

© 2002 г. Т.И. ВЕНДИНА

СЛОВООБРАЗОВАНИЕ КАК ИСТОЧНИК РЕКОНСТРУКЦИИ ЯЗЫКОВОГО СОЗНАНИЯ

Сегодня, когда лингвистика перешла на новую, антропоцентрическую парадигму исследования, обращенную к изучению "души языка", т.е. опредмеченному в нем мировидению человека, его сознания и мышления, в центре внимания ученых все чаще оказывается триада язык – культура – человеческая личность.

От расплывчатого и довольно туманного гумбольдтовского "духа народа" (ср., например, известную его формулу: "Язык народа есть его дух, и дух народа есть его язык" [Гумбольдт 1984: 68], укорененного в его чувствах и эмоциях, современная лингвистика обратилась к изучению языкового сознания, т.е. той области "где сознание выражает себя вовне вербально, а также принимает на себя языковые воздействия" [Ушакова 2000: 15]. Развитие этой идеи происходит сегодня в двух направлениях – исследование "стереотипов" культурного сознания (особенно часто внимание исследователей привлекает проблема восприятия этноса чужими, а также автосприятия, т.н. автопортреты) и реконструкция языковой картины мира того или иного народа. Однако и то, и другое направление объединяет общая цель – "найти доступ к Человеку через язык". Для достижения этой цели выбираются разные стратегии поиска с использованием как синхронного, так и диахронного аспектов описания языка: это исследование фразеологических оборотов и паремий, метафор и клише, глубинной семантики слова через его концептуальный анализ, ассоциативных полей, на базе которых строится усредненный тип носителя языка той или иной культуры и т.д.

Особенно продуктивно в этом направлении работают психологи, стремящиеся преодолеть разрыв между психологическим и собственно лингвистическим подходами к изучению языкового сознания и активно развивающие новое направление в психолингвистике – этнопсихологическое (см., например, публикацию трех сборников, посвященных этой тематике "Этнокультурная специфика языкового сознания" (М., 1996), "Языковое сознание: формирование и функционирование" (М., 1998), "Языковое сознание и образ мира" (М., 2000).

Теоретической основой подобных исследований служит вполне обоснованное представление о том, что материальным субстратом языкового сознания личности являются ассоциативно-вербальные сети, которые позволяют "дешифровать субъективные знания о мире" (см., например, работы Ю.Н. Караулова, Т.Н. Ушаковой, Н.В. Уфимцевой, Н.В. Дмитриук и др.).

Материалы ассоциативных экспериментов, а главное повторяемость параметризации языкового сознания, в котором выделяется "ядерная часть" и "периферийная", говорят о достаточно высокой степени надежности реконструкции этнических портретов. Вместе с тем нельзя не отметить, что достоверность полученных результатов в этих работах во многом зависит от фактора субъективности (причем как субъективности исследователя при интерпретации полученных данных, так и субъективности реакции и ассоциаций респондентов на тот или иной стимул). Кроме того, "психолингвистический анализ ассоциативных связей слова, – как справедливо

отмечает В.Н. Телия, – ориентирован на слово в нерасчлененности его форм и значений, т.е. на слово, рассматриваемое безотносительно к его полисемии, а тем самым в отвлечении от его реального функционирования в языке" [Телия 1981: 223], что порождает известный произвол и субъективизм в оценке результатов исследования, влияя на степень их достоверности. В связи с этим невозможно не вспомнить мысль У. Вейнрейха о том, что как только высказывания становятся автоматическими симптомами состояния говорящего, как только они сцепляются друг с другом, образуя последовательности с высокой условной вероятностью и выходят из-под контроля воли говорящего, они перестают быть представителями языка как полноценного семантического инструмента.

Сознавая, что объективность не может быть полностью свободна от субъективности, мы хотели бы все-таки отметить, что уровень объективности (этно)культурной информации, извлекаемой исследователем из языка во многом зависит не только от выбора стратегии научного поиска, но и от самого языкового материала, ибо «степень объективации знания, отраженного в языке, – как совершенно справедливо замечает Е.Л. Березович, – определяется коэффициентом устойчивости (воспроизводимости, моделируемости) соответствующих языковых структур. Естественно, что наиболее объективированным следует считать то знание, которое "срастается" с самой устойчивой, субстанциональной частью языка – языковой формой. Это знание дает внутренняя форма языковых единиц – отсюда классическое понимание ее как объективного, ближайшего значения слова» [Березович 2000: 34]. И далее автор выстраивает следующую «иерархию языковых носителей концептуальной информации, отражающую снижение объективированности и нарастание субъективных моментов при трансляции этой информации: внутренняя форма: деривационные связи; концептуальное ядро значения; коннотация; типовая (узуальная) сочетаемость; парадигматические связи (синонимия, антонимия и т.п.); "свободная" текстовая сочетаемость; ассоциативные связи». Порядок следования выделенных сфер, по мнению Е.Л. Березович, в определенной степени условен, но важна сама логика движения от центра к периферии, от системно-языкового содержания к информационному фону, сопутствующему слову, поэтому чем ближе к периферии, тем больше снижение объективности и нарастание субъективных моментов при трансляции этой информации.

Совершенно очевидно, что в этом перечне языковых носителей культурной информации внутренней форме слова отдается предпочтение, однако именно внутренняя форма оказывается сегодня менее всего востребованной исследователями при реконструкции языкового сознания, и изучение внутренней формы производного слова находится на периферии лингвистических интересов. Такая ситуация объясняется во многом тем, что в отечественном языкознании прочно утвердился тезис о произвольности, случайности выбора мотивировочного признака в акте номинации (отсюда концентрация внимания в основном на концептуальном анализе, имеющем своей целью выявление глубинных культурных коннотаций). Думается, однако, что возможности ономаσιологического анализа в плане выявления национально-культурной специфики языковых единиц еще далеко не исчерпаны, а устойчивая повторяемость одного и того же мотивировочного признака в разных видах номинации свидетельствует против произвольности, а тем более случайности его выбора.

Кроме того, изучение ассоциативно-вербальных сетей, коннотаций, узуальной и "свободной" текстовой сочетаемости предполагает обращение к материалу живых языков, а если исследователь имеет дело с мертвым языком, то как тогда реконструировать языковое сознание человека, поддается ли оно вообще реконструкции?

Думается, что ответом на этот вопрос будет обращение к слову (а точнее к внутренней форме слова) как к продукту мыслительной деятельности человека, сохраняющему формы "перехода" действительности в мышление (ср. известное гумбольдовское определение слова: "Слово – не эквивалент чувственно воспринимаемого предмета, а эквивалент того, как он был осмыслен речетворческим актом в кон-

кретный момент изобретения слова; именно здесь главный источник многообразия выражений для одного и того же предмета... Поистине язык представляет нам не сами предметы, а лишь понятия о них..." [Гумбольдт 1984: 130]).

Погружаясь в лексические глубины того или иного языка, исследователь переживает своеобразный "эффект присутствия": он видит реально, что было "зачерпнуто" и как было "ухвачено" языком это знание о мире, ибо "языковой характер нашего опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего..., а все то, что является предметом познания и высказывания, всегда окружено мировым горизонтом языка" [Гадамер 1988: 520]. Именно поэтому от историков культуры все чаще исходит призыв "деконструировать" или, иначе говоря, заново обдумать с л о в е с н ы й состав нашего знания [Очерки 1998: 142].

Изучение внутренней формы слова обращает нас к самому процессу номинации, ибо актуализация того или иного признака в слове – это не просто акт словотворчества, а часть общего целенаправленного языкового процесса созидания, обусловленного внутренними потребностями как самого человека, так и языка, поэтому "слово предстает перед слушателем в своей форме как часть бесконечного целого, языка" [Гумбольдт 1984: 78].

Соотношение производной и непроизводной лексики в словарном составе любого языка позволяет понять, какие смыслы были предметом особого внимания человека, а поскольку «смысл никогда не ограничивается "пространством" одного слова, даже если оно носитель этого смысла по преимуществу» [Топоров 1992: 16], то одни участки семантической системы языка оказываются довольно детально проработанными в языковом плане, другие – довольно поверхностно, а на третьих вообще обнаруживаются лакуны. Действие принципа разной культурной разработанности частных смыслов и позволяет понять тончайшие нюансы глубинных смыслов языка, ибо языковое словотворчество и словообразование как его частный случай всегда подчинено, по словам Гумбольдта, "единой внутренней форме языка".

Человек живет в пространстве смыслов. И язык, и культура есть результат действия законов с м ы с л о о б р а з о в а н и я. "Именно принадлежность к единому смысловому пространству объединяет повседневную жизнь отдельного человека и историческую практику, интеллектуальную рефлексию и бессознательную память социального коллектива, а также великое множество иных проявлений человеческой активности в сплошной континуум культуры" [Пелипенко, Яковенко 1998: 19]. Поэтому смысл является проводником человека в мире реальном и ирреальном, ибо смысл, как остроумно заметил М. Бахтин, – это тот или иной ответ на поставленный нами вопрос. То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла, а потому, добавим, не номинируется, поэтому именно смысл лежит в основе любого языкотворческого стимула.

Ономазиологический подход к изучению производного слова имеет своей целью "дать языку высказать себя, показать скрываемый смысл" [Топоров 1992: 23], описать проявления "человеческого духа" в языке, ибо он дает возможность глубинного постижения языка как антропологического феномена. Апелляция к внутренней форме слова позволяет понять те субъективные мотивы, которые послужили толчком для языкового словотворчества и вместе с тем выявить общие закономерности, поскольку субъективные мотивы, как правило, репрезентируют более общие, объективные закономерности. А так как в любом языке словообразовательно маркируется то, что является биологически, социально или культурно значимо в сознании народа, то можно предположить, что словотворческий акт определенным образом организует смысловое пространство языка, обуславливая отбор значимых фактов и устанавливая наличие между ними связи (ведь то, «что не описывается на этом "языке", как бы вообще не воспринимается общественным адресатом, выпадает из его поля зрения» [Успенский 1994: 10]). Словообразовательно маркированная лексика, таким образом, позволяет выявить культурно-историческую специфику языка с учетом системных связей между единицами языка и культурно значимыми

концептами. Она содержит в себе ключ к ответу на вопрос, поставленный в свое время Е.Ф. Тарасовым: "Включена ли культура в язык, если – да, то – как?" [Тарасов 1987: 29], поскольку, как мы уже отмечали, словообразовательная детерминация довольно избирательна и словообразовательному маркированию подвергается лишь то, что оказывается значимым для носителей языка. Именно поэтому в производном слове как в языковой структуре представления знаний, ярче, чем в других, немотивированных словах, высветливается такой семиотический концепт, как "интерпретант": здесь нагляднее всего эксплицируется результат предметно-познавательной, интерпретирующей деятельности человека, обладающего свободой выбора "стратегии интерпретирования" в своей языкотворческой деятельности. Исследование вопроса, что и как словообразовательно маркируется, подскажет, почему маркируется, причем именно так, а не иначе, т.е. в конечном итоге – что является **з н а ч и м ы м** в языке культуры. Если же принять во внимание устойчивость и повторяемость словообразовательных актов как одну из форм проявления коллективного бессознательного культурной памяти, то можно выявить "сокрытые смыслы" и ценностные ориентации языка культуры, поскольку механизмы этой устойчивости мотивируются культурными механизмами, благодаря чему и происходит "вплетение" культурной семантики в языковую. Отсюда понятно, почему для лингвиста ключом к тайнам многослойного мыслительного универсума любой культуры является язык, ведь именно он формирует понятия и организует восприятие в связанную картину мира, причем чем важнее в культурном отношении понятие, тем больше и детальнее оно параметризовано. Обращение же к изучению внутренней формы слова дает исследователю уникальную возможность проследить движение мысли в акте номинации, услышать голос человеческой личности, познающей и осваивающей мир.

Попробуем проиллюстрировать высказанные соображения на примере старославянского языка и рассмотрим, как структура человеческого бытия, и в частности, структура бытия средневекового человека оказала влияние на формирование "языка его культуры" и какова при этом была роль словообразования¹.

Предметом нашего исследования стал лексикон старославянского языка (представленный в словаре старославянского языка под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой, далее – СС), рассмотренный с позиций ценностных императивов культуры Средневековья, оказавших влияние на формирование портрета средневекового человека.

Как известно, степень достоверности исследования во многом определяется не только выбором научной стратегии, но и самим материалом и прежде всего его объемом (напомним слова Гумбольдта: "По разрозненным элементам языка нельзя познать того, что есть высшего и тончайшего в языке" [Гумбольдт 1984: 70]), необходим комплексный, системный подход, ибо проникнуть в эти глубины языка культуры возможно лишь в том случае, когда изучаются не единичные, произвольно выбранные слова (логично укладывающиеся в концепцию исследователя), а весь массив производных слов, представленных в словаре, что позволяет избежать субъективности в оценке материала и обеспечивает достоверность и надежность выводов.

Поэтому в центре нашего внимания были мотивационные признаки всех производных имен (так или иначе связанных с семантическим полем "Человек"), ибо актуализация их в языкотворческом акте была не случайной, а определенным

¹ Для старославянского языка эта идея особенно актуальна, так как старославянский язык принадлежит по своему типу к языкам с ярко выраженной мотивированностью (на что в свое время указывали еще Ф. де Соссюр в своем "Курсе общей лингвистики", С. Ульманн в статье "Семантические универсалии". Р.М. Цейтлин в монографии "Лексика старославянского языка" и др.). Так, в частности, по подсчетам Р.М. Цейтлин в старославянском языке имеется около ста префиксов и суффиксов, около 850 гнезд однокоренных слов, более 600 двукорневых сложений, поэтому наиболее результативными являются, с ее точки зрения, исследования семантически связанных производных (мотивированных) слов, группирующихся по обязательному и формально выраженному общему элементу лексического значения – по общей морфеме – корневой или аффиксальной [Цейтлин 1977: 55].

образом мотивированной, обусловленной социально-психологическими особенностями восприятия мира человеком, уровнем его знаний, нравственной и идеологической ориентацией, характером потребностей и проч. Совершенно очевидно, что во внутренней форме этих производных имен должны были сохраниться "следы культурной практики", корни того коллективного бессознательного, которое лежало в основе архетипа языка культуры Средневековья.

Обратившись к анализу производной лексики, мы исходили из того, что словообразовательный акт, как и любой акт деятельности, имеет место только тогда, когда он мотивирован потребностью, поскольку именно потребности являются источником любого вида человеческой деятельности, в том числе и языкотворческой. Исследование этих потребностей (имплицитно представленных в создании каждого производного слова) способствует пониманию личности и системы ее ценностных ориентаций. А так как ценности формируются на основе потребностей человека, то в словообразовательно маркированных единицах языка так или иначе эксплицируется информация о системе его ценностей, раскрываются особенности его мировидения, мироощущения и мировосприятия. Производное слово при таком подходе оказывается, по сути дела, маленькой моделью представления знания о мире как сложном процессе его чувственно-мыслительного осознания человеком. А словообразовательный акт в связи с этим предстает как логически оправданный акт словотворчества, позволяющий проникнуть в глубь человеческого сознания, в тайны народного духа, в сложный процесс постижения и освоения мира природы и человека. Образно говоря, «каждая языковая морфема служит как бы свидетелем "сотворения мира" культуры. Они в соответствии с архаическо-мифологической логикой объясняют мир, рассказывая о том, как он делался, генетизуя в сознании воспринимающего всю цепочку первичных мыслем и переживаний вплоть до вспыхивания как бы извне приходящей праидеи» [Пелипенко 1998: 173]. Вот почему мы попытались взглянуть на этот мир сквозь призму словообразования, которое осветило его как бы "изнутри" (вспомним знаменитые слова Исихора Севильского – "назвать вещь – значит ее объяснить", которые помогают понять расцвет средневековой этимологии как фундаментальной науки).

Нельзя, однако, не учитывать тот факт, что культурная информация существует в языке большей частью в непроявленном, латентном состоянии, но при системно-функциональном подходе к описанию производного имени (при котором производное слово рассматривается в ментально-культурном языковом контексте и анализ его сродни герменевтическому анализу, позволяющему извлечь из производного слова разнотипную информацию) она неминуемо должна проявиться, т.к. словообразование является одним из средств языковой концептуализации картины мира, ибо избирательность мотивационных признаков, актуализируемых в номинативном акте, и есть тот ключ, который позволяет открыть тайну "сокрытых смыслов" языка любой культуры.

"Глубина залегания" этой культурной семантики разная. Иногда она "лежит на поверхности", поскольку легко обнаруживается в самой внутренней форме слова (ср. **боголюбъць** 'человек, любящий бога'; **богочъць** 'набожный, благочестивый человек'; **блаженникъ** 'блаженный (наименование святых)'; **правдъникъ** 'праведник'), иногда же она находится в глубине и обнаруживается при изучении денотативной соотносительности имени, при погружении в этнокультурный контекст Средневековья (ср. **стълпъникъ** 'столпник, подвижник, живущий на столпе'; **троудъникъ** 'подвижник'; **бесловънь** 'неразумный'; **благыни** 'имущество'), который позволяет вскрыть символику имени и понять, почему **богатъ** – это 'щедрый', а **оубожество** – это 'нищета, крайняя бедность'), но чаще всего она прочитывается лишь при условии знаний регулятивных принципов семантической организации всего лексикона старославянского языка, когда во внимание принимается не одно слово, а весь массив слов, в котором и проявляется языкотворческая позиция средневекового человека, его ориентация в мире сущностей, т.е. для обнаружения этой культурной семантики

требуется концептуальная интерпретация имени, позволяющая ответить на вопрос ПОЧЕМУ выбрана именно такая, а не иная внутренняя форма (ср. слова *съвѣдь* 'совесть'; *безочыство* 'бесстыдство'; *съвѣсть* 'сознание, мысль'; *несъвѣда* 'несчетное множество' и др.).

Если взглянуть на словарный состав старославянского языка с позиций такой языковой универсалии, как "субъект и мир", то уже первое знакомство со словарем обнаруживает, что весь его лексикон организован вокруг человека. Именно эта идеографическая сфера является наиболее лексически и словообразовательно "проработанной", что в общем и не удивительно: ведь "христианство поставило человека в центр мироздания, мир был создан для человека, и все животные и растения предназначены были содействовать человеческому существованию... Важнейший акт исторической драмы – воплощение Логоса – совершался ради человека; его назначением было примирение грешного человечества с Богом... и во имя этой цели Бог посылал на страдания и смертную казнь своего едиnorodного сына" [Каждан 2000: 158].

Думается, что именно поэтому человек в лексиконе старославянского языка – центр мироздания. Взгляд на "самого себя" является для средневекового человека более важным, чем взгляд на окружающий мир. Отсутствие лексической, а главное словообразовательной детализации семантической сферы "Природа" в старославянском языке (эта лексика является в основном производной) нельзя объяснить лишь ограниченностью языкового материала старославянских памятников. Корни этой ситуации лежат значительно глубже. Они связаны с архетипом языкового сознания средневекового человека, который определял всю логико-смысловую сторону его языкотворческой деятельности.

В старославянском языке таким архетипом сознания был Бог. "Бог и человеческая душа представляли для эпохи Средневековья абсолютную ценность, природа же обладала ценностью относительной" [Гуревич 1984: 76]. Именно этот главный регулятивный принцип Средневековья предопределял всю логическую структуру его культуры, оказав влияние на устройство такого базового концепта старославянского языка, как Человек.

Человек рассматривался как творение Божье, созданное по образу и подобию его. В богословской проповеднической литературе Средневековья приводилось даже доказательство того, что Бог начертал на лице человека, что он – Божье творение. Латинское *homo dei* читалось следующим образом: 'Два глаза образуют две буквы "o". "h" – неполноценная буква, она лишь пособляет другим в слове "homo", брови над глазами и нос между ними образуют букву "m", ухо имеет форму буквы "d", ноздри и пространство между ними и ртом – греческая буква "ε", рот – "i". Все вместе читается "Homo dei"» [Гуревич 1990: 261].

В старославянском языке существовало три существительных со значением 'человек': одно из них, производное, указывало на то, что человек воспринимал себя как существо плотское (ср. *плѣтънъ* прил. в знач. сущ. 'человек'), а потому смертное. два других же, производных, говорили о его земном назначении (ср. *чловѣкъ* 1) 'человек'; 2) 'служитель, слуга': *і вы подобни чловѣкомъ чашѣштемъ господа своего* – СС: 451; *мужъ* 1) 'мужчина' // 'человек' // 'солдат'; 2) 'муж').

При этом прослеживается следующая интересная особенность, свидетельствующая о своеобразии языка культуры Средневековья: судя по материалам древнейших старославянских памятников письменности, чувственная, физическая природа человека не представляла особого интереса, интерес проявлялся прежде всего к оценке человека как личности, личности социальной и духовной, "интеллектуальной" (хотя слова *личность* и нет в старославянском языке первых памятников письменности²).

² Заметим, что и древнерусский язык не знал слова *личность*. «В древнерусском языке, – писал В.В. Виноградов, – до XVII в. не было потребности в слове, которое соответствовало бы, хотя бы отдаленно, понятию личности».

как нет его и в классическом греческом языке, переводы с которого осуществляли просветители Кирилл и Мефодий, однако именно личность средневекового человека раскрывается в его взглядах на жизнь, его представлениях о собственной жизни, ее ценностных императивах).

Это отсутствие интереса к чувственной, физической природе человека ярче всего проявляется в том, что в старославянском языке "портрет" человека практически не прорисован, внешний облик человека описывается очень скупо – единичным глаголом (ср. **бръдѣти** 'обрастать бородой') и несколькими прилагательными со значением 'красивый' (ср. **благолѣпнѣ**, **доброличнѣ**, **краснѣ**), среди которых лишь одно прилагательное **доброличнѣ** относилось только к человеку, а два других могли атрибутировать и предметы. Что касается существительных, то среди них нет ни одного, которое характеризовало бы внешность человека³.

Особенно хотелось бы обратить внимание на тот факт, что даже прилагательные, признаковая природа которых, кажется, лучше всего призвана атрибутировать человека со стороны его внешних свойств и качеств, однако и они "говорят" о внешности человека довольно "скупо". Кроме трех приведенных выше прилагательных, понятие 'красивый' передавалось в старославянском языке непроизводными прилагательными **добрѣ** 'красивый' и **лѣпѣ** 'красивый'. Причем все эти прилагательные в прямом своем значении не имеют антонимов, и это обстоятельство для старославянского языка является чрезвычайно значимым, оно наталкивает на мысль, что средневековый человек не мог и не смел отрицательно оценивать творение рук Божьих⁴ (не случайно и среди имен существительных нет номинаций с эстетической оценкой, а дериваты с корнем **жрд-**: **жрдѣнѣ**, **жрдинѣ** характеризуют человека не как существо физическое, а как существо разумное, а точнее неразумное, так как имеют значение 'неразумный', 'глупый'). Это отсутствие портрета человека в лексиконе древнейших старославянских памятников объясняется не столько их лексическим своеобразием, сколько семантико-аксиологическими константами Средневековья, тяготевшего к воплощению вечных истин и непреходящих ценностей. Главным было передать возвышенное, духовное начало, что особенно хорошо видно на византийских иконах, на которых лицо, а точнее, лики святых являются выразителем божественного начала в человеке⁵. Человек из объекта художественного наблюдения в антич-

ленно, современным представлениям о личности, индивидуальности, особи. В системе древнерусского мировоззрения признаки отдельного человека определялись его отношением к Богу, общине или миру, к разным слоям общества, к власти, государству, родине, родной земле с иных точек зрения и выражались в других терминах и понятиях. Отдельные признаки личности были рассеяны по разным обозначениям и характеристикам человека, человеческой особи (*человек, людие, людин, лице, душа, существо* и др.). Общественному и художественному сознанию древнерусского человека до XVII в. было чуждо понятие ... об отдельном человеческом "я" как носителе социальных и субъективных признаков и свойств» [Виноградов 1994: 10].

³ Интересно, что точно такая же ситуация наблюдается и в древнерусском языке, ср.: «Поэтика внешности литературных героев в "Повести временных лет" отсутствует, хотя характеристики персонажей в ней есть... Летописец не употреблял слов для обозначения внешности, потому что такой общей категории не мыслил» [Демин 1999: 12, 14].

⁴ Корни этой евангельской традиции восходят, по наблюдениям С.С. Аверинцева, к притчам назидательной иудейской литературы. ср., например, следующую притчу (машал) из Талмуда: «Случилось, что рабби Елазар, сын рабби Шимона ... ехал на осле вдоль берега реки и радовался великой радостью, и душа его наполнялась гордостью, что он так много выучил из Торы. И встретился ему человек, и был он безобразен, и сказал ему: "Мир тебе, рабби!". А тот сказал ему: "Глупец, до чего же ты безобразен! Верно, все в твоём городе такие же безобразные?" А тот сказал ему: "Не знаю, а ты лучше пойдёшь и скажи мастеру, сотворившему меня: "Как безобразно твоё изделие". И тогда рабби понял, что согрешил..."» [Аверинцев 1983: 508].

⁵ Если "античного художника влекла гармоническая красота обнаженного тела, то византийцы предпочитали скрывать тело под тяжёлыми торжественных одежд. Уходя от гармонии, византийский художник не боялся ни уродливых лиц, ни нарушения пропорциональности. Более того, диспропорциональность становится художественным средством: на византийской картине лицо преобладает над

ности в Средневековье превращается в субъект морального выбора. Само "мышление средневекового человека носило дидактический характер, отсюда расположенность видеть нравственный смысл во всем – в природе, в истории, в быту" [Очерки 1998: 162] и, конечно, в человеке. Поэтому акцент в портрете средневекового человека делается на личность – личность духовную и социальную, а не физическую. Не случайно Средневековье часто называют "незнакомое с портретом тысячелетие" и первым портретом Средневековья становится "портрет" Христа.

Человек как существо физическое представлен в старославянском языке лишь двумя небольшими группами слов:

– одну из них образуют слова, характеризующие человека по его возрастному признаку (и здесь также наблюдается интересная закономерность: имена делают акцент в основном на младенческом или детском возрасте, ср. **дѣтищѣ** 'ребенок'; **чадѣце** 'дитя'; **крѣмленникъ** 'грудной ребенок'; **младѣнницѣ** 'младенец'; **отрокищѣ** 'мальчик, дитя, отрок'; **дѣтъскъ** 'детский'; **младѣнь** 'младенческий, детский'; **отрочини** 'отроческий', а глаголы – на старческом, ср. **заматорѣти** 'состариться'; **прѣстарѣти сѧ** 'состариться'; **сѣстарѣти сѧ** 'состариться');

– а другую – слова, указывающие на физическую ущербность человека (ср. **мало-мощь** 'калека, увечный'; **слѣпецъ** 'слепец'; **хромьць** 'хромой человек'). Особенно много этих имен среди прилагательных и глаголов, которые дают не только общее название больного человека (ср. **больнь** 'больной'; **болѣзньнь** 1) 'больной'; 2) 'болезненный'; **недѣжнь** 'больной'; **трѣдовитъ** 'больной') или его болезненного состояния (ср. **болѣти** 1) 'болеть'; 2) 'чувствовать боль'; **недѣговати** 'болеть'; **разболѣти сѧ** 'разболеться'), но и конкретизируют его через признаки, указывающие на различные физические недуги человека (ср. **водьнотрѣдовитъ** 'больной водяной'; **гноинь** 'покрытый язвами, гнойный'; **крѣвоточивъ** 'страдающий кровотечением'; **прокаженъ** 'прокаженный'; **соухоногъ** 'сухоногий, хромой'; **соухоржкъ** 'сухорукий'; **овоукнь** 'помешанный, сумасшедший'; **сѣвивати сѧ** 'извиваться, корчиться от боли'; **тѣщити** 'извергать пену (об эпилептиках)'; **раслабѣти** 'быть парализованным'; **охрѣнжти** 'охрометь'). Причем среди глаголов наиболее заметную группу образуют имена, связанные со значением 'обезуметь, сойти с ума' (ср. **изоумѣти сѧ** 'лишиться ума, обезуметь'; **отѣчаити сѧ** 'помешаться'; **овоуати** 'сойти с ума'; **овжродѣти** 'лишиться разума'; **жродити сѧ** 'лишаться рассудка'), что, как представляется, косвенно свидетельствует о высокой ценности человеческого разума, ибо "разум. – говорил Антоний Великий, – это дар Божий, спасающий душу", поэтому лишиться его средневековый человек боялся.

Такая странная, с точки зрения современного человека, ситуация, связанная с интересом к фиксации свойств, отражающих физическую ущербность субъекта, представляется не случайной, а вполне закономерной, если вспомнить, что главным регулятивным принципом Средневековья была сопричастность к Богу, калеки же и убогие считались людьми, отмеченными Богом, а следовательно, с точки зрения средневекового сознания, – почитаемыми. Этим же обстоятельством, а именно сопричастностью к культу Христа-младенца, объясняется и интерес к фиксации названий человека в его безгрешном, младенческом состоянии. Младенец в языковом сознании средневекового человека являлся своеобразной персонификацией невинности, отсюда многочисленные разнолексемные номинации, обозначающие человека в его детском возрасте (ср. **отрочѧ** 'ребенок, дитя'; **малы** прил. в знач. сущ. 'дитя');

телом, вытянутый овал лица усугублен острой бородкой, лоб – подчеркнуто высок, огромные глаза выделяются на лице, тогда как нос передан почти незаметной линией, а губы кажутся бесплотными. В результате лица (собственно лучше бы сказать лики) торжественны, утончены, дематериализованы" [Каждан 2000: 203].

младениць, младьньць, младеньць, младѣньць 'младенец'; **отѣдокнок** прич.-сущ. 'отнятый от груди ребенок'; **съсы** прич. в знач. сущ. 'грудной младенец') и единичные лексемы, обозначающие человека в других возрастных категориях. В связи с этим заслуживает внимания следующее тонкое наблюдение С.С. Аверинцева, который, раскрывая символическое значение фигуры ребенка в христианской этике, пишет: «Наше восприятие притувлено двухтысячелетней привычкой, и нам нелегко восчувствовать неслыханность евангельских слов о детях: "В то время ученики приступили к Иисусу и спросили: "кто больше в царстве небесном"? Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них и сказал: "Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в царство небесное. Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в царстве небесном"» [Аверинцев 1997: 180]. Образ "дитяти" становится нормой человеческого существования в средневековом обществе, во многом определившей его нравственность, ибо **младеништѣ бо кѣстѣво не вѣстѣ пронырѣниа ни проскоупѣства имѣти** – СС: 804. Думается, что именно этим и объясняется интерес к фиксации названий человека в его безгрешном, младенческом состоянии.

Отсутствие интереса к человеку как существу физическому проявляется и в словообразовательной "непроработанности" всей, так сказать, соматической лексики, которая представлена в основном непроезными именами (ср. **вѣдро** 'бедра'; **выа** 'шея'; **глава** 'голова'; **грѣтань** 'горло'; **длань** 'ладонь'; **зажда** 'спина'; **заждь** 'зад (часть тела)'; **исто** 'утроба, внутренности'; **колѣно** 'колени'; **кѣкѣниа** 'голень'; **ладвиныа** 'почки'; **мышца** 'рука, плечо, мышца'; **пѣта** 'пятя'; **плече** 1) 'плечо'; 2) 'спина'; **плесно** 'ступня'; **плѣть** 'тело'; **съсъ** 'материнская грудь' и др.).

Изучение словарного состава старославянского языка с точки зрения разнот лексико-словообразовательной "проработанности" отдельных его участков позволило внести коррективы и в существующие представления о социальной структуре средневекового общества. Человек как социокультурный индивид во всех частях речи старославянского языка предстает в четырех ипостасях – как существо, облеченное властью, молящееся, возделывающее свой хлеб в поте лица и как существо воюющее, защищающее свой дом, свою веру и землю. Таким образом, в отличие от устоявшегося мнения о трехчастном членении общества на "сражающихся", "молящихся" и "трудящихся", моделирующем образец божественной Троицы (схема такого социального устройства средневекового общества восходит еще к сочинениям Дионисия Ареопагита, а впоследствии она широко представлена как в сочинениях средневековых авторов, так и в работах современных историков и социологов), язык нам дает несколько иную картину, высветившую роль и значение группы "властвующих и управляющих". При этом каждая из частей речи (хотя и с разнот степенью детализации) по-своему представляет эту группу имен. Если глаголы передают общую идею власти (ср. **власти** 'властвовать'; **съвласти** 'властвовать, господствовать над кем-либо совместно с кем-либо'; **овладати** 'владеть, обладать властью, править'; **прѣдръжати** 'держать власть в своих руках'; **оустояти** 'царствовать, господствовать над кем-либо, управлять кем-либо, чем-либо'; **цѣсарити** 'господствовать, владычествовать'; **вѣцѣсарити сѧ** 'воцариться'), то имена существительные указывают в основном на те или иные административные функции лица (ср. **жоупанъ** 'глава жупы'; **приставникъ** 'управляющий'; **самѣчни** 'начальник'; **строитель** 'управляющий'), а прилагательные (чаще всего притяжательные) атрибутируют в основном признак **п р и н а д л е ж н о с т и** власти конкретному государственному лицу: и здесь также прослеживается интересная закономерность, так как эти имена давали чаще всего названия лиц, наделенных властью (светской или церковной), лица же, лишенные этой власти, довольно редко атрибутировались с этой точки зрения (ср. **владычнь** 'владыки, правителя'; **вожводинъ** 'правителя, владыки'; **вѣховьнь** 'верховного, высшего, главного'; **епархьскъ** 'наместнический'; **кѣнажъ** 'правителя, властителя'; **старѣшиньскъ** 'относящийся к вождю, старейшине' и др.).

Такая устойчивость лексической параметризации человека как существа социального в именах и глаголах говорит о том, что средневековый человек осознавал стабильность ролей и социальных отношений в обществе: он выделял себя из группы, противопоставляя себя одним ее членам и отождествляя с другими, признавал групповые формы поведения, иерархию отношений в группе, социальные нормы и ценности.

О значимости понятия "власти" как одной из ценностей бытия средневекового человека говорит и наличие в старославянском языке многочисленных глаголов со значением 'лстить' (ср. **ласкати** 'лстить'), 'строить козни' (ср. **ковати** 'строить козни'; **плести** 'строить козни'; **проказыѣти** 'строить козни, злоумышлять'), клеветать (ср. **клеветати** 'клеветать'; **оульстити** 'оболгать, оклеветать'; **навадити** 'оклеветать'; **обадити** 'оклеветать, обвинить'), 'обманывать, лгать' (ср. **блазнити** 'обманывать'; **льстити** 'обманывать'; **лъгати** 'лгать'; **обръпѣтити** 'обмануть'; **пронирити** 'достичь обманом, лукавством'), 'предать' (ср. **прѣдати** 'предать, выдать' и др.).

Таким образом, понятие "власти" и само разделение средневекового общества на "высших" и "смирненных" органически входило в сознание средневекового человека, который свято верил в то, что социальное неравенство общества преодолевалось идеей справедливости властвующих, охраняющих праведных и воздающих неправедным (не случайно существительное **правдикник** имело значение 'правильность, справедливость').

Словообразовательные средства всех трех частей речи используются не только для маркирования социального статуса лица, но и для указания на его имущественное положение, причем здесь также прослеживается интересная закономерность: во всех частях речи чаще всего детерминируются лица социально ущербные и неравноправные (ср. существительные **маломощь** 'бедняк'; **малыи** прил. в знач. сущ. 'незнатный, простой человек, бедняк'; **проситель** 'нищий'; **рабыни** 'рабыня, невольница, служанка'; прилагательные: **бѣднь** 'бедный, убогий'; **хѹдъ** 'бедный'; **окатаньнъ** 'бедный, обездоленный'; **работьнъ** 1) 'рабский'; 2) 'подвластный'; глаголы: **лишати сѧ** 'терпеть лишения, нуждаться'; **обнищати** 'обеднеть, обнищать'; **работати** 'находиться в рабстве, быть рабом'; **поработати** 'стать слугой'; **слоужити** 'быть в подчинении, быть слугой'), факт, который с точки зрения средневековой идеологии являлся вполне закономерным, поскольку в бедности видели состояние более угодное Богу, нежели в богатстве (о чем говорит сама мотивация слов **оубогъ** 'очень бедный, нищий' и **оубожати** 'обеднеть, обнищать'), "преумножение же земных богатств и их накопление не получали оправдания с точки зрения богословов" [Гуревич 1984: 22; 270].

Внимание к неодинаковой лексико-словообразовательной проработанности различных участков старославянского языка выявило совершенно неожиданный для этого сакрального языка интерес к теме войны, что проявляется не только в наличии субъектных номинаций типа **воинъ** 'воин'; **ратьникъ** 'воин'; **копинникъ** 'копьеносец'; **оржжъникъ** 'тяжело вооруженный воин'; **пращъникъ** 'пращик, стрелец из пращи'; **воквода** 'военачальник'; **тысящъникъ** 'начальник отряда в тысячу воинов'; **казньць** 'военачальник' < **казнь** 'указ, приказ'; но и многочисленных глаголов, детально разрабатывающих эту тему.

Обращает на себя внимание прежде всего высокая степень расчлененности семантического поля "воевать". Кроме глаголов с этим значением (ср. **брати сѧ** 'воевать'; **воквати** 'воевать'), в старославянском языке существуют глаголы, эксплицирующие само намерение начать военные действия (ср. **събирати сѧ** 'собираться воевать, готовиться к нападению'; **тварити сѧ** 'собираться, готовиться выступать против кого-либо'; **въоржжати сѧ** 'вооружаться'), а также их начало (ср. **изити** 'выступать в поход против кого-либо'; **варити** 'внезапно напасть'; **напасти** 'напасть на кого-либо').

Кроме того, в старославянском языке имеется довольно большая группа глаголов, в деталях рисующих картину ведения боевых действий (попутно заметим, что в русском языке их эквивалентами являются чаще всего лишь описательные конструкции, ср. **въплъчити** 'построить войско'; **оплъчити сѧ** 1) 'построиться в боевой порядок'; 2) 'расположиться лагерем'; **сѣнити сѧ** 'сойтись на поле боя, сразиться'; **подвигнѣти сѧ** 'вступить в бой'; **поворити** 'помогать в бою'; **осѣсти** 'подвергнуть осаде, осадить'; **овити** 'окружить'; **обложити** 'окружить'; **одръжати** 'обступать, окружать'; **остоати** 'окружать, обступать'; **оуривати** 'окружать, теснить').

Все это не может не свидетельствовать об известной воинственности сознания средневекового человека, о чем косвенно говорит и тот факт, что в семантической структуре производного слова **мѣжъ** содержится значение 'солдат' (ср. **мѣжъ** 1) 'мужчина' // 'человек' // 'солдат'; 2) 'муж', т.е. само предназначение мужчины в Средневековье было связано с его участием в войне).

Эта воинственность сознания средневекового человека во многом определялась дихотомичностью средневековой модели мира, в которой война и мир являлись ее стабильными компонентами, поэтому "наша" война против "них" воспринималась как "долг" и в некоторой степени как явление "сакральное", "священное", особенно когда ее вели против иноверцев: врагов п о б е ж д а л и (ср. **побѣдити** 'победить, поразить'; **прѣдолѣти** 'победить'; **сѣделѣти** 'одолевать, победить'; **оутопити** перен. 'победить, уничтожить'), пр е с л е д о в а л и и г н а л и (ср. **гонити** 'преследовать, гнать'; **изгонити** 'преследовать'; **тратати** 'преследовать'), з а х в а т ы в а л и в п л е н (ср. **плѣнити** 'взять в плен'; **поѣти** 'взять в плен'). И очень редко перед врагами отступали (ср. **остѣпати** 'отступать'). Поэтому важнейшая тема литературы Средневековья – это тема войны "с ними", победы "над ними", пленение, ограбление и порабощение "их".

Свидетельством воинственности сознания средневекового человека является и наличие в старославянском языке целого блока имен, имеющих в своем значении семы 'разорить, разграбить, опустошить' (ср. **плѣнѣти** 'разорять, опустошать, грабить'; **разграбити** 'разграбить, расхитить'; **расхытити** 'расхитить, растащить'), 'разрушить' (ср. **оборити** 'разрушить, снести'; **развратити** перен. 'разрушить'; **расказити** 'разрушить'; **сѣврѣци** 'разрушить до основания'; **тѣлити** 'разрушать, губить'), а также 'отнять' (ср. глаголы **вѣзати**, **иззати**, **отати**, **оуѣти**, **исторѣгнѣти**, **лиховати**, **лишити**, **оскъждити**, **оутоуждити**).

Однако самым ярким свидетельством воинственности сознания средневекового человека является удивительно большое для сакрального языка (и в количественном и в качественном выражении, в плане разнообразия корневых основ) число глаголов со значением 'у б и т ь, у м е р т в и т ь, у н и ч т о ж и т ь' (ср. **избивати** 'убивать, истреблять'; **исѣци** 'перебить (врагов)' // 'обезглавить'; **повити** 'забить камнями' // 'убить'; **оуѣити** 'убить, умертвить'; **клати** 'убивать'; **поразити** 'сразить, поразить, убить'; **прѣставляти** перен. 'заставлять умереть'; **оуморити** 'умертвить, убить'; **оумрътвити** 'умертвить, убить'; **оумрътити** 'умертвить'; **сѣконьчати** 'уничтожить, убить, истребить'; **погоуѣити** 'погубить, уничтожить'; **растрѣзати** 'уничтожить, сокрушить'; **сѣнѣдати** перен. 'истреблять, разорять, уничтожать'; **сѣтрасати** перен. 'уничтожить'; **оупразнити** 'уничтожить'; **попърати** 'попирать, уничтожить'; **потрѣвити** 'истребить, уничтожить, погубить'; **исказити** 'уничтожить'; **истръти** 'истребить, разгромить, уничтожить'; **исѣци** 'перебить (врагов)' // 'обезглавить'; **изморити** 'истребить, погубить'; **сѣтрѣти** 'уничтожить'; **разорити** 'разрушить, уничтожить'; **раздроушити** 'разрушить, уничтожить'), в то время как значения 'о с т а в и т ь в ж и в ы х' или 'пощадить' передаются одиночными глаголами (ср. **живити** 'оставить в живых'; **пощадѣти** 'пощадить').

Таким образом, ономазиологический подход к производному слову старославянского языка позволяет вскрыть глубинные противоречия в этике Средневековья: с одной стороны, проповедь христианского милосердия и смирения, а с другой – жестокое преследование "чужих" (особенно иноверцев и язычников); с одной стороны, христианская забота о спасении души, с другой – варварское пренебрежение к человеческой личности, господство морали, допускающей жестокость и агрессивность в отношении членов других сообществ, о чем красноречиво свидетельствуют следующие глаголы: **избадати** 'выкалывать (очи)'; **ослѣпити** 'ослепить, лишить зрения'; **омрачити** 'ослепить, сделать слепым'; **насанити** 'изнасиловать'; **пробости** 'проколоть, пронзить': **нѣ единѣ отъ волнѣ копнѣмъ ємоу ребра прободе** – СС: 518; **прѣбнвати** 'ломать, переламывать (прѣбнвати голѣни)' – СС: 533; **сѣци** 'отсекать голову, обезглавливать'; **стрѣгати** 'строгать, скоблить (истязать), терзать': **повелѣ же и довлѣго александра · повѣсивѣше стрѣгати · строужемоу же ємоу въз'пи** – СС: 630; ср. также следующие тексты: **Повелѣша принести олово и растопивѣше възлѣати на очи; съвзавѣше кго сътвориша кмоу оноуштж и гвоздѣа остры възнозиша въ оноуштж** – СС: 412; **повелѣ слоугамъ огнь нанести по всемоу тѣлоу кю** – СС: 350).

Внимание к внутренней форме старославянского слова позволяет составить представление и о формах хозяйствования средневекового человека, поскольку среди имен и глаголов отчетливо выделяются названия, относящиеся к традиционной трудовой деятельности с е л ь с к о г о населения и прежде всего, связанные с земледелием (ср. существительные: **винарь** 'виноградарь'; **врьтоградарь** 'садовник'; **жатель** 'жнец'; **сѣвыи** прич. в знач. сущ. 'сеятель'; **ратан** 'пахарь'). Особенно подробно эту тему разрабатывают глаголы, описывающие процессы, связанные с о б р а б о т - к о й з е м л и (ср. **въздѣлати** 'возделать (землю)'; **орати** 'пахать'; **копати** 'обрабатывать землю'; **въкопати** 'вскопать'; **окопати** 'окопать, окучить'; **ископати** 'выкопать'); с с е в о м и п о с а д к о й р а с т е н и й (ср. **сѣяти** 'сеять'; **насѣяти** 1) 'засеять'; 2) 'посеять'; **садити** 'сажать (растения)'; **разбѣити** 'разбить сад'); с у х о д о м з а н и м и , в ы р а щ и в а н и е м (ср. **плѣти** 'полоть'; **исплѣти** 'выполоть'; **поливати** 'поливать'; **напаати** 'орошать'; **въздрасити** 'вырастить'; **прозавати** 'растить, выращивать'; **съзорити** 'довести до зрелости'); с о с б о р о м у р о ж а я (ср. **сѣврати** 'убирать (урожаи)'; **пожати** 'собрать урожай, сжать'; **въстрѣгати** 'срывать, вырывать'; **потръзати** 'рвать, вырывать'; **чесати** 'собирать, снимать (плоды)'; **сѣвзати** 'связать' (в снопы); его о б р а б о т к о й (ср. **просѣяти** 'просеять'; **сѣмлѣти** 'смолооть'; **нстирати** 'растирать, вылущивать') и т.д.

Все эти имена и глаголы говорят нам о земледелии как основном виде трудовой деятельности сельского населения, что подтверждает выводы историков о том, что средневековое общество было по преимуществу крестьянским.

Значительно скромнее представлены другие виды трудовой деятельности, относящейся к производящему типу хозяйствования, а именно ж и в о т н о в о д с т в о , п о - в и д и м о м у , прежде всего коневодство и овцеводство (ср. **въпраци** 'впрячь'; **оседѣлати** 'оседлать'; **сѣпати** 'связать, стреножить'; **пасти** 'пасти'; **оупасти** 'прокормить на пастбище'; **цѣстити** 'кастрировать'; **стрици** 'стричь' (овец); **звѣрокръмьникъ** 'тот, кто кормит зверей'; **пастоухъ** 'пастух'); различные р е м е с л а , в частности, ремесла, с в я з а н н ы е с о б р а б о т к о й г л и н ы (ср. **гръньчарь** 'гончар'; **скждальникъ** 'гончар' < **скждаль** 'глиняный черепок'; **прижагати** 'прижигать, обжигать'), к а м н я (ср. **изваити** 'изваять'; **нсѣци** 'высечь, вырубить'), м е т а л л а (ср. **рас- топити** 'растопить, расплавить'; **ковати** 'ковать'; **оковати** 'оковывать, покрыть металлом'; **острити** 'острить, точить'; **позлаити** 'позолотить'), д е р е в а (ср. **дрѣ- водѣла** 'плотник'; **рѣзати** 'пилить, рубить'; **прѣтирати** 'пилить, перепиливать');

тесати 'тесать, рубить топором'; **посѣкати** 'вырубать, срубать'), **п р я ж и** (ср. **прасти** 'прясть'; **тъкати** 'ткать'; **истъкати** 'выткать') и т.д.

При этом в старославянском языке лексика производящего типа хозяйствования заметно преобладает над лексикой, репрезентирующей присваивающий тип хозяйства, к которому относятся **о х о т а** (ср. **ловьць** 'охотник'; **оуловити** 'изловить, поймать на охоте'; **оустрѣлити** 'подстрелить'; **лацати** 'расставлять ловушки') и **р ы б о л о в с т в о** [ср. **рыбарь** 'рыбак'; **въметати** 'забрасывать (сети)'; **закъзати** 'чинить сети'; **стронти** 'чинить' (сети)]. Нетрудно заметить, что семантическое пространство этой группы имен, в отличие от предшествующей, практически не расчленено и в языковом отношении проработано довольно слабо, о чем, пожалуй, лучше всего говорит тот факт, что понятия "ловить рыбу" и "охотиться" передаются одним и тем же глаголом **ловити**.

Таким в старославянском языке предстает средневековый человек как личность социальная. В целом, однако, следует признать, что во всех трех частях речи названия человека как существа социального значительно уступают названиям, характеризующим человека как существо духовное, мыслящее и страдающее.

Апелляция к внутренней форме производных слов, характеризующих человека как существо духовное, позволяет выделить основной принцип его номинации – принцип оппозиitarности, который последовательно выдерживается в этой группе имен. Во всех частях речи описание человека идет как бы "сверху вниз" – от заданной божественно предопределенной сущности к ее греховным нарушениям, поскольку личность рассматривалась прежде всего в ее отношении к Богу (мотивационный признак, который, как правило, не актуализируется в субъектных номинациях, принадлежащих языку секулярной культуры). В одних именах эта идея выражается эксплицитно:

– либо самой словообразовательной структурой слова, через корневую морфему (особенно ярко эта идея передается именами, и прежде всего прилагательными, ср. **безбожьнъ** 'безбожный'; **богоборьнъ** 'борющийся против бога'; **богокоторьнъ** 'борющийся против бога'; **боголюбьнъ** 'любящий бога, набожный'; **богозъванъ** 'избранный богом'; **боголѣпнь** 'богоугодный'; **богомръзъкъ** 'враждебный богу'; **богоноснь** 'носящий в себе бога'; **богочъстивъ** 'чтущий бога'; **хрьстолюбъвьнъ** 'христоролюбивый'; **хрьстоненавиднь** 'ненавидящий Христа'; существительные: **богоборьць** 'богоборец'; **богосварьникъ** 'богоборец'; **боговидьць** 'видящий бога'; **боголюбыць** 'человек, любящий бога'; **богоносъць** 'человек, носящий в себе бога'; **богочтъць** 'набожный, благочестивый человек'; **христоборьць** 'противник Христа'; **христоролюбъць** 'христоролюбец') и значительно слабее глаголами (ср. **богословествити** 'проповедовать, восхвалять бога'; **богословити** 'проповедовать, восхвалять бога');

– либо через систему значений слова, и здесь опять ярче всего представлены прилагательные (ср. **зълочьстьнъ** 'безбожный человек'; **неподовьнъ** 'безбожный, бесчестный, развратный'; **хоульнъ** 'богохульствующий'; **благовѣрьнъ** 'набожный, благочестивый'; **благочъстивъ** 'набожный, благочестивый, богобоязненный'; **доброговѣинъ** 'набожный, благочестивый'; **доброчъстивъ** 'благочестивый, набожный'; **чъстивъ** 'благочестивый, набожный'; **милостивъ** 'набожный'); хуже глаголы (ср. **благочъстовати** 'быть набожным, благочестивым'; **блзнить са** 'богохульствовать' – СС: 91; **блзвинисати** 'богохульствовать'; **нечъстовати** 'быть безбожным, нечестивым'; **хоуловати** 'богохульствовать') и существительные (ср. **неподовьникъ** 'безбожник'; **оугодьникъ** 'тот, кто угоден богу'; **хоульникъ** 'богохульник, еретик').

В других именах эта идея выражается имплицитно, через обозначение тех атрибутивных признаков и символов, которые являются сопутствующими образу

Христа (ср. существительные: **блаженникъ** 'блаженный (наименование святых)'; **мъченикъ** 'мученик'; **правѣдникъ** 'праведник'; **свѣтъць** 'святой'; **свѣтителъ** 'несущий свет'; **страстоносьць** 'страдалец, мученик'; **нищелюбъць** 'любящий бедных'; **чловѣколюбъць** 'тот, кто любит людей'; прилагательные: **облаженъ** 'блаженный'; **кротостынь** 'исполненный кротости'; **безгрѣшнь** 'безгрешный'; **безгнѣвънь** 'беззлбный'; **беззловнъ** 'беззлбный, кроткий, беспорочный'; **трѣсвѣтъ** 'трижды святой'; **любомницъ** 'любящий бедных'; **милосръднь** 'милосердный, участливый'; глаголы: **зълострадати** 'испытывать страдания'; **пострадати** 'претерпеть страдания'; **скръѣѣти** 'страдать, мучиться'; **тжжити** 'печалиться, страдать, мучиться'; **милосръдовати** 'проявлять милосердие'; **оуѣдрити** 'проявить сострадание, милосердие' и т.д.).

В третьих – оппозитарно, через противопоставление божественного и греховного в человеке. И здесь онтологическим ключом к пониманию реальности и человека во всех частях речи становятся категории д о б р а и з л а. При этом человек мыслится как существо греховное (ср. ставшее классическим изречение Григория Богослова: "Человек тварь, но он имеет повеление стать Богом"), отсюда довольно многочисленна группа имен, в которых актуализируются всевозможные прегрешения человека перед Богом, перед людьми и перед самим собой, а именно:

– отсутствие стыда (ср. существительные **весрамъкъ** 'бесстыдник'; **вестоудъникъ** 'бесстыдник'; **вестоудъць** 'бесстыдник'; прилагательные: **весрамень** 'бесстыдный'; **вестоуднь** 'бесстыдный'; **оукорнь** 'позорный, постыдный, бесчестный');

– гнев (ср. прилагательные: **гнѣвливъ** 'гневающийся, злобный'; **гнѣвънь** 'гневный, злобный'; глаголы: **гнѣвати сѧ** 'сердиться, гневаться'; **разгнѣвати сѧ** 'разгневаться, рассердиться'; **гнѣтити сѧ** 'гневаться, сердиться');

– похоть, разврат, прелюбодеяние (ср. существительные: **влжъдникъ** 'развратник'; **любодѣница** 'блудница'; **прѣлюбодѣи** 'прелюбодей'; прилагательные: **влжъднь** 'развратный'; **неповодънь** 'развратный'; **поуѣстошнь** 'распутный'; **похотънь** 'похотливый'; глаголы: **влждити** 'развратничать'; **прѣлюбодѣвати** 'прелюбодействовать'; **раствѣтити** 'развратиться, совратиться');

– обжорство, ибо "все, что нарушает меру, от бесов – таков суровый приговор подвижника египетской пустыни Пимена" [Аверинцев 1997: 24], ср. существительные: **великадъ** 'обжора'; **ѧдъца** 'обжора'; прилагательные: **ненасыщенъ** 'ненасытный'; **несытънь** 'жадный, ненасытный'; глаголы: **обѣсти сѧ** 'объесть');

– пьянство (ср. существительные: **винопивъца** 'пьяница'; **пивъца** 'пьяница'; **пиѧница** 'пьяница'; прилагательные: **пиѧнь** 'пьяный'; **шоуѣмънь** перен. 'пьяный'; глаголы: **оупивати** 'напиваться (допьяна)'; **оупити сѧ** 'напиться допьяна');

– зависть (ср. существительные: **завидѧи** 'завистник'; **завистъникъ** 'завистник'; прилагательные: **завидѧливъ** 'завистливый'; **завистъливъ** 'завистливый'; глаголы: **завидѣти** 'завидовать'; **рѣвъновати** 'завидовать');

– злодейство (ср. существительные: **зълодѣи** 'злодей, творящий зло'; **лѧгатель** 'тот, кто строит козни, творит зло'; прилагательные: **зълонивъ** 'причиняющий зло'; **зълодѣинъ** 'злодейский'; **зълोकъзнънь** 'злокозненный'; глаголы: **зълостѣворити** 'причинить зло'; **зълотовати** 'вредить, причинять зло'; **оузловити** 'причинить зло'; **лжжавновати** 'причинять зло, строить козни'; **напастѣствовати** 'причинять зло, строить козни кому-либо'; **проказыѣтити** 'строить козни, злоумышлять');

– алчность, сребролюбие (ср. существительные: **лихѧкъмъли** 'корыстолюбец'; **сърсребролюбъць** 'сребролюбец, корыстолюбец'; прилагательные: **любомѣньнь** 'корыстолюбивый, алчный'; **несытъ** 'жадный');

– ложь, клевета, предательство, обман (ср. существительные: **лицемѣръ** ‘лицемер’; **лъжесѣвѣдѣтель** ‘лжесвидетель’; **лъжипослоухъ** ‘лжесвидетель’; **лъстьць** ‘обманщик’; **прѣлъстьникъ** ‘обманщик, соблазнитель’ < **прѣлъстити** ‘обмануть, обольстить’; **прѣдавѣникъ** ‘предатель’; **клеветѣникъ** ‘клеветник’; прилагательные: **лъживъ** ‘лживый’; глаголы: **владѣнѣти** ‘обманывать’; **лъстити** 1) ‘обманывать’; 2) ‘лукавить, соблазнять’; **крадоводѣти** ‘обманывать, обольщать’; **сѣлъгати** ‘солгать, обмануть’; **овръпѣтити** ‘обмануть’; **лъжепослоушѣствовати** ‘лжесвидетельствовать’);

– жестокость (ср. существительные: **лютьць** ‘жестокий человек’; **нечловѣкъ** ‘жестокосердный человек’; **мжчитель** ‘мучитель’; **томитель** ‘мучитель’; прилагательные: **горькъ** перен. ‘жестокий’; **жестосердѣнь** ‘жестокосердный’, **тажькосръдъ** ‘жестокосердный, бессердечный’; глаголы: **ожестити сѧ** ‘ожесточиться’; **ожесточити** ‘ожесточить’; **ожестѣти** ‘очерстветь’);

– гордыня (этот признак маркируется в основном глаголами: ср. **възносити сѧ** ‘гордиться, кичиться’; **величати** ‘гордиться’; **вельмждровати** ‘быть самонадеянным’; **надоути сѧ** ‘возгордиться’; **надымати сѧ** перен. ‘гордиться’; **разгрѣдѣти** ‘возгордиться’; прилагательное: **величавъ** ‘надменный, заносчивый’) и др.

Однако, стремясь быть верным "натуре", старославянский язык не утрачивал и представления об идеале, и это присутствие "идеала" – характерная примета языка. Как предметная реальность "идеальная личность" могла и не существовать в обществе, однако как наиболее совершенная, близкая к божественному идеалу она существовала в сознании человека. Вступая в диалог с конкретным человеком, "она из сферы сознания переходила в сферу поступков. Идеальное становилось реальным" [Свирида 1995: 8]. Как реализацию это личностного идеала можно рассматривать следующие словообразовательно детерминируемые именами и глаголами добродетели:

– доброта, способность творить добро, благо (ср. существительные: **благодѣльникъ** ‘тот, кто делает добро’; **благодѣтель** ‘благодетель’; прилагательные: **благотворѣнь** ‘делающий добро’; **благостѣнь** ‘добрый, милостивый’; **прѣблагъ** ‘очень добрый’; **добродѣтѣльнь** ‘добродетельный’; **добродѣанъ** ‘добродетельный’; глаголы: **добростворити** ‘сделать добро’; **добротворити** ‘делать добро’; **оублажити** ‘сделать добро’; **благотворити** ‘благодетельствовать’; **благодарствити** ‘благодетельствовать’; **благодати** ‘оказывать благодеяние’);

– щедрость (ср. существительные: **давьць** ‘даритель’; **датель** ‘даритель’; **подадѣтель** ‘дарующий, податель’; **раздавѣникъ** ‘тот, кто раздает, раздаривает свое имущество’; прилагательные: **прѣщедръ** ‘в высшей степени милосердный, премилостивый’; глаголы: **даровати** ‘подарить’; **дарѣствовати** ‘дарить, давать’; **одарити** ‘одарить’; **обогаити** ‘обогащать, одарить’; **подаити** ‘дарить’; **раздаити** ‘раздавать, раздарить’);

– вспомоществование, способность прийти людям на помощь (ср. существительные: **добропомощница** ‘хорошая помощница’; **помощникъ** ‘помощник’; **поспѣшникъ** ‘помощник’; **сѣпоспѣшникъ** ‘помощник’; **сѣдѣнствѣникъ** ‘помощник, сподвижник, соратник’; глаголы: **помагати** ‘помогать’; **помощи** ‘помочь’; **поспѣховати** ‘способствовать, помогать’; **поспѣшѣствовати** ‘способствовать, помогать’; **поспѣяти** ‘способствовать, помогать’; **сѣдѣнствовати** ‘содействовать, помогать’);

– любовь к людям (ср. существительные: **чловѣколювьць** ‘тот, кто любит людей’; **нищелювьць** ‘любящий бедных’; прилагательные: **чловѣколювьствѣнь** ‘человеколюбивый’; **чловѣколюбивъ** ‘человеколюбивый’; **любониць** ‘любящий бедных’; глаголы: **благонзволити** ‘возлюбить кого-либо’; **въблагонзволити** ‘возлюбить’);

– воздержание и целомудрие (ср. существительные: **чистолюбьць** ‘сторонник целомудрия, непорочности, чистоты’; прилагательные: **въздръжаньнъ** ‘воздержанный’; **цѣломѣдрьнъ** ‘целомудренный, воздержанный’; глаголы: **цѣдѣти сѧ** ‘сдерживаться, удерживаться’; **цѣломѣдровати** ‘быть сдержанным’; **цѣломѣдрствовати** 1) ‘обладать здоровым умом, благоразумием’; 2) ‘быть сдержанным’);

– миролюбие и кротость (ср. существительные: **кротолюбьць** ‘миролюбивый человек’; **миротворьць** ‘миротворец’; прилагательные: **кротостьнъ** ‘исполненный кротости’; **безълобивъ** ‘беззлобный, кроткий, беспорочный’; глаголы: **оукротѣти сѧ** ‘успокоиться, смириться, стать кротким’);

– гостеприимство (ср. существительные: **страньнопримьць** ‘гостеприимный человек’; прилагательные: **любостраньнъ** ‘гостеприимный’; глаголы: **гостити** ‘угощать’).

Если обратить внимание на количественную представленность имен, характеризующих пороки и добродетели человека, то следует признать, что в целом в лексиконе старославянского языка обвинительные мотивы преобладают над оправдательными. И дело здесь не столько в том, что зло, как говорил Паскаль, многолико, а добро всегда одинаково [Арутюнова 1984: 17], сколько в самих постулатах Средневековья, согласно которым человек рассматривался как существо греховное. Вспомним прекрасные слова Иоанна Златоуста: “Невозможно человеческому естеству не согрешить, нет также на земле и безгрешных. Но можно от согрешения обратиться к покаянию, и не собирать злого к злому... И тогда избавит нас Господь Своею благодатию”.

Интересно, что каждая из частей речи “вносит свои краски” в портрет средневекового человека как существа духовного. Так, если прилагательное, описывая человека, делает акцент на его вере (ср. **вѣрьнъ** ‘набожный’; **маловѣрь** ‘маловерный’; **невѣрьнъ** ‘неверующий’; **хуѣдовѣрьнъ** ‘недостаточно глубоко верующий’), то глагол – на восхвалении Бога, поэтому здесь одну из самых больших тематических групп образуют глаголы со значением ‘хвалить, превозносить’ (ср. **славити** ‘восхвалять, славить, прославлять (обычно бога)’; **славословити** ‘славить, прославлять’; **хвалити** ‘восхвалять, славить, прославлять (бога)’; **благословесити** ‘вознести хвалу’; **благословляти** ‘восхвалять’; **блажити** ‘восхвалять’; **величити** ‘превозносить, восхвалять’ и т.д.).

Характерно также и то, что и глаголы, и имена объединяет интерес к ментальности человека, и прежде всего к его способности мыслить, постигать и понимать окружающий мир (особенно ярко эта идея передается прилагательными и глаголами), причем и здесь присутствует архетип Бога (ср. прилагательные: **богомѣдростьнъ** ‘мудрый как Бог’; **богомѣдръ** ‘божественно мудрый’; **словесьнъ** ‘обладающий разумом’; **несловесьнъ** перен. ‘неразумный’; глаголы: **мыслити** ‘думать, мыслить, размышлять’; **мѣдровати** ‘думать, размышлять, рассуждать’; **съмышляти** ‘думать, рассуждать, размышлять’; **домыслити сѧ** ‘понять’; **вѣдѣти** ‘знать’ // ‘предвидеть’; **навѣдѣти** ‘знать’; **сѣвѣдѣти** ‘знать, понимать’; **познавати** ‘узнавать, познавать’; **оуиѣти** ‘знать’; **разоуиѣти** ‘понять, узнать, познать, осознать’; существительные: **прѣмѣдръ** прил. в знач. сущ. ‘мудрец’; **сѣвѣдѣтель** ‘знаток’; **хытрьць** 1) ‘знаток’; 2) ‘мудрец’ < **хытръ** ‘умелый’).

Старославянский язык характеризует средневекового человека еще в одном его состоянии – в эмоциональном. И здесь, пожалуй, самым ярким его эмоциональным состоянием является чувство страха (ср. **воати сѧ** ‘бояться’; **възбоати сѧ** ‘испугаться’; **оубоати сѧ** ‘испугаться, почувствовать страх’; **трасти сѧ** ‘трястись, дрожать (от страха)’; **сѣтрастати сѧ** ‘задрожать, затрястись (от страха)’; **съмѣсти** ‘испугаться’;

трепетати 'испытывать страх' // 'бояться'; оустрашити сѧ 'испугаться, уstrateться'; оужасити сѧ 'испугаться'). Ни одна из других тематических групп глаголов, характеризующих человека в эмоциональном плане, не может сравниться с этой группой имен, что и понятно: вся средневековая культура была проникнута чувством страха. Не случайно даже в приветствии средневекового человека имплицитно присутствовала тема страха, ср. миръ вамъ азъ есмъ не вонте сѧ 'приветствие' – СС: 328. Страх составлял неотъемлемую часть бытия средневекового человека, отношения с миром которого строились именно на этом чувстве. Страх был фоном и всей внутренней жизни нашего "героя", влияя на формирование внутреннего склада его души и определяя, в частности, появление у него таких качеств, как неуверенность в себе, нерешительность, замкнутость, осторожность, предусмотрительность и др.

Понятие страха соотносилось, с одной стороны, с чисто физическим чувством, возникающим у человека в минуты опасности, столкновения с чем-то непознанным, неясным, что поражало и ужасало силой своего проявления (ср. страхъ 'страх, ужас' // 'явление, внушающее страх'), а с другой стороны, – со страхом Божиим, вызывающим у человека чувство благоговейного трепета перед силой и могуществом Всевышнего, перед грозным оком которого он был один на один в этом мире (ср. страхъ 'трепет, благоговейный страх'; страшнь 1) 'страшный, внушающий страх'; 2) 'внушающий трепет, благоговение'). Восприняв животом "страх Божий", средневековый человек жил в соответствии с христианской заповедью работати господевѣ съ страхомъ и радосте сѧ емоу съ трепетомъ – СС: 700). И если первое чувство страха было, так сказать, ситуативно обусловлено (оно рождалось в минуты опасности и исчезало с их утратой), то второе чувство, чувство страха перед страшньемъ трепетьемъ сѧдици постоянно присутствовало в душе человека, влияя на его жизнь и определяя все его деяния. "Не сознавая того, сколь одержимы были люди Средневековья жаждой спасения и страхом перед адом, совершенно невозможно понять их ментальности, – пишет французский историк Ле Гофф, – а без этого неразрешимой загадкой остается поразительная нехватка у них жажды жизни, энергии и стремления к богатству" (Гофф 1992: 176).

Чувство страха рождало в человеке чувство беспокойства, волнения (ср. печалити сѧ 'расстраиваться, беспокоиться'; плещевати 'беспокоиться, волноваться'; съмѣжцати сѧ 'волноваться, беспокоиться'), тревоги (ср. масти сѧ 'тревожиться, находиться в смятении'; съмасти сѧ 'прийти в смятение, испугаться' // 'опечалиться'), неуверенности в себе. Чувствуя себя одиноким (ср. собити сѧ 'быть одиноким') и потерянным в мире, страда и мучаясь (ср. скръбѣти 'страдать, мучиться'; страдати 'страдать, мучиться'; съдръжати сѧ 'мучиться'; тѣжити 'страдать, мучиться'), он часто падал духом и впадал в уныние (ср. прѣнемоци 'изнемоочь, упасть духом'; сътѣжити сѧ 'ослабеть, упасть духом, впасть в уныние'; оуныти 'пасть духом, впасть в уныние'), поэтому другим, не менее характерным его эмоциональным состоянием было состояние печали (ср. въпечалити сѧ 'опечалиться'; опечалити сѧ 'опечалиться'; печалити сѧ 'расстраиваться, беспокоиться'; пожалити сѧ 'опечалиться'; съжалити сѧ 'опечалиться, огорчиться'; въскръбѣти 'опечалиться'; оскръбѣти 'опечалиться'; драселовати 'печалиться'; сълаци сѧ перен. 'опечалиться'; съмасти сѧ 'опечалиться'; тѣжити 'печалиться, тужить, огорчаться') и скорби (ср. жалити 'скорбеть'; пѣци сѧ 'сокрушаться, скорбеть'; сѣтовати 'скорбеть, сетовать'). Это характерное для религиозного сознания средневекового человека состояние во многом объяснялось тем разрывом и контрастом между реальным (посюсторонним) миром, с его реальными тяготами и страданием, и нереальным (потусторонним) миром, который присутствовал в его сознании. Предоставленный самому себе, неуверенный в своем будущем, человек был погружен в

стихию тревоги и нарастающего страха. Изнемогая духовно (ср. **прѣнемагати** 'изнемогать (духовно)') и нередко отчаиваясь (ср. **отъчамати сѧ** 'отчаиваться'), человек обращался к Богу, который становился для него единственной опорой в жизни. Потеряв же ее или не желая отдаться в руки Божьи, человек приходил к отрицанию самого себя и решался нарушить божественную заповедь – уйти из жизни (ср. **възвѣснити сѧ** 'повеситься'; **обѣснити сѧ** 'повеситься'; **оудавити сѧ** 'повеситься'). Вот почему уныние и отчаяние как саморазрушение человека, разрушение того дара, который был дан ему Богом, рассматривается христианством как один из грехов, как нежелание отдаться на милость Божью, а потому как отрицание Бога.

Попутно хотелось бы остановиться и на теме **с т р а д а н и я**. Имена и особенно глаголы подробно "разрабатывают" эту тему (ср. существительные: **страстоносьць** 'страдалец, мученик'; **страстотръпць** 'страдалец, мученик'; **мжченикъ** 'мученик'; прилагательные: **скръвьнь** 'скорбящий'; **страстьнь** 'несущий страдания'; глаголы: **зълострадати** 'испытывать страдания'; **пострадати** 'претерпеть страдания'; **скръѣѣти** 'страдать, мучиться'; **страдати** 'страдать, мучиться'; **трьпѣти** 'страдать от чего-либо'; **тжжити** 'страдать, мучиться'; **острастити** 'причинить страдания'; **сѣдрьжати сѧ** 'мучиться'), указывая на **п р и ч и н у** страдания (ср. **страдати** 'страдать из-за отсутствия чего- или кого-либо' // 'трудиться, работать (тяжело. до изнеможения)'; **трьпѣти** 'страдать от чего-либо'), силу его проявления (ср. **зълострадати** 'испытывать страдания'; **скръѣѣти** 'горевать, тужить, печалиться' // 'страдать, мучиться'; **тжжити** 'печалиться, тужить' // 'страдать, мучиться'), а также на способность человека **в ы н е с т и, п р е т е р п е т ь** **с т р а д а н и я** (ср. **пострадати** 'претерпеть страдания'; **прѣстрадати** 'вытерпеть, перестрадать'). Причем идея страдания обладала в сознании человека высшей ценностью (ср. **страсть** 1) 'страдания и лишения'; 2) 'подвиг мученичества'), так как она соотносилась с понятием страдания и мученичества как жизненного подвига Иисуса Христа. Вот почему человек мог сознательно подвергать себя страданиям, иступленно умерщвляя свою плоть, стремясь через страдания земные достичь царства небесного. Только этим можно объяснить существование в старославянском языке глаголов со значением 'оскопить себя' (ср. **исказити сѧ** 'оскопить себя'; **скопити сѧ** 'подвергнуться кастрации': **сжтъ скопци иже скопиша сами цѣсарьствиа ради небеснаго** – СС: 606).

Имен, обозначающих противоположное состояние духа человека, сравнительно немного, в основном это глаголы, которые почти в три раза уступают глаголам со значением 'страдать, печалиться и мучиться', ср. **веселити сѧ** 'вести веселый образ жизни, веселиться'; **възвеселити сѧ** 'обрадоваться'; **въздрадовати сѧ** 'возрадоваться'; **радовати сѧ** 'веселиться, радоваться'). Характерно, что приветствие человека в старославянском языке было связано с пожеланием, ему радости, ср. **радоуи сѧ, радоуите сѧ** 'здравствуй, здравствуйте' – СС: 565.

Такое внимание к теме страданий (а страдание возвышало человека, приближало его к Богу, ср. в связи с этим прилагательное **подобьнострастьнь** 'страдающий, как и...', которое красноречиво говорит о том, что через страдания человек стремился уподобиться Богу), скорби и печали свидетельствует о том, что старославянский язык репрезентирует особый вид культуры – "культуры плачущей", на что указывают не только многочисленные глаголы со значением '**п л а к а т ь, р ы д а т ь**' (ср. **плакати**; **въплакати**; **въсплакати сѧ**; **оплакати**; **проплакати сѧ**; **сльзити**; **просльзити сѧ**; **посѣтовати**; **рыдати**; **въздрыдати**; **оупоуцати сльзы**), среди которых существует даже глагол **любоплакати** 'любить плакать', но и наставления святых отцов предаваться плачу о грехах своих, чтобы "вселился в тебя страх Божий" [Антоний Великий 1998: 178], а также монашеские идеалы, предписывающие праведнику умываться не иначе, как слезами.

Внутренняя форма старославянского слова говорит о том, что радость и веселье в сознании средневекового человека также преломлялись через отношение к Богу, ср. **богovesельнѣ** 'радующийся богу'. Об этом же свидетельствует и единственное прилагательное со значением 'счастливый', ср. **блаженѣ** 'счастливый, блаженный', которое, как представляется, особенно характерно, поскольку оно косвенно указывает на то, что человек в своей земной жизни не может быть счастливым, это состояние известно лишь святым, блаженным людям.

Таким образом, выбор того или иного мотивационного признака в именах с общим значением лица был в значительной степени предопределен языком культуры Средневековья, ибо это не случайные признаки, а те, которые соответствовали культурно-значимой информации той эпохи (и пожалуй, ярче всего об этом говорят многочисленные имена, характеризующие человека в его отношении к Богу, т.к. именно Бог был главным регулятивным признаком Средневековья, ср. ситуацию в русском языке, представителе совсем иной культуры, где подобные имена субъекта практически отсутствуют). Устойчивая повторяемость этого мотивационного признака, обнаруживающаяся во всех личностных номинациях (но особенно в девербативных и деадъективных), указывает на то, что механизмы этой устойчивости были включены в культурные механизмы и являлись, по сути дела, одной из форм коллективной культурной памяти.

Анализ мотивационных признаков, лежащих в основе всех этих имен, обнаружил еще одну их особенность, а именно: явное преобладание акционального признака, который актуализируется более чем в половине лексем с общим значением лица. Даже в названиях христианских пустынников и отшельников процессуальная мотивация преобладает над атрибутивной (ср. **оходьникъ** 'отшельник'; **ошельць** 'отшельник'; **свьѣздръжникъ** 'сподвижник, тот, кто с кем-либо ведет жизнь аскета'; **троудьникъ** 'подвижник' < **троудити сѧ** 'вести аскетический образ жизни, претерпевать мученический подвиг'; **поустыньникъ** 'отшельник, пустынник'). И в представлениях о пороках и добродетелях в названиях лиц также наблюдается явный перевес в сторону глагольности, т.е. для языкового сознания средневекового человека чрезвычайно важным было то, как человек действует в этой жизни, как он себя ведет в соответствии с принятыми в обществе нормами, поэтому именно процессуальный признак чаще всего актуализировался в названиях лиц.

Такое яркое выражение процессуальности, действенности в названиях лиц старославянских памятников письменности свидетельствует, как представляется, о том, что в средневековом сознании господствовал тип "активной" личности (а не пассивной, как это часто утверждается), которая посвящала себя борьбе со злом ради духовного спасения себя и других членов общества⁶ (возможно, именно этим обстоятельством объясняется такое обилие имен, обозначающих борющуюся личность, ср. **богоборьць** 'богоборец'; **богосварьникъ** 'богоборец'; **борьць** 'борец'; **подвижьникъ** 'борец'; **подвижьнѣ** прил. в знач. сущ. 'борец'; **прѣдъборьникъ** 'борец на переднем крае'.

⁶ Наш вывод полностью подтверждается и наблюдениями историков, которые на ином материале (в частности, на материале "Повести временных лет") пришли к аналогичным утверждениям, ср.: "Архаическое представление летописца о человеке имело еще одну непривычную для нас особенность... летописные герои в каждый данный момент представлялись внешне исключительно деятельными, если летописец перечислял только внутренние качества персонажей, то и тогда имел в виду их действие вовне – активные (*братолюбивѣ, милостивѣ, убогымѣ*), менее активные (*молчаливѣ, тихѣ* и пр.), направленные персонажами иногда на самих себя (*въздержася отъ пьянства и отъ похоти*), но всегда действия. Герои, пребывавшие в пассивном положении, тоже оказывались в деле: с живостью принимали великие почести или дары, делали гораздо больше того, к чему их побуждали, или энергично сопротивлялись нажиму... бесноватые доходили до крайней степени беснования и уродства. Все сводилось к действиям" [Демин 1999: 18].

защищающую свои идеалы и жизненные ценности, ср. **рѣвѣнникъ** 'ревностный защитник, поборник' < **рѣвѣновати** 'стараться, стремиться'; **сѣставникъ** 'заступник, защитник'). Даже отчуждение от общества, эксплицируемое в названиях отшельников, в основе которых лежит процессуальный признак, воспринималось тоже как действие, как протест против несовершенства мира и греховности человека, т.е. перед нами образ "человека-деятеля", человека, осуществившего свой выбор и являющегося выразителем определенных смыслов и ценностей жизни, человека, стремящегося самодетерминировать свою судьбу в восхождении к высшей ценности – Богу и отстаивающего своими деяниями выбранный им жизненный путь.

Ономасиологический подход к производному слову позволяет взглянуть на средневекового человека еще в одном ракурсе – как на субъекта, воспринимающего, осмысляющего и оценивающего мир, и понять, что он видел и чем он жил в этом мире, посмотреть, что привлекало его внимание и что соответственно стало предметом номинации. Ведь существовать – значит быть в контакте с миром, а это возможно лишь благодаря наличию языка, поскольку окружающий мир является нам только в горизонте языка. Человек видит, "читает" и осмысляет увиденное в рамках своего лингвистического горизонта.

И здесь снова обнаруживаются интересные закономерности, смысл и значение которых позволяет понять опять же языкотворческая деятельность человека. В этой связи заслуживают внимания слова Дионисия Ареопагита, который, раскрывая сущность божественных имен, замечает: "Мы познаем Бога не из его природы, ибо она непознаваема..., но из устройства всего сущего, ибо это – Его произведение, хранящее некие образы и подобия его божественных прообразов" [Дионисий Ареопагит 1994: 245]. А старославянский язык – это произведение человека в полном смысле этого слова, и в нем, как и во всяком произведении мастера, отразилась личность его создателя.

Фронтальный анализ всех дериватов старославянского языка выявил прежде всего следующую особенность: в центре внимания человека был не столько тварный мир, сколько мир идеальный, мир его понятий и представлений о себе, о жизни, ее смысле, ценностях и идеалах. Именно этот мир отличается чрезвычайно лексической и словообразовательной "проработанностью". Что касается тварного мира, то здесь хотя и встречаются словообразовательные дериваты, однако число их почти в три раза меньше по сравнению с производной лексикой⁷.

Свой мир (**миръ** 'вселенная, мир') средневековый человек воспринимал как большое село (не случайно одним из значений слова **село** является 'мир, вселенная' ср. **село естъ весь миръ** – СС: 600), как землю, населенную людьми (ср. **въселеннаа** 'земля, весь мир'; **населеннаа** 'вселенная'), поэтому необитаемая земля – это земля ненаселенная (ср. **ненаселеннаа** 'необитаемая земля'). С этим же корнем связывалось и понятие человечества и природы человека вообще (ср. **оуселеннаа** 'человечество, природа человека').

Вместе с тем в его восприятии мира отчетливо присутствовало сознание того, что мир этот не рожден из ничего, он – творение рук Божьих (ср. **оутварь** 'мироздание, мир': **дньсь мала оутварь въ оутвари сѣстави са дньсь крѣмникъ чловѣчьскъ добраа оуселеныа привесла** – СС: 750), поэтому мир чудесен и вызывает восхищение (ср. **чоудимъ** прил. – прич. 'вызывающий восхищение, уважение' **ты во кси сѣтвориша господи небо и земли и все чоудимомъ подъ небесемъ** – СС: 785).

⁷ Интересно, что сходная картина наблюдается и в средневековой живописи, в которой пейзаж или ландшафт как таковые отсутствуют, а также в литературе, где господствовал принцип обобщенности, типизации, деконкретизации, ср. в связи с этим следующее замечание А.П. Каждана: "Хотя реалии и не вовсе исчезают из памятников византийской литературы или живописи, тем не менее этим памятникам свойственна тенденция освобождаться от конкретных примет времени и места, от отягчающих деталей" [Каждан 2000: 206].

В этом мире отчетливо противопоставлялись верх и низ. Верх – это **небо** ‘небо’. небесный свод, укрывающий землю, который воспринимался как нечто твердое (ср. **тврьдѣль** ‘небосвод’; **тврьдь** ‘небосвод’). Именно здесь находятся истинные ценности человеческой жизни (ср. **съкрываѣте себѣ съкровишта на небесе идеже ни чрьвь ни тльѣ тьлитъ земля** – СС: 713).

Низ – это **земля** ‘земля, поверхность земли’ // ‘почва’, которая представлялась средневековому человеку как нечто тленное (ср. **тъло** ‘земля, твердая почва’), подверженное разрушению (ср. **пръсть** ‘земля, пыль, прах’) и гниению (ср. **тълити** ‘подвергать гниению, разрушать’), отсюда и завет **не съкрываѣте себѣ съкровишта на земли идеже чрьвь ꙗ тльѣ тьлитъ** – СС: 714. Уже в этом противопоставлении земли и неба проявляется особенность мировосприятия средневекового человека, реальный мир для которого был лишь отражением идеального.

Мир, окружающий человека, был предметом его ценностного осмысления, и в основе этого осмысления лежал все тот же архетип Бога. По справедливому замечанию Э. Дюркгейма, “религия ценностно осмысляет все сущее”, связывая природу, общество, человека, бытие и небытие в одно единое целое.

Проиллюстрировать эту мысль Э. Дюркгейма можно на примере с пространством, показывающем, как происходит рождение ценностных смыслов: восприятие человеком пространства как такового (“в самом-себе-и-для-себя-бытии”), т.е. так, как оно воспринимается, например, в геометрии или физике, лишено всякого ценностного осмысления, но как только мы начинаем рассматривать пространство не само по себе, а в его отношении к человеку как субъекту, осмысляющему пространство, оно сразу же становится субъективированным, т.е. приобретает ценностную значимость для субъекта, что непосредственно отражается в языке: так понятие “верха” становится в старославянском языке священным, ибо “верх” (соответственно, небо) – это место пребывания Бога, ангелов (ср. значения слова **врѣхъ** ‘верх, вершина’ // перен. ‘величайший’ // ‘в высшей степени’: **начьнѣ же отъ мосеа доу҃га божиаго врѣха пророкъ** – СС: 124; **небесънии** прил. в знач. сущ. ‘небожители’), “верх” (небо, звезды, солнце, горы) становится носителем религиозной ценности (ср. **горънии** прил. в знач. сущ. ‘небожители’; **слънѣце** перен. ‘Иисус Христос’: **слънѣце праведное христосъ богъ нашъ** – СС: 615; **свѣтъ** перен. ‘свет истины, добродетели’), приобретает нравственный, этический и социальный смыслы (ср. **врѣховьнѣ** ‘высший, стоящий во главе, главный’; **высокъ** перен. ‘возвышенный’; **высота** перен. ‘величие’; **вышнь** перен. ‘высший’), тогда как “низ” нагружается иными ценностными смыслами (ср. **выспрь богъ низъ чловѣкъ** СС, 379; **нижньиѣ** ‘земные дела’). С “верхом” и “низом” оказываются связаны и представления о рае и аде: рай в языковом сознании средневекового человека соотносился с небом как местом обитания Бога (ср. **ѣко ты еси живы съ отьцѣмъ въ небесъныхъ** СС, 358) и божественным светом (ср. **паки граджшта съ свѣтлостыжъ небесъскожъ** СС, 596), тогда как ад соотносился с низом, с тем, что находится под землей (ср. **подъ земляжъ** ‘ад, преисподняя’; **прѣисподьнаѣ** ‘ад, преисподняя’; **прѣисподьнаѣ земля** ‘ад, преисподняя’; **исподнь** ‘преисподний’; **прѣисподнь** ‘ад, преисподняя’; **избавѣ ѥ доушъ можъ отъ ада прѣисподьнѣго** СС: 542), и символом его является тьма (ср. **тъмьнаѣ** ‘преисподняя, ад’).

Эта дихотомичность восприятия пространства прослеживается и в названиях ландшафта. Интересно, что наибольшую лексическую и словообразовательную детализацию в ландшафте получили названия пропастей и ущелий (ср. **бездъникъ** ‘пропасть, бездна’; **пропасть** ‘пропасть, бездна’; **ровьникъ** ‘пропасть, бездна’; **стоуденьць** ‘пропасть’; **сквожня** ‘расселина, ущелье’; **съкроушеникъ** ‘расселина’; **дъбрь** ‘ущелье’), которые в сознании человека связывались нередко с представлениями о смерти и аде

(ср. *ровъ* 'могила': *дѣбрь огньнага 'ада'* – СС: 202). Это не может не натолкнуть на мысль о том, что сам окружающий человека ландшафт, и в частности горы и ущелья, оценивались в категориях добра и зла: горы для средневекового человека являлись зримым воплощением добра, блага и покоя, отрицанием суетности цивилизованного мира (не случайно именно горы становились местом подвижнического подвига отшельников, которые сознательно порывали с привычным для них миром), ущелья же и пропасти являлись символом зла, враждебности и греховности.

Будучи ограничены рамками статьи, мы не имеем возможности более подробно рассмотреть этот сюжет и поэтому отсылаем читателя к нашей книге "Средневековый человек в зеркале старославянского языка" (М., 2002), отметим лишь то, что при внимательном прочтении этого материала бросается в глаза его довольно скудная лексическая и словообразовательная проработанность (особенно при сопоставлении с лексикой, посвященной самому человеку), т.е. взгляд на "самого себя" являлся для средневекового человека более важным, чем взгляд на окружающий мир.

Это положение вряд ли можно объяснить лишь ограниченностью и спецификой языкового материала старославянских памятников письменности. Корни этой ситуации лежат значительно глубже: они связаны с архетипом языкового сознания средневекового человека, определившим лексическую структуризацию всего словарного состава старославянского языка.

Являя собой первичный образ, доминанту коллективного бессознательного, архетип задает общую структуру личности, ее ценностных ориентаций, регулирующих не только ее поведение в обществе, отношение с людьми, но и восприятие мира. В старославянском языке таким архетипом сознания был Бог. Бог и человеческая душа представляли для эпохи Средневековья абсолютную ценность, природа же имела ценность довольно относительную, поэтому реальность, окружающий мир воспринимались средневековым человеком как нечто нематериальное, непреходящее Бытие. Природа реальности для него была иллюзорна, ибо подлинной реальностью обладал не окружающий мир природы, а мир божественных сущностей, постижение которых являлось смыслом его бытия. Поэтому "индивидуальные черты видимого мира оказывались недостойными точного воспроизведения" [Гуревич 1999: 50]. "Глаза и уши" его души были широко раскрыты, чтобы улавливать и понимать глубинные смыслы и сущности Добра и Зла, Жизни и Смерти, Истины и Мудрости, Греха и Добродетели, Страдания и Спасения и проч., т.е. его душа была обращена к сфере неосознательного. Он размышлял об этих высших материях, так как знание и понимание их для него оказывалось важным на пути восхождения к Богу.

Абстрактная лексика старославянского языка, глубина детализации значений большинства слов с отвлеченной семантикой позволяет утверждать, что средневековый человек отчетливо осознавал, что окружающий его мир не сводится лишь к естественному порядку вещей, в нем есть особый с м ы с л и доброта, свое идеальное измерение, свои высшие истины. И такой высшей нравственной истиной, с которой были соотнесены все культурные и человеческие ценности Средневековья, его "конечным регулятивным принципом" был Бог.

Как же представлял себе средневековый человек Бога?

Богословие, как известно, провозглашает принцип непознаваемости Бога (ср. *неиздреченьникъ* 'неизъяснимое существо': *господи всесдръжителю неиздреченьниче и всемогы* – СС: 365)⁸, поэтому так ценна для нас теоморфная производная лексика, в которой отчетливо отражается стремление человека познать и понять эту трансцендентную сущность. Она дает нам возможность увидеть Бога таким, каким его представлял себе средневековый человек. Эта лексика имеет для нас важное значение

⁸ Ср. в связи с этим замечание Максима Исповедника: "Следует устремлять наш ум к тому, что нам дал Бог постичь, и ничего за пределами нашей немощи не искать. Таково то, что Он Благ, что Он Создатель, что Он Человеколюбец и так далее. А того, что такое существо Божие, и не старайся понять" [Дионисий Ареопагит 1994: 17].

еще и потому, что она обладает, помимо всего прочего, и диагностирующим значением, ибо то, что человек думал о Боге, как он его воспринимал, во многом является осознанием им самого себя.

Несмотря на то что и церковь, и средневековые теологи стремились утвердить в сознании верующих мысль о духовном, бестелесном характере Бога, лексика старославянского языка представляет Бога довольно конкретно, таким, каким его очень рано начала изображать христианская иконография. Слова Библии о том, что Бог сотворил человека по образу и подобию своему, большинство средневековых христиан понимало как указание прежде всего на физическое сходство с человеком, а потому наделяло его человеческими чертами.

Поэтому первое, что бросается в глаза, это то, что средневековый человек интерпретировал Бога как "личность". Наличие этого "личностного" образа Бога в старославянском языке объясняется, по-видимому, тем, что христианство по своей сути антропоморфно. Оно учит о Боге как о творце мира и человека. Поэтому Бог в представлениях средневекового человека – это всеобъемлющая личность, Богочеловек.

Бог в старославянском языке – это Бог *триименънъ* 'поименованный тремя именами': *си оубо триименънаа кд'но сжть вожьство кдинъ ксть вогъ* – СС: 701. И в этой "триименности" Бога проявляется идея соборности и индивидуальности⁹.

О физическом естестве Бога старославянский язык не говорит ничего (ср. *съставъ* 'ипостась, лицо': *еже са прѣсватаа троица речеть отьць и сынъ і скаты доухъ три състави съанчно въ единомъ вожьствѣ*), только лишь прилагательное *бесплътънъ* 'бесплотный, бестелесный' соотносит его с названием человека как существом плотским (ср. *плътъныи* прил. в знач. сущ. 'человек'), а потому смертным (ср. *сѣмрътънъ* 'смертный' // 'подверженный смерти'), в отличие от Бога, *бесплътнаго сыноу вышшняго*, которому *единомуу животъ вѣсмрътънъ естъ*.

"Личностный" образ Бога проявляется в том, что многие его наименования являются общими с названиями "лица", а также в том, что в старославянском языке он предстает так же, как и человек, в двух ипостасях – в социальной и духовной, т.е. в его названиях отчетливо выделяются два блока имен:

- 1) Бог в его отношении к миру;
- 2) Бог в его отношении к человеку.

Первая группа имен рисует нам Бога-Пантократора (Вседержителя), власть которого воспринималась как власть сакральная, е д и н о с у щ н а я (ср. прилагательные со значением 'единосущный': *коупьносынъ, коупьносжънъ; равьнокъствънъ; съсжънъ; сжънъ; кдиносжънъ; кдыносжънъ; кдинокъствънъ; кдынокъствънъ*; ср. *покланякиъ са троици кдыносжънъ и неразлжънъ* – СС: 801) и е д и н о д е р ж а в н а я (ср. *въседръжтель* 'вседержитель': *господі воже въседръжителю* – СС: 161; *въседръжа* 'вседержащий, всемогущий'; *въсевладыка* 'властитель всего': *въсеомгы* 'всемогущий'; *просниъ ты въсеомгы вѣчны воже* – СС: 162; *прѣвышънъ* 'всевышний (о боге)'; *помазанъникъ* 'помазанник' (гlossa писца к слову X[ристос]) – СС: 474), власть над всем сущим на земле, а значит – над жизнью и смертью (ср. *а христосъ ксть ... кже жизни и сѣмрти власть имать* – СС: 218).

Это был Бог, могущество которого проявлялось в сотворении мира, отсюда понимание Бога как т в о р ц а всего сущего на земле (ср. *зидитель* 'создатель: *зъра невидимааго видима зидителѣ въ равън образѣ* – СС: 236; *зъдатель* 'создатель': *творьць отъ твари зъдатель отъ зъданиа* – СС: 242; *съзъдатель* 'создатель, творец':

⁹ Интересно, что некоторые видные мистики Средневековья трем лицам Божественной троицы приписывали разные функции: "Бог-отец ведет дорогой памяти, Бог-сын – дорогой разума, а Бог-Святой Дух – дорогой любви. Таким образом, душа человека постигала таинство Троицы, познавая свои возможности и освобождаясь от природного начала" (Гофф 1992: 145).

кызыньникъ 'творец': богъ богомъ небесныхъ кызыньникъ – СС: 301; родотворьць 'творец'; строитель 'устроитель, создатель': строитель всен твари дрѣжан крѣмж небесныхъ – СС: 630; съвршитель 'совершитель, создатель': ты любви съвршитель і мироу наставьникъ – СС: 641; съдѣтель 'создатель, творец': творьць 'создатель, творец'; владыко господі воже нашъ творьче в'семоу – СС: 692). животворящего и дающего жизнь всему существу (ср. животворьць 'тот, который дает жизнь, животворящий': въздвиженіе чєстнаго животворца крєста господнѣ С: 217; жинзодавьць 'тот, кто дает жизнь': іако не в'схотѣ оувѣдѣти истиннаго бога давшааго ти жить СС: 218; особенно ярко эту идею передают прилагательные и причастия, ср. животвора 'животворящий': съ прѣсвѣтѣмъ і благомъ і животворацинѣмъ доухомъ – СС: 217; животворьнѣ; животворивъ). Этот волевой и созидающий Бог становится в Средневековье сакральным символом идеи труда.

Власть Бога над миром осмыслялась средневековым человеком и в конкретных названиях природных явлений, в которых он также видел отражение Божьего величия (ср. дѣждити 'ниспосылать дождь': дѣждитъ на праведнымъ и неправеднымъ – СС: 201; оснѣжити 'покрыть снегом': в'скоурати 'заставлять дымиться (о горе)': воже творьче... прикасаѣ са і в'скоурѣѣ ѡ – СС: 152).

Могущество Бога не имеет ни начала, ни конца (ср. безначальнѣ 'не имеющий начала': егдаже безначальны отьць безначальное рождество сыноу своему штькры – СС: 80; прѣвѣчнѣ 'предвечный': і на ржкоу приѣтъ прѣвѣчнаго бога – СС: 535), ибо он бессмертен (ср. вєсмрьтънѣ 'бессмертный'; съприсносжцѣнѣ 'вечно сосуществующий': съприсносжцѣноумоу вєзврѣмьнѣно вєсконечнѣно отьцю и доухоу прѣсвѣтоумоу – СС: 666), и в этом проявлялась его абсолютная трансцендентность.

Эта монархическая концепция Бога отражена и в средневековой живописи. в частности, она "лежит в основе иконографии Бога во славе, изображавшей его с царскими атрибутами власти: троном, солнцем и луной (альфой и омегой знаков всеобъемлющей власти), двором из старцев Апокалипсиса или ангелов. иногда с короной" (Гофф 1992: 142).

Но рядом с Богом-Вседержителем в сознании средневекового человека существовал и другой образ Бога, близкий и понятный сердцу простого человека, образ Христа.

Иисус Христос в сознании средневекового человека выступал "посредником" между земным и небесным, ибо он Сын Божий и вместе с тем сын человеческий. совершенный Бог и совершенный человек. Преодолевая земное тяготение, он осуществляет связь земли и неба, являя собой Спасителя человечества. Поэтому языкотворческая деятельность средневекового человека была сконцентрирована в основном на номинациях "личностного" Бога, Бога-Сына, который предстанет в старославянском языке в самых разных образах, а именно в образе:

Христа-спасителя (ср. избавитель 'спаситель': господі помощнѣ моі избавитель моі СС: 248; избавьникъ 'избавитель'; съпаситель 'избавитель, спаситель': штьць посла сына своего съпасителѣ в'семоу мироу СС: 664);

Христа-заступника (ср. застѣпникъ 'заступник, защитник, помощник': ты же господі застѣпникъ моі еси – СС: 232; зацитителѣ 'защитник': господь заштѣтителѣ животоу моему – СС: 233; нсходатаинникъ 'ходатай, заступник': христосъ иже и нсходатаинникъ кѣтъ намъ в'сѣхъ добръ – СС: 274; ходатаи 'заступник, посредник': ходатаю нашъ і доводителю къ отьцю твоємоу небєсноумоу моли.и тѣ о в'сѣхъ насъ – СС: 762);

Христа-попечителя, подателя всякого блага (ср. **подѣхатель** 'тот, кто поддерживает, защитник': **вѣнстѣ господѣ подѣхатель мой** – СС: 465; **промыслѣникъ** 'наставник, попечитель': **всѣхъ во вѣкѣ видимыхъ и невидимыхъ промыслѣникъ богъ** – СС: 522);

Христа-всевидающего и справедливого судьи (ср. **всѣвидѣ** 'всевидающий': **дѣѣши нѣстѣ всѣвидѣштина сила божина съмотрѣшти все** – СС: 161; **сѣдѣтель** 'судья': **богъ сѣдѣтель правѣденъ и крѣпокъ і трѣпѣливъ** – СС: 682; **неовинѣнъ** 'справедливый': **на страшѣнѣмъ і неовинѣнѣмъ сѣдѣици христосовѣ** – СС: 368), воздающего по заслугам на Страшном суде (ср. **въздатель** 'воздающий': **что противѣж томоу мѣздамъ въздатель любивын чѣстемъ добро дѣѣштинимъ христосъ** – СС: 134; **мѣзодавѣць** 'воздающий': **да тѣчно вѣнѣца полоучимъ вси отъ мѣзодавѣца бога** – СС: 338; особенно ярко эту идею передает глагол **вътрѣтърати** 'ввергнуть в ад': **богъ жѣами въ тѣмъ вътрѣтъравѣ съвазанъ въ великѣж ношѣ** – СС: 158);

Христа-учителя, несущего свет знания, наставника и пастыря, снисходительного и терпеливого (ср. **свѣтитѣль** 'несущий свет': **господѣ свѣтитѣль мой и съпасъ мой кого оубоуж са** – СС: 596; **оучитѣль** 'учитель, наставник': **оучити** 'наставлять, поучать': **вънде исоусъ въ црѣкѣве і оучааше** – СС: 756; **длѣготрѣпѣливъ** 'снисходительный, терпеливый': **господѣ же длѣготрѣпѣливъ сы вѣсы проганааше** – СС: 189; **навести** 'направить, навести (на путь истинный)': **наведи мѣа господі на пѣтъ твоі** – СС: 345);

Христа-утешителя и целителя скорбящей души (ср. **оувѣтъникъ** 'утешитель' < **оувѣтъ** 'утешение': **господі боже нашъ оувѣшение скръѣшцинимъ і плачѣцинимъ са оувѣтъ** – СС: 724). Эта идея очищения души от грехов и пороков, нравственного и физического исцеления человека Иисусом Христом особенно ярко передана глаголами (ср. **раздрѣшити** перен. 'отпустить грехи': **да раздрѣшиши отъ грѣхъ раба твоего сего** – СС: 570; **оцѣстити** перен. 'очистить': **имени твоего ради господі оцѣсти грѣхъ мой** – СС: 438; **истрѣбити** 'очистить': **и простѣръ рѣкѣж коснѣ са емъ исоусъ глагола хощѣж истрѣбити тѣ** – СС: 272);

Христа, несущего людям любовь (ср. **чловѣколюбѣць** 'тот, кто любит людей': **ѣко благы чловѣколюбѣць богъ еси** – СС: 781; **чловѣколюбивъ** 'человеколюбивый': **тѣмъ же чловѣколюбивын богъ не хотѣи съмръти грѣшнымъ** – СС: 781), добро и милосердіе (ср. **благадѣвъць** 'благодетель': **ты владыко благадѣвъче і чловѣколюбъче** – СС: 86; **милосрѣдъ** 'милосердный': **милосрѣдъ ты господі** – СС: 326; **милостивъ** 'милосердный, ласковый': **боже милостивъ вѣди мѣнѣ грѣшникоу** – СС: 326; **прѣщѣдръ** 'в высшей степени милосердный, премилостивый': **прѣщѣдры боже** – СС: 554);

Христа, творящего чудеса (ср. **чоудотворѣць** 'чудотворец': **чоудотѣяннию съпаса не разоумѣѣтъ** СС: 785);

Христа, обладающего высшей мудростью, сокровищами всякого знания, знающего все тайны человеческого сердца (ср. **богомѣдростѣнъ** 'мудрый как бог': **богомѣдръ** 'божественно мудрый'; **срѣдцевѣдѣць** 'знаток человеческого сердца, души');

Христа, обличающего зло (ср. **обличѣникъ** 'обвинитель' СС: 394).

Приняв облик младенца, Христос еще ближе приблизился к человеку. Он становится страдальцем (ср. **прѣдѣложити са** 'пожертвовать собой': **господі боже нашъ прѣдѣложен са самъ агнець непороченъ за животъ в'сего мира** – СС: 539), принявшим за людей мучение и смерть (ср. **распѣтъ** 'о Христе'; **мѣченикъ** 'мученик'; **страстоносыць** 'страдалец, мученик'; **страстотрѣпѣць** 'страдалец, мученик').

Таким образом, Бог принял все человеческое, включая смертный приговор от имени человека, издевательства, ненависть и зависть.

Интересно, что во всех этих именах Бог предстает как существо активное, деятельное, причем действия его всегда направлены вовне и никогда на себя (что отличает его номинации от названий человека).

Внутренняя форма этих слов проливает свет не только на восприятие человеком Бога, но и на оценку им самого себя.

Ощущение тварной силы и могущества Бога, создавшего не только окружающий мир, но и самого человека, рождало в сознании средневекового человека чувство зависимости и собственной ничтожности перед ликом Вседержителя, в руках которого была его жизнь и судьба. Это чувство абсолютной зависимости, ощущение себя с о т в о р е н н ы м совмещалось в его сознании с чувством недоступности Того, Кто абсолютно вне тебя. Естественно поэтому, что человек предстает в этих названиях как существо слабое и униженное, земная жизнь которого – это жизнь под судом, она насквозь пронизана чувством страха перед адом и жадной спасения (об этой жизненной цели особенно ярко говорит глагол *цѣлѣвати* 'достигать спасения').

Это чувство страха перед неизведанным будущим рождало в средневековом человеке ощущение бессилия, неуверенности в себе, беспомощности, а главное – осознание трагичности своего бытия. Не имея опоры в себе, чувствуя себя потерянными, человек воспринимал себя одиноким и беззащитным во враждебном ему мире. "прахом" и "песчинкой" перед ликом всемогущего Бога и всеильной власти, его сердце было наполнено жадной любви, добра и сострадания. Поэтому человек обращался к Богу, который, обладая беспредельной силой (ср. *сила* 'перен. о Боге': *оузырите сына чловѣчьскааго сѣдѣшга о деснѣхъ силы* – СС: 602), становился его единственной опорой в жизни, источником любви и сострадания. Эта потребность любви, а кроме того одиночество и ощущение личной греховности рождали в человеке чувство близости к Богу с его милосердием: Бог карал его за прегрешения, однако и прощал в своем милосердии (ср. *мъногомилостивъ* 'всемилостивый (Бог)': *прѣщедры боже і м'ногомилостиве* – СС: 335; *прѣмилостивъ* 'в высшей степени милосердный': *і ты господі боже моі штедръ і прѣмилостивъ трѣпѣливъ прѣмилостивъ и рѣснотивнъ* – СС: 545). Естественно поэтому, что в Боге человек находил свое успокоение, в Боге он видел своего Заступника и Спасителя, свой нравственно-этический идеал и средоточие экзистенциальных ориентаций.

Таким образом, Бог в представлениях средневекового человека – это прежде всего "личностный" Бог, Бог терпения и утешения. Отстраняя от себя собственные качества и свойства, желания и надежды, человек по-своему осмыслял божественное начало мира. Бог средневекового человека являлся как бы зеркальным отражением его души, чаяний его сердца, самое главное из которых – обретение спасения.

Теоморфные имена являются смысловым стержнем культуры Средневековья, главным регулятивным принципом которой был Бог. В соответствии с этим принципом происходила организация мира духовных сущностей этой эпохи. Именно этот принцип регулировал нормы средневекового общества, переходя из сферы сознания человека в сферу его поступков. Поэтому в средневековом мире практически все становилось предметом духовного и ценностного осмысления.

Анализ лексики, входящей в сферу духовной жизни средневекового человека, показал, что весь его идеальный мир формировался вокруг этого регулятивного принципа. В основании модели средневековой культуры лежала глобальная оппозиция "д о б р о" ~ "з л о" со множеством ее коррелятов, которые составляют инвентарь любой культуры (*дух ~ плоть, жизнь ~ смерть, вера ~ безверие, страдание ~ спасение, святой ~ грешный, любовь ~ ненависть, честь ~ бесчестие, простота, бесхитростность ~ хитрость, бедность ~ богатство* и т.д.), причем и этот идеальный мир воспринимался в категориях "верх" ~ "низ", "божественное" и "земное".

Как же лексически и словообразовательно "разрабатывается" в старославянском языке главная христианская оппозиция – д о б р о и з л о?

Д о б р о. Понимание человеком добра во многом определяло ценности средневекового общества, его этические и даже эстетические идеалы, поскольку вся жизнь человека предопределялась его выбором земного пути к спасению, т.е. выбором между добром и злом.

Средневековое представление о добре было персонифицированным, ибо оно соотносилось прежде всего с Богом. "Само Божество есть Добро по существу, и все сущее причастно Добру, как творения – солнцу", – говорит Дионисий Ареопагит [Дионисий Ареопагит 1994: 89]. Добро, таким образом, было сущностным атрибутом Бога, поэтому **доброчѣстивѣ** это не просто 'набожный', но чтущий Бога. Однако добро могло соотноситься и с человеком, но, как свидетельствует материал старославянского языка, оно не было сущностным атрибутом человека, ибо человек был сопричастен не только к добру, но и ко злу.

Понятие "добра" было довольно глубоко проработано в старославянском языке, причем в разных аспектах – этическом, социальном, эстетическом и даже витальном.

Д о б р о в языковом сознании средневекового человека – это прежде всего благо (само прилагательное **благо** (**блага**)), выступающее в функции существительного, имело значение 'добро': **изидѣтъ сътворѣши блага въ въскрѣшенѣ животоу** – СС: 90), ср. также **благость** 'доброта, милость'; **благостыни** 'доброта'; **благыни** 'добро, доброта'. Естественно поэтому, что "добро" в средневековом сознании соотносилось прежде всего с этическим понятием (прилагательное **добрѣ** имело значение 'хороший, добрый') и в первую очередь с религиозным, поскольку с добром связывалась набожность и благочестие человека (ср. **доброчѣстник** 'благочестие, набожность').

Дериваты с корнем **добр-** говорят нам о том, что понималось под добром в средневековом обществе, какое ментальное содержание вкладывалось в это понятие:

д о б р о – это **благое деяние** (ср. **добростьтворник** 'добродеяние'; **добростьтворити** 'сделать добро'). Истинное добро исходит от Бога (ср. **добродѣль** 'делающий добро'; **любивымъ чѣстемъ добро дѣлающимъ христосъ** – СС: 191), но оно может плодиться и усилиями человека, в побуждении его воли к добрым делам, когда оно является творческим актом свободной личности, поэтому способность творить добро рассматривалась как одна из добродетелей человека (ср. **доброта** 'добродетель'; **добродѣляник** 'добрые дела, добродетель'; **добродѣлянъ** 'добродетельный'; **добрость** 'добродетель');

добро – это и стремление следовать в своей жизни принятым нормам, **о б р а з ц а м**, правилам поведения (ср. **доброобразынь** 'добропорядочный' < **образъ** 'пример, образец'; **непосагъшиа во печетъ са о господи на доброобразныхъ и благоприлежныхъ** – СС: 191);

добро – это **р а з у м**, знания (ср. **доброразоумивѣ** 'очень сведущий, знающий').

добром для средневекового человека являлась и **с м е л о с т ь** (ср. **добродръзостьнь** 'откровенный' < **дръзость** 'смелость'), ведь для того, чтобы откровенно признаваться в своих грехах (а покаяние и исповедь в Средневековье первоначально были публичными) или высказывать свое мнение, нужна была известная смелость.

Добро в языковом сознании средневекового человека было понятием социологизированным, ибо с добром связывалось социальное происхождение человека (в частности, его знатность, ср. **добродик** 'знатность'; **доброродень** 'знатный, благородный', поэтому знатный человек по определению должен был быть добрым человеком), а также его имущество (ср. **добро** 'имущество').

Добро в средневековом обществе рассматривалось и как эстетическая категория, т.к. добро – это красота (ср. **добрѣ** 'красивый'; **доброта** 'красота'; **добротичень** 'красивый').

Наконец, добро могло ассоциироваться с витальностью человека (ср. **доброприимати** 'быть здоровым, сильным'), так как здоровым человек мог быть лишь тогда, когда он в душе своей "принимал" Бога.

Таким образом, категория "добра" работала практически во всех сферах жизни средневекового человека – от витальной до социальной и религиозной, от этической до эстетической, оказывая влияние на формирование многих абстрактных понятий мира христианских сущностей.

Зло являлось вторым компонентом глобальной оппозиции ("добро" ~ "зло") средневекового ментального мира. Вопрос о происхождении зла, его онтологической сущности является одним из сложнейших в богословской и философской литературе. "Что такое зло?" – задает вопрос Дионисий Ареопагит и ответ его не однозначен, ср.: "Зло не происходит от Добра" (с. 137). "Зло состоит в совершенном отсутствии добра" (с. 153). "Добро и Зло происходят от разных начала и причины" (с. 155). "Не в Боге зло, и зло не божественно" (с. 157). "Зло есть лишь отпадение от добра" (с. 165) и т.д. [Дионисий Ареопагит 1994]. Приводя множество определений зла (каждое из которых сопровождается глубокими аргументами), он заключает: "Остается считать, что зло представляет собой слабость и убывание добра" (с. 179).

Мы не будем входить в разрешение этого сложного вопроса и останемся в рамках старославянского языка, материал которого позволяет нам утверждать следующее: если добро исходит от Бога, то зло не касается Бога, оно исходит от самого человека, являясь его конститутивным признаком.

Именно поэтому зло в языковом сознании средневекового человека рассматривалось прежде всего как категория этическая, апеллирующая к нравственности человека: само прилагательное **зълъ** имело значение 'плохой, дурной', а субстантивирясь, обозначало 'зло, злое дело' или 'плохого человека', причем не просто плохого, а такого, который заслуживает наказания (ср. **зълосъмирѣтънъ** 'заслуживающий смерти человек'). Поэтому корень **зъл-** представлен в именах, называющих нечто плохое, скверное (ср. **зълоба** 'скверна, пакость, все плохое'; **зълобивъ** 'причиняющий зло').

Интересно, что средневековый человек стремился даже персонифицировать зло (ср. **пръвыи зълъ сотона** – СС: 241), на что указывают дериваты с корнем **вѣс-**: **вѣсьнъ**, **зълъвѣсьнъ**, имеющие значение 'одержимый злым духом'. И эта одержимость злом приводила к болезни человека, ибо "зло возникает не от силы, но от слабости" [Дионисий Ареопагит 1994: 185], ср. параллель с добром, которое несет человеку здоровье.

Итак, зло расценивалось как порок человека (ср. **сквърньнолюбик** 'тяготение ко злу, к пороку'), поэтому беззлбный – это прежде всего беспорочный человек (ср. **везълбивъ** 'беззлбный, кроткий, беспорочный'; **везълбик** 'беззлбность, невинность'; **незълба** 'беззлбность, беспорочность'; **незълбик** 'беззлбие, беспорочность').

Дериваты с корнем **зъл-** позволяют понять, что же являлось злом для средневекового человека. По-видимому, это было прежде всего:

- **безбожие**, **безверие** или несправедная вера, ересь, так как у неверующего человека сам дух тяготее к злму (ср. **зълочьстьнъ** 'безбожный человек'; **зълъвѣрик** 'безбожие'; **зълъвѣръство** 'ложная вера, ересь'), тогда как истинная вера (**вѣра прѣмъдрости** 'истинная вера') связывалась с правовеирием (ср. **правовѣрик** 'истинная вера');

- **безнравственность** (ср. **зълонравьнъ** 'безнравственный человек');

- **коварство** (ср. **зълкокъзнънъ** 'злокозненный'; **ажкавьство** 'зло, коварство'; **проныръство** 'зло, подлость, вероломство' < **пронырити** 'достичь лукавством');

- злодеяние (ср. **зълѡдѣѡникъ** ‘злодеяние, злодейство’);
- злословие (ср. **рѣженикъ** ‘злословие’ < **рѣжати сѧ** ‘глумиться, насмехаться’);
- унижение (ср. **зълѡбити** ‘порочить, унижать’);
- мучения и страдания, причиняемые другому человеку (ср. **озълѡбити** ‘измучить, причинить зло, страдания’).

Зло так же, как и добро, было в средневековом обществе понятием социологизированным, однако в отличие от добра и блага, оно соотносилось не с социальным происхождением человека, а с его деяниями (ср. **зълѡдѣѡство** ‘злодеяние’; **зълѡстѣтворити** ‘причинить зло’; **зълѡстѣворити** ‘совершать зло, вредить’ // ‘порочить’).

Дериваты с корнем **зъл-** указывают и на причину возникновения зла, озлобленности человека. И здесь снова прослеживается интересная параллель с понятием “добро”: если добро как добродетель человека вознаграждается имущественным благополучием, обладанием чем-либо (ср. **добро** ‘имущество’), то зло как один из его пороков наказывается отсутствием этого благополучия, поэтому оно порождается страданием из-за лишения этого “чего-либо” (ср. **озълѡкѡникъ** ‘лишения, страдания’; **озълѡбакѡникъ** ‘лишения, страдания’; **неприѣзнь** ‘зло’; **неприѣзньство** ‘зло, злоба’), т.е. материал старославянского языка подтверждает слова Дионисия Ареопагита о том, что “зло есть лишь недостаток, отсутствие полноты свойственных нам благ” [Дионисий Ареопагит 1994: 169].

* * *

Мы рассмотрели лишь некоторые возможности реконструкции языкового сознания средневекового человека, которые нам открывает ономаσιологический подход к изучению производного слова. Обращение к старославянскому языку, и в частности к внутренней форме производного слова, позволило нам “погрузиться” в эпоху Средневековья и “изнутри” увидеть и понять тот мир смыслов и мир ценностей, в котором жила и развивалась средневековая культура. Нам приоткрылись, пусть “крайне туманно и мерцающе очертания той эпохи, когда индивиды растворены для нас в народной массе и единственным произведением интеллектуальной творческой силы предстает сам язык” [Гумбольдт 1984: 48].

Материал старославянского языка, внимание к внутренней форме производного слова еще раз подтвердили мысль о социальной детерминированности данных языка, и в частности то, что «чистый факт и незаинтересованный глаз – просто миф. Когда глаз за работой, он в плену своего прошлого, старых и новых зависимостей, приходящих из мозга, сердца и ушей. Не только способ, но и сам объект видения регулируется нуждами и предпочтениями. Глаз отбирает, отталкивает, организует, классифицирует, анализирует и конструирует. Он не столько отражает, сколько собирает и разрабатывает, ничего не видит “раздетым”, без каких-либо атрибутов... Так называемые “факты” всегда сформированы той или иной версией мира» [Goodman 1968 цит. по: Реале, Антисери 1997: 723]. А для эпохи Средневековья это было особенно актуально, поскольку слово для средневекового человека было исполнено особого, магического значения: слово было в начале, и начало всего было в слове (не случайно поэтому слово в языковом сознании средневекового человека было понятием персонафицированным, соотносившимся с идеей Бога, ср. **слово** ‘о Христе’). Слово не просто называло то или иное явление, оно составляло его сущности¹⁰. Поэтому «переименовать “что-то”, не изменяя, не задевая его “сущности”, средневековому человеку казалось невозможным, ибо имя также принадлежит явлению, составляет его часть и закрепляет его в том состоянии, каковое было названо. Отсюда ощущение

¹⁰ “Тогда не относились так недоверчиво к языку, как теперь, – говорит К. Юнг о средневековом мышлении, цитируя Т. Гомперца, – когда в словах мы так редко находим адекватное выражение фактов. В те времена, наоборот, господствовала наивная вера, что сфера понятия и сфера применения соответствующего ему слова всегда совпадают” [Юнг 1998: 56].

авторитетности слова, его ответственности» [Очерки 1998: 141]. И это обстоятельство объясняет, почему во внутренней форме производных имен старославянского языка так отчетливо проявились "следы культурной практики", корни того "коллективного бессознательного", которое лежит в основе архетипа языка любой культуры.

Результаты проведенного исследования свидетельствуют, как представляется, о плодотворности избранного подхода к познанию и описанию "бессознательной духовности" средневекового общества. Думается, что системно-функциональный подход к описанию материала старославянского языка, опора не на отдельное слово, а на весь массив производных слов позволили избежать автору субъективности в оценке материала.

Однако лучше всего об этом говорит сам старославянский язык, в частности, тот факт, что и имя, и глагол рисуют нам в принципе одну и ту же картину, поскольку в маркировании признаков, актуализируемых в отыменных и отглагольных дериватах со значением лица, прослеживается определенная последовательность. И эти повторы в лексической параметризации личности свидетельствуют, как представляется, в пользу объективности полученных результатов, позволяя выделить некоторые константы средневекового сознания. Такая удивительная корреляция мотивационных признаков всех трех частей речи не может быть случайной. Она является продуктом смыслополагания, следствием действующего в каждом языке (в том числе и в мертвом) одних и тех же законов смыслообразования, которые предопределяются императивами языка культуры, что в общем и понятно – "господствующий тип культуры формирует тип сознания людей, которые родились и живут в рамках этой культуры" [Сорокин 2000: 701]. И материал старославянского языка оказался созвучным общей установке культуры Средневековья. За эмпирически различными, кажущимися разрозненными картинами внешнего и внутреннего мира средневекового человека, за бессвязными, на первый взгляд, фрагментами его социокультурного универсума лежит тождество смысла – "этого общего знаменателя любой культуры" [Сорокин 2000: 29], поэтому язык ничего не придумывает, а выражает глубинные смыслы бытия.

Предлагаемый подход к изучению производного слова, предполагающий выявление, с одной стороны, его внутренней формы, а с другой – тех этнокультурных императивов, которые привели к актуализации этой формы, дал возможность, как представляется, найти основной принцип ("субстратное основание"), который пронизывает всю лексическую систему старославянского языка, придает смысл и значение каждому языкотворческому акту и из хаоса разрозненных единиц создает единое целое, т.е., иными словами, при таком подходе к словарному составу языка обнаружаются смысловые структуры бытия человека и выявляется их роль в формировании "языка его культуры". Благодаря уникальности языка, а именно его способности сохранять и концентрировать все многообразие человеческого опыта-знания, мы проникаем в тайны повседневной жизни средневекового человека и слышим голоса людей далекой от нас эпохи.

Таким образом, научный потенциал ономастического подхода к изучению производного слова еще далеко не исчерпан. Более того, сама логика развития антропологической лингвистики, реализации ее общей программы – "найти доступ к Человеку через язык" – требует обращения к внутренней форме слова, поскольку в этом случае нам открываются "сокрытые смыслы" текста культуры, ибо «язык, и в частности его словарный состав, представляет собой лучшее доказательство реальности "культуры" в смысле исторически передаваемой системы "представлений" и "установок"» [Вежбицкая 2001: 44]. А поскольку каждая культура, по определению Ф. Ницше, это самореализация человека, то, постигая человека, и в частности его язык как средство воплощения его творческой мысли, мы можем, погружаясь на разную глубину его истории (вплоть до праязыка), понять общие тенденции развития его культуры.