Богородицы. Подобно прочим, и преподобному епископу Исаие,*

находившемуся в престольном городе своем, Ростове, предстали в виде юношей Божественные ангелы и, возвестя ему ту же вещь, подняли его, и несомый ими, как на облаках, преподобный очутился вместе с прочими архиереями в чине освящения» («Житие Исаии чудотворца» [181, с. 167]).

В богословской литературе часто высказывается мысль, удачно выраженная А. Б. Салтыковым, – «Тому, кто не видит чуда в естественном, никогда не раскроется внутренняя закономерность чудесного» [211, с. 13].

Эти слова как нельзя лучше подходят для описания категории художественного пространства – пространства чудес. Нами в ходе исследования не были обнаружены разработки по данной проблеме. Но эта категория обнаруживается в литературе как церковной и богослужебной, так и, возможно, в художественной литературе в целом, где описываются какие-либо чудеса или чудесные события. Чтобы проследить в этой категории «внутреннюю закономерность чудесного», надо увидеть ее на естественном языковом материале. Наше исследование отличается подходом к чуду как эксплицированному языковыми средствами явлению, зафиксированному русской агиографией.

Пространство чудес в житиях обладает рядом характерных признаков, которые обуславливают его специфику:

1. Всегда есть указание на место совершения чуда. Есть пространственные слова-ориентиры, содержащие сему 'место'.
2. Чудеса творит Бог через благодетельных святых. Всегда известно, кто эти святые, то есть субъекты действия.
3. Введение в пространство чудес начинается тремя способами:
 - а) приемом «выдвижения», небольшим вступлением (с указанием места, времени, событий);
 - б) свидетельством очевидца;
 - в) реальным пространством с дальнейшим раскрытием природы чуда.

4. Возможно внезапное перемещение в пространстве, что подтверждает его ирреальный характер.

5. Семантика 4-х греческих слов, существовавших для обозначения понятий «чудо» и «чудеса», в современном русском языке соединилась воедино.

6. Пространство чудес всегда обладает 4 признаками чудесного.

7. Все чудеса, описанные в «Патерике Печерском...», индивидуальны и не создают никакого обобщенного образа чуда (в отличие от церковного пространства, которое из жития в житие создает единый образ церкви).

Таким образом, мы можем дать следующее определение: **пространство чудес** – это частная репрезентация художественного пространства, являющаяся пограничной между реальным и ирреальным типами, она направлена на изображение сверхъестественных, не вписывающихся в причинно-следственную цепь физических явлений и социальных фактов обыденной, повседневной жизни, кажущихся или действительно являющихся нарушением законов естественной и социальной необходимости. Эта категория начинает реализовываться с определенной подготовки читателя и может представлять собой как закрытое пространство, так и открытое (в зависимости от того, где именно совершается чудо).

2.4. «Свое» – «чужое» пространство

Одним из фундаментальных признаков членения универсума является разделение на два мира, два полюса – «свой» и «чужой», противопоставление которых имеет множественную интерпретацию и реализуется в оппозициях типа «мы – они», «этот – тот», «здесь – там», «близкое – далекое» и многих других. По утверждению Ю. М. Лотмана, типичной является также интерпретация основного (базового) противопоставления в аксиологическом, ценностном плане – в виде оппозиции «хороший – плохой», с резко отрицательной оценкой всего того, что принадлежит «чужому» миру [131, с. 465]. По мнению И. С. Выходцевой, данное противопоставление пронизывает всю культуру и носит универсальный характер, так как «в основе всякого коллективного, массового, народного, национального мироощущения лежат механизмы тождества и различения своего и чужого» [46, с. 125].

В агиографических текстах «свое» – «чужое» пространство представлено широко, оно отличается рядом характерных признаков. Во-первых, оппозитивная природа пространства: горний мир – земной мир, церковный – мирской, Божий – человеческий, монастырский – внемонастырский, ангельский – бесовский, русский – иноземный и прочее. Все типы противопоставлений взаимодействуют между собой и оказывают влияние друг на друга. Во-вторых, представление о «своем» – «чужом» осуществляется не только по горизонтали, но и по вертикали. Вершиной «своего» мира являются небеса. В-третьих, «свое» всегда в житийных текстах связано с Богом и Божественным. Без учета этого рассмотрение «своего» – «чужого» пространства в житиях невозможно.

Таким образом, восприятие данной категории рассчитано на религиозное сознание, на верующего читателя. Подобное свойственно и пространству чудес.

Рассмотрим «свое» пространство.

В «Большом толковом словаре русского языка» С. А. Кузнецова *свой* трактуется как «не искусственный, не поддельный, естественный... Не иностранный, не заимствованный; родной, отечественный» [289, с. 1162]. В

словаре под ред. А. П. Евгеньевой *свой* представляется как «принадлежащий себе, свойственный самому себе, собственный (В. И. Даль тоже выделяет значение «собственный» [293, с. 258]), родной или связанный близкими отношениями...» [313, с. 55].

Так, «своим» в агиографических текстах называется некое родное, не поддельное, естественное пространство, в котором присутствует Бог или оно каким-либо образом с ним связано; это объективно существующая действительность, в которой проявляется Божественное.

Если рассматривать грамматические и морфологические способы выражения данного пространства, то можно выделить подтип, не связанный с проявлением Божественного, но который указывает на принадлежность объектов (реалий) определенным субъектам действия. Данный подтип всегда эксплицирован при помощи слова «свой». Мы предлагаем обозначить его как «конкретно «свое» пространство»

Оно используется в агиографических текстах с целью выявления характера отношений между субъектом действия и каким-либо предметом (понятием, реалией).

Так, «своим» объект может быть для «чужого», враждебного субъекта: *«Когда же Святополк, бежавший в Ляшскую землю, пришел снова с Болеславом и изгнал Ярослава, а сам сел в Киеве, тогда Болеслав, возвращаясь в свою землю, увел с собой в плен двух сестер Ярослава...»* [181, с. 217]. Здесь *«своя земля»* для православных является чужой, что подтверждается возможной заменой *возвращаясь в его землю*. Данное словосочетание не влияет на общее представление о пространстве как «своём» или «чужом», а только подчеркивает связь понятия (*земля*) с субъектом (*Болеславом*).

Подобное подтверждается целым рядом примеров:

...Болеслав воздвиг великое гонение на черноризцев и изгнал всех их из своей области [181, с. 223].

Услышав же евангельские слова Господни: «Всяк от вас, иже не отречется всего своего имени, не может быть Мой ученик», – последовал этому слову [там же, с. 248].

...князь...привел его в свой дом [там же, с. 256].

Данный подтип наименее зависим от степени проявления признаков Божественного, он оформляется словосочетанием. Грамматически подчиненным зависимым компонентом является притяжательное местоимение – *свой*. Оно не называет качества или свойства, а только указывает на него. Отмечается принадлежность любому из трех лиц [207, с. 540, 542].

Значительно многочисленнее примеры, в которых «свой» предмет (или понятие) принадлежит «своему» субъекту. «Своим» субъект может быть только в том случае, если он помещен в абсолютно или опосредованно «свое» пространство:

...служил ему (то есть князю Борису) с **братом своим** Георгием [181, с. 217].

Преподобный же сказал ему: «Никогда не говори во всю свою жизнь ни одного слова с женщиной» [там же, с. 223].

...дал страдавшему страстью одну кость от мощей преподобного Моисея, чтоб приложить к своему телу, - как это описано в житии преподобного Иоанна Многострадального [там же, с. 224].

И воду пил он мерой из своей мерки, этой меркой служил ему медный крест [там же, с. 238].

...никогда не утаивать друг от друга своих мыслей... [там же, с. 254].

...не уступая никому своего труда [там же, с. 254].

Пространство может рассматриваться полярно («свое» – «чужое») относительно какого-либо субъекта. В житийных текстах – это святой. С помощью данного образа осуществляется понимание Божьей воли и природы Божественного. Также это главное действующее лицо житийного текста, вокруг которого прямо или косвенно разворачивается пространство. Косвенно это происходит в случае, например, демонстрации чудес, когда действительность

переходит в пространство чудес и внимание обращено именно на них. Однако несмотря на то, что центром пространства становится чудо, косвенно все равно его производителем остается святой, а первопричиной – Господь. Так, осмелимся предположить, что в житийных текстах существует умозрительное Божественное пространство, языковыми средствами экспликации которого являются частные текстуальные категории: церковное пространство, пространство чудес и «свое» – «чужое» пространство.

В зависимости от степени проявления признаков Божественного, «свое» пространство можно разделить на:

1. Абсолютно «свое» пространство.
2. Опосредованно «свое» пространство.

Абсолютно «своим» в житийных текстах является пространство, где проявление Божественного бесспорно и однозначно, где Бог считается верховным правителем. Как правило, это культовые сооружения. Для «Патерика Печерского...» – Святой Печерский монастырь и Святая чудотворная церковь Печерская Успения Пресвятой Богородицы. В патерике отмечается:

И поняли все, что все устраивается Божиим Промыслом о той святой церкви, так что все говорили о ней с апостолом: О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия!... [181, с. 139].

Царица же сказала сама: «Церковь будет Богородичная»... Приду Я и Сама видеть церковь, и хочу в ней жить [там же, с. 127].

Опосредованно «свое» пространство находится за пределами церкви, соборов и монастырей. Это места, которым Божественное изначально было не свойственно, но начало проявляться посредством действий и поступков людей, навсегда и всецело отдавших себя Богу, то есть святых иноков, черноризцев, послушников. К таким местам можно отнести пещеры, кельи отшельников и пустынников, скиты, а также другие помещения внутри (например, трапезные, обители и подобное):

Блаженный Марк, приняв иноческий образ, жил в пещере, искапывая в ней своими руками много мест не только для того, чтобы скрываться там на

молитву, но и для погребения умершей братии, и выносил землю на своих плечах. И так трудился он постоянно в этом богоугодном деле, ожидая на небе богатой награды, на земле же не желая брать ее [там же, с. 238].

С этими словами он сошел в пещеру, где, храня себя от земной суеты, имел обычай творить молитву... [там же, с. 212].

Абсолютно «свое» пространство может обозначаться при помощи паралингвистических графических средств. В житийных текстах часто встречается возвратное местоименное прилагательное *свой* и личные местоимения, написанные с прописной буквы. Это обусловлено религиозным контекстом, в котором уважительное, почтительное отношение к Богу или Богородице может быть продемонстрировано графически:

Бог же вскоре отомстил за рабов Своих [181, с. 223].

«Иоанн, нужно тебе затвориться здесь в пещере, чтоб невидением и молчанием прекратилась брань, и Господь поможет тебе молитвами преподобных Своих» [там же, с. 227].

...Бог попускает на нас праведным судом Своим страсти... [там же, с. 229].

...Бог же, желая прославить угодника Своего и помиловать людей своих, умножил тогда произрастание лебеды более чем в другие годы... [там же, с. 232].

Но, чтоб Господь, по неизмеримым щедротам Своим, подал ему время на покаяние, молился он к Нему всегда, пребывая в посте и плаче [там же, с. 242].

Человеколюбивый же Господь, не желая, чтоб погиб ни один из того святого места, спас и раба Своего Феодора молитвами преподобных Своих [там же, с. 251].

«Во имя Отца и Сына и Святого Духа свергнувшего тебя с неба и давшего на попрание Своим угодникам» [там же, с. 253].

...и Бог прославился в угоднике Своем Феодоре [там же, с. 255].

Во всех примерах наблюдается постпозиция возвратного местоимения по отношению к существительному, что позволяет выделить его как

интонационный центр. Постпозиция актуализирует смысл. В данном факте проявляется религиозная языковая традиция.

Обращает на себя внимание наличие в приведенных примерах индивидуальных названий, относящихся к области религии: Бог, Господь, Отец и Сын и Святой Дух. Всегда, когда происходит реализация «своего» пространства через местоимение *свой*, написанное с прописной буквы, мы встречаем упомянутые индивидуальные названия.

В опосредованно «своем» пространстве часто маркируется переход из святого (истинного) в мирское (ложное) и наоборот. Это происходит при помощи:

1) описания поступков людей, отошедших от Бога.

Могут быть использованы:

а) глаголы с префиксом *за-*, которые получают значение полноты, завершения действия с оттенком доведения объекта до какого-то выходящего из границ состояния, часто с оттенком отрицательной оценки результата [207, с. 602]:

Удивлялись иноки, как и кем он внесен, так как келия была затворена [там же, с. 215].

Они загородили извне дверь пещеры, в которой старец молился [там же, с. 213].

б) существительные со значением «пространство, территория, помещение»:

Однажды, по наущению того же врага, пришли другие воры и, влезши в тот сад, наполнили свои мешки овощами [там же, с. 212].

В одну ночь пришли воры к келии Григория и, спрятавшись, выжидали, пока старец выйдет на утреню в церковь, чтоб тогда войти и взять все его имущество [там же, с. 211].

Таким образом, «свое» пространство становится понятным читателю, если на него каким-либо образом оказано влияние извне, «чужого», не Божественного;

2) существительных *ворота и дверь*:

Проставлен он был сторожем к монастырским воротам и пробыл там тоже три года, не отходя никуда, кроме церкви [там же, с. 289]. В данном примере **ворота** являются границей между «своим» и «чужим», и Никола Святоша знает, что выход за пределы ворот – это безвозвратный переход в «чужое».

Подобной границей может служить церковная дверь:

Свершив кражу и, радуясь приобретению, похититель стал выходить из церкви. Едва только он ступил за церковную дверь, как внезапно взбесился; с ним произошел страшный припадок беснования; он упал на камень и стал кричать, как неистовый вол, и болезненно метался во все стороны. В таких мучениях святотатец вскоре и испустил дух [там же, с. 345]. В данном примере выход происходит из абсолютно «своего» пространства, наиболее близкого к Богу, сразу в «чужое», что и становится причиной смерти обманщика.

Рассмотрение «своего» пространства, независимо от его разновидностей, должно осуществляться с учетом широкого контекста. В патериках непременно указываются датировки, описываются исторические события, родственные связи князей и, конечно, междоусобные войны и столкновения. Житийный текст является своего рода письменным изложением реакции православия на происходящие события. В этом случае формируется негативное отношение к «чужому» пространству, которым являются «иноземные» правители и земли, а также княжеские братоубийства. С описания таких событий начинается «чужое» пространство:

Когда преставился благоверный князь Владимир, власть перешла к безбожному и окаянному Святополку, он сел княжить в Киеве и, начав убивать братию свою, умертвил святых мучеников Бориса и Глеба [там же, с. 9].

После этого Святополк Изяславич, князь Киевский, начал междоусобную брань с Давидом Игоревичем, князем Владимирским, за ослепление на Требовле

князя Василька Ростиславича... В это время, при великом нестроении и беззаконных грабежах... народ был в великой печали [там же, с. 233].

Тогда у реки Альты Георгий хотел заслонить собой от убийц своего господина, но воины безбожного Святополка отрубили Георгию голову, чтоб взять золотую гривну, которую надел на него святой Борис [там же, с. 217].

В подобных исторических фрагментах при помощи языковых средств действующие лица разделяются на «своих» и «чужих». Это связано с категорией оценки, которая проявляется в использовании негативно или позитивно окрашенных прилагательных: *Богопротивный окаянный (жидовин)* [181, с. 275-276]; *безбожный Святополк* [там же, с. 217]; *благодарный князь Владимир* [там же, с. 9]; *христоролюбивый князь Изяслав* [там же, с. 10].

«Своя» земля представляется оплотом православия, в «чужой»:

– убивают (**«Житие Евстратия, постника и мученика»**: *И как в древности распяли Христа, так и этот праведник был пригвожден ко кресту окаянным жидовином и друзьями его и благодарил за то Бога. Без питья и пищи Евстратий продолжал жить уже 15-й день* [там же, с. 276]);

– бросают в темницу (**«Житие Моисея Угрина»**: *Женщина ... умыслила уморить блаженного голодом, бросив в темницу* [там же, с. 219]).

– мучают (**«Житие Феодосия, игумена Печерского, начальника иноков русских, которые стали подвизаться в монастырях по уставу»**: *...в великом гневе и ярости, мать схватила его за волосы, повалила на землю и топтала его ногами... И такой гнев был в ней, что, приведя его домой, она била его, пока он не изнемог, затем связала его и заперла в особой горнице* [там же, с. 52]).

– оскорбляют (**«Житие Григория чудотворца»**: *...Ростиславовы оруженосцы, увидав старца, начали глумиться над ним и досаждают ему срамными словами по наущению исконного врага* [там же, с. 214]).

«Чужое» пространство всегда связано с категорией негативной оценки. Мы полагаем, что это может объясняться этимологическим сдвигом, представляющим комплекс взаимосвязанных значений: ‘чужой’ → ‘чуждый’ → ‘враждебный’ → ‘плохой’ [184, с. 59].

В словаре под редакцией А. П. Евгеньевой *чужой* трактуется как «3. Неродной, не связанный родственными отношениями; 4. Не связанный близкими отношениями; посторонний; 5. Имеющий мало общего с кем-л., не сходный с к.-либо по духу, взглядам, интересам; чуждый, далёкий. // Внутренне отдалившийся, утративший душевную близость, взаимопонимание; отчужденный» [313, с. 693].

Так, «чужое» пространство – это пространство неродное, не сходное со «своим» по духу, взглядам, интересам.

А. Б. Пеньковский отмечает: ««Чужой» мир – мир неподвижный, статичный и плоский. Это мир, в котором нет дискретных объектов, и потому он воспринимается нерасчлененно... Во мраке, окутывающем этот мир, не различаются ни частные детали, ни отдельные лица. Чужие предметы и предметно воспринимаемые живые существа образуют единую в своей кишасей слитности враждебную массу, состоящую из кажущихся абсолютно тождественными единиц, носителей одного имени. Индивид поэтому оказывается здесь представителем однородного ряда, из которого он актуально выделяется только в силу занимаемого им положения – правителя, предводителя войска, духовного руководителя и т.п. Взятый в синхронии, этот ряд выступает как толпа. Взятый в диахронии, он представляет генеалогическую линию как родовую бесконечность, подобную родовой бесконечности насекомых и диких животных» [184, с. 58].

Приведенное замечание применимо и к «чужому» пространству житийных текстов. Так, в «**Житии Евстратия, постника и мученика**» святой был взят в плен и продан в Греческую землю одному еврею – «богопротивному жидовину». Образ еврея теряет свою конкретику и становится олицетворением всех евреев вообще. Данный факт эксплицируется при помощи **оппозиции «твой (ваш) ↔ наш»**. Согласно Грамматике 80, – это оппозиция притяжательных местоимений [207, с. 542].

Таким образом, мы выделяем оппозицию, состоящую из одноуровневых однотипных единиц. В тексте жития читаем: «*Жидовин и прочие друзья его*

поносили распятого и говорили ему: «Вкуси ныне, безумный, законной пасхи...» [181, с. 276], на что святой отвечает: «*Не нужна мне пасха **ваша**, не боюсь клятвы, ибо Пасха **наша**, Христос, заклан за нас (1 Кор. 5, 7)...*» [там же, с. 277]. В. И. Даль определяет **наш** как «нам принадлежащий...; близкий тому, что на сей раз называем мы: семье, обществу, государству и пр.» [292, с. 817]. Наблюдается противопоставление «своего» – «чужого» в пределах одного предложения.

«*Но ты, распявший меня, и **все твои евреи**, плачьте и рыдайте...*» [181, с. 277]. Для святого нет никаких различий в евреях; с помощью собирательного местоимения **все** происходит обобщение в единый образ врага-иноверца.

В житийных текстах «свое» – «чужое» пространство раскрывается также при помощи противопоставления «женское – мужское». В этом заключается нравственный, воспитательный аспект жанра житий. Они направлены на формирование православного (единственно для верующего, правильного) мировоззрения. В виду этого должен быть представлен образец «идеальной» православной жены, девушки, женщины, вдовы, а также показан и антипод, чтобы в сопоставлении с ним отчетливее была видна порочность «чужих» женщин.

Так, в «Патерике Печерском...» достойны подражания благочестивые девственницы. Среди них княжна Ольшанская, Иулиания, умершая в возрасте 16 лет. В «Сказании об обретении честных мощей святой Иулиании девственницы» она называется *святой угодницей Божией, святой девой, святой Богоугодной княжной* [181, с. 344-346]. Также в «Сказании о перенесении честных мощей преподобного и богоносного отца нашего **Феодосия Печерского**» упоминается некая Мария: *Был один вельможа, духовный сын святого, именем Иоанн и супруга его, Мария, оба благочестивые, живущие в целомудрии* [181, с. 103]. Ее тело было положено «против гроба преподобного Феодосия».

В противоположность женским образам «своего» пространства описываются женские образы «чужого». В «Житии Моисея Угрина»

фигурирует вдова Ляшской земли. Она издевалась над святым долгие годы, пока уже искалеченным ему не удалось вернуться в монастырь: *...умыслила уморить блаженного голодом, бросив его в темницу* [181, с. 219]; *...нанесла тяжкие раны преподобному иноку Моисею, растянув его, велела бить его жезлом, так что земля пропиталась его кровью* [181, с. 221]; *...женщина приказала ежедневно давать ему сто ударов, потом же велела отрезать ему тайные члены* [181, с. 223].

Нами уже отмечалось, что в «чужом» пространстве образы теряют свою индивидуальность и становятся «абсолютно тождественными», подобное происходит и в данном случае. Вдова не называется по имени, известно только, что она из знатного рода. В начале текста она характеризуется прилагательными: *«...знатная женщина, красивая и молодая, обладавшая большим богатством и значением...»* [181, с. 217]. После этих слов в тексте она называется только существительным «женщина». Это немаловажный факт. Общеизвестно, что женщины в библейской традиции изображались как греховные, порочные создания, сводившие мужчин с истинного пути (об этом написано в самом житии. Приводятся аллюзии из Библии об Адаме, Самсоне, Соломоне и Ироде). Таким образом, никаких дополнительных уничижительных слов с негативной окраской для характеристики вдовы не требуется; когда ее называют *женщина*, то для православного сознания в этом есть уже предостережение и заключается отрицательная семантика, которая раскрывается в контексте жития. Только в самом конце текста святой называет ее «нечистой»: *«Напрасны, женщина, твои усилия; не думай, что я не творю этого греха, потому что безумен или не могу, но из-за страха Божия и гнушаюсь тобой, нечистая»* [181, с. 223]. Больше никаких эмоционально отрицательно окрашенных слов в тексте относительно женщины не используется.

«Женское» – «мужское», как «чужое» и «свое», противопоставляется при помощи притяжательных местоимений:

Блаженный Моисей сказал ей: «Знай, что я не исполню **твоей** воли; не хочу ни власти **твоей**, ни богатства, для **меня** дороже всего этого душевная и телесная чистота» [181, с. 218].

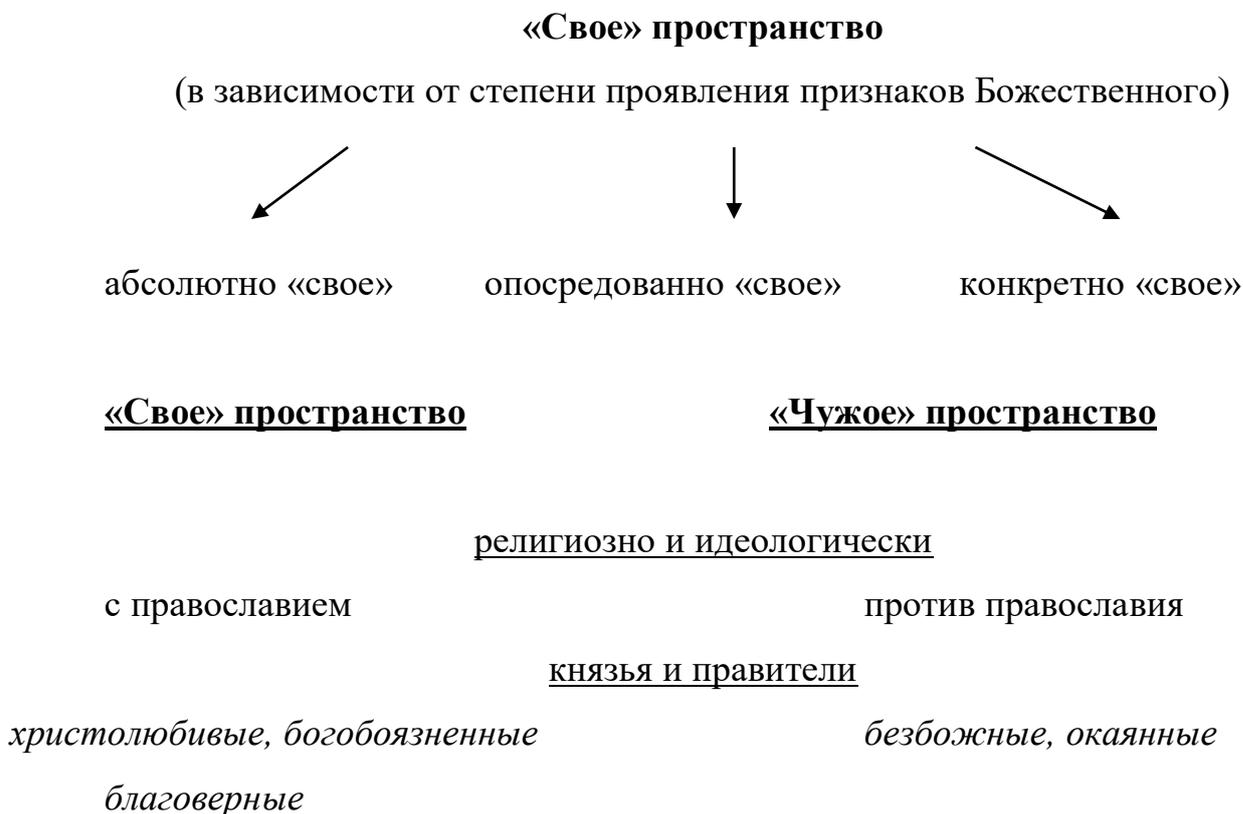
Противопоставление может осуществляться и при помощи семантических оппозиций неравноценных компонентов, когда они становятся противоположными только в определенном контексте, т. е. контекстуальными антонимами. Так, например, **женская красота** противопоставляется **Христовой любви** = телесное ↔ духовное как плохое – хорошему, чужое – своему:

«...так поймите вы, держащие меня, что никогда не прельстит меня **женская красота** и не отторгнет от **Христовой любви**» [там же, с. 220].

или «**тленные вещи**» ↔ «**нетленному богатству**»:

«Напрасно трудишься, не можешь прельстить меня **тленными вещами** этого мира, ни украсть мое **нетленное богатство**» [там же, с. 221].

Проанализировав «свое» – «чужое» пространство житийных текстов, можно сделать следующее заключение:



образы

индивидуальные, наделенные
многочисленными добродетелями –
святые (мученики и угодники
равноангельского чина)

безликие, тождественные между
собой, порочные (средством
создания обобщенных образов
служит местоимение *все*)

женские образы

– либо положительные

только отрицательные

(Иулиания девственница);

– либо нейтральные

ЯЗЫКОВЫЕ РАЗЛИЧИЯ**Местоименная оппозиция «наш – ваш»**

«наш»

«ваш»

Семантическая оппозиция «хорошее – плохое»

Христова любовь

женская красота

Нетленное богатство

тленные вещи

Гендерная оппозиция «мужское – женское»

а) противопоставление форм притяжательных местоимений:

мой

твой

б) семантика, изменяемая в контексте:

семантика существительного *женщина* изменяется и делает его принадлежащим «чужому» пространству

2.5. Выводы.

Художественное пространство как глобальная текстовая категория, являющаяся эстетическим способом речевого воплощения физического и философского аспектов пространства в пределах текста, характеризуется целым рядом способов реализации, если речь идёт непосредственно о житийном тексте. Так:

1. В «Патерике Печерском...» можно выделить 3 типа художественного пространства:

- церковное пространство;
- пространство чудес;
- «свое»-«чужое» пространство.

Данные типы не могут быть однозначно причислены к реальным или ирреальным. Это связано со смысловой неоднозначностью проявляющейся категории пространства. Ее необходимо рассматривать в единстве семантических значений и языковых экспликаций. Житийным текстам свойственна взаимосвязь языкового оформления с философским и эстетическим содержанием. Во времена создания «Патерика Печерского...» изображение реалий окружающей человека действительности обличалось художественно-символической образностью. Так, например, церковное пространство реализуется при помощи слова *невеста*, под которым подразумевается Церковь Христова. Семантика слова подчеркивает умозрительную природу данного типа пространства, которому свойственно движение по осям координат.

2. Агиографом реальный мир изображается избирательно. Отношения между Богом и человеком трансформируются в отношения верх / низ, что приводит к появлению символической вертикальной оси. Подтверждение находим в символике «креста», который задает определенную ориентировку в пространстве и одновременно объединяет многие дуалистические системы в единое целое. Так, в «**Житии Стефана, бывшего игуменом Печерским после преподобного Феодосия**» слова, заключающие в себе сему пространства (*монастырь, обитель, церковь*), с одной стороны, отображают реальное местонахождение святого, а с другой, – показывают подъем по умозрительной вертикальной оси к Богу, на небеса: *Лавра Печерская → новый монастырь → ... → архиерейский престол → ко Христу, Начальнику пастырей.*

3. При анализе пространства в житийных текстах опирались на классификацию И. Я. Чернухиной по словам-ориентирам (1) пространство-

пейзаж; 2) урбанистическое (приурбанистическое); 3) пространство-помещение; 4) космическое пространство; 5) слова-предметы), которая помогает представить пространство как открытым, так и закрытым. Например, в «**Житии Евстратия, постника и мученика**» представлены все 5 его видов. Благодаря пространству-пейзажу (*ввергнули в море*) расширяются пространственные границы текста, оно мыслится как открытое. При помощи приурбанистического (*Печерский монастырь*) оно сужается и доходит до пространства-помещения (*пещеры*).

4. Церковное пространство является закрытым, поддающимся одномоментному физическому восприятию и одновременно с этим функционирующее как умозрительное, всегда открытое и доступное уму. Для расширения данного типа пространства используются определительные количественные наречия меры и степени (в частности, *высоко*), а также неопределенно-количественное слово *много*. Храм своим строением передаёт модель Вселенной.

В данном типе пространства заложены имплицитные смыслы. К примеру, характеристика церкви «*святая, чудотворная Богородичная Печерская каменная...*» [181, с. 130], прилагательное **каменная** относится к семиотике сакрально-религиозных представлений и подразумевает Христа, которого называют «*живым камнем*» [102, с. 80].

Внутренне пространство церкви как помещение связано с описанием чудес. Возможно говорить о пересечении двух типов пространства – пространства чудес и церковного. Таким образом, в момент совершения чуда становится понятно, какими объектами заполнено ее пространство: *...образ Пресвятой Владычицы нашей Богородицы сам изобразился в алтаре...* [181, с. 133]. Специфика данного типа пространства в том, что оно моделируется на протяжении всего «Патерика Печерского...»: предмет за предметом, объект за объектом составляют единый образ церкви.

5. Пространство чудес реализуется в житийных текстах посредством семантических значений понятия «чудо», которое связано с греческими

словами *σημεῖον* (сэмэйон), *τέραξ* (тэрас), *δύναμις* (дюнамис) [297, с. 468] и «ерга» (по Рону Роудзу [309, с. 276]). Русское чудо воплотило в себе все значения, присущие греческим словам.

Пространство чудес можно выделить при помощи существующей концепции четырёх признаков чудесного:

- а) признак необычности, чрезвычайности с общим условием доступности человеческим чувствам и ощущениям;
- б) признак значительности события для религиозной сферы жизни;
- в) признак очевидности нарушения в привычном (ожидаемом) развертывании феноменологического ряда причинно-следственных связей;
- г) признак принципиальной невыводимости из чисто физической, материальной данности.

При реализации пространства чудес всегда известно место совершения чуда. Введение в пространство чудес начинается тремя способами:

- а) приемом «выдвижения», небольшим вступлением (с указанием места, времени, событий);
- б) свидетельством очевидца;
- в) реальным пространством с дальнейшим раскрытием природы чуда.

Субъектами действия выступают благодетельные святые, через которых Бог творит чудеса.

Все чудеса, описанные в «Патерике Печерском...», индивидуальны и не создают никакого обобщенного образа чуда (в отличие от церковного пространства, которое из жития в житие создает единый образ церкви).

6. «Свое»-«чужое» пространство в житийных текстах исследовано как двухкомпонентное противопоставление, то есть вначале «свое» пространство, затем «чужое». Так, было обнаружено, что «свое» пространство распадается на две составляющие: абсолютно «свое» и опосредованно «свое» (при использовании местоимения *свой* может реализовываться подтип – конкретно «свое» пространство). Языковая экспликация полярного пространства «свое» –

«чужое» заключается в ряде оппозиций: местоименной «наш-ваш», семантической «хорошее-плохое», «мужское-женское» (включая в себя противопоставление форм притяжательных местоимений *мой, твой* и изменяющуюся в контексте семантику).

Таким образом, художественное пространство «Патерика Печерского...» – это многоуровневый комплекс взаимозависимых и взаимопроникающих друг в друга типов. Частные текстовые категории (то есть церковное пространство, пространство чудес, «свое» – «чужое» пространство) и языковые средства их экспликации формируют умозрительную категорию «Божественного пространства».

РАЗДЕЛ 3

КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ В ЖИТИЙНЫХ ТЕКСТАХ

3.1. Особенности текстового времени в житийных текстах

Время и пространство, с философской точки зрения, – универсальные свойства всего материального и необходимые условия существования мира явлений. Текст, являясь отражением определенного фрагмента действительности и определенной ситуации общения, также не может существовать вне данных свойств.

Под **текстовым временем (темпоральностью)** подразумевают текстовую категорию, «с помощью которой содержание текста соотносится с осью времени: реальной исторической перспективой действительности или ее преломлением. Текст имеет двойные соотношения такого рода: во-первых, он отражает определенный фрагмент действительности, вписанный в общую хронологию мира; во-вторых, он разворачивается линейно, как время, т. е. существует момент его начала и, далее, темпоральной протяженности» [320, с. 536-537].

С появлением христианства человеческое сознание познало идеи развития, идеи начала и конца: «Порвав с циклизмом языческого мирозерцания, христианство восприняло из Ветхого завета переживания времени как эсхатологического процесса, напряженного ожидания великого события, разрешающего историю, - пришествия Мессии» [61, с. 99]. Философ Василий Розанов говорил: «Святое есть непорочное; святое есть полная правда; святое – оно всегда **прямо**» (выделено нами – Ю. О.) [цит. по 103, с. 154].

3.1.1. Эсхатологическое время и его взаимодействие с физиологическим текстовым временем

Рассмотрение житийных текстов должно осуществляться с опорой на восприятие христианского времени, которое еще носит название религиозного, или эсхатологического времени. А. Ф. Папина отмечает, что в данный тип времени входят некоторые «опорные» точки: начало мира, Рождество Христово и предполагаемый конец мира. «На ось циклического и религиозного времени человеком налагается система мифологических, светских событий, дат, праздников (Святки, Рождество, Новый год, Ночь на Ивана Купала и др.)» [178, с. 161].

Мы полагаем, что *эсхатологическое время* наиболее целесообразный термин при анализе житийных текстов. Это обусловливается русским подвижничеством как феноменом, характеризующимся абсолютным самоуничижением: «Подвижничество святых людей было по своей сути прямым отрицанием мира, уходом от мира» [213, с. 52]. В житиях объектом описания служит не простая преемственность времен, а лишь те отрезки времени, которые наполнены значительным, с точки зрения автора, содержанием. Следовательно, житие объемлет серию эпизодов, следующих один за другим, но не всегда и не обязательно непосредственно связанных между собой во времени. Время – «параметр человеческих деяний: где ничего не происходит, там как бы и нет времени, его невозможно заметить» [61, с. 26].

Каждый святой знает о загробном мире, где он непременно встретится со всевышним. Жизнь святого – это ожидание смерти. По мнению диакона А. Кураева, все религии «призывают на борьбу с духовным злом. И этим «последним врагом», по слову апостола Павла, является смерть» [118, с. 127]. Именно с этим «последним врагом» и сражается святой. Смерть – тот момент, когда с наибольшей полнотой раскрывается судьба человека и обнаруживается подлинная его ценность. «Признак святого – равнодушие к смерти» [103, с. 151].

Таким образом, момент перехода на небеса является начальной точкой эсхатологического текстового времени.

Любое житие – это жизнеописание святого от посвящения в иноческий образ до смерти. Мы можем говорить, что житийный текст охватывает и описывает этап личностного времени. Под данным термином мы подразумеваем время жизни человека. В житиях полноценная жизнь начинается с прихода в монастырь и посвящения себя Христу.

Рассматривая тексты, мы наблюдаем редкий случай объединения физиологического и эсхатологического времени. Физиологическое время накладывается и сливается с эсхатологическим мировосприятием. Завершением физиологического считается смерть (гибель) персонажа. В житии только посредством смерти святой может обрести вечную жизнь, то есть бессмертие. Так, в житиях вектор времени устремлен в бесконечность. Физиологическое время продолжается эсхатологическим.

Лексически это представлено описанием факта смерти святого, где загробный мир воспринимается как место пребывания Бога и вечного блаженства. Упоминание о Боге в данных контекстах создает образ Царствия небесного и самого Господа. Например: *...душою же **взошел** он к нерукотворному престолу Владыки («Житие Ефрема Евнуха»)* [181, с. 163]; *...он **почил** о Господе..., а сам он молится о нас, предстоя престолу Владыки...* («Житие Матфея прозорливого») [181, с. 176]. Из данных примеров следует, что Бог – «Владыка», восседающий на престоле. Отметим, что *престол* является словом-пространственным ориентиром, посредством которого осуществляется взаимодействие категории времени с категорией пространства (как видим, данные категории способны эксплицироваться в одном контексте).

Несмотря на то, что Бог является субстанцией никем неосязаемой, тем не менее в житийных текстах он уподобляется человеку. Всё это зиждется на неоднозначности религиозной сентенции о создании человека по подобию Божьему. Так, в текстах находим: *...он **предал** дух свой в руки Господа...* («Житие Алипия иконописца») [181, с. 203]; *...**предал** дух свой в руки*

Господа, с Которым он страдал, чтоб с Ним же и воцариться («Житие Иоанна Многострадального») [181, с. 229]; *И, чтобы видеть Бога лицом к лицу, переселился* *месяца июля 26-го дня...* («Житие Моисея Угрина») [181, с. 224]; *...отошел* *ко древним пророкам на созерцание лицом к лицу открытых тайн Самого Ветхого деньми...* («Житие Иеремии прозорливого») [181, с. 173]. Из данных примеров следует, что Бог имеет руки и лицо.

Возвращаясь к пониманию эсхатологического времени и его языковой реализации в житийных текстах, оговорим факт воплощения конца человеческой жизни (остановимся на моменте обозначения перехода к нему). Это происходит при помощи существительного *вечность* и прилагательного *вечный*: *И так он, восхищенный раньше на время святыми ангелами к небесиподобной церкви перенесен был теперь ими душой в самые небеса на вечность* («Житие Исаии чудотворца») [181, с. 167]; *И там, по богоугодной кончине своей, как нехудший прежних затворников, узкими вратами вошедших в жизнь вечную, положен с честью в пещере...* («Житие Лаврентия затворника») [181, с. 194]; *Духом же вошел в наследие нетленное, нескверное и неувядаемое, приготовленное ему на небесах при источнике жизни вечной, и принял неувядаемый венец славы* («Житие Никона Сухого») [181, с. 282]; *...преподобный отец наш Марк сам в Господе окончил на земле временную свою жизнь и начал на небесах как повелитель мертвых и пророк с начальником воскресения Самим Иисусом и со всеми святыми пророками вечную жизнь* («Житие Марка пещерника») [181, с. 243].

Из приведенных примеров следует, что для описания факта смерти при эсхатологическом художественном времени могут быть использованы глаголы движения в форме прошедшего времени: *взошел, отошел, переселился, вошел*, а также устойчивые обороты, относящиеся к религиозной лексике: *почил о Господе, предал дух свой в руки Господа*.

Земная жизнь – временная; жизнь на небе – бесконечная. Такая оппозитивность соотносима и с категорией художественного времени в житиях. Физиологическое время заканчивается в момент смерти святого, и именно

3.1.2. Временные шкалы

Категория времени в житиях реализуется при помощи временных моделей (шкал, осей), предложенных Н. А. Потаенко [193, с. 114-115]: возрастной временной шкалы, суточной, календарной, сезонной, событийной и «циферблата». Мы полагаем, что данная классификация дает возможность, во-первых, рассматривать «Патерик Печерский...» не как совокупность разрозненных текстов, а как целостное произведение, состоящее из полноценных текстовых единиц – житий; во-вторых, рассматривать категорию времени не только как существующую и данную тексту, но и как способную организовать ее морально-духовную, дидактическую и умозрительную составляющие; в-третьих, благодаря данной градации время представляется структурируемой категорией текста, его формирующей.

3.1.2.1. Возрастная шкала.

Возрастная временная шкала (или шкала жизненного пространства): рождение – детство – отрочество и т. д. Для житийных текстов можно добавить еще социально-статусную градацию: «до принятия иноческого образа / после», «в миру / в монастыре».

Такие деления разделяют вектор времени в житии так, что он подчиняется общепатериковой идее о создании идеального человека, который становится святым после прихода к Богу и отречения от мирского.

Возрастная шкала – основная для житий, и в этом их сходство текстов. Наиболее полно она представлена в **«Житии преподобного и богоносного отца нашего Феодосия, игумена Печерского, начальника иноков русских, которые стали подвизаться в монастырях по уставу»**. Святой Феодосий является основоположником уставной монастырской жизни в Печерской Лавре, поэтому его житие более детализировано. Возрастная шкала начинается с младенчества: *Когда родился у них сей святой... Священник же, увидев дитя и*

сердечными очами прозревая, что с детства отдаст он себя Богу... [181, с. 51].

Глагол *родился* (лексическое значение «появиться на свет; начать жить») становится точкой отсчета для физиологического времени в тексте и одновременно началом возрастной шкалы. Существительные *дитя* и *детство* заключают в себе сему ‘возраст’. Эта же сема представлена в субstantиве *отрок*: *...просияло житие доброго отрока; ...и рос отрок телом* [181, с. 51]. Однако в церковной литературе *отрок* может иметь другое значение: согласно словарю В. И. Даля, – «слуга, служитель, раб» [292, с. 1234]. Такое значение реализуется и в житии Феодосия: *Такова была воля Божия, чтоб от чистого отрока приносимы были в церковь чистые просфоры; Враг же, ненавистник добра, видя себя побеждаемым смирением трудолюбивого отрока...* [181, с. 53].

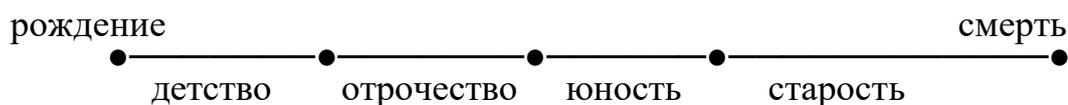
Далее автором жития используется словосочетание «*блаженный юноша*», которое отмеряет на шкале новый временной промежуток – юность: «*Блаженный юноша думал...*», «*блаженный юноша обрадовался...*», «*...блаженный юноша стал просить...*», «*Блаженный юноша принимал все это с радостью...*».

Прилагательное *блаженный* по «Современному толковому словарю русского языка» обозначает: «тот, кто ведет аскетический, праведный образ жизни» [317, с. 837], в «Словаре русского языка XVIII века» приводится значение «угодный Богу... добродетельный» [314, с. 57]. Оба эти значения дают положительную характеристику субъекту, а дополнительная возрастная номинация в субstantиве «юноша» выделяет данного святого среди остальных: именно Феодосий с юных лет уже святой; именно он способен был внести значительный вклад в развитие православия на Руси; это предначертано с самого начала.

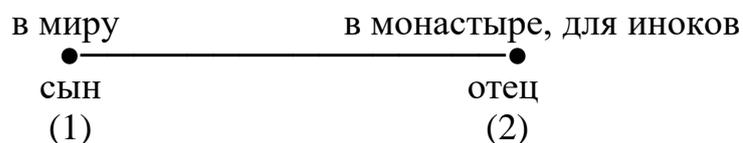
После пострижения Феодосий именуется *блаженным*, затем «*Преподобный же Антоний, призвав святого Феодосия, благословил его на игуменство... Достопохвальный же игумен, преподобный отец наш*

Феодосий, хотя и принял старейшинство, не изменил своего смирения и своих обычаев [181, с. 62]. Субстантив *старейшинство* имеет значение «звание, обязанности старейшины» [304, с. 749] и включает в себе сему ‘возраст’, поскольку *старейшина* – «Наиболее старый и авторитетный член какого-либо общества, коллектива, объединения и т. п.» [316, с. 742].

Таким образом, возрастная шкала в рассматриваемом житии может быть представлена следующим образом:



а также, по социальному признаку, может иметь вид:



(1) *...здесь ли мой сын...* [181, с. 58];

...скрыл в пещере моего сына... [181, с. 58].

(2) *...святой отец наш Феодосий* [181, с. 60];

...Преподобный же отец наш Феодосий [181, с. 61].

Таким образом, категория времени соотносима с выполняемой субъектом социальной ролью. С изменением времени меняется и роль. Это социально-статусная градация.

В других житиях «Патерика Печерского...» возрастная шкала представлена не столь полно, как в «Житии Феодосия...». Как правило, отсчет начинается с пострижения в иноки:

*У блаженного Феодора в его мирской жизни было большое богатство....
...оставив все мирское и раздав богатство нищим, он стал черноризцем в Печерском монастыре и ревностно подвизался в добродетелях («Житие Феодора и Василия»)* [181, с. 248].

В эти дни пришел из Смоленска в Печерский монастырь блаженный Прохор к игумену Иоанну и принял от него святой ангельский образ («Житие Прохора чудотворца») [181, с. 231].

Когда преподобный Антоний безмолвствовал в пещере, этот блаженный пришел к преподобному Феодосию, строящему монастырь, и, приняв от него иноческий образ, был научен нестяжанию, чистоте... («Житие Григория чудотворца») [181, с. 211].

Крайне редко приводятся более точные возрастные координаты: *«Этот блаженный, происходивший не из города, но из одного селения... Не зная грамоты, он начал учиться читать книги, хотя был немолод летами» («Житие Спиридона и Никодима, просфорников Печерских»)* [181, с. 268].

Все жития заканчиваются смертью святого, соответственно, так завершается и возрастная шкала.

3.1.2.1.1. Шкала духовного возраста.

Наши наблюдения свидетельствуют о том, что в житийных текстах можно говорить о духовном возрасте (зрелости), с которого и начинается отсчет: если святой готов стать иноком, значит, это начало его духовного развития; совершает подвиг, значит, духовно зрел. Таким образом, объединяется традиционная возрастная и духовная возрастная шкала. Их конечная точка – физическая смерть и переход в царство Божие. В обоих случаях – это неизбежно и продиктовано самим жанром «жития».

Н. К. Рябцева отмечает, что «различный опыт соприкосновения со временем дополняет и усиливает друг друга: физическое время – это время – функция, ...духовное – идея и смысл. Таким образом, физическое время – это параметрическая шкала, ...духовное – способ выйти за ее пределы» [210, с. 82]. В нашем случае физиологическое время и физическое взаимозависимы и совпадают, а духовное, действительно, углубляет понимание возрастного времени в житии и придает «идею и смысл». «Духовное время трансцендентно, феноменологично, космопланетарно, объемно, абсолютно, виртуально,

сакрально. Оно сопрягает миг и вечность, срок и черту, день и ночь, небо и землю, дух и душу, любовь и красоту, добро и истину. Это новое измерение, расширяющее границы мира воспринимаемого, эмпирического, отмеренного до мира безграничного, ненаблюдаемого, глубинного; преодолевающее панхронизм физического времени» [там же, с. 81].

Приведенная дефиниция очень точно передает значение и суть категории времени в житиях. Не только пространство, но и время направлено по умозрительной вертикальной прямой снизу-вверх. Как растет человеческое тело, от маленького к большому, так со временем и дух крепнет, проявляясь в деяниях – от малых подвигов к большим чудесам; жизнь стремится к Богу: *Потому ради мира и на небе преподобный Тит удостоился того упокоения, в жажде которого он уснул в Господе после великих богоугодных трудов («Житие Тита пресвитера»)* [181, с. 305].

По нашим данным, лексически духовное время эксплицировано средствами возрастной шкалы, в которую входят субстантивы, включающие в себя сему 'возраст', а также сопутствующие им прилагательные (например, *блаженный*, что сигнализирует уже о высоком духовном уровне субъекта, к которому это прилагательное относится).

Рассмотрим пример из «**Жития Феодора и Василия**»: *Феодор и Василий постановили между собой богоугодное решение никогда не утаивать друг от друга своих мыслей, но все обсуждать вместе, угодно ли что Богу. По взаимном совещании Василий вошел безмолвствовать в пещеру, Феодор же **по старости** вышел из пещеры, чтоб жить в стороне монастыря* [181, с. 254]. В данном примере выход Феодора из пещеры и жизнь в монастыре – это духовный подвиг. В тексте указывалось, что сделал он это в результате взаимного обсуждения и *по старости*. Так, возрастная шкала, отображающая промежуток физиологического времени святого и эксплицированная наречием *по старости*, умозрительно переходит в духовную, так как, только живя в монастыре, Феодор сумеет приблизиться к Богу (далее из текста следует, что он

будет наделен даром изгонять бесов и примет участие в строительстве монастыря).

3.1.2.2. Суточная шкала.

Суточная временная шкала «градуируется следующим образом: восход солнца, заря, день и т. д.» [193, с. 114], соответственно среди темпоральных существительных выделяется подкласс названий основных частей суток (*утро, день, вечер, ночь*) и относительно коротких переходных периодов между ними (например, *рассвет, закат*): *Старец же, осенив себя крестом, пошел в келию – уже был **рассвет** дня...* («**Житие Матфея прозорливого**») [181, с. 175]. Они могут употребляться и во множественном числе: *...он **все ночи** проводил, бодрствуя в славословии Бога...* («**Житие Феодосия...**») [181, с. 57]; *Все **ночи** преподобный проводил без сна...* [там же, с. 82]. Иногда используются раздельнооформленные наименования частей суток, например, *вечерний час: ...был уже **вечерний час*** [там же, с. 80];

Поскольку для житий суточное время важно не само по себе, а как показатель времени деяний святого, в тексте широко представлены адвербиализованные формы темпоральных существительных: *И вот **вечером...*** («**Житие Феодосия...**») [181, с. 79]; *...и сам **целыми ночами** бодрствовал в молитве...* [там же, с. 61]; *На **утро**, призвав вратаря, он спрашивал, входил ли кто в эту **ночь** через ворота; вратарь ответил...* [там же, с. 61].

Время суток может быть обозначено и описательно, для чего используются синтаксические единицы: *«Уверяю тебя, как **только зашло солнце, ворота были затворены...**»* [там же, с. 61].

При темпорлексеме может быть обобщающе-признаковое местоимение *всякий* в значении «каждый», что указывает на цикличность как основной признак суточного времени: *Он имел обычай **всякую ночь** обходить келии всех...* [там же, с. 64]; *...молитвами... Феодосия, который **всякой ночью** обходил монастырь...* [там же, с. 75].

Значение понятия «сутки» в житиях передается сочетанием *день и ночь*: *Поведал инок Иларион, всякий день и ночь переписывавший книги...* [там же, с. 77].

3.1.2.3. Календарная шкала.

Календарная временная шкала представляет собой ориентацию во времени относительно календарных месяцев, дней недели. В житиях общепринятые сейчас названия месяцев используются крайне редко и, как правило, при упоминании о дате смерти святого:

...предал святую душу свою в руки Божию... месяца мая в 3-й день, в субботу [181, с. 95];

...отошел к бесконечному, в десятый день месяца июля... («**Житие Антония...**») [181, с. 20];

...в добром исповедании окончил временную жизнь... месяца мая 15-го дня («**Житие Исаии чудотворца**») [181, с. 167].

Примечательно, что название календарного месяца (май, июль и так далее) следует после слова *месяц*, то есть возникает инверсия.

Чаще упоминаются дни недели: *...опять ночью перед пятницей...* («**Житие Феодосия...**») [181, с. 83] (в данном примере происходит соединение суточной шкалы и календарной); *Ненавидит Господь субботы ваши...* («**Житие Евстратия, постника и мученика**») [181, с. 277] (в данном примере субстантив «субботы» используется не только как наименование календарного дня, но и как день почитания Бога в иудаизме, что осуждается православными святыми в этом житии).

Используются количественно-именные структуры со счетным значением:

...четыре года назад видели его в их городе... («**Житие Феодосия...**») [там же, с. 57];

После трех дней болезни... [там же, с. 93];

...послужили в деле печения просфор тридцать лет... («**Житие Спиридона и Никодима**») [181, с. 269].

*И так в короткое время, иставая от неядения и жажды, все пятьдесят человек умерли – одни **через три дня**, другие – **через четыре**, некоторые – **через семь**, самые крепкие – **через десять**, только один Евстратий, томимый голодом уже **14 дней**, оставался жив и невредим – ибо от юности привык к посту («Житие Евстратия, постника и мученика») [181, с. 276].*

3.1.2.4. Сезонная шкала.

Сезонная временная шкала (или шкала природных явлений) имеет деления: весна, лето, осень, зима. В житийных текстах она представлена единичными примерами, при этом время года обозначается отсубстантивными наречиями: ***Летом** выставляли его* (т. е. святого – уточнение наше – Ю. О.) *на припек солнца, **зимой** бросали его в мороз на снег* («Житие Никона Сухого») [181, с. 280].

3.1.2.5. Событийная шкала.

Событийная временная шкала. Для нее характерно отсутствие общего распределения событий на одной оси, как в календаре. Точкой отсчета могут быть любые события, известные рецепиенту-читателю и принятые в качестве ориентира. В зависимости от выбора системы отсчета одно и то же событие получает разное описание. В житийных текстах «Патерика Печерского...» представлены следующие точки отсчета на событийной шкале:

а) **время правления князя.** Эксплицировано именем собственным и оценочным прилагательным «великий»:

...при великом князе Киевском Всеволоде Ярославиче («Житие Никона, игумена Печерского») [181, с. 153];

...блаженный Иеремия Печерский ...помнил крещение Русской земли, бывшее во дни благоверного великого князя Владимира... («Житие Иеремии прозорливого») [181, с. 173];

б) **время игуменства.** Эксплицировано именем собственным:

При Никоне было Матфею такое видение («Житие Матфея прозорливого») [181, с. 175-176];

Блаженный Нифонт был черноризцем святого Печерского монастыря во дни игумена Тимофея... («Житие Нифонта») [181, с. 307];

Бывший тогда игуменом Пимен-постник – видя, что он муж смиренный и трудолюбивый и постоянно прилежит молитве и посту и во всем непорочен, поручил ему богоприятное послушание... («Житие Спиридона и Никодима, просфорников Печерских») [181, с. 268].

Возможно использование адъектива *блаженный*: *При этом преподобном Матфее представился блаженный игумен Феодосий и Стефан стал игуменом на его место, а после Стефана – Никон.* («Житие Матфея прозорливого») [181, с. 175-176].

В. М. Живов в «Словаре агиографических терминов» трактует данное понятие следующим образом: **Блаженный** (греч. *макариа* – "блаженство", "счастье"; *макар*, *макариос* – "блаженный", "счастливый", "благоденствующий", "богатый"). Эти греческие термины, употребляющиеся в нескольких значениях; **выражают преимущественно религиозно-нравственный аспект данных состояний**» [294] (выделено нами – Ю. О.). Исследователем приводится еще одно определение, которое, на наш взгляд, наиболее точно отражает суть данного понятия в православных житийных текстах: «В древности блаженными также именовали святых, «угодивших Богу втайне» (например, Блаженный Никита Царьградский, XII в., память 9/22 сентября), и тех, чья святость подтверждена преимущественно свидетельством других людей» [294].

в) этап церковной службы:

– литургия: *...в то время, как начали на святой Литургии петь каноник (причастный стих)...* («Житие Никона Сухого») [181, с. 281];

– утренняя молитва:

...после утрени, когда братия расходилась по келиям; ... Сегодня после утрени он вышел... Однажды, стоя за утреней... («Житие Матфея прозорливого») [181, с. 175-176];

– вечерняя молитва:

...после вечерней молитвы...; ...не беседовать после вечерней молитвы... («Житие Феодосия...») [181, с. 64];

г) религиозный праздник. Номинация при помощи эортонимной лексики:

Приближался день Воскресения Христова («Житие Евстратия, постника и мученика») [181, с. 276].

3.1.2.6. «Циферблат».

«Циферблат» – шкала, обладающая упорядоченной номенклатурой единиц: *...в третий день, в шестой час («Житие Никона Сухого»)* [181, с. 281]. Указывается точное время. Лексически это представлено конструкцией «имя числительное + слово-временной ориентир», в данном случае субстантив *час*.

Таким образом, в житийных текстах художественное время специфично в силу того, что, отражая христианское мировосприятие, представлено не только как реальное физиологическое (экзистенциальное) время субъекта действия, но и как ирреальное время эсхатологическое. Оно может быть описано посредством 6-ти временных шкал, отражающих многогранность темпоральности: возрастной, суточной, календарной, сезонной, событийной и шкалы «циферблата».

Каждая шкала имеет определенную точку отсчета, относительно которой рассматривается время. Так, векторный ноль возрастной шкалы – это рождение святого. С возрастной шкалой коррелирует шкала духовного времени, на которой точкой отсчета считается момент посвящения в иноческий образ. Экспликация обеих шкал – и возрастной, и духовной – осуществляется при

помощи существительных, в значении которых выделяется сема 'возраст' и квалификативных прилагательных (*преподобный, блаженный*).

Суточная временная шкала эксплицируется темпоральными существительными (и их адвербиальными формами), обобщающе-признаковым местоимением *всякий* при темпорлексеме, а также синтаксическими единицами.

В житийных текстах широко представлена календарная временная шкала. Ее точками отсчета могут быть:

- названия месяцев;
- дни недели;
- количественно-именные структуры.

Сезонная временная шкала связана с временами года, которые служат точкой отсчета.

Широко в житийных текстах представлена событийная временная шкала. В зависимости от события точкой отсчета является:

- время правления князя;
- время игуменства;
- этап церковной службы;
- религиозный праздник.

В «Патерике Печерском...» возможно выделить еще шкалу под условным наименованием «циферблат», где четко указывается номенклатура единиц.

3.2. Семантическое поле времени в житийных текстах

3.2.1. Понятие «семантического поля времени»

Летописцы Древней Руси воспринимали время как «естественный и несотворенный фон исторического повествования» [77, с. 20], оно представлялось событийно. Впервые христианское учение «вносит» историю в жизнь человека и выдвигает личность на передний план [32]. Главная направленность времени, согласно христианской доктрине, – от настоящего к будущему [77, с. 20].

В основу нашего исследования времени положена теория В. Г. Гака. Он говорит: «Понятие времени занимает определенное ноэтическое поле в семантической структуре языка». Это утверждение подразумевает, что язык обладает неограниченной способностью к бесконечному развитию и модификациям.

Так, В. Г. Гак ретранслирует представление о ноэтических возможностях языка на семантику, выделяя тем самым семантическое поле, которое он именуется «пространством времени».

Вслед за В. Г. Гаком, мы понимаем под пространством времени «поле, объединяющее темпоральные слова и грамматические формы» [51, с. 122]. Семантическое поле, термин, применяемый в лингвистике чаще всего для обозначения совокупности языковых единиц, объединенных каким-то общим (интегральным) семантическим признаком.

Любое семантическое поле характеризуется внутренней и внешней структурой. В первом случае – во внутренней структуре выявляются различные оппозиции, характеризующие и членящие общее понятие времени. Внешняя структура поля времени определяется его связями с иными семантическими полями. Эти связи проявляются в переходах от понятия «времени» к иным понятиям и в переходе от иных понятий к понятию «времени».

3.2.2. Структура семантического поля времени

Построим семантическое поле времени житийных текстов, входящих в «Патерик Печерский...».

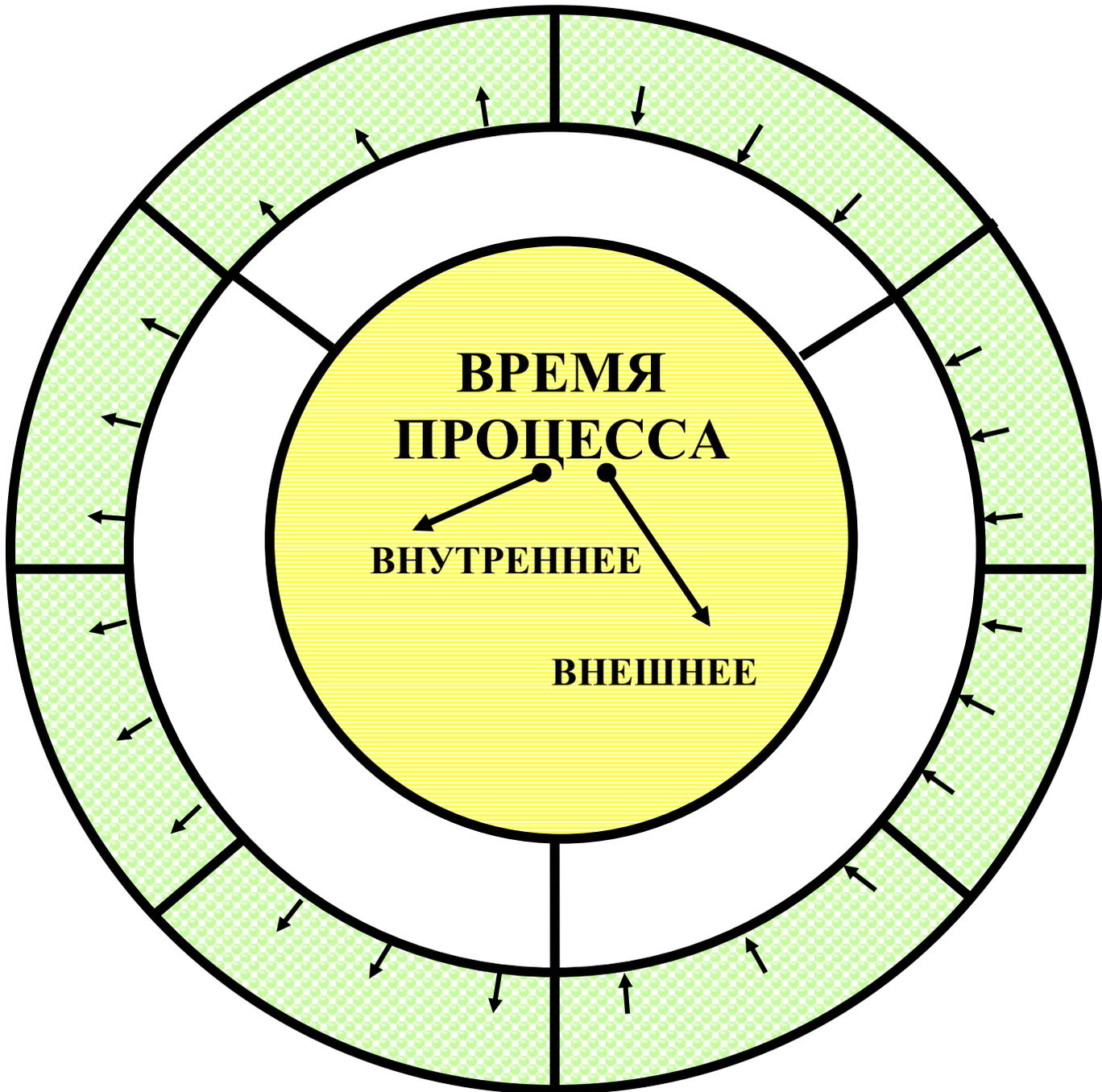
Ядерную часть поля, его внутреннюю структуру, составляет **время процесса**, которое может быть внешним и внутренним, в зависимости от средств языковой экспликации.

Околоядерная часть представлена тремя большими разрядами: **хронографией, хронологией и хронометрией**.

Периферия представляет собой взаимодействие поля времени с другими полями. Речь идет о разнонаправленном взаимодействии. В нашем случае, с позиции поля времени реципиенту (его сознанию) становятся доступны другие поля, включающие следующие семы: 'потеря', 'пора/срок', 'эпоха', 'человек'. И с помощью других полей (с семами 'движение', 'пространство', 'занятие' и 'человек') становится доступно семантическое поле времени «Патерика Печерского...». Выбор сем основан на утверждении М. Хайдеггера «Бытие и время взаимно определяют друг друга» [259, с. 392].

Ввиду вышеизложенного графически поле времени «Патерика Печерского...» может быть представлено следующим образом:

Схема 3.1.



3.2.2.1. Ядерная часть поля

Внутренняя структура поля времени, его ядерная часть, как она отражается в языковых формах, может быть описана следующим образом. Прежде всего различаются внешнее и внутреннее время процесса (по В. Г. Гаку [51]):

1. Экспликативы внешнего времени отвечают на вопрос *когда?*:

а) предложно-именные сочетания с предлогом:

– после:

...после вечерней молитвы... [181, с. 64]; После трех дней болезни... [181, с. 93]; После молитвы...; ...после солнечного восхода [181, с. 95] («Житие Феодосия...»); ...после греха не дерзнул... («Житие Николы святоши, князя Черниговского») [181, с. 295]; После этого заболел в Чернигове князь Владимир Всеволодович Мономах... [181, с. 206]; После многих трудов и богоугодных подвигов... («Житие Агапита, врача безмездного») [181, с. 207];

– через:

Через некоторое время... [181, с. 55]; Через несколько дней... («Житие Феодосия...») [181, с. 59]; ...предсказав ему через восемь дней смерть («Житие Агапита, врача безмездного» [181, с. 205]); Через десять лет от пришествия мастеров церковных... («Сказание о святой чудотворной церкви Печерской, каменной, Успения Пресвятой Богородицы» [181, с. 131]);

– на:

На третий день, как только настало утро... («Житие Афанасия затворника») [181, с. 286]; ...на двадцать четвертом его году... [181, с. 57]; На следующий день... [181, с. 58]; На утро... [181, с. 77]; ...на другой день... («Житие Феодосия...») [181, с. 80];

– по (в значении: «сразу после»):

По прошествии многих дней («Житие Феодосия...») [181, с. 54];

– **в** (конструкция: «предлог *в* + существительное, содержащее сему ‘время’):

...**в** этот день... [181, с. 78]; ...**в** пятницу... [181, с. 98]; ...**в** субботу... («Житие Феодосия...») [181, с. 95].

– составной именной предлог **во время**:

Во время этой жизни с братией в пещере...; ...**во время** сна братии... [181, с. 61]; **Во время** игуменства своего... («Житие Феодосия...») [181, с. 82].

б) **обстоятельственные наречия времени**:

...когда **завтра** вернется вся братия...; Принесены они **вчера** ... рассудил предложить их **сегодня** [181, с. 71]; Сделай **сегодня** для братии угощение... («Житие Феодосия...») [181, с. 78]; **Сегодня** после утрени... («Житие Матфея прозорливого») [181, с. 175].

2. Экспликатory внутриенного времени.

Представлены обстоятельственными наречиями времени: ...**тотчас** выздоравливал («Житие Николы Святоши, князя Черниговского») [181, с. 295]; **Постепенно** вспоминал он слово псалма... («Житие Феодосия...») [181, с. 57]; ...исполнить **скорее** приказание... («Житие Агапита, врача безмездного») [181, с. 209]; **Ежедневно** работали они своими руками [181, с. 61]; ...но **ежедневно** утешал братию... [181, с. 62]; ...**ежедневно** заниматься ручной работой... [181, с. 65]; И так **ежедневно** учил свою братию («Житие Феодосия...») [181, с. 82].

3.2.2.2. Околоядерная часть поля (хронография, хронометрия, хронология)

Околоядерная часть поля делится на три больших разряда, которые, вслед за В. Г. Гаком, мы предлагаем определять терминами «хронография», «хронометрия» и «хронология» [51, с. 123].

Хронография.

Под хронографией, вслед за В. Г. Гаком, мы подразумеваем определенное время, место события во времени, дату [там же].

Это указание может быть:

- а) **абсолютным** (то есть выраженным в принятой в данном социуме системе летоисчисления). Для житийных текстов характерно двойное летоисчисление:
 - от сотворения мира: *...соединился со святыми отцами в год от сотворения мира 6582* («Житие Феодосия...») [181, с. 95]; *...окончил временную жизнь, в год от создания мира 6598* («Житие Исаии чудотворца»);
 - от Рождества Христова: *...предал святую душу... от Рождества же Христова в 1074* («Житие Феодосия...») [181, с. 95]; *...от Рождества Христова 1073* («Житие Антония...») [181, с. 21].

Примечательно, что даты с указанием годов при упоминании о смерти святого следуют одна за другой, то есть вначале называется дата от сотворения мира, затем от Рождества Христова: *...почил в Господе, в год от создания мира 6596, от Рождества же Христова 1088...* («Житие Никона, игумена Печерского») [181, с. 153].

б) **относительным** (определяется по отношению к другому событию). В данном случае точкой отсчета могут быть различные события:

- упоминания о князьях (выражены именами собственными): *Вскоре после блаженной их* (то есть Феодора и Василия) *кончины сбилось предсказание преподобного Василия: князь Мстислав*

Святополкович застрелен был во Владимире на стене, сражаясь с князем Владимиром Игоревичем... («Житие Феодора и Василия») [181, с. 258]; а также событиях, случившихся при их правлении: ...помнил крещение Русской земли, бывшее во дни благоверного великого князя Владимира... («Житие Иеремии прозорливого») [181, с. 173];

– события, вводимые в текст с помощью предлогов:

– **при:** ...святой Нестор свидетельствует о дивных делах Божиих, которые были **при** обретении честных мощей [181, с. 102]; Время подвигов этого блаженного Марка лучше всех указаний определим тем достохвальным событием, что **при** нем были перенесены честные мощи преподобного отца нашего Феодосия из пещеры в святую великую церковь («Житие Марка пещерника») [181, с. 238];

– **по:** Восемнадцатый год **по** перенесении преподобного отца нашего Феодосия от земли на небо душой... [181, с. 100]; На другой день **по** обретении честных мощей, по изволению Божию, собрались боголюбивые епископы... [181, с. 103] («Сказание о перенесении честных мощей преподобного и богоносного отца нашего Феодосия Печерского»);

– **после:** Спустя немалое время **после** того, как стал он игуменом... («Житие Феодосия...») [181, с. 86]; Об этом гневе Божиим, бывшем **после** изгнания черноризцев за пострижение преподобного Моисея, через много лет напоминала великому князю Киевскому Изяславу его княгиня... («Житие Моисея Угрина») [181, с. 223];

– **за:** Подошел праздник Успения Пресвятой Богородицы, и **за** три дня до праздника игумен велел... («Сказание о перенесении честных мощей преподобного и богоносного отца нашего Феодосия Печерского») [181, с. 101].

Хронометрия.

Под хронометрией, вслед за В. Г. Гаком, понимаем длительность события, которая может быть определена [51, с. 123]:

а) **абсолютно** (то есть в принятых единицах меры времени):

...пять лет неповинно мучимый... («Житие Моисея Угрина») [181, с. 224];

...два дня, иногда же и три проводил без еды... («Житие Иоанна Многострадального») [181, с. 226].

Для обозначения времени используются количественно-именные конструкции;

б) **относительно** (принятых единиц меры времени). Как правило, в тексте используется:

– конструкция «во время какого-либо события», подчеркивающая длительность событий: *Во время этих подвигов святого начался в Русской земле от постоянных войн великий голод, так что смерть угрожала людям* [181, с. 232]; *В это время, при великом нестроении и беззаконных грабежах, не пропускали к Киеву купцов от Галича и Перемышля, и не было соли на всей Русской земле – и тогда народ был в великой печали* («Житие Прохора Чудотворца») [181, с. 233];

– предложно-именная конструкция «в течение какого-либо периода времени»: *Все деревья, которые Феодор вносил на гору с великим трудом в течение целого дня для постройки своей келии...* («Житие Феодора и Василия») [181, с. 254].

Хронология.

Хронология устанавливает последовательность событий. Делится на:

а) **абсолютную** (по отношению к моменту речи):

Как ты видишь, теперь вечер, а завтрашний день далек... («Житие Феодосия...») [181, с. 77].

б) **относительную** (к моменту речи):

Лишь на третий день нашли его и упросили вернуться («**Житие Антония...**») [181, с. 11];

И вот, через несколько дней... [181, с. 76]; *На утро, призвав вратаря...* [181, с. 77]; *Спустя немалое время после того...* («**Житие Феодосия...**») [174, с. 86];

И вчера, и прежде вчерашнего дня, и постоянно ты был со мной... [181, с. 251]; *И бесы в ту же ночь...* [181, с. 254]; *Поутру князь отправился со многими воинами...* [181, с. 256]; *И в ту ночь оба преподобных уснули...* («**Житие Феодора и Василия**») [181, с. 258].

Таким образом, околядерная часть поля взаимосвязана с участниками коммуникативного акта. Зависит от субъектов текста (святого, князей, церковных служителей).

3.2.2.3. Взаимодействие других семантических полей с полем времени

Внешняя структура поля времени определяется, как отмечалось, его связями с другими понятиями и явлениями. Часто невозможно провести четкие границы между перифериями, однако обозначить их можно.

Внешние связи категории времени проявляются в житийных текстах в трех преобразованиях:

- а) в переходе от иных понятий к понятию времени;
- б) в переходе от понятия времени к иным понятиям;
- в) в синкретизме понятия времени и другого понятия (когда в определенном контексте время и другое понятие выражаются неразрывно)

Известно, что категория художественного времени связана с философским пониманием и обоснованием понятия «время» как такового. «Время – это внутренне воспринимаемый человеческим сознанием образ изменения: возникновения, совершения, протекания, перехода в мире, все это вместе с содержанием в них» [251, с. 116]. «Время – это течение жизни людей, оно не существует вне и помимо людей и их деятельности» [61 с. 28]. Следовательно, особое значение имеют два аспекта: действующий субъект и окружение.

Вначале мы рассмотрим переход от других семантических полей (связанных с другими понятиями) к понятию «времени», затем от времени к другим понятиям.

Другие поля → время.

Время определяется через элементы бытия, имеющие языковую экспликацию в текстах житий.

3.2.2.3.1. Движение → время.

Категория времени раскрывается в результате двух процессов, связанных с движением: повторяемости событий и длительности их протекания. Как правило, на языковом уровне движение и динамика выступают как понятия взаимосвязанные, их выразителями являются глаголы. Движение, которое

может привести к осознанию времени, зиждется на грамматической категории времени. В Грамматике-80 отмечается, что «категориальные грамматические значения форм времени реализуются во взаимодействии с контекстом и речевой ситуацией» [207, с. 630]. В житийных текстах преобладают формы прошедшего времени, так как повествование идет о событиях и фактах давно минувших лет. В зависимости от типа употребления глаголов несовершенного вида форма прошедшего времени в прямом употреблении может передавать прошедшее действие [там же, с. 633]:

а) в процессе его протекания:

Его положили на одр, и святой Антоний служил ему («Житие Исаакия, затворника пещерного») [181, с. 179];

...кости трескались, пламя доходило уже до утробы моей, и члены мои горели («Житие Иоанна Многострадального») [181, с. 227];

А. В. Бондарко отмечает, что «сопряженные действия представляются как одновременные в тех случаях, когда оба они (либо одно из них) являются процессными, то есть выступают в динамике своего протекания и допускают выделение некоторого «срединного фиксируемого периода» [37, с. 118].

б) в его неограниченной повторяемости:

Если кому блаженный говорил, что какое-нибудь решение хорошо или дурно, слово старца всегда сбывалось.

Если в ком он видел злую мысль, обличал его наедине и наставлял беречься наваждений дьявольских («Житие Иеримии прозорливого») [181, с. 173];

В летнее время он заготовлял его (то есть хлеб) на весь год и, когда снова наступало лето, делал то же для будущего года... («Житие Прохора чудотворца») [181, с. 231];

в) действие как обобщенный факт:

...жертвовал много книг церкви («Житие Николы Святоши, князя Черниговского») [181, с. 290];

Он *творил* много подобных удивительных дел («Житие Исаакия, затворника пещерного») [181, с. 181].

В житийных текстах движение эксплицируется также посредством атрибутивных форм глаголов – деепричастий. Известно, что «в предложении деепричастие передает то или иное отношение обозначаемого им действия ко времени действия, обозначаемого глаголом-сказуемым» [207, с. 672]. По утверждению А. В. Бондарко, «основное действие (процесс или целостный факт) совершается во время протекания второстепенного процесса. В тех случаях, когда основное действие представляет собой процесс, передаётся одновременность фиксируемых периодов основного и второстепенного процессов при наличии временной обусловленности между ними» [243, с. 268]. Деепричастия глаголов несовершенного вида обычно передают одновременность с основным действием:

Начал он жить подвижнически..., умерщвляя все страсти похотей голодом воздержания, и посекая их мечем духовным, то есть голосом молитвы, а разженные стрелы лукавого угашая водой слез [181, с. 192]; ...исцелевший не знал ни игумена, ни одного из тех тридцати, кого он назвал, беснуясь («Житие Лаврентия затворника») [181, с. 193];

...он работал, рисую иконы..., ничего не беря за свой труд («Житие Алипия иконописца») [181, с. 196-197];

...вернулся и сел, продолжая свое дело («Житие Феодосия...») [181, с. 77].

Деепричастия глаголов совершенного вида в житийных текстах могут передавать разные временные отношения, в частности:

а) предшествования:

Утрудившись, он погасил свечу и сел на своем месте [181, с. 178]; Игумен же – уже Иоанн – и вся братия, опрятав тело его, погребли честно со святыми отцами в пещере («Житие Исаакия, затворника пещерного») [181, с. 182];

Услыхав это, мать Феодосия не побоялась долгого пути... («Житие Феодосия...») [181, с. 57].

б) одновременности состояния как результата предшествующего действия: *...то свари пшеницу и, смешав с медом, постав братии на трапезу («Житие Феодосия...»)* [181, с. 78].

в) следования: *...они отошли, и, обождав немного в чаще леса, полагая, что пение уже кончилось, снова приблизились к церкви... («Житие Феодосия...»)* [181, с. 74].

Таким образом, в житийных текстах пересечение поля «движение» с полем «время» эксплицируется глаголами несовершенного вида и деепричастиями.

3.2.2.3.2. Пространство → время.

Подобный переход в текстах житий встречается редко, он, как правило, связан с историческими личностями:

У Триполя князя (Ростислав Всеволодович и Владимир Мономах) перешли реку Стугну и вступили с полками своими в битву с половцами и не одолели их, но бежали от врагов («Житие Григория чудотворца») [181, с. 215].

Так, пространственный ориентир «река Стугна» указывает на время смерти Ростислава («Ростислав же со своим воинством утонул в ней» [181, с. 215]).

3.2.2.3.3. Занятие → время.

Любое занятие протекает во времени. К языковым средствам выражения поля «занятие» в текстах житий относятся отдельные случаи употребления отглагольных существительных «со значением отвлеченного процессуального признака» [207, с. 157] с суффиксом *-ние*:

...в особенности же жившие с ним в келии видели кротость его, воздержание от сна во всю ночь, прилежное чтение святых книг, частое вставание на молитву («Житие Дамиана, пресвитера и целбника Печерского») [181, с. 169];

И потом начал он снова еще более крепкое житие; имел еще большее воздержание, пощение и бдение («Житие Исаакия, затворника пещерного») [181, с. 182].

3.2.2.3.4. Человек → время.

Имя человека может давать обозначение эпохи, определенного времени:

...со времен Петра... («Преподобный Феодор, князь Острожский») [181, с. 370];

...пятый митрополит Киевский Иларион, в 1051 году произведенный в митрополиты собором русских епископов по желанию великого князя Ярослава Владимировича... («Преподобный Иларион схимник») [181, с. 363].

Отдельно отметим реализацию в «Патерике Печерском...» категории времени при помощи сугубо житийных знаковых исторических личностей. Таковыми являются **Нестор** («летописец Русский»), **Симон** («епископ Владимирский и Суздальский»), **Поликарп** («архимандрит Печерский» [181, с. 325]). Их считают составителями трех основных частей патерика; они общеизвестны среди православных.

3.2.2.4. Взаимодействие поля времени с другими семантическими полями

Элементы бытия определяются через время.

3.2.2.4.1. Время → потеря.

Потеря теснейшим образом связана с изменением качества объекта. Подразумевается утрата, исчезновение:

...увидав в какой-нибудь церкви обветшавшие иконы... («Житие Алипия иконописца») [181, с. 197];

...не можешь прельстить меня тленными вещами этого мира... («Житие Моисея Угрина») [181, с. 220]; ...брось это монашеское рубище... [там же, с. 221];

...сам же облекся в худую одежду («Житие Феодосия...») [181, с. 54];

...давно умершего нашли всего истлевшим... («Житие Пимена Многоболезненного») [181, с. 266].

В приведенных примерах встречаются слова, заключающие в себе сему «время». Так, глагол *ветшать*, от которого произошло прилагательное *обветшалый*, в «Словаре русского языка» объясняется следующим образом: «разрушаться, приходить в негодность от времени, долгого употребления и т.п.» (выделено нами – Ю. О.) [311, с. 159]. *Рубище* трактуется как «ветхая, рваная одежда» [312, с. 735]; *худой* понимается как «дырявый, ветхий» [313, с. 630]; *истлеть* имеет значение «обратиться в труху, пыль; сгнить» [311, с. 689]; *тленный* – «подверженный тлению, разрушению, гибели; не вечный, преходящий» [313, с. 370]. Следовательно, пересечение поля «время» с полем «потеря» проявляется только на семантическом уровне. Употребление подобных слов нечасто в патерике. Мы полагаем, это подтверждает тот факт, что категория времени является общепатериковой, а не частножитийной.

3.2.2.4.2. Время → пора / срок.

По утверждению В. Г. Гака, время связано с определенным действием; может акцентироваться начало этого действия, наличие условий для его

совершения и окончание, завершение процесса. Это связано с инхоативным и финитным оттенками значений. Инхоативный соотносим со словом *пора*, финитный – со словом *срок*. В житийных текстах данными значениями обладает само слово *время*, функционирующее в разных контекстах:

1) **значение «пора»** реализуется в следующих предложениях:

В то время жил в Киеве один врач, родом и верой армянин, искусный во врачевании, подобного которому прежде не бывало («Житие Агапита, врача безмездного») [181, с. 205];

Итак, невидимо принесен был святой в Печерскую церковь Пресвятой Богородицы в то время, как начали на святой Литургии петь каноник... («Житие Никона Сухого») [181, с. 281].

2) финитное **значение «срок»** прослеживаем в следующих примерах:

И так в короткое время, иставая от неядения и жажды, все пятьдесят человек умерли... («Житие Евстратия, постника и мученика») [181, с. 276];

Спустя немалое время после того, как стал он игуменом... («Житие Феодосия...») [181, с. 86];

В скором времени тот же Владимир снова послал одного из бояр своих со многими дарами к блаженному Агапиту («Житие Агапита, врача безмездного») [181, с. 207];

Следовательно, предлоги *в* и *спустя* входят в определенные сочетания слов, включающих слово *время*.

3.2.2.4.3. Время → эпоха.

Под «эпохой» понимается обширный исторический промежуток. Несмотря на то, что в работе анализируется «Патерик Печерский...», написанный современным русским языком, в нем содержатся биографические сведения о святых, живших в XI-XII вв., присутствуют также жизнеописания живших в XV веке (например: «Преподобный **Феофил, архиепископ Новгородский**» [181, с. 373]). Таким образом, категория времени проявляется, когда приводится описание чего-либо характерного для указанного исторического периода. Например:

- 1) свойственные тому периоду наименования народностей; горожан по месту их жительства: *лакедемонянин, афинянин* [181, с. 29], *половцы, варяг* [181, с. 122];
- 2) историзмы: *каменнозодчие, каменноздатели* [181, с. 19], *рать* [181, с.122], *скрижали* [181, с. 140].
- 3) старославянизмы. Думается, они являются экспликаторами эпохи по той причине, что изначально патерики составлялись на старославянском языке и если некоторые старославянские слова, претерпев незначительные изменения, проникли в современный русский язык и используются в «Патерике Печерском...», то, вероятно, они и употреблены были для передачи современному читателю именно духа ушедшей эпохи: *миродержец, брань, светозарное, смиренномудрие, единоправный, напасть, черноризец, постник, псалмопение, христоробивый, чресла, небесиподобная, медоточивые уста, единоправный.*

3.2.2.4.4. Время → человек.

Пересечение подобных полей нами рассматривалось несколько раз выше, когда упоминалась историческая шкала времени и когда время определялось через предметы бытия. На данном этапе исследования мы хотели бы обратить внимание на элементы человеческого бытия, которые определяются через время, то есть на обратный процесс. Не отбрасывая философскую составляющую данного вопроса, обратимся к проявлению бытия через время в языковом аспекте. Мы полагаем, это репрезентируется в самом слове *житие*, которое производно от слова *жизнь*. Таким образом, жизнь – это неизменный элемент человеческого бытия, который является носителем времени (в литературе, например, это может быть физиологическое художественное время, которое описывает человека). В «Патерике Печерском...» слово *житие* встречается чаще всего в микротекстах-названиях: «**Житие Никона...**», «**Житие Ефрема...**» и т. д. Так, художественная категория времени эксплицируется в самом начале. Слово *житие* является носителем смы

‘время’. При восприятии текста категория времени первая фиксируется человеческим сознанием. Благодаря слову *житие* происходит семантическое взаимодействие со словом *человек*. Ввиду этого «житие» находится на периферии поля «время» и одновременно поля «человек» и является точкой их пересечения.

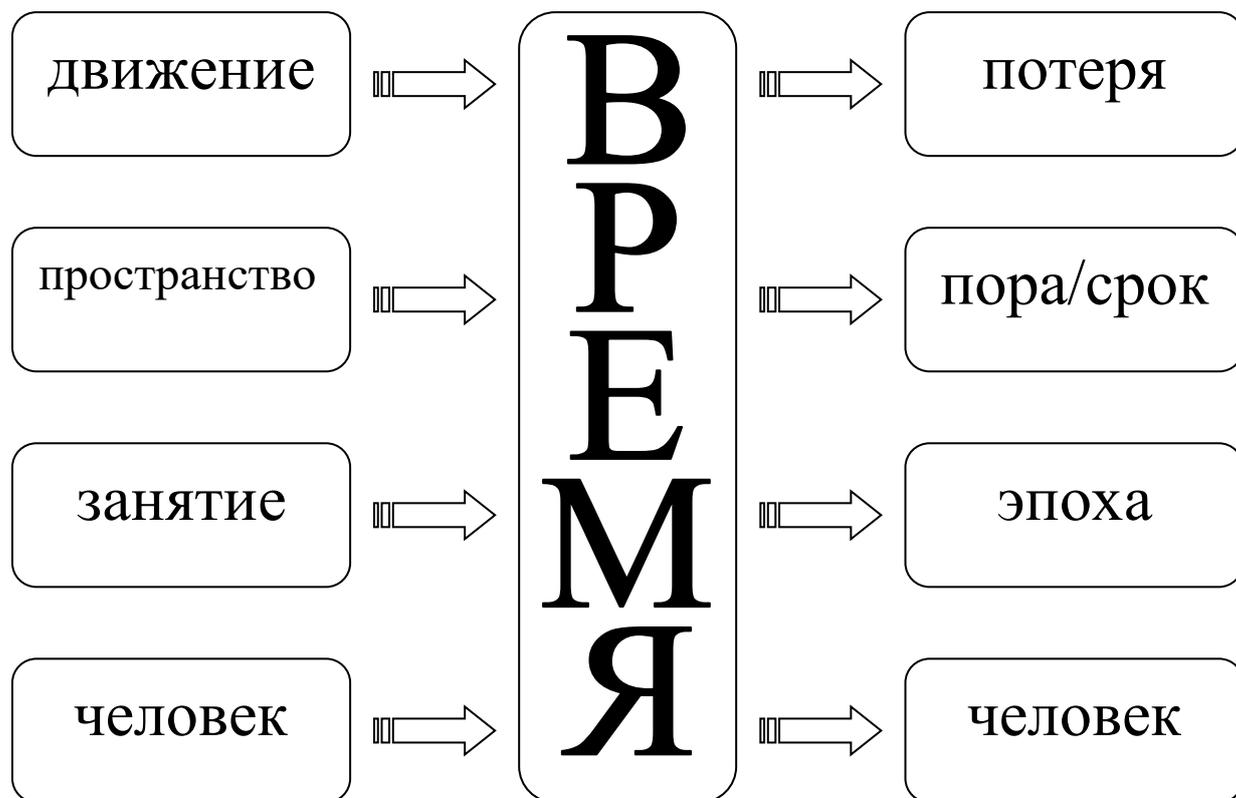
Категория художественного времени для житийного текста является фундаментальной, так как идейная концепция и глубинный смысл, который пропагандируется патериком, в полной мере эксплицируется на уровне данной категории. Выстраивая семантическое поле времени, мы доказываем взаимозависимость семантики внутри «Патерика Печерского...» с пресуппозитивной умозрительной информацией, которая известна воспринимающему реципиенту. Внешняя структура поля, его окологерная часть, может быть представлена следующим образом:

Схема 3.2.



В соответствии с утверждением М. Хайдеггера: «Бытие и время взаимно определяют друг друга» [259, с. 392], мы ведем ряд полей, через которые определяется время; и ряд полей, которые были определены благодаря времени. Схематически это может быть представлено следующим образом:

Схема 3.3.



3.3. Экспликация категории художественного времени с помощью семантического союза *когда*.

3.3.1. Сложноподчиненные предложения с союзом *когда*

Категория художественного времени способна эксплицироваться на разных уровнях языка. В житийных текстах носителем семы 'время' выступают сложноподчиненные предложения с союзом недифференцированного значения *когда*. Вслед за В. А. Белошапковой, полагаем, что при исследовании сложноподчиненных предложений важен характер соотношений между главной и придаточной частями. Структурно-семантический подход понимает более широко форму данного типа предложений [27, с. 218].

В сложноподчиненных предложениях с семантическими союзами средства связи выполняют как формально-синтаксическую функцию выражения подчинительной связи, так и семантико-синтаксическую функцию выражения смыслового отношения придаточной предикативной части к главной. «Семантические союзы выступают основными выразителями семантики сложноподчиненного предложения, важнейшими элементами его семантико-синтаксической структуры» [28, с. 402].

В житийных текстах семантический союз *когда* выражает обстоятельственные отношения времени. Таким образом, придаточная часть соединяется с главной детерминантной подчинительной связью, зависит от главной части в целом и выражает соответствующие семантике союза значения времени: *Когда же после молитвы он сядил, опять слышался, как и прежде, голос бесчисленных бесов* [181, с. 84]; *Когда ложился я ночью на ложе мое, являлось множество бесов, и взявши меня за волосы, топтали и волочили меня.* [181, с. 85] («Житие Феодосия...»); *Когда князь Изяслав узнал об их пострижении, он разгневался на преподобных и повелел привести к себе того из них, кто дерзнул постричь их.* [181, с. 148] («Житие Никона, игумена Печерского»); *Когда преподобные вышли и поклонились ему, как кланяются*

вельможам, он также поклонился им до земли. [181, с. 155] («Житие Варлаама игумена»); Когда наступил вечер, живописец с той иконой стал невидим. [181, с. 202] («Житие Алипия иконописца»).

Житийные тексты характеризуются усложненным синтаксисом: придаточные части с временным значением являются составляющими для неэлементарных, многокомпонентных сложноподчиненных предложений.

Подчинительная часть может находиться в предложении в разных позициях:

1) **препозиции**: *Когда же преподобный благословил прийти, он с радостью отправился в путь и пришел с боярами в его монастырь. [181, с. 88] («Житие Феодосия...»); Когда боярин Иоанн узнал, что его любимый сын постригся в иночество, в пещере, он разгневался на преподобных и, взяв много слуг, напал в пещере на то святое стадо и всех разогнал; Когда они вошли в дом, отец велел ему сесть рядом с ним за стол, а он, хотя и сел поневоле, но не ел ничего и сидел, поникнув головой. [181, с. 156] («Житие Варлаама игумена»); Когда наступил вечер, живописец с той иконой стал невидим. [181, с. 202] («Житие Алипия иконописца»); Когда же приказание его было исполнено, и он увидел преподобного, много увещевал он преподобного взять ту жену, но не убедил. [181, с. 222] («Житие Моисея Угрина»);*

2) **интерпозиции**: *«Вернись, дитя мое, домой – ты будешь делать там по воле своей все на пользу и спасение души; только не разлучайся со мной; когда же я отойду от жизни, ты предашь тело мое гробу, и тогда сам возвратишься в пещеру, ибо не могу я жить, не видя тебя» [181, с. 59]; И вот вечером, когда кончилась трапеза, по предсказанию преподобного, привезли три воза с бочками, полными вина, которые прислала одна женщина, распорядившаяся всем в доме христоролюбивого князя Всеволода [181, с. 79] («Житие Феодосия...»); Однажды ночью, когда преподобный зажег печь в пещере, и печь, которая была ветха, разгорелась, и пламя стало выходить наружу языками, он, не имея чем прикрыть скважины, стал босыми ногами на пламя, и стоял, пока не выгорела печь [181, с. 181] («Житие Исаакия,*

затворника пещерного»); Если бес и не знает того, что будет; но, что сделал он сам, или чему научил злых людей, убить или украсть, то он может указать; также, **когда** приходили к затворнику за словом утешения, тогда бес, мнимый ангел, рассказывал ему все случившееся с ними, а он пророчествовал, и так сбывалось [181, с. 188] («Житие Никиты затворника»); Феодор же, ссыпав жито в сосуды, начал молотить, напевая наизусть псалмы; **когда** же утрудился и захотел немного отдохнуть, внезапно раздался как бы звук грома, и жернова стали сами молотить [181, с. 253] («Житие Феодора и Василия»); У этого блаженного князя, **когда** еще он владел княжеством своим, был очень искусный врач, именем Петр, родом из Сирии [181, с. 290] («Житие Николы Святоши, князя Черниговского»);

3) постпозиции: У этого старца был обычай последним выходить из церкви после утрени, **когда** братия расходилась по келиям [181, с. 175] («Житие Матфея прозорливого»); Потом введя его в церковь, причастил его Божественных Тайн и приказал умыться водой, которой обыкновенно умываются священники после причастия, и тут спали с него струпы, и вернулось к нему благообразие прежних дней, **когда** он был здоров [181, с. 198] («Житие Алипия иконописца»); Мощи же его святые, точащие неоскудно исцеления, как столп крепости пред лицом врагов, стоят непоколебимо и доныне там, где он сам закопал себя до груди – сначала, **когда** подвизался, потом же, – **когда** узнал время преставления своего [181, с. 229] («Житие Иоанна Многострадального»); Тогда блаженный этот архиерей не только не захотел венчать его, но запретил всему своему клиру присутствовать при его венчании, как при незаконном, **когда** князя венчали пришедшие с ним священники [181, с. 308] («Житие Нифонта»).

В текстах житий предложения с союзом **когда** выражают отношения одновременности или очередности: при этом сам союз, указывая лишь на факт соотношения ситуаций во времени, не принимает участия в уточнении того, протекают ли эти ситуации в одно и то же время или следуют одна за другой.

В Грамматике-80 отмечается, что: «Среди временных союзов нет такого союза, который бы однозначно указывал на абсолютную одновременность, т. е. на точное совпадение начальных и конечных временных границ соотносимых ситуаций» [208, с. 542]. Там же указывается, что разграничение одновременности и очередности в предложениях с союзом *когда* опирается на правила соотнесения процессуальных признаков ситуаций. Носителями информации о процессуальном признаке являются прежде всего видовое значение глагола-сказуемого, а также другие его характеристики, которые определяют протекание ситуации во времени. В дифференциации одновременности или очередности принимают участие контекст и уточняющая информация, исходящая от лексических конкретизаторов.

3.3.2. Реализации значения «одновременности».

В житийных текстах условием реализации значения одновременности является оформление сказуемых главной и придаточной части на основании видо-временного параллелизма. Если соотносятся глаголы несовершенного вида прошедшего времени, то это может передавать информацию двух типов [208, с. 542]:

1) информация типа «в тот момент когда». Отсутствует значение повторяемости: *Когда готовились к чину освящения, – не было каменной доски для устройства святого престола; много хлопотали о том, чтоб сделать каменную доску, но не нашлось тогда ни одного мастера, и потому сделали деревянную доску.* [181, с. 137] («Сказание о святой чудотворной церкви Печерской, каменной, Успения Пресвятой Богородицы»); *Когда, говорил он, я тяжело болел, находясь в гневе, я видел ангелов, отступивших от меня и плакавших о гибели души моей, и бесов, радовавшихся моей злобе, и потому стал я молить вас идти к брату и испросить мне прощение.* [181, с. 304] («Житие Тита пресвитера»);

2) информация, осложненная значением «всякий раз когда». Ситуации представлены как повторяющиеся: *Когда кто приходил, желая подражать их*

*равноангельскому житию, сам преподобный Антоний поучал их добродетелям, преподобному же Никону как иерею и опытному черноризцу повелевал постригать. [181, с. 148]; **Когда** сам преподобный Феодосий уходил куда, поручал братию блаженному Никону, чтобы поучать их и соблюдать, так как он был старейший из всех; Часто, **когда** блаженный Никон шивал и переплетал книги, – он был искусен в том ремесле, – сам преподобный Феодосий, сидя около него, делал веревки для этого дела. [181, с. 150-151] («Житие Никона, игумена Печерского»)* (в данном примере значение темпоральности усиливается временным наречием *часто*);

Со значением повторяемости смежны значения узуальности, обычности, регулярности. Конструкции данного типа в рамках временных отношений, как правило, выражают условно-следственную связь ситуаций. Значение обусловленности всегда поддерживается контекстом: ***Когда** преподобные отцы наши Антоний, Феодосий и Никон в темной пещере, как три светильника, сияли добрыми делами, достойным предстоянием пред престолом Святой Троицы, приходил к ним часто, наслаждаясь медоточных слов, исходящих из уст их, этот блаженный Варлаам. [181, с. 155] («Житие Варлаама игумена»); **Когда** кто из братии заболел, преподобный оставлял свою келию (в ней не было ничего такого, что можно было бы украсть), приходил к больному брату и служил ему, подымая его, укладывая, вынося на своих руках и непрестанно моля Бога о спасении больного, если болезнь и длилась по воле Божией, чтоб умножить веру и молитву раба Божия Агапита. [181, с. 205] («Житие Агапита, врача безмездного»).*

3.3.3. Реализация значения «очередности».

Очередность ситуаций в житиях оформляется соотношением глаголов совершенного вида прошедшего и будущего времени. В этих условиях передается информация типа «после того как»; ситуация, представленная в главной части, следует за ситуацией, представленной в придаточной:

1) совершенный вид / совершенный вид прошедшего времени: *Он постучал в ворота и, когда вратарь отворил, вошел и поведал преподобному то, что случилось.* [181, с. 75] («**Житие Феодосия...**»); *Когда же блаженный Стефан, после преподобного Феодосия, принял игуменство, он полностью отстроил святую Печерскую церковь в третий год.* [181, с. 130] («**Сказание о святой чудотворной церкви Печерской, каменной, Успения Пресвятой Богородицы**»); *Когда же по преставлении преподобного Феодосия блаженный Стефан принял игуменство, опять пришел преподобный Никон, побуждаемый братолюбием, чтоб посетить преподобного Феодосия, и, пожалев, что не застал в живых любимого своего друга, решил прочее время жизни своей, до смерти, провести в его монастыре.* [181, с. 151] («**Житие Никона, игумена Печерского**»); *Когда слуги доложили отцу, что уже четвертый день блаженный не вкушает пищи и не одевается в одежду, сжалился над ним отец, и, боясь, чтоб не умер он от голода и холода, призвал его, и, нежно простившись с ним, отпустил в пещеру.* [181, с. 157] («**Житие Варлаама игумена**»).

2) совершенный вид / совершенный вид будущего времени: *Когда же Господь Бог повелит тебе преставиться от этой жизни и прийти к Себе, тогда мы не разлучимся друг от друга, но будем вместе в том свете.* [181, с. 170] («**Житие Дамиана, пресвитера и целebника Печерского**»).

Для таких предложений характерна способность к совмещению значений очередности и причинной обусловленности, то есть к осложнению информации типа «после того как» информацией типа «из-за того что», «за то что»: *И потом, когда представился епископ славного города Владимира (этот город своего имени построил сам великий тот самодержец Владимир), преподобный был избран на архиерейский престол того города и рукоположен преосвященным митрополитом Киевским Иоанном.* [181, с. 145] («**Житие Стефана, бывшего игуменом Печерским после преподобного Феодосия**»); *Когда же теперь он, обратившись, покался в том грехе пред Богом, - в чем я был свидетелем – Бог, богатый милостью, исцелил его.* [181, с. 199] («**Житие**

Алипия иконописца»); *Когда Многострадальный исполнил это, он был избавлен от нечистой брани.* [181, с. 224] («**Житие Моисея Угрина**»).

3.3.4. Реализация значения «частичной одновременности»

Категория художественного времени в житиях может быть представлена конструкциями, выражающими частичную одновременность:

1. Действие придаточной части представлено как период или процесс, на фоне которого осуществляется единичное действие главной части: *Когда он молился так, внезапно престал у одра его ангел в образе преподобного Феодосия и, наклонившись к груди его, и дав ему целование, сказал ему...* [181, с. 170] («**Житие Дамиана, пресвитера и целebника Печерского**»); *Когда преподобный Антоний безмолвствовал в пещере, этот блаженный пришел к преподобному Феодосию, строящему монастырь, и, приняв от него иноческий образ, был научен нестяжанию, чистоте, смирению с послушанием и прочим добродетелям, в особенности же прилежал молитве.* [181, с. 211] («**Житие Григория чудотворца**»); *Когда же он ждал смерти, призвал к себе братию и сказал то же, что в первый раз: о послушании и покаянии, и что блажен тот, кто сподобляется быть положенным в пещере; «**Когда**, – сказал он, – я лежал и кричал от боли, внезапно вошел ко мне блаженный Афанасий и сказал: «Приди ко мне, и я исцелю тебя».* [181, с. 287] («**Житие Афанасия затворника**»).

2. Действие главной части представляет собой временный фон, с одним из моментов которого совпадает единичное действие придаточной части: *Когда мастера стали спрашивать, на каком месте воздвигать по повелению Царицы Небесной церковь, преподобный отец наш Антоний молился три дня, чтобы Сам Троиственный Бог указал небесным знамением место, достойное для жилища Царицы Небесной.* [181, с. 19] («**Житие Антония...**»); *Когда же многие бояре и вельможи узнали о такой беде преподобного Стефана, они, будучи его духовными детьми, порученными ему преподобным Феодосием, сильно жалели его, что так пострадал духовный отец их и, побуждаемые милосердием,*

оказывали ему из имени своего достаточную помощь. [181, с. 144] («**Житие Стефана, бывшего игуменом Печерским после преподобного Феодосия**»); *Когда* число братии в пещере умножилось до двенадцати, преподобный Антоний, зная великую душу Варлаама и превосходные его добродетели, благодарил Бога, что в цветущей юности являлись старческие плоды, и столь великая благодать, что он мог быть вождем и другим. [181, с. 157] («**Житие Варлаама игумена**»).

Видовое соотношение глаголов-сказуемых само по себе не определяет с достаточной точностью характера временных отношений частей сложного предложения. «Значение одновременности или очередности может устанавливаться на основе контекстуальной информации, которая в одних случаях является дополняющим фактором, а в других оказывается единственным средством установления временных отношений» [18, с. 226]. В житиях контекст «служит не только идентификации известных носителям языка узуальных значений слова, но может перераспределять семы в структуре значения слова, приглушать, нейтрализовать другие. Контекст может создавать дополнительные семы» [69, с. 52].

3.3.5. Реализация значения «абсолютной одновременности».

Роль контекста в патерике отчетливо выявляется в тех случаях, когда речь идет об **абсолютной одновременности** действий, о полном совпадении их границ. Это достигается при помощи конструкций, включающих глаголы совершенного вида: *Когда* Захарии исполнилось 15 лет, он захотел взять у Сергия свое серебро и золото. [181, с. 135] («**Сказание о святой чудотворной церкви Печерской, каменной, Успения Пресвятой Богородицы**»); *Когда* князь Изяслав узнал об их пострижении, он разгневался на преподобных и повелел привести к себе того из них, кто дерзнул постричь их. [181, с. 148]; *Когда* же наступила светоносная ночь Воскресения Христова, внезапно напал на меня лютый змей и поглотил пастью своей голову мою и руки, и были

опалены волосы на голове моей и бороде, как ты видишь меня. [181, с. 227-228] (**«Житие Иоанна Многострадального»**).

Таким образом, в житийных текстах «Патерика Печерского...» художественное время эксплицируется на уровне двучленных и многокомпонентных сложноподчиненных предложений с союзом недифференцированного значения *когда*. Придаточная часть соединяется с главной детерминантной подчинительной связью и может находиться в предложении в препозиции, интерпозиции или постпозиции.

Предложения с союзом *когда* в патерике выражают отношения **одновременности** / **частичной одновременности** (на основе видо-временного параллелизма) или **очередности** (на основе соотнесения глаголов совершенного вида прошедшего и будущего времени). Также при помощи контекста (и глаголов совершенного вида) создается **абсолютная одновременность** действий.

3.4. Выводы.

Проанализировав функционирование категории художественного времени в житийных текстах «Патерика Печерского...», мы пришли к следующим выводам:

1. Главная особенность проявления категории времени в житийных текстах заключается во взаимозависимости его языковых экспликаций с морально-духовной и дидактической составляющими текста. Так, в «Патерике Печерском...» выделяется тип **«эсхатологическое время»**, который подразумевает «опорные» точки, имеющие отношение к религии. Средства языковой экспликации: глаголы движения в форме прошедшего времени; устойчивые обороты, относящиеся к религиозной лексике.

Реализации данного типа времени предшествует **физиологическое время**. Оно охватывает период жизни человека на земле.

2. Рассмотрению категории времени в «Патерике Печерском...» способствует классификация, предложенная Н. А. Потаенко [193, с. 114-115]. В

соответствии с ней, текстовое время может быть разделено на 6 шкал (или моделей, осей): 1) возрастная, 2) суточная, 3) календарная, 4) сезонная, 5) событийная, 6) «циферблат».

Классификация Н. А. Потаенко была расширена нами на одну шкалу – **духовную**. Мы полагаем, что данная временная шкала своей точкой отсчета имеет момент посвящения в иноки. Духовное время трансцендентно, феноменологично и сакрально.

3. Категория времени в житийных текстах эксплицируется темпоральными словами и грамматическими формами. Их многообразие составляет семантическое поле времени «Патерика Печерского...». Оно взаимодействует с другими полями и постигается посредством других полей: движение → время; пространство → время; занятие → время; человек → время. Также благодаря полю времени мы можем выйти на другие поля: время → потеря; время → пора/срок; время → эпоха; время → человек.

Ядерная часть, внутренняя структура поля, вслед за В. Г. Гаком [51], разделяется на внешнее и внутреннее **время процесса**. Экспликаторы внешнего времени отвечают на вопрос *когда?*, а внутреннего – на вопрос *как?*

Околоядерная часть семантического поля «Патерика Печерского...» делится на 3 больших разряда: **хронография, хронометрия, хронология**:

4. Категория времени в «Патерике Печерском...» эксплицировалась семантическим союзом *когда*. Данный тип предложений заключает в себе сему 'время' (выразитель семантики – союз *когда*).

Подчинительная часть может находиться в предложении в любой позиции: **препозиции, интерпозиции, постпозиции**.

Данный тип предложений способен реализовать следующий ряд временных значений: 1) одновременности; 2) очередности; 3) частичной одновременности; 4) абсолютной одновременности.

Таким образом, категория художественного времени в «Патерике Печерском...» имеет многообразные формы языковой экспликации и тесно связана с философским пониманием и умозрительным восприятием времени.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ языковых средств и структурных особенностей реализаций категорий пространства и времени в житийных текстах русской редакции «Патерика Печерского...» позволяет сделать следующие общие выводы.

Жития представляют собой разновидность церковной литературы, которая получила название "агиография" (от греческого *hagios* – святой и *grapho* – пишу). Она описывает жизнь и деяние святых. Как литературный жанр житие является клишированной формой, которая принадлежит к обособленной группе жанров конфессиональной литературы. В работе понятия "житие" рассмотрено в лингвистическом аспекте.

Житие как речевой жанр представляет собой текст, построенный по трёхчастной модели (тождественной канону), которая включает в себя введение, основное повествование (с определенным набором агиографических черт) и заключение. Житие – поликомпонентное образование, состоящее из информативных, оценочных, императивных речевых актов, организованных в единый текст по определенной модели с целью оказания максимального воздействия на эмоции и разум адресата.

В работе обосновано понятие «житийный текст». **Житийный текст** – это полифункциональная семантически объединенная последовательность языковых единиц, имеющая структурную организацию, единству которой способствуют глобальные текстовые категории (участников коммуникативного акта / участников событий, ситуаций; категория события, процессы, факты; художественного времени и пространства; оценки), а также основные текстовые свойства (когезия, когерентность, интеграция, информативность, завершенность, серийность, антисемантия, дискретность, антропоцентричность). Текстовое единство в житии создается, в частности, с помощью категорий пространства и времени, которые связаны между собой, что находит свое отражение в процессе их вербализации.

Пространство как когнитивная категория является эстетически переосмысленным, трансформируемым образом действительности, который появился в результате процессов концептуализации и категоризации. Он отражает и общие, и индивидуально-авторские закономерности восприятия, понимания и представления мира. Вне пространственных координат создать текст невозможно, следовательно, текстовое пространство – обязательный атрибут текста. Текстовое время жития – это текстовая категория, с помощью которой содержание соотносится с осью времени: реальной исторической перспективой действительности или ее отражением в сознании человека. Текстовое время выстраивается в зависимости от определенной **точки отсчета**, которая является чрезвычайно важной в понимании темпоральной структуры текста, от нее берет свое начало часовой вектор.

Категории пространства и времени в текстах житий «Патерика Печерского...» имеют свою специфику, предопределенную положенной в основу патерика определенной мировоззренческой концепцией, которая имеет философско-религиозную, эстетическую и дидактичную составляющие. В этих категориях находят свое отражение символические и реальные элементы, сакральные и профанические зоны, умозрительные компоненты (Божественное пространство, духовное время).

Специфика текстового пространства проявляется в классификации по словам – пространственным ориентирам. В житиях «Патерика Печерского...» выделены такие группы: 1) пространство «пейзаж», 2) урбанистическое пространство (подгруппа – приурбанистическое пространство), 3) пространство «помещения», 4) космическое пространство, 5) слова, называющие различного рода предметы. Космическое пространство опирается на гипертекстовую пресуппозицию и выражается с помощью существительного *небеса* и словосочетания *Небесный град*. К приурбанистическому пространству принадлежат как апеллятивы, так и онимы. Самый распространенный оним патерика – *Печерский монастырь* (синонимы: *Лавра, церковь*), сакрализацию которого подчеркивается прилагательным *святой*. Пространство «помещения»

характеризуют номинативы, связанные с церковно-монастырскими реалиями: *комната, пещера, трапеза, келия, горница*. Пространство «пейзаж» оформлено субстантивами, которые характеризуют природные реалии: *море, дерево*. Отдельное место в этой классификации отведено словам, которые называют различного рода предметы монастырской и церковной жизни: *икона (чудотворная), книги пострижения, погребальный (смертный) одр, медный крест, вериги, ряса, свечи, мантия, схима, гроб*. Они являются художественными деталями, которые раскрывают образы святых или происходящие события.

Понимание пространства непосредственно зависит от христианского первоисточника – Библии. Изображаемые отношения между Богом и человеком трансформируются в отношения *верх / низ*, что приводит к появлению символической вертикальной оси. Основным христианским символом, который изображает ориентирование в пространстве, является *крест*. Символическое значение приобретают существительные *луна* и *звезды*, которые указывают на святого Феодосия и его добрые дела.

В соответствии со спецификой житийных текстов «Патерика Печерского...» выделяются следующие типы пространств: церковное пространство, пространство чудес, «свое» – «чужое» пространство.

Церковное пространство – это языковое воплощение физического, философского, религиозного, эстетического аспектов пространства, которые содержатся в житийных текстах; оно моделируется на протяжении всего «Патерика Печерского..» (а не в каком-либо отдельном тексте) и является промежуточным между реальными и ирреальными типами художественного пространства. Церковное пространство закрытое, но способно расширяться благодаря иконам и сакральным предметам.

Пространство чудес – это частная репрезентация художественного пространства, являющаяся пограничной между реальным и ирреальным типами, она направлена на изображение сверхъестественных, не вписывающихся в причинно-следственную цепь физических явлений и

социальных фактов обыденной, повседневной жизни, кажущихся или действительно являющихся нарушением законов естественной и социальной необходимости. Эта категория начинает реализовываться с определенной подготовки читателя и может представлять собой как закрытое пространство, так и открытое (в зависимости от того, где именно совершается чудо).

«Свое» – «чужое» пространство в житийных текстах исследовано как двухкомпонентное противопоставление. «Своим» пространством считается объективная действительность, в которой проявляется Божественное. Было обнаружено, что «свое» пространство распадается на две составляющие: абсолютно «свое» и опосредованно «свое». Абсолютно «своим» является пространство, где происходит проявление Божественного. Опосредствованно «свое» находится за пределами церквей, соборов и монастырей; это места, которым Божественное изначально было не свойственно, но начало проявляться с помощью действий и поступков людей (святых, черноризцев, послушников). «Чужое» пространство – это неродное, не подобное «своему» по духу, взглядам, интересам; всегда связано с категорией негативной оценки.

Выделенные типы пространства в «Патерике Печерском...» имеют следующую языковую экспликацию:

1. Церковное пространство выражено существительными (*церковь, невеста, икона, мощи, царица, голубь, алтарь, образ, стены*), прилагательными (*святая, каменная, чудотворная, ангельский*), глаголами (*взлетать – слетать*), наречиями *высоко* и *вниз*, неопределенно-количественным словом *много*.

2. Пространство чудес реализуется в житийных текстах посредством семантики понятия «чудо», которое связано с греческими словами *σημεῖον* (сэмэйон), *τέρας* (тэрас), *δύναμις* (дюнамис) и «ерга». Русское «чудо» воплотило в себе все значения, присущие греческим словам. Экспликация пространства чудес осуществляется с помощью семантики существительных *чудотворец, свидетель, чудо, диво* и прилагательных *чудный, дивный*. При реализации пространства чудес всегда известно, в каком месте осуществляется

чудо, а в качестве субъектов действия выступают благодетельные святые, через которых Бог творит чудеса. Введение в пространство чудес происходит тремя способами:

- а) приемом «выдвижения», небольшим вступлением (с указанием места и времени событий);
- б) свидетельством очевидца;
- в) реальным пространством с дальнейшим раскрытием природы чуда.

3. Анализ полярного пространства «свое» – «чужое» осуществляется с учетом широкого контекста. Языковая экспликация полярного пространства «свое» – «чужое» заключается в ряде оппозиций: местоименной «наш-ваш», семантической «хорошее-плохое», гендерной «мужское-женское». Анализ осуществлен с учетом широкого контекста.

Опосредствованно «свое» пространство маркировано: а) глаголами с префиксом *за-*, которые получают значение полноты, завершения действия с оттенком доведения объекта до какого-то выходящего из границ состояния, часто с оттенком отрицательной оценки результата (*затворять, загородить*); б) существительными со значением «пространство, территория, помещение» (*сад, келия*); в) номинативами *ворота, дверь*, что представляют собой границу между «своим» и «чужим» пространством.

«Чужое» пространство эксплицировано с помощью: 1) притяжательного местоимения *ваш*; 2) собирательного местоимения *все*; 3) прилагательных негативной оценки (*богопротивный, окаянный, безбожный*); 4) контекстуальных антонимов (*женская красота ↔ христовая любовь, тленные мощи ↔ нетленное богатство*).

«Свое» пространство реализуется с помощью паралингвистических средств – заглавной буквы в написании притяжательного местоимения *Свой*.

Анализ функционирования категории художественного времени в житийных текстах «Патерика Печерского...» дал возможность выявить 2 типа художественного времени – физиологическое и эсхатологическое.

Физиологичное время охватывает период жизни человека на земле. Его специфика в том, что настоящая жизнь для святого начинается не столько в момент непосредственного рождения, сколько во время посвящения в иноческий образ. Это является главной точкой отсчета для физиологичного времени в житийном тексте. Происходит объединение с абстрактным духовным возрастом святого: если святой готов стать иноком, значит, это начало его духовного развития; совершает подвиг, значит, духовно зрел.

Эсхатологическое время подразумевает существование «опорных» точек, имеющих отношение к религии: сотворение (начало) мира, Рождество Христово, предполагаемый конец (как конец мира, так и плотской жизни на земле, то есть смерть как закономерный этап для воссоединения с Богом). Эсхатологическое время проявляется в тексте в момент смерти святого.

Средства языковой экспликации категории художественного времени в «Патерике Печерском...» разделяются на 6 шкал:

- 1) возрастная (с помощью существительных, заключающих в себе сему 'возраст': *дитя, отрок, юноша; сын, отец; детство, старейшинство*);
- 2) суточная (существительными *день, ночь, рассвет, утро, вечер*; конкретизация с помощью обобщающе-признакового местоимения *всякий*);
- 3) календарная (с помощью слов *год, день* и наименований месяцев и дней недели);
- 4) сезонная (существительными, которые обозначают времена года: *весна, лето, осень, зима*);
- 5) событийная (именами собственными (*Всеволод Ярославич, Владимир*), оценочными прилагательными (*великий, благоверный, блаженный*);
- 6) «циферблат» (количественно-именными словосочетаниями: *шестой час*).

Категория времени в житийных текстах включает темпоральные слова и грамматические формы, которые образуют семантическое поле времени «Патерика Печерского...». Оно взаимодействует с другими полями и может восприниматься с помощью других полей: движение → время; пространство →

время; занятие → время; человек → время. Благодаря полю времени можно воспринимать и другие поля: время → потеря; время → пора/срок; время → эпоха; время → человек.

Категория времени в «Патерике Печерском...» эксплицирована на синтаксическом уровне с помощью сложноподчиненных предложений с семантическим союзом *когда*. Этот тип предложений включает сему 'время', а основным выразителем семантики является союз *когда*, в конструкциях с которым реализуются темпоральные значения одновременности, частичной одновременности, абсолютной одновременности, очередности.

Категории пространства и времени играют существенную роль в восприятии и понимании житийного текста. С их помощью «Патерик Печерский...» воспринимается как целостное произведение, а не как группа разрозненных текстов, объединенных в одну книгу.

«Патерик Печерский...» заключает в себе редкие и уникальные в своем роде типы пространств, которые имеют двойственную природу, реальную и ирреальную одновременно. Они способствуют восприятию заложенного в патерике философского, религиозного, эстетического и дидактического смыслов.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин Блаженный. О граде Божием / Августин Блаженный. – Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 1296 с.
2. Адоньева С. Б. Категория настоящего времени : (антропологические очерки) / С. Б. Адоньева – СПб. : Центр «Петербургское Востоковедение», 2001. – 176 с.
3. Адрианова-Перетц В. П. Сюжетное повествование в житийных памятниках XI-XIII вв / В. П. Адрианова-Перетц // Истоки русской беллетристики. – Л., 1970. – С. 91–97.
4. Александров А. В. Пространство в старокиевской житийной литературе // Образный мир агиографической словесности: Статьи и материалы (1990-1997) / А. В. Александров. – Одесса : Астропринт, 1997. – 176с.
5. Алферов А. В. Интеракциональный дейксис как средство организации речевого взаимодействия : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філол. наук : спец. 10.02.05 "Романські мови" / А. В. Алферов . – М., 2001. – 32 с.
6. Анисимова Е. Е. Коммуникативно-прагматические нормы немецких апеллятивных текстов : дис. ...доктора філол. наук : 10.02.04 / Е. Е. Анисимова – М., 1994. – 434 с.
7. Антушева Е. К этимологии христианской лексики: диссертация на соискание ученой степени magister atrium : 10.02.01 / Е. Антушева. – Тарту, 2005. – 457 с.
8. Аристотель. Категории // Аристотель. Соч. в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 51–90.
9. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Соч. в 4 т. – Т. 4. – Мысль, 1983 ; – 667 с.
10. Арнольд И. В. Интерпретация художественного текста : типы выдвигания и проблема экспрессии / И. В. Арнольд // Экспрессивные средства английского языка. – Л. : Изд-во ЛГПИ, 1975. – С. 8–14.
11. Арнольд И. В. Значение сильной позиции для интерпретации художественного текста / И. В. Арнольд // Иностранные языки в школе. – 1978. – № 4. – С. 23–24.

12. Арутюнова Н. Д. Номинация и текст / Н. Д. Арутюнова // Языковая номинация. Виды наименований. – М. : Наука, 1977. – С. 304–357.
13. Арутюнова Н. Д. К проблеме функциональных типов лексического значения / Н. Д. Арутюнова // Аспекты семантических исследований. – М. : Наука, 1980. – С. 156–249.
14. Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений: оценка, событие, факт / Н. Д. Арутюнова – М. : Наука, 1988. – 407 с.
15. Арутюнова Н. Д. Время : модели и метафоры / Н. Д. Арутюнова // Логический анализ языка. Язык и время. / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко. – М. : Индрик, 1997. – С. 51–61.
16. Арутюнова Н. Д. О новом, первом и последнем / Н. Д. Арутюнова // Логический анализ языка. Язык и время. / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко. – М. : Индрик, 1997. – С. 170–199.
17. Ахманова О. С. «Вертикальный контекст» как филологическая проблема / О. С. Ахманова, И. В. Гюббенет // Вопросы языкознания. – 1977. – №3. – С.47–54
18. Бабайцева В. В. Синтаксис. Пунктуация : Учеб. пособие для студентов по спец. № 2101 «Русский язык и литература» / В. В. Бабайцева, Л. Ю. Максимов. – М. : Просвещение, 1981. – 271 с.
19. Бабушко С. Р. Комунікативний простір локативних і темпоральних прислівників сучасної англійської мови : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.04 ” Германські мови ” / С. Р. Бабушко. – К., 1998. – 20 с.
20. Басималиева М. К. О понятии «текст» и «дискурс» / М. К. Басималиева // Филологические науки. – 1999. – № 2. – С. 78–85.
21. Бахтин М. М. Проблема речевых жанров // Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М., 1979. – С. 147–187.
22. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин. – М. : Советская Россия, 1979. – 357 с.

- 23.Бахтин М. М. Проблемы текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Литературно-критические статьи / М. М. Бахтин. – М., 1986. – С. 235–249.
- 24.Бацевич Ф. С. Категории коммуникативной лингвистики: попытка обоснования / Ф. С. Бацевич // Актуальные проблемы вербальной коммуникации : язык и общество. Сборн. научн. трудов. – К., 2004. – С. 112–124.
- 25.Бацевич Ф. С. Основи комунікативної лінгвістики : Підручник / Ф. С. Бацевич. – К. : Видавничий центр «Академія», 2004. – 344 с.
- 26.Белинская О. Е. Актуализация коммуникативно значимых элементов текста (на материале русской и украинской поэзии) / О. Е. Белинская, А. Ф. Папина // Современные тенденции развития и взаимодействия языков. Сборник материалов межвузовской научно-практической конференции, посвященной Дню славянской письменности, Винница, 2000. – Винница : ВГПУ им. М. Коцюбинского, 2000. – С. 16–22.
- 27.Белошапкина В. А. Современный русский язык. Синтаксис / В. А. Белошапкина. – М. : «Высшая школа», 1977. – 248 с.
- 28.Беляев Ю. И. Синтаксис современного русского литературного языка : Учебное пособие / Ю. И. Беляев. – Изд. 2-е, дополн. и перераб. – Херсон : Издательство ХГУ, 2003. – 496 с.
- 29.Бенвенист Э. Отношения времени во французском глаголе / Э. Бенвенист // Общая лингвистика. – М. : Прогресс, 1974. – С. 270–284.
- 30.Берман Б. И. Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья / Б. И. Берман. – М. : Издательство «Наука», 1982. – 272 с.
- 31.Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян : Учение и опыт Церкви в народном христианстве / Т. А. Бернштам. – СПб. : Центр «Петербургское Востоковедение», 2000. – 400 с.
- 32.Бицилли П. Категории средневековой культуры / П. Бицилли. – Одесса, 1919.

33. Блаженный Иоанн Мосх. Синайский патерик, или Луг духовный / В сокращ.; пер. с греч., примеч. прот. М. И. Хитрова / Блаженный Иоанн Мосх. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 224 с.
34. Богачевская И. В. Язык религии в контексте национального самосознания / И. В. Богачевская. – К., 1999. – 180 с.
35. Богуславский И. М. Сфера действия лексических единиц / И. М. Богуславский. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – 187 с.
36. Бондарко А. В. Вид и время русского глагола / А. В. Бондарко. – М. : Просвещение, 1971. – 239 с.
37. Бондарко А. В. Принципы функциональной грамматики и вопросы аспектологии / А. В. Бондарко. – Л. : «Наука», Ленинградское отделение, 1983. – 208 с.
38. Бондарко А. В. О грамматике функционально-семантических полей / А. В. Бондарко. // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. – М. : Наука, 1984. – Т. 43. № 6. – С. 492–503.
39. Булгаков С. (протоиерей). Una Sancta (Основания экуменизма) / С. Булгаков // Православная община. – №34 (4). – 1996. – С. 50–62.
40. Валгина Н. С. Теория текста : Учебное пособие / Н. С. Валгина. – Москва : Изд-во МГУП «Мир книги», 1998. – 210 с.
41. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / А. Вежбицкая. – М. : Русские словари, 1997.
42. Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка / И. Т. Вендина. – М. : Индрик, 2002. – 137 с.
43. Вольф Е. М. Функциональная семантика оценки / Е. М. Вольф. – М, 2002. – 280 с.
44. Воробьева О. П. Текстовые категории и фактор адресата / О.П. Воробьева. – К. : Вища школа, 1993. – 327 с.
45. Всеволодова М. В. Способы выражения временных отношений в современном русском языке М. В. Всеволодова /. М, 1975. – 257 с.

46. Выходцева И. С. Ключевое слово *родной* концепта «свой-чужой» в советской словесной культуре / И. С. Выходцева // Мова і культура (Науковий журнал). – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2009. – Вип. 12. – Т. V (130). – С. 125-128.
47. Гадамский А. К. Религиозный язык или стиль: попытка систематизации терминологии теоллингвистики / А. К. Гадамский // Ученые записки Таврического национального университета. – Т.19 (58). – №2. Филология. – Симферополь : ТНУ, 2006. – С. 186–193.
48. Гадамский А. К. Религиозный язык – теоллингвистика – языкознание / А. К. Гадамский // Ученые записки Таврического национального университета. – Т.20 (59). – №1. Филология. – Симферополь : ТНУ, 2007. – С.287–292.
49. Гадамский А. К. Определение религиозной лексики как одна из проблем современной теоллингвистики / А. К. Гадамский // Диалог культур. Теория и практика преподавания языков. – Материалы 2 междунар. Научно-практической конференции, 6-8. 09. 07. – Симферополь : Изд-во «ДОЛЯ», 2008. – С. 135–145.
50. Гадамский А. К. О жанровом подходе к изучению религиозного языка / А. К. Гадамский // Культура народов Причерноморья. – №137. – Т.1. – 2008. – С. 89–92.
51. Гак В. Г. Пространство времени // Логический анализ языка. Язык и время / В. Г. Гак / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко. – М. : Изд-во «Индрик», 1997. – С. 122–130.
52. Гак В. Г. Эмоции и оценки в структуре высказывания и текста / Гак В.Г. // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. – Филология, 1997. – № 3. – С. 87–94.
53. Гак В. Г. Актантная структура грехов и добродетелей / В. Г. Гак // Логический анализ языка : Языки этики. – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 90-96.
54. Гак В. Г. Языковые преобразования: Некоторые аспекты лингвистической науки в конце XX века. От ситуации к высказыванию / В. Г. Гак. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», – 2009. – 356 с.
55. Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования / И. Р. Гальперин. – М., 1981. – 127 с.

56. Гачев Г. Д. Национальные образы мира / Г. Д. Гачев // Вопросы литературы. – 1987. – № 10. – С. 164–172.
57. Гордеева О. Н. Диалектика текста. / О. Н. Гордеева, О. В. Емельянова, Е. С. Петрова и др. ; Под ред. проф. А. И. Варшавской. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. – 328 с.
58. Гордиенко Н. С. Православные святые : кто они? / Н. С. Гордиенко – Лениздат, 1979. – 270с.
59. Гулакян Б. С. Освоение культурно-исторического языкового наследия в современной речевой практике / Б. С. Гулакян // Русский язык в школе. – 1993. – № 6. – С. 79–84.
60. Гуревич А. Я. История и сага / А. Я. Гуревич. – М. : Изд-во «Наука», 1972. – 198 с.
61. Гуревич А. Я. Представления о времени в средневековой Европе // История и психология / А. Я. Гуревич. – М., 1971. – 198 с.
62. Данилко М. И. Композиционно-речевые средства создания абсолютной антропоцентричности художественного текста : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филол. наук / М. И. Данилко. – Одесса, 1987. – 19 с.
63. Дейк ван Т. А. Язык. Познание. Коммуникация / Дейк ван Т. А. – М. : Прогресс, 1989. – 127 с.
64. Дешериева Т. И. Лингвистический аспект категории времени в отношении к физическому и философскому аспектам / Т. И. Дешериева // Вопросы языкознания. – 1975. – № 2. – С.111–117.
65. Дмитриев Л. А. Литературные судьбы жанра древнерусских житий (Церковно-служебный канон и сюжетное повествование) / Л. А. Дмитриев // Славянские литературы (VII Международный съезд славистов. Варшава, август 1973 г.). – М., 1973. – С. 87–93.
66. Дмитриева О. И. Категории пространства и времени в «пространстве» русских приставочных глаголов / О. И. Дмитриева // Мова і культура (Науковий журнал). – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2009. – Вип. 12. – Т. V (130). – 397. – С. 11–17.

- 67.Добронравова И. С. Синергетика : становление нелинейного мышления / И. С. Добронравова. – К. : Лыбидь, 1990. – 149 с.
- 68.Долинин К. А. Интерпретация текста / К. А. Долинин. – М. : Просвещение, 1985. – 154 с.
- 69.Домашнев А. И. Интерпретация художественного текста : Нем. яз. : Учеб. пособие для студентов пед. ин-ов по спец. № 2103 «Иностранные языки» / А. И. Домашнев, И. П. Шишкина, Е. А. Гончарова. – 2-е изд., дораб. – М. : Просвещение, 1989. – 208 с.
- 70.Древний патерик. – М. : Изд-во Московской Патриархии, 1991. – 232 с.
- 71.Дридзе Т. М. Социальная коммуникация и культура: введение в семиосоциопсихологию / Т. М. Дридзе. – М. : Рос. ун-т дружбы народов, 1998. – 145 с.
- 72.Дубчак О. П. Концептуальна опозиція ‘свій’ – ‘чужий’ в українській мовній картині світу: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : 10.02.01 “Українська мова” / О. П. Дубчак. – К., 2009. – 22 с.
- 73.Ерахтин А. В. Некоторые аспекты проблемы соотношения причинности, пространства и времени : автореф. дис. канд. филос. наук : 09.00.02 “Диалектика и методология познания” / А. В. Ерахтин. – Томск, 1966. – 22 с.
- 74.Еремин И. П. Патерики / И. П. Еремин // История русской литературы.— М.; 1941.— Т. 1.— С. 102–113.
- 75.Жития и творения русских святых / [Донской монастырь]. – М. : «Современник», 1993. – 219 с.
- 76.Зализняк А. А. Время суток и виды деятельности / А. А. Зализняк, А. Д. Шмелев // Логический анализ языка. Язык и время. / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко. – М. : Индрик, 1997. – С. 229–240.
- 77.Звездова Г. В. Русская именная темпоральность в историческом и функциональном аспектах / Г. В. Звездова. – Воронеж : Изд-во : Воронежский университет, 1996. – 144 с.
- 78.Зирка В. В. Манипулятивные игры в рекламе : лингвистический аспект // Монография / В. В. Зирка. – Днепрпетровск : ДНУ, 2004. – 291 с.

- 79.Золотова Г. А. Коммуникативная грамматика русского языка / Г. А. Золотова, Н. К. Онипенко, М. Ю. Сидорова. – М., 1998. – 540 с.
- 80.Золотова Г. А. Коммуникативные аспекты русского синтаксиса / Г. А. Золотова. – М. : КомКнига, 2007. – 368 с.
- 81.Золотова Г. А. Соотношение грамматики и семантики в структуре текста / Г. А. Золотова // Русский язык : исторические судьбы и современность : IV Международный конгресс исследователей русского языка (Москва, МГУ имени М. В. Ломоносова, филологический факультет, март, 2010) : Труды и материалы / Составители М. Л. Ремнёва, А. А. Поликарпов. – М. : Изд-во Моск. ун-та. – С. 227.
- 82.Зощенко Л. М. Семантика существительных, обозначающих 'время' в немецком языке (на материале древне- и средневерхненемецких текстов) / Л. М. Зощенко // Наукові записки Міжнародного гуманітарного університету : 36. – О. : Міжнар. гумантар. ун-т, 2007. – Вип. 6. – С. 63
83. Иванов Т. С. Функциональная грамматика. Выражение временных отношений в русском языке / Т. С. Иванов. – Шумен : Унив. изд. «Епископ Константин Преславски», 1998.
- 84.Иванова Л. П. Методы лингвистических исследований / Л. П. Иванова. – К. : 1995. – 123 с.
- 85.Иванова Л. П. Фоновые знания как компонент культуры (структура и функции) / Л. П. Иванова // Язык и культура. V Международная научная конференция. – Т. II. Культурологический компонент языка. – К., 1997. – С. 117–119.
- 86.Иванова Л. П. Отображение языковой картины мира автора в художественном тексте (на материале романа А. С. Пушкина «Евгений Онегин» : Учебное пособие к спецкурсу / Л. П. Иванова. – 2-е изд. доп. – К. : Освита України, 2006. – 140 с.
- 87.Иванова Л. П. Общее языкознание. Курс лекций. Научное пособие / Л. П. Иванова.– К. : «Освита України», 2010. – 432 с.
- 88.Иванова М. В. Древнерусские жития конца XIV-XV вв. как источник русского литературного языка / М. В. Иванова. – М., 1998. – 232 с.

89. Ильинская А. Мученики и исповедники. Судьбы оптинской братии и шамординских сестер в годы советской власти / А. Ильинская // Журнал Московской Патриархии. М. – 1991. – № 11. – С. 67–78.
90. История русской литературы XI - XVII веков : Учеб. для пед. ин-тов по спец. 2101 "Рус. яз. и лит." – М. : Просвещение. 1980. – 462 с.
91. Йозеф Барон (епископ). Крест и христианство: теология Креста для человека, Церкви и ее единства // Епископ Йозеф Барон. – СПб : Алетейя, 2007. – 344 с.
92. Кавицкий А. В. О знаковой природе наречий локальной и темпоральной семантики / А. В. Кавицкий // Мова і культура (Науковий журнал). – П'ята міжнародна наукова конференція. – Т. II. – К. : Collegium, 1997. – С. 69–70.
93. Карпенко Л. Б. Способы выражения локальности в современном русском и болгарском языках : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филол. наук : 10.02.01 "Русский язык"; 10.02.03 "Славянские языки" / Л. Б. Карпенко. – Л., 1986. – 16 с.
94. Карпенко-Иванова У. А. Фрейм «Вооруженное противостояние» в русской, английской, итальянской культурно-языковой традиции / У. А. Карпенко-Иванова – К. : Издательский Дом Дмитрия Бураго, 2006. – 232 с.
95. Карпов Ю. Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа / Ю. Ю. Карпов – СПб. : Центр «Петербургское Востоковедение», 2001. – 416 с.
96. Касаткина Т. А. Сегмент и горизонт / Т. А. Касаткина // Литературоведение как проблема. Труды научного совета «Наука о литературе в контексте наук о культуре». Памяти Александра Викторовича Михайлова посвящается. – М. : Наследие, 2001. – 600 с.
97. Кирвалидзе Н. Г. Прагматический аспект дейктических средств языка (на материале современного английского языка) / Н. Г. Кирвалидзе // Филологические науки. – 1988. – № 6. – С. 58–64.
98. Климович Н. В. К вопросу об определении библеизма в лингвистике / Н. В. Климович // Языкознание. – Красноярск : Красноярский государственный университет, 2006. – С. 202 – 204.
99. Ключевский В. О. Сочинения : в 9 т. / В. О. Ключевский – М., Мысль, 1989. Т. 7: Специальные курсы (продолжение) / [ред. Янин В. Л.] . – 1989. – 508 с.

100. Кожевникова Ю. Н. Православные монастыри и монашество Олонецкой епархии во второй половине XVIII–начале XX в. : Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Ю. Н. Кожевникова. – СПб., 2006. – 381 с.
101. Кожина М. Н. Стилистика русского языка / М. Н. Кожина. – М., 1983. – 378 с.
102. Колегаева И. М. Текст как единица научной и художественной коммуникации / И. М. Колегаева. – Одесса : Редакционно-издательский отдел областного управления по печати, 1991. – 121 с.
103. Колесов В. В. Язык и ментальность / В. В. Колесов . – СПб. : «Петербургское Востоковедение», 2004. – 240 с.
104. Кононенко Ю. А. «Хроники Нарнии» – дверь в сказку» / Ю. А. Кононенко // Живой родник. Православный собеседник. – 2006. - №4 (36) апрель. – С. 34 – 35.
105. Концевич И. М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси / И. М. Концевич. – М., 1993. – 342 с.
106. Концепт греха в славянской и еврейской культурных традициях. – М. : Пробел, 2000. – 235 с.
107. Корман Б. О. Изучение текста художественного произведения. Ч. 1. / Б. О. Корман. – М., 1972. – 110 с.
108. Космеда Т. А. Основні аспекти вивчення категорії оцінки у сучасному російському мовознавстві / Космеда Т.А. // Лінгвістичні студії : Зб. наук. праць. – Донецьк : Вид-во ДонДУ, 2000. – Вип.6. – С. 288 – 292.
109. Кот С. А. Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение (Лк. 2, 14) / Дискурс Православной Рождественской проповеди. Монография / С. А. Кот. – Винница : Консоль, 2006. – 204 с.
110. Котюрова М. П. Культура научной речи : Текст и его редактирование. Учебное пособие / М. П. Котюрова . – Пермь, 2005. – 125 с.
111. Кошечая И. Г. Некоторые формы моделирования пространства и времени в языке / И. Г. Кошечая // Семантико-системные отношения в языке. Сб. науч. трудов. – Свердловск : Изд-во Свердловского ГПИ, 1984. – С. 7 – 14.

112. Кравченко А. В. Пространственный дейксис в конструкциях с глаголами зрительного восприятия в современном английском языке / А. В. Кравченко // Лексико-синтаксические связи. – Иркутск, 1987. – С. 145–154.
113. Кронгауз М. А. Время как семантическая категория имени / М. А. Кронгауз // Вопросы кибернетики. Семиотические исследования. – М., 1989. – С. 63-69.
114. Кронгауз М. А. Структура времени и значение слов / М. А. Кронгауз // Логический анализ языка. Противоречивость и аномальность текста. – М., 1990. – С. 135–147.
115. Кубрякова Е. С. Категоризация мира : пространство и время (вступительное слово) / Е. С. Кубрякова // Категоризация мира: пространство и время. Материалы научной конференции. – М. : Диалог – МГУ, 1997. – С. 3–14.
116. Кубрякова Е. С. Язык и знание / Е. С. Кубрякова. – М. : Наука, 2002. – 705 с.
117. Кузин И. В. Хронотоп как ахрония : формальное условие события / И. В. Кузин // Модусы времени : социально-философский анализ : Сб. статей / Под ред. И. В. Кузина. – СПб., 2005. – С. 38–64.
118. Кураев Андрей, диакон. Новомодные соблазны / Андрей Кураев // Новый мир. – 1994. – №10. – С.127.
119. Кусков В. В. История древнерусской литературы / В. В. Кусков – М., 1977. – 223 с.
120. Кусков В. В. Литература высоких нравственных идеалов // Древнерусские предания (XI-XVI вв.) / В. В. Кусков. – М. : Сов. Россия, 1982. – С. 5–22.
121. Кухаренко В. А. Интерпретация текста / В. А. Кухаренко. – М. : Просвещение, 1988. – 215 с.
122. Лазарович О. М. Теоретичні проблеми опису фрагментів мовної картини світу : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.19 "Теорія мови" / О. М. Лазарович. – Одеса, 1995. – 16 с.
123. Лисюк Н. А. Міфологічний хронотоп : Матеріали до курсів «Міфологія», «Міфологія слов'янська і світова» / Н. А. Лисюк. – К. : Український фітосоціологічний центр, 2006. – 200 с.
124. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси / С. Д. Лихачев. – М.-Л., 1970; – С. 33.

125. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы / С. Д. Лихачев. – Л., 1971. – 327 с.
126. Лихачев Д. С. Великое наследие / С. Д. Лихачев. – М., «Современник», 1975. – 367 с.
127. Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе / С. Д. Лихачев. – Л., 1986.
128. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. – М., 1976. – 367 с.
129. Лосев А. Ф. Введение в общую теорию языковых моделей / А. Ф. Лосев. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 296 с.
130. Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам / Ю. М. Лотман. – Тарту, 1965. – Т. II. – С. 210–216.
131. Лотман Ю. М. О языке типологических описаний культуры // Труды по знаковым системам / Ю. М. Лотман. – Тарту, 1969. – Т. IV. – С. 88–114.
132. Лотман Ю. М. Структура художественного текста / Ю. М. Лотман. – М.: Искусство, 1970. – 350 с.
133. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю. М. Лотман. – М., 1999. – 271 с.
134. Лотман Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – С.-Петербург : «Искусство-СПБ», 2001. – 704 с.
135. Лотоцька К. Я. Хронотоп як емоційно-формульована категорія змістової та образної структури художнього тексту / К. Я. Лотоцька // Іноземна філологія. – Львів, 1999. – Вип. 111. – С. 127 – 131.
136. Мазалова Н. Е. Состав человеческий : человек в традиционных соматических представлениях русских / Н. Е. Мазалова. – СПб. : Центр «Петербургское Востоковедение», 2001. – 192 с.
137. Малярчук У.О. Категория оценки в лингвистической литературе / Малярчук У.О. // Культура народов Причерноморья (Научный журнал). – Симферополь : Межвузовский центр «Крым», 2009. – С. 164–169.

138. Манюк О. В. Неизвестное православие : метанойя как открытость будущему / О. В. Манюк // Філософія, культура, життя. Міжвузівський збірник наукових праць. Спеціальний випуск. – Дніпропетровськ : ДДФА, 2005. – С. 119–120.
139. Матвеева Т. В. Функциональные стили в аспекте текстовых категорий / Т. В. Матвеева. – Свердловск, 1991. – 170 с.
140. Махлина С. Т. Семиотика сакрально-религиозных представлений / С. Т. Махлина. – СПб : Алетейя, 2008. – 172 с.
141. Мацько Л. І. Методика лінгвістичного аналізу тексту / Л. І. Мацько, М. Я. Плющ, І. І. Ковалик. – К. : Вища школа, 1984. – 119 с.
142. Мелетинский Е. М. Средневековый роман. Происхождение и классические формы / Е. М. – Н. : Наука, 1983. – 111 с.
143. Мельникова Е. А. Метафора времени в научном гуманитарном дискурсе / Е. А. Мельникова // Вісник ХНУ ім. В. Н. Каразіна. – Константа, 2006. – № 725. – С. 31–33.
144. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия (Пространство. Время) / М. Мерло-Понти. – СПб : «Ювента», «Наука», 1999. – 321 с.
145. Мечковская Н. Б. Язык и религия : Пособие для студентов гуманитарных вузов / Н. Б. Мечковская . – М. : Агентство «ФАИР», 1998. – 352 с.
146. Мещеряков Ж. В. Единицы текстообразования / Ж. В. Мещеряков . – Сумы., 1990. – 147 с.
147. Михеев М. Ю. Отражение слова «душа» в наивной мифологии русского языка (опыт размытого описания образной коннотативной семантики) / М. Ю. Михеев // Фразеология в контексте культуры. – М., 1999. – С. 145–158.
148. Мурзин Л. Н. Текст и его восприятие / Л. Мурзин, А. Штерн. – Пермь, 1990. – 147 с.
149. Мурьянов М. Ф. Время (понятие и слово) / М. Ф. Мурьянов // Вопросы языкознания. – 1978. – №2. – С. 52–66.
150. Мыльников А. С. Картина славянского мира : взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности: XVI- начало XVIII в /

- А. С. Мыльников. – СПб. : Центр «Петербургское Востоковедение», 1999. – 400 с.
151. Мыльников А. С. Картина славянского мира : взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI- начала XVIII в / А. С. Мыльников. – СПб. : Центр «Петербургское Востоковедение». – 2-е изд. : 2000. – 320 с.
152. Мякшева О. В. Типы пространств как единицы формирования текстов разной функциональной природы / О. В. Мякшева / Русский язык: исторические судьбы и современность : IV Международный конгресс исследователей русского языка (Москва, МГУ имени М. В. Ломоносова, филологический факультет) : Труды и материалы / Составители М. Л. Ремнёва, А. А. Поликарпов. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 2010. – С. 190–191.
153. Наер В. Л. К проблеме жанра в системе функционально-стилевой дифференциации языка /В. Л. Наер // Стилистические аспекты устной и письменной коммуникации. – Вып. 286. – М., 1987. – С. 45–59.
154. Науменко А. В. Координаты локации ('субъект', 'пространство', 'время') : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филол. наук : спец.10.02.01 "Русский язык"/ А. В. Науменко – Х., 1990. – 16 с.
155. Неёлов Е. М. Сказка, фантастика, современность. / Е. М. Неёлов. – Петрозаводск : Карелия, 1987. – 126 с.
156. Николаева Т. М. Функции частиц в высказывании. На материале славянских языков / Т. М. Николаева. – М. : Наука, 1985. – 147 с.
157. Николаева Т. М. Лингвистическая демагогия / Т.М. Николаева. // Прагматика и проблемы интенциональности. – М. : Институт языкознания АН СССР, 1988. – С. 154–165.
158. Николаева Т. М. Отношение *Я/Другой* в русском речевом общении : некоторые инновационные особенности / Т. М. Николаева. // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. – М. : ИСЛРАН, 1999. – С. 63–68.
159. Оптинский патерик. – Саратов : Изд-во Саратовской епархии, 2006. – 246 с.

160. Орехова Н. Н. Глаголы объектно-пространственной направленности в современном английском языке : автореф. дис. на соискание науч. степ. канд. филол. наук : спец. 10.02.04 “Германские языки”. – К., 1973. – 27 с.
161. Орлова В. Н. Жанры разговорной речи и их «стилистическая» обработка : к вопросу о соотношении стиля и жанра / В. Н. Орлова // Жанры речи. – Саратов, 1997. – С. 51–56.
162. Осетрова О. А. Место смерти в религиозно-философском видении мира Августина Блаженного / О. А. Осетрова // Філософія, культура, життя : Міжвузівський збірник наукових праць : Спеціальний випуск. – Дніпропетровськ: ДДФА, 2006. – С. 151–157.
163. Основы общей биологии. – М.: Высшая школа, 1982. – 278 с.
164. Остапчук Ю. А. Церковное пространство в агиографических текстах / Ю. А. Остапчук // Мова і культура (Науковий журнал). – К. : Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2008. – Вип. 11. – Т. XII (124). – С. 30–33.
165. Остапчук Ю. А. «Свое» – «чужое» пространство в житийных текстах / Остапчук Ю. А. // Наукові записки Луганського національного університету. Серія «Філологічні науки» : Зб. наук. праць [Пред’явлення світу в гуманітарних дискурсах ХХІ] / Луган. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Вип. 8. – Т. 2. – Луганськ : Вид-во ДЗ «ЛНУ ім. Т. Шевченка», 2009. – С. 188–195.
166. Остапчук Ю. А. Пространство чудес в агиографических текстах / Ю. А. Остапчук // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Филология. Социальные коммуникации». – Симферополь, 2009. – Том 22 (61) № 2. – С. 493–498.
167. Остапчук Ю. А. Категория времени в агиографических текстах (на материале житийной литературы) / Ю. А. Остапчук // Наукові записки. Серія “Філологічні науки” (Ніжинський державний університет ім. М. Гоголя). – Видавництво НДУ ім. М. Гоголя, 2010. – Книга 2. – С. 44–48.
168. Падучева Е. В. Семантика вида и точка отсчета / Е. В. Падучева // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. – 1985. – Т. 44. – № 5. – С. 413–425.

169. Падучева Е. В. К семантической классификации временных детерминантов предложения // Язык : система и функционирование / Е. В. Падучева. – М., 1988.
170. Падучева Е. В. О семантике грамматических категорий времени и вида в повествовательном тексте / Е. В. Падучева // Семиотика и информатика. – М. : ВИНТИ. – Вып. 29. – 1989. – С. 164–176.
171. Падучева Е. В. Семантические исследования. Семантика времени и вида в русском языке. Семантика нарратива / Е. В. Падучева. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 234 с.
172. Падучева Е. В. К семантике слова *время*: метафора, метонимия, метафизика / Е. В. Падучева // Поэтика. История литературы. Лингвистика. Сборник к 70-летию Вяч. Вс. Иванова. – М. : ОГИ, 1999. – С. 24–27.
173. Падучева Е. В. Пространство в облиции времени и наоборот : (к типологии метонимических переносов) // Логический анализ языка : Языки пространств / Е. В. Падучева. – М., 2000. – 230 с.
174. Падучева Е. В. *Давно и долго* // Логический анализ языка. Космос и хаос / Е. В. Падучева. – М : Индрик, 2003. – С. 253–266.
175. Панасенко Н. И. Категория локуса и времени в семантике фитонимов / Н. И. Панасенко // Лінгвістичні студії. – Черкаси, 1997. – Вип. 2. – С. 3–11.
176. Панова Л. Г. Грех как религиозный концепт (на примере русского слова «грех» и итальянского “*peccato*”) / Л. Г. Панова // Логический анализ языка : Языки этики. – М., 2000. – С. 167–177.
177. Папина А. Ф. Происхождение славянской письменности. Учебное пособие для гимназий и студентов высших учебных заведений / А. Ф. Папина. – Обнинск, 1997. – 204 с.
178. Папина А. Ф. Текст : его единицы и глобальные категории : Учебник для студентов-журналистов и филологов / А. Ф. Папина. – М. : Едиториал УРСС, 2002. – 368 с.
179. Патерик Владимирского Богородице-Рождественского монастыря. – Владимир : «Фолиант», 2000. – 207 с.

180. Патерик новоканонизированных святых. // Альфа и Омега. – 2004. – № 1 (39). – С. 50-87.
181. Патерик Печерский или Отечник. – К. : Киево-Печерская Успенская Лавра, 1999. – 384 с.
182. Патристика. Новые переводы, статьи. Нижний Новгород. – Вып. 1. – 2001. – 150 с.
183. Пелехатая Е. Н. Семантическая структура отглагольных и отыменных локативов в современном русском языке : дис. ...канд. филол. наук: 10.02.02 / Е. Н. Пелехатая. – Черновцы, 1994. – 223 с.
184. Пеньковский А. Б. О семантической категории “чуждости” в русском языке / А. Б. Пеньковский // Проблемы структурной лингвистики 1985-1987. – М. : “Наука”, 1989. – С. 54–82.
185. Пете И. Способы выражения временных отношений в русском языке в зеркале венгерского языка / И. Пете. – Будапешт, 1976. – 253 с.
186. Петрашевцы об атеизме, религии и церкви. – М. : Мысль, 1986. – 23 с.
187. Петрова К. И. Фрагмент языковой картины мира («24 часа» в русском и болгарском языках) // Лингвистические и культуроведческие аспекты русского языка в сопоставлении с родным / К. И. Петрова. – Пловдив, 1997. – 220 с.
188. Пойманова О. В. Семантическое пространство видеовербального текста : дис. ...канд. филол. наук. / О. В. Пойманова. – М., 1997. – 197 с.
189. Полякова С. В. Житие Симеона Столпника / С. В. Полякова / Жития византийских святых / С. В. Полякова. – М., 1994. – С.109–120.
190. Пономаренко И. Н. Основа сущностного содержания концепта «святость» в русском языке и культуре / И. Н. Пономаренко // Национально-культурный компонент в тексте и языке. – Минск., 2005. – С. 162–164.
191. Поспелов Н. С. О грамматической природе сложного предложения / Н. С. Поспелов // Вопросы синтаксиса современного русского языка. – М. : Учпедгиз, 1950. – С. 34–48.
192. Поспелов Н. С. Сложноподчиненное предложение и его структурные типы / Н. С. Поспелов. – Вопросы языкознания. – М., 1959. – №2. – С. 19–27.

193. Потаенко Н. А. Время в языке (опыт комплексного описания) / Н. А. Потаенко // Логический анализ языка. Язык и время / Отв. Ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко. – М. : Изд-во «Индрик», 1997. – С. 113–122.
194. Пригожин И. Р. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках / И. Р. Пригожин / [Пер. с англ. под ред. Ю. Л. Климонтовича]. – М. : Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1985. – 327 с.
195. Проблемы текстуальной лингвистики / [под ред. проф. В. А. Бухбиндера]. – К. : Изд-во при Киевском гос. ун-те изд-го объединения «Вища школа», 1983. – 175 с.
196. Прохватилова О. А. Православная проповедь и молитва как феномен современной звучащей речи / О. А. Прохватилова. – Волгоград, 1999. – 227 с.
197. Пудова Е. А. Стереотипические концепты «свои / чужие» / Е. А. Пудова // Актуальные проблемы германистики и романистики : Сб. науч. стат. – Смоленск : СмолГУ, 2006. – Вып. 10. – Ч. 1. – С. 38–44.
198. Путилов Б. Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса / Б. Н. Путилов. – СПб : Центр «Петербургское Востоковедение», 1999. – 288 с.
199. Радзиевская Т. В. К проблеме сопоставления концептов (на материале славянских языков) / Т. В. Радзиевская // А. А. Потебня – исследователь славянских взаимосвязей. Тез. – Ч. I. – Харьков : ХГУ, 1991. – С. 92–97.
200. Радзієвська Т. В. Текст як засіб комунікації / Т. В. Радзиевская. – К. : Інститут української мови НАНУ, 1993. – 117 с.
201. Радзиевская Т. В. Явления аналогии в текстообразовании / Т. В. Радзиевская // Текст и методика его анализа. Мат. конф. – Ч. I. – Харьков : ХГУ, 1994. – С. 69–73.
202. Радзієвська Т. В. Нариси з концептуального аналізу та лінгвістики тексту. Текст – соціум – культура – мовна особистість : моногр. / Радзієвська Т. В. ; Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України. – К. : ДП «Інформ.-аналіт. агенство», 2010. – 491 с.
203. Растягаев А. В. Проблема художественного канона древнерусской агиографии / А. В. Растягаев // Вестник СамГУ. – 2006. – № 5/1 (45). – С. 86–91.

204. Рейсер С. А. Основы текстологии / С. А. Рейсер. – Л. : Просвещение, 1970. – 97 с.
205. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени / Г. Рейхенбах . – Л., 1985. – 344 с.
206. Рудик И. В. Композиционные особенности текстов религиозной проповеди / И. В. Рудик // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Филология». Том 20 (59). – 2007. – № 4. – С. 271–274.
207. Русская грамматика. Фонетика. Фонология. Ударение. Интонация. Словообразование. Морфология. // Академия наук СССР. [ред. кол. Н. Ю. Шведова, Н. Д. Арутюнова, А. В. Бондарко и др]. – Т. I. – М. : Изд-во «Наука», 1982. – 783 с.
208. Русская грамматика. Синтаксис. / Академия наук СССР. Институт русского языка. – Том II. – М. : Издательство «Наука», 1982. – 709 с.
209. Русские святые : 1000 лет русской святости / Жития собрала монахиня Тасия (Татiana Георгиевна Карцева). – СПб : Азбука классики, 2001. – 752 с.
210. Рябцева Н. К. Аксиологические модели времени / Н. К. Рябцева // Логический анализ языка. Язык и время ; [отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко]. – М. : Изд-во «Индрик», 1997. – С. 78–95.
211. Салтыков А. Б. О чуде / А. Б. Салтыков // Православная беседа. – 2005. - №1. – С. 10–13.
212. Сарабьев А. В. Субъективность в языке как основание текстлингвистического анализа / А. В. Сарабьев // I Научная студенческая конференция. Сборник докладов. – М. : Изд-во ПСТБИ, 2002. – С. 35–39.
213. Святые Древней Руси. – К. : Украинский центр духовной культуры, 1993. – 54 с.
214. Святые и праведники земли Рязанской X-XX вв. / Сост. Т. Веселкина. – Рязань, 2000. – 342 с.
215. Селезнев М. Г. Вера сквозь призму языка / М. Г. Селезнев // Прагматика и проблемы интенциональности. – М. : Наука, 1998. – С. 244–254.

216. Селиванова Е. А. Основы лингвистической теории текста и коммуникации: монографическое учебное пособие / Е. А. Селиванова. – К. : ЦУЛ, «Фитосоциоцентр», 2002. – 336 с.
217. Селиверстова О. Н. Контрастивная синтаксическая семантика / О. Н. Селиверстова // Опыт описания. – М. : Наука, 1990. – С. 8–12.
218. Сергеева Л.А. Категория оценки и аспекты ее описания / Сергеева Л.А. // Исследования по семантике : Семантические категории в русском языке. – Уфа : Изд-во Башкирского ун-та, 1996. – С. 4–8.
219. Сергиева Н. С. Отражение пространственно-временных моделей в русском языковом сознании / Н. С. Сергиева // Национально-культурный компонент в тексте и языке. – Минск, 2005. – С. 76–79.
220. Серебрянский Н. С. Древнерусские княжеские жития / Н. С. Серебрянский. – М., 1915 – 94 с.
221. Серль Дж. Р. Что такое речевой акт? / Дж. Р. Серль // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1986. – Вып. XVII. – С. 170–194.
222. Силецкий В. И. Терминология смертных грехов в культуре позднего средневековья и Возрождения / В. И. Силецкий // Логический анализ языка : Культурные концепты. – М. : Наука, 1991. – С. 130–137.
223. Сильман Т. И. Заметки о лирике / Т. И. Сильман. – Л. : Сов. писатель, 1977. – 129 с.
224. Синельникова Л. Н. Лирический сюжет в языковых характеристиках. Монография / Л. Н. Синельникова. – Луганск : Редакционно-издательский отдел облуправления по печати, 1993. – 188 с.
225. Синельникова Л. Н. «Гул языка» : о процессуальности бытия вербальной сферы / Л.М. Синельникова // Структура и содержание связей с общественностью в современном мире. – Луганск, 2002. – С. 186–195.
226. Синельникова Л. Н. Местоимение в дискурсе : науч. моногр / Л. М. Синельникова. – Луганск, 2008. – 476 с.
227. Синельникова Л. М. Займенник у ліричних запитаннях / Л. М. Синельникова, Т. П. Терновська // Лінгвістика : зб. наук. пр. – Луганськ, 2010. – № 1 (19). – С. 204–209.

228. Сиротинина О. Б. Некоторые размышления по поводу терминов «речевой жанр» и «риторический жанр» / О. Б. Сиротинина // Жанры речи-2. – Саратов., 1999. – С. 26–31.
229. Скребнев Ю. М. Функциональный аспект лингвистики текста / Ю. М. Скребнев // Лингвистика текста. Мат. науч. конф. – Ч. 2. – М., 1974. – С. 60–64.
230. Скредина Л. М. Время оперативное и время перевернутое (Г. Гийом и П. Флоренский) / Л. М. Скредина // Язык и время. – V Соловецкий форум. – Архангельск., 1993. – 187 с.
231. Слухай Н. В. Художественный образ в аспекте лингвистики текста / Н. В. Слухай. – Симферополь., 2000. – 211 с.
232. Слухай Н. В. Міфологічні джерела прагматикону текстів масмедіа / Н. В. Слухай. – Сімферополь : КДПУ, 2004. – 54 с.
233. Слюсарева Н. А. Язык и речь – пространство и время // Теория языка. Англистика. Кельтология / Н. А. Слюсарева. – М. : Наука, 1976. – 114 с.
234. Смирнов П. И. Ценностные основания общества : автореф. дис. на соискание науч. степени д-ра филос. наук : спец. 09.00.11 “Социальная философия”/ И. П. Смирнов. – СПб, 1994. – 23 с.
235. Смолич И. К. Русское монашество / И. К. Смолич. М., 1999. – 204 с.
236. Современный русский язык. Ч. II (Морфология. Синтаксис) / [Под ред. проф. Е. М. Галкиной-Федорук]. – М. : Изд-во Московского ун-та, 1964. – 638 с.
237. Соколов А. В. Общая теория социальной коммуникации / А. В. Соколов. – Санкт-Петербург : Издательство Михайлова В. А., 2002. – 167 с.
238. Солодкая Е. А., Рыбалко В. К. Пространственные и темпоральные аспекты философии истории / Е. А. Солодкая, В. К. Рыбалко // Квинтэссенция философии и время : Сб. науч. тр. // Отв. ред. А. А. Мамалуй. – Харьков : ХГУ, 1992. – С. 112–120.
239. Сорокин Ю. А. Смысловая защита текста (опыт исследования внутри русской лингвокультурной общности) / Ю. А. Сорокин // Генетические и социальные проблемы интеллектуальной деятельности. – Алма-Ата : Изд-во Казахского пед. института им. Абая, 1975. – С. 102–109.

240. Сорокин Ю. А. Психолингвистические аспекты изучения текста / Ю. А. Сорокин – М., 1985. – 178 с.
241. Супрун А. Е. Текстовые реминисценции как языковое явление / Е. А. Супрун // Вопросы языкознания. – 1995. – № 6. – С. 17–29.
Т. 5 : Легенди про святих. Ч. 1. – Львов, 2006. – 297 с.
242. Тараненко О. О. Принцип антропоцентризму в системі мовних координат і сучасний гендерний рух / О. О. Тараненко // Мовознавство. – 2005. – № 1. – С. 3–25.
243. Теория функциональной грамматики. Введение. Аспектуальность. Временная локализованность. Таксис. / Ред. кол. А. В. Бондарко (отв. ред.), Т. В. Булыгина, Н. А. Козинцева, Ю. С. Маслов, В. М. Павлов и др. – Л. : Изд-во «Наука», Ленинградское отделение, 1987. – 350 с.
244. Терехова С. И. Еще раз о математической лингвистике (или система координат в разносторонней научной интерпретации) / С. И. Терехова // Поливановские чтения. Сб. науч. тр. – Смоленск : СГПУ, 2005. – С. 99–106.
245. Терехова С. І. Базова репрезентація системи особових, часових і просторових понять в українській, російській та англійській мовах / С. І. Терехова // Проблеми зіставної семантики. Зб. наук. стат. Вип. 7. – К. : Вид. центр КНЛУ, 2005. – С. 67–72.
246. Терехова С. І. Система орієнтаційних координат у мові і мовленні (на матеріалі української, російської та англійської мов) : Монографія / С. І. Терехова. – К. : Вид. центр КНЛУ, 2007. – 400 с.
247. Толстая С. М. Грех в свете славянской мифологии / С. М. Толстая // Концепт греха в славянской и еврейской культурных традициях. – М. : Пробел, 2000. – С. 9–41.
248. Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст : семантика, структура / В. Н. Топоров. – М., 1983. – 337 с.
249. Тураева З. Я. Категория времени. Время грамматическое и время художественное (на материале английского языка) / З. Я. Тураева. – М. 1979. – 217 с.
250. Тураева З. Я. Лингвистика текста / З. Я. Тураева. – М. : Просвещение, 1986. – 257 с.

251. Уитроу Дж. Естественная философия времени / Дж. Уитроу. [пер. с англ., общ. ред. М. Э. Омеляновского. Изд. 2-е, стереотипное]. – М. : Эдиториал УРСС, 2003. – 400 с.
252. Урусова Р. А. Семантическое наполнение концепта «смерть» в русском языковом сознании / Р. А. Урусова // Говорящий и слушающий : языковая личность, текст, проблемы обучения. – СПб., 2001. – С. 17–23.
253. Успенский Б. А. Поэтика композиции : структура художественного текста и типология композиционной формы / Б. А. Успенский. – М., 1970. – 117 с.
254. Уфимцева А. А. Семантика слова // Аспекты семантических исследований / А. А. Уфимцева. – М., 1980. – 198 с.
255. Федосюк М. Ю. Нерешенные вопросы теории речевых жанров / М. Ю. Федосюк // Вопросы языкознания. – 1997. – №5. – С. 74–82.
256. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский. – Т. 1. – М. : Правда, 1990. – 217 с.
257. Франко І. Я. Апокрифи і легенди з українських рукописів : в 8 т. / І. Я. Франко. – Львов, 2006 [репринт вид. 1910 р].
258. Функциональные стили современного русского литературного языка : Методические рекомендации для студентов филологических факультетов пединститутов заочной формы обучения / Сост. Л. П. Иванова. – К. : КГПИ, 1990. – 40 с.
259. Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
260. Хейзинга Й. Осень Средневековья / Хейзинга Й. – М., 1988.
261. Хоруженко К. М. Культурология. Энциклопедический словарь / К. М. Хоруженко. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1997. – С. 31.
262. Худошин А. Детский Патерик / А. Худошин. – М. : Оранта, – 207 с.
263. Цуртавели Иаков. Мученичество Шушаник. / Иаков Цуртавели ; [пер. с груз. К. Кекелидзе]. – Тбилиси, 1978. – 79 с.
264. Чевела О. В. Интертекстуальность и диалог культур : универсальные принципы освоения «чужого слова» во вторичных сакральных текстах (на материале гимнографии) / О. В. Чевела // Ученые записки Таврического

- национального университета. – Т.20 (59). – №4. Филология. – Симферополь : ТНУ, 2007. – С. 392–396.
265. Чельшева И. И. Выражение ценностной ориентации в средневековом тексте / И. И. Чельшева // Функциональная семантика : оценка, экспрессия, модальность. – М., 1996. – С. 126–137.
266. Чернухина И. Я. Элементы организации художественного прозаического текста / И. Я. Чернухина. – Воронеж, 1984. – 234 с.
267. Чернухина И. Я. Общие особенности поэтического текста (лирика) / И. Я. Чернухина. – Воронеж : Издательство Воронежского университета, 1987. – 158 с.
268. Чернухина И. Я. Основы контрастивной поэтики / И. Я. Чернухина. – Воронеж : Изд-во Воронежского ун-та, 1990. – 198 с.
269. Шахматов А. А. Киево-Печерский патерик и житие Антония / А. А. Шахматов // ЖМНП.– М., 1898. – С. 105–149.
270. Шахматов А. А. Киево-печерский патерик и Печерская летопись / А. А. Шахматов // Известия отдела рус. языка и словесности. –Т. II. – Кн. 3. – М., 1897. – С. 795 – 844.
271. Шахматов А. А. Несколько слов о Нестеровом житии Феодосия / А. А. Шахматов // Известия отдела рус. языка и словесности. –Т. I. – Кн. 1. – М., 1896. – С. 46–65.
272. Шаховский В. Языковая личность в эмоциональной коммуникативной ситуации / В. Шаховский // Филологические науки. – 1998. – № 2. – С. 43–47.
273. Шевчук Ю. А. Категория пространства в житийной литературе / Ю. А. Шевчук // Культура народов Причерноморья (Научный журнал). – Вып. №137. – Том 2. – Симферополь, 2008. – С. 208–212.
274. Шевчук Ю. О. Житие как жанр христианской литературы / Ю. О. Шевчук // Мова і культура (Науковий журнал). – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2008.- Вип. 11. –Т. XII (124). – С. 30–33.
275. Шмелев А. Д. Русская языковая модель мира: Материалы к словарю / А. Д. Шмелев. – М.: Языки славянской культуры, 2002.

276. Шмелева Т. В. Модель речевого жанра / Т. В. Шмелева // *Жанры речи.* – Саратов, 1998. – С. 88–98.
277. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // *Контекст. Литературно-теоретические исследования* / Г. Г. Шпет. – М., 1990. – 327 с.
278. Шполянский Михаил (священник). Чудо. Богословский взгляд и личный опыт / Михаил Шполянский. – М. : Изд-во «Отчий дом», 2003. – 126 с.
279. Щедровицкий Г. П. Как возможна «лингвистика текста» : две программы исследований / Г. П. Щедровицкий // *Лингвистика текста.* – М., 1974. – С. 197–205.
280. Юрченко В. С. Космический синтаксис : Бог, человек, слово / В. С. Юрченко. – Саратов, 1992. – 137 с.
281. Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени, восприятия) / Е. С. Яковлева. – М. : Гнозис, 1994. – 324 с.
282. Яковлева Е. С. *Час* в русской языковой картине времени / Е. С. Яковлева // *Вопросы языкознания.* – 1995. – № 6. – С. 87–95.
283. Яковлева Е. С. *Час* в системе русских названий времени / Е. С. Яковлева // *Логический анализ языка : Язык и время.* – М., 1997. – С. 256–267.
284. Яковлева Е. С. Жизнь в терминах времени: эпоха, дни, век, времена / Е. С. Яковлева // *Сокровенные смыслы. Слово. Текст. Культура : Сб. статей в честь Н. Д. Арутюновой* / Отв. ред. Ю. Д. Апресян. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – С. 825–835.
285. Kładoczny P. Proroctwa chrzescijanskie jako gatunek mowy na tl innych gatunkow profetycznych / Kładoczny P. – Zielona Góra, 2004 [Цит. по Гадомский А. К. О жанровом подходе к изучению религиозного языка / А. К. Гадомский // *Культура народов Причерноморья.* – №137. – Т.1. – 2008. – С. 89].

СПРАВОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

286. Азаров А. А. Русско-английский словарь религиозной лексики / А.А. Азаров. – М. : РУССО, 2002. – 768 с.
287. Бидерманн Г. Энциклопедия символов / Г. Бидерманн ; [пер. с нем. ; общ. ред. и предисл. Свенцицкой И. С]. – М.: Республика, 1996. – 335 с.
288. Богомолов А. И. Религии мира. Новейший словарь / А. И. Богомолов. – Ростов на Д. : Феникс, 2005. – 672 с.
289. Большой толковый словарь русского языка / [сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов]. – СПб. : «Норинт», 1998. – 1536 с.
290. Громов С. В. Энциклопедия элементарной физики / С. В. Громов. – М. : Издательство ВНИРО, 1995. – 304 с.
291. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : Современное написание. В 4-х т. – М. : ООО «Издательство АСТ» : ООО «Издательство Астрель», 2003. – Т. 1. (А-З). – 1158 с.
292. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : Современное написание. В 4-х т. – М. : ООО «Издательство АСТ» : ООО «Издательство Астрель», 2003. – Т. 2. (И-О). – 1280 с.
293. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : Современное написание. В 4-х т. – М. : ООО «Издательство АСТ» : ООО «Издательство Астрель», 2003. – Т. 4. (Р-Я). – 1144 с.
294. Живов В. М. Краткий агиографический словарь [Электронный ресурс] / В. М. Живов // <http://azbyka.ru/dictionary/02/blajennyi-all.shtml>
295. Житие / По материалам энциклопедии «Кругосвет» [Электронный ресурс] // www.yos.ru/glossary/8/124.html
296. Зунделович Я. Жанр / Я. Зунделович / Литературная энциклопедия: Словарь литературных терминов. В 2-х т. – М. ; Л. : Изд-во Л. Д. Френкель, 1925. – Т. 1. А–П. – Стб. 237–238.
297. Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. Словарь-справочник. / [авторы-составители : Кэтрин Барнуэлл, Пол Дэнси, Тони Поп]. – Санкт-Петербург, 1996. – 495 с.

298. Кононов Ю. В. Космогонический эволюционный словарь терминов по проблеме бессмертия человека / Ю. В. Кононов. З. Н. Макарова. – К. : Общество «Знание» Украинской ССР Академия космических наук, 1990. – 22 с.
299. Краткая философская энциклопедия. – М. : «Прогресс» – «Энциклопедия», 1994. – 570 с.
300. Краткий Библейский Словарь. Факты. События. Персонажи. Александрия : Издательство «Ездра», 2005. – 480 с.
301. Культура русской речи : Энциклопедический словарь-справочник / [под ред. Л. Ю. Иванова, А. П. Сковородникова, Е. Н. Ширяева и др]. – М. : Флинта : Наука, 2003. – 840.
302. Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов [пер. с англ] / Мак-Ким Дональд К. – М. : Республика, 2004. – 503 с.
303. Матвеева Т. В. Учебный словарь : русский язык, культура речи, стилистика, риторика / Т. В. Матвеева. – М. : Флинта : Наука, 2003. – 432 с.
304. Ожегов С. И. Словарь русского языка : ок. 60 000 слов и фразеологических выражений / [под общ. ред. проф. Л. И. Скворцова] / С. И. Ожегов. – 25-е изд., испр. и доп. – М. : ООО «Издательство Оникс» : ООО «Издательство «Мир и Образование», 2006. – 976 с.
305. Пак Н. И. Канон / Н. И. Пак // Литературная энциклопедия терминов и понятий ; [под ред. А. Н. Николюкина]. – М. : НПК «Интелвак», 2003. – Стб. 336.
306. Платунов Е. С. Физика. Словарь-справочник / Е. С. Платунов, В. А. Самолётов, С. Е. Буравой. – СПб.: Питер, 2005. – 496 с.
307. Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. В 2 т. / А. Г. Преображенский – М. : Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1959. – Т. I (А-О). – 674 с.
308. Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический Проект, 2006. – 1256 с.
309. Рон Роудз. Популярная Библейская Энциклопедия. Просто. Доступно. Понятно. Александрия / Рон Роудз. – Изд-во «Ездра», 2006. – 288 с.

310. Словарь православных терминов / [сост.: М. В. Боровикова]. – М. : Изд-во СГУ, 2005. – 173 с.
311. Словарь русского языка : В 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз. / [под ред. А. П. Евгеньевой]. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Русский язык, 1981-1984. Т. 1. (А-Й). – 1981. – 698 с.
312. Словарь русского языка : В 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз. / [под ред. А. П. Евгеньевой]. – М. : Русский язык, – Т. 3. П-Р – 1984. – 750 с.
313. Словарь русского языка : В 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз. / [под ред. А. П. Евгеньевой]. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Русский язык, 1981-1984. – Т. 4. (С-Я). – 1984. – 794 с.
314. Словарь русского языка XVIII века. Вып. 2. Безпристрастный – Вейер // [ред. кол. С. Г. Бархударов, Е. Э. Биржакова, А. В. Бондарко, Л. Л. Кутина, Г. П. Макогоненко] // Гл. ред. Ю. С. Сорокин. Акад. наук СССР. Ин-т рус. яз. – Л. : Изд-во «Наука», Ленинградское отделение, 1985. – 247 с.
315. Словарь современного русского литературного языка // Акад. Наук СССР. Ин-т русского языка. – М.-Л. : Изд-во «Наука», 1965. – Т. XVII (Х-Я). – 2126 стбл.
316. Словарь современного русского литературного языка. // Акад. Наук СССР. Ин-т рус. яз. / [ред. кол: Бабкин А. М., Биржакова Е. Э., Виноградов В. В., Жирмунский В. М. Зборовский И. К. и др.]. – М.-Л. : Изд-во Академии Наук СССР, 1963. – Т. 14. Со-сям. – 1390 стлб.
317. Современный толковый словарь русского языка / [под ред. Т. Ф. Ефремовой]. – Т. 1. – А-Л. – М. : ООО «Издательство АСТ», Астрель, Харвест, 2006. – 1168 с.
318. Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. В 3х т. / И. И. Срезневский. – М. : «Книга», 1989. – Т. I. Часть 1. А-Д. – 806 стлб.
319. Степанов Ю. С. Константы : Словарь русской культуры / Ю. С. Степанов – М.: Академический Проект, 2001. – 990 с.
320. Стилистический энциклопедический словарь русского языка / [под ред. М. Н. Кожиной. Члены редколлегии: Е. А. Баженова, М. П. Котюрова, А. П. Сковородников]. – М. : Флинта: Наука, 2003. – 696 с.

321. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер ; [перев. с нем. и доп. чл.-кор. АН СССР О. Н. Трубачева ; под ред. и с предисл. проф. Б. А. Ларина]. Издание 2-ое, стереотипное / М. Фасмер. – М. : «Прогресс», 1987. – Т. III. (Муза-Сят). – 832 с.
322. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка [перев. с нем. и доп. чл.-кор. АН СССР О. Н. Трубачева] / [под ред. и с предисл. проф. Б. А. Ларина]. Издание 2-ое, стереотипное. – М. : «Прогресс», 1987. – Т. IV. (Т-Ящур). – 864 с.
323. Физическая энциклопедия. / [гл. ред. А. М. Прохоров]. – М. : Науч. изд-во «Большая Российская энциклопедия», 1994. – 704 с.;
324. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка : В 2 т / П. Я. Черных . – 3-е изд., стереотип. – М. : Рус. яз., 1999. – Т.1. (А-Пантомима). – 624 с.
325. Шанский Н. М. Краткий этимологический словарь русского языка. Пособие для учителей / Н. М. Шанский / [под ред. чл.-кор. АН СССР С. Г. Бархударова]. – Изд. 3-е, испр. и доп. – М. : «Просвещение», 1975. – 543 с.
326. Шейнина Е. Я. Энциклопедия символов / Е. Я. Шейнина. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; Харьков : «Торсинг», 2003. – 591, [1] с.

Приложение А

Жития святых

Житие преподобного отца нашего

Матфея прозорливого

(5 октября)

Он ясно видел бесовские мечты и помышления человеческие.

Этот блаженный отец наш Матфей Печерский не именем только поревновал первому из евангелистов; но, как тому было дано видеть Эфиопскую страну и обличать ее в неверии, так и этот блаженный, иночествуя в Печерском святом монастыре, в дни святых первоначальников той святой обители, за великие свои подвиги получил от Бога дарование – видеть ясно лица подземных эфиопов, бесов, обличать их затаенные козни и открывать на великую пользу спасающимся.

Этот блаженный старец, стоя однажды в церкви на своем месте и охватив взором всю братию, которая стояла по всем сторонам и пела, увидел беса, который обходил их в образе воина; он на воскрилии риз своих носил липкие цветы, и кладя на цветок что-то злое, бросал его на кого-нибудь. И если цветок приставал к кому-нибудь из поющей братии, в том после малого стояния расслабевало внимание и, найдя себе какой-нибудь предлог, он выходил из церкви, и шел в келию, где спал, не возвращаясь больше в церковь на пение. Если же бросал на кого, но цветок не приставал, тот стоял крепко на пении, пока не отпевали утреню, и тогда отправлялся в свою келию. Видев это, старец рассказал о том братии, и все остерегались выходить из церкви.

У этого старца был обычай последним выходить из церкви после утрени, когда братия расходилась по келиям. Однажды он вышел и сел под церковным биллом, желая немного уснуть, потому что келия его была далеко от церкви. И он увидал, что большая толпа идет от монастырских ворот и, присмотревшись, увидал одного беса, с гордостью сидящего на свинье, и множество других, идущих вокруг него. И спросил их старец: «Куда вы идете?» Бес, сидящий на

свинье, отвечал: «За Михаилом Тоболковичем». Старец же, осенив себя крестом, пошел в келию – уже был рассвет дня – и, уразумев видение, сказал ученику своему: «Пойди спросить, в келии ли Михаил». Тот пошел спросить, и ему отвечали: «Сегодня после утрени он вышел за монастырскую ограду». Старец поведал видение игумену и старейшей братии. Призвав брата, игумен спросил брата о его поведении и, наставив его словом назидания, отпустил его в келию. Преподобный же Матфей, будучи прозорлив, и прочию братию с любовью научал сидеть в келии, постоянно поминать Бога и молиться о своих грехах.

При этом преподобном Матфее преставился блаженный игумен Феодосий и Стефан стал игуменом на его место, а после Стефана Никон. При Никоне было Матфею такое видение. Однажды, стоя за утреней, он поднял глаза, желая видеть игумена, блаженного Никона, и увидел осла, стоящего на игуменском месте; он понял, что игумен не пришел к утрени, и рассказал ему о том. Игумен, приняв это откровение как наказание, много каялся, и с тех пор, отлагая не только леность, но и всякое нужное монастырское дело, старался прежде всех приходить в церковь, так что после этого вразумления он скорее достиг блаженной святости.

Также и многих других видений удостоился этот блаженный старец, и рассказывал их на пользу братии. Достигнув доброй старости, он почил о Господе в добром исповедании; его честные мощи лежат нетленно в пещере со святыми отцами, а сам он молится о нас, предстоя престолу Владыки, чтоб избавиться нам от наветов вражиих и получить вечную жизнь, во Христе Иисусе, Господе нашем, Ему же слава со Отцом и Святым Духом ныне и присно и во веки веков, аминь.

**Житие преподобного отца нашего
Исаакия, затворника пещерного**

(14 февраля)

Он прельщен был диаволом, явившимся в образе Иисуса Христа, и много пострадал, измученный прельстителем пляской, и потом стал юродивым Христа ради.

Невозможно, чтоб искушения не приходили на человека. Ибо, если искуситель дерзнул приступить в пустыне к Самому Господу (Мф. 4:1 и 4), тем более дерзнет он искушать Господнего раба. Но как золото, прошедшее через огонь, кажется человеку светлым, так и сам человек, искушенный напастями врага, преданного вечному огню, воссияет перед Богом добрыми делами своими, как солнце, что сбылось над преподобным отцом нашим Исаакием, затворником Печерским.

Преподобный – родом Торопчанин, по жизни в миру купец, был богат. Решившись быть иноком, он роздал все имение свое нуждающимся и монастырям, пришел в пещеру к преподобному Антонию, прося принять его в чин иноческий. Преподобный Антоний, провидя, что добродетельная жизнь его будет равноангельна и совершенно достойна ангельского образа, исполнил его просьбу.

Тогда преподобный отец наш Исаакий, став иноком, принял жестокий образ жизни. Ему казалось недостаточным одеваться во власяницу, и он велел купить себе козла и содрать мех, и покрыл свою власяницу той кожей, еще сырой и мокрой, и она высохла на его теле. Потом в одном пещерном проходе он затворил себя в малой келии, протяжением в четыре локтя, и тут молился Богу со слезами. Его пищей была одна просфора, и то через день, и воду он пил мерой. Это приносил ему преподобный Антоний и подавал ему в окно столь малое, что едва проходила рука. Он никогда не ложился, но, сидя, ненадолго засыпал, и в таком образе жизни провел семь лет, не выходя из келии.

Однажды, когда настал вечер, он начал по обыкновению класть поклоны и петь до полночи псалмы. Утрудившись, он погасил свечу и сел на своем

месте. И вот, внезапно засиял в пещере яркий свет, как от солнца, невыносимый для глаз, и пришли к нему два беса в образе прекрасных юношей; лица их сияли как солнце, и они сказали ему: «Исаакий, мы ангелы, а вот идет к тебе Христос с прочими ангелами». Встав, Исаакий увидел множество бесов, лица которых светились как солнце. Один из них сиял ярче всех, и от лица его исходили лучи, и сказали они святому: «Исаакий, это Христос, припади и поклонись ему». Исаакий, не поняв действия бесовского, и не вспомнив, что нужно оградить себя крестным знаменем, поклонился ему, как Христу. Бесы тогда подняли громкий крик и вопили: «Ты наш, Исаакий». И, посадив его, они стали сами садиться около него, и вся келия и весь проход пещерный были полны бесов. И сказал один из бесов, мнимый Христос: «Возьмите дудки, тимпаны и гусли и ударяйте. Пусть Исаакий пляшет для нас».

И тотчас ударили в дудки, тимпаны и гусли, и, взяв Исаакия, стали с ним скакать и плясать много часов и, обессилив его, оставили едва живым и, надругавшись так над ним, исчезли. На следующий день, когда пришло время вкушения хлеба, преподобный Антоний пришел по обычаю к оконцу и сказал: «Благослови, отче Исаакие» – и не было ответа. Много раз он повторял это, но его не услышали, и ответа не было. Тогда он сказал себе: «Не преставился ли он уже?» И послал в монастырь за преподобным Феодосием и за братией. Братия пришла и откопала там, где был загражден вход и взяла Исаакия, думая, что он мертв. Вынеся его, положили его пред пещерой, и тогда увидели, что он жив. И сказал игумен, преподобный Феодосий: «Воистину, это случилось с ним от бесовского действия». Его положили на одр, и святой Антоний служил ему. В те же дни случилось, князь Киевский Изяслав возвратился в Киев из Ляшской земли и начал, по наговорам, гневаться на святого Антония за Всеслава, князя Полоцкого, который во дни преподобного владел некоторое время Киевом княжением. Князь же Святослав ночью прислал из Чернигова за святым Антонием и тот, придя к Чернигову, полюбил место, называемое гора Болдынь, и выкопав пещеру, поселился в ней – там и ныне есть монастырь. Преподобный же игумен Феодосий, узнав, что святой Антоний удалился в Чернигов, пришел

с братией к пещере и, взяв Исаакия, перенес его в свою келию и служил ему, потому что тот был расслаблен умом и телом, так что не мог ни сесть, ни встать, ни повернуться, но лежал на одной стороне. Часто черви копошились под бедрами его, преподобный же Феодосий сам своими руками мыл и оправлял его – и так два года, пока тот лежал, служил ему.

Удивительно то, что в продолжение двух лет не вкусил он ни хлеба, ни воды, никакой другой пищи – и оставался жив, лежа немым и глухим. Преподобный же Феодосий творил над ним молитву день и ночь, и, наконец, на третий год Исаакий заговорил, и просил, чтоб его поставили на ноги, и начал ходить как дитя, но не заботился о том, чтоб идти в церковь, так что едва силой принесли его, и так начал он понемногу ходить в церковь; потом начал ходить в трапезу, где сажали его отдельно от братии, и клали пред ним хлеб, но он не хотел брать его. Братия клала ему в руку, но преподобный Феодосий говорил: «Положите перед ним хлеб и не кладите ему в руки, чтоб он сам ел» – и целую неделю не позволял класть ему хлеб в руки. Он, глядя на других, стал понемногу вкушать хлеба и научился есть. И так избавил его преподобный Феодосий от козней дьявола и от прелести его.

Когда же преподобный Феодосий преставился, и блаженный Стефан стал вместо него игуменом, Исаакий снова начал жестокую жизнь, говоря искусителю: «Ты уже прельстил меня, дьявол, когда я сидел в пещере наедине. Отныне я не буду затворяться, но смогу победить тебя, благодатью Божией, живя в монастыре». Тогда он снова оделся во власяницу, на власяницу же надел узкий кафтан и начал помогать поварам и работать на братию, раньше всех приходил на утреню и стоял крепко и неподвижно. Когда же наступала зима и бывали лютые морозы, тогда на утрене стоял он в обуви столь разорванной, что часто ноги его примерзали к камню, и он не двигал ногами, пока не отпели утреню. После же утрени он прежде всех входил в поварню и приготавливал дрова, огонь и воду, и тогда уже приходили прочие из братии и поваров.

Однажды один из поваров, именем тоже Исаакий, сказал, насмехаясь, блаженному: «Исаакий, вот сидит ворон – поди, возьми его». Он же, поклонясь

до земли, пошел, взял ворона и принес его пред всеми поварами. Они ужаснулись случившемуся и поведали игумену и братии, и с тех пор братия стала почитать его. А он, не желая славы от людей, принял на себя юродство и стал делать неприятности – то игумену, то братии, а то и мирским людям, бродя по миру, так что многие били его до ран. И, сделавшись юродивым, поселился опять, где прежде, в пещере преподобного Антония, уже преставившегося, и начал собирать к себе мальчиков из мирских детей, и возлагал на них чернеческое рубище, и за это стал принимать наказание то от игумена – тогда был уже блаженный Никон, – то от родителей тех детей, и все терпел он с радостью, подъемля наготу и холод дня и ночи.

Однажды ночью, когда преподобный зажег печь в пещере, и печь, которая была ветха, разгорелась, и пламя стало выходить наружу языками, он, не имея чем прикрыть скважины, стал босыми ногами на пламя, и стоял, пока не выгорела печь. И потом вышел ничем не поврежденный. Он творил много подобных удивительных дел. И так получил он победу над бесами, и, как мух, считал за ничто их устрашения и мечтания.

Часто делали бесы пакости ему и говорили: «Ты наш, Исаакий, потому что поклонился нашему князю». А он отвечал: «Князь ваш есть бесовский Веельзевул, которого я не боюсь, как идола мух (как называют его), не боюсь и вас, рабов его. Если вы в первый раз прельстили меня, то потому, что не знал козней ваших и лукавств, но ныне силой Господа моего Иисуса Христа и молитвами преподобных отцов Антония и Феодосия я смогу победить вас» – и он знаменовал себя крестом, и так отгонял тех Веельзевуловых мух.

Иногда на блаженного видениями бесовскими было такое страхование, что они в ночи приходили к нему, как толпа людей, с мотыгами и заступами, говоря: «Раскопаем эту пещеру и зароем его здесь». Другие говорили: «Выйди, Исаакий, тебя хотят зарыть». А он говорил им: «Если бы вы были люди, то ходили бы во дни, вы же – тьма и во тьме ходите». Тогда, как и во всех мечтаниях, знаменовал он себя крестом, и бесы исчезали.

Иногда же они устрашали его в образе медведей или львов, или других диких зверей, иногда ползли к нему, как змеи, как жабы, мыши и всякие гады; но ничего не могли сделать ему, и говорили: «Исаакий, ты победил нас». Он же отвечал: «И вы победили меня, явившись в образе Иисуса Христа и ангелов, будучи недостойны такого сана. Но теперь хорошо делаете, являясь в образе зверей и скотов, змей и гадов, потому что и сами вы скверны». И с тех пор не было ему никаких досаждений от бесов после трехлетней с ними борьбы, по втором поселении в пещере, как сам он поведал. И потом начал он снова еще более крепкое житие; имел еще большее воздержание, пощение и бдение. И среди таких подвигов приспел конец жизни его и он разболелся в пещере. Братия отнесла его, больного, в монастырь, где он проболел до восьми дней и в добром исповедании отошел верным путем к Богу. Игумен же – уже Иоанн – и вся братия, опрятав тело его, погребли честно со святыми отцами в пещере.

Так этот добрый воин Христов, который сперва был побежден врагом, потом стяжал победу и получил Царствие небесное. Его святыми молитвами да сподобимся и мы, победив врагов душ наших, царствовать с Победителем ада, Иисусом, Царем славы, Которому подобает всякая слава, честь и поклонение, со безначальным Его Отцом и со Пресвятым и Благим и Животворящим Духом, ныне и присно и в бесконечные веки, аминь.

Житие преподобного отца нашего

Алипия иконописца

(17 августа)

Он безмездно писал иконы для церквей и был чудотворный врач иконописными красками; за него невидимо были написаны чудотворные иконы, потом же и видимо ангел написал икону.

Преподобный отец наш Алипий Печерский явился подражателем Божественному Евангелисту Луке. Ибо он так же трудился для Господа, сотворившего нас по образу и подобию Своему, изображая чудотворно не только лица святых на иконах, но и добродетели их на своей душе. Кроме того, показался он и чудесным врачом. Его благочестивое житие передано нам так.

В дни благоверного князя Киевского Всеволода Ярославича, при игумене преподобном Никоне, по Божию устройению и заботам преподобных отцов Антония и Феодосия, явившихся десять лет спустя от преставления своего в Константинополе, блаженный Алипий был отдан родителями на обучение к греческим иконописцам, пришедшим для украшения святой Печерской церкви. И он был свидетелем того дивного чуда, которое описано в сказании о святой Печерской церкви, когда во время работ иконописцев по украшению алтаря мусией, в нем изобразилась сама собой икона Пресвятой Богородицы, просияла ярче солнца, затем голубь вылетел из ее уст и после долгого летания влетел в уста стоявшей высоко иконы Спасителя. В то время этот блаженный Алипий, учась, помогал своим мастерам, и запечатлел в уме своем, что действие Пресвятого Духа пребывает в той святой Печерской церкви.

Когда иконописцы окончили свое дело и украсили живописными образами святую церковь, Алипий украшен был тогда преподобным игуменом Никоном добродетельным образом святого ангельского иноческого чина. И он, уже умевший хорошо изображать вещественные лица святых, начал обучаться изображать в себе духовные добродетели святых.

И стал он таким искусным художником в своем деле, что через работу свою над вещественными иконами, благодатью Божией, тем самым уже являл

образ духовной добродетели; он научился искусству иконного писания не ради богатства, а ради доброго употребления своего дара, ибо он работал, рисуя икон сколько кому надо было, – всем, игумену и братии, ничего не беря за свой труд.

В особенности же он молил многих, чтоб, увидав в какой-нибудь церкви обветшавшие иконы, – говорили ему; и он, не требуя себе на земле никакой mzды, украшал их своим письмом. Когда же не для кого ему было исполнять это дело, тогда, занимая золото и серебро, нужное для икон, принимался за работу и отдавал иконами, кому был должен. Так делал он, чтобы не быть праздным, потому что древние отцы сказали, что велик пред Богом инок, всегда занимающийся рукоделием, и равен верховному апостолу Павлу, который сказал о себе: *...нуждам моим и нуждам бывших при мне послужили руки мои сии* (Деян. 20, 34). Если же ему случалось выручить что-нибудь за рукоделие, он разделял то на три части: первую часть откладывал на все, нужное для икон, вторую - в милостыню нищим, третью – на нужды монастырские. Постоянно поступая так, он не давал себе покоя ни днем, ни ночью. Ночью занимался он бдением, молитвой и поклонами; когда же наступал день, то со смирением, бескорыстием, чистотой, терпением, в посте, Богомыслии прилежал рукоделию; праздным никогда нельзя было его видеть, но ради дела никогда не опускал он соборной молитвы.

Игумен же, видя столь великий успех этого преподобного иконописца в добродетелях, что он, нося ангельский иноческий образ, изображает на себе действие и единосущного образа Божия, Иисуса, иерея по чину Мельхиседекову, постарался возвести его на степень иерейства. Тогда преподобный, поставленный как светильник на свечник или, лучше сказать, как образ на высоком месте – просиял красотой двойных добродетелей, иноческих и иерейских, так что явился он образом не простым, но чудотворным. И из многих чудотворений его некоторые следует помянуть здесь.

Некто из богатых киевских граждан был в проказе, и много лечился у врачей, волхвов и иноверных людей, ища помощи, но не получал ее, а впал в

еще худшее состояние. Тогда кто-то из друзей понудил его идти в Печерский монастырь и просить Печерских отцов помолиться о нем; он едва на это согласился. Когда он был приведен, игумен приказал напоить его водой из колодца и помазать ему голову и лицо. И он переполнился весь гноем за свое неверие; с плачем, в сетованиях возвратился он в свой дом, и много дней не выходил на свет, стыдясь своего срама, и говорил друзьям своим: «Покры срамота лице мое, чужд бых братии моей и странен сыновом матери моя», за то, что не с верой пришел я к преподобным отцам Антонию и Феодосию, и всякий день он ожидал смерти. Но, придя в себя, задумал он исповедать все свои согрешения, и потому снова прибыл в Печерский монастырь к преподобному Алипию и исповедовался пред ним. Преподобный же сказал ему: "Хорошо сделал ты, чадо, исповедав Богу грехи твои пред моим недостойнством; так и пророк исповедует Богу: *...сказал: Исповедую Господу преступления мои, и Ты снял с меня вину греха моего*» (Пс. 31, 5). Он много поучал его о спасении души, и взяв иконописных красок, разрисовал его лицо, помазав гнойные струпы. Потом, введя его в церковь, причастил его Божественных Тайн и приказал умыться водой, которой обыкновенно умываются священники после причастия, и тут спали с него струпы, и вернулось к нему благообразие прежних дней, когда он был здоров. И в чудотворении этом преподобный отец наш Алипий подражал Самому Христу. Как Христос, исцелив прокаженного, велел показаться ему иерею (Мф. 8,4) и принести дар за очищение свое, так и этот преподобный приказал прокаженному своему показаться пред ним, когда он будет одет по чину иерейства, и принести дар, о котором говорит пророк: *Что воздам Господу за все благодеяния Его ко мне? Чашу спасения приму* (Пс. 115, 3 и 4). Тут же помянем и о даре: правнук этого прокаженного за его очищение оковал киот над святым престолом в церкви Печерской золотом.

Преподобный явился тут также отражением Христа, исцелившего слепорожденного (Ин. 9, 6-7). Ибо, как Христос, исцелив его, сперва помазал ему глаза брением, а потом велел умыться в купели Силоамской, что значит

Послан, так и этот преподобный сперва помазал струпы своего прокаженного иконописными красками, потом же велел ему умыться водой, какой обычно умываются по причастии посланники Божии, архиереи. И так исцелил его от темной проказы, а вместе с тем и от слепоты греховной. Этому скорому исцелению сильно удивлялись все, пришедшие тогда из города.

Но преподобный Алипий сказал им: «Братие, внимайте словам: *никто не может служить двум господам* (Мф. 6, 24). Ибо этот человек сперва поработился грехом чарованья врагу; а потом пришел сюда к Богу, по наветам вражьи́м, отчаиваясь в спасении своем, и не веруя, что один Господь может спасти; поэтому еще большая проказа пала на него за его неверие. Ибо сказал Господь: *Просите (и не просто "просите", но "с верой") и дастся вам* (Мф. 7, 7). Когда же теперь он, обратившись, покаялся в том грехе пред Богом, – в чем я был свидетелем – Бог, богатый милостью, исцелил его. Услышав это, все поклонились и пошли с исцеленным назад, славя Бога и Матерь Его, преподобных отцов Антония и Феодосия, и ученика их, преподобного отца нашего Алипия, и говорили о нем: «Поистине, он для нас новый Елисей и исцелил этого мужа, как Неемана Сириянина, от проказы» (4 Цар. 5, 14).

Еще был христоролюбивый муж из того же города Киева, который поставил церковь и захотел устроить для украшения ее семь больших икон; с этой целью он дал серебра и иконные доски двум знакомым инокам Печерского монастыря, прося их сговориться о написании тех икон с Алипием. Но те монахи не сказали ничего Алипию, а серебро присвоили себе. Через некоторое время заказчик послал к монахам узнать, написаны ли его иконы. Они же отвечали, что Алипий требует больше серебра. И опять получили присланное этим человеком серебро, и присвоили его себе, и, так как они были бесстыдны, опять послали к нему, говоря на святого неправду, что он требует еще столько же, сколько получил. Христоролюбивый тот муж дал и в третий раз, говоря: «Я хочу только молитвы и благословения от дел рук его». Алипий не знал ничего о поступке тех монахов. После всего этого прислал тот человек, желая узнать наверное, готовы ли иконы. Монахи же, не найдя, что ответить, сказали ему:

«Алипий троекратно взял у тебя серебро, а теперь не хочет писать икон». Поэтому тот христоролюбивый муж с многочисленными вооруженными людьми пришел в Печерский монастырь к преподобному Никону и поведал ему, как опечалил его Алипий. Игумен призвал его и сказал: «Зачем, брат, сделал ты такую неправду вот этому сыну нашему? Много раз просил он тебя, и давал серебра, сколько ты требовал; ты же обещался и, взяв столько серебра, не пишешь ему икон, между тем как иногда ты пишешь их даром». Алипий отвечал ему: «Отче честный, твоя святыня знает, что я никогда не ленился в этом деле; а теперь не знаю, о чем ты говоришь». Игумен снова сказал ему: «Трижды брал ты цену за семь икон, и доселе не написал их». И для обличения святого послал принести доски тех икон, которые пред той ночью видели не зарисованными в одной монастырской келий. Также велел он призвать тех монахов, через которых заказчик давал деньги святому, чтоб они показали против него. Посланные за досками пришли и нашли на досках прекрасно изображенные иконы, и принесли их к игумену с его окружающими. Видя это, все изумились, и в ужасе трепетно пали на землю, и поклонились тем нерукотворенным образам – Господа, Пречистой Богоматери и святых Его.

Потом пришли и два монаха, оклеветавшие Алипия, и, не зная о происшедшем чуде, - начали обвинять святого, говоря: «Ты взял три цены, а икон не пишешь».

Все там находящиеся, слыша эти обвинения, показали им иконы, говоря: «Эти иконы написаны Самим Богом, свидетельствующим незлобие Алипия». Нерадивые монахи, увидев их, ужаснулись чуда. Обличенные игуменом в краже и лжи, они были изгнаны из монастыря и лишились всего, что прикопили. Но не оставили свою злобу и, продолжая свою ложь на преподобного Алипия, разглашали в Киеве, что сами написали те иконы, а заказчик, не желая заплатить им и лишая их договоренной цены – выдумал это и солгал на иконы, будто они написаны Богом, в оправдание Алипия. И таким образом они остановили народ, стекавшийся посмотреть те иконы и поклониться им. Но, если народ и поверил тогда тем монахам, оболгавшим

преподобного Алипия, то Бог, прославляющий святых Своих (как Он Сам сказал в Евангелии: *Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечник, и светит всем в доме* (Мф. 5, 14 – 15)), не утаил добродетельных подвигов преподобного мужа. Даже до князя Владимира Мономаха дошло чудо, совершившееся ради святого над теми иконами. И было подтверждено еще так.

Однажды попущением Божиим выгорел от пожара в Киеве весь Подол, сгорела там и церковь, в которой стояли те иконы. Но после пожара все семь икон были найдены целыми и невредимыми. Услыхав об этом, князь пришел сам посмотреть на чудо. И, увидев уцелевшие иконы, услышал, как раньше они были написаны в одну ночь Божиим мановением, избавившим от напасти преподобного Алипия. Тогда князь Владимир Мономах прославил Бога, Творца всего, сотворившего столь великие чудеса ради добродетелей преподобного Алипия. И, взяв одну из икон, - икону Пресвятой Богородицы, - послал в город Ростов, в каменную церковь, которую он сам создал. Случилось упасть и той церкви в Ростове, но эта икона осталась невредимой. Тогда внесена она была в деревянную церковь, но и та со временем сгорела от пожара, а икона опять осталась без вреда, не получив даже следов от огня. Все эти события свидетельствовали о добродетельной жизни преподобного отца нашего Алипия, ради которого нерукотворенно изобразились те иконы.

Перейдем к чуду, поведающему о кончине преподобного: как этот человек, чудотворный художник икон, перешел от жизни временной к вечной.

Один благочестивый муж дал преподобному отцу нашему написать наместную икону Успения Пресвятой Богородицы, и просил приготовить ее к празднику Успения. Через несколько дней преподобный разболелся и приближался уже к своему смертному успению; икона была не написана, и человек тот докучал и скорбел на святого. Но Алипий сказал ему: «Чадю, не докучай, ходя ко мне, но возложи на Господа печаль твою, и Он сделает, как хочет. Твоя икона в свой праздник встанет на своем месте». Человек тот поверил слову преподобного и в радости ушел в свой дом. Пришел он опять

уже в навечерие праздника Успения Пресвятой Богородицы. Видя же, что икона не написана, и что преподобный Алипий еще сильнее болен, досаждал ему, говоря: «Зачем не известил ты меня о столь сильной твоей болезни, я бы дал написать икону другому, чтоб праздник был светел и честен, а теперь ты посрамил меня». Отвечал ему с кротостью преподобный: «Чадо, разве из лености не исполнил я этого? Но ведь Богу возможно единым словом написать икону Своей Матери; я отхожу от мира сего, как открыл мне Господь, но не оставлю тебя скорбным». Заказчик ушел в великой печали. И, по его уходе, вошел некий светлый юноша к преподобному Алипию и начал писать икону для того мужа. Алипий же, думая, что заказчик икон разгневался и прислал другого живописца, сперва принял его за человека, но скорость и красота работы обнаружили в нем ангела. То клал он золото на икону, то тер на камне различные краски и ими писал, и так в три часа изобразил прекрасную икону. Потом сказал он преподобному: «Отче, не достает ли здесь чего, или не ошибся ли я в чем?» Преподобный же отвечал: «Хорошо сделал ты. Бог помог тебе написать так благолепно, и Он Сам сделал это тобой». Когда наступил вечер, живописец с той иконой стал невидим. Заказчик иконы провел всю ночь без сна от печали, что не поспела икона к празднику, называл себя недостойным этой благодати и многогрешным. Вставши, он пошел к церкви, чтоб оплакивать там свои согрешения. Отворив двери церкви, он увидел икону на приготовленном для нее месте, ярко сияющую. Тогда упал он от страха, думая, что ему явилось некое привидение. Приподнявшись и взглядевшись, он узнал, что это его икона. Находясь в великом трепете и ужасе, он вспомнил слова преподобного Алипия, который сказал, что его икона будет готова к своему празднику; и он поспешил разбудить своих домашних и они с радостью немедленно пошли за ним в церковь со свечами и кандилами и, видя икону, сияющую как солнце, пали ниц на землю, поклонились ей и прикладывались к ней с весельем на душе. Потом этот благочестивый муж пришел к игумену и начал рассказывать ему чудо, бывшее с иконой. Они пошли вместе к преподобному Алипию, и застали его уже отходящим от этого мира. Но игумен спросил его: «Отче, как и кем была

написана икона для этого мужа?» Он же поведал им все, что видел, и сказал: «Ее написал ангел, и вот, он стоит тут, чтобы взять меня». С этими словами он предал дух свой в руки Господа, месяца августа семнадцатого дня. Братия, спрятав его тело, – принесли его в церковь, и, сотворив над ним обычное пение, положили его в пещере преподобного Антония.

Итак, украсил этот святой иконописец и чудотворец небо и землю, вознесясь туда добродетельной душой, а здесь пребывая телом в честь начального иконописца, – Бога Отца, Который сказал: *Сотворим человека по образу и подобию Нашему* (Быт. 1, 26), *также и в честь образа Ипостаси Его* (Евр. 1, 3), *Бога Сына, Который по виду стал как человек* (Флп. 2, 7), *и Святого Духа, Который сходил в образе голубя* (Мф. 3, 16) *и огненных языков* (Деян. 2, 3). Да будем и мы, соединившись с преподобным отцом нашим Алипием, хвалить Их, сущих во едином Существо, в бесконечные веки веков, аминь.

Житие преподобного отца нашего

Агапита, врача безмездного

(1 июня)

Он исцелял молитвой недугующих, подавая им зелие от своей пищи, и спас врача-армянина.

Когда преподобный отец наш Антоний Печерский был прославлен даром исцелений, пришел к нему из Киева в пещеру блаженный Агапит, ища душевного исцеления через пострижение в святой иноческий чин, и получил его.

И последовал он всей душой равноангельной жизни преподобного Антония, подвигов которого он был свидетелем; как тот великий муж, он сам служил больным и исцелял их своей молитвой, но, скрывая дар, данный его молитве, он подавал им зелие от своего кушанья, как будто оно было лекарственное. Блаженный Агапит видел это и трудился много лет, соревнуя в подвигах святому старцу. Когда кто из братии заболел, преподобный оставлял свою келию (в ней не было ничего такого, что можно было бы украсть), приходил к больному брату и служил ему, подымая его, укладывая, вынося на своих руках и непрестанно моля Бога о спасении больного, если болезнь и длилась по воле Божией, чтоб умножить веру и молитву раба Божия Агапита. И так, подражая подвигам преподобного Антония, блаженный Агапит сподобился быть причастником той же благодати: он исцелял молитвой своей всех больных и подавал им также зелие, которое варил себе для пищи. И за то он был назван врачом. Слух о нем распространился в городе, и многие больные приходили к нему и уходили здоровыми.

В то время жил в Киеве один врач, родом и верой армянин, искусный во врачевании, подобного которому прежде не бывало. Осмотрев лишь больного, близкого к смерти, он узнавал и говорил ему день и час смерти, никогда не ошибаясь при этом и не пытаясь такого человека лечить. Из таких больных был принесен один в Печерский монастырь; он был первым боярином князя Всеволода, и армянин привел его в отчаяние, предсказав ему через восемь дней

смерть. Блаженный же Агапит, сотворив молитву о нем, дал ему принять зелие, которое он сам ел, и сделал его здоровым, после чего слава о преподобном промчалась по земле русской. Армянин, уязвленный стрелой зависти, стал укорять блаженного, послал в Печерский монастырь одного осужденного на смерть, которому велел дать смертного зелия, чтоб он выпил его пред Агапитом и умер. Блаженный же, видя его умирающим, дал ему такого зелия, которое он сам ел, творя о нем молитву, и так избавил от смерти осужденного на смерть. С тех пор иноверный армянин еще больше того был возбужден против преподобного. И научил единоверцев своих подать ему самому выпить смертного зелия. Блаженный же выпил и остался невредим. Ибо Господь, сказав: *Если и что смертоносное выпьют, не повредит им*, знает, как избавлять благочестивых от искушения (2 Пет. 2, 9).

После этого заболел в Чернигове князь Владимир Всеволодович Мономах, которого усердно, но безуспешно, лечил армянин. Недуг усиливался. Поэтому князь, уже находясь при смерти, послал к Печерскому игумену (тогда игуменом был Иона), прося прислать к нему в Чернигов блаженного Агапита. Призвав его, игумен передал ему просьбу князя. Но блаженный Агапит, которого никогда не видали выходящим из монастыря и врачующим за его пределами, отвечал со смирением: «Если я с таким делом пойду к князю, то должен идти и ко всем. Прошу тебя, отче, позволить мне не выходить из монастырских ворот для славы людской, от которой бегать до последнего моего издыхания я обещался перед Богом; если хочешь, я лучше уйду в другую страну и возвращусь сюда, когда минует эта нужда». Посланный же князем, поняв, что не удастся ему призвать к своему господину самого блаженного Агапита, стал просить его дать хоть зелия для исцеления. По уговору игумена, блаженный дал посланному зелия от своей пищи; и когда оно было принесено к князю, и он принял его, он стал здоров молитвами блаженного.

Тогда князь Владимир Мономах пришел сам в Печерский монастырь, чтоб видеть, кто тот, через кого Господь даровал ему здоровье: он никогда не видал блаженного и хотел почтить его подарком. Но Агапит, не желая быть

прославляемым на земле, скрылся, и принесенное для него золото князь отдал игумену. В скором времени тот же Владимир снова послал одного из бояр своих со многими дарами к блаженному Агапиту. Посланный, найдя его в келии, положил пред ним принесенное. Блаженный же сказал ему: «Чадо, я никогда ни от кого не брал ничего, потому что никогда не исцелял силой моей, но Христовою; и теперь не нуждаюсь в этом». Боярин отвечал: «Отче, пославший меня знает, что ты не берешь ничего, но, прошу тебя, чтоб утешить сына своего, которому Бог даровал через тебя здоровье, прими это и отдай, если хочешь, нищим». Отвечал ему старец: «Если так ты говоришь, возьму с радостью. Передай же пославшему тебя, что и все прочее, что он имеет чужое, и ничего не может он взять с собой, отходя из жизни, так пусть раздаст то нищим. Ибо Господь, Который Сам находится среди них, избавил его от смерти. Я же не сделал ничего. Прошу его не послушаться меня в том, чтобы не пострадать больше». Сказав это, Агапит взял принесенное золото, как бы для того, чтоб спрятать, вынес его из келии, бросил, а сам побежал и скрылся. Боярин же, вышедший вскоре, увидел все дары брошенными пред воротами. Он подобрал их и отдал игумену Иоанну. Вернувшись к князю, он рассказал ему о блаженном все, что видел и слышал, и все поняли, что он истинный раб Божий, ожидающий награды только от Него одного, а не от людей. И князь, не осмеливаясь послушаться святого, стал щедро раздавать имение свое нищим.

После многих трудов и богоугодных подвигов разболелся сам безмездный врач этот, блаженный старец Агапит. Узнав это, вышеупомянутый врач-армянин пришел посетить его и завел с ним разговор о врачебном искусстве, спрашивая его, каким зелием лечится такой недуг. Отвечал блаженный: «Тем, которым сам Господь, как врач души и тела, подаст здоровье». Армянин понял, что он не сведущ во врачевании и сказал своим: «Ничего не умеет этот человек в нашем искусстве». Потом, взяв его за руку, сказал: «Истину говорю я: на третий день он умрет. Если же переменится мое слово, тогда я переменю свою жизнь и стану сам таким же монахом». Блаженный же с гневом сказал: «Таков ли способ твоего лечения, что больше

говоришь ты о смерти, чем о помощи. Если ты искусен – дай мне жизнь. Если же это не в твоей власти, что досаждаешь мне, приговаривая меня к смерти через три дня? Бог оповестил меня, что я отожду к нему по истечении трех месяцев». Армянин снова сказал: «Ты уже весь изменился; такие, как ты, не живут никогда дольше третьего дня». Старец так изнемог, что уже сам собой не мог двигаться. Между тем, к преподобному Агапиту, самому столь тяжело больному, принесли из Киева другого больного для исцеления. Блаженный пречудной Божией помощью встал, как будто бы не болел, и, взяв свое обычное зелие, которое употреблял в пищу, показал армянину со словами: «Вот зелие, которое служит мне лекарством. Смотри и разумей». Тот же, посмотрев, сказал святому: «Оно не из наших, но, думаю, из Александрии». Блаженный посмеялся над его невежеством, дал больному выпить того зелия, и, помолившись, сделал его здоровым. Потом он сказал армянину: «Чадо, прошу тебя, поешь этого зелия со мной, если хочешь; потому что мне нечем угостить тебя». Отвечал ему армянин: «Мы, отче, постимся четыре дня этого месяца, и теперь пост». Услыхав это, блаженный спросил: «Кто ты и какой веры?» Он отвечал: «Разве ты не слыхал обо мне, что я армянин?» Блаженный сказал ему: «Как же ты осмелился войти сюда, осквернить мою келию и держать мою грешную руку? Выйди от меня, иноверец и нечестивец!»

После этого блаженный Агапит, как предсказывал, прожил три месяца и, немного поболевав, отошел к Господу месяца июня в первый день. И за то, что он был на земле безмездным врачом, получил великую мзду уже на небе, где нет болезни. Братия, спрятав его честные мощи, по обычаю, положили их с пением в пещере преподобного Антония.

По смерти святого, армянин пришел в Печерский монастырь и сказал игумену: «С этих пор я оставляю армянскую ересь и истинно верую в Господа Иисуса Христа, Которому желаю работать в иноческом святом чине. Ибо мне явился блаженный Агапит, говоря: «Ты обещался принять иноческий образ, если же солжешь, то с жизнью погубишь и душу. И я верую, что явившийся ко мне – свят; потому что, если б хотел он долго жить здесь, Бог даровал бы это

ему; я думал, что он не проживет и трех дней, Бог же прибавил ему три месяца, и, если б я сказал, что ему не прожить трех месяцев, он жил бы три года. И я думаю теперь, что он сам хотел уйти от нас, как святой, желая Царствия святых. И если Бог взял его из временной жизни в этой обители, Он дал ему жизнь вечную в небесных обителях. Поэтому я желаю исполнить скорее приказание этого святого мужа». Выслушав эти слова от армянина, игумен постриг его в иноческий святой чин, дав наставление врачу чужих тел быть искусным во врачевании своей души, подражая блаженному Агапиту. Он провел жизнь свою в Богоугодных подвигах, и в том же Печерском монастыре принял блаженную кончину в честь врача душ и телес, Господа нашего Иисуса Христа, Ему же слава со безначальным его Отцом, и со пресвятым, благим и Животворящим Духом, ныне и присно и во веки веков, аминь.

Житие преподобного отца нашего

Григория Чудотворца

(8 января)

Он издали был страшен бесам, и вразумил воров великими чудесами; потом предсказал князю потопление, сам был за то потоплен, а тело его чудотворно нашли в его келии.

Не только Неокесария хвалится Григорием чудотворцем, но и святая великая чудотворная Лавра Печерская величается преподобным, носившим то же имя. Когда Бог показал Себя дивным в Своих святых Антонии и Феодосии Печерских, сияющих различными чудесами, в то же время избрал Он на чудотворение и преподобного Григория и призвал его в ту же святую Свою Лавру.

Когда преподобный Антоний безмолвствовал в пещере, этот блаженный пришел к преподобному Феодосию, строящему монастырь, и, приняв от него иноческий образ, был научен нестяжанию, чистоте, смирению с послушанием и прочим добродетелям, в особенности же прилежал молитве. Итак, по многих подвигах, но не по многом времени, он сподобился иметь дарование чудотворения. Прежде всего получил он от Бога победу над бесами, так что, видя святого издалека, они вопили: «Григорий, ты изгонишь нас молитвой твоею!» Григорий имел обычай, после всякого пения, читать запретительные молитвы. Побежденный враг, не вынося того изгнания, которому подвергает его святой, помышлял, каким злым делом нанести ему вред в его добродетельной жизни, и, не в состоянии сам сделать этого ничем, внушил злым людям обокрасть его, не имевшего ничего, только книги для молитвы и чтения. В одну ночь пришли воры к келий Григория и, спрятавшись, выжидали, пока старец выйдет на утреню в Церковь, чтоб тогда войти и взять все его имущество. Блаженный же ощутил их приход. Ибо все ночи он проводил без сна и, стоя посреди келии, беспрестанно молился Богу. Тогда он помолился и о них, говоря: «Господи, подай сон рабам Твоим, которые потрудились напрасно, угождая врагу». И услышан был он Богом, и воры спали пять дней и пять

ночей, пока не разбудил их блаженный при многих братьях, говоря: «Доколе будете стеречь вы напрасно, чтоб обокрасть меня? Идите в дома свои». Они, вставши, не могли идти, так как не ели столько времени. Блаженный же поставил им пищи и, накормив, отпустил их. Узнав об этом, властитель города приказал мучить их, и Григорий, печалась, что из-за него они преданы мучениям, пошел к властителю, подарил ему некоторые свои книги и освободил воров, другие же книги продал и вырученные деньги раздал убогим, говоря себе так: «Пусть никто другой не впадет больше в беду, желая обокрасть меня. Ибо и Господь сказал: *Продавайте имущества ваши и давайте милостыню. Приготовляйте себе влагалища неветшающие, сокровище неоскудевающее на небесах, куда вор не приближается, и где моль не съедает* (Лк. 12, 33). А воры после этого чуда, бывшего над ними, уже не возвращались больше к прежним делам своим, но, придя с покаянием в Печерский монастырь, посвятили себя работе для братии.

Но враг не оставил злого умысла своего. У этого блаженного Григория был маленький садик, в котором он сеял растения и сажал плодовые деревья. Однажды, по наущению того же врага, пришли другие воры и, влезши в тот сад, наполнили свои мешки овощами; когда же подняли ношу на себя и хотели идти, не могли сдвинуться с места и стояли неподвижно под тяжестью ноши два дня и две ночи. Наконец, они стали вопить: «Отче святой, Григорий,пусти нас, мы покаемся в нашем грехе и более не будем делать такой вещи». Услышав это, черноризцы пришли и захватили их, но не могли свести с того места. Тогда спросили их: «Когда вы сюда пришли?» Воры же отвечали: «Два дня и две ночи стоим мы здесь». Черноризцы сказали им: «Постоянно проходя здесь, мы не видели вас». Они же отвечали: «И мы, если б видели вас проходящими, просили бы со слезами ходатайства к старцу, и, уже в изнеможении, начали мы вопить: просим вас, умолите святого чудотворца, чтоб отпустил нас». Григорий пришел и сказал им: «Так как вы пробыли праздными всю вашу жизнь и крали чужие труды, сами же не хотели трудиться, отныне стойте здесь праздными прочие годы, до кончины жизни вашей». Они со

слезами молили старца отпустить их, обещаясь не делать больше такого греха. Старец умилился над ними и сказал: «Если хотите трудиться своими руками и трудом вашим питать других, тогда пушу вас». Воры с клятвой сказали: «Никогда не преступим твоего слова». И сказал им Григорий: «Благословен Бог, укрепляющий вас. Отныне вы будете работать на святую братию и от своего труда приносить им нужное». И с тем отпустил их. И воры, за злое дело в том малом саду, много трудились, работая на землях Печерского монастыря до конца жизни. И в третий раз покушался соблазнитель и искуситель через воров приступить к блаженному с таким искушением. Пришли однажды к Григорию трое людей не тайно, как воры, но открыто, как просящие помощи и хотели искушить его. Двое из них стали просить святого, ложно говоря на третьего: «Отче, этот друг наш осужден на смерть. Молим тебя, постарайся избавить его, дай ему что-нибудь, чтоб он выкупом освободился от смерти». Блаженный, провидя духом, что то, что ложь их сбудется на самом деле, жалостливо прослезился и сказал: «Горе этому человеку, потому что пришел день гибели его». Они же сказали: «Если ты, отче, дашь что-нибудь, он не умрет». Так говорили они, желая взять у него что-нибудь и разделить между собой. Чудотворец же, как прозорливый, сказал им: «Если я и дам, он умрет. Но спрошу у вас, на какую смерть он осужден?» Они отвечали: «Он будет повешен на дереве». И сказал им прозорливец: «Правильно судите: завтра это сбудется». С этими словами он сошел в пещеру, где, храня себя от земной суеты, имел обычай творить молитву и, вынося оттуда оставшиеся, последние свои книги, дал им, говоря: «Возьмите их, но если они не будут вам нужны, верните мне». Они взяли книги и вышли, и стали смеяться, говоря: «Продадим их и поделим то, что выручим». Видя еще у святого плодовые деревья, они сказали: «Придем в эту ночь и соберем эти плоды». Ночь настала, и эти три вора пришли. Григорий молился тогда в пещере. Они загородили извне дверь пещеры, в которой старец молился. И один из них, который называл себя повешенным, взлезши на дерево, стал рвать яблоки и ветвь, за которую он держался, отломилась, он упал, а стерегшие в страхе убежали. Упавший, в то время как

летел книзу, был защемлен другой ветвью и, не имея помощи, задохнулся. Григорий же, будучи заперт, не мог быть с братией на утрене в церкви. Братия, вышедши из церкви, пошла посмотреть, отчего его нет, ибо это было для него необычно. Они увидели на дереве висящего мертвого человека и уstraшились; потом, поискав, нашли Григория, запертым в пещере. Он вышел и велел снять висящего. Увидев его товарищей, пришедших вместе с другими посмотреть на мертвеца, сказал им: «Смотрите, как окаянная ваша ложь сделалась правдою. *Бог не бывает поругаем* (Гал. 6, 7). Если б вы не затворили меня, то я бы пришел помочь несчастному, чтобы он не умер. Но, так как враг приучил вас к обману и лжи, вы лишены теперь милосердия». И ругатели, видя, что сбылись слова блаженного, пали к ногам его, прося прощения. Григорий же осудил их работать Печерскому монастырю, чтоб с тех пор, в поту лица трудясь, они ели хлеб, и даже питали прочих своими трудами. Так и окончили они с детьми своими жизнь, работая в Печерском монастыре рабам Пресвятой Богородицы и ученикам преподобных отцов наших Антония и Феодосия.

Но надо рассказать о смертном страдании, которое потерпел святой.

Случилось однажды, монастырский сосуд был осквернен тем, что в него попало нечистое животное. Чтоб очистить его, блаженный спустился к Днепру почерпнуть воды. Князь Ростислав Всеволодович оказался там в то же время. Он направлялся в Печерский монастырь для молитвы и благословения, так как шел со своим братом Владимиром Мономахом в поход против половцев. И Ростиславовы оруженосцы, увидав старца, начали глумиться над ним и досаждают ему срамными словами по наущению исконного врага. Старец же, поняв пророческим духом, что они близки к смерти, сказал: «О чада! когда вам нужно иметь в себе мир душевный и просить у всех молитв, тогда-то и делаете вы зло, неудобное Богу. Плачьте о своей гибели, кайтесь в своих согрешениях, чтобы получить облегчение в страшный день. Уже постиг вас суд, и все вы с князем вашим будете затоплены водой». Услышав это, князь Ростислав принял слова преподобного как укоры, а не пророчество, сильно разгневался и сказал: «Мне ли предсказываешь смерть от воды, когда я умею

плавать в ней! Сам примешь эту смерть!» И, не имея страха Божия, он приказал связать старцу руки и ноги, повесить ему камень на шею и бросить его в воду; и так он был потоплен. Братия же искала его два дня и не находила. На третий день пришли в его келию, чтоб взять, если осталось что годного после святого; и преподобный оказался в келии мертвым, связанным по рукам и ногам, с камнем, привешенным к шее; одежда его была еще мокра, лицо светло и тело, как живое. Удивлялись иноки, как и кем он внесен, так как келия была затворена. И воздали они хвалу Богу, сотворившему дивное чудо над святым Своим, с честью изнесли чудотворные мощи и положили в пещере, где и доньше пребывают они нетленно.

Ростислав же, не чувствуя вины в своем грехе и дыша яростью, даже не вошел в монастырь, как обещался, не захотел принять благословения и удалился. Только Владимир Мономах, брат его, побывал в монастыре, испросив молитв и благословения. У Триполья князья перешли реку Стугну и вступили с полками своими в битву с половцами и не одолели их, но бежали от врагов. Тогда Владимир во время бегства, ради молитв и благословения Печерских святых, переправился через реку Стугну. Ростислав же со всем своим воинством утонул в ней. И так сбылось предсказание святого: и злому убийце было отмерено той же мерой, какой мерил он. Незлобивый же чудотворец Григорий обрел источник жизни и, наслаждаясь потоком вечной сладости, которая превыше небес, хвалит имя Господне, Которому подобает слава и хвала, ныне и присно и в бесконечные веки, аминь.

Житие преподобного отца нашего Моисея Угрина

(26 июля)

Он за девство принял страдания в Ляшской земле от одной вдовы.

Нечистый враг особенно воздвигает брань на человека через нечистую блудную страсть, чтоб человек, помраченный этой скверной, не взирал во всех своих делах на Бога, потому что только *чистии сердцем Бога узрят* (Мф. 5, 8). Подвизаясь на той брани больше других, много пострадав, как добрый воин Христов, пока не победил до конца силу нечистого врага, блаженный отец наш Моисей оставил нам своей жизнью пример высокой духовной жизни. О нем пишут так.

Известно об этом блаженном Моисее, что родом он был из Венгрии, был приближен к святому благоверному Русскому князю и страсотерпцу Борису и служил ему с братом своим Георгием, которого убили со святым Борисом. Тогда у реки Альты Георгий хотел заслонить собой от убийц своего господина, но воины безбожного Святополка отрубили Георгию голову, чтоб взять золотую гривну, которую надел на него святой Борис. Блаженный Моисей, один уцелев от смерти, пришел в Киев к Предиславе, сестре Ярославовой, где скрывался от Святополка, прилежно молился Богу, пока не пришел благочестивый князь Ярослав, привлеченный жалостью об убиении брата, и победил безбожного Святополка. Когда же Святополк, бежавший в Ляшскую землю, пришел снова с Болеславом и изгнал Ярослава, а сам сел в Киеве, тогда Болеслав, возвращаясь в свою землю, увел с собою в плен двух сестер Ярослава и многих бояр его; в их числе вели и блаженного Моисея, окованного по рукам и по ногам тяжелым железом; его строго стерегли, потому что он был крепок телом и красив лицом.

Этого блаженного увидала в Ляшской земле одна знатная женщина, красивая и молодая, обладавшая большим богатством и значением; ее муж, отправившись в поход с Болеславом, не вернулся, но был убит в битве. Она, пораженная красотой Моисея, почувствовала вожделение плотской похоти к преподобному. И начала она убеждать его словами лести: «Зачем ты терпишь

такую муку, когда имеешь разум, которым можешь освободиться от этих оков и страдания?» Моисей отвечал ей: «На то была воля Божия!» Она же сказала: "Если ты мне покоришься, я освобожу тебя и сделаю большим человеком во всей Ляшской земле, и ты будешь обладать мной и всей областью моей". Поняв ее скверное вожделение, блаженный сказал ей: «Какой муж, послушавшись жены, сделал хорошее дело? Первозданный Адам, послушавшись жены, был изгнан из рая (Быт. 3, 23); Самсон (Суд. 16, 21), превзойдя всех силой и одолев воинов, был женой предан иноплеменникам. Соломон (3 Цар. 11, 33), постигший глубину премудрости, подчинившись жене, поклонился идолам. Ирод (Мф. 14, 10), одержавший много побед, порабощенный женой, казнил Иоанна Крестителя. Как же я буду свободен, когда сделаюсь рабом жены? Женщин я не познал от рождения моего». Она же сказала: «Я выкуплю тебя и сделаю знаменитым, поставлю господином всему моему дому, и хочу иметь тебя своим мужем; только ты исполни мою волю, ибо мне жалко видеть, как безумно гибнет твоя красота». Блаженный же Моисей сказал ей: «Знай, что я не исполню твоей воли; не хочу ни власти твоей, ни богатства, для меня дороже всего этого душевная и телесная чистота. Не хочу я погубить труда пяти лет, в которые Господь даровал мне терпеть в этих узах, будучи неповинным – такие муки, за которые я надеюсь быть избавлен от вечных мук». Тогда женщина, видя, что лишается такой красоты, предприняла другое дьявольское решение, рассудив так: «Если я выкуплю его, он покорится мне поневоле». И она послала к тому, кто привел его в плен, чтобы взял с нее сколько хочет, только бы дал ей Моисея. Он же, воспользовавшись случаем приобрести богатство, взял с нее до тысячи золотых и передал ей Моисея. Женщина, получив над ним власть, бесстыдно увлекала его на мерзкое дело. Освободив его от уз, она одела его в дорогие одежды и кормила его сладкими кушаньями и, обнимая его нечистыми объятиями, принуждала его к телесной похоти. Блаженный же Моисей, видя неистовство ее, еще больше прилежал молитве и посту, предпочитал для Бога, в чистоте есть сухой хлеб и воду, чем в скверне дорогие блюда и вино. И снял с себя красивые одежды, как некогда Иосиф, и избежал греха, презрев блага этой

жизни. Женщина же, посрамленная, исполнилась такой ярости, что умыслила уморить блаженного голодом, бросив его в темницу. Бог же, подающий пищу всякому созданию, пропитавший некогда в пустыне Илию, также Павла Фивейского и много других Своих рабов, уповавших на Него, не оставил и этого блаженного. Он преклонил к милосердию одного из рабов той женщины, и тот втайне подавал ему пищу. Другие же увещевали его: «Брат Моисей, что мешает тебе жениться? Ты еще молод, а эта вдова жила с мужем только один год и, прекраснее других женщин; у нее бесчисленное богатство и великая власть в этой Ляшской земле; если бы хотела, и князь не пренебрег бы ею; ты же пленник и раб и не хочешь быть ее господином. Если же скажешь: «Не могу преступить заповедей Христовых», не говорит ли Христос в Евангелии: *Посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одной плотью* (Мф. 19, 5). Также и апостол: *Лучше вступить в брак, нежели разжигаться* (1 Кор. 7, 9). Он же говорит и о вдовах: *Я хочу, чтоб молодые вдовы вступали в брак* (1 Тим. 5. 14). Ты же, не связанный чином монашеским, но свободный от него, зачем подвергаешь себя злым и горьким мукам и так страдаешь? Если тебе случится умереть в этой беде, какая тебе будет похвала? Кто возгнушался женщин из первых праведников, как Авраам, Исаак и Иаков? Никто, только нынешние черноризцы. Иосиф сперва бежал от женщины, но потом и он взял жену, и ты, если выйдешь живым от этой женщины, потом – так думаем мы – будешь сам искать жены, и кто не посмеется твоему безумию? Лучше тебе покориться этой женщине и быть свободным и господином всего ее дома». Блаженный же Моисей отвечал им: «О, братие и добрые друзья мои, хорошо вы мне советуете; понимаю, что вы говорите мне слова худшие, чем змеиное шептание говорило Еве в раю. Вы принуждаете меня покориться этой женщине, но я не прошу вашего совета, если даже мне придется умереть в этих узах и в горьких муках; я верую, что непременно получу милость Божию. И если многие праведники спаслись с женами, я один грешен и не могу спастись с женой. Но, если б Иосиф послушался бы раньше жены Пентефрия, то не царствовал бы потом, когда взял себе жену в Египте (Быт. 39 и 41). Бог, видя

его прежнее терпение, даровал ему Египетское царство, потому он и прославляется в роде родов за целомудрие, хотя и имел детей. Я же желаю не Египетского царства, и не господствовать над властями и быть великим в этой Ляшской земле и сделаться известным далеко по Русской земле, но все это презрел я ради вышнего Царствия. Поэтому, если я выйду живым из рук этой женщины, никогда не буду искать другой жены, но, с Божьей помощью, стану черноризцем. Ибо что сказал Христос в Евангелии: *Всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную* (Мф. 19, 29). Больше слушать вас или Христа? Апостол же говорит: *Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене* (1 Кор. 7:32, 33). Спрошу я у вас, для кого подобает работать – для Господа или для жены? Знаю и то, что пишет он: *Рабы, послушайте господей своих* – но в добром, а не в злом; так поймите вы, держащие меня, что никогда не прельстит меня женская красота и не отторгнет от Христовой любви".

Услыхав об этом, женщина приняла в сердце другой лукавый помысл: приказала посадить блаженного на коня и с множеством слуг водить его по своим городам и селам, говоря: «Все это твое, если угодно тебе. Распоряжайся, как хочешь, всем». И дала наказ она: «Это ваш господин, а мой муж. Встречаясь с ним, кланяйтесь ему». Блаженный, посмеявшись над безумием женщины, сказал ей: «Напрасно трудишься, не можешь прельстить меня тленными вещами этого мира, ни украсть мое нетленное богатство; пойми и не трудись напрасно». Женщина с яростью сказала ему: «Или не знаешь, что ты мне продан? И кто вырвет тебя из рук моих; живым я не выпущу тебя, но после многих мук предаю тебя смерти». Блаженный же смело ответил ей: «Не боюсь я никакой беды, потому что со мной Господь, Которому отныне, по изволению Его, желаю я работать иноческой жизнью».

В это время, по внушению Божию, пришел к блаженному Моисею от Святой Горы один черноризец, саном иерей, и облек его в святой ангельский

иноческий образ; много поучил его о чистоте, чтоб не уступить врагу и не убояться той скверной женщины, и потом ушел. Всюду искали этого черноризца и не нашли. Тогда жена, отчаявшись в своей надежде, нанесла тяжкие раны преподобному инок Моисею, растянув его, велела бить его жезлом, так что земля пропиталась его кровью. Палачи говорили ему: «Покорись госпоже своей, исполни волю ее; если же ты ослушаешься, то мы раздробим твое тело по частям. Не думай избежать этих мук, после которых с горестью предашь ты свою душу. Помилуй самого себя, брось это монашеское рубище и оденься в многоценные боярские одежды, и ты освободишься от ожидающих тебя мук». Отвечал им мркественный Моисей: «Братие, не медля, творите то, что вам приказано. А я никак не могу отречься от монашества и от любви Божией, и никакое томление – ни огонь, ни меч, ни раны, – не могут разлучить меня от Бога и от этого великого ангельского образа. Этой же бесстыдной и помраченной женщине, показавшей явно свое бесстыдство, оскорбившей не только страх Божий, но и стыд человеческий, бесстыдно принуждающей меня к осквернению и прелюбодеянию, я никак не покорюсь и не исполню ее окаянной воли».

Женщина же, озабоченная тем, как бы отомстить за свое посрамление, написала, наконец, к князю Болеславу такое письмо: «Ты сам знаешь, что муж мой был убит, воюя с тобой, и ты дал мне волю взять себе мужем, кого я захочу. Я полюбила одного юношу из твоих пленников, который прекрасен, и, выкупив, взяла его в мой дом. Я заплатила за него много золота и даровала ему все находящееся у меня в доме серебро и золото, и всю власть, только бы захотел он стать моим мужем. И все это он счел за ничто; часто томила я его голодом и ранами, но ничего не сделала. Мало ему казалось пробыть пять лет скованным у того, кто взял его в плен, вот шестой год провел он у меня, и много я его мучила за ослушание, что сам он навлек на себя жестокосердием своим. А теперь он и пострижен одним черноризцем. Что прикажешь ты сделать мне с ним?» Князь Болеслав приказал той женщине приехать к нему и привезти Моисея. Когда же приказание его было исполнено, и он увидел

преподобного, много увещевал он преподобного взять ту жену, но не убедил. Наконец сказал ему: «Кто так бесчувственен, как ты, что лишаешь себя многих благ и чести и предаешь себя на горькие муки? Знай отныне, что тебе выбирать жизнь или смерть: или, исполнив волю госпожи твоей, быть в чести у нас и иметь великую власть или, послушавшись, после лютых мук принять лютую смерть». Сказал он и женщине: «Пусть купленный тобой пленник не будет свободным, но, как госпожа, сделай со своим рабом, что хочешь, чтоб и прочие не осмеливались послушаться своих господ». Преподобный же отец наш Моисей отвечал ему: «Кая польза человеку (говорит Господь), аще мир весь приобретает, душу же свою отщтит; или что даст человек измену за душу свою? Что обещаешь ты мне честь и славу, которой и сам скоро лишишься, и примет тебя, не имеющего ничего, гроб; так же и эта скверная жена будет убита злым образом» (так и случилось по предсказанию преподобного).

Но прежде того женщина, получив над ним еще большую власть, с бесстыдством еще сильнее склоняла его на грех, так что приказала насильно положить его на одре своем, обнимала и целовала его, но и этим прельщением не могла привлечь его к своему желанию. Преподобный сказал: «Напрасны, женщина, твои усилия; не думай, что я не творю этого греха, потому что безумен или не могу, но из-за страха Божия и гнушаюсь тобой, нечистая». Получив такой ответ, женщина приказала ежедневно давать ему сто ударов, потом же велела отрезать ему тайные члены. Преподобный же Моисей лежал как мертвый от кровотечения, едва дыша.

Вмешавшись в это дело и желая еще более угодить женщине, ради величия ее рода и своего расположения к ней, Болеслав воздвиг великое гонение на черноризцев и изгнал всех их из своей области. Бог же вскоре отомстил за рабов Своих. В одну ночь Болеслав внезапно умер, и во всей Ляшской земле произошел сильный мятеж. Народ восстал, избил епископов и бояр, среди них была убита и та бесстыдная женщина.

Об этом гневе Божиим, бывшем после изгнания черноризцев за пострижение преподобного Моисея, через много лет напоминала великому

князю Киевскому Изяславу его княгиня, родом Ляховица, дочь Болеслава, прося настоятельно не изгонять из области своей преподобного Антония с его братией за пострижение блаженного Варлаама и Ефрема евнуха. Но обратимся к настоящему.

Преподобный отец наш Моисей, собравшись немного с силами, пришел в пещеру к преподобному Антонию, нося на себе мученические раны, как храбрый воин Христов, и жил богоугодно, подвизаясь в посте, молитве, бдении и всех иноческих добродетелях, которыми он победил до конца все козни нечистого врага.

За многие победы над блудными страстями, искушавшими этого преподобного, даровал ему Господь силу помогать другим побеждать те же страсти. Один брат, боримый страстью блуда, пришел к преподобному и молил помочь ему. «Я обещаюсь соблюдать до смерти, – говорил он, – если ты мне что повелишь!» Преподобный же сказал ему: «Никогда не говори во всю свою жизнь ни одного слова с женщиной». Тот обещал с усердием. Тогда святой, подражая первому Моисею, творившему жезлом чудеса, прикоснулся к лону брата жезлом своим, без которого не мог ходить от боли полученных прежде ран, и вдруг омертвели все нечистые страсти в теле того брата, и с тех пор больше не было для него искушений.

Этот добрый воин Христов среди страданий достиг шестнадцатого года своего богоугодного подвига; пять лет неповинно мучимый, взявшим его в плен он явил терпение Иовово, на шестой год мужественно пострадал за чистоту больше Иосифа; потом десятилетним равноангельным безмолвием в пещере, переданным от святой Афонской горы, просиял прежде других, как первый Моисей - десятичисленным законом, переданным через ангелов от святой Синайской горы. И наш преподобный Моисей воистину сподобился быть Боговидцем – он оказался достойным блаженства чистых сердцем. И, чтобы видеть Бога лицом к лицу, переселился месяца июля 26-го дня, еще при жизни преподобного Антония, в пещере которого лежат доныне нетленно чудотворные мощи этого святого, не растлившего чистоты мужа.

Святой Моисей и по смерти побеждает мощами своими нечистые страсти, как испытал это святой Иоанн Многострадальный. Затворясь в пещере и вкопав себя до плеч против мощей преподобного Моисея, после многих страданий для победы блудной страсти он слышал голос Господень помолиться мертвецу, находившемуся против него, преподобному Моисею Угрину. Когда Многострадальный исполнил это, он был избавлен от нечистой брани. Также и другого страстного брата тот же святой Иоанн избавил от той же пакости, когда дал страдавшему страстью одну кость от мощей преподобного Моисея, чтоб приложить к своему телу, – как это описано в житии преподобного Иоанна Многострадального.

Будем и мы, избавившись от всякой нечистоты, иметь вождем, наставляющим молитвами своими на путь спасения, преподобного Моисея, чтобы с ним поклониться Лицу в Троице покланяемого Бога, Которому слава ныне и присно, и во веки веков, аминь.

Житие преподобного отца нашего Иоанна Многострадального

(18 июля)

Он ради девства много пострадал и живым закопался в землю до груди.

Со словами «учителя языков» – *многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие* (Деян. 14, 22) – согласно слову возлюбленного ученика Иисусова Иоанна Девственника, который сказал: *Я, Иоанн, брат ваш и соучастник в скорби* (Отк. 1, 9). С этими же словами согласна и жизнь возлюбленного ученика Пресвятой Богородицы Печерской, русского нашего девственника Иоанна, называемого Многострадальным. Много скорбей вынес он ради девства, посвященного небесному Жениху. Все свое житие сам Многострадальный, уже находясь при смерти, поведал по следующей причине.

Часто к этому преподобному, затворившему себя в одном темном месте в пещере преподобного Антония и тут проведшему всю свою жизнь, приходил один из братии, боримый диавольским внушением к плотскому вожделению. И молил он святого помолиться Господу об ослаблении страстей его. Преподобный же Иоанн сказал ему: «Мужайся, брат, и да крепится сердце твое, потерпи Господа и соблюди пути Его, и не оставишь тебя в руках врагов наших, и не предаст в добычу зубам их». Отвечал ему брат, искушаемый страстью: «Верь мне, отче, если ты не подашь мне облегчения, то никогда не успокоюсь я и буду переходить с места на место». Преподобный Иоанн сказал ему: «Зачем хочешь ты предать себя на съедение врагу, уподобиться человеку, который стоит близ пропасти, к которому пришел враг и внезапно столкнул его вниз, и бывает падение такого человека тяжело, так что он не может более встать. Если же останешься здесь, в святом монастыре, будешь подобен мужу, стоящему далеко от пропасти, которого враг хотя и влечет с усилием, но не может столкнуть, и так Господь терпением твоим выведет тебя из рва страстей и отбрения нечистоты. Но послушай меня, брат. Я расскажу тебе все случившееся и со мной от юности моей». И тогда начал он рассказывать всю жизнь свою подробно, говоря так:

«Когда, – говорил он, – пришел я в этот святой Печерский монастырь, начал трудиться по чину святого ангельского иноческого образа, много вытерпел я, томимый позывами на блуд, и не знаю, чего не выстрадал я ради моего спасения. Два дня, иногда же и три проводил без еды, часто и всю неделю ничего не вкушал, морил себя лютой жаждой, бодрствовал все ночи и в таком злострадании провел три года, но и там не нашел покоя. Пошел я в пещеру, где положен преподобный отец наш Антоний, и пребывал у гроба его в молитве день и ночь. И слышал я глас преподобного ко мне: «Иоанн, нужно тебе затвориться здесь в пещере, чтоб невидением и молчанием прекратилась брань, и Господь поможет тебе молитвами преподобных Своих». Итак, с того часа затворился я в этом тесном и скорбном месте, где нахожусь теперь уже тридцатый год. И только очень недавно нашел я покой, а все те годы боролся со страстями и телесными помыслами. И живя жестокой жизнью, сперва несколько лет только постом и бдением удручал тело свое. Наконец, не зная, что делать и не в состоянии терпеть плотской брани, задумал я жить нагим и возложить тяжелую броню на свое тело, и с тех пор доньше бываю я изнеможен холодом и грызущим железом. Но когда и всего этого не было достаточно, сделал я другую вещь: выкопал глубокую яму до груди моей. И, когда подошли дни святого великого поста, я вошел в яму и всего себя засыпал землей, так что свободными у меня были только руки и голова, и так, угнетаемый землей, провел я весь пост, не мог двигать ни единым суставом, но и так не прекратились плотские стремления и разжение тела. Кроме того, враг диавол стращал меня, желая прогнать меня оттуда, и я испытал всю силу коварства его: ноги мои в яме стали перегорать, так что жилы в них скорчились, и кости трескались, пламя доходило уже до утробы моей, и члены мои горели. Я же не обращал внимания на лютую боль, но радовался душой, что она сохраняет меня чистым от скверны. Я предпочитал ради Господа сгореть в том огне, чем выйти из ямы посрамленный бесами. И в то же время видел я страшного и лютого змея, дышащего пламенем и опаляющего меня искрами, и хотящего проглотить меня, и он делал это много дней, чтоб прогнать меня. Когда же наступила

светоносная ночь Воскресения Христова, внезапно напал на меня лютый змей и поглотил пастью своей голову мою и руки, и были опалены волосы на голове моей и бороде, как ты видишь меня. И я, находясь в гортани того змея, возопил из глубины моего сердца:

«Господи Боже, Спасе мой, векую ты оставил меня, ущебри меня, Владыко, так как Ты один Человеколюбец, спаси меня грешного, единый Безгрешный, избави меня от скверны беззакония моего, чтоб не увязнуть навеки в сети лукавого. Избавь меня от поглощения этим врагом. Ибо как лев рыкает он, хотя поглотить меня. Воздвигни силу Твою и приди спасти меня, блесни молнией Твоей и изгони его, чтоб исчез от лица Твоего!» Когда же окончил я молитву, вдруг блеснул свет Божественный как молния, и исчез тот лютый зверь, и благодатью Божией не видел его больше доныне. Услышал я тогда и глас Господень ко мне: «Иоанн, Иоанн! Это была тебе помощь, далее будь внимателен к себе, чтоб не пострадать горше в будущем веке». Я же поклонился и сказал: Господи, зачем Ты оставил меня в злых мучениях?» И отвечал Он мне: «На тебя наведены были искушения по силе терпения твоего, чтоб, искушенный огнем, явился ты чист, как золото. Ибо свыше силы не попускает Бог искушения человеку, чтобы, изнемогши, не был он поруган лукавым змием, но Он, как мудрый господин, крепким и сильным рабам - вручает великие и тяжелые дела, а немощным и слабым - незначительные и легкие; то же самое и в брани телесной похоти, ради которой ты молишься сам за себя. Но помолись мертвецу, лежащему против тебя, чтоб облегчил он тебя от блудной страсти; ибо он сделал большее, чем Иосиф, и может помогать тяжело страждущим такой страстью». Я же, не зная имени этого мертвеца, стал звать: «Господи, помилуй меня молитвами этого преподобного». Потом я узнал, что то был Моисей, родом Угрин. И нисшел на меня неизреченный свет, в котором пребываю я и теперь, не нуждаясь в свете ни днем, ни ночью. И все приходящие ко мне достойно насыщаются этого света и видят явно утешение, осветившее меня в ту ночь Воскресения, как надежда будущего света».

Закончив так исповедь многострадального своего жития, преподобный отец наш Иоанн, обратясь к боримому страстью, сказал: «Мы, брат, пригвоздили ум к плотолюбию, поэтому Бог попускает на нас праведным судом Своим страсти, потому что никогда не приносили мы плодов достойных покаяния. Но, брат, говорю я тебе, помолись этому преподобному Моисею, и он поможет тебе». Тогда он помолился вместе с боримым страстью и, взяв одну кость от мощей преподобного Моисея, дал ему со словами: «Приложи ее к своему телу». Сделав это, он почувствовал, как вдруг угасло разжение, прекратились влечения и омертвели в его теле все блудные страсти, и с тех пор не было ему искушений. Тогда вместе святой и боримый страстью воздали хвалу Богу за то, что тех, которые в жизни своей прославили Его чистотой, Он по смерти прославляет чудесами, дарующими чистоту.

Многострадальный затворник преподобный отец наш Иоанн вскоре по исповедании многих страданий своих, месяца июля в 18-й день предал дух свой в руки Господа, с Которым он страдал, чтоб с Ним же и воцариться.

Мощи же его святыя, точащие неоскудно исцеления, как столп крепости пред лицом врагов, стоят непоколебимо и донныне там, где он сам закопал себя до груди - сначала, когда подвизался, потом же, - когда узнал время преставления своего.

Молитвами многострадального этого затворника, преподобного отца нашего Иоанна (честное тело которого, как победившего многим страданием телесную страсть, сделалось столпом Дома Божия) да будем мы предводимы как светом и осенением столпа, руководившего в пустыне Моисеем, к той обетованной небесной земле, текущей млеко и медом, которых достойны не одни грудные дети и младенцы, но, подобно Наперснику Христову, и этот девственный Иоанн, то есть к земле, текущей благодатью и славой В Троице славимого Бога, Которому слава ныне и присно, и во веки, аминь.