

ТАРТУСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
Кафедра русского языка

ЕЛЕНА АНТУШЕВА

**К ЭТИМОЛОГИИ ХРИСТИАНСКОЙ ЛЕКСИКИ**

Диссертация на соискание  
ученой степени **magister artium**  
по русскому языку

Научный руководитель —  
доктор философии,  
доцент Ю. С. Кудрявцев

Тарту, 2005

## ОГЛАВЛЕНИЕ

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
Глава 1. К ЭТИМОЛОГИИ СЛОВА <i>КОВЧЕГ</i>	
§ 1. Описание реалии .....	13
§ 2. История вопроса.....	17
§ 3. Версия происхождения слова <i>ковчег</i> от <i>ковать</i> .....	21
§ 4. Версия происхождения слова <i>ковчег</i> от гнезда <i>выкнуть</i> .....	28
Глава 2. К ЭТИМОЛОГИИ СЛАВ. <i>КРИЖМА / КРИЖМЫ</i>	
§ 1. Двойная мотивация анализируемого слова .....	34
§ 2. Новые возможности этимологизации лексемы <i>крижмы</i> .....	41
§ 3. Связь лексем <i>криж</i> и <i>кряж</i> .....	45
Глава 3. К ЭТИМОЛОГИИ СЛОВА <i>МОЩИ</i>	
§ 1. Вопрос о происхождении сущ. <i>мощи</i> .....	51
§ 2. Морфологический разбор.....	56
§ 3. Новая версия происхождения сущ. <i>мощи</i> .....	59
Глава 4. К ЭТИМОЛОГИИ ЛЕКСЕМЫ <i>ПАПЕРТЬ</i>	
§ 1. История вопроса.....	62
§ 2. Описание реалии или где стояла паперть.....	67
§ 3. Этимологический анализ лексемы <i>паперть</i> .....	81
Глава 5. К ЭТИМОЛОГИИ ХРИСТИАНСКОГО ТЕРМИНА <i>ВОСКРЕСЕНИЕ</i>	
§ 1. История вопроса.....	84
§ 2. Воскрес или ожил? История понятия.....	87
§ 3. Семантическое обоснование христианской лексемы <i>воскресение</i> .....	100
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	103
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ .....	107
СОКРАЩЕННОЕ ОБОЗНАЧЕНИЕ СЛОВАРЕЙ И ИСТОЧНИКОВ .....	113
ПРИЛОЖЕНИЕ	
1. Сокращения названий книг Священного Писания .....	118
2. Иллюстративный материал .....	119
КОККУVÖТТЕ .....	126

## ВВЕДЕНИЕ

Специального термина для обозначения данной группы слов не существует. Традиционно она называется религиозной /христианской/ церковной лексикой. Первый термин, с одной стороны, включает в себя и языческий период, с другой, предполагает не только христианскую лексику, но и понятия других религий. Церковная же лексика, наоборот, может пониматься слишком узко — то, что относится непосредственно к Церкви как социальному институту, устройству, а также — к церкви как к архитектурному строению, ср. разграничение церковной и христианской археологии [Беляев 1996: 19]<sup>1</sup>. Таким образом, самым удобным обозначением объекта нашего исследования нам кажется выражение *христианская лексика*, под которым мы понимаем лексику, относящуюся к христианской религии во всех ее проявлениях, причем без учета конфессиональной принадлежности. Так, в работе рассмотрены общехристианские слова: *воскресение*, *ковчег* (последнее также с учетом особенностей в православной традиции); понятие *мощи*, свойственное как православному, так и католическому вероисповеданию; лексема *паперть*, относящаяся к православной традиции, и слово *крижмы*, имеющее, возможно, западное происхождение.

Лексика, связанная с религией, образует значимый пласт человеческой культуры и наиболее показательна, в силу «относительной устойчивости и фиксированности» религиозного сознания и «канонического характера формирующих его текстов», отражает ее проявление в жизни общества [Успенский 1969: 156]. Область религиозного составляет значительную часть всей истории человечества: глубоко проникая в повседневную жизнь народов, она многое в ней определяет и сама является частью народного своеобразия. Религиозные проявления и практика являлись «важными сферами социальной действительности и радикально влияли на все другие проявления общественного сознания, социальной организации и культуры» [Мечковская 1998: 39].

---

<sup>1</sup> В работе указания на статьи и монографии даются в квадратных скобках, на словари и источники — в круглых.

Особое влияние на менталитет, культуру и язык славян и Европы оказало христианство. Оно неотъемлемым элементом вошло в народный быт, сказалось на обычаях и ритуалах, ежедневном поведении и языке. С другой стороны, в результате освоения христианства мифологически ориентированным народным сознанием и адаптации его к народному быту проявлялось влияние языческих представлений на христианскую культуру.

Так как верования тесным образом связаны с ходом языкового развития, см.: [Буслаев 1848: 200], исследование этой лексики является важным аспектом в изучении истории языка. Многие относящиеся к нашей области лексемы либо не имеют ясной этимологии, либо принятая этимология нуждается в более серьезном подтверждении, либо, наконец, есть основания для ее пересмотра.

Специальные этимологические изыскания по церковным христианским терминам отмечаются в текстах XVII в., созданных в рамках церковной реформы, и преследуют определенную цель — «повышение смыслового статуса предлагаемой замены». К таким сочинениям относятся «...правила на ^тмһны речен³и стаго сѹмвола», Епифания Славинецкого и «W исправлен³и в прежде печатанныхъ книгахъ mineахъ...» Евфимия Чудовского [Страхова 1985: 57]. Другие объяснения происхождения отдельной церковной лексики можно обнаружить в различной литургической литературе, но, как правило, они не имеют лингвистической ценности.

Этимологический анализ отдельных христианских терминов как объектов лингвистики представлен в ряде статей., ср. напр. работу Б. А. Успенского «Влияние языка на религиозное сознание», в которой рассматриваются такие лексемы как *крест*, *церковь*, *храм*, *преподобный*, *Бог*, и недавно вышедшую в «Филологических науках» статью Т. Л. Мироновой «К этимологии слова *крест*», в которой автор производит данную лексему от глагола *кресить*, и утверждает, что «дохристианский славянский *крест* — это вертикально устроенный из дерев и возженный языческим богам жертвенник» [Миронова 2005: 100]. Впрочем, выводы, сделанные автором статьи, основаны на сомнительных семантических предположениях.

Начиная с О. Н. Трубачева, в отечественном историческом языкознании закрепился принцип рассмотрения отдельных лексем с учетом всей лексико-семантической группы в типологическом аспекте, который «позволяет выявить

общность семантических преобразований в сопоставляемых языках, увидеть типологически сходные явления в области функционирования слов» [Храмов 2001: 7].

В связи с этим следует отметить сочинение Ф. И. Буслаева «О влиянии христианства на славянский язык по Остромирову Евангелию» [Буслаев 1848], где автор детально рассматривает два слоя древнерусского и славянского языка: «мифологический» (т.е. языческий) и непосредственно христианский, в котором отдельно выделяет слова «составляющие переход от древнейшего периода к христианскому» (с. 119 и сл.), «отвлеченные понятия» и специальные церковные слова, среди которых особое место занимают заимствования из греческого, латинского и германских языков (с. 200 и сл.)<sup>2</sup>. Интересен представленный в исследовании ученого готский материал. Как пишет Ю. С. Степанов, «плодотворное начинание Буслаева до сих пор слабо поддержано исследователями, но оно актуально и ждет своего продолжения» [Степанов 1997: 463]. К сожалению, недоступной нам оказалась работа Ф. Миклошича «Die christliche Terminologie des slavischen Sprachen. Eine sprachgeschichtliche Untersuchung» (Wien, 1975).

Ф. И. Буслаев, как представитель мифологического направления, уделяет много внимания влиянию древних народных представлений на язык [Буслаев 1848: 210]. По сравнению с другой частью религиозной лексики, этот пласт благодаря исследованиям В. Н. Топорова, В. В. Иванова и Б. А. Успенского в настоящее время относительно хорошо изучен. В «Словаре индоевропейских социальных терминов» Э. Бенвениста третья книга второго тома посвящена индоевропейским понятиям религии (*священное, молитва и моление, обет, религия и суеверие, вера, благодать* и т.п.). Однако Ю. С. Степанов с сожалением отмечает, что Э. Бенвенист уделил мало внимания «глубокому качественному перелому» в индоевропейской культуре — переходу от язычества к христианству [Степанов 1995: 20]. Нас же интересует именно христианский период в жизни славян, именно христианский пласт религиозной лексики, который в лингвистической литературе не отражен достаточным

---

<sup>2</sup> См. об этом: Степанов 1997, 462–463.

образом<sup>3</sup>, за исключением, может быть, заимствований из греческого и латинского языка. Так, М. Фасмер одно из своих исследований целиком посвятил той части церковной лексики, которую составляют грецизмы: в «Греко-славянских этюдах» [Фасмер 1909] он выделяет общий характер заимствований, описывает основные пути перехода этих слов в церковнославянский язык.

Христианская лексика как церковнославянская описана в работах Н. А. Мещерского, Е. М. Верещагина и А. А. Алексеева, но в них дан текстологический ее анализ, а не этимологический. Мы использовали эти исследования, чтобы уточнить фиксацию и функционирование отдельных лексем в древних церковных текстах.

Книга Н. Б. Мечковской «Язык и религия» относится скорее к культурологическим и религиоведческим исследованиям.

Работа К. А. Тимофеева «Религиозная лексика русского языка как выражение христианского мировоззрения» [Тимофеев 2001] носит поверхностный, скорее ознакомительный характер.

Таким образом, до сих пор не существует итоговых работ в рамках тематико-группового исследования русской христианской лексики. Следует сразу оговорить, что мы лишь отмечаем факт существования белого пятна в историческом языкознании, а не пытаемся восполнить этот пробел. В рамках нашей работы мы лишь вносим небольшой посильный вклад в данную область исследования, рассматривая этимологию отдельных слов.

Конечно, имеется ряд сложностей в силу специфики лексики данной сферы. Так, с одной стороны, она является терминологической по своему характеру, но, с другой, — включает в себя множество абстрактных понятий, которые требуют специального подхода, особых принципов исследования. Да и терминологичность данной лексики зачастую носит иной характер. Так, если О. Н. Трубачев отмечает «архаизирующую сущность терминологии», ее «недостаточность», способность «постоянно отставать от уровня материальной культуры» [Трубачев 1966: 391], то в нашем случае происходило

---

<sup>3</sup> Ю. С. Степанов указывает, что в последнее время проделано очень много исследований в этой области на Западе (главным образом евангелическими теологами и историками культуры в Германии), «Россия же за последние 70 лет сильно отстала в этом отношении» [Степанов 1995, 22].

заимствование новой культуры в целом, не только с реалиями, но и с готовой, установившейся терминологией. Иногда сначала приходил термин (книжным путем), только потом сама реалья. Вопрос заключался в том, как переводчик поймет лексему, как ее передаст (заимствование, калька, свое соответствие). Иными словами, номинация идет не по направлению *материальный факт культуры* → *его название*, а в обратную сторону: *лексема* → *сопоставление с реальей*.

И все-таки «опыт групповой реконструкции» был бы полезен, на наш взгляд, и при исследовании данной тематической группы, и отдельных ее подгрупп. Так, например, было бы интересно с этой точки зрения обратиться к названиям частей христианского храма, рассмотреть церковь в архитектурном и символическом смысле как целое. В нашей работе мы проводим сопоставительный анализ двух ее частей: паперти и притвора, сопоставляя их с частями иудейского храма. Но было бы любопытно сравнить мотивацию названий остальных частей церковного здания, как основных, так и дополнительных; выяснить причину отсутствия специального названия для средней/ основной части храма (*naòj*, *navis*) в православной традиции<sup>4</sup>.

По определению Ф. П. Филина, лексико-тематические группы — это «объединения слов, основывающихся <...> на классификации самих предметов и явлений» [Филин 1977: 144]. Отсюда логически вытекает необходимость в самой классификации. Мы не задаемся целью составить таковую, так как это не входит в задачи нашего исследования, но намечаем возможности в этом направлении. Исходя из традиционного выделения классов подобной лексики, мы предлагаем два варианта классифицирования христианских терминов: «тематический» и «генеалогический».

Г. Н. Скляревская в «Словаре православной культуры» представляет тематическую классификацию православной лексики:

- основные понятия вероисповедания и богословские понятия (*Бог, Троица, Евангелие, вера, воскресение, таинство, догмат* и т.д.);
- лексика христианской морали (*грех, добро, зло, добродетель, смирение, прощение, милосердие*);

---

<sup>4</sup> Пришедшая с Запада лексема *неф* выступает в специальном архитектурном значении, который применяется и в гражданском строительстве (СИС 1987: 334).

- названия таинств (*крещение, миропомазание, покаяние, причащение, брак, священство, елеосвящение*);
- наименования небесной иерархии (*ангел, архангел, серафим, херувим*);
- элементы церковного календаря, церковные праздники, богослужебный круг, суточные богослужения и т.д. (*Благовещение, Великий пост, родительская суббота, Страстная неделя, Вербное Воскресение, Пасха*);
- формы и элементы богослужения (*обедня, вечерня, литургия всенощная, молебен, панихида, канон*);
- храм и его части (*амвон, клирос, паперть, иконостас, солея*);
- предметы богослужения (*кадило, аналой, просфора, дискос, антиминс, потир*);
- священнические облачения и их части (*риза, фелонь, орарь, митра*);
- наименования церковной иерархии (*архиерей, преосвященнейший, иеромонах, благочинный, протоиерей, митрополит, иерей*);
- наименования библейских персонажей и знаменательных лиц (*пророк, святой, праведник, великомученик, мученик, новомученик*) (Скляревская 2000: 6–7).

К ней Ю. А. Кондратьев добавляет имена собственные — именованья Бога, Богородицы, имена пророков, библейских персонажей, святых, церковных иерархов, названия икон, храмов, монастырей и т.д. (*Господь Бог, Панкратиевский монастырь, Николай Чудотворец*) [Кондратьев 2003].

Ими, правда, не учтена терминология православного искусства, например, термины музыки и иконописи. Эту классификацию, расширив ее и исправив, можно было бы положить в основу христианской лексики в целом.

Церковнославянская лексика обычно делится исследователями на группы, соответственно происхождению, пути появления слов в языке. Исходя из этой традиции можно построить вторую, «генеалогическую» классификацию. В таком случае можно выделить:

#### I Заимствования (устные и письменные):

1. Славянские: старославянизмы, богемизмы/ моравизмы и т.д.
2. Грецизмы.
3. Германизмы.
4. Семитизмы.

#### II Результат творческой деятельности переводчиков:

1. Словообразовательные кальки.
2. Семантические кальки.

### III Исконные (с точки зрения русского языка) слова.

Интересно было бы сравнить обе, конечно же усовершенствованные, классификации. Уже при беглом анализе заметны некоторые закономерности: так, группу «священнические облачения и их части» составляют в основном грецизмы (*орарь, митра, фелонь*), «основные понятия вероисповедания» — исконные слова (*Бог, Троица, вера, воскресение, грех*), а в церковной иерархии зачастую наряду с греческими заимствованиями существуют параллельные исконные наименования (ср. *иерей* — *священник*, *диакон* — *служитель*, *игумен* — *настоятель*).

При исследовании христианской лексики русского языка следует учитывать ее тесную связь с распространением и становлением христианства в славянских землях и их особенностями<sup>5</sup>, а также с возникновением и развитием старославянского языка и практики славянских переводов древних церковных текстов.

Первые миссионеры столкнулись со сложной задачей: «языковой барьер вызывал особые затруднения на начальном этапе миссии, когда еще <...> отсутствовала славянская церковная терминология, <...> отсутствовали также готовые тексты молитв, необходимые при исполнении священных литургических формул, перевод текстов из Священного Писания» [Ловмянский 2003: 212–213]. В славянской миссии еще до прихода Кирилла и Мефодия принимали участие романские (из Аквилеи) и особенно многочисленные баварские (из Зальцбурга) проповедники, а также ирландские монахи, опередившие на этом поприще по времени остальных [см. там же: 225]. И даже если служба в то время велась не на славянском языке, миссионеры должны были разъяснять отдельные понятия христианства на родном языке обращаемых. Таким образом, первичная соответствующая терминология у славян должна была появиться уже в этот период.

Первоначальную основу старославянского языка представляли, по всей вероятности, славянские говоры жителей окрестностей города Солуни, затем,

---

<sup>5</sup> Христианизация разных славянских земель проходила неравномерно: сказывались географическое положение, классовая принадлежность [Ловмянский 2003: 227].

когда проповедническая и учительская деятельность Кирилла и Мефодия была перенесена в Великую Моравию, а после смерти Кирилла в Паннонию, в язык были включены западославянские речевые элементы<sup>6</sup> (приблизительно время шестидесятых–восьмидесятых годов IX в.). Далее (X в.) основным центром развития славянской письменности становится Болгария (Западная и Восточная), соответственно и церковный язык пополняется речевыми элементами, свойственными славянскому Югу. В XI в. главным ареалом общеславянской переводческой деятельности становится Киевская Русь (во времена правления Ярослава Мудрого), и в язык переводной письменности, призванной обслуживать общественные потребности всех славян, включаются восточнославянские речевые элементы. Через полтора-два столетия главным центром общеславянской культуры становится Балканский полуостров, и ведущая роль в развитии церковнославянской письменности снова переходит к Болгарии, а затем и к Сербии. Наконец, со второй половины XIV в., когда начинает формироваться мощное централизованное государство вокруг Москвы, эстафета первенства в развитии общеславянской культуры переходит к Московской Руси. Языковые и стилистические черты, выработавшиеся на столетие раньше у южных славян, переносятся на Северо-Восток России и здесь находят свое воплощение в виде т.н. «второго южнославянского влияния на русскую письменность». Подробнее см.: [Мещерский 1978: 10 и сл.].

Существенной вехой в развитии русской христианской лексики, как нам кажется, был также период реформ патриарха Никона и раскола, не отмеченный Н. А. Мещерским, так как он в своей монографии ограничивается XV в. В это время заново переводились многие книги, выбирались новые языковые средства для выражения христианской мысли. Языковая ситуация

---

<sup>6</sup> В русской лингвистике мало внимания уделяется западославянскому влиянию на старославянский язык, тогда как именно в этой географической области он переживал свое становление, там происходило, закрепление, апробация новой лексики. Там была переведена часть библейских и церковных текстов, и по предположению ученых были созданы Жития Кирилла и Мефодия, в которых отражается как западославянские черты, так и влияние близлежащих германских земель [Флоря 1981: 9–10]. Позднее развитие старославянского языка западной редакции продолжилось и в Чешском государстве (княжестве Пржемысловичей), которое возникло в к. IX в. и крепло вплоть до середины XI в. Отмечается, что Сазавский монастырь поддерживал связи с Киевской Русью, — об этом см.: [Кузнецова 1987: 10].

характеризуется появлением множества неологизмов, созданных по принципу пословного перевода, см.: [Страхова 1985: 57].

Будучи разработанной главным образом на материале переводных памятников и преимущественно переводов с греческого, древнеславянская языковая и стилистическая система входила в состав культурно-исторического круга языков, в центре которого стоял греческий литературный язык позднеимперской и византийской эпохи. Он оказывал влияние в разных аспектах на все периферийные языки этого культурного ареала. Слова греческого происхождения заимствовались всеми этими языками в различном объеме и через различные понятийные сферы, но преимущественно и в подавляющей степени через сферу религии и морали, церковного устройства, быта и культа. Периферийные языки также сами передавали греческому кое-что из своего словарного состава. Таково происхождение, например, арамеизмов и вообще семитизмов, встречающихся в греческом языке библейских книг, благодаря которым подобные заимствования через греческий переходили в лексические фонды всех остальных языков того же круга. Кроме собственно лексических заимствований, т.е. слов, оставленных без перевода, в результате взаимодействия с греческим во многих из периферийных языков восточносредиземноморского культурного круга появляются лексические кальки, типа *благоупотребление*, *злонравный*, *добропобедный* и т.п. Сильное воздействие ощущалось и в семантике, поэтому во всех периферийных языках усваиваются многие значения греческих слов, свойственные концептам идеологического и религиозно-этического содержания (*вера*, *закон*, *грех* и т.п.). См. об этом подробнее: [Мещерский 1978: 16–17].

Также необходимо обращать внимание на такие экстралингвистические факторы, как экономико-географическое и климатическое положение. Так, климатическими условиями объясняются исторические изменения в архитектурной традиции внешней части храма — паперти: несостоятельность открытых дворов в более холодном климате привела к стиранию первичной семантики слова и смешению значений лексем *паперть* и *притвор*.

При работе нашей целью было изучить этимологическую перспективу слов *ковчег*, *мощи*, *крижмы*, *паперть* и *воскресение*, а в задачи входило: а) изучить реалию или дать исторический комментарий; б) выявить имеющиеся в литературе (монографиях, статьях, словарях) объяснения происхождения

лексемы; в) классифицировать и проанализировать различные точки зрения по данному вопросу; г) отметить сильные и слабые стороны предлагавшихся этимологических решений; д) путем словообразовательного, фонетического, семантического анализа и применения диалектного материала установить дополнительные возможности этимологизации лексем и др.

В работе использовались различные методы обработки материала: сравнительно-исторический метод (в форме внутренней реконструкции на материале русского языка и в форме внешней — на материале славянских языков); метод словообразовательного анализа; описательный (при характеристике реалии), типологический и др.

## Глава 1.

### К ЭТИМОЛОГИИ СЛОВА *КОВЧЕГ*

#### § 1. Описание реалии

Слово *ковчег* в русском языке имеет несколько значений:

- **судно**, в котором Ной спас людей и животных от всемирного потопа (Быт. 6: 14, 15; 7: 1)<sup>7</sup> — отсюда переносное значение: «о разнородной группе людей, животных, оказавшихся соединенными в тесном соседстве» (Ожегов: 281);
- **кивот** (= **ковчег**) **завета**, где евреи хранили скрижали (Числ. 7: 89; Вт. 10: 1–3) — позднее термин *ковчег* стал применяться для названия специальной ниши в восточной стене синагоги, где хранились свитки Торы (ПБС: 100);
- **ящик** для денег (4 Цар. 12: 9–10; Иоан. 12: 6);
- **корзина** (Исх. 2: 3) (ПЦСС: 256);
- в старинном и церковном обиходе: **ларец** или **сосуд** для хранения ценных предметов (в церкви — также предметов, относящихся к обряду причастия) (Ожегов: 281);
- в иконописи: **рама для икон**, а также — углубление средней части поля иконной доски (АХ: 125);
- в др.-рус. языке также **рака**, **гроб** (Срезневский I: 1243).

*Ноев Ковчег* (еврейское название תבה [tebah] — ‘корзинка’ — точно так же обозначается и корзина, в которой был спрятан Моисей; Исх. 2: 3) имел огромную величину, но по устройству был очень прост: четырехугольный в виде коробки «трехэтажный плавучий дом» с множеством отделений, построенный из дерева *гофер* (‘кипарис’ или ‘кедр’), с крепкими стенами и

---

<sup>7</sup> Указания на место в Писании даются по: [Симфония 1928]; принятые сокращения названий Библейских книг см. Приложение 1.

крышей, куда воздух и свет могли проникать только через единственное окно (ПБС: 378–379).

В *Ковчеге Ноя* видят «прообраз крестного древа и воды крещения, каковым путем новозаветное человечество приобретает вечное спасение» (там же: 379). Форма ковчега используется также в христианской архитектуре храмов.

*Ковчег Завета* — иначе *Ковчег Откровения* (в Библии обычно: אֲרוֹן הַבְּרִית [aron ha-brit], также אֲרוֹן הָעֵדוּת [aron ha-edut] — ‘ковчег свидетельства’) — ларь в Святая Святых скинии и Первого храма, в котором хранились скрижали Завета (КЕЭ IV: 403). Согласно Писанию, он был сделан из дерева *ситтим* и был обит листовым золотом снаружи и внутри (см. Приложение 2, рис. 1). Так как, по свидетельству Ветхого Завета, Бог являлся израильскому народу над крышкой ковчега, то сам ковчег воспринимался как место пребывания Бога (Исх. 25: 22; 1 Цар. 4: 4; Лев. 16: 2), поэтому в православной традиции ковчег рассматривается как прообраз Богородицы [Кравецкий 1997: 84].

Ковчег помог иудеям перейти Иордан и завоевать Иерихон (Ис. Н. 3: 6). По постройке Соломоном храма ковчег был помещен в Святая Святых. При первом разрушении Иерусалима (586 г. до н.э.) ковчег был, по-видимому, сожжен вместе с храмом (по преданию был сокрыт Иеремией — 2 Мак. 2: 4) (ХЭС I: 782–783). В отстроенном заново после вавилонского пленения Храме его уже не было (Брокгауз).

Позднее термин стал обозначать специальное вместилище в синагогах для свитков Торы (см. рис. 2). Эти вместилища имели в древности форму либо ниши, либо выносного ларя, который ставили в такую нишу или в интерьере (КЕЭ IV: 405). Данный ковчег — это центральная, главная часть синагоги, символизирующая Ковчег Завета (в русской традиции параллельно со словом *ковчег* существует название *Кивот/Киот*<sup>8</sup> *Завета*).

В христианском храме главной частью является алтарь (< лат. *altus* ‘высоко расположенный, возвышенный’) — своего рода адекват Святая святых, посреди которого возвышается престол (см. рис. 3), где совершается литургия. В православной церкви, согласно с таинственным знаменованию престола, на нем полагается ковчег (иначе — *дарохранительница, дароносица, хлебоносец*) с Божественными Дарами для причащения больных. Этот обычай хранить

---

<sup>8</sup> Кивот (киот) < гр. *kibotòj* ‘ящик, ковчег’.

запасные дары в ковчеге на престоле восходит по письменным памятникам к периоду до IX века [О составных... 1847: 149, 156]. Такой ковчег (см. рис. 4) изготавливается обыкновенно из благородного металла, в форме маленького храма или гробницы, стоящей в нем (ХЭС I: 465). Так, например, описывается дарохранильница, пожертвованная храму Успения Богоматери: «...драгоценный серебряный вызолоченный с эмалью ковчег для Святых Даров, представляющий точную модель с Успенской церкви» [Московская хроника 1896: 130].

Переносная дарохранильница называется *дароносицей* (см. рис. 5). Она представляет собой небольшой металлический ящичек из золота, серебра или другого металла, состоит обыкновенно из двух отделений: в одном находится ларец для Святых Даров, в другом — лжица (ложка), небольшой потир<sup>9</sup>, сосуд для вина, а также губка и плат. Дароносицу носят на груди в специальном мешочке на веревочке (ХЭС I: 465; Покровский: 12).

Напрестольный ковчег с находящимися рядом крестом и Евангелием соответствуют ветхозаветным стамне<sup>10</sup> с манной, расцветшему жезлу Аарона и скрижалям Завета, составлявшим принадлежности Ковчега Завета [О составных... 1847: 150]. И, по-видимому, церковный ковчег является трансформацией израильского Ковчега Завета, так как залогом Нового Завета являются плоть и кровь Христа, что и отражают символически Святые Дары, находящиеся в данном сосуде.

Вообще, слово *ковчег* широко употребляется в церковном обиходе. Так, кроме упомянутых выше предметов существует *ковчежец* для крещения, где содержатся вещи, необходимые для данного обряда; также Святые Дары в дарохранильнице и дароносице хранятся в *ковчежеце*. Кроме того, *ковчегом* называют кивот/ киот для икон. Он выглядит как небольшой застекленный ящичек или специальный шкаф (ср. *ковчег* в синагоге), в который ставятся иконы (АХ: 250).

Как уже было сказано, Ковчег Завета также может называться *кивотом*. Слова *кивот* и *ковчег* в результате непоследовательной работы справщиков

---

<sup>9</sup> От гр. ποτήριον — название чаши, из которой православные христиане причащаются тела и крови Христовых (ХЭС II: 378).

<sup>10</sup> Сосуд; ведро; кувшин (Старорусские слова 5: 663), от гр. στήμνοϊς ‘глиняный сосуд’.

древних рукописей в современных богослужениях являются синонимами, семантически и стилистически не дифференцирующимися [Кравецкий 1997: 84].

В раннюю эпоху, начиная с XI в., синонимом к слову *ковчег* было также слово *рака*<sup>11</sup>. Точно так же, как слово *рака* могло означать ‘ковчег, ларь’, так и слово *ковчег* имело значение ‘гробница, гроб, могила’. Позднее их значения функционально разделились (*рака* = ‘ларец, «ковчег» со святыми мощами’, т.е. своего рода гроб).

При всем разнообразии значений слова *ковчег* можно условно выделить общую идею: все эти предметы представляют собой сосуд, часто окованный, обитый чем-либо, имеющий форму сундука, ларца и служащий для хранения, сбережения чего-либо ценного, сакрального.

---

<sup>11</sup> Рака < лат. *arca* ‘ящик, ковчег, сундук, ларь, гроб’. Именно лат. *arca* укрепились в чешском языке со значением ‘ковчег’.



вторглось на территорию, занимаемую славянами, а затем постепенно ассимилировалось последними [Супрун 1989: 103–104].

Слова, приведенные исследователями для доказательства этой версии, в большинстве своем обозначают предметы в виде ящика, коробки, причем среди них выделяются такие, которые имеют значение ‘сосуд, посуда, ведро’. Иными словами, среди этих сопоставлений можно выделить две семантические группы:

А —местилище для нежидких предметов (в виде ящика):

<i>kanca</i>	<i>kojur</i>	<i>кован</i>
<i>kowartšyk</i>	<i>qagurčağ</i>	
<i>kupur</i> ☞ <i>kuuk</i>		
<i>koburcak</i>	с ☞ rt+s ★ □	<i>k@rsek</i>
<i>c@rsek</i>	<i>kuorčağ</i>	
<i>kubur</i>	<i>qajirča</i> ☞,	
<i>cur</i>	<i>qaurča</i> ☞	
<i>qopur</i>		
<i>qobur</i>		

Б —местилище для жидкостей:

<i>kopur</i>	<i>kubur</i>	<i>koĥa</i>
<i>кова</i>	<i>kopur</i>	

Однако в русском языке слово *ковчег* ни в одном из своих значений не может соответствовать словам группы Б, а именно они (кроме чагат. *кован*) приводятся В. В. Радловым и Е. Н. Шиповой для объяснения звука [v] в русской лексеме. Также вызывают сомнение те восточные сравнения из первой группы, которые не имеют элемента, соответствующего *-чег*. При производстве же *ковчег* от *koburčak* и ему подобных неясной остается звонкость конечного *-g* в русском слове.

2) Другая попытка доказать восточное происхождение слова принадлежит Ф. Миклошичу, который одно время выводил *ковчег* из турецк. *karşuk*, *karşik* ‘футляр’, но М. Фасмер считает это предположение маловероятным (см. Фасмер II: 272 со ссылкой на работу F. Miklosich, Die türkischen Elemente in den sñdost- und osteurop≐ischen Sprachen, II, 142), исходя, видимо, из культурно-исторического контекста, так как контакт турок-осман со славянами возможен лишь с XI века.

II Версия о греческом происхождении также имеет две разновидности:

1) А. Г. Преображенский, Е. Бернекер, В. Вондрак, Ф. И. Буслаев, а также и Ф. Миклошич (в другой работе) производят *ковчег* от уменьшительной формы  $t\ddot{O}$  *kauk...on* (из  $\text{Д}$  *kaàkoj* ‘кубок’) (см. Преображенский I: 327; Vondrak I: 471; Miklosich: 136); [Буслаев 1867: 557].

Как и в случае I, здесь имеет место внешнее сходство (безударное греч. [a<sup>h</sup>]) в позднейшей фазе праславянского языка трактовалось как прасл. [ã] и переходило в [□<sup>h</sup>]: гр. *karłbi (on)* > ст.-сл. *êîðàá(è)ù*, рус. *корабль*; гр. *m̄rmaroj* > ст.-сл. *ìðàìîðú* [Георгиев 1968: 25]; неслоговое [u<sup>h</sup>] в дифтонге часто отражается в славянском как [v], ср. гр. *naúthj* ‘моряк’ — рус. *-навт*, ср. *космонавт*, *астронавт*; \*č < k, по первой палатализации перед \*i), но при меньшем семантическом соответствии: слав. *ковчег* никогда не означает сосуда для питья.

Далее, это сопоставление совершенно не объясняет финали *-ег* в славянском слове (Фасмер II: 272).

А. Г. Преображенский и Ф. Миклошич, обосновывая эту версию, сравнивают *ковчег* и  $t\ddot{O}$  *kauk...on* со ст.-сл. *têîâúêâëú*, *êââúêâëú* (Преображенский I: 327; Miklosich: 136). Здесь возникает некоторое противоречие, так как возможность разного суффиксального оформления (\**kovъk-* *-егъ/ аль*) указывает на наличие общего праславянского корня и, следовательно, на бóльшую вероятность версии о славянском происхождении слова.

2) А. Маценауэр связывал *ковчег* со ср.-гр. *kaυfkion*, *kaυakh* ‘ящик’ (Фасмер II: 273; Преображенский I: 327–328); [Ильинский 1921: 231]. Но при семантическом сходстве здесь, в противовес версии II а), не соблюдается сходство фонетическое. По словам Г. А. Ильинского, А. Маценауэр из «огня формального несоответствия славянского имени с греч. *kauk...on*» попадает «в полымя полного нарушения фонетических законов» [Ильинский 1921: 231].

III. Г. А. Ильинский сопоставляет *ковчег* с др.-рус. *ковъць*, рус. *ковъшь*, ц.-сл. *коувъць*, рус. диал. *кушинь*, рус. *кувшинь*, др.-польск. *kusz*, возводя их к и.-е. корню \**keu-*. По его мнению, *ковчег* представляет собой дальнейшее расширение уменьшительной основы \**kovъk-* (*ковъсь*) суффиксом \**-ег* [Ильинский 1921: 230].

Но, постулируя суф. *-eg*, автор не объясняет его значения и не приводит аналогичных слов.

В этой статье Г. А. Ильинский отвергает, на основании несоответствия вокализмов, версию многих этимологов (Э. Бернекер и др.) о том, что др.-польск. *kusz* и *kuszyk* могут быть заимствованы из укр. *ківш*, *ківшик* [там же: 229]. Хотя, учитывая украинское произношение [v] как [u<sup>ʷ</sup>Ⓜ] неслогового, можно допустить такое заимствование.

Не совсем ясно, в чем Г. А. Ильинский видит отмечаемое им со ссылкой на П. Перссона поразительное сходство значений лит. *kiaušis* ‘яичная скорлупа’ и др.-инд. *kōśas* ‘хранилище, чан, сосуд’ при их заметно различной семантике [см. там же: 230].

Не соглашаясь с этой этимологией, М. Фасмер ошибочно утверждает, что Г. А. Ильинский производит *ковчег* от *ковать* (Фасмер II: 273). Это недоразумение: в действительности в статье последнего слово *ковать* даже не упоминается [ср. Ильинский 1921: 229–233].

### § 3. Версия происхождения слова *ковчег* от *ковать*

Существует определенная возможность обосновать исконно славянское происхождение слова *ковчег*, а именно — от *ковать* (принимая во внимание основанную на ошибке и тем самым невольную подсказку М. Фасмера) через промежуточное звено *\*kovьсь*, отмечаемое Г. А. Ильинским (ср. ЭССЯ 12: 17): ст.-сл. *ковьсьегъ* < *\*kovькъ* (*ковьсь*) от прасл. *\*kovati*.

Здесь стоит уточнить, что М. Фасмер считает первоначальным и основным видом обсуждаемого слова форму с *ú* (êîâú÷ããú) и приводит только ее, между тем как в старославянских текстах эта форма встречается только два раза, а написание с *ÿ* — десять раз. Поэтому авторы «Старославянского словаря» в качестве заглавной приводят форму êîâÿ÷ããú (СсС: 286). Из нее исходит Г. А. Ильинский. Мы также выбрали в качестве основного этот вариант.

В связи с тем, что значение выделяемого в этом слове суф. *-ег-* в цитируемых выше исследованиях никак не объясняется, мы считаем необходимым рассмотреть данный суффикс в современном и историческом аспектах.

Прежде всего следует отметить, что в своем чистом виде суф. *-ег* в современном русском языке нами не обнаружен; но он также может иметь свое отражение в современном словообразовании в суф. *-еж/ежь* (*ž* < *\*g*) или в его носовом варианте *-яг/яга*.

Эти суффиксы выделяются в основном как нерегулярные или малопродуктивные (Ефремова: 31–32, 328). В то же время в «Русской грамматике» отмечается их продуктивность в разговорной речи и просторечии и наличие коннотативных оттенков [РГ 1980, I: 151, 163, 217].

В современном русском языке эти суффиксы имеют несколько значений:

- еж/ежь* 1) действие по глаголу, названному мотивирующим словом, часто (но не всегда) сопровождающееся оттенком интенсивности: *галдеж*, *грабеж*, *долбеж*, *терпеж*; *крепеж*, *платеж* и др.;
- 2) предмет как объект или результат действия, названного мотивирующим глаголом: *чертеж*, *крепеж* и др.;

3) группа лиц, объединенных признаком, который назван мотивирующим именем прилагательным: *молодежь*, *холостежь* (Ефремова: 327–329);

- яг/яга*
- 1) лицо, производящее действие, названное мотивирующей основой: *работяга*;
  - 2) лицо по его признаку: *бедняга*, *добряга*;
  - 3) стилистически сниженные синонимы мотивирующих имен существительных: *парняга*, *портняга*, *сотняга* (РГ 1980, I: 151, 217; Ефремова: 31–32).

В «Русской грамматике» среди этих значений не указывается значение конкретного предмета, Т. Ф. Ефремова же в «Толковом словаре словообразовательных единиц русского языка» выделяет предметность как одно из значений суф. *-еж*.

Среди слов с финалями *-яг/яга* также можно обнаружить некоторые слова с предметным значением. Из тех слов, которые нам удалось рассмотреть с этой целью<sup>14</sup>, выделяются слова на *-яг* женского рода и на *-еж* мужского рода:

<i>-ЯГА:</i>	<i>коряга</i>	суковатое дерево; сук, затонувший в воде; кривой суковатый пень; корни на поверхности земли (ССРЛЯ 5: 1489);
	<i>сермяга</i>	верхняя крестьянская одежда из одноименного сукна (там же, 13: 705);
	<i>сотняга</i>	стورублевка (простор.) (там же, 12: 405);
	<i>ковряга</i>	каравай хлеба (смол.) (СРНГ 14: 34);
<i>-ЕЖ:</i>	<i>крепеж</i>	крепление; устройство, приспособление для скрепления; сооружение в шахте от обвалов (ССРЛЯ 5: 1619, 1626);
	<i>чертеж</i>	изображение чего-л., рисунок, карта, устар. (ССРЛЯ 17: 953);
	<i>рубеж</i>	перв. засека; зарубка, знак, вырубленный на дереве для указания границы (Срезневский III: 179).

<sup>14</sup> Для нахождения нужных лексем мы использовали: (Зализняк ГС; ОслРЯ).

Таким образом, суффиксы *-еж*, *-яга* (современные трансформации суф. *-ег*) хотя и не часто, но выступают в значении конкретного предмета. Особенно следует выделить такую группу, как отглагольные существительные мужского рода на *-еж*, обозначающие предмет как объект или результат действия, названного мотивирующим глаголом, с параллельно существующими безаффиксными образованиями от этого глагола:

*крепеж* от *крепить*, др.-рус.  (Срезневский I: 1354);

*рубезж* от *рубить*, др.-рус.  (Срезневский III: 184);

*чертеж* от *чертить*, *черта*;

ср. *ковчег* от *ковать*, *ковь* (ЭССЯ 12: 14–15).<sup>15</sup>

Регулярный характер этих суффиксов в разговорной речи и просторечии может указывать и на их историческую продуктивность.

В. Кипарский, выделяя суффиксы *-еж*, *-аг*, *-ага/яга*, *-язь*, предполагает общеславянский характер суффикса *-аг* (поскольку существуют схрв. *šiprag* ‘кустарник’ от *šip* ‘шиповник’; *pr`tljag* ‘багаж’ от *pr`tljati* ‘носить’), отмечает многочисленность образований в рус. диалектах на *-аг/яг* (*сосняг* ‘сосновый лес’, *волмяг* ‘бурьян, частый кустарник’, *верещаг* ‘степь, пустошь’) [Kiparsky 1975, III: 183] и сопоставляет *-ага/яга* с лит. *-ingas*, лтш. *-iṡgs*: *сердяга* — лит. *širdingas*, *живяга* — лит. *gyvingas*, *веселяга* — лтш. *veseliṡgs* и т. д. [там же: 288–289].

Суф. *-ежь* В. Кипарский дает как общеславянский и выводит из *-\*egjos*. Деноминативы на *-ежь* изначально были женского рода (*молодежь*,

<sup>15</sup> В данном случае нет полного соответствия словообразовательных моделей: слово *ковчег* в отличие от других примеров не может быть образовано непосредственно от глагола, но нуждается в промежуточной ступени *ковьць*. В «Этимологическом словаре славянских языков» такая лексема, производимая от *\*kovati*, фиксируется в значениях ‘кузнец’, ‘штамповщик’ (ЭССЯ 12: 17). Г. А. Ильинский же, опираясь на И. И. Срезневского, в словаре которого слово *ковьць* соответствует греческому *ḿstrḗkon* ‘миска, горшок’ (Срезн I, 2: 1244; Дворецкий 1958, II: 1201), приводит эту форму с семантикой ‘сосуд, миска, ящик’ и определяет ее как уменьшительную основу. Но, на наш взгляд, возможно отглагольное образование с суф. *-ец* со значением предметности без уменьшительного признака, ср., напр.: *поставец*.

*холостежь*), а девербативы — мужского рода (*мятеж, грабеж*; в польском и чешском некоторые из них переходят в ж. р.: польск. *łupież*, чеш. *loupež*).

В. Кипарский также отмечает, что некоторые слова м. р. приобрели значение конкретного предмета:

др.-рус. *гъбежь* ‘сустав, сгиб; шарнир, колено’ (перв. ‘изгиб, поворот’),  
*рубеть* ‘засека’ (перв. ‘вырубка, просека в лесу’),  
*вьртежь* ‘винт, шуруп’ (перв. ‘вращение, кручение’),  
*чьртежь* (перв. ‘зарубка, порез’).

Продуктивность суффикса подтверждается образованиями XVIII в. *картеж* и более новыми *зубреж, бомбеж(ка)* [там же: 197].

В. Кипарский предлагает гипотезу, вытекающую из анализа, проведенного А. Вайаном: *\*-ęga, \*-ędz’ь, -ęгъ* — исконные, причем *-ęga/-ędz’ь* — алломорфы, исходя из вариантности заимствований на *-язь/ яг (склязь/ шеляг)* [там же: 289–290].

Приведенный материал позволяет с определенной долей вероятности предполагать существование в праславянском языке суффикса *\*-eg* отглагольных существительных с возможным значением предметности.

Праславянский глагол *\*kovati*, отмечаемый в «Этимологическом словаре славянских языков», сопоставляется с родственными словами из других и.-е. языков:

лит. *kąuti*, лтш. *kaut* ‘бить, убивать, поражать’,

др.-в.-нем. *houwan, hauwan* ‘рубить’,

нем. *hauen* ‘рубить, бить’,

лат. *cūdo, cūdere* ‘ударять, бить’,

ирл. *cuad* ‘бить’,

тох. А *ko-*, Б *kau-* ‘убивать’, — восходящими к и.-е. корню *\*keu<sup>h</sup>-/kou<sup>h</sup>-* и имеющими общую семантику ‘бить’ (ЭССЯ 12: 11).

Кузнечно-терминологическое же значение слова *ковать* выделяется как явление, характерное исключительно для славянских языков. Другие и.-е. языки этого значения в данных словах не обнаруживают (там же: 11). Славянские лексемы группы *ковать* отражают следующие значения: непосредственно ‘ковать’; ‘забивать, подковывать, чеканить (с вариантом

чеканить деньги)’, ‘бить молотом, обивать, заковывывать’; ‘делать, изготавливать’ (там же: 10). В Ипатьевской летописи (1175) отмечается значение ‘оковывать, покрывать, обивать кованым металлом’ (там же), что соответствует описаниям *ковчега* как окованного, обитого каким-либо металлом предмета (см. стр. 16 нашей работы).

Здесь можно указать на то, что некоторые словари при объяснении слова *ковчег* приводят как существенный признак ‘кованый’:

«*ковчегъ* м. (ковать) кованый сосуд, окованный сундук...» (Даль II: 128);

«*ковчегъ* г — (слав. кованый ящик)...» (АХ: 125).

Особое место среди значений славянского *ковать* занимает семантический ряд: замышлять зло, выдумывать, затевать что-либо недоброе, замышлять в тайне (ЭССЯ 12: 10), куда также относятся слова *козни*, *коварство*, ст.-сл. *êîâú* и под.<sup>16</sup> Эти значения, по-видимому, связаны с особым восприятием кузнечного дела в народном сознании. Известно, что кузнецу и его деятельности приписывались особые колдовские функции, сверхъестественные способности. Отношение к кузнецу как к человеку, обладающему сокровенными способностями, порождало страх перед возможностью их реализации, откуда известная изолированность кузнеца, сходная с положением колдуна, шамана [Иванов, Топоров 1974: 88].

Видимо, глагол *ковать*, как относящийся к кузнечному ремеслу, в языческий период приобретал значения и функции, связанные с мифологическими представлениями. Так, в качестве косвенного свидетельства связи *ковчега* с понятием *ковки* можно обнаружить некоторые переключки мотивов кузнечного дела в славянской мифологии с религиозными мотивами, отражающимися в функциях и символике *ковчега*<sup>17</sup>:

---

<sup>16</sup> Тот же корень, который используется в слав. *\*kovati*, в других и.-е. языках служит для обозначения жреца, поэта, волхва, шамана: ср. др.-инд. *kavi-*, лидийск. *kave-*, авест. *kavi-* ‘вождь’ из ‘шаман’ [Иванов, Топоров 1974: 90].

<sup>17</sup> Здесь и далее кроме отдельно оговариваемых случаев цитаты из Священного Писания приводятся по: (Синод).

### Кузнечное дело (миф.)

1) Противопоставление кузнеца воде. Функция спасения от выходящего из нее зла (МНМ II: 22); [Иванов, Топоров 1974: 88].

2) Мотив преследования кузнецом Змея, борьба с ним: «...К. схватил щипцами за язык змея, проникшего в кузницу» (МНМ II: 22); «...после этого кузнецы запрягают Змея в выкованный ими плуг и заставляют его вспахать Змиев вал» [Иванов, Топоров 1974: 89]; «...кузнецы защемляют язык змеихи раскаленными щипцами и убивают ее» (ЭнССМ: 235).

3) Связь кузнеца с громовержцем, высшим миром; мотив посредничества [Иванов, Топоров 1974: 89]; (МНМ II: 22).

4) Страх перед сверхъестественными способностями [Иванов, Топоров 1974: 88]; (МНМ II: 22).

### Ковчег (религ.)

Ср. Ноев ковчег: «И вот, Я наведу на землю потоп *водный*, чтоб истребить всякую плоть <...>, все, что есть на земле, лишится жизни. Но с тобою Я поставлю завет Мой, и войдешь в *ковчег* ты, и сыновья твои <...>. Введи также в *ковчег* из всех животных, и от всякой плоти по паре, чтоб они остались с тобою в живых <курсив наш. — Е. А.>» (Быт. 6: 17–19).

Ср. устойчивый библейский образ змея-сатаны и борьбу с ним Христа: «И вражду положу между тобою <змеем. — Е. А.> и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее <Христом. — Е. А.>; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту» (Быт. 3: 15); образ женщины, борющейся со змеем (Откр. 12: 1–6), в которой православная традиция видит Богородицу, чьим символом является ковчег (см. стр. 14 нашей работы); гробница, находящаяся в напрестольном ковчеге символизирует смерть Христа, принесшую победу над дьяволом (Евр. 2: 14).

Ср. Ковчег Завета как место явления Бога своему народу, а также Ковчег в православной церкви как Ковчег Нового Завета, данного Христом — посредником между людьми и Богом-Отцом: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус...» (1 Тим. 2: 5); функция ходатайства Христа (Евр. 9: 15; Римл. 8: 34), которая в православии приписывается Богородице.

Ср. особое почтительное отношение израильского народа к ветхозаветному ковчегу; возможность смертельного исхода от прикосновения к этому предмету: «Но Господь разгневался на Озу, и поразил его за то, что он простер руку свою к *ковчегу*; и он умер тут же <...> И устранился Давид Бога в тот день, и сказал: как я внесу к себе *ковчег* Божий? <курсив наш. Е. А.>» (1 Пар. 13: 10, 12).

Таковы семантические, словообразовательные, а также, в некоторой степени, и мифологические аргументы, которые мы можем привести в пользу происхождения слова *ковчег* от *ковать* через промежуточное звено *\*kovьсь*.

Но возможность интерпретации слова *ковчег* этим, как мы думаем, не исчерпывается.



Принимая во внимание наличие др.-рус. суф.  $\wedge\&\text{Г}$  (см. Срезневский III, 1193), образованные от него *наука* и возможность отыменного, посредством суффикса *-яга* (прасл. *\*-eg*: см. стр. 24 нашей работы), образования существительных со значением предметности: *коряга*, *сотняга*, *сермяга*, *ковряга*, возможно предположить и именную мотивирующую основу:

*ко-въч-егъ* < *ко* + *ук(ъ)* + *ег(ъ)*

В любом случае, нас будет интересовать приставка *ко-*, которая в настоящее время в литературном русском языке является нерегулярной и свободно выделяется лишь в словах *закоулок* (ср. *переулок*, *проулок*, *заулок*) и, в виде варианта *ку-*, в *кумекать* (ср. *смекасть*, *смекалка*) [Шанский 1972: 203].

Исторически приставка *ко-* выступает в словах в виде алломорфов *ко-*, *че-*, *чи-*, *ка-*, *ча-*, *ку-*, *чу-*<sup>18</sup>. Ср.:

*отчекрѣжить*,  
*расчихвостить*,  
*каверза*,  
псковск. *чафрыка* ‘брюзга, каприза’,  
*кувыркаться*,  
*чумазый* и др.

Она восходит к местоимению *\*къ*, *\*къ*, отраженному в словах *кой*, *кто*, *что*, *каждый*, *где*, *куда* и др. [там же: 203].

В народных говорах, в отличие от литературного языка, приставка *ко-* является регулярной, что, по мнению Н. М. Шанского, позволяет считать этот префикс исторически продуктивным. Ср.:

диал. *коворот* ‘ворот, верей’,  
*коверзень* ‘лапоть’,  
*коледуха* ‘гололедица’,  
*калужа* ‘лужа’,  
*каржавина* ‘окалина, ржавчина’,  
*челуснуть* ‘очистить’,  
*чехвал* ‘хвастун, бахвал’,  
*чихолка* ‘вихор, челка’,

<sup>18</sup> В. Кипарский выделяет только непалатализованные варианты: *ка-*, *ко-*, *ку-* [Kiparsky III: 315].

*чихира* ‘бьной, слабак’,  
*кунежитья* ‘разнежитья’ и др. [там же: 204].

Н. М. Шанский определяет общее значение, выражаемое данными приставочными вариантами, выступающими исключительно при образовании глагольных и именных единиц, — как «указание на близость, приблизительность или смежность тому, что обозначено производящим словом» [там же: 205].

В своей статье Н. М. Шанский приводит ряд слов, в которых, по его мнению, *ко-*, *ка-* и *ку-* выделяются этимологически. Мы выбрали из них только именные образования, добавив примеры из «Исторической грамматики русского языка» В. Кипарского и этимологического словаря М. Фасмера и классифицировав эти лексемы по словообразовательной модели (тип мотивирующей основы и способ словообразования):

#### 1) ДЕНОМИНАТИВЫ

##### а) *ко* + осн. Сущ.

*кочора* ‘пень с корнями, обрубок кривого дерева с сучьями’ — родственно словам *коряга*, *корень*, *корь* ‘корень’, *корезить* ‘гнуть, ломать’ [Шанский 1972: 207];

*колупа* < *луна* ‘содранная кора, струп, кожа’ [там же: 207–208];

*кочура* < \**чура* ‘нора’ [там же: 208];

*калека*: *кал@ка* < *л@ка* ‘лечение, лекарство’, пережившее резкий смысловой сдвиг [там же: 212];

*каблук* < *oblo@кь* (*o-blo@кь*) [Kiparsky III: 315];

*калужа* (диал.) < *лужа*;

*кацап* < *ка* + *цап* ‘козел’ [там же: 315];

*кудель*, ц.-сл. *кѣд@ль* < *ко@@* + *дель* ‘толстая пеньковая нитка для неводов’ родств. *кудри* (Фасмер II: 399);

##### б) *ко* + осн. Сущ. + суф.

*кочерга* ‘суковатое дерево, коряга, клюка’, корень - *чер-* (<\**кер-*, ср. *кор-* в *кочора*);

*кочерыжка* букв. ‘корень’ — деминутив от *кочерыга* [Шанский 1972: 209];

*кастрюк* (диал.) ‘осетр’ < *ка* + *осетр* + *ук* [Kiparsky III: 315];

в) **ко + Сущ. < Глаг.** *каверза* ‘проделка, ловушка, происки’ < *верза* < *верзти* ‘вязать, плести’ [Шанский 1972: 212];

г) **ко + Сущ. < Глаг. + суф.** *каверзень* ‘лапоть’ < *ка* + *врз(ьнь)* < *врзти* ‘плести, вязать’ [Kiparsky III: 315].

## 2) ДЕВЕРБАТИВЫ

а) **ко + осн. Глаг.** *кавяза* (диал.) ‘толпа, стая, банда’ < *ка* + *вязать* [Kiparsky III: 315];

б) **ко + Глаг. + суф.** *корысть* (ко-рысть-[ѣ]) < о.-сл. *koristь* ‘добыча, трофей’ < *ристать* ‘бегать, скакать; бороться, драться’ [Шанский 1972: 212];

*ка* **⊕** *рохоль* (диал.) < *ка* + *рох(нуть)* [Kiparsky III: 315].

Внутри данной классификации находят свое подтверждение предложенные на стр. 28–29 версии отыменного и отглагольного образования слова *ковчег*:

1) *ковъчегъ* < ко + укъ + ег(ъ) — ср. схему 1б);

2) *ковъчегъ* < ко + вык(нуть) + ег(ъ) — ср. схему 2б), особ. *ка* **⊕** *рохоль*.

Для семантического обоснования происхождения лексемы *ковчег* от корня \*-(v)↓k- важным является функциональное значение нашего предмета. Как уже отмечалось, *ковчег* служит для хранения, сбережения чего-либо ценного, часто сакрального. Церковный *ковчег* спроецирован на библейский *Ковчег Завета*, важное место в котором занимали каменные скрижали. Наличие в синагоге вместилища для свитков Торы подчеркивает значимость функции ковчега, заключающейся в хранении священных текстов (возможно, изначально ковчег в христианской культуре имел подобное применение, чего нам, к сожалению, не удалось проверить, но реликтом чего может быть помещение на престоле рядом с ним Евангелия).

Закон и заповеди часто обнаруживаются в Священном Писании в одном ряду с понятием учения: «Сын мой! <...> Храни **заповеди** мои, и живи, и **учение** мое, как зрачок глаз твоих» (Пр. 7: 1–2); «Да не отходит сия **книга закона** от уст твоих; но **поучайся** в ней день и ночь...» (Ис. Н. 1: 8); «Упразднил вражду **Плотию Свою, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе**



В данном случае корень несет в себе идею учения, наставления; приставка *ко-* выражает отношения близости к этой идее, смежности с ней; суффикс *-еѣ* выступает как словообразовательная единица со значением предметности.

Так, исходя из особого культового назначения рассматриваемого нами предмета, мы предложили и попытались обосновать еще одну возможную этимологическую версию, основанную не на внешней форме вещи (как это делалось раньше), а на ее внутренней идее.

## Глава 2.

### К ЭТИМОЛОГИИ СЛАВ. *КРИЖМА/ КРИЖМЫ*

#### § 1. Двойная мотивация анализируемого слова

Слово *крижмы*, имея параллельные формы: *крижма*, *крижмо*, *хрижма*, *хризма* и *хрисма*, выступает в значениях ‘миро, (благовонная) масть, масло’ (Срезневский I: 1322; СРЯ XI–XVII 8: 57; ПЦСС: 271), а также ‘пеленки новорожденного, крестильная рубашка; подарок крестного отца и матери’ (Фасмер II: 376; Преображенский I: 385; СРНГ 15: 253 — последний со ссылкой на Фасмера). Этот церковный термин большинство исследователей возводят к гр.  $\sigma\rho\kappa\sigma\mu\alpha$  ‘миро, масть’, ср.: (Фасмер II: 376; Machek: 243; Sławski III: 259; Verneker I: 619; MEW: 141; Brückner: 276–277). Из греческого это слово перешло в лат. *chrisma*, откуда, в свою очередь, посредством др.-в.-нем. *chrismo*, ср.-в.-нем. *crisme*, или же, по мнению В. Махека, без всякого германского посредничества — в славянские языки, в том числе (через польск. *krzyżmo*, *chrzyżmo*, чеш. *křížmo* ‘миро; крестины’) в русский [там же].

Таким образом, лексема имеет общеславянский характер, причем, как считает Ф. Славский, в польский она, как и другие христианские термины, попала посредством чешского языка; он же предполагает прямое заимствование этого слова из латинского в сербохорватский и словенский языки, а в старославянский — непосредственно из греческого [Sławski 1968, III: 259–260].

Иное этимологическое объяснение представлено у А. Г. Преображенского, который в словарной статье *крижмы* (малорос.) отсылает к слову *крыжъ*, определяя последнее как старое заимствование из лат. *crucet* (*crux*), произошедшее у славян «католического вероисповедания, которые ближе всего сталкивались с романскими народами, напр., у хорватов» (Преображенский I: 385).

Попробуем разобраться в причинах такого разногласия. Нетрудно заметить, что значения слова *крижма* четко распределяются по разным семантическим полям соответственно принадлежности реалии разным церковным обрядам. Так, *крижма/о* в значении ‘миро’ употребляется при совершении таинства *миропомазания* — одного из 7 христианских таинств, узаконенного седьмым правилом II Вселенского собора и признаваемого католицизмом и православием. Посредством помазания освященным *миром* — составом из разных благовонных веществ, употреблявшимся еще во времена Ветхого Завета (Исх. 30: 23–25), — человек наделяется божественной благодатью, дарами Св. Духа и становится членом церкви (ХС: 279; ПЦСС: 325). Следует отметить, что в исторических словарях слово зафиксировано лишь в этом значении, за исключением одного случая, отмеченного И. И. Срезневским, где данная лексема обозначает вариантное название гр. *μυροβάλανος* (предположительно — плод бегена *Moringa Oleifera*, масло которого употреблялось для приготовления благовонных мазей, см. Дворецкий 1958, II: 1116): «*Есть бо страна та имоуци купрь и муролавань, рекше крижмо желудьныйи*» Георг. Ам., 120 (Срезневский I: 1322). Но общая сема ‘масть, благовоние’ связывает это специальное употребление с основным значением. Более того, выражение *крижмо желудьныйи* является здесь буквальным переводом гр. слова: *muro* ‘миро’ (чему и соответствует ст.-сл. *крижмо*) + <sup>1</sup> *bēlanoj* ‘желудь; плод, имеющий форму желудя’ (Вейсман: 242)<sup>19</sup>.

Так как выражение *cr< sma* и в православной, и в римско-католической догматике относится именно к *миропомазанию* (или *конфирмации*) [Алмазов 1884: 364], вполне очевидно, что лексема *крижма/о* в значениях ‘миро, (благовонная) масть, масло; помазание’, действительно является заимствованием гр. *cr< sma* (первоначальная форма *cr< ma*), выступающего в

<sup>19</sup> Соответствие лексемы в перифразе 132-го Псалма слову *елей*: «*Миро изливаюци яко крижма сходяци на главу и на браду Аарону*» [ПЦСС: 271], ср.: «*Это — как драгоценный елей на голове, стекающий на бороду, бороду Ааронову...*» (Пс. 132: 2), — несмотря на то что в церковной практике эти понятия не могут взаимозаменяться, не представляет большой важности, т.к. *елей* является, видимо, новшеством синодального перевода (1876 г.). В более древних текстах на этом месте употребляется именно *хризма* (*хризъма*) / *кризма* в соответствии с гр. *æj mŭron: hēi êðèçià íà ãë(à)âh ñõîâhmèh* (СсС: 766; SJS: 15, 64).

значениях ‘мазь, масло, жир’, Нов. Зав. собственно ‘миропомазание’, — от  $\chi\rho\acute{\iota}\omega$  ‘намазывать, намащать, натирать’, Нов. Зав. ‘помазывать, освящать’ (Вейсман: 1353–1354), — и, таким образом, включается в ряд многочисленных греческих заимствований на *-ма*, ср. *кафизма*, *схима*, *схизма* и др., ср.: [Kiparsky 1975: 237].

Возможно, в данном случае в русский язык форма на *-ма* пришла из ст.-сл., сохранившего суффикс в исконном виде, а форма на *-мо* является результатом влияния западнославянских языков, где эта форма в данном значении хорошо представлена. Свое начало она, возможно, берет из германских языков (ср. др.-в.-нем. *chrismo*).

Значение ‘пеленки новорожденного, крестильная рубашка; подарок крестного отца и матери’ связано с обрядом *крещения*. Ср. другие возможные названия этого предмета в русских диалектах: *хрещёная рубашка* [хришшоная], *крещёнка* [кришонка/ крищонка/ кряшонка] (СГСт: 221, 503); собир. *крещальное/ крестильное* ‘пеленки, рубашка и крестик, надеваемые на младенца после крещения’ (СРНГ 15: 240; СПЦК: 124). В сюжете из истории церкви, где описывается встреча диакона Муреты со своим крестником, отошедшим от христианской веры, кусок полотна, в который последний был когда-то воспринят после купели, называется *крещальными пеленами* [Алмазов 1884: 622].

Несмотря на то, что в православной церкви крещение и миропомазание «находились в тесной связи и всегда следовали одно за другим», эти обряды, имея в христианской традиции изначально разные значения, составляли совершенно самостоятельные священнодействия, и церковь всегда резко разграничивала эти два таинства [Алмазов 1884: 377–378]. Более того, в западной традиции после IX в. произошло существенное разделение этих обрядов: представление о том, что таинство миропомазания (конфирмация) «должно быть совершаемо исключительно епископами», сделало невозможным его одновременность с крещением, и уже после XIII в. оно окончательно было перенесено на «более поздние годы детства и отрочества» [Алмазов 1884: 375–376]; (ХЭС I: 821).

Важно также отметить, что при *крещении* для освящения предметов и воды используется елей, но ни в коем случае не миро.<sup>20</sup>

Под *крещением* подразумевается отождествление со смертью Христа на кресте: «Неужели не знаете, что все мы, **крестившиеся во Христа, в смерть его крестились?** Итак, мы погреблись с Ним **крещением в смерть** <...> зная, что ветхий наш человек **распят** с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху» (Римл. 6: 3, 4а, 6; выделено нами. — Е. А.). Иоанн Златоуст называет крещение «погребением крестом» [Алмазов 1884: 6]. Следует обратить внимание и на то обстоятельство, что слово *креститься* (и производное *крещение*) естественно связывается в русском языке со словом *крест*, причем это верно в отношении как народной, так и научной этимологии и представляется одним из определяющих признаков русского религиозного сознания. Это относится и к другим славянским языкам<sup>21</sup>, см.: [Успенский 1969: 159].

Исходя из ранее сказанного, нам представляется вполне возможным образование лексемы *крижмы* в качестве названия реалий, связанных с обрядом крещения, от слова *крыжь/ крижь* ‘крест’, как это предполагал уже А. Г. Преображенский.

Существенной проблемой является ненадежная фиксация слова *крижмы* в этом значении в русском языке. «Словарь русских народных говоров» ссылается лишь на М. Фасмера. Каким источником воспользовался сам М. Фасмер, обнаружить, к сожалению, не удалось. Не представлена подобная семантика и в доступных нам областных диалектных словарях, ср.: (АрхОС; Беляева; Иванова; ИркОС; Мельниченко; ПскОС; Расторгуев; СБРГ; СГАкч;

---

<sup>20</sup> Сближение на православной почве этих обрядов может отражаться в многозначности болг. *миро*: кроме типичного значения ‘церковное масло’ в «Словаре славянских древностей» зафиксировано значение ‘полотно, в которое пеленают младенца’ (СД II: 661). Но это единичный случай, подтверждения которому нам обнаружить не удалось. К тому же, болгарская лексема имеет еще одно обрядовое значение: ‘название обряда, по которому роженица на сороковой день после родов идет в церковь для причащения’ (РБЕ VIII). Это значение может отражать древнее представление о нечистоте рожениц и необходимости очищения для возвращения в коллектив ради безопасности общества, социума. В таком случае лексему следует соотносить со словом *мир* в значении ‘общество, коллектив’ (БРР: 320).

<sup>21</sup> У словенцев и хорватов крещение называется просто *крст*, *krst* [Корш 1908: 57].

СДонГ 1975; СДонГ 1976; СГСт; СПРГСрПр; СРГСрУр; СРГБел; СРГЗаб; СРГКуз; СРГНов; СРГПриам; СРГПриб; СРГСиб; СРГЮКрасн; СсмолГ; ССРНГ; ФСРГСиб; ЯрОС). Но возможность такого употребления нельзя исключить при взгляде на материал других славянских языков, где это значение очень широко представлено. Ср.: польск. *krzyżmo* = *kryżmo* ‘кусочек полотна и пеленка под крестимым ребенком; рубашечка, которую дают ребенку крестные родители; белая ткань — подарок крестных родителей’<sup>22</sup>; чеш. *křížmo*, словц. диал. *křížma* ‘пеленка, в которой детей несут для крещения’; укр. *крижмо*, диал. *крижма* ‘ризки — куски белого полотна для крещения, подарок (новорожденному)’ и др., см: (Sławski III: 259; WSPR I: 367; SJP II: 603; Machek: 243; УРС, II: 398).

При сопоставлении возможных форм лексемы *крижма* с соответствующими им значениями в разных славянских языках (см. табл. 1) были обнаружены некоторые закономерности, позволившие прийти к определенным решениям:

- во всех славянских языках при употреблении лексемы в «крестильном» значении в начале слова стоит только взрывной заднеязычный ↔ в случае значения ‘миро’ начальное *к-* выступает в качестве фонетического варианта *кх-*;
- при обозначении «крестильных» реалий в славянских языках превалирует форма на *-мо*. Финаль *-а* представлена только в некоторых диалектах ↔ во втором же случае мы опять имеем дело с равноправными вариантами, что естественно при заимствованиях. Такое яркое разнообразие грамматических форм в одном случае и его отсутствие в другом может также указывать на различный характер происхождения лексем;
- обращает на себя внимание особое грамматическое оформление лексемы в русском (см. табл. 2) и украинском языках (Преображенский I: 385); [Корш 1908: 56]: при использовании «крестильного» значения в них, в отличие от других славянских языков, употребляется форма мн. ч. Объяснить как-либо этот интересный факт мы, к сожалению, пока не можем. Возможно, здесь повлияло то, что в значении данной лексемы часто уже заложена

<sup>22</sup> В значении ‘крестильное полотно’ польская лексема встречается уже в литературе XVI–XVII вв. (Sławski III: 259).

категория множественности (ср. ‘пеленки; крестины’) ↔ использование форм исключительно ед.ч. в другом значении объясняется, вероятно, его абстрактным или вещественным характером.

- В связи с тем, что форма на *-ма* в других славянских языках в этом значении зафиксирована слабо и, как правило, без грамматических помет, возможно, она является не формой ж.р. ед. ч., а мн. числом от более обычной формы на *-мо* (ср. р.). Может быть, в восточнославянские языки это слово попало именно в таком виде (т.е. мн. ч. ср. р.), но в результате грамматической омонимии было воспринято как форма ед. ч. ж. р., от которой, в свою очередь, уже на украинской или русской почве было повторно образовано мн. ч. на *-мы*.

Табл. 1

	ю.-сл. <sup>23</sup>		в.-сл.	з.-сл.	
	ст.-сл.	схв.	укр.	чеш.	польск.
пеленки новорожденного			<b>крижмо (крижма) крижми</b>	<b>křížma (слц. д)</b>	<b>krzyżmo, kryżmo</b>
крестильная рубашка					
подарок крестных					
кусок полотна					
крестины				<b>křížmo</b>	<b>kryżmo, chrzyżmo chryzma, chryzmo, krzyżmo, kryżma</b>
миро, масть	<b>хризма, крижма, кризма, хризьма</b>			<b>křížmo</b>	
помазание	<b>хризма, крижма, кризма</b>				
первое причащение		<b>кризма</b>			

Табл. 2

	<b>-ма</b>				<b>-мо</b>	<b>-мы</b>
	<b>криж-</b>	<b>хриж-</b>	<b>хризм-</b>	<b>хрис-</b>	<b>криж-</b>	
пеленки новорожденного						<b>Ф, Пр</b>
крестильная рубашка						
подарок крестных						<b>Ф</b>
миро, масть	<b>Д, С, XI-XVII</b>	<b>С</b>	<b>С</b>	<b>Д, ЖКМ</b>	<b>Д, С, XI-XVII</b>	

<sup>23</sup> В словенском языке в значении ‘одежда крещаемого’ выступает слово с тем же корнем: *križemnik* [Корш 1908: 56].

**Ф** — Фасмер; **Пр** — Преображенский; **Д** — Дьяченко (=ПЦСС); **С** — Срезневский; **ЖКМ** — Житие Константина Муромского (цит. по: Алмазов 1884: 453); **XI–XVII** — Словарь русского языка XI–XVII вв.

Как нам кажется, формальные признаки, инославянский материал и культурно-историческая традиция позволяют предположить омонимию, возникшую в результате внешнего сходства двух исторически различных лексем: *крижма/о* в значении ‘миро’ — из гр.  $\sigma\rho\kappa\sigma\mu\alpha$  (возможно, какие-то формы из гр. через ст.-сл., какие-то — посредством лат. и зап.-сл. языков), а *крижмы* ‘пеленки новорожденного, крестильная рубашка; подарок крестных родителей’ — от польск. *krzyżmo/ kryżmo*, чеш. *křížmo*, словц. диал. *křížma*, которые, в свою очередь, связаны с польск. *krzyż*, чеш. *kříž* ‘крест’. Самостоятельное образование лексемы на русской почве нам кажется сомнительным в связи со сходным суффиксальным оформлением ее в других славянских языках и неисконным характером для русского языка самого мотивирующего слова.

Возможность славянских образований на *-мо* отмечена Ф. Славским, ср.: польск. *rasmo*, чеш. *rásmo*, болг. *valmó, vezmó*, укр. диал. *čysmó*, слав. *běльмо, piśmo* [Sławski 1976: 14–15].

## § 2. Новые возможности этимологизации лексемы *крижмы*

После разведения двух имеющихся этимологий и соотнесения каждой из них с отдельным понятием обратим внимание еще на две возможности этимологизации лексемы *крижмы* в значении ‘пеленки новорожденного, крестильная рубашка; подарок крестных родителей’.

1. Согласно А. Г. Преображенскому, мотивирующее слово *криж/ крыж* заимствовано славянскими языками из лат. *crucet (cruх)* (Преображенский I: 385). Но дело в том, что в русских диалектах зафиксирована исконнославянская форма, никак не связанная ни с латинским словом, ни с крестом вообще.

Так, диал. *криж/ крыж* выступает в следующих значениях:

*криж* ‘высокое место с обрывистым спуском’, ‘толстый холст’,

*крижи* ‘толстые колоды для изготовления ловушки, придавливающей зверя’ (СРНГ 15: 253),

*крыж* ‘часть бревна необходимого размера’ (там же), ‘пай из добычи от морского или рыбного промысла’ (Подвысоцкий: 117).

Имеются образованные от них глаголы *крыжить*, *крыжевать* ‘разрубать, распиливать бревно на части (нужного размера)’ (СРНГ 15: 253); возможно, сюда же *крига/ крыга* ‘большой кусок, пласт ч-л.’ (там же: 252). Так или иначе, у слова *криж/ крыж* и производных от него можно выделить сему ‘обрезанный, отрезанный кусок/ часть’, ср. такие значения как: ‘часть бревна, **обрывистый** спуск, распиливать/ разрубать на **части**’. Возможность такой семантики подтверждают соответствия в других славянских языках:

чеш. *křížale* ‘сушеный кусочек яблока или груши; сушеные фрукты, нарезанные ломтями’;

ст.-чеш. *křížale/ křížela/ křížel* ‘кусочек’ (Gebauer II: 149–150),

слвц. *křížalka* ‘долька очищенного картофеля или яблока’, ‘четвертинка капусты’,

*skřížal* ‘пол кочана капусты’ (Machek: 243);

схв. *крижак* ‘нарезанный, накрошенный табак’,

*крижач* ‘нож (для резки табака), резчик табака’,

*крижати* ‘резать, разрезать, нарезать’ (ЭССЯ 12: 178; СХВРС: 225).

В «Этимологическом словаре славянских языков» реконструируется прасл. \*kri-ž-atī (от и.-е. \*(s)krei- ‘резать’), где -ž- объясняется как расширитель (ЭССЯ 12: 178).

*Крижмы*, которые приносят крестные родители в подарок ребенку, часто представляют собой кусок ткани или полотна, ср.: «*кума приносит в подарок крестильную рубашку или ткань...*», «*полотно, в которое пеленают младенца, <...> женщины* <имеются в виду крестные. — Е. А.> *приносят в подарок полотно*» (СД II: 661, 659). Ср. также польск. *krzyżmo/ kryżmo* ‘кусок полотна, пеленка, белая ткань’, укр. *крижмо*, диал. *крижма* ‘**ризки** — **куски** белого **полотна** для крещения’.

Таким образом, семантически представляется вполне возможным образование лексемы *крижмы* в значении ‘крестильная пеленка, подарок крестных родителей’ либо от прасл. \*križati ‘резать’, либо от существительного *криж*, которое зафиксировано в диалектах в значении ‘холст’ (СРНГ 15: 253).

Это предположение основано на применении реалии в народной традиции. Обычай дарить крестнику пеленку, ткань, полотно широко распространен у славянских народов. Причем не всегда это происходит во время восприятия ребенка из купели. Иногда устраивается отдельный праздник, на котором происходит одаривание. В таком случае полотно или рубашка входит в число многочисленных подарков со стороны крестных родителей (СД II: 661).

2. Обычай использовать специальную пеленку при крещении имеет также глубокие церковные корни. Ср. упоминание о куске полотна в сюжете из времен ранних гонений на христиан (см. стр. 36).

В практике крещения с IV в. отмечается широкое употребление обычая, состоявшего в том, что крестимые в течение 8 дней должны были стоять во время церковных служений с покрытыми лицами и головами. В древности верхняя одежда, которая надевалась на просвещенного при совершении чина облечения в белые одежды, покрывала собою и голову надевавшего [Алмазов 1884: 455], позднее на Западе епископы возлагали на голову крещаемых после погружения специальное покрывало (ХЭС I: 846). С облечением в белые одежды, сопровождаемым формулой: «Елицы во Христа креститесь, во Христа облекостесь» [Алмазов 1884: 435], впоследствии соединилось

возложение креста [там же: 432]. По мнению исследователей, вполне естественно, что обряд, применявшийся к взрослым, был со временем перенесен, только в более удобной форме, и на практику крещения младенцев, существовавшую уже в III и IV вв., а в V в. ставшую всеобщим обычаем церкви. Таким образом, крестильная рубашка или пеленка являются соответствием хитона и белых одежд, применявшихся при крещении возрастных лиц [там же: 450].

Иначе говоря, *крижмы* могут выполнять в церковной традиции функцию покрывала и символизировать «белые одежды славы», Божий покров, защиту. Поэтому название данной реалии может быть также мотивировано глаголом *крыть, покрывать, накрывать*.

Ср. лат. *velamen (mysticum)* ‘покрывало, которое в католической церкви священник возлагает на голову крестившемуся после погружения’ от *velo, -āre* ‘закрывать, покрывать; укрывать, скрывать, надевать’ (Дворецкий 1986: 1060–1061), что может служить типологическим подтверждением вероятности образования лексемы *крижмы* от \**kry-ti*.

«Словарь русских народных говоров» фиксирует такое значение слова *криж* как ‘ловушка, накрывающая зверя сверху’ и лексему *крыжа* как фонетический вариант к слову *крыша, кровля* (СРНГ 15: 253).

Сравните также украинское вариантное название крижм — *покривець*, в котором мотивация от глагола *крыть, покрывать* очевидна (СД, II: 661).

На возможность спорадического явления смягчения \**ry > ri* у славян указывает В. Махек, ссылаясь на В. Кипарского, в словарной статье *kříž*, ср.: *řiba < ryba, otkřiti < otkryti*, ст.-чеш. *kteříž* вместо *kterýž*, рус. *чакрыжить* — схрв. *križati* ‘резать’ (Махек: 243). Ф. П. Филин рассматривает сближение и совпадение *y — i* подробнее: он объясняет данное явление утратой в разных славянских языках и диалектах различительного признака («дизности», передний ~ непередний ряд) фонем, как и в случае *ъ — ь*. Первые свидетельства смешения этих гласных имеются уже в памятниках старославянской письменности. Ср. в Саввиной книге — *рибъ, рибиць, отъкрити*, в Зографских кириллических листках — *съ ными* и др. А. Зарембо приходит к выводу о том, что русский, белорусский и польский языки, сохраняя различие *y* и *i*, составляют севернославянскую зону, в южнославянских же языках, а также чешском и словацком произошло

совпадение *y* и *i* (центрально-южнославянская зона), причем данный процесс распространялся с юга на север, охватив и южные диалекты восточного славянства. Отмечаются также и некоторые русские говоры, в которых на месте *ы* произносится гласный *и*, перед которым предшествующие согласные не смягчаются и который акустически близок к украинскому *и* [Филин 1972 : 178].

### § 3. Связь лексем *криж* и *кряж*

Слово *криж* в «Словаре русских народных говоров» часто оказывается семантически связанным с *кряж*. Отношения между этими лексемами представляет собой отдельную проблему. Исследователи никак не сопоставляют эти два слова и сближают *кряж* с *круг*, выделяя вероятное первичное значение ‘круглый брус’ как рефлекс семантики прасл. \*kręgь/kręga/kręžь ‘нечто согнутое, сжатое’ [Варбот 1972: 71]; (Фасмер II: 391; ЭССЯ 12: 142). Но отделять *криж* от *кряж* семантически сложно, так как они часто имеют близкие, даже общие значения, ср.: *криж* ‘толстый, грубый холст’ — *кряж* ‘то же’; *крижи* ‘колоды для изготовления ловушек’ — *кряжи* ‘то же’; *криж* ‘высокое место с обрывистым спуском’ — *кряж* ‘обрывистый берег реки’; *крыж* ‘часть бревна необходимого размера’ — *кряж/кряжок* ‘короткий кусок толстого бревна, одна из частей бревна, на которые оно распиливается при заготовке дров’ и др. (СРНГ 15: 253, 362–363). Таким образом, обнаруживается возможность родства этих лексем. Проблема заключается в том, что не зафиксирована форма, которая могла бы быть мотивирующей для этой пары.

В данном случае следует исключить изначальный корневой характер носового элемента в \*kręg- и предположить, что первоначально он мог выполнять функцию суффикса, который, возможно, позднее внедрился в корень. Морфологическая назализация в славянских языках — явление редкое (ЭССЯ 12: 146). Существует всего несколько глаголов I класса, отражающих эту особенность (напр.: основа настоящего времени — ñ#äâ-, инфинитив — ñhñòè; наст. время — -ð#òâ-, инфинитив — -ðhñòè в îáðhñòè [Вайан 1952: 333–334]). Формы, в которых инфикс переходил в суффиксальное положение, переходили во второй класс. Видимо, и в случае с \*kręg- носовой элемент вновь выделился в суффикс.

Ж. Ж. Варбот реконструирует прасл. \*kręgnoŌti ‘сгибаться’, исходя из предполагаемой связи \*kręgь/kręga/kręžь с \*kroŌgь [Варбот 1972: 70–74], и возводит к той же основе, отмечая, однако, спорность такого сближения, чеш. *křehnouti* ‘коченеть, мерзнуть’, словен. *okrénoŌti* ‘окоченеть’ «при условии развития значения ‘сгибаться, сжиматься’ → ‘твердеть, коченеть’» [там же: 74].

В «Этимологическом словаре славянских языков» отмечается глагол \*křęnoŎti, который авторы реконструируют, исходя из наличия чешской и словацкой форм křátnouti ‘вывихнуть, идти переваливаясь’, křiatnúť ‘согнуть, скрутить’ и учитывая в других славянских лексемах упрощение групп согласных \*tn > n. Но n в этих формах могло оказаться и результатом упрощения группы \*gn, тем более, что наряду с křátnouti ‘вывихнуть, идти переваливаясь’, křiatnúť ‘согнуть, скрутить’ существует чеш. křehnouti и словц. krahnúť (ст.-словц. krehnúť) ‘твердеть, коченеть от холода’ (ЭССЯ 12: 142–143).

В результате семантического анализа нам удалось разделить материал, представленный в «Этимологическом словаре славянских языков», на две группы:

Табл. 3.

I	* křęnoŎti (ЭССЯ 12: 147)	II
направить в сторону, завернуть, повернуть, изменять	ц.-сл. êð#í@òè	
	болг. <i>крѐна</i>	поднять, двинуть, тронуть(ся), решиться, наладиться
	<i>кренí се</i>	исполниться, свершиться
	макед. <i>крене</i>	поднять, унести, забрать, увести
	схв. <i>крѐнути</i>	пойти, отправиться, двинуться, подняться на борьбу, восстать; хлынуть (о воде); пойти в рост; начаться; двинуть, шевелинуть; тронуть, коснуться
свернуть, направить в сторону	словен. <i>крѐнити</i>	побудить, заставить
уклониться, уступить	<i>крѐнити се</i>	двинуть, подвинуть
вывихнуть;	чеш. <i>křátnouti</i>	

идти переваливаясь		
согнуть, скрутить	слвц. <i>kriatnúť</i>	
своротить	др.-рус., ц.-сл. кр <sup>тмн</sup> ги	сдвинуть, тронуть
своротить	рус. диал. <i>крянуть,</i> <i>крэнуть</i>	сдвинуть, переместить что-либо тяжелое; тронуть, прикоснуться; начаться, тронуться
накрениться, пошатнуться	<i>крянуться, крэнуться</i>	тронуться с места, двинуться в путь; пошевелиться, шелохнуться
	укр. диал. <i>крянути</i>	ударить
	<i>кр'анути</i>	двинуть(ся), ударить
	бел. диал. <i>крануць</i>	двинуть, сдвинуть с места; пошевелить
*krętatī (se) <sup>24</sup> (там же, 145)		
искривлять, переворачивать, обходить	ц.-сл. . êð#òàòè	
передвигаться медленно, с трудом	болг. <i>крѣтам</i>	
	схв. <i>крѣтати</i>	двигать; поднимать, отправлять в путь
	словен. <i>krętati</i>	двигать, шевелить
выворачивать, вывихивать; ходить неуклюже	чеш. <i>křátati</i>	
затягивать, прикручивать	слвц. <i>kriatať</i>	
карабкаться, лезть с трудом	слвц. <i>kriatať sa</i>	
выкручивать руки из суставов	диал. <i>kratac</i>	
вертеть, изгибать	н.-луж. <i>kšětaś</i>	ломать
вертеться,	<i>kšětaś se</i>	

<sup>24</sup> О. Н. Трубачев соглашается с мнением В. Махека, который характеризует праслав. \*krętati как интенсив на -t-ati, и его предложением реконструкции \*kręk-tati (kt > t) и выдвигает гипотезу о родстве этой реконструкции с корнем \*kręk-, \*kręць, \*kręg-, исходя из предполагаемой связи значений 'вертеть, крутить, поворачивать' — 'круговые, кольцевые движения' (ЭССЯ 12: 146–147). Но и в этой словарной статье, на наш взгляд, не все лексемы соответствуют семантике 'вертеть, крутить'.

изгибаться, мучиться		
вертеться, суетиться	польск. <i>krzątać się</i>	
суетиться, бегать	словин. <i>křatac</i>	
	др.-рус., ц.-сл. <i>крятяти</i>	двигать
дразнить, гримасничать	рус. диал. <i>кря́тáть</i>	сдвигать с места, перемещать, двигать; трогать с места; прикасаться, трогать; накладывать поклажу <sup>?</sup> ; ломать, бить, разбивать
	<i>кря́таться</i>	трогаться, двигаться с места; уезжать, уходить; касаться; начинать бродить (о пиве, вине); закисать, подниматься (о тесте); капризничать, хныкать (о ребенке) (?)
	<i>крéтáть</i> = <i>кря́тáть</i> !!!	
быть занятым, хлопотать	укр. <i>кря́татися</i>	
поворачивать, переворачивать	диал. <i>кря́тати</i>	сдвигать с места; двигаться; поднять тяжесть
поворачивать, оборачивать	<i>кр'áтати</i>	
хлопотать, возиться	<i>кретатис'а, кр'ататис'а</i>	
	бел. <i>кря́тац</i>	шевелить, двигать; бить, колотить; шатать, двигать, трогать
*kręćiti (там же, 147)		
управлять веслом; тяжело ворочаться, передвигаться	словен. <i>kréćati</i>	
	рус. диал. <i>кря́тить</i>	тянуть, тащить с трудом (?)

Значения глаголов второй группы, как нам кажется, мало соотносятся с семантикой первой группы, связанной с круговыми движениями, сгибом, изгибом, поворотом. Но в них можно выделить семантику 'начало движения,

побуждение, рывок’, а также ‘двигать, бить, ломать, ударять’. Таким образом, можно отделить друг от друга корень \*křet- ‘круговое движение, изгиб’ и \*křeg- ‘удар, движение’ и предположить существование глагола \*křegnoŌti (а также \*křegtati) с потенциальным значением ‘ударять, бить, ломать’.

В связи с этим возможно ст.-чеш. *křehnúti*, чеш. *křehnouti*, ст.-слвц. *křehnúť*, слвц. диал. *krahnúť* ‘твердеть, коченеть от холода’ связывать не со значением ‘сгибаться, сжиматься’ (← ‘кружить, крутить, скручивать, скручиваться’) (ЭССЯ 12: 143); [Варбот 1972: 74], а с семантическим отношением ‘твердеть, коченеть от холода’ → ‘становиться твердым, хрупким, ломким’. Ср. чеш. *křehký* ‘хрупкий, ломкий; мягкий, рассыпчатый’, *křehotinka* ‘хрупкая девушка; эфирное существо, создание’, *křehoučký*, *křehounký* ‘(очень) хрупкий, ломкий’<sup>25</sup>.

Так как и.-е. \*(s)ker- наряду со значением ‘резать, разрывать’, имеет и значение ‘рубить’ (Откупщиков 1967: 223), что может содержать сему ‘удар’, а сам глагол *резать* этимологически связан с \*gazь ‘удар’ и иными и.-е. лексемами со значением ‘бить, толкать, проламывать’ (Фасмер III: 432–433), праформа \*křegnoŌti может быть также соотнесена с \*křižati, исходя из исторической связи сем ‘ломать, бить, ударять’ — ‘резать, рубить’.

Скорее всего, эти формы образовались параллельно. Общим источником должен был быть глагол первого класса с основной ступенью аблаута: \*kreg-oŌ. С одной стороны, еще в и.-е. языке эта форма подвергается инфиксации, что дает в славянском рефлекс (\*křing-) с закономерной для II класса нулевой ступенью; в славянский период носовой элемент переходит в суффикс, в результате чего образуется глагол \*křegnoŌ-. С другой — наряду с инфигированной формой от \*kreg-oŌ на славянской почве появляется глагол III класса \*křižati. Возможно, *кряж* (< \*křeg-) — позднее образование без аблаута от \*křegnoŌti, а *криж* (< \*křig-) — от \*křižati.

Таким образом, сближение семантически тождественных лексем *криж* и *кряж* может быть оправданным и не противоречит объяснению происхождения слова *криж* от \*křižati ‘резать’.

<sup>25</sup> Возможно, сюда же относится и чеш. *křehot*, *křehota*, *křehoty* ‘кушанье’ вопреки О. Н. Трубачеву, который связывает это слово со ст.-чеш. *křehot* ‘скрип’ (ЭССЯ 12: 112): *křeh-ot-* — ‘ломкое, хрустящее, рассыпчатое или нежесткое, мягкое кушанье’ (в современных источниках отмечается лексема *křehotina* и ее формы *křehotinky*, *křehutinky* — druh pečiva z křehkého testa).





Церковные словари определяют значение слова *мощи* в основном как ‘останки (тел) святых’. При этом может отмечаться, что мощи «некоторых святых сохраняются нетленными» (Покровский: 92) или «мощи обычно нетленны» (АХ: 158), а также — их способность творить чудеса (АХ: 158; ПЦСС: 318; ХС: 292) и источать миро (ПЦСС: 318). В энциклопедическом словаре «Христианство» под термином *мощи* понимаются только нетленные тела святых церкви (ХЭС II: 183), Г. Дьяченко же добавляет к этому значение ‘вообще кости, твердые части тела’ (ПЦСС: 318).

Такие разногласия при дефиниции происходят, видимо, в результате разного отношения к культу мощей. В некоторых источниках отмечается, что в русском православии возобладало представление о мощах как о нетленных телах, тогда как в католичестве и византийском православии под мощами понимались также и кости, издающие благоухание и источающие миро (ХС: 292).

Как нам кажется, факты опровергают столь конкретное распределение. Так, при описании мощей русских православных святых встречаются выражения типа: «большая часть ручной кости», «частицы (святых) мощей», «одна из позвоночных костей», «небольшая косточка», «три, довольно больших и совершенно цельных кости», «один из перстов», «целая рука почти до самого плеча» и т.п. [см. напр. Обзорение...1853: 151–159]. В исторических описаниях отмечается обычай русских цариц и княгинь носить на груди иконы, панагии и кресты, в которые заключались части мощей разных святых [Протопопов 1996: 79].

Таким образом, нетление не является обязательным и основным свойством русских православных мощей. Интересно, что на Афоне нетление служит, напротив, дурным знаком и говорит о плачевном состоянии души в загробном мире, а отнюдь не о святости [Протопопов 1996: 37–38; АХ, 158]; особо отметим комментарий П. Бартенева к Собранию писем царя Алексея Михайловича: «Словом *мощи* не всегда означаются прославленные чудесами и нетлением останки святых; оно означает иногда и вообще мертвое тело, бранные останки ...». Автор комментария для доказательства приводит цитату из Требника (чина погребения усопших): «Скончавишуся кому отъ православныхъ, абіе призываютъ сродницы его священника, иже пришедъ въ домъ, въ немъ же мощи усопшаго лежатъ и пр.» [Бартнев 1856: 185; Русский архив 3, № 9, 1909]. Ср.: «Славянское слово *мощи* означает просто ‘тело

усопшего» (Александр Мень. Православное богослужение. Таинство, слово, образ. Цит. по: СПЦК: 148).

В случае обозначения останков, принадлежащих святым, как правило, обязательно употребление компонента с семой святости (ср. *святые мощи, мощи святого* и под.), что, на наш взгляд, указывает на то, что сема святости отсутствует в самом слове *мощи*.

Далее отметим, что, по данным исторических словарей, слово *мощи* имеет также значение ‘остатки’ (не обязательно мертвых тел) — см. (СлРЯ XI–XVII, 9: 286; Срезневский II: 181): «*Тако же годѣ есть испросити отъ прѣславныхъ цсръ да моща кумиролужения не тѣкъмо въ капици ихъ, нѣ и на какомъ къгда мѣстѣ... да погублени будутъ*» (Ефр. Корм., 381. XII в.).

Интересно, что в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» значение ‘остатки’ дается как первичное, далее — 2) ‘тело умершего, останки, прах’, и лишь затем: 3) ‘тело умершего, которому приписывается нетленность и чудесные свойства’ и 4) ‘частица священного предмета, которому приписываются чудодейственные свойства’ (СлРЯ XI–XVII, 9: 286).

Из всего раннее сказанного следует, что именно сема ‘остатки, останки чего-либо’ является для слова *мощи* доминантной и основной, значение же чудодейственного свойства выдвигается на первый план, видимо, в результате употребления этого термина в церковной сфере. Но даже в этом случае оно не является обязательным. Поэтому семантический переход, который предполагает П. Я. Черных, кажется нам не вполне соответствующим действительности, и этот вопрос нуждается в пересмотре.

Сопоставляя слово *мощи* с *могу, мочь*, исследователи в качестве соответствий приводят гр. *dunemeij* ‘силы’ (Фасмер II: 668, со ссылкой на Mi LP: 382; Преображенский I: 564, со ссылкой на MEW: 199) и гот. *mahteis тж* (Преображенский I: 564, со ссылкой на MEW: 199), хотя в древнегреческих и готских словарях значения ‘чудодейственные останки’ среди многих других значений не обнаруживается (см. Дворецкий 1957 I: 428–429; Вейсман: 755; GEL: 452; Grimm DW VI: 1397–1405; Feist: 185; Uhlenbeck: 100; Kluge: 293).

В «A Greek-English Lexicon» упоминается наиболее близкое этому значение греческого *dunemeij* ‘магически сильный предмет или вещество’ (GEL, 452), но это значение выражает идею отнюдь не христианской, а, напротив,

враждебной христианству силы. Сам источник, где обнаруживается это значение (*Papyrus magica musei Ludgunensis Batavi*) принадлежит к нежелательным в церковном отношении документам. Мощи же прежде всего являются реалией христианского мира, и слово это никогда не обозначало магически маркированные предметы.

Следует отметить расхождения у М. Фасмера и А. Г. Преображенского. У читателя словаря М. Фасмера может остаться ложное впечатление того, что переход значения 'сила' в значение 'останки святого' фиксируется греческим языком. Ср.: «В знач. "мощи, останки святого" ср. ст.-слав. *ìîøðè* (Остром., Супр. и др.), греч. *dun£meij*» (Фасмер II: 668). В действительности такой семантической параллели не существует. М. Фасмер напрасно положился в этом отношении на А. Г. Преображенского, который пишет: «Ср. относительно значения гр. *dun£meij*, гот. *mahteis тж.* (MEW. I. с.)» (Преображенский I: 564). Как видим, формулировка А. Г. Преображенского более осторожна, но и она по существу носит дезориентирующий характер. Дело в том, что в соответствующем месте MEW (с. 199) сказано: «Сюда [к корню *mog-* — *E. A.*] относится также ст.-слав. *ìîøðè* мн. 'реликвии', собств. 'силы, чудесное воздействие': гр. *dun£meij*, готск. *mahteis*». Таким образом, Ф. Миклошич не утверждает, что греческое и готское слова имели когда-нибудь значение 'реликвии, чудодейственные останки'; он просто переводит на греческий и готский собственное расширительное толкование славянского слова. То, что М. Фасмер в цитированном месте реально опирался только на А. Г. Преображенского, показывает ложная отсылка, которую он делает к другому словарю Ф. Миклошича: «*Mi. LP 382*» (Фасмер II: 668), где греческое и готское слова даже не упоминаются.

Данный пример показывает, что априорное убеждение в истинности какой-либо этимологической версии способно в практике составления словарей вести к неправильному пониманию лексических параллелей и невольному порождению семантических артефактов.

Традиционная версия этимологии слова *мощи* основывается на сближении этой лексемы с идентичным ей по фонетической форме отглагольным образованием *мощь* 'сила, крепость' через понятие сверхъестественной силы, чуда. Но в словарных статьях слова *мощь* 'сила, крепость' значение

сверхъестественной или, вообще, духовной силы не отмечается. Данное слово обозначает по существу силу только физического характера.

В значении же ‘проявление сверхъестественной силы; сверхъестественное явление; чудо’ в др.-рус. и ст.-сл. выступало само слово *силы* (мн.) (СлРЯ XI–XVII 24: 137; СсС: 602), — одно из самых употребительных в древнейших памятниках письменности [Мурьянов 1980: 50]. Ст.-сл. *ñèëà* уже в эпоху первой фиксации соответствовало «не менее чем десятку дифференцированных терминов греческого языка, изоциренного натурфилософской традицией, литературной обработкой» [там же: 51] и также имело, «подобно греческому *dŭnamij*, значение ‘чудо’» [там же: 56].

Можно сказать, что ст.-сл. *ñèëà*, и др.-рус. *сила* являются смысловым эквивалентом гр. *dŭnamij*, так как спектр значений одной лексемы практически полностью совпадает со спектром другой.

Таким образом, вышесказанное позволяет предположить, что уже изначально в русской традиции существовало четкое разграничение сфер употребления синонимов *мощь* ‘сила, крепость’ и *сила* по принципу: физическая сила ↔ сила вообще (духовная и физическая).

В связи с ограничением семантического поля слова *мощь* можно поставить под сомнение этимологическое сближение слов *мощи* ‘остатки, останки; останки, обладающие сверхъестественной силой’ — *мощь* ‘физическая сила, крепость’ (←*мочь, могу*).

Слово *мощи* в отличие от *мощь* ‘сила’ и *мошти* ‘мочь’ не имеет фонетических вариантов (ср. *мощь/ мочь; мошти/ мочь*; но только *мощи*). Отсутствие в данном случае варианта со звуком *ч* дало основание исследователям утверждать, что слово *мощи* в русском языке — ц.-сл. происхождения. Это мнение подтверждается фактами сербохорватского языка, где наряду с формой *мошти* наличествует форма *мошци*. Такая вариативность может быть объяснена только заимствованием формы со *шт* из ц.-сл. Если в сербохорватском языке имеется и народный вариант слова *мошци*, то русский язык его, по-видимому, не знал.

## § 2. Морфологический разбор

На этом фоне бросается в глаза пестрота грамматического оформления слова в древнерусских рукописях. В словарных статьях встречаются такие формы как:

- 1) *мощи* — форма мн. ч., ж. р., скл. на *ь* краткий (определяется по Род. мн. ч. — *имèè*);
- 2) *мощь* — ед. ч. от *мощи*: «*имь ѿаѿи ѿаѿаѿа... имь ѿаѿи ѿаѿаѿуѿиѿа*» (Надпись на кресте Ефр. Пол. 1161 г.) — данный пример корректирует обычную для этимологических словарей (см. Фасмер II: 668; Преображенский I: 564; Черных I: 546) подачу этого слова как грамматически специализированного в форме множественного числа;
- 3) *моща* — мн. ч.: «...*моща кумирслужения... да погублени будуть.*» — Ефр. Корм., 381. XII в. Форма сказуемого (*погублени будуть*) указывает на то, что слово *моща* — муж. рода, мн. ч. Возможно, что в данном источнике (XI–XII вв.) *-а* является признаком русизма и стоит на месте исконного *-#*, в таком случае эта форма относится к скл. на *а* долгий мягкой разновидности. Эта форма, пережив некоторые грамматические изменения, сохранилась и до наших дней и фиксируется в том же значении «Словарем современного русского литературного языка» как слово ед. ч., ж. р. (ССРЛЯ VI: 1322). Ср. также строчки из стихотворения Б. Л. Пастернака «Столетье с лишним — не вчера...»:

Итак, вперед, не трепеща

И утешаясь параллелью,

Пока ты жив, и не *моща*,

И о тебе не пожалели.

(Пастернак 1985: I, 335; курсив наш. — Е. А.).

- 4) В словарях отмечается также форма *мьщ#*, дв. ч. *мьщ#òĥ*. В качестве подтверждения приводятся два примера — оба принадлежат к тексту Жития Симеона Столпника из «Пандектов Никона Черногорца» (др.-рус. переводного памятника XII/ XIII в.): *ставъшема мьщатема; поидосте мьщаòĥ* (Срезневский II: 215; СлРЯ XI–XVII 9: 286). Причем И. И. Срезневский употребление этой формы (*мьщ# = мьщ#*: *мьщ#òà*)

вместо *мощи* приводит под знаком вопроса и уточняет, что «дело идет *как будто* о мощах св. Симеона» <курсив наш. — Е. А.> (Срезневский II: 215), а в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» эти сочетания уже без всякого сомнения приводятся в словарной статье *мощи* для иллюстрации значения ‘тело умершего, которому приписывались нетленность и чудодейственные свойства’ (СлРЯ XI–XVII 9: 286). Но как в первом, так и во втором примере эти формы внешне совпадают с формами дв. ч. слова *мыщ#* (ср. р., скл. на согл.), производного от др.-рус. *мыскы* ‘мул’ и, соответственно, обозначающего ‘молодой или нерослый мул; детеныш мула’ (СлРЯ XI–XVII 9: 328).

Эти совпадения и неясность контекста говорят о необходимости уточнения семантических деталей.

Житие Симеона Столпника имеется только в одном из многочисленных древнерусских списков «Пандектов» — т.н. Синодальном списке, — и не принадлежит к каноническому составу самих «Пандектов», см.: [Срезневский 1875, 222]. Видимо, по этой причине Житие не содержится ни в одном из изданий этого памятника, ср.: [Срезневский 1875; Тихвинский 1892–1894; Максимович 1998]. Поэтому для уточнения контекста мы воспользовались другим источником, указанным И. И. Срезневским [Срезневский 1875, 222] — Макарьевские Великие Четии Минеи (Сент. I). Судя по этому изданию, оба примера в словарях приведены из 9-го чуда Жития. Там же, чуть ниже, обнаруживается и само слово *мощи* в своей обычной форме: «*И человекъ же той, о немже се слово бысть, 6 мѣсяць сотвори у мощій святаго Сумиона и умреть*» [Житие..., стлб. 19; подчеркнуто нами. — Е.А.]. Из описания предыдущего 8-го чуда безусловно следует, что *мыщ#* ðh выполняли функцию перевозки тела св. Симеона: «*Възложиша же раку епископи с носиломъ на мыщатѣ, со псалмы и плачем, и поидоша по пути въ Антиохію 6 поприщ; стасте же мыщатѣ и не двигнешя, одесную бо страну пути гробъ, и живяше мужь в` немъ...*» [Житие..., стлб. 18]. Ясно, что эта словоформа дв. ч. означает пару вьючных животных, а именно, — маленьких, низкорослых мулов (обычный мул — *мыскъ*)<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Первоначально в старославянских и древнерусских памятниках формант \*-et выполнял лишь функцию уменьшительного суффикса с яркой экспрессивно-эмоциональной окраской [Бернштейн 1974: 199], а четкие семантические признаки обозначения молодых существ,

Таким образом, обсуждаемые формы, вопреки И. И. Срезневскому и составителям «Словаря русского языка XI–XVII вв.» (которые, по-видимому, целиком опирались в этом случае на словарь последнего), не могут относиться к слову, обозначающему ‘останки святых’, ‘остатки’, и служить примером употребления лексемы *мощи*. Пользуемся случаем указать на это недоразумение.

В целом широкая грамматическая вариативность исследуемого слова в русских источниках подтверждает мысль о том, что живому др.-рус. языку слово было чуждо и что оно целиком заимствовано из ст.-сл. с непоследовательной морфологической адаптацией, характерной для заимствований вообще.

---

названий детенышей домашних и диких животных основы на \*-ęt приобрели значительно позднее — на базе этого уменьшительного значения [Бернштейн 1974: 199–202].

### § 3. Новая версия происхождения сущ. *мощи*

В соответствии с единственной существующей в литературе вопроса этимологической версией, в ст.-сл. *um* слова *мошти* отражается сочетание *\*gt* (*mogti*), но с фонетической точки зрения это не единственно возможное решение. Изменения, подобные этому, проходили уже в период после распада праславянского единства, поэтому новые звуковые оформления исконных сочетаний различаются по отдельным подгруппам славянских языков и даже по отдельным языкам [Историческая типология славянских языков: 31].

В результате сравнительного анализа фонетических процессов, которые могли бы дать в ст.-сл. *um*, и сопоставления их с отражением слова *мощи* в различных славянских языках (кроме западных, где обозначение нашей реалии заимствовано из лат. *reliquiae, -arum*) мы обнаружили, по крайней мере, еще две возможности объяснения звука *щ* (☉□ ← *\*tj*; ☉□ ← *\*kt*):

Табл. 4

	вост.-сл.			южн.-сл.				
	рус.	блр.	укр.	ст.-сл.	болг.	слов.	схв.	макед.
<i>*sk</i>	щ	шч	щ	☉t	щ	☉□	шт	
<i>*tj</i>	ч	ч	ч	☉t	щ	□	≤	
<i>*kt, *gt</i>	ч	ч	ч	☉t		□э	≤	
<i>*skj</i>	щ	щ	щ	☉t	щ	☉□ (☉□) □)	шт (☉□)	
<i>*stj</i>	щ	щ	щ	☉t	щ	☉□	шт	шт
мощи	щ (из ст.-сл.)	шч	щ	шт	щ	□, -	≤	
мочь	ч	ч	ч	шт	щ	□	≤	

Это позволяет, в свою очередь, предположить и иные этимологические объяснения нашей лексемы:

а) *мощи* ← *\*mot-j-*: гнездо *мотать/метать/мести*;

б) *мощи* ← *\*mok-t-*: корень тот же, что и в словах *мочить, мокнуть* (принимая во внимание мироточение как одно из свойств мощей).

Остановимся подробнее на первой версии.

В данных корнях исследователи отмечают древнее и.-е. чередование: *\*mot-/met*; некоторые видят в глаголе *\*motati* отыменное образование от *\*motъ*. В последнем случае выстраивается следующий словообразовательный ряд:

*\*mesti* → *\*motъ* → *\*motati* (ЭССЯ 20, 47).

Основное значение слов *мотать/мести* и однокоренных им связано с семами 'мотать, наматывать пряжу', 'подметать' и под. Но стоит отметить и такое значение, как 'бросать, кидать', соответствующее ст.-сл. *īāñòè, īāòè* 'бросить' (Фасмер II: 663) и схв. *mòtati, mòtâm* 'бросать, кидать' (ЭССЯ 20: 45), чеш. *metat, met<m* 'метать, бросать, швырять' (ЧРС I: 383; Jungmann II: 429), др.-чеш. *mĕsti, metu*, польск. *miota□, miotam* 'бросать, кидать', лит. *metφ, mIsti* 'бросать', лтш. *m□tu, mest* 'то же' (Фасмер II: 614), а также диалектное рус. *мотать* 'выбрасывать метелку (об овсе)' (ЭССЯ 20, 46). В это же семантическое поле можно включить такие слова, как *мот* 'расточитель' (Фасмер II: 663), разг. *мотать* 'расточать, нерасчетливо тратить' (ЭССЯ 20: 46), блр. *матац* 'транжирить' (там же: 47), ср., например, выражение с аналогичным значением — *бросать/выбрасывать что-либо на ветер* (ФС: 49).

Наличие у слов гнезда *мотать/метать* семы 'бросать, кидать' дает возможность предположить следующий семантический переход:

*мотать/метать* 'кидать, бросать' → сужение значения: 'бросать' как 'оставлять без попечения, без присмотра', вообще 'оставлять' → *моци* как 'останки, остатки', т.е. 'что-то оставшееся от чего-л., напр., от человеческого тела'.

Подтверждение возможности сужения значения у слова *мотать/метать* до значения 'оставлять' нам удалось обнаружить в диалектном материале. Так, в «Словаре русских народных говоров» фиксируется слово *метать* со значением 'оставлять без присмотра, без попечения; бросать' (Арх., Калуж., Печора и Зимний берег) и *метный* в значении 'брошенный' (Пск., Твер.) (СРНГ 18, 135). Семантические отношения 'бросать, оставлять' — 'останки, остатки' также поддерживаются, на наш взгляд, такими диалектными образованиями от *метать/мотать*, отмечаемыми в том же словаре, как *метик* 'объедки соломы' (Перм.) (там же, 138); *мотик* 'несвежая, измятая скотом солома' (Перм.) (там же, 297).

К этому же семантическому полю с большей долей осторожности можно отнести и диал. *мотаце* ‘садиться на дерево и т.д. (о пчелином рое) (ЭССЯ 20: 47), *метавище* ‘место, где сел рой’ (СРНГ 18: 134) (если принять в качестве объяснения то, что основным условием роения является необходимость для части семьи покинуть, **бросить, оставить** старый улей или гнездо). Следует иметь в виду, что бортническая терминология относится к весьма архаическому пласту общеславянской лексики и в свое время имела большое значение в быту и верованиях древних славян.

Для самого же факта деривации слов со значением ‘мощи, останки’ от глаголов поля ‘бросать, кидать, оставлять’ можно найти типологические параллели в греческом и латинском языках. Ср.:

др.-гр. *to le...yanon* ‘остаток’, во мн. — ‘останки умершего’ (Вейсман: 755)  
от *le...pw* ‘оставлять; покидать’; стр. зал. — *le...pomen* ‘быть оставленным, оставаться’ и др. (там же: 754);

также др.-гр. *™gkatfleimma* от *™gkatale...pw* ‘оставлять где-л., в чем-л.’  
(там же: 363–364);

лат. *reliquiae, -arum*, имеющее значения 1) ‘остатки, оставшаяся часть; уцелевший остаток; останки, прах’; *korpoj*; 2) ‘наследие’; 3) культ. ‘реликвии, мощи’ от *relinguo, reliqui, relictum, ere* ‘оставлять; предоставлять, разрешать; бросать; покидать; обходить молчанием’ (Дворецкий 1986: 660).

Выскажем в качестве предположения, что переводчики древних текстов при переводе данной лексемы на старославянский язык учли семантические и словообразовательные отношения в языке-оригинале; в таком случае, возможно, славянское *мощи* является калькой древнегреческого или латинского слова и, на самом деле, имеет исходное значение ‘останки, остатки, оставшаяся от чего-л. часть’, мотивированное глаголом *мотать* ‘покидать, бросать, оставлять’.

## Глава 4.

### К ЭТИМОЛОГИИ СЛОВА ПАПЕРТЬ

#### § 1. История вопроса

1. Во многих учебниках и справочниках по литургике слово *паперть* объясняется как заимствование. Его производят от лат. *pauper* ‘бедный’ (т.е. паперть — часть храма, в которой стояли бедные, — [ХЧ 1890: 233]; (ПССС: 406, ХЭС II: 283).
2. В другом варианте — от лат. *pars aperta* ‘открытая, или непокрытая часть’ (там же).

Но «нищие на паперти» — явление более позднего характера. Изначально это место было предназначено для кающихся и неофитов, нищие *папертники* же заняли его уже позднее — вероятно, в результате практики проведения благотворительных акций при входе в Церковь. В основе второго этимологического объяснения, распространенного в литургической литературе, лежит признак «открытости» данной части храма (т.е. паперть — площадка перед храмом, **не покрытая** кровлей), тогда как разные источники чаще всего описывают паперть именно как **крытое** пространство. Предполагаемое превращение словосочетания *pars aperta* в слово *паперть* заставляет допустить сильную редукцию середины слова: выпадение звуков *-rsa-*. Такая редукция возможна в так называемых аллегровых вариантах слов (ср. *пятьдесят* и просторечное *писят*, *здравствуйте* и простореч. *здрасьте*), что не совсем отвечает характеру нашей лексемы.

3. В конце XIX века в журнале «Христианское чтение» появляется ряд полемических статей, посвященных вопросу о происхождении этого слова. Автор (Н. Бр-ч из Новгорода), вызвавший бурную дискуссию, полемизирует с общепринятыми в литургической литературе версиями, объясняя лексему как исконно славянское образование из *па-* и *перть* (страдательное причастие прошедшего времени от *переть*), т.е. место, которое «не вполне заперто, недо(за)перто, недо(за)крыто, полузаперто, полузакрыто» [ХЧ 1890: 236–237]. Один из противников этой теории, М. Великанов указывает на неглагольный характер приставки *па-* [ХЧ 1893 II: 511]. Действительно, приставка *па-* является приименной, но «за единичными исключениями» [Цейтлин 1954: 221]. Среди таких исключений нам удалось обнаружить слово, образованное по схожей словообразовательной схеме: болг. *навит*, серб. *ná'vít*, хрв. *rá'vít* ‘вьющееся растение, ломонос’, в болгарском также ‘хмель’ [Цейтлин 1954: 208] — видимо, от \**vitъ* (форма страдательного причастия прошедшего времени глагола \**viti*), ср., болг. *вия* — *vit*. Однако в русском языке этим словам соответствует *навой* [Цейтлин 1954: 209, без указания на источник],

образованное, вероятно, от отглагольного существительного (ср. *бить* — *бой*), что более свойственно этой приставке. Следует, однако, отметить, что при отрицательном или «полуотрицательном» значении приставки *па-* («недо-», «не вполне») слова в целом обладают оттенком «осуждения, неодобрения, презрения, иногда <...> являются бранными» [Цейтлин 1954: 221], что не соответствует семантике нашей лексемы. К тому же, сомнения возникают в связи с разнообразием графического оформления древнерусской лексемы *паперть*, ср.: *папърть*, *паперть*, *папръть*, *папрьть*, *папротъ*, *папертъ*, *папортъ* и др.

4. В ответ на статью в «Христианском чтении» за 1890 г. приводится версия о греческом происхождении: *паперть* — измененное *парапетъ* «крытое завешенное место», от гр. *parapetazw* «покрываю, занавешиваю» [ХЧ 1891 I: 202, со ссылкой на неназванное сочинение 1866 г.<sup>28</sup>]. Принять эту точку зрения сложно по фонетическим и семантическим причинам.
5. Затем — из гр. *parapòrtion*, *parapòrti*. Автор, подписавшийся инициалами А. А., утверждает, что это слово в греческом языке означает «дверь, существующую при другой двери; ненастоящую дверь, «придверку», боковую дверь». Он также отмечает, что «среди простых греков это слово и теперь употребляется для названия двери, вводящей в притвор церковный» [ХЧ 1891 II: 148]. Нам удалось обнаружить эту лексему лишь в новогреческом языке в значении «потайная дверь; калитка» (НГР: 603). В исторических словарях греческого языка ее нет (отмечается только бесприставочное гр. *pòrtarij* : *pòrta*, из лат. *porta*). Даже если предположить, что эта греческая лексема существовала в языке византийского периода, возможность ее заимствования ставится под сомнение тем, что первоначально старославянская лексема принадлежала к твердому типу склонения (ср. СсС: 442). Исходя же из греческой финали — *ti*, мы должны ожидать форму на *-ї*, которая появляется лишь в древнерусском<sup>29</sup>. М. Великанов отмечает проблематичность гаплогонии при таком заимствовании, так как выпадение слога *ra* в приставке *para-* «не наблюдается в переходах греческих слов в русский язык» [ХЧ 1893 II: 512]. Далее М. Великанов, на наш взгляд, убедительно доказывает

<sup>28</sup> Возможно, этим неуказанным сочинением является «Энциклопедический словарь» Березина, который нам оказался недоступен, см.: [ХЧ 1893 II: 512 — примечание].

<sup>29</sup> В словаре старославянского языка форма *īāīdūdi*, приведенная М. Фасмером (III, 201), не отмечается.

несостоятельность подтверждения с помощью лексемы *пономарь* (якобы из *paramonѣrioj*) такой гаптологии. Приводя текстологические данные, он предполагает, что русская лексема *пономарь* образовалась не прямо из греческой, а из зафиксированной промежуточной древнерусской формы *панамонарь* [там же: примечание].

6. И наконец, сам М. Великанов предлагает производить *паперть* из *па* + слав. *порта* с гипотетическим значением 'церковный вход', исходя из зафиксированных *порта* 'городские ворота' и лат. *porta*/ гр. *pòrta* 'главный вход с западной стороны храма'. Таким образом, он реконструирует первоначальную форму *\*náпорта* и объясняет дальнейшее разнообразное звуковое и графическое оформление лексемы [ХЧ 1893 II: 515–516]. Именно эти, «без затруднения» данные им разъяснения вызывают некоторое несогласие. Прежде всего, непонятно, какой язык автор статьи подразумевает в связи с «сознанием славянина» под «нашим старинным», в котором употреблялось слово *порта* в значении 'городские ворота', и под «славяно-русским», который «не замедлил предстать на помощь» и добавил к лексеме *порта* приставку *па-* [см. там же, 515]. Ведь формы с *па-* зафиксированы уже в старославянском, причем они относятся к мужскому роду (основа на -ǫ) и отражают лишь мену *ú/ ù* в корне. Разнообразие форм наблюдается лишь на древнерусском материале. Если предположить, что лексема *папорта* существовала, носила славянский характер и была первичной, то вызывает большое сомнение переход конечной *-a* в *-ь*, постулируемый автором [там же], так как это означало бы не только переход из одного типа склонения в другой (*-ā* → *-ǫ*), но и изменение рода. Такие изменения зафиксированы лишь на древнерусском этапе, но они происходили крайне редко и затрагивали другие основы<sup>30</sup>.

Как разновидность этой версии можно привести упоминание М. Мурко со ссылкой на «Византийский временник»: *паперть* ← слав. приставка *па-*

---

<sup>30</sup> К данному явлению относятся отдельные случаи перехода из мужского рода в женский слов с основой на *-ǫ* (зафиксированный в северновеликорусских говорах переход существительного *путь*, в литературном языке — слово *степень*), а также из среднего в женский, отмеченные в южновеликорусских памятниках XVII в. (*дикая поля*, *судная дѣла*, *царская жалованья*) [Хабургаев 1981: 169, 190].

и лат. *porta* [Murko 1910: 128]. Но в таком случае непонятно, зачем славянскую приставку надо было прибавлять к латинскому корню. М. Мурко также указывает на существование в очень древних сербских рукописях лексемы *porta* в значении ‘церковный двор, особенно у монастырских церквей’, что, по его мнению, позволяет предположить выведение из *raporta* через «регулярную ликвидную метатезу» (*prata*), через ослабление *o* перед *r*, и через вокализацию *r* различных славянских форм [там же]. Но при этом он не уточняет, подразумевается ли в данном случае под *raporta* славяно-латинский гибрид (*na+porta*) или же гипотетическое славянское образование. Среди приведенных им «разнообразнейших» церковнославянских форм лексемы *паперть* варианта *raporta* не наблюдается. Также он никак не объясняет грамматическую вариативность слова. М. Фасмер считает мнение М. Мурко неприемлемым (Фасмер III: 201).

7. М. Фасмер, не соглашаясь с мнениями о греческом происхождении слова по фонетическим причинам и игнорируя «литургические» этимологии, выделяет в этом слове слав. приставку *па-* и сопоставляет корень с диал. *перть* ‘жилая карельская изба’, арханг, др-рус. *пърть* ‘баня’, т.е. паперть=передняя. Этой теории придерживались Ф. Миклошич, А. Маценауэр, К. Буга и Г. А. Ильинский (Фасмер III: 201, 365). Если семантическая связь между баней и избой поддается объяснению (финно-угорские избы топились, в основном, «по-черному», как и бани на Руси, — т.е. это полностью закрытые, без специальной вытяжки, помещения с очагом внутри), то семантическую параллель между ними и церковной папертью увидеть крайне сложно, т.к. исторических свидетельств о разведении большого огня в церкви или в ее пристройках нет. К тому же паперть во времена христианизации славян не была *настолько* закрытым помещением<sup>31</sup>.

8. В ряды исследователей, придерживающихся теории (7), М. Фасмер включает И. Желтова (Фасмер III: 201). Но И. Желтов объясняет

---

<sup>31</sup> Областное (петерб., новгор., тверск.) употребление слова *паперть* в значении ‘отделение в бане’ (Фасмер III: 245), скорее всего, более позднее и появилось под влиянием архитектурного расположения паперти и значения ‘баня’ у лексемы *перть*, т.е. в результате народного переосмысления.

рассматриваемое нами слово по-своему: так же выделяя приставку *па-* и корень *перть*, он производит последнее из *прать* в значении ‘попирать’, т.е. *паперть* — «место, попираемое ногами; место, где или на котором стоят» [Желтов 1876: 52–54]. В качестве возражения следует заметить, что в византийской традиции, уже окончательно сформировавшейся ко времени распространения христианства среди славян, во время службы стояли и в самом храме. Прихожан обычно было больше, чем не допускаемых внутрь неопитов и кающихся. Если следовать логике автора данной этимологии, то «папертью» скорее должны были назвать среднюю часть храма (*ναός*, *navis*). По мнению И. Желтова, первоначально паперть была не крыльцом<sup>32</sup>, а специальным женским отделением, притвором для женщин внутри церкви. К такому выводу он приходит на основании выражения *в женском паперти* и сербских данных [там же: 53]. Но и в этом случае остается непонятным, почему именно женская часть «попирается ногами», а мужская — нет.

---

<sup>32</sup> Такое значение, как считает автор, появляется позднее в результате искажения приставки (*па-// пра-, прѣ-*), что привносит семантику «чего-то предшествующего, прежде всего попираемого» [Желтов 1876: 54].

## § 2. Описание реалии или где стояла паперть?

Разногласия по поводу происхождения слова *паперть* и пестрота этимологических версий вызваны, скорее всего, противоречивостью описаний паперти и размытостью исторического представления о ней.

Так, словари и исследователи не могут прийти к согласию по поводу того, является ли паперть открытым или закрытым местом. Ср.: «паперть или внешний притвор — **не покрытая** кровлей **площадка** перед внутренним притвором» (ХЭС II: 283) и «В церковном языке папертью называется **крытое** крыльцо, ведущее в храм» [ХЧ 1891 I: 202 со ссылкой на сочинение 1866 г]; «*паперть* — **открытая** часть пред притвором церкви» [Старорусские слова 4: 289] и «из выражений *внутри паперти*, *в женскомъ паперти* видно, что тут подразумевается не церковное крыльцо» [Желтов 1876: 52], «**крытое, завешенное** место» [ХЧ 1891 I: 202]; *паперть* — **крыльцо, площадка** перед входом в церковь (Ожегов: 482), **притвор** перед церковью, **крыльцо, площадка** перед входом (Даль III: 16); «**помещение**, обычно имеющее характер **галереи...**» (БРЭ) <выделено нами. — *Е. А.*>.

С другой стороны, паперти часто присваиваются названия церковного притвора, и в этом случае считается вполне оправданной взаимозаменяемость этих частей храма [ср.: Желтов 1876: 53; Мурко 1910: 128], тогда как отдельные авторы подчеркивают, что слова *притвор* и *паперть* «означают не одно и то же» и употребление одного названия вместо другого не соответствует истине [ХЧ 1891 II: 149; ХЧ 1893 II: 513]. Путаница связана, вероятно, с тем, что исторически в храме как одна, так и другая часть может отсутствовать.

В связи с функциональным назначением паперти отмечается, что в древние времена она предназначалась для не имеющих права войти в церковь оглашенных (изучающих христианское учение и готовящихся к крещению) и для кающихся первой степени — «плачущих». В середине устраивался бассейн с водой, в котором верующие умывали лицо и руки прежде, нежели входили в церковь (ХЭС II: 283). Эта реалия, вероятно, символизировала т.н. медное море Иудейского Храма — большой медный умывальник, в котором священники омывали руки и

ноги перед служением у жертвенника. Комментаторы Библии предполагают, что он может служить даже прообразом христианского крещения (Геллей 6: 854–857), таким образом, другое его соответствие мы находим в купальне притвора. Ср. также умывальники для рук в притворах католических церквей.

Устав церкви указывает, что некоторые молитвословия, в том числе и молитвословия над усопшими, совершаются на паперти [ХЧ 1891 I: 205]. На паперти стоят нищие, просящие подаяния. Ср. приведенный у В. И. Даля дериват *папертники* ‘нищие, толпящиеся на паперти, заступая вход в церковь’ (Даль III: 16).

По поводу притвора в энциклопедическом словаре «Христианство» говорится, что он составляет самую западную часть христианского храма и обыкновенно отделяется от средней части глухой стеной; в него могли входить не только оглашенные и кающиеся, но и иудеи, еретики, раскольники и язычники для слушания слова Божия и поучения (ХЭС II: 392). Однако это означает, что они могли находиться и на паперти, так как при ее наличии в храме невозможно было попасть в притвор иным путем.

В древности в притворе устраивалась крещальня<sup>33</sup>. В данной части храма совершаются литии<sup>34</sup>, повечерие, полунощница и оглашение; дается в 40-й день молитва родильнице. Иногда устраивается трапеза после литургии, подобно тому как в древности здесь же, вслед за таинством причащения, для всех верующих приготавлился ужин или вечера любви (там же). Помещение, где устраиваются подобные мероприятия, само может называться трапезой/ трапезной/ трапезарией. Интересно, что М. Мурко под трапезой подразумевает как притвор, так и паперть, считая что оба эти слова обозначают гр. *nḗrqrhx* или *prònaoj*, а не

---

<sup>33</sup> Первоначально крещальни представляли собой отдельные постройки с бассейном внутри, которые ставились вблизи храмов (ХЭС I: 160). Впоследствии, с развитием христианства, баптистерий как тип отдельно стоящего здания в большинстве архитектурных традиций исчез, поскольку отпала необходимость одновременных крещений больших групп взрослых, и прекратились связанные с этим торжественные церемониальные акты [Беляев 1996: 54], тогда баптистерий был заменен небольшим бассейном, устраиваемым в притворах. В православных русских церквях, ввиду крещения почти исключительно младенцев, такие баптистерии были заменены купелями (ХЭС I: 160).

<sup>34</sup> От гр. *λιτή* ‘усердная молитва’. В православном церковном богослужении часть всенощного бдения накануне праздников (ХЭС II: 40), также усиленное моление, совершаемое иногда в притворе храма или вне храма (Старорусские слова 3: 287).

ἄξονφρῆχ и не αὐλῆ [Murko 1910: 128]. И это несмотря на то что в качестве греческих соответствий слову *паперть* обычно приводят как раз ἄξονφρῆχ ‘внешний притвор’ и αὐλῆ ‘двор’, кроме того, слово *prònaoj* больше соответствует паперти, чем притвору (ср. значение ‘площадь или двор перед храмом, вход в храм, ограда храма’ — Вейсман 1991: 1062). Трапезами (*mensa, tráfphza*) назывались также мартирии и мемории (храмы, построенные в честь мучеников на их гробах), в силу обычая совершать в таких местах литургию (ХЭС III: 168). Позднее эти постройки слились с обычными храмами [Беляев 1996: 45, 54; ср. Приложение 2, рис. 6.], но кое-где, видимо, сохранились как отдельные сооружения, стоящие рядом с церковью, что и фиксирует М. Мурко [Murko 1910: 131]. Переходной формой этого явления может являться пристройка такого здания к храму в качестве притвора, в результате чего на него переносилось и соответствующее название.

Таким образом, ни определения, ни описания не дают полной ясности в вопросе о том, чем же паперть функционально отличается от притвора. Обратимся за ответом к церковной истории и археологии.

Истоки такого явления, как архитектура христианского храма, довольно сложные. В конструктивном отношении раннехристианский храм зависим от строительной практики Средиземноморья эпохи эллинизма, с точки зрения традиционных символических представлений — от библейских текстов. Очень сильное воздействие оказали организация богослужения и социальное положение в первых христианских общинах I–II вв. как на востоке империи, так и в самом Риме [Беляев 1996: 42–43]. Приспособление бывших языческих храмов под церковь началось значительно позднее — еще в IV–V вв. христиане избегали совершать богослужения в старых святилищах, которые и функционально для этого мало подходили. В большей степени на архитектурном облике ранних церквей сказались традиции сооружения городских общественных зданий: терм (приспособленных также для занятий спортом, дискуссий, собраний и т.п.), крытых рынков, даже частных вилл и дворцов [там же: 48].

По-видимому, первыми помещениями для собрания верующих и совершения литургии служили частные дома и центры городских общин, в которых обычные помещения переделывались под ритуальные [там же, 43]. Здесь не существовало ни притвора, ни паперти, см. Приложение 2, рис. 7.

С утверждением христианства как официальной религии на смену *domus ecclesiae* пришли специально выстроенные для богослужений и часто очень значительные по размеру строения: хорошо известные античному миру и унаследованные христианами в IV в. базилики<sup>35</sup> и храмы с центрическим планом<sup>36</sup> [там же]. По некоторым другим данным первые христианские храмы появляются уже с III-го в., но об их архитектуре ничего не известно. Прямоугольная базилика и центрический мавзолей сохранялись как основные формы церковных зданий вплоть до третьей четверти I тыс. н.э., сооружения обоих типов имелись практически в каждом большом городе христианского мира. Впоследствии основной формой западных храмов стала базилика, а восточной церкви — центрическое сооружение, существенно развившееся и трансформировавшееся в т.н. крестово-купольный храм [там же: 44]. В IV в. церковь становится государственной религией, начинает сотрудничать со светской властью, участвовать в поддержании внутреннего порядка, поэтому появляется необходимость в более репрезентативной, торжественной и объемной архитектуре, чему наиболее отвечала такая форма архитектурного сооружения, как базилика. В подавляющем большинстве христианские базилики IV–VI вв. не перестроены из старых сооружений, но возведены заново. Как тип сооружений базилика всецело принадлежит поздней античности и связана с жизнью имперского города. Это здание делового назначения, служившее залом торговых, судебных и иных собраний (название можно примерно перевести как царская, или государственная палата). Родина базилики — Рим и его восточные провинции (но не Греция, где базилика распространилась сравнительно поздно). В отличие от античного храма, внешние стены базилики ограждали не только священнослужителей, но весь круг молящихся [там же, 47–48]. О разделении на допускаемых в храм и не допускаемых речи еще не идет, т.е. необходимости в паперти как в определенном пространстве снаружи церкви в это время не возникало.

---

<sup>35</sup> Прямоугольное продолговатое здание, торец которого отмечен полукруглым выступом (апсидой). В античном мире она служила для различного рода собраний горожан, в христианском — для не менее многочисленных собраний членов церкви [Беляев 1996: 43].

<sup>36</sup> Здания с центрическим планом; обычно возводились как мавзолеи — погребальные храмы над чтимыми останками (группой семейных захоронений, мощами мученика) [там же, 44].

Важным моментом, сыгравшим роль в распространении базилик, была простота конструкции, возможность разрабатывать быстро возводимые и недорогие варианты зданий [там же, 48–49]. Кроме того, именно план базилики отвечал ранним представлениям христианских писателей об устройстве церкви и обеспечил устойчивость последующих толкований<sup>37</sup> [там же, 49]. Постепенно базиликальный интерьер развивался, отражая изменения служебно-литургического характера и общее движение архитектурных форм. Изначально равномерно-протяженное пространство получило смысловой и конструктивный центр, образовавшийся на пересечении трансепта с нефами; расширилась и оформилась алтарная часть. Позднее на квадратном (крестообразном) основании начали утверждать купола, ставшие в христианской архитектуре носителем идеи будущего мира [там же, 50]. Практика помещать купол там, где распор<sup>38</sup> гасился легче, привела к тому, что трансепт<sup>39</sup> еще больше смещался к западу и удлинялся до тех пор, пока крест в плане не приблизился к равноконечному. По сути это означало утрату основных признаков базиликальности [см. там же: 50–51]<sup>40</sup>. Только после того, как возникла классическая схема прямоугольного и близкого к квадрату плана крестово-купольной постройки (V–VI в.), сооружения были дополнены с востока выступающими апсидами алтаря, а с запада — **нартексом** и **эксонартексом**, лестничными башнями для подъема на хоры, баптистерием. Кроме того, с трех сторон храм могли окружать внешние галереи, погребальные капеллы и др. пристройки. Центральное ядро при этом оставалось неизменным [там же: 51].

Именно такая композиция храмового сооружения, приобретшая за истекшие столетия распространенность и устойчивость в мире восточного христианства,

---

<sup>37</sup> Протяженность отвечала представлениям о храме как корабле; путь от входа к алтарю соответствовал пути спасения; четырехугольность и возможность ориентировки по сторонам света — понятиям об устройстве мира [Беляев 1996: 49].

<sup>38</sup> Техн. В конструкциях и сооружениях — давление на опоры в горизонтальном направлении (СлРЯ III: 655).

<sup>39</sup> Арх. Поперечный неф, пересекающий под прямым углом основные (продольные) нефы в крестообразных по плану зданиях (СИС: 503).

<sup>40</sup> С VI в. в Византии окончательно отказались от базилик в пользу купольных церквей, которые соединили функцию помещения для совершения литургии с мемориальной и погребальной функциями [Беляев 1996: 45].

была принесена на принявшую христианство Русь византийскими архитекторами в к. X в [там же]. Позволим себе предположить, что сложившаяся архитектурная форма церковного храма на данном этапе еще не включает в себя паперть как обязательный элемент, т.к. археологические данные показывают, что на Руси паперть иногда пристраивается к храмам позднее. Так, например, М. Мурко с интересом отмечает, что паперти Новгородского кафедрального собора являются позднейшими пристройками, хотя и относятся к домонгольскому строительству [Murko 1910: 128]. Традиционное устройство современного храма см. в Приложении 2, рис. 8.

При разговоре об архитектуре христианского храма, кроме античных базилик, мавзолеев, частных домов и катакомб, следует постоянно помнить и о таких сооружениях, как храм в Иерусалиме и синагоги [ср. Беляев 1996: 43]. Идея сопоставления христианского храма с храмом Иерусалимским возникла довольно рано. Так, христианская базилика, как и Иерусалимский храм, имеет трехчастную структуру: алтарь в восточной части, неф (наос) — в центральной, притвор — в западной. Поэтому следует рассмотреть архитектуру Иерусалимского храма и значение его частей.

За свою историю Храм один раз восстанавливался заново и существенно перестраивался при Ироде Великом. Первое сооружение было построено Соломоном в нач. X в. до н. э. (КЕЭ 9: 927) и просуществовало почти 380 лет (Брокгауз). Основные источники, по которым можно составить представление о внешнем виде этого храма — книги Ветхого Завета (1 Цар. 6–8; 2 Пар. 2–4 и Иез. 40–48, см. — КЕЭ 9, 929). Он был устроен по образцу моисеевой Скинии<sup>41</sup>, но при этом приблизительно вдвое превосходил ее размерами (КомЖБ) — 31,5 x 10,5 x 15,75 м (Брокгауз). В 586 г. до н.э. вавилоняне разрушили храм до основания<sup>42</sup> и увели значительную часть населения Иудеи в плен (КЕЭ 9: 929) (т.н. Вавилонское пленение). В 516 г. до н. э. во времена Персидского царства по распоряжению Кира и под руководством Зоровавеля

---

<sup>41</sup> Скиния — походный храм Иудеев до времен Соломона, согласно Библии, была устроена по образцу, указанному Богом на горе Синае (Исх 25: 9–10; Никифор).

<sup>42</sup> Неповрежденным остался лишь притвор храма, каковой и сохранился вплоть до времен царя Агриппы, которому забота о храме была поручена императором Клавдием и который из-за древности сооружения не осмелился снести его и построить новый (GRED). Видимо, имеется в виду *притвор из столбов*, т.е. галерея.

храм был вновь отстроен (КЕЭ 9: 932–933). О том, как выглядел этот храм, известно лишь, что по своим размерам он был больше, чем разрушенный (Брокгауз). Впрочем, можно согласиться с утверждением, что «вернувшиеся из вавилонского пленения видели во втором храме продолжение первого и потому стремились в точности воссоздать разрушенное здание, однако они уже не могли восстановить прежнее его великолепие» (КЕЭ 9: 933). Сличая некоторые места Священных книг с показаниями Иосифа Флавия, мы можем сделать несколько кратких замечаний о Храме Зоровавеля: так, известно, что этот храм, хотя и был построен на том же месте и, может быть, на тех же основаниях, но не был так великолепен, как первый храм, и уже не имел в себе ни одной из тех священных вещей, которые украшали храм Соломонов (Никифор). Например, Ковчега Завета — знамения присутствия Господа — в новом храме уже не было (Святое Святых было совершенно пустым) (Брокгауз). В 21/20 гг. до н. э. царь Иудеи Ирод I, для того чтобы завоевать расположение жителей страны, приступил после широкомасштабной подготовки к перестройке и расширению храма, отделявая его с неслыханным великолепием (там же). Сведения об этом строении можно получить из текста Нового Завета и описаний Иосифа Флавия. Так, отмечается, что Храм по частям сносили и возводили заново, сохраняя его прежние площади, но увеличивая высоту, при этом ежедневные службы не прерывались. Строительные работы продолжались еще во времена Христа и вплоть до антиримского восстания. В 70 г. н.э., «всего через несколько лет после завершения строительства, Храм был разрушен римскими завоевателями» (там же). Сохранилась лишь небольшая часть внешней стены — т.н. стена плача.

Несмотря на все трансформации, архитектурная основа Иерусалимского Храма оставалось неизменной — как и скиния, он состоял из трех частей: притвора, святилища (основного помещения) и Святого Святых (выделенного внутри святилища)<sup>43</sup>; перед святилищем находились дворы, обнесенные стенами. Притвор находился в восточной стороне (Иудейский храм, в отличие от языческих святилищ того времени, был ориентирован на запад) и отделял здание от дворов (см. рис. 9).

---

<sup>43</sup> Подобное трехчастное устройство встречается и в языческих храмах ближневосточных народов, однако принципиальное отличие от них израильского храма состоит в том, что в нем не было идолов, а в центре его находился ковчег завета со скрижалями Десяти Заповедей — нравственных установлений Бога, определявших жизнь Израиля (КомЖБ).

В древнееврейском тексте притвор обозначен лексемой אֹלָמַי (‘*ulām*). Ветхий Завет, подробно разясняя размеры и расположение притвора относительно главного зала храма, ничего не сообщает нам о характере самого помещения, что породило множество противоречивых интерпретаций его формы [подробнее об этом см.: Дрейер 1999, 22–33], т.е. неясное представление о притворе/ паперти христианского храма восходит к вопросу о том, открытым или закрытым помещением был *улам* храма иудейского. Одни исследователи видят в нем «крытый зал, располагавшийся непосредственно перед святилищем», другие «открытый двор» [там же, 24–27]. В Септуагинте это слово оставлено без перевода и дано в транскрипции (*ailam*), что свидетельствует о том, что уже тогда «переводчики столкнулись с серьезной проблемой и не смогли подобрать греческого эквивалента этому термину» [там же 1999: 22]. В Вульгате слово переведено как *porticus* (видимо, отсюда английское соответствие *porch*)<sup>44</sup>; в немецком передается лексемой *Säulenhalle* (чеш. *předšň*, по-видимому, является калькой с немецкого).

Дрейер отмечает туманность происхождения еврейского термина. Существуют версии происхождения еврейского слова из аккадского предлога ‘перед’ или корня, представленного также в еврейском языке и имеющего значение ‘быть первым, впереди’, из египетской лексемы, обозначающей ‘святилище’ или египетского слова со значением ‘крыша’ [Дрейер 1999: 22, 23–24]. Однако среди гебраистов более распространенным и привычным является все-таки взгляд на *улам* как на крытое переднее помещение, в пользу чего может выступать и египетская этимология [там же: 24, 27], см. рис 10.

Скорее всего, притвор изначально воспринимался как замкнутое пространство, отделяющее святое от светского. Значение портика/ галереи могло развиваться под влиянием другой формы архитектурного сооружения — *to\ ailam tw\_n stu/lwn* и новозаветного Соломонова притвора.

С папертью же дело обстоит сложнее, так как в Иудейском Храме для нее нет прямых аналогий. Однако, как нам кажется, все-таки можно выделить части

---

<sup>44</sup> Однако латинский перевод появился в XVI в., и данный выбор был сделан блаженным Иеронимом, вероятно, под влиянием греческого *stoa* ‘крытая колоннада, галерея с колоннами, портик’, обозначающего притвор Соломонов в Новом Завете, ср., Ин. 10: 23. Царским притвором и притвором Соломона назывались крытые ряды колонн или колоннады, идущие по двум сторонам двора язычников Иудейского Храма, в которых прогуливались раввины со своими учениками, беседуя и объясняя им доктрины веры (ср., КомБаркли), — видимо, по аналогии с древнезаветным притвором, построенным Соломоном помимо притвора самого храма. См. 3Цар.7: 6: ***И притвор из столбов сделал он длиною в пятьдесят локтей, шириною в тридцать локтей, и пред ними крыльцо, и столбы, и порог пред ними.*** LXX Reg III, 7: 43 *to\ ailam tw\_n stu/lwn*; Vul Reg I, 7:6 ***et porticum columnarum.***

Иудейского Храма, с которыми христианская паперть соотносится символически и функционально. На наш взгляд, не совсем верно говорить о трехчастной структуре храма, так как из 3-х частей состояло само святилище. Понятие же Храм охватывает весь храмовый комплекс, включая дворы и галереи. Таким образом, храмовое пространство можно поделить на 4, а не 3 части: дворы (*азар*) — притвор (*улам*) — зал (*хехал*) — Святая Святых (*давир*), см. рис. 11.

Видимо, в пределах Скинии имелся один двор, в Первом Храме их было два, в Храме Зоровавеля и его «иродовской» реконструкции — уже несколько (обычно выделяют три двора, иногда четыре — за счет деления Двора народа, в свою очередь, на два подпространства). Сопоставление внешнего вида и функций дворов Храма с данными о паперти мы приводим в таблице.

Табл. 5<sup>45</sup>

Дворы Храма		Паперть
Внешний = язычников	Часть святилища. Был доступен для народа.	Является составной частью храма. Доступна для всех
	Допускались язычники (не иудеи) и евреи, не очищенные по закону...	Могли находиться иудеи, еретики, раскольники и язычники
	Стены и галереи из колонн, поддерживавших крышу. Лестница из двенадцати ступеней вела наверх. На этом дворе полагают царское место.	Ср. современное представление о паперти, как о лестнице к входу в храм, крыльце.
	Продажа жертвенных животных. Столы менял, у которых можно было обменять церковную монету на гражданскую <sup>46</sup> .	*Новый Завет отменил жертвоприношения, т.к. во Христе была принесена совершенная жертва (Евр 9–10).
	Совершались жертвоприношения и богослужения, благодарения и молитвы.	*Эти действия совершаются внутри самого храма, т.к. по Библии после смерти Христа разорвалась Завеса, ведущая в храм, поэтому верующие имеют доступ внутрь Святилища.
Двор народа	Ящики для сбора пожертвований	Паперть не охраняется, поэтому этот предмет перенесен внутрь. На паперти же ранняя Церковь жертвовала сама.
	Во внутренних дворах учителя Закона наставляли пришедших. Совершались молитвы и богослужения. <sup>47</sup>	Совершаются некоторые молитвословия.
	Имел два отделения: женское и мужское.	Ср.: [Желтов 1876: 53]: <i>в женском паперти</i> и практика женских отделений в сербских церквях.
Двор	Отделение жен отделялось от мужской части невысокою стеною.	Перегородки в сербских церквях в человеческий рост [там же].
	Был окружен низкой оградой, чтобы через нее народ мог видеть священнодействие. К притвору Храма вели двенадцать ступеней. С этой лестницы священники благословляли народ.	*Иконостас в православной традиции
	Жертвенник всесожжения, «медное море» (умывальник), десять передвижных подстав с умывальницами	Бассейн с водой в древности, для того, чтобы верующие омывали лицо и руки перед входом в храм.

<sup>45</sup> Материал собран из: (Никифор; Брокгауз; Барнауэлл; ХЭС).

<sup>46</sup> Из этого двора Иисус изгонял торгующих.

<sup>47</sup> Здесь же находился и Иисус, когда учил в храме.

	Приносились ежедневные жертвы за весь народ Израилев, а также личные жертвы за конкретных людей.	Функции этого двора частично перенесены в алтарную часть христианского Храма.
--	--	---

Сравните также:

### 3 Цар.7: 12

Большой **двор** огорожен был кругом тремя рядами тесаных камней и одним рядом кедровых бревен; также и внутренний **двор** храма Господа и **притвор** храма.

LXX Th\_v au'lh\_v th\_v mega/lhv ku/klw` trei\_v sti/coi a'pelekh/twn kai\ sti/cov kekolamme/nhv ke/drou (Reg III, 7: 49).

VUL *Et atrium maius rotundum trium ordinum de lapidibus sectis et unius ordinis dolata cedro necnon et in atrio domus Domini interiori et in porticu domus* (1Reg 7: 12).

### Пс. 83: 11

Ибо один день во **дворах** Твоих лучше тысячи. Желая лучше быть у порога в доме Божием, нежели жить в шатрах нечестия.

LXX O%ti krei/sswn h;me/ra mi/a e'n tai\_v au'lai\_v sou u;pe\r cilia/dav...

VUL *quoniam melior est dies in atris tuis super milia elegi abiectus esse in domo Dei mei magis quam habitare in tabernaculis impietatis.*

Лексеме **двор** в данных стихах Священного Писания (которых можно было бы привести больше) соответствуют греч. au'lh\_ и лат. *atrium*, обычно приводимые в качестве соответствий слову *панепть*. Рассмотрим подробнее эти, а также иные зафиксированные лексические соотношения:

— aṽl<sup>¾</sup> — двор (вообще и — скотный), жилище; ‘двор (внешний или внутренний); дворовая ограда; дом, жилище; храм; царский двор, дворец’; Но в библейских переводах это слово выступает именно в значении ‘двор’, поскольку выражает евр. צִלָּת, у которого семантики ‘жилище’ не наблюдается. Оно означает ‘селение, село; двор’ (ЕЛС), причем последнее более подходит к данному контексту (ср. 3 Цар. 7: 12);

— pròpulaion ‘галерея, шатер’; ‘преддверие, вход (перед воротами храма)’; Pròpulaia ‘мраморная лестница с колоннадой, ведущая в афинский Акрополь’; pròpulaioj ‘находящийся впереди ворот, предвратный’;

— a†qousa (сгоа) ‘крытая галерея, обращенная к солнечной стороне; крытый ход’; ‘открытая галерея или терраса’;

— per...bолоj ‘стена, ограда; (закрытое) помещение; пределы, территория; окружность, круг’;

— prostaj, adoј ‘передняя’;

- *procurwn, procuron* ‘наружная дверь; преддверие, крыльцо’ ;
- *porticus* ‘портик, колоннада, крытая галерея; зал судебного заседания; воен. крытый ход; вход в палатку; верхний ряд мест в амфитеатре, «галерка»’ (*porta*, ае ‘ворота: передние или задние ворота в лагере, боковые ворота; ущелье, теснина; вход, выход, проход’);
- *vestibulum* ‘площадка перед домом (часто отделяемая от улицы низкой стеной); передняя (в доме между входом и атрием); вход, подступ, предместье; вступление, введение’;
- *impluvium* — ‘водосток; открытое пространство во внутреннем дворе, окруженное крытыми галереями, также внутренний двор’;
- *atrium* — сени; часть дома, покрытая крышей; в др.-италийских сельских домах помещение, почерневшее от копоти, позднее: передняя, гостиная, приемная или зал (первая комната от входа в дом)<sup>48</sup>; передний зал в храме; поэт. обиталище, жилище; дворец, чертог’ (Двор 1976: 111). Этому слову соответствует гр. *ἄτριον* ‘атрий, передняя (в римском доме)’, а не *ἄτριον* ‘ткацкая основа, ткань, листы папируса’, как это утверждается в Христианском энциклопедическом словаре. Интересно, что в греческой лексеме выражена семантика открытого воздуха, свежести (ср. *ἀσχροῖο* ‘чистый, ясный’, *ἀσχροῖο* ‘утренняя свежесть’, *ἀσχρία* ‘чистое небо’), т.е. уже ко времени заимствования лексемы в древнегреческий язык латинский денотат не воспринимался как закрытое помещение. Ср. современный русский термин *атрий/ атриум* ‘в античном римском жилом доме — центральное помещение (закрытый внутренний двор) с верхним светом’ (НСИС, 78)

Исходя из этого списка, можно представить примерную область значений лексемы *паперть*, а также предположить последовательную модификацию архитектурного объекта:

---

<sup>48</sup> Такой семантический переход мог бы подтверждать версию М. Фасмера о связи *паперть* и *перть* ‘баня; карельская изба’ (см. сс. 65–66 нашей работы), но если в италийских языках семантика слова *atrium* пережила естественное развитие, то на славянские земли данная лексема, как и сама реалия, пришла извне в качестве архитектурного термина с уже установившимся значением. Вряд ли переводчикам были знакомы исторические особенности древнеиталийского быта.

---

‘Открытое место’	‘Закрыто с одной стороны’	‘Закрыто с боков’	‘Закрыто сверху’	‘Закрыто с боков и сверху’
Открытая площадка/ двор	открытая галерея/ терраса	внутренний двор	крытая галерея	Преддверие/ крыльцо

Слову *притвор* соответствуют следующие греческие лексемы:

- *praitèrion* <лат. *praetorium*: ‘Главная площадка в римском лагере вокруг палатки полководца; палатка главного полководца, ставка, главная квартира; военный совет при полководце; резиденция наместника в провинции; императорский гвардия; дворец; загородный дом; обиталище’. Видимо, в результате того, что Соломонов притвор и вообще притворы дворцов и храма использовали как место судилища, собраний. Возможно, в результате порчи текста: Ин. 19: 9  $\dot{\iota}\delta\acute{\alpha}\delta\dot{\iota}\delta\acute{\upsilon}$ :  $\dot{\iota}\delta\grave{\epsilon}\delta\acute{\alpha}\dot{\iota}\delta\acute{\upsilon}$  [Алексеев 1999, 47, по рукописи Никольского евангелия XVI в.].
- *stof* ‘крытая колоннада, галерея с колоннами, портик’ — см. с. 74 (прим.);
- *ailam* — см. с 74.
- $n\acute{\epsilon}r\acute{q}h\chi$ <sup>49</sup>, лат. *ferula* ‘зонтичное растение с коленчатым стволом; об. трость, палка (из этого растения); 2) позд. ‘шкатулка, коробочка, ларчик’ (Вейсман: 834); значение части церкви — более позднее. Отмечено в Лексиконе Лиддела и Скота со ссылкой на *Etimologicum Magnum*, где утверждается, что церковный «нартекс» происходит от *nerqen tou  $\text{ϣ}\mu\beta\omega\nu\omicron\jmath$*  ‘(находящийся) внизу/под выступом, возвышением’ (GEL: 1160).

У слова *притвор* возможно выделить следующие семы и их отношение:

---

‘Закрыто с боков и сверху’	‘Закрыто сверху’	‘Закрыто с боков’
<i>ailam</i>	$n\acute{\epsilon}r\acute{q}h\chi$ (возможно)	<i>praitèrion</i>

---

<sup>49</sup> Иногда это слово сопоставляют с лексемой *паперть*, что неверно, хотя бы ввиду существования специального термина  $\text{ἡ}\chi\omicron\text{να}\rho\acute{q}h\chi$ .

Таким образом, можно предположить, что церковный притвор соответствует притвору (уламу) иудейского храма, а паперть — входу в притвор/ крыльцо и дворам<sup>50</sup>. Это подтверждается описанием притвора и паперти в Новой Скрижали: *Притвор* есть третья часть храма и, как предхрамие, от молитвенного или среднего храма отделяется особенною стеной, в которой находятся одна или три двери. *Паперть* при храме за притвором есть крыльцо или сени с покрывкою. Эти сени или крыльцо греки называют *внешним* притвором, а самый притвор — *внутренним* [Новая Скрижаль...; изменение орфографии и выделение наше. — Е. А.]. Определения *внутренний/ внешний*, возможно, были перенесены с обозначения дворов Иудейского Храма.

Поскольку изначально в христианстве не существовало ограничений для входа в дом служения, то паперть, как место для особой категории людей, появилась уже позднее. Причем, возможно, сначала она несла в себе идею именно двора, а не *экзонартекса*, и по основному своему значению четко отличалась от притвора, соответствующего ветхозаветному *уламу*: *паперть/ двор* храма ⇔ *притвор/ «улам»* храма. Но так как внутри храмовых — а по аналогии с ними и церковных — дворов помещались колоннады, то со временем слово *паперть* могло включить в свою семантику и эти части, вследствие чего возникло пересечение с одним из значений лексемы *притвор*. Северные, более холодные климатические условия могли привести к тому, что открытое пространство (двор/ колоннада) постепенно уступило место более защищенным архитектурным формам (крыльцо/ пристройка к притвору<sup>51</sup>). В результате существования смежной семантической области и пространственного сближения данных объектов сами лексемы начали заменять друг друга. Лексема, обозначающая притвор, могла переноситься на все

---

<sup>50</sup> Утверждение в (ХЭС II: 392), что «притвор соответствует двору ветхозаветной скинии, куда могли входить не только иудеи, но и язычники», мы считаем ошибочным, т.к. между папертью и двором намного больше схожих элементов, а в церковном притворе некрещенные могли находиться в случае, если не пристраивалась паперть.

<sup>51</sup> Проще и экономней было пристроить паперть к притвору, чтобы они стали взаимным продолжением друг друга, чем возвести вокруг нее отдельные стены. Именно в таком виде, скорее всего, паперть пришла к славянам.

пространство, включающее притвор и паперть (аналогичный перенос значения с части на целое происходил и в случае притвор — храм, т.е. притвор мог восприниматься как весь храм<sup>52</sup>), а также и на саму паперть. И наоборот, лексема *паперть* могла обозначать притвор. Примерно таким можно предположить развитие семантических отношений.

---

<sup>52</sup> Ср.: *kai\ e#dwken Daid Salwmwn tw`\_ ui;w`\_ au'tou\_ to\ para/deigma tou\_ **паоу**\_ kai\ tw\_n oi#kwn au'tou\_ \_ (И отдал Давид Соломону, сыну своему, чертеж **притвора** и домов его, 1 Пар. 28: 11); *kai\ a'pe/kleisan ta\v yu/rav tou\_ **паоу**\_... (и заперли двери **притвора**, 2 Пар. 29: 7); ...*kai\ th`\_ h;me/ra` th`\_ o'gdo/h` tou\_ mhnov ei'sh\_lyan ei'v to'n **пао**лn kuri/ou... (и в восьмой день месяца вошли в **притвор** Господень, 2 Пар. 29: 17), — в оригинале здесь везде «улам». Также гр. *feron* могло означать как отдельные дворы Храма, так и «весь священный архитектурный ансамбль» (Барнауэлл). Лексема *naoj* относится прежде всего к Святилищу, хотя иногда употребляется и по отношению ко всему Храму в целом. В этом последнем случае оно является, практически, абсолютным эквивалентом слова *feron* (см. там же).***

### § 3. Этимологический анализ лексемы

Ст.-сл. лексема *īāīdūūī* с вариантом *īāīdūūī* зафиксирована в текстах Супрасльской рукописи и Синайского евхология (XI в.). И. И. Срезневский отмечает древнерусские варианты *папърть*, *паперть*, *папръть*, *папротъ*, *паперть*, *папортъ* в значении ‘преддверие, притвор церковный, паперть, сени’ и приводит также их приставочные модификации: *припърть*, *припърть*, *приперть* (СсС: 442; Срезневский II, 2: 878). Переход лексемы на древнерусской почве из мужского рода в женский можно изобразить следующим образом: *папръть* (м. р., тип основы на –*ǫ*) → *папръть* (м. р. на –*ī*) → *папръть* (ж. р. –*ī*).

Разнообразие древнерусских форм, возможно, говорит о том, что в древнерусском языке параллельно со старославянским словом бытовало в устной форме гр. *parapòrtion/ parapòrti*, или что уже изначально *паперть* воспринималось как образование славянского характера с приставкой *па-*.

В пользу выделения в рассматриваемой нами лексеме словообразовательного элемента *па-* могут свидетельствовать дублиеты с префиксом *при-*, так как для слов с *па-* характерны словообразовательные варианты с другими приставками, в частности — с *при-*, ср.: *набережье/ прибережье*, *пагорок/ пригорок* [Цейтлин 1954: 223].

Такую деривационную схему может также подтверждать частотность приставочной номинации греческих соответствий лексеме *паперть*. В образовании этих слов используются следующие приставки:

*para-* ‘подле, возле, рядом, вблизи’

по одной из этимологии *паперть* происходит от гр. *para-pòrtion*, *para-pòrti* ‘дверь, существующая при другой двери’.

*per...* – ‘кругом; очень, слишком; около, вокруг’:

*per...-boloj per...-ballw* ‘набрасывать, накидывать; окружать’  
(*ballw*

‘бросать, кидать’; *boloj* ‘кидание ос. сетей, ловля рыбы’);

pro- ‘пред, впереди; за; пред, выше, более; вместо, взамен’:

prò-pulaion (pulh ‘створка двери или ворот; ворота, реже дверь; вход, проход’; pulwn ‘ворота крытые или с башней; (лат. vestibulum) передний зал, передняя’);

pro-staj, ‘стоящий впереди’ (pro-isthmi ‘ставить впереди’ pro-stassw ‘приставлять’);

pro-qurwn, proquron ‘двери, ворота, вход, доступ’.

Их основные значения соответствуют семантике префикса *na-*, который может обозначать «близость от чего-либо, расположение около, возле, при» (*набережье, наозер, наперсень* и др., — см.: Цейтлин 1954: 220, 223).

На основании вышесказанного мы принимаем этимологическое выделение приставки *na-* и корня *перть*. Однако нас не устраивают принятые объяснения такой деривации, поэтому мы предлагаем свои суждения о происхождении лексемы.

1. Возможно, *īāīdūōū/ īāīdūōū* образованы от *перть, пру*, как это предполагалось в [ХЧ 1890: 236–237], но с другим значением. У этого глагола выделяются разные значения, среди которых есть ‘идти, продвигаться; проникать’, это слово родственно греч. *πε...ρω* ‘проникаю, прорываюсь’ (Ф III: 240, 246). Разные индоевропейские соответствия имеют семантику ‘проход, вход, дверь’. Это позволяет предположить объяснение гр. *parapòrtion/ parapòrti* не от лат. *porta*, а от *paraporeúmai* ‘продвигаться, проходить’. Среди славянских образований мы находим отглагольные существительные с общим значением ‘тропа’, ср. болг. *пъртина* ‘путь, тропа; тропинка в снегу’. Сему проникновению/ входа можно предположительно увидеть в таких словах как *запирать, отпирать* (ср. болг. *запирам* ‘задерживаю, запрещаю; останавливаю, преграждаю’, *спирам* ‘преграждаю, останавливаю’).

Следовательно, можно допустить, что *īāīdūōū/ īāīdūōū* — от *īà-* ‘при, вместо’ и *īdūōū/ īdūōū* ‘\*вход, проход’. Т.е. *наперть* — место рядом с тем, через что проходят, проникают внутрь строения, т.е. со входом. Отношения ст.-сл. *īāīdūōū/ īāīdūōū* — др.-рус. *напърть/ напръть* в этом случае можно объяснить как в случае с болг. *навит* — рус. диал. *навой* (см. с. 63 нашей работы), т.е.

ĩđũđũ — страд. прич. прошедшего времени, а *пърть* — отглагольное существительное (ср. рус. диал. *пёрть* ‘тропа, по которой гонят овец’, — Фасмер III: 246), или же просто графической заменой редуцированных.

Сложность здесь представляет тот факт, что мы не обнаружили в славянских языках конкретных образований от *перети* ‘двигаться, идти’ с семантикой входа. Возможно, в скором будущем «Этимологический словарь славянских языков» представит подробно это словообразовательное гнездо и покажет, имеет ли наше предположение смысл. Но пока мы не обладаем исчерпывающим материалом по славянским лексемам, связанным с данным глаголом, не следует исключать предложенной нами возможности.

2. В ст.-сл. переводах Нового Завета *praitèrion* — *ĩđãđĩđũ* иногда передается как *ĩđĩđãĩđũ* (СсС: 513). Возможно, это не порча текста, как считает А. А. Алексеев [Алексеев 1999: 47], а попытка переводчиков осмыслить незнакомую лексему. В текстах Нового Завета *praitèrion* употребляется в связи с судом над Иисусом, ср., напр.: *От Каиафы повели Иисуса в преторию* (Ин 18: 28), — поэтому то, что названо словом *praitèrion*, могло пониматься как место суда, судилище. Со ступеней притвора Иерусалимского храма священники благословляли народ и провозглашали духовные постановления, в его галереях, называемых также *притворами*, люди собирались для решения некоторых вопросов. Эта традиция восходит еще к специальному притвору Соломона «с престолом», «с которого он судил» (3 Цар. 7: 7). В древности часто важные постановления провозглашались с крыльца или со ступеней дворцов, правители и князья также решали на этом месте споры других. И паперть могла восприниматься как подобное место. К тому же мы уже отмечали синонимичное употребление лексем *притвор* и *паперть*.

В ст.-сл. языке существовал глагол *ĩđhđĩ/ ĩũđhđĩ, ĩũđ\* ‘вести спор, судебное разбирательство; противоречить, отрицать’, образованное от него существительное *ĩũđ"/ ĩũđ"* ‘спор, распря; суд, судебное разбирательство’ (Фасмер III: 240; СсС: 558).

На основании этого можно сделать еще одно предположение: *паперть* — это место, где происходит суд, или то, что находится рядом с судилищем. Ср. английское соответствие слова *притвор* — *court/ hall of judgment*.

## Глава 5.

# К ЭТИМОЛОГИИ ХРИСТИАНСКОГО ТЕРМИНА **ВОСКРЕСЕНИЕ**

### § 1. История вопроса

С этимологической точки зрения лексема *воскресение* не является однозначной. Если старославянский ее характер (на что указывает приставка *вос-*) не вызывает сомнений, то дальнейшие объяснения, на наш взгляд, нуждаются в более пристальном анализе. Разногласия вызывает соотнесение корня *\*kres-* с различными лексическими группами.

- 1) Так, М. Фасмер производит *воскресение* от рус. *крес/ крѣс* ‘оживание’ (Фасмер II: 372)<sup>53</sup>. Однако такое значение является гипотетическим, так как не зафиксировано в других словарях, оно выводится ученым лишь на основании выражения *не бывать ему на кресу* ‘не ожить, не набраться сил’, между тем семантика этого устойчивого сочетания довольно туманна. По «Словарю русских народных говоров» *быть на кресу* означает ‘быть наготове’, *не быть на кресу* — ‘не получить желаемого, не осуществить намерений’ и только потом ‘не ожить, не оправиться от недуга’, *кресу нет* ‘нет покоя, житья’, *крес* как наречие — ‘лучше’ (СРНГ 15: 220), «Словарь русского языка XI–XVII вв.» приводит пословицу *голова на кресу и товар на берегу*, ставя в данном случае под вопрос значение слова *крес* (СлРЯ XI–XVII: 38). Мы не беремся выводить значения лексемы на основании данных выражений, так как это затруднено их идиоматичностью. Отметим лишь,

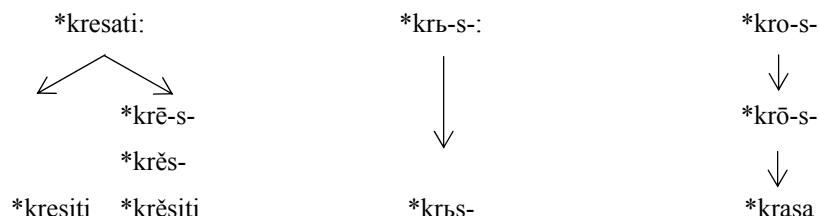
---

<sup>53</sup> В словарной статье *воскресение* М. Фасмер приводит лишь объяснение дня недели, см. (Фасмер I: 357). Хотя данное название возникло под влиянием христианства, мы не будем рассматривать развитие этого значения, т.к. в данном случае нас интересует лексема в своем прямом значении. Хотя следует отметить, что этот день называется *воскресеньем* только в русском языке, видимо из *въскр=съньни днь господи нашего*, т.е. день недели, относящийся к воскресению Христа. Подробнее о *воскресении* как дне недели см.: (ХЭС I, 376; Вихлянцев).

что у др.-рус. *крѣсъ* исторические словари отмечают значения ‘поворот, поворотная точка; предел’ и ‘солнцеворот, солнцестояние’, иногда ‘критический момент’, — значение же ‘оживания’ отсутствует. Далее М. Фасмер связывает рус. *крес* (\*krēs-: kγs-) с ц.-сл. *крѣсъ* ‘поворот, изменение времени’, чеш. *křísiti* ‘освежать, ободрять, искриться’, словен. *krēs* ‘солнцеворот, Иванов день’, *krēsiti se* ‘сверкать, оживать’, схв. *крѣсови* ‘летний солнцеворот’, *крѣјес* ‘огонь, разводимый накануне Иванова дня’ (Фасмер II: 372), что (кроме польск. *krzesić*, словц. *kriesiti* с явно вторичным значением ‘воскресать’) не поддерживает выводимое исследователем значение русского слова. При этом ученый не связывает данные лексемы с группой слов со значением ‘высекать огонь’ и выводит *крес* из \*krēs-: kγs-, что, в свою очередь, — из \*krępso-: \*kγps- (общие значения — ‘обращать, искажать, искривлять; меняться’) (там же: 372–373).

2) П. Я. Черных, как и М. Фасмер, отделяет *крес/кресити* ‘воскресить’ от группы ‘кресать, кресить (огонь)’, прибавляя к последней лексическую группу *краса, красный*. Он также выводит \*krēs-: \*kγs- (откуда — \*krēsiti: \*kγsnoŌti ‘воскресить: воскреснуть’) из \*krępso-: \*kγps-, что, в свою очередь, — из \*kroips-, и объясняет развитие значения через цепочку ‘видоизменять, преобразовывать, превратить’ → ‘(солнечный) поворот’, т.е. ‘резкое изменение в течение времени, года’ → ‘воскресать’ (Черных I: 168–169).

3) В отличие от предыдущих исследователей, О. Н. Трубачев отделяет *кресити* ‘воскресать’ от группы слов, производных от \*kroips- ‘вертеть, поворачивать’ и связывает лексему с семантической группой ‘высекать огонь’. Сюда же исследователь относит слова *краса, красный* и им подобные. Объясняя их связь, он реконструирует три ступени аблаута: основная \*kresati, нулевая \*kγs- и качественная \*kro-s- и предполагает продление двух из них:



Исследователь предполагает, что значение ‘высекать огонь’ у \*kresati, связанного, по его мнению, с лат. *creo, creare*, вторично. Первоначально этот глагол означал ‘создавать, творить’, затем уже ‘создавать, творить’

огонь’, другая же линия семантического развития привела к значению ‘возрождение, оживание, оживление’ (см. ЭССЯ 12: 96–97, 125, 126).

Но такое объяснение подходит лишь для подтверждения развития значения ‘высекать огонь’, в нашем же случае оно не подтверждается типологическими данными: латинский глагол *creare* нигде не выступает в значении ‘воскрешать, воскресить’, также и в других и.-е. языках нами не обнаружены примеры подобного семантического перехода.

- 4) Ф. Буслаев сближает это слово со словами *кресиво* ‘огниво’ и *кресить* ‘высекать огонь’. При этом он указывает на связь души с огнем, под которым, по его мнению, «более подразумевается жизнь», и производит глагол *воскресать* от *крес*, не только ‘огонь’, но и ‘день Ивана Купалы’; *кресати, кресити* ‘высекать огонь’, откуда *кресник* ‘июнь, т.е. месяц огня’ [Буслаев 1848: 68–69]. Ср. также у А. Соболева: «*воскресать* — *красник* = *июнь* — ‘месяц огня’» [Соболев 1913: 24]. Среди соответствий лексемы *воскресение*, приводимых разными исследователями, часто попадаются слова со значениями ‘день Ивана Купалы, солнцеворот, Иванов день, летний солнцеворот; огонь, разводимый накануне Иванова дня’. Связь рассматриваемого нами слова с купальскими праздниками и огнями кажется сомнительной, так как христианская Пасха, как праздник воскресения Христа, по времени привязывается не к солнцевороту, а к весеннему равноденствию (обычно она отмечается в воскресенье после первого полнолуния, следующего за весенним равноденствием)<sup>54</sup>. Пасха приходится на середину весеннего цикла, тогда как купальские праздники завершают его (СД I: 348).

---

<sup>54</sup> Современный праздник Пасхи, в который празднуется воскресение из мертвых Иисуса Христа, отмечается в западных и восточных церквях в один и тот же день только раз в три года, а в другие годы с разницей в одну или пять недель. Это происходит оттого, что дату праздника на западе и на востоке определяют по различным сложным формулам или таблицам. Первый Вселенский собор в Никее в 325 г. постановил праздновать Пасху всем в первое воскресенье после весеннего равноденствия и следующего за ним новолуния. Но это решение так и не было осуществлено. Еврейская Пасха фактически также была подвижным праздником. Это объясняется тем, что еврейский год был лунным и примерно каждые три года к нему добавлялся високосный месяц (Вихлянец).

## § 2. Воскрес или ожил? История понятия

Воскресение — это основное понятие Библии, в основе которого лежит идея о «посмертном возобновлении человеческой жизни в триединстве духа, души и тела», а также вообще «возвращения к жизни»; Новый Завет применяет термины «воскресать» и «быть воскрешаемым», когда речь идет о возвращении к жизни (Брокгауз). Ср.: *воскресати* — восставать; оживать; возвращаться к жизни; *воскресение* — восстание из мертвых; *воскрешати* — оживлять (Старорусские слова 1: 527–529). У В. И. Даля: *воскрешать*, воскресить кого, — возвращать жизнь мертвому, даровать мертвецу снова мирскую жизнь; *воскресать*, *воскреснуть*, — восставать из мертвых, возвращаться от смерти снова к жизни вещественной или духовной (Даль I: 248). И в современных словарях: *воскресение*, -я, ср. 1. см. воскреснуть. 2. В религиозных представлениях: возвращение к жизни Иисуса Христа (Ожегов: 95); *воскреснуть* 1. В религиозных представлениях: стать вновь живым. 2. перен. Приобрести новые силы, стать вновь бодрым, ожить. 3. перен. О чувствах, представлениях: вновь возникнуть с прежней яркостью (там же), *воскресить* 1. В религиозных представлениях: вернуть жизнь умершему. 2. перен. Придать силы, бодрости, оживить. 3. перен. Восстановить, возродить что-н. утраченное, забытое (там же).

В ранних христианских сочинениях отсутствует объяснение этого понятия. Это, вероятно, вызвано тем, что «в среде первых христиан были еще очень памятливы и живы свидетельства о Воскресении Христовом — первообразе общего воскресения» [Никитин 1990: 279]. К тому же большинство членов ранней Церкви составляли иудеи, а вера в воскресение мертвых воспринималась ими «как нечто само собой разумеющееся» [там же]. Надежда «на возвращение утраченной жизни» (Брокгауз) встречается уже в книгах Ветхого Завета: ср.: Иов. 19: 25–27; 1Цар. 2: 6, Пс 15: 10; Втор. 32: 39; Ис. 26: 19; Иез. 37: 1–14. Свидетельства об отдельных случаях воскресения в Ветхом Завете — 3Цар. 17: 17–23 (Илия воскрешает сына вдовы из Сарепты), 4Цар. 4: 19–37 (Елисей воскрешает сына сонамитянки) и 4Цар. 13: 21 (воскрешение мертвого, оказавшегося в могиле Елисея). Правда, в Ветхом

Завете еще нет ясного представления о всеобщем воскресении, так, в самом ярком ветхозаветном примере веры в воскресения говорится лишь о воскресении многих — Дан. 12: 2, 3 (примерно 165 в. до н.э.). Постепенно среди евреев развивалась вера и в общее физическое воскресение мертвых [Никитин 1990: 279]. О времени возникновения идеи глобального воскресения много споров, но уже в книге Иова имеются свидетельства о воскресении как надежде каждого человека: *А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день **восставит** из праха распадающуюся кожу мою сию, и я во плоти моей узрю Бога* (Иов.19: 25, 26). А о всеобщем воскресении у Исаии: ***Оживут** мертвецы Твои, **восстанут** мертвые тела! ... и земля извергнет мертвецов* (Ис. 26: 19), Даниила: *И многие из спящих в прахе земли **пробудятся**, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление* (Дан. 12: 2) и Осии: ***оживит** нас через два дня, в третий день **восставит** нас, и мы будем жить пред лицом Его* (Ос. 6: 2) <Выделено нами. — Е. А.>. Со временем идея воскресения мертвых совершенствовалась и в период позднего иудаизма получила широкое распространение, что отражается в книгах Маккавейских<sup>55</sup>, ср.: (2 Мак 7: 9, 11, 14) [Никитин 1990: 280; Гальбиати 1995: 248].

Ко времени земной жизни Христа в Иудее существовало три основных религиозных течения (по Иосифу Флавию — философских школы):

1. Ессеи, появление которых относят к началу первой четверти II в. до н. э., все приписывали предопределению (ХЭС I: 536). Они признавали бессмертие душ [ИД XVIII, 1: 5] и верили, «что, хотя тело тленно и материя не вечна, душа же всегда остается бессмертной; что <...> вовлеченная какой-то природной пленительной силой в тело, душа находится в нем как бы в заключении, но как только телесные узы спадают, она, как освобожденная от долгого рабства, весело уносится в вышину <...> [ИВ II, 8: 11]. Эта идея схожа с древнегреческой философией бессмертия души, как это верно отмечает Иосиф Флавий [там же], хотя по предположению

---

<sup>55</sup> Считается, что 2-я книга Маккавейская написана около 124 г. до н.э. Исследователи полагают, что с этого времени учение о воскресении становится общим достоянием иудейства [Никитин 1990: 280], некоторые, однако, считают, что на тот момент оно разделялось только «лицами из народа и воинами Израиля» [Гальбиати 1995: 250].

ученых первоначально ессеи составляли национальную партию, которая боролась против греческого влияния (см. ХЭС I: 536).

2. Саддукеи — религиозная партия, возникшая либо в III в. (Никифор), либо в 150 г. до н. э. (ХЭС II: 504), — признавали абсолютную свободу воли и утверждали, что судьба человека находится всецело в его собственных руках. Они отрицали бессмертие души и «всякое загробное воздаяние» [ИВ II, 8: 14]; по их учению, «души людей умирают вместе с телом» [ИД XVIII, 1: 4]. Их отрицательное отношение к воскресению отражено и в Новом Завете, ср. Мф 22: 23–27 (саддукеи испытывают Иисуса вопросами о воскресении); Деян 23: 6–8 (Павел воспользовался разногласиями между саддукеями и фарисеями в этом вопросе).
3. Фарисеи, положившие основание талмудическому еврейству (ХЭС III: 76) и учившие, что, «хотя человеку представлена свобода выбора <...>, но в этом участвует также предопределение судьбы» [ИВ II, 8: 14], — единственная из партий, сохранившаяся и после падения Иерусалима. Эта религиозная группа сформировалась, по-видимому, незадолго до эпохи Маккавеев (Брокгауз), зародыш ее учения некоторые относят уже к временам Ездры (ХЭС III: 75). Они верили в то, «что за гробом людей ожидает суд и награда за добродетель или возмездие за преступность при жизни; грешники подвергаются вечному заключению, а добродетельные люди имеют возможность вновь воскреснуть» [ИД XVIII, 1: 3]. В «Иудейской войне» [II, 8: 14] Иосиф говорит о том, что фарисеи верят в бессмертие души: «По их мнению, все бессмертны; но только души добрых переселяются после их телесной смерти в другие тела, а души злых обречены на вечные муки», однако и здесь есть намек на воскресение, так как автор упоминает о других телах. Видимо, имеются в виду новые или обновленные тела, в которых будут воскрешены праведники. Вряд ли иудейской теософии в любом ее проявлении, а также самому Флавию (бывшему саддукею, после серьезного исследования примкнувшего к фарисеям) была свойственна идея реинкарнации.

Таким образом, иудеи во времена Христа относились к идее воскресения по-разному, но несомненно, что, независимо от своего отношения к данному вопросу, все они имели о ней представление. Однако поскольку Древняя Иудея

во времена зарождения христианства входила в состав Римской империи, а благая весть о воскресении Христа, как первооснова всего учения, должна была быть доступной и «эллинам» (общим языком империи был греческий), то уже у первых миссионеров новой веры возникала потребность разъяснить эту идею тем, у кого не было ясного представления о ней. Ветхозаветная и христианская идея **воскресения** существенным образом отличалась от греческой идеи **бессмертия**. Согласно последней, душа человека, нетленная и бессмертная по своей природе, посредством смерти освобождается от уз тела («темницы» Платона) и приобщается высшему, божественному бессмертию [Никитин 1990: 279]. У древних переход в иной мир мыслился как разрыв, провал, как ниспадение, либо как *восхищение*. Чтобы умереть благополучно, нужно знать, как умирать, надо приобрести навык умирая. А для этого необходимо умирать еще при жизни, под руководством людей опытных. В древности такой школой смерти были мистерии. В сущности, все мистерийные обряды имели целью уничтожить смерть как разрыв. Тот, кто сумел умереть при жизни, не *проваливается* в преисподнюю, а *переходит в иной мир* [там же: 298, прим. 2]. По ветхозаветному же пониманию человеческая личность вся целиком обречена подпасть власти смерти: душа становится пленницей преисподней «шеола», а тело истлевает в могиле. Но это только переходное, временное состояние, из которого по особой милости Божией человек воспринет живым, подобно тому как **пробуждаются спящие** [там же: 279; выделено нами. — Е. А.].

Идея воскресения у иудеев была тесно связана с мессианскими ожиданиями, поэтому «впоследствии становится очевидной преемственная связь Пасхи иудейской и христианской» (Брокгауз); [Никитин 1990: 280].

Само слово *пасха*, от арамейского *пасха* и евр. *песах*, означающее в Библии, с одной стороны, праздник Пасхи, а с другой — праздничную жертву, Пасхального Агнца (ср. «*Пасха наша, Христос...*», — 1 Кор. 5: 7), связано с глаголом *пасах*, первоначально означавшим ‘хромать’, а затем получившим смысл ‘перепрыгнуть, перескочить через что-либо’, ‘оставить нетронутым’. Когда Ангел смерти в Египте поражал первенцев, Он не затронул дома евреев, «перескочил» через них (Исх. 12: 13). Об этом событии и должна была

напомянуть евреям Пасха (Брокгауз)<sup>56</sup>. Ортодоксальные иудеи и поныне каждую пасхальную ночь ожидают пришествие Мессии [Никитин 1990: 280], поэтому, видимо, для православной традиции так важно отделение иудейской пасхи от христианской и несовпадение их по времени, так как для христиан Мессия пришел уже в образе Иисуса Христа. Кроме отдельных пророчеств Ветхого Завета о воскресении Мессии, мы имеем около 10 свидетельств о Воскресении Христа в Новом Завете: повествования четырех евангелистов, несколько указаний в Деяниях апостолов и рассказ Павла в Первом послании к коринфянам [там же: 281], также апостол Павел неоднократно указывает на тесную причинно-следственную связь воскресения мертвых с Воскресением Христовым: Фил. 3: 20–21; 2 Кор. 4: 14; 1 Фес. 4: 14; Иоан. 6: 39; ср.: *Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть [соединены] и [подобием] воскресения* (Рим.6: 4, 5). По христианским представлениям Христос сам является Пасхой, Пасхальным Агнцем, Пасхальной Жертвой за грехи каждого человека. Как через Адама мир стал греховным и смертным, так через веру во Христа мир получает возможность искупления и обретения утраченной когда-то праведности и благодати. Ср.: *Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем* (Рим 6: 23); *Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева* <ср. кровь ветхозаветного агнца на косяках, спасающая от смерти. — Е. А.>. *Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его* (Рим. 5: 8–10); *Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним, зная, что Христос, воскреснув из мертвых, уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти. Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем* (Рим 6: 8–11);

---

<sup>56</sup> Интересно, что этот же глагол употребляется в Ветхом Завете в значении языческого ритуального танца вокруг жертвенника и жертвы, ‘прыгать или скакать вокруг’, ср.: *И взяли они тельца, который дан был им, и приготовили, и призывали имя Ваала от утра до полудня... И скакали они у жертвенника, который сделали* (3 Цар. 18: 26).

Таким образом, смерть и воскресения Христа являются ключевыми моментами Евангелия как радостной, благой вести в целом. Без воскресения христианство разрушается в самой своей основе, теряет смысл, так как именно оно «доказывает, что Христос единосущен Отцу, и как истинный Богочеловек Он может совоскресить с Собою всю человеческую природу» [Никитин 1990: 283]. Ср.: *«а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша»* (1Кор. 15: 14).

К III в. христианство уже распространилось в большей части всей территории цивилизованного и языческого мира того времени — от Палестины и Египта до Британии и от Рима и Галлии до Скифии [Никитин 1990: 281]. Именно догмат воскресения мертвых был одной из наиболее трудно усвояемых идей христианства, главным камнем преткновения для неверующих во Христа. Видимое на первый взгляд сходство этого догмата с некоторыми из восточных культов и мистерий (культ Исиды и Осириса в Египте, культ Митры в Иране) при более вдумчивом анализе оказывается поверхностным и обманчивым. Профессор П. С. Страхов (крупнейший из русских богословов, исследовавших идею воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании) считает: «истина воскресения мертвых, в ее христианской форме <...> была совершенно новой для языческого мира». А так как некоторые из восточных культов благодаря завоеваниям Александра Македонского были к тому времени уже знакомы и грекам, перед первыми христианами стояла задача, с одной стороны, ясно показать различие этих культов с идеей христианского воскресения, а с другой — объяснить эту идею понятным для тех людей языком через сопоставление общих моментов. Поэтому основные положения, объясняющие это понятие грекоязычному миру, должны быть, на наш взгляд, выражены уже в Писаниях Нового Завета<sup>57</sup>.

Одним из ярких примеров описания воскресения является 15 глава Первого послания ап. Павла к коринфянам, где воскресение сравнивается с посеянным и умершим зерном, восстающим живым из земли в новом облиии: *Но скажет кто-нибудь: как воскреснут (e'gei/rontai) мертвые? и в каком теле придут? Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет (zw`opoiei\_tai), если не умрет. И*

---

<sup>57</sup> Обращает на себя внимание тот факт, что все проповеди, запечатленные в Новом Завете, упоминают о воскресении.

когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое; но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело (1 Кор. 15: 35–38). Павел использует термин *e'gei/rontai*. В Библейской энциклопедии Брокгауза сказано, что в Новом Завете для обозначения воскресения используются два основных термина: *anastenai*, *e'gei/restai*. Первый означает 'воскресать', второй — 'быть воскрешаемым', но, судя по данной главе Священного Писания, эти греческие лексемы являются взаимозаменяемыми, а глагол *e'gei/tw* может употребляться и в форме действительного залога (ср. Иоан. 12: 17), т.е. быть точным семантическим и формальным соответствием лексемы *anastenai*.

Христианским мыслителем, впервые систематизировавшим христианское учение в категориях эллинской философии, явился Ориген (182–251), ему принадлежит понятие *апокатастазиса*, т.е. «всеобщего восстановления» [Никитин 1990: 282]. Григорий Нисский (ум. ок. 395), как и Ориген, берет за основу своих размышлений учение о воскресении, изложенное апостолом Павлом в 1 Кор. 15: *Земля, приняв нас, разложенных смертью, в весну воскресения, это голое зерно тела снова покажет колосом добророслым, ветвистым, прямым и простирающимся в небесную высоту* [цит. по: Никитин 1990: 283; выделено нами. — Е. А.].

Кирилл, архиепископ Иерусалимский (315–386) в своем изложении Пасхального догмата приводит натурфилософские параллели-анalogии (зимняя спячка животных, анабиоз насекомых, пробуждение растительного царства весной, фазы Луны и т.п. — Никитин 1990: 284), ср.: *Неужели же небытие Приведший в бытие, не в состоянии воскресить уже существовавшее и опять разрушившееся? Тому, Который сеющую для нас пшеницу, ежегодно истлевающую, оживотворяет, неужели трудно будет воскресить нас самих, для которых и Он восстал? Видишь ли ты, что деревья сейчас в продолжении стольких месяцев стоят без плодов и без листьев, а когда пройдет зима, то все опять как бы из мертвых оживут?* [Кирилл 1: 139; выделено нами. — Е. А.].

В русской традиции основные богословские формулы были заимствованы в эпоху Крещения Руси из Византии. С распространением переводной святоотеческой литературы многие христианские понятия стали входить в речевой обиход народа. Но данная литература более рассматривает

христианское учение о воскресении с точки зрения догматики, чем разъясняет само понятие. Более поздние богословские труды XIX в., раскрывающие идею воскресения, скорее ориентируются на ее философское понимание, учитывают «задним числом» древние церковные писания Запада и Византии в отрыве от русской (славянской) народной традиции и внутренней идеи лексемы. Ср. употребление В. С. Соловьевым термина *апокатастазис*. Поэтому основным источником становления и развития идеи воскресения в русской традиции, а также раскрытия внутренней формы лексемы *воскресение*, служат тексты Священного Писания.

Думается, что в процессе перевода этих текстов с греческого на старославянский Кирилл и Мефодий должны были серьезно отнестись к передаче сути основного понятия христианства. Причем, вероятно, сделать это они должны были уже в самом начале своей переводческой или миссионерской деятельности. А значит, ориентироваться нужно на южный или западный славянский ареал.

Рассмотрим, как понятие воскресения передается в различных языках, начиная с древнееврейского (для выяснения концепта Ветхого Завета), особое внимание обращая на древнегреческий, как на язык Нового Завета, добавив также латынь, готский, немецкий и английский языки для выяснения переводческой традиции. Далее обратимся к славянским языкам.

02421<sup>58</sup> תִּיָּהּ 'жить; оживать; оставаться живым; сохранять живым, оставлять в живых' (ЕЛС);

*И мы не отступим от Тебя; оживи нас, и мы будем призывать имя Твое* (Пс. 79: 19).

LXX: kai\ ou' mh\ a'postw\_men a'po\ sou\_, zww/seiv h;ma\_v, kai\ to\ o#noma/ sou e'pikaleso/meya.

Vulg: *et non recedemus a te vivificabis nos et nomine tuo vocabimur.*

KJV: *So will not we go back from thee: quicken<sup>59</sup> us, and we will call upon thy name.*

*...и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил* (3 Цар. 17: 22).

LXX και εγένετο ούτως, και ανεβόησεν τό παιδάριον.

VUL *et reversa est anima pueri intra eum et revixit.*

KJV *and the soul of the child came into him again, and he revived.*

<sup>58</sup> Номера соответствуют номеру лексемы по Еврейскому лексикону Стронга (ЕЛС).

<sup>59</sup> 'Ускоряться; оживать, стать живым; вдохнуть жизнь; побуждать'.

И говорил Елисей женщине, сына которой **воскресил** он <...> И между тем как он рассказывал царю, что тот **воскресил** умершего, женщина, которой сына **воскресил** он, просила царя о доме своем ... И сказал Гиезий: господин мой царь, это та самая женщина и тот самый сын ее, которого **воскресил** Елисей (4Цар. 8: 1, 5).

LXX Kai\ Elisaie e'la/lhsen pro\v th\n gunai\_ka, h{v e'zwpu/rhsen<sup>60</sup> to\n ui;o/n... kai\ e'ge/neto au'tou\_ e'xhgoume/nou tw`\_ basilei\_ w;v e'zwpu/rhsen ui;o\n teynhko/ta, kai\ i'dou\ h; gunh/, h{v e'zwpu/rhsen to\n ui;o\n au'th\_v Elisaie, bow\_sa pro\v to\n basile/a peri\ tou\_ oi#kou e;auth\_v... kai\ ei}pen Giezi Ku/rie basileu\_, au%th h; gunh/, kai\ ou{tov o; ui;o\v au'th\_v, ojn e'zwpu/rhsen Elisaie.

KJV 2Ki. 8:1 *Then spake Elisha unto the woman, whose son he had **restored to life**, saying, **Arise**, and go... And it came to pass, as he was telling the king how he had **restored** a dead body to life, that, behold, the woman, whose son he had **restored** to life, cried to the king for her house and for her land. And Gehazi said, My lord, O king, this is the woman, and this is her son, whom Elisha **restored to life**.*

VUL 2Ki.8:1 *Heliseus autem locutus est ad mulierem cuius vivere fecerat filium dicens surge vade tu et domus ... cumque ille narraret regi quomodo mortuum **suscitasset** apparuit mulier cuius **vivificaverat** filium clamans ad regem pro domo sua et pro agris suis dixitque Giezi domine mi rex haec est mulier et hic filius eius quem **suscitavit** Heliseus.*

06965 קוּם 'вставить, восставить, стоять, подниматься; ставить, устанавливать, утверждать, выполнять, назначать, укреплять, восстанавливать, поднимать (из руин); ставить, поднимать, воздвигать, исполнять, утверждать; быть поставленным; быть исполненным; восставить' (ЕЛС).

А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день **восставит** из праха распадающуюся кожу мою сию (Иов 19: 26, 27).

LXX oi}da ga\r o%ti a'e/nao/v e'stin o; e'klu/ein me me/llwn e'pi\ gh\_v. a'nasth/sai to\ de/rma mou to\ a'natlw\_n tau\_taV para\ ga\r kuri/ou tau\_ta/ moi sunetele/syh.

VUL Job.19:25 *scio enim quod redemptor meus vivat et in novissimo de terra **surrecturus** sim.*

KJV Job.19:25 *For I know that my redeemer liveth, and that he shall **stand** at the latter day upon the earth (?).*

06974 קוּץ 'просыпаться, пробуждаться, вставать от сна' (ЕЛС).

...и сказал: не **пробуждается** ребенок (4Цар. 4: 31).

---

<sup>60</sup> 'Раздувать, разжигать; вызывать, пробуждать, возбуждать'.

LXX ... le/gwn Ou'k h'ge/ryh to\ paida/rion.

KJV 2Ki. 4:31 and told him, saying, The child is not **awaked**.

VUL 2Ki. 4:31 et nuntiavit ei dicens non **surrexit** puer.

*И многие из спящих в прахе земли пробудятся* (Дан. 12:2).

LXX kai\ polloi\ tw\_n kayeudo/ntwn e'n tw`\_ pla/tei th\_v gh\_v a'nasth/sontai.

KJV And many of them that sleep in the dust of the earth shall **awake**.

07725 שׁוּב 'возвращаться, поворачивать назад, обращаться; возвращать, приводить или приносить назад, обращать; возвращать, приводить или приносить назад, обращать, воздавать, восстанавливать; быть возвращённым, быть возмещённым, быть приведённым обратно' (ЕЛС).

*... и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил* (3 Цар. 17: 22).

LXX και ἐγένετο οὕτως, και ἀνεβόησεν παιδάριον

VUL *et reversa est anima pueri intra eum et revixit.*

KJV *and the soul of the child came into him again, and he revived.*

*восстанови нас; да воссияет лице Твое, и спасемся!* (Пс. 79: 20)

LXX e'pi/strepon h;ma\_v kai\ e'pi/fanon to\ pro/swpo/n sou, kai\ swyhso/meya.

VUL *converte nos et ostende faciem tuam et salvi erimus.*

KJV **Turn us again**, cause thy face to shine; and we shall be saved.

Далее приведем места, в которых идея воскресения представлена сразу несколькими лексемами (номера в русском тексте соответствуют номеру еврейской лексемы по Стронгу).

Ис. 26: 19

*Оживут 02421 мертвецы Твои, восстанут 06965 мертвые тела! Воспряните 06974 и торжествуйте, поверженные в прахе.*

LXX a'nasth/sontai oi; nekroi/, kai\ e'geryh/sontai oi; e'n toi\_v mnhmei/oiv, kai\ eu'franyh/sontai oi; e'n th`\_ gh`\_.

VUL *vivent mortui tui interfecti mei resurgent expergiscimini et laudate qui habitatis in pulvere.*

KJV *Thy dead men shall live, together with my dead body shall they arise. Awake and sing, ye that dwell in dust.*

*оживит* 02421 нас через два дня, в третий день *восставит* 06965 нас, и мы *будем жить* 02421 пред лицом Его.

u:gia/sei<sup>61</sup> h;ma\_v meta\ du/o h;me/rav, e'n th`\_ h;me/ra` th`\_ tri/th` a'nastho/meya kai\ zhsa/meya e'nw/pion au'tou\_V.

VUL *vivificabit nos post duos dies in die tertia suscitabit nos et vivemus in conspectu.*

KJV *After two days will he revive us: in the third day he will raise us up, and we shall live in his sight.*

4Цар.13: 21

*и он при падении своем коснулся костей Елисея, и ожил* 02421, и *встал* 06965 на ноги свои.

kai\ e'poreu/yh kai\ h%qato tw\_n o'ste/wn Elisaie kai\ e#zhsen kai\ a'ne/sth e'pi\ tou\v po/dav au'tou\_.

VUL 2Кі.13:21 *quod ambulavit et tetigit ossa Helisei et revixit homo et stetit super pedes suos.*

KJV *and when the man was let down, and touched the bones of Elisha, he revived, and stood up on his feet.*

В Новом Завете:

Иоан.11: 25

*Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет.*

NTG... e'gw/ ei'mi h; a'na/stasiv kai\ h; zwh/V o; pisteu/wn ei'v e'me\ kaJn a'poya/nh` zh/setai

ЦС ... азъ есмь воскрѣшеніе и животъ: вѣруй въ мя, аще и умреть, оживеть.

VUL *ego sum resurrectio et vita qui credit in me et si mortuus fuerit vivet.*

KJV *I am the resurrection, and the life: he that believeth in me, though he were dead, yet shall he live.*

1 Кор 15

*4 и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию,*

NTG kai\ o%ti e'ta/fh, kai\ o%ti e'gh/gertai th`\_ h;me/ra` th`\_ tri/th` kata\ ta\v grafa\v,

ЦС погребень бысть, и экв воста въ третій день, по писаніемъ

13 *Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес;*

NTG ei' de\ a'na/stasiv nekrw\_n ou'k e#stin, ou'de\ cristo\v e'gh/gertaiV

<sup>61</sup> 'Лечить, вылечивать, исцелять'.

ЦС И# аще воскрснїя мертвыхъ нѣсть, то ни хрстосъ воста:

22 *Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут,*

NTG w%sper ga'r e'n tw`\_ a'da\m pa/ntev a'poynh`/skousin, ou%twv kai\ e'n tw`\_ cristw`\_ pa/ntev **zw`opoihyh/sontai**.

ЦС Экоже бо в адамѣ вси Умирають, такожде и в хрстѣ вси вживтъ

42 *Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, востает в нетлении;*

NTG ou%twv kai\ h; **a'na/stasiv** tw\_n nekrw\_n. spei/retai e'n fyora`\_, **e'gei/retai** e'n a'fyarsi/a`V

ЦС Такожде и воскреснїе мертвыхъ: сѣется въ тлѣнїе, востаетъ въ нетлѣнїи

43 *сеется в уничижении, востает в славе; сеется в немощи, востает в силе;*

NTG spei/retai e'n a'timi/a`, **e'gei/retai** e'n do/xh`V spei/retai e'n a'syenei/a`, **e'gei/retai** e'n duna/meiV

ЦС сѣется не въ честь, востаетъ въ славѣ: сѣется въ немощи, востаетъ въ силѣ.

## **Еф. 5: 14**

***встань**, спящий, и **воскресни** из мертвых, и осветит тебя Христос.*

NTG e#geire, o; kayeu/dwn, kai\ a'na/sta e'k tw\_n nekrw\_n, kai\ e'pifau/sei soi o; cristo/v.

ЦС востани, спяй, и воскресни т мертвыхъ, и всвѣтитъ тя хрстосъ.

VUL ***surge** qui dormis et **exsurge** a mortuis et inluminabit tibi Christus*

KJV ***Awake** thou that sleepest, and **arise** from the dead, and Christ shall give thee light.*

На греческом материале выделяются три основных термина, употребляемых в значении воскресения: e'gei/tw 'поднимать, воздвигать, воскрешать, будить, пробуждать; ср. зал. вставать, подниматься, восставать'; a'ni/sthmi 'поднимать, воздвигать, воскрешать; вставать, воскресать, восставать' (a'na/stasiv 'воскресение; вставание, подъем'); zw`opoie/w 'животворить, оживлять'.

Таким образом, можно выделить основные внутренние идеи, выражающие понятие воскресения:

Табл. 6

	«восстание/ восстановление»	«пробуждение»	«оживление»
иврит	קוּם	קוּם	חַיָּת
др.-гр.	ἀνάστασις	ἐγερσις	ἀναβίωσις <sup>62</sup> , ζωοποιεῖα
лат.	<i>sur-rectio, re-surgere</i>	<i>suscitatio</i>	<i>re-vivivere</i>
гот.	<i>us-stass</i>	<i>ur-rist</i> ( <i>ur-reisan</i> )	<i>ga-qiujan (qius)</i>
нем.	<b>Auferstehung</b>	<i>Wieder-erwachen</i>	<b>Wieder-belebung</b>
англ.	<i>re(s)-ur-rection</i>	<i>rising, wake</i>	<i>re-vivel</i>
ст.-сл.	âucòàîè~ âucòàâë-îè~	âucêðũñâîè~ ? âucêðhøâîè~ ?	WЖИТИ WЖИВИТИ
славв.	чеш. <i>zmrtvýchvstání</i> блг. ? пл. <i>zmarwychwstanie</i> схв. ?	<i>vzkříšení; vzkřísit, okřát</i> <i>възкресение</i> <i>възкръсване</i> <i>wskreszenie</i> <i>vaskrsnuće, uskrsnuće</i> <i>buđenje (!)</i>	<i>ožít, oživnout</i> <i>съживяване</i> ? <i>oživljenje</i>

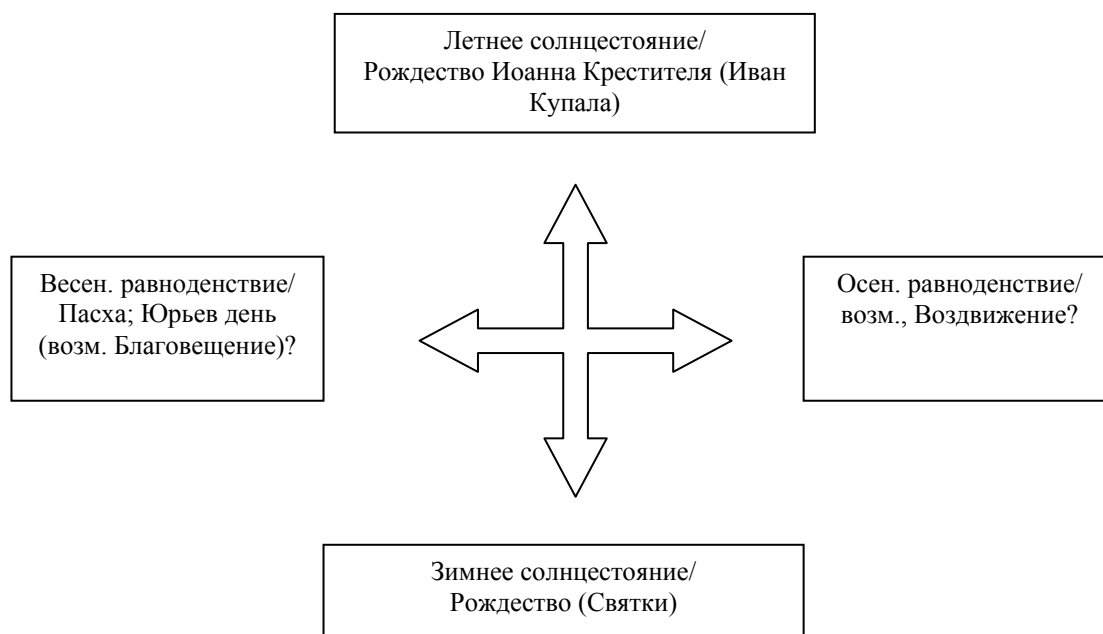
Как видно из таблицы, для старославянской лексемы остается свободной семантическая область ‘пробуждение’, куда мы ее предположительно и помещаем.

<sup>62</sup> Термин ἀναβίωσις ‘оживание’ употребляется Платоном. Показательно, что в Библии это слово встречается крайне редко, особенно в Новом Завете. Вместо него в этом значении обычно используется лексема с другим корнем ζωοποιεω ‘животворить’. В такой тенденции можно усмотреть стремление первых учителей Церкви разграничить языческие и христианские представления. Возможно, в идее «оживания» виделся не только языческий момент, но и семантика временности: такое возвращение к жизни — лишь на определенный период, за которым снова смерть, воскресение же в своем эсхатологическом смысле вечно, навсегда — после него уже нет смерти.

#### § 4. Семантическое обоснование лексемы **воскресение**

Русское христианство тесно связано с народным «обрядоверием», церковные торжества уже изначально сопоставлялись с языческими праздниками, накладывались на них. Праздник Воскресения не является исключением. Пасха, хотя и является подвижным праздником, привязывается к равноденствию (лат. *equinox*), которое является важным пограничным моментом календарного цикла — астрономически событие обозначает прохождение центра Солнца в его видимом движении по небесной сфере через небесный экватор. Равноденствие происходит 20–21 марта (весеннее) и 23 сентября (осеннее). В это время продолжительность дня и ночи одинакова (<http://encycl.acsoona.ru/?id=51803>).

Можно выделить четыре точки на годовом календаре славян, которые связаны с движением и расположением солнца: зимнее/ летнее солнцестояние, осеннее/ весеннее равноденствие, — каждая из них обозначала некий поворотный момент. Так же, как когда-то на Востоке христианство приспособивалось к культу Митры (см. ХЭС I: 376), так и у славян важные церковные праздники связывались с важными моментами народного календаря:



Исследователи отмечают, что в мифологии и обрядности праздника Воскресения «актуализируются сюжеты и мотивы, характерные для народного календаря весны» (СД III: 641). В календаре восточных и западных славян он является самым значительным и важным (у южных таковым является Юрьев день) (там же, 642). Особо стоит отметить пронизанность пасхальных праздников мотивами обновления, начала (там же: 643, 644) и обычаи ритуального бужения/ пробуждения (там же I: 266). У западных славян с Пасхой связывается обычай жечь пасхальные костры (там же II: 621), у южных и западных — ритуал обновления огня в доме (там же III: 643). Такие обрядовые огни символизировали весеннее солнце. Также костры, — как пасхальные, так и купальские — могли восприниматься как то, что пробуждает, будит природу (ср. народное объяснение обычая жечь костры в пасхальную ночь: «в это время... Христа побуждают», — СД I: 267).

Мотив пробуждения тесным образом связан с идеей воскресения (ср. СД I: 267). Переход от зимы к весне ассоциировался с воскресением из мертвых, ср: *Зимой души на том свете мерзнут, даже коченеют, а на Юрьев день, напр., воскресают и возрождаются к жизни и деятельности* [Соболев 1913: 397]. И наоборот, Воскресение Христа часто бывает интерпретировано как весна мира/ космоса — с ним пробуждается к жизни природа<sup>63</sup> [Kucznierz]. С празднованием Пасхи также связана символика яйца, которое уже в дохристианских культурах означало рождение, жизнь, возвращение, возрождение, бессмертие. Интересно, что с весной связывается и еврейская Пасха: второе название этого праздника — "*Hag ha-awiw*", или 'праздник весны' [там же].

Кирилл Туровский (XII в.) представляет язычество с иудаизмом и христианство с помощью символов зимы и весны, напр.: «Ныне луна, сошедши с высшей ступени, большему светилу <солнцу> честь отдает; уже Ветхий Закон с субботами престал, и пророки отдают честь Закону Христову с **воскресением**... Наша красуется весна, оживляя земное естество,... и земля, питая семена, рождает зеленую траву: **весна красная** — это вера Христова, которая крещением **возрождает** человеческое естество... **Зима** языческого

---

<sup>63</sup> Ср. также сопоставление воскресения с давшим урожай семенем у Павла и сравнения Кирилла Иерусалимского (с. 92–93 нашей работы).

кумирослужения апостольским учением и Христовой верою прекратилась» [цит. по: Буслаев 1910: 84, 85; выделено нами. — *Е. А.*].

Сквозь призму народных представлений хорошо заметно, что понятие воскресения несет в себе ярко выраженную идею **пробуждения** к жизни. На основании этого мы предлагаем выделять в этом слове в качестве первичной семантику пробуждения ото сна, т.е. *кресить*, прежде всего, — ‘будить’ (откуда, возможно, и ‘высекать, т.е. будить, огонь’, ср. выражение *будить/ не будить огонь*), *воскресить* ‘разбудить снова’, как христианский термин — ‘разбудить к жизни/ из смерти’ (ср. гр. ἐγερσις, лат. *suscitatio*, гот. *ur-rists* и т.д. в этом значении); *крес* — ‘бодрствование; состояние, отличное от сна’, откуда, возможно ‘бодрость, сила’.

В свете данного предположения легко объясняется значение ‘быть наготове’ у выражения *быть на кресу* [СРНГ 15: 220], т.е. ‘быть наготове, внимательным, бодрствовать, не спать, ср. *быть начеку* (У Фасмера *быть начеку* от *чекать* ‘ждать’ — IV, 324). Отсюда, возможно, также ‘быть бодрым, сильным’. *Не быть на кресу* — прежде всего ‘не бодрствовать’, поэтому ‘не получить желаемого, не осуществить намерений’. Тогда темное выражение в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» *голова на кресу и товар на берегу*, можно интерпретировать как пословицу морских купцов ‘если не спать/ бодрствовать/ быть наготове/ глядеть в оба/ быть внимательным, то благополучно довезешь товар до берега’.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предметом изучения в нашей работе мы выбрали происхождение слов *ковчег*, *мощи*, *крижмы*, *паперть* и *воскресение*.

Слово *ковчег* отмечалось еще в древнейших памятниках письменности. Сам предмет очень архаичен и имеет важное культовое значение в христианском мире, а этимология этого слова в славянском языкознании до сих пор не выяснена. Относительно происхождения слова *ковчег* имеются различные версии. В результате словообразовательного анализа слова *ковчег* и сопоставления имеющихся его этимологизаций мы пришли к выводу, что мнение об исконно славянском происхождении этого слова может быть обосновано. На языковом и внеязыковом уровнях обнаруживается ряд аргументов в пользу данной теории: вероятный праславянский характер суффикса *-ег*, его проявления в современном русском языке и способность отражать предметное значение; особенности семантического ряда слав. *\*kovati*; “окованность”, как основная характеристика самого предмета и схожесть семиотических функций реалии и кузнечного ремесла — все это дает нам право предположить происхождение слова *ковчег* от *\*kovati* (через ступень *ковьсь*).

Дальнейший анализ слова при обращении внимания на особое культовое и функциональное значение предмета позволил расширить ряд уже имеющихся этимологий и предложить версию происхождения слова *ковчег* от гнезда *выкнуть*, исходя из связи лексемы с семантикой корня *\*-(v)uk-*, выражающейся в первоначальной смежности понятий ‘учение’ — ‘вера, религия’.

Слово *мощи*, напротив, имеет в словарях лишь одно этимологическое объяснение, для однозначности которого, судя по результатам проделанного нами семантического анализа, нет оснований. Семантический потенциал лексемы и особенности контекста ее употребления позволили выделить у этого слова доминантную сему ‘остатки, останки’ и усомниться в однозначности традиционной этимологической версии. Материал греческих и готских

словарей показал, что лексемы, приводимые М. Фасмером и А. Г. Преображенским как будто для подтверждения семантической градации ‘силы — чудодейственные силы — останки, способные творить чудеса’, не могут служить соответствиями славянской лексемы за отсутствием у них культового значения ‘останки святого, способные творить чудеса’. Подобные противоречия позволили пересмотреть привычную этимологию и начать поиск иных возможных путей объяснения лексемы.

В результате сопоставительного анализа фонетических процессов в славянских языках, связанных с рефлексом *шт* в старославянском, мы обнаружили еще две возможности этимологизации слова *мощи*: а) от корня \**mot-j* (*мотать, метать*); б) от корня \**mok-t* (*мокнуть, мочить*) — и подробно рассмотрели одну из них. В пользу вероятности первой предложенной нами версии свидетельствует наличие у слов корня \**mot-/met-* значения ‘бросать, кидать’, возможность сужения этого значения в сторону ‘оставлять без попечения, оставлять’, подтверждаемая диалектным материалом, и типологические факты латинского и греческого языков. Возможность второго решения можно предположительно объяснить приписываемой данной культовой реалии способностью источать миро.

Лексему *крижмы*, имеющую различные параллельные формы, большинство исследователей объясняют как греческое заимствование, попавшее в славянские языки посредством латинского и германских языков. Но А. Г. Преображенский производит *крижмы* от слова *крыжь* из лат. *crisēt* (*срих*). Это разногласие, как нам кажется, вызвано смешением значений, которые при более внимательном рассмотрении четко разделяются на две разные семантические группы. Принимая во внимание также результаты сопоставления возможных форм лексемы *крижма* с соответствующими им значениями в разных славянских языках, мы предполагаем, что в данном случае имеет место не полисемия, а омонимия, возникшая в результате внешнего сходства двух исторически различных лексем. Как нам кажется, формальные признаки, инославянский материал и культурно-историческая традиция позволяют развести две имеющиеся этимологии и соотнести каждый термин/ концепт с отдельным этимологическим гнездом.

В данном случае лексема *крижма/о* ‘миро’ действительно является заимствованием из гр. *cr̥ sma*, выступающего в том же значении. А слово

*крижмы* в значении ‘пеленки новорожденного, крестильная рубашка; подарок крестных родителей’, учитывая диалектные названия этого предмета, отождествление *крещения* со смертью Христа на *кресте* и связь в русском языке самого слова *креститься* со словом *крест*, уместнее было бы производить от пол. *krzyżmo/ kryżmo*, чеш. *křížmo*, которые, в свою очередь, связаны с пол. *krzyż*, чеш. *kříž* ‘крест’.

Диалектный материал и функциональное значение реалии позволяют с разной степенью вероятности предположить также две возможности исконного происхождения лексемы: а) от прасл. \*križati ‘резать’ или от сущ. *криж* ‘холст’ и б) от \*kry-ti ‘крыть, покрывать, накрывать’. Первая гипотеза выдвигает проблему соотношения семантически тождественных лексем *криж* и *кряж*. Скорее всего, они образовались параллельно из незафиксированного первоначального глагола \*kreg-oO ‘двигать, бить, ломать, резать, рвать’: *кряж* от его инфигированной формы \*kriŋg- (> \*kregnoOti), а *криж* от формы с продленной нулевой ступенью \*križati. Подобное значение корня \*kreg-, на наш взгляд, выделяется в результате анализа славянского материала и его сопоставления с и.-е. соответствиями.

Этимологизация слова *паперть* имеет яркую историю. Мы подробно разобрали все имеющиеся версии, попытались выяснить отношения лексем *паперть* и *притвор*, обнаружили функциональную и символическую связь церковной паперти и двора иудейского храма. Исходя из семантики приставки *па-* и значения о.-сл. лексемы *pereti* ‘двигаться, идти’, мы объясняем *паперть* как «место при входе». Учитывая тот факт, что в ст.-сл. переводах Нового Завета *praitèrion* иногда передается как *iðíðâîðú*, а *притвор* и *паперть* часто отождествлялись, и принимая во внимание ст.-сл. *iðhòí/ iüðhòí, iüð\* ‘вести спор, судебное разбирательство; противоречить, отрицать’, мы выявляем еще одну возможность происхождения лексемы *паперть*.

В слове *воскресение* на основании типологического анализа мы склонны видеть в качестве основной идею «пробуждения» и предлагаем реконструировать у слова *кресить* значение ‘будить, приводить в бодрое состояние’, а выражение *быть на кресу* мы предлагаем рассматривать как аналог устойчивого оборота *быть начеку*. Таким образом, мы рассмотрели пять лексем, принадлежащих к пласту христианской лексики. Проанализировав

имеющиеся этимологические версии, мы попытались для каждого слова установить возможные дополнительные объяснения, обладающие той или иной степенью вероятности, надежности. Так как основной целью было изучить этимологическую *перспективу* слов, мы не ставили перед собой задачи выбрать из предложенных вариантов наиболее достоверные, но попытались как можно объективней показать их слабые и сильные стороны.

## Список использованной литературы

1. Алексеев А. А. — Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
2. Алмазов В. История чинопоследования крещения и миропомазания. Казань, 1884.
3. Бартенев П. Примечания ко II-му письму царя Алексея Михайловича к патриарху Никону // Собрание писем царя Алексея Михайловича. М., 1856 (= Житие Святейшего Патриарха Никона, писанное бывшим при нем клириком // Русский архив. М., 1909, Кн. 3, № 9).
4. Белецкий А. А. Принципы этимологических исследований (на материале греческого языка). Киев, 1950.
5. Беляев Л. А., Чернецов А. В. Русские церковные древности (археология христианских древностей средневековой Руси): учебно-методич. пособие к курсу. М., 1996.
6. Бернштейн С. Б. Очерк сравнительной грамматики славянских языков: чередование, именные основы. М., 1974.
7. Бошкович Р. Основы сравнительной грамматики славянских языков: фонетика и словообразование. М., 1984.
8. Буга К. К. *Lituanica* // Известия отделения русского языка и словесности. СПб., 1912, Т. XVII, С. 27–28.
9. Его же. Славяно-балтийские этимологии // Русский филологический вестник. Варшава, 1914, Т. 71, С. 51.
10. Буслаев Ф. И. О влиянии христианства на славянский язык: опыт истории языка по Остр. Евангелию. М., 1848.
11. Его же. Иностранные слова в славянских наречиях // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1867, Ч. СXXXV, С. 541–560.
12. Его же. Сочинения. СПб., 1910, т. II.
13. Вайан А. Руководство по старославянскому языку. М., 1952.
14. Варбот Ж. Ж. Заметки по славянской этимологии // Этимология 1970. М., 1972.

15. Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии: Ветхий Завет. Милан–М., 1995.
16. Гаспаров Б., Сигалов П. Сравнительная грамматика славянских языков. Тарту, 1974, I.
17. Георгиев В. И. Праславянский вокализм и проблема аканья // Общеславянское значение проблемы аканья. София, 1968.
18. Гринкова Н. П. Об областных словах в современном литературном русском языке // Уч. зап. ЛГПИ им. А. И. Герцена. Кафедра русского языка. Л., 1957, Т. 130, С. 132–148.
19. Дрейер Л. Храм Соломона: библейский текст и реконструкция // Библия: литературоведческие и лингвистические исследования. Вып. 3. М., 1999. С. 13–84.
20. Желтов И. Этимологические афоризмы // Филологические записки. Воронеж, 1876. С. 52–54.
21. Житие и подвизи и отчасти чудеса преподобного и богоносного отца нашего Симеона Столпника // Великие Минеи Четии митрополита Макария. СПб., 1898, сент., дни 1–13.
22. Иванов В. В., Топоров В. Н. Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. Вып. I (5). С. 87–90.
23. Ильинский Г. Славянские этимологии. XXXVI–LXX // Известия отделения русского языка и словесности. Пг., 1921, Т. XXII, С. 229–233.
24. Историческая типология славянских языков: фонетика, словообразование, лексика и фразеология/ под ред. Мельничука А. С. Киев, 1986.
25. Кондратьев Ю. А. Лингвострановедческий аспект изучения православной лексики в иностранной аудитории (на материале рассказов А. П. Чехова). СПб., 2003. Курсовая работа. <http://www.rflnet.narod.ru/term3.html>
26. Корш Ф. О некоторых славянских словах иноязычного происхождения // Сб. Историко-филологического общества. Харьков, 1908.

27. Кравецкий А. Г. Материалы к учебнику церковно-славянского языка: опыт словаря литургических символов // Славяноведение. <М.>, 1997, № 2. С. 84.
28. Кузнецова Р. Р. История чешской литературы. М., 1987.
29. Ловмянский Г. Проблематика христианизации славян в раннем средневековье // Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.). СПб., 2003. С. 189–317.
30. Максимович К. А. Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII в.: юридич. тексты. М., 1998.
31. Мельничук А. С. Об одном из важных видов этимологических исследований // Этимология 1967: материалы междунар. симпозиума “Проблема славянских этимологических исследований в связи с общей проблематикой современной этимологии”. М., 1969. С. 57–66.
32. Мечковская Н. Б. Язык и религия: лекции по филологии и истории религий. М., 1998.
33. Московская хроника // Московские церковные ведомости. <М.>, 1896, № 10.
34. Мещерский Н. А. Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности 6-15 веков: учебн. пособие. Л., 1978.
35. Миронова Т. Л. «К этимологии слова *крест*» // Филологические науки. М., 2005. № 1.
36. Мурьянов М. Ф. Сила (понятие и слово) // Этимология. М., 1980. С. 50–56.
37. Нахтигал Р. Славянские языки. М., 1963.
38. Никитин В. А. Пасхальный догмат в русском богословии // Богословские труды. М., 1990. С. 278–303.
39. Новая Скрижаль. СПб, 1889.
40. О составных частях храма // Христианское чтение. Ч. III. СПб., 1847. С. 131–163.
41. Обозрение свящ. Древностей, находящихся в Святотроицкой Александро-невской лавре // Христианское чтение. Ч. I. СПб., 1853. С. 151–159.
42. Огиенко И. И. Иноземные элементы в русском языке: история проникновения заимств. слов в рус. языке. Киев, 1915.

43. Откупщиков Ю. В. Словообразование и историческая лексикология (словообразовательный анализ в этимологических исследованиях) // Из истории индоевропейского словообразования. «Л.», 1967. С. 191–225.
44. Его же. К истокам слова: рассказ о науке этимологии. М., 1973.
45. Пастернак Б. Л. Избранное. М., 1985. Т. I. С. 334–335.
46. Пизани В. Этимология: история — проблемы — метод. М., 1956.
47. Попов А. И. О возможностях совершенствования приемов этимологического исследования // Этимология 1967. М., 1969.
48. Протопопов Д. И. О нетлении и почитании святых мощей. М., 1996.
49. РГ1980 — Русская грамматика. М., 1980. Т. I.
50. Словообразовательные модели и этимология // Этимология 1967. М., 1969.
51. Соболев А. Загробный мир по древнерусским представлениям: Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного созерцания. Сергиев Посад, 1913, цит. по рецензии Ветухова А. // Богословский вестник, I. М., 1913. С. 389–401.
52. Страхова О. Б. Из истории церковнославянской окказиональной лексики конца XVII // Этимология. М., 1985.
53. Срезневский И. И. Пандекты Никона Черногорца (Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках) // Сборник отделения русского языка и словесности. Т. 12. СПб., 1875. С. 217–291.
54. Супрун А. Е. Введение в славянскую филологию. Минск, 1989.
55. Тихвинский А. Ярославский список “Пандектов” Никона Черногорца XII–XIII в. // Русский филологический вестник. Варшава, 1829, № 3, С. 111–132; 1893, № 4, С. 340–345; 1894, № 1–2, С. 317–323; № 3, С. 113–122; № 4, С. 261–269.
56. Топоров В. Н. О некоторых теоретических основаниях этимологического анализа // Вопросы языкознания. М., 1960. № 3.
57. Его же. Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции развития // Этимология. 1986–1987. М., 1989.
58. Трубачев О. Н. Кузнечное ремесло // Ремесленная терминология в славянских языках (этимология и опыт групповой реконструкции). М., 1966. С. 309–390.

59. Успенский Б. А. Влияние языка на религиозное сознание // *Shmeiwtk*». Труды по знаковым системам: учен. записки Тарт. ун-та. IV, Вып. 236. Tartu, 1969. С. 159–168.
60. Его же. К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 1. Языческие рефлексy в славянской христианской терминологии; 2. Дуалитстический характер русской средневековой культуры. // Вторичные модулирующие системы. Тарту, 1979.
61. Фасмер М. Греко-славянские этюды. СПб., 1909 = Сб. Отделения русского языка и словесности Имп. Академии Наук, т. 86.
62. Филин Ф. П. Происхождение русского, украинского и белорусского языков. Л., 1972.
63. Его же. О лексико-семантических группах слов. // Введение в языкознание: Хрестоматия / Под ред. А. Е. Супруна. Минск, 1977. С. 142–150.
64. Флоря Б. Н. Вступительная статья // Сказания о начале славянской письменности. М., 1981.
65. Хабургаев Г. А., Горшкова К. В. Историческая грамматика русского языка. М., 1981.
66. Храмов Ю. Кинологическая лексика в латышском и русском языках (диахронический аспект). Рига, 2001.
67. ХЧ 1890 — *Н. Бр-ч.* Заметка о происхождении и значении слова «паперть» // Христианское чтение. Ч. II, кн. 7–8. СПб., 1890. С. 233–238.
68. ХЧ 1891 I — <*Н. Бр-ч.*> Ответ на возражение против «Заметки» о происхождении слова «паперть» // Христианское чтение. Ч. I, янв.–февр. СПб., 1891. С. 202–205.
69. ХЧ 1891 II — *А. А.* К заметке о происхождении слова «паперть» // Христианское чтение. Ч. II, июль–авг. СПб., 1891. С. 148–150.
70. ХЧ 1893 II — Великанов М. К вопросу о слове «паперть» // Христианское чтение. Ч. II, вып. 6. СПб., 1893. С. 511–516.
71. Цейтлин Р. М. К вопросу о значениях приименной приставки *na-* в славянских языках // Ученые записки института славяноведения. Т. IX. М., 1954. С. 205–223.
72. Чекман В. Н. Исследования по исторической фонетике праславянского языка: типология и реконструкция. Минск, 1979.

73. Черных П. Я. Очерк русской исторической лексикологии: др.-рус. период. «М.», 1956.
74. Шанский Н. М. Слова с приставкой *ко-* и ее алломорфами в русском языке // Этимологические исследования по русскому языку. М., 1972. Вып. VII.
75. Штейнгольд А. В. К этимологии русских фитонимов. Тарту, 1995.
76. Шустер-Шевц Х. Место и проблематика этимологического исследования (по материалам славянских языков) // Этимология 1967. М., 1969. С. 203–213.
77. Kiparsky V. Russische historische Grammatik. Heidelberg, 1975. Bd. III.
78. Kuczniarz A. *Święto Pesach — zwiastun Wielkanocy?* // <http://www.etnografia.org/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=12>.
79. Meillet A. Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave. I. Paris, 1902. 182–185.
80. Mikkola J. J. Die Chronologie der türkischen Donaublicaren // Suomalais-ugrilaisen seuran Aikakauskirja: Journal de la sociéte finno-ougrienne. XXX, «Вып.» 33. Helsinki, 1913–18.
81. Murko M. Das Grab und Tisch // Wörter und Sachen: kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung. Bd. II. Heidelberg, 1910. S. 128–133.
82. Ramstedt G. Zur Geschichte des labialen Spiranten im Mongolischer // Festschrift für Vilhelm Thomsen: zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 25. Januar 1912. Leipzig.
83. Sławski F. Zarys słowotwórstwa prasłowiańskiego // Słownik prasłowiański. t. II, s. 13–60. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1976.
84. Vondrak W. Vergleichende slavische Grammatik. Bd. I. Göttingen, 1906.

## Сокращенное обозначение словарей и источников

- АрхОС — Архангельский областной словарь. М., 1980– .
- АХ — Азбука христианства: слов.-справ. М., 1997.
- Барнауэлл — Ключевые понятия Библии в тексте НЗ: словарь-справочник.  
Сост. К. Барнауэлл, П. Дэнси, Т. Поп // Библиология 1.0. CD.
- Беляева — Беляева О. П. Словарь говоров Соликамского района Пермской области. Пермь, 1973.
- Брокгауз — Брокгауз. Библейская энцикл. // Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- БРР — Българско-руски речник / сост. С. Бернштейн. М., 1966.
- БРЭ — Большая Российская энциклопедия. — <http://encycl.yandex.ru>
- Вейсман — Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. М., 1991.
- Вихлянцев — Вихлянцев В. П. Библейский словарь. // Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- Геллей — Библейский словарь Геллея // Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- Даль — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1995.
- Дворецкий 1958 — Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958.
- Дворецкий 1976 — Дворецкий И. Х. Латино-русский словарь. М., 1976.
- ЕЛС — Еврейский лексикон Стронга // Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- Ефремова — Ефремова Т. Ф. Толковый словарь словообразовательных единиц русского языка. М. 1996.
- Зализняк ГС — Зализняк А. А. Грамматический словарь русского языка: Словоизменение. М., 1977.
- ИВ — Иосиф Флавий, Иудейская война // Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- Иванова — Иванова А. Ф. Словарь говоров Подмосковья. М., 1969.
- ИД — Иосиф Флавий, Иудейские древности // Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- ИркОС — Иркутский областной словарь. 1973.
- КЕЭ — Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1986–1999.

- Кирилл — Святитель Кирилл, Архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. 1822 г. [Репр. изд.: М.: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991.] // Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- КомБаркли — Комментарий Баркли к Новому завету // Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- КомЖБ — Комментарий Новой Женевской учебной Библии. 1998. // Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- Мельниченко — Мельниченко Г. Г. Краткий ярославский областной словарь. Т. 1–2. Ярославль, 1961.
- МНМ — Мифы народов мира: энциклопедия. М., 1988. Т. 2.
- НГС — Новогреческо–Русский словарь.
- Никифор — арх. Никифор. Библейская энциклопедия // Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- НСИС — Новый словарь иностранных слов. Сост. Е. Н. Захаренко, Л. Н. Комарова, И. В. Нечаева. М., 2003.
- Ожегов — Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1991.
- ОСЛРЯ — Обратный словарь русского языка. М., 1974.
- ПБС — Православный библейский словарь. СПб., 1997.
- Подвысоцкий — Подвысоцкий А. И. Словарь областного архангельского наречия. СПб., 1885.
- Покровский — Покровский Д. Словарь церковных терминов. М., 1995.
- Преображенский — Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. М., 1959.
- ПскОС — Псковский областной словарь с историческими данными. 1967– .
- ПЦСС — Полный церковнославянский словарь. / сост. Дьяченко Г. М., 1993.
- Радлов — Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1899.
- Расторгуев — Расторгуев П. А. Словарь народных говоров Западной Брянщины. 1973.
- РБЕ — Речник на българския език. Т. VIII. / Глав. ред. Холакова. София, 1996.
- СБРГ — Словарь брянских говоров. М., 1976– .
- СГАкч — Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области. Пермь, 1984.
- СГСт — Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск, 1999.

- СД — Славянские древности: этнолингвистический словарь. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2000. Т. II.
- СДонГ 1975 — Словарь донских говоров. Ростов-на-Дону, 1975.
- СДонГ 1976 — Словарь донских говоров. Ростов-на-Дону, 1976.
- Симфония — Симфония на Ветхий и Новый Завет. «Л.», 1928.
- Синод — Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (канонические). Синодальный перевод. М., 1994 = Русский Синодальный текст // Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- СИС — Словарь иностранных слов. М., 1987.
- Скляревская — Скляревская Г. Н. Словарь православной церковной культуры. СПб., 2000.
- СлРЯ — Словарь русского языка. М., 1983.
- СлРЯ XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975– .
- СПЦК — Словарь православной церковной культуры. / Сост. Г. Н. Скляревская. СПб., 2000.
- СРГБел — Словарь русских говоров Белоруссии. Минск, 1989.
- СРГЗаб — Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1980.
- СРГКуз — Словарь русских говоров Кузбасса. Новосибирск, 1976.
- СРГНов — Словарь русских говоров Новосибирской области. Новосибирск, 1979.
- СРГПриам — Словарь русских говоров Приамурья. М., 1983.
- СРГПриб — Словарь русских говоров Прибайкалья. Иркутск, 1986.
- СРГСиб — Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1999– .
- СРГСрУр — Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1971.
- СРГЮКрасн — Словарь русских говоров южных районов Красноярского края. Красноярск, 1968.
- Срезневский — Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. М., 1989.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л.
- СсмолГ — Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974– .
- ССРЛЯ — Словарь современного русского литературного языка. М.–Л., 1950–1965.
- ССРНГ — Словарь современного русского народного говора: д. Деулино Рязанского района Рязанской области. М., 1969.
- СсС — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). М., 1994.
- Старорусские слова — Старые русские слова: словарь старорусских и малопонятных слов. // Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.

- СХвРС — Сербскохорватско-русский словарь/ сост. И. И. Толстой. М., 1982.
- УРС — Украинско-русский словарь. Киев, 1958. Т. II.
- Фасмер — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986–1987.
- ФСРГСиб — Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983.
- ХС — Христианство: словарь. / Под общ. ред. Л. Н. Митрохина и др. М., 1994.
- ХЭС — Христианство: энциклопедический словарь. М., 1993.
- ЦС — Новый Завет на церковнославянском языке. Приводится по: Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- Черных — Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. II. М., 1993.
- ЧРС — Чешско-русский словарь. М., Прага, 1976.
- Шанский — Этимологический словарь русского языка. / Под ред. Н. М. Шанского. Т. II. М., 1982.
- Шипова — Шипова Е. Н. Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата, 1976.
- ЭнССМ — Энциклопедический словарь: Славянская мифология. М., 1995.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. М., 1974– .
- ЯрОС — Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981– .
- Wańkowski — Wańkowski A. Etymologiczny słownik języka polskiego. T. I. Warszawa, 2000.
- Berneker — Berneker E. Slavisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I. Heidelberg, 1908–1913.
- Brückner — Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957.
- Feist — Feist S. Etymologisches Wörterbuch der gotischen Sprache. Halle a. S., 1909.
- Gebauer — Gebauer J. Slovník staročeský. Díl. II. Praha, 1916.
- GEL — Liddel H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Clarendon, 1968.
- GREED — The Greek-Russian-English Dictionary. // Sbible
- Grimm DW — Grimm J., Grimm W. Deutsches Wörterbuch. Bd. 6. Leipzig, 1885.
- JE — The Jewish Encyclopedia. Vol. I. New York–London, 1901.
- Jungman — Jungman J. Slovník Česko-Německý. Vol. II. Praha, 1836.
- KJV — King James version of Holy Bible. Приводится по: Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.

- Kluge — Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin und Leipzig, 1921.
- LXX — Biblia graeca iuxta LXX interpretes (Septuaginta). Приводится по: Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- Machek — Machek V. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha, 1957.
- MEW — Miklosich F. Etymologisches Wörterbuch der Slavischen Sprachen. Wien, 1886.
- Mi. LP — Miklosich F. Lexikon palatoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862–1865.
- NTG — Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 26th edition. Stuttgart, 1979. Приводится по: Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- Pokorny — Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I. Franke verlag Bern und Stuttgart, 1959.
- SJP — Słownik języka polskiego / pod red. J. Karłowicza, A. Kryńskiego, Wł. Niedźwiedzkiego. T. II. Warszawa, 1902.
- SJS — Slovník jazyka staroslověnského. T. 15. Praha, 1967.
- Sławski — Sławski F. Słownik etimologiczny języka polskiego. T. III, zesz. 3. Kraków, 1968.
- Uhlenbeck — Uhlenbeck C. C. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der gotischen Sprache. Amsterdam, 1896.
- VUL — Latin Vulgata Bible. Приводится по: Цитата из Библии 4.5.1. CD, 2003.
- WSPR — Wielki słownik polsko-rosyjski. Warszawa–Moskwa, 1988.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 1.

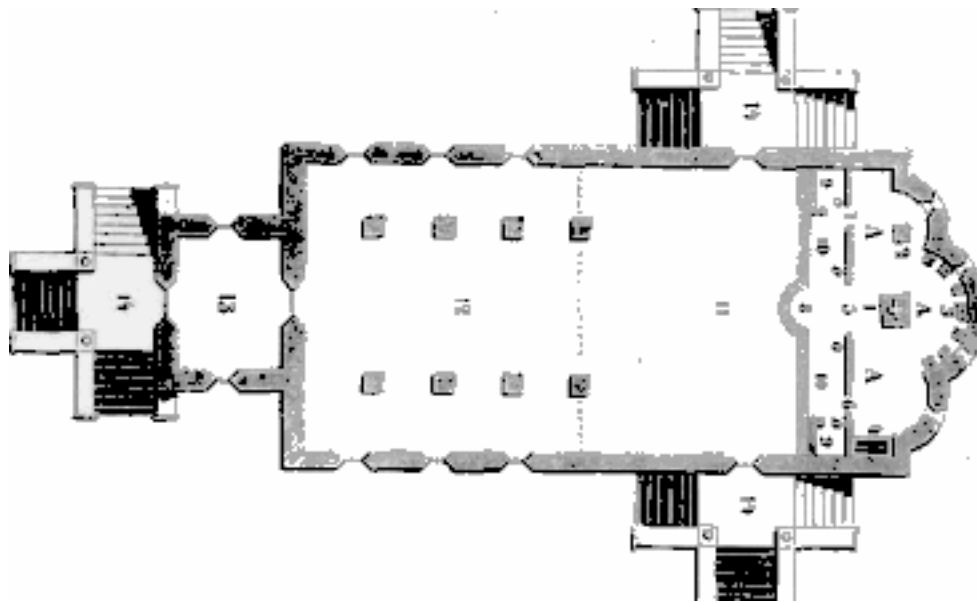
### Сокращения названий книг священного писания

Быт. —	Бытие	Матф. —	Евангелия от Матфея
Исх. —	Исход	Марк. —	Евангелия от Марка
Лев. —	Левит	Лук. —	Евангелия от Луки
Числ. —	Числа	Иоан. —	Евангелия от Иоанна
Втор. —	Второзаконие	Деян. —	Деяния святых Апостолов
Ис. Н. —	Книга Иисуса Навина	Иак. —	Послание ап. Иакова
Суд. —	Книга Судей Израилевых	1Петр. —	1 послание ап. Петра
Руфь —	Книга Руфь	2Петр. —	2 послание ап. Петра
1Цар. —	1 Книга Царств	1Иоан. —	1 послание ап. Иоанна
2Цар. —	2 Книга Царств	2Иоан. —	2 послание ап. Иоанна
3Цар. —	3 Книга Царств	3Иоан. —	3 послание ап. Иоанна
4Цар. —	4 Книга Царств	Иуд. —	Послание ап. Иуды
1Пар. —	1 книга Паралипоменон	Римл. —	Послание ап. Павла к Римлянам
2Пар. —	1 книга Паралипоменон	1Кор. —	1 послание к Коринфянам
Ездр. —	Книга Ездры	2Кор. —	2 послание к Коринфянам
Неем. —	Книга Неемии	Гал. —	Послание к Галатам
Есф. —	Книга Есфирь	Еф. —	Послание к Ефессянам
Иов. —	Книга Иова	Филип. —	Послание к Филиппийцам
Пс. —	Псалтирь	Кол. —	Послание к Колоссянам
Пр. —	Притчи Соломона	1Фес. —	1 послание к Фессалоникийцам
Еккл. —	Книга Екклезиаста	2Фес. —	2 послание к Фессалоникийцам
Песн. —	Песнь песней Соломона	1Тим. —	1 послание к Тимофею
Ис. —	Книга пророка Исайи	2Тим. —	2 послание к Тимофею
Иер. —	Книга пророка Иеремии	Тит. —	Послание к Титу
Плач. —	Плач Иеремии	Флм. —	Послание к Филимону
Иез. —	Книга пророка Иезекииля	Евр. —	Послание к Евреям
Дан. —	Книга пророка Даниила	Откр. —	Откровение ап. Иоанна Богослова
Ос. —	Книга пророка Осии		
Иоиль —	Книга пророка Иоиля		
Ам. —	Книга пророка Амоса		
Авд. —	Книга пророка Авдия		
Ион. —	Книга пророка Ионы		
Мих. —	Книга пророка Михея		
Наум. —	Книга пророка Наума		
Авв. —	Книга пророка Авдия		
Соф. —	Книга пророка Софонии		
Агг. —	Книга пророка Аггея		
Зах. —	Книга пророка Захарии		
Мал. —	Книга пророка Малахии		

**ПРИЛОЖЕНИЕ 2.**  
**Иллюстративный материал**

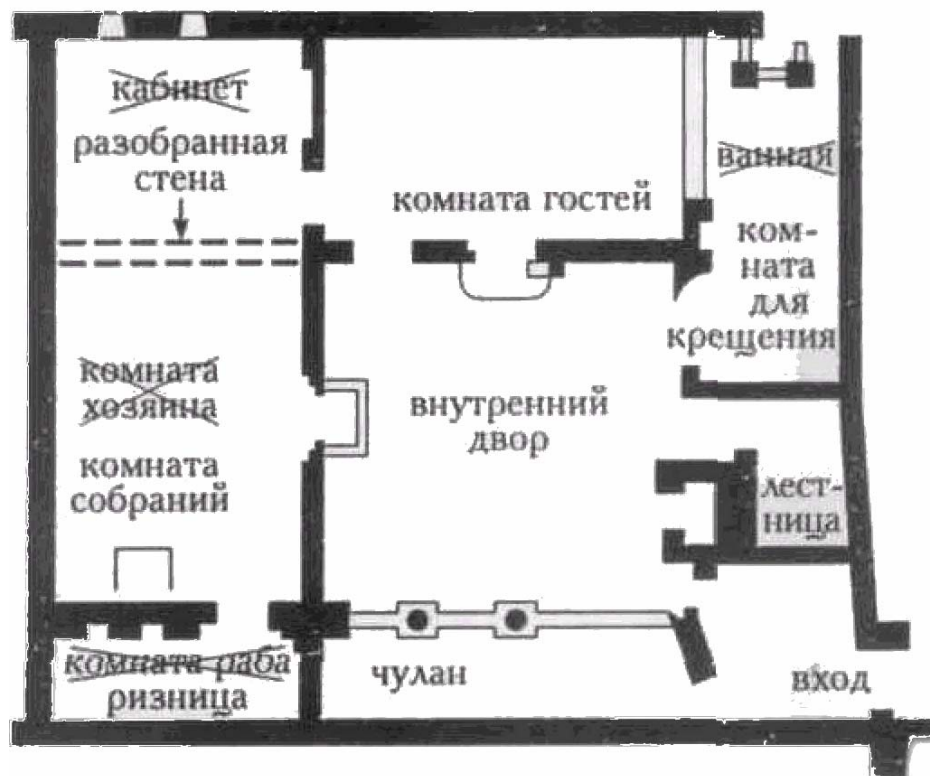


Рис. 6



А Алтарь, о Иконостас. 1 Престол. 2 Жертвенник. 3 Горнее место. 4 Диаконик. 5 Царские врата. 6 Южные двери. 7 Северные двери. 8 Амвон. 9 Клиросы. 10 Солея. 11 Храм. 12 Трапеза. 13 Колокольня, 14 Паперти.

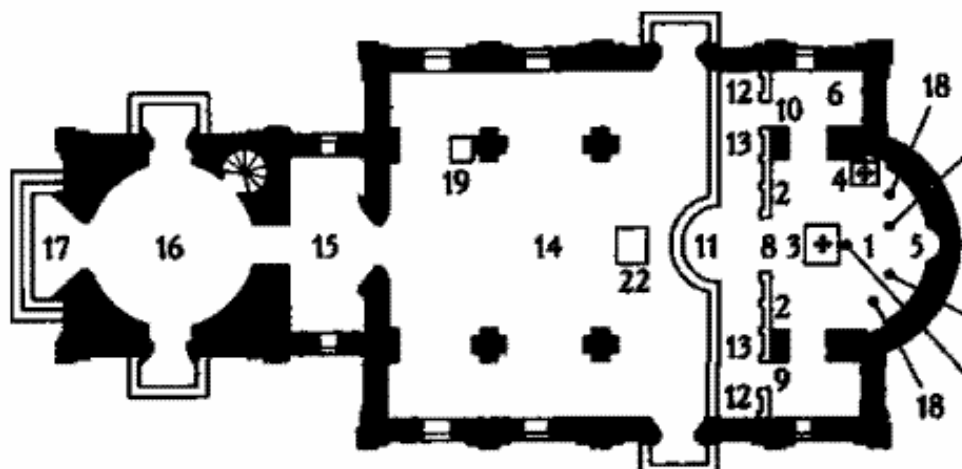
Рис. 7.



Реконструкция плана первого этажа римской виллы, где происходили собрания христиан.

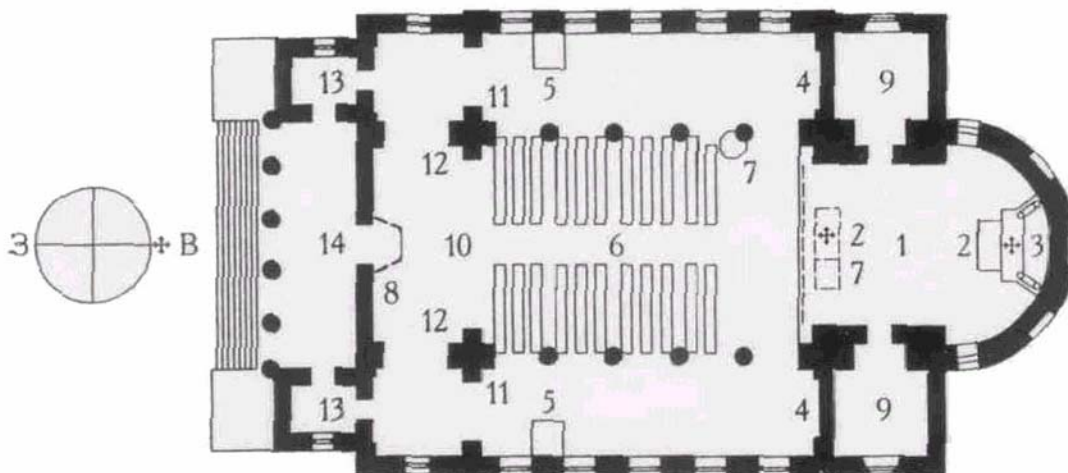
Рис. 8

а) ПЛАН ТРАДИЦИОННОГО ВОСТОЧНОГО ХРАМА



1 – алтарь, 2 – иконостас, 3 – престол, 4 – жертвенник, 5 – горнее место, 6 – диаконник (*ризница*), 7 – семисвечник, 8 – царские врата, *катапетасма* (завеса), 9 – юж. двери, 10 – сев. двери, 11 – *амвон*, 12 – *клирос*, 13 – солея (греч. возвышение), 14 – средняя часть храма (храм), 15 – **притвор** или трапезная, где находится свечной *ящик*, 16 – колокольня, звонница, 17 – **паперть**, 18 – *сопрестолия*, 19 – канон, канун (стол и подсвечник прямоугольной формы для поминовения усопших), 22 – аналой или тетрапод

б) ПЛАН ЛЮТЕРАНСКОГО И ТРАДИЦИОННОГО РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО ХРАМА.



1 алтарная часть, пресвитерий (*presbyterium*), 2 – *алтарь*, престол (вариант пунктиром – после II Ватиканского собора) (*altare*), 3 – табернакль (лат. *tabernaculum* – шатер), дарохранительница (у католиков), 4 – алтари, приделы, 5 – конфессионалы, исповедальни (*sedes confessionalis*) (у католиков), 6 – скамьи (*reclinatorium*), 7 – *амвон* (*ambo*), *кафедра* (*pulpitum*) (два варианта, в наст. вр. используется только отмеченный пунктиром), 8 – *орган* (на хорах), 9 – ризница, сакристия (*sacristia*), 10 – главный неф (*navis principalis*), 11 – боковой неф (*navis lateralis*), 12 – сосуд со святой водой (*fons*), 13 – колокольня, 14 – **притвор**<sup>64</sup> (*atrium*).

<sup>64</sup> Скорее всего — паперть, т.к. притвору соответствует лат. *vestibulum*.

**Рис. 9**

**Рис. 10**

**Рис. 11**

# KOKKUVÕTE

Jelena Antuševa

## KRISTLIKU SÕNAVARA ETÜMOLOOGIAST

Sõnavara, mis on seotud religiooniga, moodustab tähtsa osa inimkultuurist ja peegeldab iseloomustavalt selle avaldumist inimkonna elus. Kristlus sai lahutamatuks elemendiks Euroopa ja slaavi rahvaste eluolus ja tuli esile tavades ning kommetes, igapäevases käitumises ja keeles. Seetõttu, nagu on maininud Fjodor Buslajev, on uskumused tihedalt seotud keele arengulooga, selle sõnavara uurimine on väga tähtis aspekt keeleajaloo uurimisel. Paljudel kristlikku sõnavarasse kuuluvatel sõnadel ei ole selget etümoloogiat või vajab aktsepteeritud etümoloogia tõsist kinnitust ehk siis on olemas põhjused selle uuesti läbivaatamiseks.

Religiooni sõnavara, mis on pärit paganlusajast, on tänapäeval suhteliselt hästi uuritud tänu V. Toporovi, V. Ivanovi ja B. Uspenski töödele. Huvi pakub religioosest sõnavarast just kristlusega seotud kiht, mida ei ole piisavalt kajastatud vene keeleteaduslikus kirjanduses, kui siis ehk ainult kreeka ja ladina laensõnade alastes käsitlustes.

Uuringu objekti määratlemiseks kasutatakse töös terminit *kristlik leksika* ehk *sõnavara*. Selle all mõistetakse kõiki kristluse ilminguid peegeldavat sõnavara, mitte arvestades konfessionaalset eripära. Neid sõnu vaadeldakse etümoloogilises aspektis.

Vene lingvistikas on seda teemat uurinud F. Buslajev töös «О влиянии христианства на славянский язык по Остромирову Евангелию» (1848), tänapäeval aga on nimetatud teemat käsitletud vaid üksikutes artiklites. J. Stepanov on märkinud: «Buslajevi viljakas algus on siiaani <...> aktuaalne ja ootab jätkamist...»

Seega hetkel puuduvad kokkuvõtvad tööd, mis uuriksid vene ja slaavi kristlikku terminoloogiat ühe leksikaal-temaatilise grupi raames. Seejuures kerkib esile rida raskusi nimetatud sfääri sõnavara spetsiifika tõttu, kuna ühelt poolt on see terminoloogiline oma iseloomu poolest, teiselt poolt hõlmab aga palju abstraktseid mõisteid, mis nõuavad erilist lähenemist, erilisi uurimisprintsippe. Samuti on ka selle

sõnavara terminoloogial eriline omadus. O. Trubatshev märgib «terminoloogia arhaiseerivat olemust», selle «puudulikkust», võimet «jääda alata hiljaks võrreldes materiaalse kultuuri tasemega». Antud juhul toimus aga uue kultuuri laenamine tervikuna — mitte ainult olustiku, vaid ka valmis, olemasoleva terminoloogiaga. Vahest tuli enne termin (kirjaliku teel), siis alles sellele vastav ese. Küsimus oli selles, kuidas saab tõlkija sõnast aru, kuidas ta seda vahendab (laenkeelendi, tõlkelaenu või omasõna kaudu). S. t. protsess toimus mitte «kultuuri materiaalne ese → selle nimetamine» suunas, vaid vastupidi: lekseem → selle vastastamine reaali.

Siiski oleks «grupirekonstruktsiooni katse» olnud kasulik nii antud temaatilise rühma kui ka selle erinevate allgruppide uuringute puhul.

Vene keele kristliku sõnavara etümoloogilisel vaatlemisel tuleb arvestada selle tihedat sidet kristluse levitamise ja kujunemisega slaavi maades, samuti vanaslaavi keele ning kirikutekstide slaavi tõlgete praktika tekkimise ja arenemisega. Tuleb silmas pidada, et slaavi misjonist juba enne Kyrillost ja Methodiost võtsid osa romaani ja Baieri jutlustajad, ning veel varem — Iirimaa mungad. Isegi kui jumalateenistus tol ajal ei toimunud slaavi keeles, pidid misjonärid selgitama üksikuid kristluse mõisteid pöördunutele nende emakeeles. Seega vastav kristlik algterminoloogia pidi tekkima slaavlastel juba sellel perioodil. Samuti ei tohi unustada lääneslaavi maailma tähtsat osa kristlikus slaavi kultuuris. Sest just Suur-Moraavia riigi ning Pannoonia geograafilisel alal tegi vanaslaavi keel läbi oma kujunemise, seal toimus uue leksika «aprobeerimine» ja kinnistamine. Kristliku sõnavara arengu oluliseks tähiseks oli ka patriarh Nikoni ja temast lähtunud usulahu aeg, kui paljud raamatud tõlgiti uuesti, valiti uued keelelised vahendid kristliku mõtte väljendamiseks. Tähelepanu peab pöörama ka sellistele keelevälistele teguritele, nagu majandus-geograafilised ja kliimaatilised tingimused.

Siinkohal peab täpsustama, et antud töös ei tehta kristliku sõnavara ühe temaatilise grupi ulatuslikku uuringut. Dissertatsiooni raames vaadeldakse etümoloogilises aspektis ainult mõningaid valitud sõnu, nimelt *ковчег*, *мощи*, *крижмы*, *паперть* и *воскресение*.

**I Sõna *ковчег*** 'Noa laev, lepingulaev' esineb juba iidsetes kirjalikes allikates. Ese ise on väga arhailine ja sel on kristlikus maailmas oluline kultuslik tähendus, samas pole selle sõna etümoloogiat slaavi keeleteaduses siiani välja selgitatud. Sõna *ковчег* päritolu kohta leidub mitmeid versioone. Nii keeleliste kui keeleväliste faktorite

mõjul kerkib esile rida argumente selle sõna põlisslaavi päritolu teooria kasuks: ilmselt on slaavi sufiksile *-ez* omane kanda esemeselist tähendust; omapärane semantiline sõnajada slaavi *\*kovati* ‘taguma’; «ОКОВАННОСТЬ», nagu eseme enda põhiline tunnusjoon ja reaalia semiootiline sarnasus raudsepatöö funktsiooniga — kõik see annab meile õiguse eeldada, et sõna *ковчег* pärineb tüvest *\*kovati* (astme *ковьсь* kaudu).

Sõna edasisel analüüsil pöörati tähelepanu eseme sakraalsele ja funktsionaalsele tähendusele, see võimaldas laiendada juba olemasolevat etümoloogiate rida ja pakkuda välja versiooni, mille kohaselt sõna *ковчег* tuleneb tüvest *выкнутъ* /\*-(v)ык-/ . Lähtutakse eesliite *ко* võimalikust tähendusest ‘lähedus, piirnevus’ ning esialgsest mõistete ‘õpetus’(v.k. на-ук-а, уч-ение) ja ‘usk, religioon’ piirnevusest. Kuna rahva teadvuses osutusid Pühakirja raamatud jumaliku tarkuse allikaks, on väga võimalik, et *ковчег* ilmnes eelkõige selle teadmise „hoiuruumina» ja selle kaudu hakkas seostuma õpetusega/ õpetuse objektiga.

**II Sõnal *мощи*** ‘säilmed, reliikvia’, vastupidi, on sõnastikes vaid üksainus etümoloogiline seletus (sõnast *мошь* ‘jõud’), ehkki lekseemi semantiline potentsiaal ja selle kasutamise konteksti omapära võimaldasid antud sõna puhul välja tuua dominantse tähenduskomponendi ‘jäätmel, jäänused’ ja kahelda ühekülgses traditsionaalses etümoloogilises versioonis. Kreeka ja gooti sõnastike aines näitas, et lekseemid, millega M. Vasmer ja A. G. Preobraženski kinnitavad semantilise muutuse ‘jõud → imettegev jõud → säilmed, mis on võimelised tegema imet’, tegelikult ei saa olla slaavi lekseemi vasted, sest neil puudub sakraalne tähendus ‘pühakute säilmed, mis suudavad korda saata imet’. Slaavi keelte foneetiliste protsesside analüüsimise tulemusel ilmnes, et on võimalik määratleda veel kaks sõna *мощи* etümoloogilist selgitust: a) tüvest *\*mot-j* (*мотать, метать*); б) tüvest *\*mok-t* (*мокнуть, мочить* — vrdl kirjeldatud andmetega sakraalse reaalia salvimisõli eritama). Esimese versiooni tõenäosust kinnitab see, et nendel sõnadel on olemas tüvi *\*mot-/met-* tähendusega ‘viskama, heitma’, ja see tähendus võib muutuda, aheneda ‘jätma hoolitsemiseta, jätma’ poole, seda tõendab ka murdematerjal, samuti ladina ning kreeka keele andmed. Võimalik, et slaavi *мощи* ilmneb vanakreeka (το λε...υανον во мн. — ‘останки умершего’ ← λε...ρω) või ladina (*reliquiae, -arum*, ‘остатки, останки, культ. ‘реликвии, мощи’ ← *relinguo* ‘оставлять; бросать; покидать;’) tõlkena, sõna ise tegelikult omab päritolulist

tähendust 'jäätmel, jäänused, millestki jäänud osa', ning on motiveeritud tegusõnast *мотать* 'maha jätma, jätma'.

Uurimuse käigus ilmnes üks arusaamatus: sõnastikes oli kasutatud lekseemi *моуци* puhul selgituseks vormi *мыц#*, дв. ч. *мыц#òh*. Kuid teksti *Pühak Simeoni elulugu* kontrollimisel selgus, et see sõnavorm tähistab koormaloomade paari, ja nimelt — väikseid, madalakasvulisi muule (tavaline muul — *мыскъ*).

**III Lekseemil *крижмы*** 'salvimisõli, särk ristimiseks' on erinevad paralleelvormid, enamus uurijaid osutab sellele kui kreeka laensõnale, mis sattus slaavi keeltesse ladina ja germaani keelte vahendusel. A. Preobraženski aga viitab *крижмы* tulenemisele sõnast *крыжь* ladinakeelsest *crucem* (*crux*). See eriarvamus, nagu näib, on tingitud tähenduste segunemisest, mis tähelepanelikumal vaatlemisel jagunevad kahte erinevasse semantilisse gruppi. Võttes arvesse samuti kõrvutatava lekseemi «*крижма*» võimalikku vormi vastavate tähendustega erinevates slaavi keeltes, oletame, et antud juhul ei ole tegemist mitte polüseemia, vaid homonüümiaga, kahe ajalooliselt erineva lekseemiga. Nagu paistab, tunnuse kujunemine, teiste slaavi keelte materjal ja kultuurilis-ajalooline traditsioon võimaldavad eristada kahte etümoloogiat ja suhestada igat neist iseseisva mõistega. Antud juhul lekseem *крижма/о* 'salvimisõli' tõepoolest on tekkinud laenuna kreekakeelsest sõnast *crucema* (samamõttelises tähenduses). Sõna *крижмы* tähenduses 'vastäändinu mähkmed, särk ristimiseks; ristivanemate kingitus' aga oleks õigem pidada tulemuseks poola keelest *krzyżmo/ kryżmo*, tšehhi *křížmo*, mis omakorda on seotud poola sõnaga *krzyż* ja tšehhi tüvega *kříž* 'крест'. Murdekeelne materjal ja reaalia funktsionaalne tähendus lubavad erineva tõenäosusega oletada samuti kahesugust lekseemi päritolu: a) algslaavi tegusõnast \**križati* 'lõikama' või nimisõnast *криж* 'riie, lõuend' ning b) tegusõnast \**kry-ti* 'katma'.

**VI Sõna *паперть*** 'kirikutrepp' etümoloogial on kirev ajalugu. Käsitlesime detailselt kõiki olemasolevaid versioone, üritades välja selgitada lekseemide *паперть* и *притвор* 'kiriku eeskoda' suhteid, oli leitud funktsionaalne ja sümboolne seos kirikutrepi ja juudi templi hoovi vahel. Lähtudes prefiksi *na-*semantikast ja üldslaavi lekseemi \**pereti* 'liikuma, minna' tähendusest, saab seletada *паперть* nagu «koht sissepääsu juures». Uue Testamendi kirikuslaavi tõlgetes *praetèrion* vahendatakse mõnikord kui *ἰῶίῶἰῶἰῶ*, samas *притвор* ja *паперть* tihti samastati, ning arvestades, et vanaslaavi *ἰῶhῶí/ iüῶhῶí, iüῶ\*

tähendab 'вести спор, судебное разбирательство; 'противоречить, отрицать', saab pakkuda veel ühe võimaluse lekseemide päritolu kohta: *панерть* — algselt 'kohtumõistmise paik'.

**V Sõnas *воскресение*** 'ülestõusmine' toetudes olulisematele uurimustele, mis on tehtud mõistete ajaloo vaatlemisel, süvatähenduse, semantilise analüüsi, teiste keelte vastete ja rahvakujutluste alusel pakume pakume selle peamiseks mõtteks 'unest ärkamine/ äratamine'. Seega võib rekonstrueerida sõna *кресить* tähenduse 'äratama', kust võib tuletada ka *кресить* nagu 'tulekivist tuld lööma', st «tuld äratama». Seoses sellega saab kergesti selgetada väljendis *быть на кресу*, millel on tähendus 'valvel olema', vrđl formaalselt analoogilist *быть на чеку* 'valves/ valvel olema'! Siit tuleneb võib-olla ka 'быть бодрым, сильным'. Ähmast väljendit XI–XVII sajandi vene keele sõnaraamatus *голова на кресу и товар на берегу*, võib interpreteerida kui merekaupmeeste vanasõna 'kes on valvel, viib kauba õnnelikult kaldale'.

Seega vaatlesime viit lekseemi, mis kuuluvad kristliku leksika kihistusse. Analüüsides olemasolevaid etümoloogilisi versioone, proovisin iga sõna jaoks leida võimalikke täiendavaid selgitusi, mis on ühel või teisel tõenäosuse usaldatavuse astmel. Kuna peamiseks eesmärgiks oli uurida sõnade etümoloogilist *perspektiivi*, ei seatud endale ülesandeks välja valida pakutud variantidest piisavalt usaldusväärseid, vaid prooviti osutada nii objektiivselt kui võimalik nende nõrkadele ja tugevatele külgedele.

## SISUKORD

SISSEJUHATUS .....	3
<b>Peatükk 1. SÕNA <i>КОВЧЕГ</i> ETÜMOLOOGIAST</b>	
§ 1. Esemekirjeldus .....	13
§ 2. Sõna uurimislugu .....	17
§ 3. Versioon sõna <i>ковчег</i> tulenemisest sõnast <i>ковать</i> .....	21
§ 4. Versioon sõna <i>ковчег</i> tulenemisest <i>выкнутъ</i> -tüvilistes .....	28
<b>Peatükk 2. SLAAVI <i>КРИЖМА / КРИЖМЫ</i></b>	
<b>ETÜMOLOOGIAST</b>	
§ 1. Analüüsitava sõna kahesugune motivatsioon .....	34
§ 2. Lekseemi <i>крижмы</i> uued etümoloogiseerimise võimalused .....	41
§ 3. Lekseemide <i>криж</i> ja <i>кряж</i> seos .....	45
<b>Peatükk 3. SÕNA <i>МОЩИ</i> ETÜMOLOOGIAST</b>	
§ 1. Nimisõna <i>мощи</i> päritolu küsimus .....	51
§ 2. Morfoloogiline analüüs .....	56
§ 3. Uus versioon nimisõna <i>мощи</i> päritolu kohta .....	59
<b>Peatükk 4. SÕNA <i>ПАПЕРТЬ</i> ETÜMOLOOGIAST</b>	
§ 1. Sõna uurimislugu .....	62
§ 2. Esemekirjeldus ehk „Kus asus kirikutrepp“ .....	67
§ 3. Lekseemi <i>паперть</i> etümoloogiline analüüs .....	81
<b>Peatükk 5. KRISTLIKU TERMINI <i>ВОСКРЕСЕНИЕ</i></b>	
<b>ETÜMOLOOGIAST</b>	
§ 1. Sõna uurimislugu .....	84
§ 2. Tõusis ülesse või ärkas ellu? Mõiste ajalugu .....	87
§ 3. Kristliku lekseemi <i>воскресение</i> semantiline põhjendus .....	100
<b>KOKKUVÕTE vene keeles .....</b>	<b>103</b>
<b>KASUTATUD KIRJANDUS .....</b>	<b>107</b>
<b>ALLIKATE JA SÕNARAAMATUTE LÜHENDID .....</b>	<b>113</b>
<b>LISA</b>	
1. Piibli lühendid .....	118
2. Illustreeriv materjal .....	119
<b>KOKKUVÕTE eesti keeles .....</b>	<b>126</b>
<b>SISUKORD eesti keeles .....</b>	<b>131</b>