Научный диалог = Nauchnyi dialog = Nauchnyy dialog
ISSN 2225-756X, eISSN 2227-1295

Ильин Б. Б. Язык пространства в житии святого Еразма / Б. Б. Ильин // Научный диалог. — 2021. — № 10. — С. 85—100. — DOI: 10.24224/2227-1295-2021-10-85-100.

Ilyin, B. B. (2021). Language of Space in Live of Saint Erasmus. *Nauchnyi dialog*, 10: 85-100. DOI: 10.24224/2227-1295-2021-10-85-100. (In Russ.).

Журнал включен в Перечень ВАК

DOI: 10.24224/2227-1295-2021-10-85-100

Язык пространства в житии святого Еразма

Ильин Борис Борисович

orcid.org/0000-0002-9771-9374

ResearcherID AAT-3117-2021

аспирант, ассистент

кафедры истории русского языка

и общего языкознания

bilin85@mail.ru

Московский государственный

областной университет

(Мытищи, Россия)

Language of Space in Live of Saint Erasmus

Boris B. Ilyin

orcid.org/0000-0002-9771-9374

ResearcherID AAT-3117-2021

Post-graduate student, assistant,

Department of History of the Russian

Language and General Linguistics

bilin85@mail.ru

Moscow Region State University

(Mytishchi, Russia)

© Ильин Б. Б., 2021

ОРИГИНАЛЬНЫЕ СТАТЬИ

Аннотация:

Статья посвящена рассмотрению категории пространства в древнерусском тексте. Для анализа привлечён текст жития Еразма. Новизна работы заключается в обращении к тексту памятника, в котором категория пространства ранее не рассматривалась. В основу исследования положена номинативная лексика с пространственным значением. В ходе рассмотрения выделены различные типы пространств в житии: реально-географическое, городское, сакральное, библейское, символическое. Важным для понимания пространства в житии становится аксиологическая установка жанра: пространство трактуется в религиозно-символическом ключе. В статье показано, что пространство жития выстраивается по горизонтали и вертикали. Подчёркивается, что движение героя по горизонтали отражает перемещение героя в географическом пространстве. Путь понимается как буквально, так и метафорически. Особое внимание уделяется значимой для текста жития оппозиции верха и низа: верх ассоциируется с божественным, низ — с представлением о дьявольском. Показано, как библейское пространство создаётся отсылками к библейскому тексту. Символическое пространство тоже связано с вертикальной оппозицией и имеет религиозно-этическую трактовку: возникает образ града святого, предназначенного для праведников. В тексте аксиологическую установку отражает и трансформация пространства или его преодоление при описании некоторых чудес.

Ключевые слова:

Успенский сборник; житие Еразма; пространство; локусы; семантика; агиография.

ORIGINAL ARTICLES

Abstract:

The article is devoted to the consideration of the category of space in the Old Russian text. The text of the live of Erasmus was used for analysis. The novelty of the work lies in the reference to the text of the monument, in which the category of space was not previously considered. The research is based on nominative vocabulary with spatial meaning. In the course of consideration, various types of spaces in the live were identified: real-geographical, urban, sacred, biblical, symbolic. The axiological attitude of the genre becomes important for understanding space in live: space is interpreted in a religious-symbolic way. It is showed in the article that the living space is built horizontally and vertically. It is emphasized that the horizontal movement of the hero reflects the movement of the hero in the geographic space. The path is understood both literally and metaphorically. Particular attention is paid to the opposition of the top and bottom that is significant for the text of the live: the top is associated with the divine, the bottom is associated with the concept of the devil. It shows how the biblical space is created by references to the biblical text. The symbolic space is also associated with vertical opposition and has a religious and ethical interpretation: the image of the city of the saint appears, intended for the righteous. The axiological attitude is also reflected in the transformation of space or its overcoming when describing some miracles in the text.

Key words:

Uspenskiy Collection; live of Erasmus; space; loci; semantics; hagiography.

Язык пространства в житии святого Еразма

© Ильин Б. Б., 2021

1. Введение

Пространственно-временная организация текста является одной из важнейших для его понимания. Для её рассмотрения при литературоведческом анализе было введено понятие хронотопа [Бахтин, 1975, с. 235], а впоследствии при лингвистическом анализе — континнума, который понимается как «категория текста, проявляющаяся в разных формах течения времени, пространства, событий, представляет собой особое художественное осмысление категорий времени и пространства объективной действительности» [Гальперин, 2006, с. 97]. Отмечая взаимосвязь категорий пространства и времени, учёные разделяют их и рассматривают их отдельно. Например, И. Я. Чернухина выделяет «категории времени, пространства, героя, события» [Чернухина, 1987, с. 7].

«Языковыми маркерами» категории пространства могут быть лексические, морфологические и синтаксические средства [Болотнова, 2009, с. 180], однако ключевую роль при текстообразовании, а значит, и ее ментальном отражении, будет играть лексический уровень [Болотнова, 2009, с. 282]. Лексические экспликативы в тексте сближаются, так как входят в общее функционально-семантическое поле пространства, и «создают функционально-текстовые парадигмы слов с пространственным значением» [Бабенко, 2004, с. 187]. Так как выводы делаются на основе языковых данных, то для интерпретации категории пространства в тексте мы берем именные слова и словосочетания, называемые в работе локусными именованиями, рассматривая специфику их значений в контексте формирования определённых типов пространства в тексте. Таким образом, лексические экспликативы становятся предметом изучения для анализа категории пространства в тексте. Основным методом исследования стал контекстный анализ, в ходе которого определялось семантическое наполнение лексем и их участие в организации пространственной структуры жития.

Материалом для исследования стало житие Еразма из Успенского сборника. Несмотря на изучение пространства в средневековых текстах Успенского сборника [Бедина, 2018; Топоров, 1995; Ранчин, 2004], категория пространства в житии Еразма не была исследована.

При анализе пространства в древнерусском тексте следует обратить внимание, что оно «часто наделяется особыми семантическими ха-

раактеристиками, <...> не является семантически „пустым“» [Ранчин, 2004, с. 367]: категория пространства сопрягается с аксиологией, которая определяется религиозно-христианским взглядом на мир [Гуревич, 1991; Лотман, 1996; Ранчин, 2001]. Помимо оппозиций центра и периферии, верха и низа, земли и неба, рассматриваемых в религиозно-этическом аспекте, в осмыслении пространства важным становится «различение в нем частей, “подпространств” сакральных и профанных» [Ранчин, 2004, с. 367]. С опорой на этот тезис в категории пространства жития можно выделить несколько подпространств. С одной стороны, они номинируются, лексически репрезентируются, с другой — реализуют аксиологические смыслы.

Житие мученика Еразма [УС, ст. 118г20—124а24] относится к числу житий-мортириев, являющихся переводными с греческого текста. Редакция Успенского сборника почти полностью совпадает с текстом, данным в октябрьских Великих Четых-Минях (дни 19—31) [Творогов, 1990, с. 211]. Отметим, что в Четых-Минях Дмитрия Ростовского они размещены в «майском» сборнике [ЖС, 2010, с. 175—176]. По мнению М. С. Фоминой, это житие из Успенского сборника и «источник майского тома ВМЧ относились к одной рукописной традиции», однако славянская традиция памятника не изучалась [Фомина, 2009, с. 84]. Переведённый греческий текст вошёл в контекст древнерусской христианской культуры ещё в эпоху формирования житийного канона, задавая в языковом сознании древнерусского книжника христианский взгляд на пространство и способы его отражения в житийном тексте. Таким образом, пространство в тексте жития — это «художественное» пространство, которое служит вмещением событий и героев, с одной стороны, с другой — задаёт и отражает представления писцов о христианском мироустройстве.

Исследователи композиционного строения древнерусских житий киевского периода, анализируя текст жития святого Еразма, выделили в нём шесть основных частей: о жизни святого в пустыни, о противостоянии Еразма царю Диоклетиану, о заключении Еразма в темницу, о трудах Еразма в Лукриде, о конфликте святого с царём Максимианом, о жизни святого в граде «серминьстѣ» [Антонова, 2008, с. 148].

2. Реально-географическое пространство в житии

Географическое пространство в житии определено жизнью святого. Заглавие соотносит имя героя с городом *Фирмиас (Формия)*: *мѣноу ѿмоу въ градѣ фирмиясь* [УС, ст. 118г23—24]. В тексте опускается указание на то, что Еразм был епископом этого города [Жития святых, 2010, с. 175]. Отсутствует и указание на местонахождение города Формии в Италии на

берегу Средиземного моря. Таким образом, указание на этот город в начале жития видится только как место мучений Еразма.

Фрагмент реального географического пространства представляет ороним *Ливанские горы*: *иде же многа чудеса сътвори въ горѣ нарицающихъ сѧ ливанѣ* [УС, ст. 119а4—6].

Одно из мест осуждения христианской веры — город Антиохия: *въ антиохистѣ градѣ бысть съмоущение крѣсяномъ въ диоклетиана цѣрѣ* [УС, ст. 118г26—29]. Детализует локус лексема *съборъ* при описании диоклетиановского допроса, учинённого Еразму: *сѣда же самъ цѣрь въ съборѣ* [УС, ст. 119а33—119б1]. Это слово, проявляя синкретичность значения, подразумевает, с одной стороны, «рассуждения о делах веры и церкви» [Срезн. II, ст. 647], с другой — собрание народа и место для него. Другая лексема — *тѣмница* — обозначает место заточения Еразма после мучений, перенесённых им в Антиохии.

Вслед за совершёнными святым чудесами Диоклетиан требует, чтобы святой предстал перед ним. Пространство не номинируется, так как Диоклетиан уже в начале текста находится в пространстве города Антиохии. После мучений, перенесённых святым, ангел сначала говорит о новом месте, в котором окажется Еразм: *въстани и иди съ мною въ италию тоу ти зѣ въчнюю жизнь и покои даѣтъ въ вѣкы вѣкомъ* [УС, ст. 120г15—18]. Таким образом вводится название области, после чего контекст позволяет соотносить новый локус с уже названным: святой перенесён ангелом «въ мѣсто лукридыско» [УС, ст. 121а20—21], то есть место в Италии. Пока Диоклетиан безуспешно ищет Еразма в антиохийской темнице, Еразм спасён божественной волей от мучений и пребывает в Лукриде: *тѣи же еразмъ нареченоу мѣсто юмоу лукрида прѣять* [УС, ст. 121а27—29]. В географическое пространство вторгается божественная воля, и оно начинает существовать по законам религиозно-символического пространства.

Детализация локуса «город Лукрида» определяется чудесным событием, которое совершил святой Еразм в этом месте — воскрешением мертвого. В речи Анастасия, отца умершего, встречается именование *домъ*, употреблённое в значении ‘семья’ и / или ‘домашние’: *вѣроую и азъ и домъ мой и людие си* [УС, ст. 121б33—121в1]. После рассказов воскресшего об аде подчеркивается жизнь этого дома в вере: *и тако вѣрова анастасии и въсь домъ юго* [УС, ст. 121в19—21]. Детализация локуса дана ситуативно: *тѣи еразмъ рече съложите тѣло юго съ одра и люди разгѣна да вѣступѣтъ* [УС, ст. 121в1—4].

Однако в житии-мартирии всегда возникает противодействующая сила — языческие цесари: Максимиан слушает рассказы человека, «бывающая въ мѣнка въ градѣ лукритѣ» [УС, ст. 121г27—28].

Царь Максимиан (соправитель Диоклетиана [ЖС, с. 176]) требует привести Еразма к себе, однако локализация встречи в тексте первоначально с городом не соотносится, указывается только место их встречи *соудище* ‘место, где производится суд’: *вънидущую же еразмоу въ соудище цсръ рече* [УС, ст. 122а15—17]. Лексема в своём значении сближается с обозначением места допроса Еразма в Антиохии — *съборъ*.

После спора цесарь приказывает отвести святого «*в градъ сермитѣньскый*» [УС, ст. 122в5—6] — город Сирмий на берегу Дуная [ЖС, ст. 176]).

Детализация локуса «*градъ сермитѣньскый*» реализована через уточнение места действия — языческого храма, посвящённого Юпитеру [ЖС, с. 176]: *тѣгда радости испълни сѧ цсръ съ вѣсѣми людѣми иде въ храмъ диавѣлѣ и повелѣ раба гнѧ въвести въ градъ сермитѣньскый* [УС, ст. 122в1—6]. В тексте, помимо лексемы *храмъ*, использовано именование *храмина*: *цсръ же за роукоу и дърѣжа иде въ храмину съ нимъ* [УС, ст. 122в22—23]. Лексема *полата* указывает на царский дом, в который бежит Максимиан после разрушения храмина, и становится в тексте обозначением места укрѣпленія: *вѣсѣдѣ на конь свои и въ полату възврати сѧ* [УС, ст. 122г2—3].

Указание на макролокус находится и в заключительной части жития — это название итальянской области *Кампания* и город *Фирма* (город, названный в начале как *Фирмиасъ*). Оба названия звучат из уст архангела Михаила: *да тѧ изведеу в кампанию въ градъ нарицающии сѧ фирмоу* [УС, ст. 123в25—28].

Сходным является введение названия областей через речь ангелов, после чего эти именованья становятся локализаторами для вновь названных городов. Упоминанья областей сближает и то, что в них должен быть чудесным образом по небу перенесён святой, что и совершается при разворачивании сюжета.

3. Противопоставление неба и земли в житии

Противопоставление неба и земли в тексте жития использовано для выражения религиозного представления об устройстве мира. Лексема *небо* присутствует в контекстах, показывающих проявление божественной воли. Например, в годы, когда Еразм жил в уединении, «*бращьно съ нбсе съхожааше*» [УС, ст. 119а9—10]. Это возможно соотнести с библейской цитатой: «*Я хлеб живый, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира*» (Иоан. 6:51) [Библия, ст. 1137]. *Небо* понимается как место обитания Бога, откуда исходит благодать.

Божественная воля исходит к Еразму если не от ангела, предстающего перед ним, то с неба: *и бысть гласъ съ нбсе* [УС, ст. 119а16—17]. Интересно отметить, что в эпизоде, когда, обманывая народ, Диоклетиан говорит о смерти святого, он представляет её как вознесение: *църь же оубоявъ сѧ рече на нбѣ савъзнесе* [УС, ст. 121а24—25].

Лексема *небо* встречается в оборотах, описывающих, как мученик в трудные минуты допроса смотрит в небо, словно прося помощи у Бога: *църъ же рече чѣто ты кси и кымъ языкъмъ глѣши стѣи же еразмъ не вѣтъца кѣмоу словесе нѣ толико на нбѣ възвожаше очи свои* [УС, ст. 122a17—22]. Этот фрагмент можно сопоставить с библейской цитатой: «После сих слов Иисус **возвел очи Свои на небо** и сказал: Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя» (Иоанн. 17:1) [Библия, ст. 1153]. Небо осознается не только как верх пространства, но и как место пребывания Бога.

Такая же конструкция, посредством которой описано, как после возведения очей к небу святой обращается к Богу, использована в житии, когда Еразма должны вести в языческий храм: *и си видѣвъ еразмъ постена въ срѣди своемъ и очи свои възведъ на нбѣ рече гѣісѣ хѣ снѣ бжїи послушаи мене въ се врѣмѣ и пошлѣ стѣо анѣа своего* [УС, ст. 122в9—14].

Идея, что земной мир должен быть устроен по небесному подобию, выражается в синтаксической конструкции, в которой использованы лексемы с пространственной семантикой. После падения идолов и крещения народов мир (порядок) наступает на земле, о чём говорит Еразм: *стѣи же еразмъ гласѣмъ великѣмъ рече // слава въ вышнихъ боу и на земли миръ въ члѣвѣхъ бѣговолениѣ* [УС, ст. 122в25—29]. В этих словах Еразма используется библейская цитата: «...слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!» (Лук. 2:14) [Библия, ст. 1084]. Небо и земля в житии противопоставлены как грешное святому, пока на земле не утверждена вера; но они уподобляются друг другу после распространения веры на земле.

4. Сакральное пространство в житии

Место в горах Ливана, которое избрал в изгнаничестве Еразм, названо пустыней: *слышав же се блаженныи еразмъ поустыню възлюби и прѣбысть тоу* [УС, ст. 119a1—3]. *Пустыня* в данном случае — это ‘уединённое место’. Словарь И. И. Срезневского передаёт это значение как ‘пустое, пустынное место’ [Срезн. III, ст. 1733]. В тексте оно становится местом молитв и чудес, совершаемых Еразмом. Иная номинация его местопребывания — *хлѣвина* ‘дом, место для жизни’: *и звѣриє прихожаахоу въ хлѣвиноу юго и покланяхоуся юмоу* [УС, ст. 119a12—15].

Помимо географического именованя, лексема *гора* формирует противопоставление земного небесному и участвует в создании оппозиции «низ — верх». Гора делает Еразма ближе к божественному, а лексема *небо*, приобретает не пространственное, а духовное значение, она понимается как место, откуда исходит благодать Господа: *ѣмоу же на всьѣкъ днѣ брашно съ нбсе съхожааше* [УС, ст. 119a8—10]. С небес раздаётся и божественный голос, который приказывает ему спуститься, покинуть горы, чтобы изгонять злых духов в отечестве своём: *и бысть гласъ съ нбсе глѣ къ немоу еразме сълѣзи иттоуду и иде въ очѣствие своеу* [УС, ст. 119a15—19]. Таким образом, лексемы *гора* и *небо* участвуют в создании пространственной вертикали, которая в житии наполняется сакральным, духовно-этическим содержанием.

5. Городское пространство в житии

Город противопоставлен горе как место многолюдное — месту уединённому и пустынному, место благодатное — месту, наполненному злом и нуждающемуся в преображении святостью: *и яко съниде мнози одържжми злыими дхы сѣрѣтаахоу и стѣи же еразмъ възлагаше роукоу свою на на* [УС, ст. 119a20—24].

Город становится не только пространством географическим, но и социальным: во время допроса Диоклетиан стремится обольстить Еразма, предлагая сделать его старейшиной города: *да сътворю тѣ старѣиша градоу моемоу* [УС, ст. 119b15—16]. Все городское пространство в тексте отражает мир социума: у городов есть правители, в городах назначаются старейшины, устраиваются соборы. Однако житие призвано показать утверждение веры, и социальное пространство становится местом столкновения христианского и языческого в мученичьи. Неслучайно в одном контексте встречаются упоминание о соборе антиохийцев и признание Еразма апостолом их города после мужественно перенесённых им мучений: *тѣгда възъни блжнии еразмъ ... съ нимъ же всѣ съборъ антиохийскыи възъни глѣ поустѣ члѣка правдына и апѣла града нашего* [УС, ст. 120a18—28]. Борьба осмысливается и во фрагменте, в котором переданы мысли Диоклетиана о возможной гибели города после мучений Еразма: *ѣгда же цѣрь скѣрбѣ мѣнаше градоу // блжнѣю пагоубою погыбноути яко же и бѣсѣдоуя глѣше къ людѣмъ се еже видите бы съблазнилъ ѣсть* [УС, ст. 120b6—13].

Продолжает эту мысль и другой контекст. В нём слово *црѣствие* использовано в значении ‘правление’ и ‘место правления’: *оувы мнѣ пороуга сѣ црѣствию моѣмоу чѣто рекоу прѣдъ людѣми* [УС, ст. 121a8—10]. Обратим внимание на тот факт, что цесарь беспокоится о людском суде, тогда как святого беспокоит верность богу, а сакральное и языческое про-

странства вступают в конфликт через социальное пространство. В словах мужа, рассказывающего Максимилиану о Еразме, царствие цезаря соотносится с языческой верой: *се цсрю црѣствие твою оуже не въ оупованиѣ и бзи наши не въмъ оубо въ кояго мужа антиххискаго раздроишиа* [УС, ст. 122а1—6]. Таким образом, сакральное пространство выстраивается по вертикали, а языческое — по горизонтали.

6. Библейское пространство в житии

Споры Диоклетиана и Еразма расширяют пространство жития. В первых, представления об аде и рае могут осмысляться средневековыми книжниками как реальные, так как «в средневековом мышлении долгое время не осознавалось четкого различия между вымыслом и истиной» [Гуревич, 1994, с. 47]. На предложения старейшинства и денег святой отвечает, ассоциируя цесаря и ад: *азъ бо имамъ зракъ вѣрнь его же адъ не можетъ видѣти ты же съ оцѣмъ своимъ дьяволѣмъ въ истину въъзъженъ ѹси* [УС, ст. 119в25—30]. В словах Еразма ад противопоставлен вере, но не локализуется и не соотносится с загробной жизнью. Сама лексема *адъ* отсылает к идее безверия, образам дьявола, огня. Понимание ада как тьмы неведения, с одной стороны, а с другой — как пространства, находящегося внизу, эксплицируется после пересказа библейской истории об изгнании из рая и жертве Христа: *тъму невѣдения нашего съподобльшаго сѧ добръ исподнихъ адоу доити и вттоуду ти и втвѣты полагаю* [УС, ст. 119в29—120а2]. Возможно, что в тексте «добръ исподнихъ адоу» должно читаться как «до прѣисподнихъ адоу» (то есть до самых нижних (мест) ада). Контраргументом этому является использование в житии слова *добръ* [УС, ст. 122б11], отсутствие исправлений в этом месте рукописи. Однако, если текст существовал в старославянской традиции, откуда и пришло слово *прѣисподня*, можно предположить, что писец, не зная такого слова, исправил на более понятное ему *исподнии*.

Отметим, что воскрешенный Еразмом сын Анастасия после пробуждения рассказывает об аде: *видѣхъ бо я въ аде покоя не имоуща от моукъ бѣ же сего еразма великъ ѹсть* [УС, ст. 121в16—19]. Ад — место отсутствия бога и место бесконечных мучений, тогда как аду противопоставлено не место, а «бѣ сего Еразма».

Во-вторых, эти споры актуализируют библейское пространство. Обращаясь к Диоклетиану, который в сознании святого ассоциируется с дьяволом, Еразм пересказывает библейскую историю, начавшуюся с изгнания «*първозьданаго*» (Адама) из-за злых козней дьявола «*изораѧ*» [УС, ст. 119г18—19]. Дьявол положил начало «*безаконію*», тогда как рай вме-

щает в себя представление о законе и предстает как место библейского прошлого.

Слово *миръ* тоже отсылает к библейскому контексту. В тексте жития оно используется тогда, когда Христос показан как спаситель мира: *иже възъмъ грѣхы мира просвѣщающаго тмѣ невѣдѣния нашего* [УС, ст. 119г27—30], *избавляемому мира отъ грѣхъ ихъ* [УС, ст. 122б24—25]. Эти фразы произносит святой Еразм, и неудивительно, что они отсылают к евангельскому тексту: «...вот Агнец Божий, Который берёт на Себя грех мира». (Иоанн 1:29) [Библия, ст. 1128]. Однако вторая цитата из жития позволяет рассматривать мир не как космос, всеобщее пространство, а как людей, чьи грехи искупает Христос (*отъ грѣхъ ихъ*).

Переосмысливается в тексте существительное *поуть* с точки зрения библейского и сакрального пространства. Слово приобретает метафорическое значение. Обратимся к тексту жития: после воскрешения мёртвого многие обратились в веру, а святой Еразм *рече хвалю тѣ ѿ ѿс хѣ яко събираещи люди своя въ поуть истинѣ самъ юси рекъ прѣстѣмъ еваангелиемъ просите и дасть сѣ вамъ ищѣте и обращете тѣмъ и вѣрять сѣ вамъ* [УС, ст. 121в26—121г1]. Слово *истина* и библейская цитата из Евангелия (от Луки 11: 9—10; от Матф. 7: 7—8) задают возможность осмыслить лексему *поуть* как настойчивое духовное движение к истине в течение всей жизни. Такое толкование поддерживается и другим контекстом: *поутии правдыныхъ гладыи быша* [УС, ст. 123а21—22]. Однако в тексте эта лексема используется и в значении ‘движение, направление к цели движения’: *повелѣ прѣстѣго мученика привести и оуготовати при поути* [УС, ст. 121в26—121г1]. Таким образом, обнаруживаются две трактовки образа пути: 1) «перемещение в пространстве, движение от одного реального локуса к другому»; 2) «собственно жизненный путь, путь подвижничества» [Гурова, 2012, с. 241].

Точкой пересечения географического, сакрального и библейского пространства становится город Иерусалим, о котором во время попыток упоминает Еразм, используя оборот из Псалтири (Пс. 78:1—2). Он восклицает: *стѣи же еразмъ прѣрѣчьское слово боу въздасть стража положю иерсѣма яко овоцехранильницу плоти прѣподобныхъ твоихъ звѣрѣмъ земельнымъ* [УС, ст. 120а8—12].

К библейской истории отсылает пассаж Максимиана, который, проводя параллель между Еразмом и Христом, готовится обречь его на новые мучения: *маѣмианъ рече яко же самого того распятаго жидѣми въ иерсѣмъ тако же и тебе имамъ сътворити да тако же оумьреши* [УС, ст. 122б3—8]. Отметим, что в этом фрагменте использован топос *imitatio*

Christi — принцип подражания Христу: идея жертвы во имя веры [Руди, 2005, с. 64] принадлежит к житийной топике.

7. Символическое пространство в житии

Символическое пространство в житии организуется включением лексем с пространственным значением без конкретизации места в противопоставление или сопоставление с аксиологическими параметрами. Такое пространство в житии тоже выстраивается по вертикали. Если небо и гора — высшие точки пространства, коррелируют с божественным, то город предстаёт как место страстей и борьбы христианства с язычеством, добра со злом. Низшей же точкой в создании символического пространства становится *глубина смертная*, которая противопоставляется жизни во Христе: *яко же въсхоте дѣла моя не посрами раба своего и да не пожьретъ мене **глубина смѣртная*** [УС, ст. 119в7—10]. В пространственной оппозиции верх осмысливается с религиозно-этической точки зрения как вера и вечная жизнь, а низ — как отступление от веры и смерть. Для сопоставления отметим слово *бездѣна*, имеющее близкую семантику к слову *глубина*, так как в словаре Срезневского оно имеет значение ‘преисподняя’ [Срезн. I, ст. 10], однако ассоциативная связь между ними в тексте не эксплицируется.

Лексема *градъ* задействована и в создании локусного именования *градъ стѣи*, репрезентирующего сакрально-символическое пространство. *Святой градъ* противопоставлен географическим наименованиям городов в житии по этической шкале, по степени сакральности, что подчёркивается оппозицией «верх — низ». Он мыслится как сонм благочестивых душ, в этот град ангелы поднимают умерших в мученичестве за веру: *и тако прѣдѣлаша своя дѣла мѣнѣи · и онъ рече идѣте въ има гнѣ вѣси въ тѣ **градъ стѣи** иже вамъ оуготовилъ юсть гъ* [УС, ст. 123а8—13]. Еразм просит о покое: *проидохоу сквозѣ огонь и водоу и изведе ны **въ покои*** [УС, ст. 123б19—22]. Покой для Еразма подразумевает и смерть, и обретение града божьего; в другом контексте, который подтверждает такое сближение, читаем: *· и бысѣ гла҃с к нѣмоу ѿт нб҃се гла҃ // еразме прииди и почии **въ градъ стѣи** иже оуготовахъ братиѣи своиѣи мѣнѣи · и прѣркомъ и апосломъ ми* [УС, ст. 123г15—22]. Представление о святом граде влечет за собой и упоминание радости в виде божественных слов, обращённых к святому Еразму: *нъ оуже **въниди въ радость** гѣи ба своего и тоу въселѣса съ правѣдники и съ избѣранными моими въ вѣкы вѣкомъ аминь* [УС, ст. 124а20—25]. Отметим также, что верх пространства принадлежит богу, а низ пространства — аду: *добрѣ **исподнихъ адоу** доити* [УС, ст. 119в29—31], *слава въ **вышнихъ** боу* [УС, ст. 122в25—29].

8. Трансформация пространства в житии

Большое значение для житийных текстов приобретает семантика света. Если огненное, обжигающее ассоциируется с пытками и адом, то светлое выражает семантику сакрального. Примером реализации такого смысла является сцена в темнице, в которую заключили Еразма после пыток в Антиохии, когда Диоклетиан *«повелѣ стѣго еразма въ тѣмьници затворити и шесть тысящъ литръ желѣза на выю и на роуцѣ его възложити»* [УС, ст. 120613—18]. То, что перед нами место заточения, подчёркивается и тем, что границу локуса — дверь темницы — Диоклетиан опечатывает перстнем: *запечатѣлъ же цѣрь пѣръстеньмъ своимъ двѣри тѣмьници* [УС, ст. 120625—27]. После молитвы место заточения преобразуется, предуготовляя явление Бога в темнице Еразма: *и се напрасно тѣмьница просвѣтъ сѧ и испълни сѧ водами вьсюдѣ* [УС, ст. 120в5—8].

В контексте происходит актуализация этимона слова *тѣмьница*, подчёркнутая контрастом — появлением света в темнице. Темница — это уготованное язычниками закрытое пространство, свет в нём символизирует торжество божественного над временным земным заточением, в котором пребывает герой.

Темница как место мученичества интертекстуально встраивается в ряд других приведенных в житии примеров. Такими локусами становятся горящая печь и ров со львами: *снѣсъ ю ѳеси яко же стѣла отроки ... срѣдѣ печи гороуща ... и данила раба своего издрова львова* [УС, ст. 120в31—120г4]. Впоследствии печь как место мучений снова будет названа в житии: *проидохомъ сквозъ огонь и водоу и изведе ны въ покои искоусилъ ѳеси яко и въ печи вся вѣрующая въ та и се яко жертвою приими* [УС, ст. 123619—24].

Этические ориентиры в житии налагаются на пространственную систему координат. Подобная актуализация происходит в контексте описания мира, в который является Христос: *и въ настояща приде иже възатъ грѣхы мира просвѣщѣшаго тѣму невѣдѣния нашего* [УС, ст. 119г27—30]. Свет символизирует «ведение», знание о Боге, тогда как тьма — неведение. Эту мысль поддерживает и другой контекст — слова Еразма о Христе, обращённые к Максимиану: *добръ ми издрече да съподолю сѧ въ слѣдъ оного послѣдовати лоуча бо свѣта оного наше пр-свѣщениѣ ѳсть иже хоцъ-тъ разоумѣти и въ нѣ вѣровати то снѣсетъ сѧ* [УС, ст. 122611—17]. Во многом такая трактовка задана библейскими аллюзиями, например, в Псалтири читаем: «Ты возжигаешь светильник мой, Господи; Бог мой просвещает тьму мою». (Пс. 17:29) [Библия, ст. 541].

9. Заключение

Таким образом, реально-географическое пространство в житии представлено посредством топонимов: названий городов, административных областей, а также упоминания о горах Ливана. Земная жизнь святого описывается через движение от одного места к другому, укладывается в горизонтальную, географическую систему локусов. Городские локусы детализируются в зависимости от событий, происходящих в жизни святого.

События жития могут происходить одновременно в двух местах, připravляя конфликт следующего эпизода. События жизни святого в пространстве жития-мартирия находятся между двумя полюсами: языческой действительностью, враждебной ему, губящей и мучающей его, и божественной, сакральной.

Важным для житийного текста становится осмысление пути: святой проходит испытания страстями земными; он должен распространять божественное слово на земле, истреблять зло; ему суждено перенести мучения во имя веры, чтобы приблизиться к граду небесному.

При описании жизни и подвигов святого значима в житии оппозиция верха и низа, интерпретируемая в религиозно-этическом ключе: верх соответствует божественному, а низ — дьявольскому. В трактовке пространства жития важную роль играет и семантика света, актуализирующая следующую идею: божественное становится источником света и способно преобразить пространство, в котором находится святой.

Сакральным пространством в житии выступает место уединения и молитв святого — гора Ливан. Это место приближения к богу, противопоставляемое пространству города, в который Еразм должен спуститься для совершения подвижнического подвига.

Город — пространство профанное, именно в нём и разворачивается основной конфликт между христианским и языческим. Можно отметить, что храм Диев в тексте становится центром языческого пространства.

Именно библейский контекст — отсылки к событиям Ветхого и Нового Заветов — в житии задаёт основы представления о мире, его создании, аде и рае. С сакральным локусом — Иерусалимом — в житийном тексте ассоциативно связываются страдания Еразма.

Библейское и символическое пространство, перекликаясь между собой, организованы в вертикальной оппозиции. Верх реализует представления о рае, граде небесном, о вечной жизни, а низ декодируется через образ ада, глубины смертной, через мысль о вечных страданиях.

Чудеса в житии происходят мгновенно: преодоление расстояний, которое совершается с помощью божественной силы, нарушает законы мира физического и создаёт особенности существования в пространстве жития.

А вот сцены допросов, мучений и заточения даны подробно, так как предназначены для репрезентации духовного подвига святого. Кроме того, мотив чудес находит воплощение в преображении пространства: появление святого заставило пасть кумиров в языческом храме, а божественное начало преображает светом темницу, в которой заточён святой.

Таким образом, представление о святости является в житийном повествовании одним из основополагающих семиотических кодов.

Источники и принятые сокращения

1. Библия. — Москва : Издание Московской патриархии, 1988. — 1375 с.
2. ЖС — *Жития святых* на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Дмитрия Ростовского. Книга девятая. Май. — Москва : Ковчег, 2010. — 784 с.
3. Срезн. I — *Срезневский, И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам : в 3 т. Т. 1. А — К / И. И. Срезневский. — Санкт-Петербург : Отд-ние рус. яз. и словесн. Имп. АН, 1893. — 1420 стб.
4. Срезн. II — *Срезневский, И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам : в 3 т. Т. 2. Л — П / И. И. Срезневский. — Санкт-Петербург : Типография Имп. АН, 1902. — 1802 стб.
5. Срезн. III — *Срезневский, И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам : в 3 т. Т. 3. Р — Я / И. И. Срезневский. — Санкт-Петербург : Типография Имп. АН, 1912. — 1420 стб.
6. УС — *Успенский сборник XII–XIII вв.* / изд. подгот. О. А. Князевская, А. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. — Москва : Наука, 1971. — 770 с.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонова М. В. Общие принципы композиционного строения славяно-русских переводных житий киевского периода / М. В. Антонова, Ю. В. Семенюк // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия Гуманитарные и социальные науки. — 2008. — № 1. — С. 147—155.
2. Бабенко Л. Г. Филологический анализ текста. Основы теории, принципы и аспекты анализа : учебник для вузов / Л. Г. Бабенко. — Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2004. — 464 с. — ISBN 5-8291-0431-8 (Академический проект), ISBN 5-88687-153-5 (Деловая книга).
3. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики : исследования разных лет / М. М. Бахтин. — Москва : Художественная литература, 1975. — 504 с.
4. Бедина Н. Н. Эсхатологический хронотоп жития преп. Феодосия Печерского / Н. Н. Бедина // Верхневолжский филологический вестник. — 2018. — № 2. — С. 8—15. — DOI: 10.24411/2499-9679-2018-10034.
5. Болотнова Н. С. Филологический анализ текста : учеб. пособие / Н. С. Болотнова. — 4-е изд. — Москва : Флинта ; Наука, 2009. — 520 с. — ISBN 978-5-9765-0053-2 (Флинта), ISBN 978-5-02-034667-3 (Наука).
6. Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования / И. Р. Гальперин. — Москва : КомКнига, 2006. — 144 с.
7. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. — Москва : Искусство, 1994. — 350 с.

8. Гурова Е. П. Тема пути в «Житии инока Епифания» / Е. П. Гурова // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. — 2012. — № 1. — С. 241—244.
9. Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах / Ю. М. Лотман // Внутри мыслящих миров : Человек-текст-семиосфера-история. — Москва : Языки русской культуры, 1996. — С. 239—249.
10. Ранчин А. М. О принципах герменевтического изучения древнерусской словесности / А. М. Ранчин // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2001. — № 2 (4). — С. 69—81.
11. Ранчин А. М. Из наблюдений над пространственной структурой в сказаниях Киево-Печерского патерика / А. М. Ранчин // Герменевтика древнерусской литературы. — 2004. — № 11. — С. 367—379.
12. Руди Т. Р. Толика русских житий (вопросы типологии) / Т. Р. Руди // Русская агиография : Исследования. Публикации. Полемика / ред. С. А. Семячко, Т. Р. Руди. — Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2005. — С. 59—101.
13. Творогов О. В. Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв. (Статья Вторая. Памятники агиографии) / О. В. Творогов // Труды Отдела древнерусской литературы. — Ленинград : Наука, 1990. — Т. 44. — С. 196—225.
14. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси / В. Н. Топоров. — Москва : Гнозис, 1995. — 875 с.
15. Фомина М. С. К вопросу о типологии Успенского сборника / М. С. Фомина // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2009. — № 2 (36). — С. 77—96.
16. Чернухина И. Я. Общие особенности поэтического текста (лирика) / И. Я. Чернухина. — Воронеж : Изд-во Воронеж, ун-та, 1987. — 158 с.

MATERIAL RESOURCES

- Bibliya*. (1988). Moskva: Publication of the Moscow Patriarchate. 1375 p. (In Russ.).
- Srezn. I — Sreznevskiy, I. I. (1893). *Materials for the dictionary of the Old Russian language on written monuments. A — K*. St. Petersburg: Departmen Rus. lang. and verbal. Imp. AN. 3/1. 1420 col. (In Russ.).
- Srezn. II — Sreznevskiy, I. I. (1902). *Materials for the dictionary of the Old Russian language on written monuments. L — P*. St. Petersburg: Printing house Imp. AN. 3/2. 1802 col. (In Russ.).
- Srezn. III — Sreznevskiy, I. I. (1912). *Materials for the dictionary of the Old Russian language on written monuments. R — Ya*. St. Petersburg: Printing house Imp. AN, 1912. — 3/3. 1420 col. (In Russ.).
- US — Knyazevskaya, O. A., Dem'yanov, A. G., Lyapon, M. V. (eds.). (1971). *Uspenskiy collection XII—XIII vv*. Moscow: Nauka. 770 p. (In Russ.).
- ZhS — *The Lives of the Saints in Russian, set out according to the guidance of the Chetikh-Minea by St. Dmitry Rostovsky. Book nine. May*. (2010). Moscow: Kovcheg. 784 p. (In Russ.).

REFERENCES

- Antonova, M. V., Semenuk, Yu. V. (2008). General principles of compositional structure of slavic russian translated hagiography of the Kiev period. *Scientific notes of Orel state university, 1*: 147—155. (In Russ.).

- Babenko, L. G. (2004). *Philological analysis of the text. Fundamentals of theory, principles and aspects of analysis: textbook for universities*. Moscow: Akademicheskii proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga. 464 p. ISBN 5-8291-0431-8 (Akademicheskii proekt), ISBN 5-88687-153-5 (Delovaya kniga). (In Russ.).
- Bakhtin, M. M. (1975). *Literary and Aesthetic Issues: Studies of Different Years*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. 504 p. (In Russ.).
- Bedina, N. N. (2018). The eschatological chronotope in the live of saint Theodosius of the Kyiv caves. *Verhnevolzhski philological bulletin*, 2: 8—15. DOI: 10.24411/2499-9679-2018-10034. (In Russ.).
- Bolotnova, N. S. (2009). *Philological analysis of the text: textbook*. (4th ed.). Moscow: Flinta; Nauka. 520 p. ISBN 978-5-9765-0053-2 (Flinta); ISBN 978-5-02-034667-3 (Nauka) (In Russ.).
- Chernukhina, I. Ya. (1987). *General features of the poetic text (lyrics)*. Voronezh: Voronezh University publication. 158 p. (In Russ.).
- Fomina, M. S. (2009). On the question of the typology of the Uspensky collection. *Old Russia. The questions of middle ages*, 2 (36): 77—96. (In Russ.).
- Galperin, I. R. (2006). *Text as an object of linguistic research*. Moscow: KomKniga. 144 p. (In Russ.).
- Gurevich, A. Ya. (1994). *Categories of medieval culture*. Moscow: Iskusstvo. 350 p. (In Russ.).
- Gurova, E. P. (2012). Theme of path in “Live of Coenobite Epiphanius”. *Scientific notes of Orel state university*, 1: 241—244. (In Russ.).
- Lotman, Yu. M. (1996). On the concept of geographic space in Russian medieval texts. In: *Inside Thinking Worlds: Man-Text-Semiosphere-History*. Moscow: Yazyki russkoy kultury. 239—249. (In Russ.).
- Ranchin, A. M. (2001). On the principles of the hermeneutic study of Old Russian literature. *Old Russia. The questions of middle ages*, 2 (4): 69—81. (In Russ.).
- Ranchin, A. M. (2004). From observations of the spatial structure in the legends of the Kiev-Pechersk paterik. *Hermeneutics of old russian literature*, 11: 367—379. (In Russ.).
- Rudi, T. R. (2005). *Topics of Russian Lives (questions of typology). Russian hagiography: Research. Publications. Controversy*. St. Petersburg: Dmitriy Bulanin. 59—101. (In Russ.).
- Toporov, V. N. (1995). *Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture. The first century of Christianity in Russia*. Moscow: Gnozis. 875 p. (In Russ.).
- Tvorogov, O. V. (1990). Old Russian Chets collections XII—XIV. (Article Two. Monuments of hagiography). In: *Proceedings of the Department of Old Russian Literature*. Leningrad: Nauka. 44. 196—225. (In Russ.).