

КОНЦЕПТ «БОЛЕЗНЬ» И КОНЦЕПЦИЯ БОЛЕЗНИ В СБОРНИКЕ «ВЕЛИКОЕ ЗЕРЦАЛО»

В русском сборнике «Великое Зерцало» выявлены особенности понимания и восприятия средневековым человеком феномена болезни. Рассматривая источник в русле историко-антропологического направления, автор приходит к выводу о том, что пути осмысления недуга в сборнике базируются на христианских мировоззренческих основаниях и трактуют его как признак греховности души, время для покаяния, Божий дар для осмысления жизни, спасение в смирении, что не противоречит древнерусской традиции понимания болезни. Автор характеризует лексико-семантическое поле феномена болезни и очерчивает круг категорий слов языка, при помощи которых в русском переводе «Великого Зерцала» описаны христианская этиология болезни и отношение человека к недугу.

Ключевые слова: «Великое Зерцало»; концепт и концепция; болезнь и грех; антропология болезни; жития святых; древнерусская литература.

Сборник религиозно-назидательных рассказов «Великое Зерцало» (далее «Зерцало») относится к числу самых известных, но наименее изученных памятников русской переводной литературы XVII в. Сюжеты, темы, мотивы и образы «Зерцала», в том числе о человеке и его бытии, значительно обогатили русскую культуру. Среди тем, освещающих важные стороны человеческой жизни, в «Великом Зерцале» выделяется тема *болезни*, которая пока не привлекала внимание исследователей.

По заключению Д.В. Михеля, в современной историографии болезнь изучается в трех направлениях: как проблема медицинская, естественная и социальная [1. С. 5–21]. Если первые две области исследований осваиваются прежде всего профессиональными врачами, то значительный вклад в развитие третьего направления вносят гуманитарии, чьи работы междисциплинарного, историко-антропологического характера рассматривают болезнь как неотъемлемую часть культурной традиции (Ю.Е. Арнаутова, К.А. Богданов, А.П. Бужилова, А.С. и С.Н. Малаховы, А.Н. Медведь, И.В. Силуянова и др.).

В работах по медицинской антропологии – особой отрасли знания, возникшей на стыке социальной, культурной и биологической антропологии, – обращается внимание на наличие в культурах общих и различных позиций в восприятии болезни, практиках лечения и определении причин недуга [2. С. 4]. Важнейшим источниковым материалом этого направления исследования феномена болезни служат нарративы разных типов и эпох, которые рассматриваются в историко-антропологическом аспекте. При таком подходе русский сборник «Великое Зерцало» как источник, имеющий через польское посредство в качестве прототипов средневековые сборники *exempla* («примеров»), представляет значительный интерес¹. П.В. Владимиров, систематизировавший латинские источники польского «*Wielkie zwierciadło przykładów*» по краковскому изданию 1633 г., начало формирования сборника средневековых нравоучительных рассказов относит к эпохе Возрождения [3. Прил. 2]. В начале XVII в., когда появились польские издания памятника, с которых были сделаны переводы на русский язык, книга состояла уже из более тысячи новелл и была наполнена материалом апокрифическо-легендарной, житийной и светской литературы западноевропейского и восточно-византийского проис-

хождения [4. С. 17–26]. Такой полижанровый состав свода, формировавшийся не одно столетие, позволяет выявить разнообразные сведения о болезни, ее видах, об отношении к ней в средневековом обществе и проследить их рефлексии в общественной и религиозной жизни древнерусского человека. Круг проблем антропологии болезни, отраженный в сборнике, ограничен рамками статьи, поэтому наше внимание привлекли лишь две из них – концепт «болезнь» и концепция болезни.

Понятие «концепт» относится к ключевым понятиям когнитивной лингвистики, которая «исследует ментальные процессы, происходящие при восприятии, осмыслении и, следовательно, познании действительности сознанием, а также виды и формы их ментальных репрезентаций» [5. С. 9]. Разнообразные аспекты и методы изучения концепта как части системы представлений человека о мире, способы репрезентации концептуальных смыслов определили многозначность и многомерность его смысловой сущности [6, 7]. По наблюдению Е.В. Дзюбы, в современной лингвоконцептологии выделяется несколько подходов исследования концептуальных структур: логический (Н.Д. Арутюнова, Л.Г. Бабенко, Р.И. Павиленис и др.), лингвокультурологический (С.Г. Воркачев, В.И. Карасик, В.В. Красных, В.А. Маслова, М.В. Пименова и другие представители Кемеровской школы концептуальных исследований, Н.С. Болотнова и другие представители Томской школы), когнитивный (А.П. Бабушкин, Н.Н. Болдырев, Е.С. Кубрякова, З.Д. Попова, И.А. Стернин и другие представители Воронежской когнитивно-семантической школы), когнитивно-дискурсивный (А.Н. Баранов, В.З. Демьянов, Ю.Н. Караулов, И.М. Кобозева, А.П. Чудинов и др.), в рамках которых разрабатываются вопросы теории концепта, в том числе и его терминологическая номинация [8. С. 8–74, особ. 13–14]. В Кемеровской школе концептуальных исследований, чью позицию в определении концепта мы разделяем, эта категория понимается как «национальный ментальный образ, некая идея, которая имеет сложную структуру представления, реализуемую различными языковыми средствами. Концептуальное значение выражается в закреплённой и свободной формах сочетаний соответствующих языковых единиц... В концепте заключаются признаки, функционально значимые для соответствующей культуры» [9. С. 9]. Это определение пред-

ставляет концепт сложным комплексом признаков, зафиксированных в языке, где, по мнению теоретиков лингвокультурологического направления современной концептологии, отражаются ментальные характеристики сознания [10, 11].

Для исследования концепта мы опираемся на методику Кемеровской школы, которая предполагает анализ лексического значения и внутренней формы слова, репрезентирующего концепт; выявление синонимического ряда лексемы-репрезентанта концепта; описание способов категоризации концепта в языковой картине мира; определение способов концептуализации как вторичного переосмысления соответствующей лексемы; исследование сценария [9. С. 18]. Материалом для изучения концепта «болезнь» служит текст перевода «Зеркала» с польского языка на русский. Как известно, ментальные представления о мире и человеческом бытии западноевропейского и русского человека выражаются в языке неодинаково [12]. По наблюдениям П.В. Владимирова и О.А. Державиной, которые сравнивали переводы «Зеркала», в лексике и стилистике русского текста отразились особенности древнерусского мировосприятия. Если в первом переводе по структуре и языку книга была особенно близка к польскому оригиналу, то в дальнейшем прослеживается тенденция к ее русификации: переводчиками уменьшено количество иноземных названий мест и лиц, или они заменены «сказочными определениями» без точной локализации, свойственными русской народной словесности [3. С. X]; текст освобожден от католических реалий; введены слова, разъясняющие и уточняющие смысл польского оригинала и приближающие содержание к явлениям русской жизни [4. С. 32–33, 44, 47].

Однако в христианском мировосприятии существуют категории, раскрывающие особенности этнического менталитета любой национальной культуры. К ключевым ментальным понятиям, обозначающим внутренний мир человека, относятся «душа», «сердце», «ум» и «разум» [13, 14]. К концептам, определяющим человеческое бытие, – «жизнь», «смерть», «Бог», «счастье», «здоровье», «дружба», «страх», «тоска», «любовь», «ненависть» [15, 16]. Среди последних феномен болезни как явления природы и реальный опыт человека занимает особое место, имея порой определяющее значение в человеческом бытии.

Слова *концепция* и *концепт*, составляя паронимическую пару, закреплены за понятиями разного содержания. По определению В.Л. Абушенко, «концепция – это умозрительная система, выражающая определенный способ представления, понимания, трактовки каких-либо предметов, явлений, процессов и презентующая ведущую идею и / или конструктивный принцип, реализующие определенный замысел в той или иной теоретической знаниевой практике». «Концепция, – продолжает ученый, – исходит из установок на фиксацию предельных для какой-либо области значений (“фрагмента” действительности) и реализацию максимально широкого “мировидения” (на основе “отнесения” к ценностному основанию познания). В этом смысле концепция выражает или акт схватывания, понимания и постижения смыслов в ходе рече-

вого обсуждения и конфликта интерпретаций, или их результат, представленный в многообразии концептов, не отлагающихся в однозначных и общезначимых формах понятий. Концепция имеет, как правило, ярко выраженное личностное начало, означена фигурой основателя (или основателей, которые не обязательно являются реальными персоналиями, так как в качестве таковых могут выступать мифические персонажи и культурные герои, трансцендентное божественное начало и так далее), единственно знающего (знающих) исходный замысел, выраженный в концепции» [17]. Сравнивая определения концепта и концепции, мы разводим эти понятия по содержанию и смысловой наполненности, которые позволяют нам охарактеризовать концепцию как «мировидение» конкретного социума, или национальное сознание, важной частью структуры которого является концепт как культурно значимое образование, выражающее посредством языка ментальные характеристики сознания.

Помогает раскрыть концепцию болезни и понимание недуга в средневековом обществе, нашедших отражение в сборнике «Великое Зерцало», содержание новелл, где упоминается о состоянии болеющего человека, зафиксировано наличие у него болезни, отмечены признаки физической и духовной немощи и предложены способы избавления от нее, объяснены причины заболевания и приведены примеры отношения к пораженному недугом человеку окружающих его людей. Направление трактовки болезни в историко-антропологическом аспекте, в рамках которого мы исследуем болезнь в «Зерцале», признается современными исследователями перспективным и чрезвычайно интересным [18. С. 19], в том числе и потому, что при таком подходе обнаруживается близость к актуализовавшемуся в отечественной историографии болезни направлению под названием «патография», уходящему корнями в западные методики клинической и социальной психиатрии, но в контексте гуманитарного «интердисциплинаризма» (термин К.А. Богданова) понимаемому как «любые повествования о болезнях» или как «релевантное обозначение любых дискурсивных репрезентаций болезни» [19. С. 8, 9]. Именно поэтому образцами исследования концепции болезни в сборнике «Великое Зерцало» служили нам 3 книги: первая – Ю.Е. Арнаутовой «Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века», где проблема антропологии болезни рассмотрена на материале Западной Европы, что чрезвычайно актуально для нас в связи с исследованием западно-европейского сборника [20]; вторая – А.Н. Медведя «Антропология болезни в Древней Руси (XI–XVII вв.). Очерки истории», в которой на широком нарративном материале древнерусских источников многие историко-медицинские проблемы, по словам автора, стали «если не более понятными, то несколько более объяснимыми» [18. С. 7]; третья – А.С. и С.Н. Малаховых «Феномен болезни в сознании и повседневной жизни человека Древней Руси (XI – нач. XVII в.)», где в русле историко-антропологического направления проведена реконструкция важнейших аспектов самосознания древнерусского человека, связанных с осмыслением болезни и организацией противостояния ей в быту и

повседневной жизни [21]. Мы следуем, всецело принимая, отдельным положениям этих авторов, и используем их выводы как базовые, привлекая для сравнения с нашим нарративом «чужой» источниковый материал. Влияние перечисленных исследований на нашу работу могло стать причиной отдельных совпадений содержательного характера, что доказывает признание нами взглядов авторов книг на изучение антропологии болезни и изложение ее концепции.

Цель статьи: учитывая лингвистическую репрезентацию феномена болезни, охарактеризовать понимание недуга в русском переводе «Зерцала».

Гипотеза исследования: концепция болезни, изложенная в сборнике «Великое Зерцало», базируется на христианском мировоззрении. Особенности понимания недуга, характерные для западноевропейской культуры, нашли отражение в языке перевода.

В соответствии с целью и гипотезой исследования статья особо структурирована. В разделе «Этиология и назначение болезни» на основе анализа содержания новелл о болезни излагается понимание недуга в средневековом обществе и выстраивается концепция болезни в сборнике «Великое Зерцало». Раздел «Лексико-семантическое поле феномена болезни» посвящен исследованию лингвистической составляющей концепта «болезнь» в соответствии с методикой Кемеровской школы концептуальных исследований. Следует заметить, что самым слабым звеном в применении данной методики в нашей работе является исследование сценария болезни. По словам А.А. Камаловой, концепт «болезнь» как сценарий состоит из нескольких сцен, и в каждой конкретной культуре существуют соответствующие средства экспликации концепта [22]. Мы исследуем текст русского перевода, в котором сценарий болезни представлен определенным кругом категорий слов русского языка, и не учитываем особенностей языка оригинала. Кроме того, в сборнике отсутствует, говоря современным научным языком, цельная картина болезни (как «внутренняя» – термин «внутренняя картина болезни» принадлежит ученому-медику Р.А. Лурии и характеризует субъективный мир больного, переживающего недуг, так и «внешняя» – болезнь глазами врача), следовательно, сценарий болезни ограничен лексикой и стилистикой перевода.

Этиология и назначение болезни. Болезни – важная сторона человеческой жизни. В новеллах «Великого Зерцала» это положение проиллюстрировано последовательно и на разнообразных примерах, где болезнь наряду с «трусами» названа «бедами и печальями», «даже и самая смерти», которые люди «мужественно и постоянно приемлют и претерпевают» (гл. 612, л. 439 об.). Ослабить болезнь и облегчить страдания можно при помощи веры; в одной из новелл перечислены примеры из библейской истории об этом: «Сотница вера живая бысть, егда верова, яко раб едином словом Господним от болезни спасеся, о нем же почюдився Христос Господь, глаголаше к народом: “Аминь, глаголю вам, яко ни во Израили толикия веры обретох”. Кровоточивая истинно верова, яко // Христом Господем от кровотоечения избавится токмо да прикоснется воскрилия

риз Его. Похвалена есть хананейския жены вера, яже и здравие дщери своея от Христа Бога восприят» (гл. 635, л. 454–454 об.).

Понимание здоровья как признака души с чистой верой в Бога, а болезни – соответственно, как души греховной, пронизывает весь сборник. Наиболее ярко христианская этиология болезни выражена в лаконичном повествовании о связи греха и болезни: св. Фома исцелил больного; но, когда тот выздоровел, «начат помышляти на злое»; святой рассудил: «Явно есть, яко сие здравие несть полезно души его» и умолил у Бога возвращение болезни (гл. 136, л. 129 об.–130). Источник такого понимания – в словах Иисуса Христа, исцелившего больного: «Се здрав бысть, кому не съгрѣшаи, да не горе ти что будет» (Ин. 5: 14) [23. Л. 46]².

Понимание болезни как признака греховной души реализуется в сборнике в многочисленных вариантах. Один из них – о связи между грехом и нездоровьем, духовным и физическим одновременно: некий человек, «иже во юных летех добре и свято живяше», внезапно заболел и стал жить, «зло ко злу прилагаючи», не поняв, «яко сия вина бысть недуги и болезни телесныя и душевныя». Но когда он исповедался, «седм жаб скверных – се есть грехов, и седм демонов изверже вон из себе. Дивная вещь! // абие в мале времени или часе к первому здравью возвратися тако душевному, якоже и телесному» (гл. 606, л. 434 об.–435). Пресвитер из Англии, ведя распутный образ жизни, внезапно заболел; испугавшись смерти, постригся в монахи, но как только болезнь его оставила, он сбежал из монастыря и снова заболел: духовный отец укрепил «недужного», и тот, «причастившижеся Божественных тайн, умре» (гл. 60, л. 81–81 об.).

Грабитель по имени Дросард, напротив, отказывался признавать зависимость физического состояния человека от его образа жизни, за что и пострадал: на совет доктора «прежде врача душевнаго, си есть отца духовнаго... призвати, ибо грехи суть виной болезни» он, «отвративши лице свое, со гневом рече: “Аз тя врача, а не духовнаго отца или учителя желях приити и аз тыя обрящу”»; лекарство доктора не помогло, и «проклятая душа от диаволов бысть восхищенна и низведенна во ад» (гл. 587, л. 425–425 об.).

Греховная природа болезни и ее восприятие как наказания за грех базируются на христианском мировоззрении: «Что въпиеши о съкрушеніи своемъ, не исцѣльна есть болѣзнь твоя? Множества ради неправды твоя и твердых ради грѣхъ твоихъ сътворишь ти сѣя вся» (Иер. 30: 15) [23. Л. 107]. Персональный грех болеющих людей провозглашается в «Зерцале» основной духовной причиной болезни. Наименования некоторых грехов вынесены в заголовки новелл (подчеркнуты нами): «Зависть исцеляется болезнью» (гл. 649); «Пресвятая Богородица человека злоречива от болезни изцели» (гл. 659); «Брат некий по падении блудном зело каяшеся; егда же бысть в болезни...» (гл. 42); «...большую мзду прият за постящегося» (гл. 134); «Болными гнушающийся человек в... болезни часто впаде» (гл. 141); «Церковное стяжание насильствием отъемлющи от церкви... болезнью объяты бысть» (гл. 278); «Несогласия и вражды не хотяше

оставити болезнию черною бысть наказан» (гл. 441). Божественному наказанию подвергаются азартные игроки (одного из них ангел ударил по щеке, и опухоль держалась несколько дней – гл. 52), поругатели святынь (ворвавшийся в христианский храм арианин ослеп – гл. 79; еретики, бросившие в огонь мощи св. Мартина, «до конца дважды поражены быша» – гл. 207) и священники, совершающие поступки, противоречащие христианскому благочестию: приступившие к священнодействию без исповеди (иерей поражен «смрадною язвою» за то, что «во гресе нечистом дерзну литургисати и жертву Богу приносить» – гл. 161, л. 144 об.), чревоугодники (епископ, забравший у вдовы свинью и съевший мясо, «даже до смерти» «язву слыша в гортани своей» – гл. 454, л. 338). Примерами о наказании грешника болезнью были наполнены агиография [24] и поучения святых отцов – любимое чтение средневекового человека, поэтому при необходимости мы будем обращаться к этим источникам.

Особо выделяется в средневековой письменности и реализуется во множестве вариантов тема наказания Богом представителей светской власти, захватывающих церковное имущество, и мирян, распоряжающихся им (император Феодосий Младший из жития Симеона Столпника; царица Юстина и подосланный ею к св. Амвросию Медиоланскому убийца; крестьянин, рубивший лес на острове, где жил прп. Нил Столбенский; царь Валент из жития свт. Василия Великого и боярский сын Иван Лихарев из жития прп. Геннадия Костромского [24. Т. 1. С. 31; Т. 4. С. 221, 237; Т. 5. С. 46–49, 808]; вельможа Иван Шамской из жития прп. Евфросина Псковского [25. С. 216–217] и др.). Есть и в «Зерцале» сюжеты о «церковной ниве». Градоначальник присвоил церковную землю и тяжело заболел. Когда по его просьбе епископ вымолил у Бога выздоровление в обмен на возвращение земли, начальник не выполнил обещание и снова впал в недуг. Епископ отказался повторно молиться о его здравии даже при условии возвращения земли с лихвой, но чиновник настоял на своем, однако не успел епископ войти в церковь, как тот умер, «и тако нива возвратися церковная» (гл. 278, л. 226–226 об.). Герой другого повествования лжесвидетельствовал, чтобы присвоить себе лес, отданный церкви. Ночью ему явился святой, именем которого был назван храм, и откусил ему нос, «безобразна сотвори его», чтобы все видящие его понимали, «яко за ложное свидетельство пострадал еси» (гл. 616, л. 443 об.).

Сюжеты о присвоении светской властью церковных земель и доходов с них во второй половине XVII в. в России звучали особенно актуально в связи с принятием нового свода законов – Соборного Уложения – и «делом» патриарха Никона. Уложение 1649 г., санкционировавшее создание Монастырского приказа, одной из функций которого, согласно 13-й главе кодекса, стало управление доходами с церковных вотчин, Никон называл книгой «недоброю», «проклятою» и «беззаконной» [26. С. 620, 174–204, 184–185]. В переписке с современниками и в книге «Возражение, или Разорение» нападки Никона на Уложение касались положений свода, ограничивав-

ших самостоятельность Церкви и лишавших ее «легальной возможности увеличивать свои земельные владения» [27]. Алексей Михайлович представал в сочинениях Никона державным монархом, расхищающим церковное достояние и своими действиями оскорбляющим Бога.

Еще одно восприятие болезни в «Великом Зерцале» – **испытание**, укрепляющее дух. В новелле о монахе Феодоре, страдавшем от головной боли, изложено краткое наизидание св. Пахомия, который на вопрос «яко болезнь кому или что иного без попущения Божия бывает?» поучал болящего: «И того ради в болезни пребуди, во смирении же терпение соблюди, аще ли Господь восхощет, подаст ти здравие, аще ли ты множае восхощет искусити, буди благодарен, яко же Иов совершенный, иже во многих бедах и напастех благодари Господа. И ты такоже и он за страдание твое вящее оставление восприимеши от Господа» (гл. 134, л. 129). Образ прав. Иова, ставшего с библейских времен эталоном смирения и терпения в испытаниях, посылаемых человеку Богом, является традиционным дидактическим примером для людей, не стойких в напастях. Герой другой новеллы тяжело заболел и потерял надежду на исцеление; ему явился Иов и наставлял: «Аз есмь Иов, его отец милосердия и Бог всякого утешения посла ко утешению твоему, яко же в толиких болезнях быв терпелив тако и ты, и того ради будеши со мною и будеши жати, еже посеял еси» (гл. 77, л. 91). В средневековой письменности сравнение с прав. Иовом человека, находящегося в жизненных перипетиях, страданиях и болезнях, было общим местом (например, столпники Симеон и Алимпий, прав. Филарет Милостивый, прпп. Никола Святоша, Синклитикия и Иоанн Кушник) [24. Т. 1. С. 26; Т. 2. С. 352; Т. 3. С. 731; Т. 4. С. 9–10; Т. 5. С. 190, 500], однако к самым ярким и впечатляющим примерам подобного отождествления в древнерусской словесности следует отнести именование летописцем «вторым Иовом» владимиро-волинского князя Владимира Васильковича, умирающего от тяжелейшего недуга. Описание «неизлечимой болезни» князя («Стала у него гнить нижняя губа... И отпало у него мясо от подбородка, и все нижние зубы выгнили, и нижняя челюсть перегнила... И отпало у него все мясо с подбородка, и челюсть перегнила, и была видна гортань»), мужественная и обдуманная встреча им своей кончины, содержание предпричастной молитвы – все это, по заключению В.В. Василика, осмыслившего данное историческое событие в междисциплинарном, культурологическом контексте, являет благодарение князя Богу за болезнь, «связанное с особым православным пониманием человеколюбия и доверием Божественной державе» [28]. По образу смерти, наступившей после четырех лет болезни, летописец приравнял волинского князя к благочестивым подвижникам: гроб с его телом простоял в незамурованной гробнице четыре месяца, и когда был вскрыт, тело князя оказалось «цело и бело, и благоухание исходило из гроба, запах, как от многоценных ароматов» [29. С. 324–349].

Восприятие болезни и особенно телесной боли как **состояния, полезного для души**, характерно для ряда повествований «Зерцала». Из одной новеллы узнаем о

потерявшем надежду на выздоровление человека, который молил Бога даровать ему смерть; посланный Богом ангел предложил больному выбор: умереть быстро, но в течение трех дней пройти по мытарствам, или жить год в «обычной» болезни. Человек согласился на мытарства, но его душа не вынесла и дня испытаний и возвратилась, предпочтя «в тяжчайших болезнях терпети». Через год человек умер, проведя его в болезни, «и многим сия исповедаше, их же в покаянии сердца приведе» (гл. 129, л. 125). Два друга, о которых другой рассказ, — иерей пустынный Елеберт и епископ Лутеверт, хотели умереть в одно время и об этом горячо молились. Так и случилось, но Елеберту, чтобы «сравняться во благодати своему другу и предстателю, яко во един час от тела изыде», «действием Божиим» было послано «наказание» в виде «должайшей» и «протяжной» болезни (гл. 569, л. 410 об.).

В ряде новелл недуг сопровождается болью, причиняемой больным самому себе. Прикованный к постели болезнью вор, вспоминая о своих грехах, изнурял плоть пытками и, приводя себя в особое экзальтированное состояние, «ангелов в помощь призываше, да умилоостивят о нем Господа»: «Лежащий же по всему телу мучение на ся полагаеше тако, яко голени и колени, кости ног претираше о древо. И тако на долзе даже кожу, тело и жилы насильствием влечаше. И воду хладную зимою, яко ради пития тайно взимаше, на груди своя возливаше да от леднаго хлада мучится. Вскоре же по сем умираючи сицевым духом исполнен бысть, ибо яко Христос Господь из мытарей евангелиста избра, такожде и сего пророка сотвори» (гл. 582, л. 419). Подобные сюжеты, рисующие настрой человека к самоистязанию, раскрывали особенности западно-христианской экзегезы боли, понимаемой латинской церковью как вид аскезы, проявляющийся в духовной практике внешними эффектами. Описанная ситуация отчасти напоминает флагелланство — течение «самоистязателей», теоретики которого объясняли апологию самобичевания подражанием Христу, а способы искупления грехов наказанием грешной плоти — поведением для обретения мученического венца [30]. Примеры самоистязания как причинение подвижником себе боли есть в житиях прп. Нифонта, еп. Кипрского, особо почитаемого в Восточной церкви святого, и свт. Иринарха Ростовского. В отличие от больного, истязавшего себя с явным самоуслаждением («сицевым духом исполнен бысть»), подвижники Нифонт и Иринарх, осознавая свое несовершенство, смиряли себя, избивая собственные тела палками: борясь со страстями, они прогоняли невидимых бесов, которые одолевали их [24. Т. 4. С. 621, 622; Т. 5. С. 411, 426].

Герои ряда новелл молят Бога дать им особенно тяжелые заболевания. Красивая и «верою прекраснейшая» женщина, чтобы не соблазнять окружающих, вымолила у Бога прокажу. Священник, увидев ее изменившуюся внешность, заплакал; она же, смеясь, отвечала ему: «А понеже душа в темнице тела есть удержанно, веселиться подобает, егда видит, яко плоть уже увядает и к концу своему грядет, дабы к видению спасения своего возвратиться могла» (гл. 139, л. 131 об.—132). Другой прокаженный на во-

прос встретивших его охотников «Како можеши веселиться, в сицевой будуще болезни?» демонстративно отвечал: «Между Господом и между мною ничто же определяет, токмо стена от блат. Сие есть тело мое, еже егда разсыплется, к Нему прииду. А понеже на всякий день вижу, яко разсыпается и устает плоть моя, веселюся и пою от радости» (гл. 142, л. 133 об.). С «веселым лицом», «тяжкою болезнию объят», умирающий монах встречал смерть: он не мог скрыть радость, когда сообщал духовному брату, что видит, как сам Господь грядет присутствовать при его кончине (гл. 581, л. 418 об.).

Тема тела — «покрова» души (прп. Иеремия Печерский) [24. Т. 2. С. 120] была хорошо знакома древнерусскому читателю. Прп. Николай Святоша на просьбы его врача Петра поберечь себя и не изнурять тело отвечал: «не должно щадить плоти, дабы она не вступала въ борьбу с духомъ и не возбуждала въ душѣ моей брани. Утомляемая же подвигомъ воздержанія, она смиряется, но не изнемогаетъ» [Там же. С. 352]. А прп. Иларион свою плоть называл ослом и даже угрожал ей: «Я укрошу тебя, осле: буду кормить не ячменемъ, а мякиной, уморю голодомъ и жаждой, обременю тяжелой ношей, чтобы ты больше помышлять о пищѣ, нежели о нечистотѣхъ» [Там же. Т. 2. С. 470–471]. Подобное отношение к болезни как средству очищения души соответствовало аскетической традиции: «Подобаеть хотящимъ угодити Богу проити сквозѣ малыхъ скорбей. Како святые мученики ублажимъ за страданія, яже Бога ради претерпѣша, аще огневицы не можемъ стерпѣти? Рцы души своей скорбящей: не лучше ли тебѣ огневица паче геенны? Да не пренемогаемъ въ немощи... Да не ослабѣемъ...», — назидал прп. Варсонофий Великий [31. С. 136]. А прп. Геннадий Костромской, не долечив ногу Вологодского и Великопермского владыки Киприана, объяснил свой поступок так: «...теперь уже здоровъ отъ общей скорби тѣлесной, нога же твоя пусть напоминаетъ тебѣ о послѣднемъ часѣ и не исцѣлится до послѣдняго твоего издыханія» [24. Т. 5. С. 807–808]. В то же время приведенные сюжеты об отношении к тяжелому недугу героев новелл и святых подвижников показывают разницу в восприятии болезни в западной и восточной христианской традиции: святые отцы не испытывали тех эмоций — восторга, радости, неестественного возбуждения и смеха, которые демонстративно выражали прокаженные из «Зеркала»: они переживали недуг с глубочайшим смирением и душой «скорбящей», с терпением и стойкостью, подобным духовной выдержке первомучеников, и воспринимали болезнь как состояние, напоминающее о несовершенной человеческой природе.

В то же время грань между терпением ради Христа и мукой от боли была чрезвычайно тонка: лишь прочный духовный опыт мог отличить смирение от проявлений гордыни. Упомянутого ранее монаха Палемона братия уговаривала отказаться от поста, и на какое-то время, как читаем в новелле, он отступил от «усушения постом удов», но «необычныя брашна» повлекли за собой болезни, и он «ко прежнему житию возвратися» (гл. 132, л. 127, 127 об.). Другой старец болел тридцать дней, и ему стал прислуживать ангел; когда

же монахи попытались помочь отшельнику, он прогнал их (гл. 38, л. 58–58 об.). Святые отцы, обращаясь к собратиям монахам, назидали: «Если же кто отшельническую жизнь проводит в местах пустынных с двумя или тремя единомысленными братьями, то каким бы недугам ни подвергнулся он, да предаст себя Единому Господу, Целителю всякой нашей болезни и немощи» [32. С. 35. № 53].

В «Великом Зерцале» есть немало рассказов о благом терпении физической боли, содержание которых раскрывает еще одно важное значение болезни в христианстве, понимаемой как **спасение в смирении**. Образец и объяснение такого поведения находятся в Новом Завете. Апостол Павел, приводя слова Иисуса Христа «Сила бо Моя в немощи совершается», учил: «Тѣм же благоволю в немощех, в досаждениях, в бѣдах и в изгнаниях, в тѣснотах по Христѣ; егда бо немощствую, тогда силен есмь» (2 Кор. 12: 9–10) [23. Л. 42 об.]. Умиравший от старости и болезней инок Алквириин «ни единого врачевания хотяше прияти, но весь предадеся Господеву, понеже Той есть о всех нас имеет попечение» (гл. 127, л. 123). Монах Палемон вытерпел месяц тяжелейшего телесного недуга, объяснив братии отказ от услуг врача желанием приблизиться в своих страданиях к мученикам, которые терпели Христа ради (гл. 132, л. 127 об.). Образцы благого терпения в болезни содержали жития многих святых: прпп. Феофана, Даниила Столпника, Григория Декаполита, Никона Сухого Печерского, Синклитикии, Феодосия Великого, Иринарха Ростовского, Мары певца, Марона и Досифея, ученика прп. Дорофея, свт. Григория Богослова и др. [24. Т. 1. С. 651–652; Т. 3. С. 561; Т. 4. С. 309, 322, 324; Т. 5. С. 190, 332, 403, 412–413, 851, 854, 859; Т. 6. С. 289, 345–346] – эти примеры, сливаясь с новеллами «Зерцала», побуждали читателя, как писал автор Домостроя, подражать «житию и терпению... святых мужей», «по житию соревнуясь... со всеми христианами, богоугодно прожившими век», способствовали постижению «смысла сего в точности» [33. С. 37, 121].

Отношение к болезни как спасению в смирении характерно, по мнению А.С. Малаховой, и для древнерусского человека: больной в такой ситуации «приобретал амбивалентный статус отверженного и избранного одновременно» [34. С. 17]. Сюжеты из «Зерцала» учили читателя духовной осмотрительности и благоразумию при встрече с болезнью и показывали, как страдания во имя Христа могут обернуться ложными мучениями по собственной глупости или некрепости духа. Еп. Гиппонский Августин, понимая, что умирает, позволял входить в келью в определенные часы только двум людям – врачу и тому, кто приносил еду (гл. 571, л. 411 об.). Некий богатый человек, узнав, что его любимый воин при смерти, привел врачей и настойчиво просил умирающего, «аще что потребует... да известит» (гл. 699, л. 509 об.). Но нежеланием прибегнуть к помощи лекаря христианин мог погрешить: «Врача приглашать во время недугов ничто не препятствует. Бог провидел, что будет нужда во врачевательном искусстве, и благоволил, чтобы оно наконец составилось на основании опытов человеческих; для того наперед дал бытие и врачествам в

ряду творений. Впрочем, не на них должно полагать надежду врачевания, но на истинного нашего Врача и Спасителя Иисуса Христа», – учили святые отцы [32. С. 35]. В исповеди православного человека XIV–XVIII вв., несмотря на то что в ряде вопросников врач и волхв рассматривались как явления одного порядка, духовник интересовался у кающегося, прибегал ли он к врачебной помощи [35. С. 208, 221, 298, 317, 411, 416, 418–420, 426, 427, 431–433, 435, 450, 453, 460, 461, 502, 550 и др.]. Между тем врачи не всегда могли помочь, особенно тем, чья болезнь была напоминанием о грехе: «Егда Людвик, кроль немецкий, в Катобоне граде болезнию объят бысть // тако, яко ниже врачеве можаху что сотворити пользы, ибо отчаяхуся здравия его» (гл. 356, л. 282 об.–283); «Посем жена его начат зелне болети, ей же болезни никто же егда от врачей искусных не возможе исцелити» (гл. 434, л. 324 об.); Мария «будущи в толикой смертной болезни, // ея же от человек никто же можахе исцелити» (гл. 447, л. 332 об.–333); девица, пытавшаяся соблазнить еп. Викентия, «премногих заклинателей призываху и врачей привожаху, но ничесо же успеха» (гл. 691, л. 503 об.). Именно такие случаи имел в виду прп. Лука Елладский, когда учил: «Одинъ есть Врачъ душъ и тѣлесъ, Который можетъ избавити насъ отъ смерти, – это создавшій насъ Богъ; грѣшный и смертный человекъ ничего не можетъ такого сдѣлать» [24. Т. 6. С. 152].

В то же время в «Зерцале» есть примеры о нераскаявшихся «отступниках», которые умирали без покаяния, не сожалея о содеянном, как, например, утративший веру в св. Варвару черноризец, который не захотел возвратиться в монастырь и, «яко конь бояшися стени», отверг монашеские ризы (гл. 84, л. 96 об.), или как некая «гневливая зело» женщина, которая даже на смертном одре не оставила своего настроения и отказалась от причастия: «она же уста своя затвори и лице к стене обрати, глаголющи: “...такожде Господь Бог отврати лице Свое от мене и никогда же на мя милостивно воззрит, ниже аз того весело могу зрети, но всеми гневливыми диаволы в пропасти проклята буду”» (гл. 479, л. 348 об.).

Есть в сборнике и ряд новелл, герои которых, потеряв надежду на выздоровление, становились преступниками: это упомянутый ранее черноризец, отказавшийся вернуться к иноческой жизни (гл. 84, л. 96 об.); проказенный, «господин преизрядный по мирскому» и имевший до «неисцелных» болезни красивую внешность, стал лихоимцем, «хвляшеся окаанный, яко отомстити болезнь телесную, и душу свою во гресех диаволу предаде... без покаяния умре и погребен бысть на поли» (гл. 139, л. 131–131 об.). Между тем такой поступок – пуститься во все тяжкие, чтобы «отомстити» болезни, – в сборнике скорее исключение, чем правило. Размышления о недуге приводят героев повествований к выводу о назначении болезни **«врачевать» грехи**: «И аще того убожество и болезнь велия мучаше, обаче во своей болезни всегда Господу благодарение воздаяше... И тако вероваше, яко казнь или болезнь приходящая, вменяше быти врачеством за грехи своя» (гл. 659, л. 470 об.). Подобные сюжеты соответствовали поучениям древних отцов: «Отче,

есть ли какая польза от болѣзни челоѣку или нѣтъ?» – спрашивал св. Афанасий Великий у прп. Нифонта Кипрского. И тот отвечал: «Какъ золото, когда его жгутъ на огнѣ, отлагаетъ ржавчину, такъ и челоѣкъ, болѣя, очищается отъ грѣховъ своихъ» [24. Т. 4. С. 636].

Судя по содержанию новелл, освобождались «отъ грѣховъ своихъ» не только страдающие от болезни, но и те, кто за ними ухаживал. Милосердие, проявленное к больным и нуждающимся в попечении, особливо превозносится в сборнике и приравнивается к духовному подвигу: служение им, как сказано, по своей духовной значимости превосходит пост и покаяние (гл. 125, л. 121–121 об.). Иерею, приступившему к причастию после связи с женщиной, игумен советовал три года ухаживать за больными и каяться в грехе (гл. 167, л. 152). Богословский смысл служения больному объяснен в Евангелии: «Ходяще же проповѣдуйте, глаголюще, яко приближися Царствіе Небесное; болящаа исцѣлите, прокаженныа очищайте, мертвыа воскрешайте, бѣсы изгоните; туне приасте, туне дадите» (Мф. 10: 7–8) и «И посла ихъ проповѣдати Царствіе Божіе и исцѣлити болящяа», «Исходяще же прохожаху сквозѣ веси благовѣствующе и исцѣляюще всюду» (Лк. 9: 2, 6); а опека страдающего человека свидетельствовала о служении самому Христу: «Възалкахъбоя, и дасте Ми ясти; въжадахъся, и напоисте Мя; страненъ бѣхъ, и введосте Мене; нагъ, и одѣасте Мя; боленъ, и посѣстисте Мене; в темнице бѣхъ, и приидосте къ Мнѣ» (Мф. 25: 35–36) [33. Л. 5 об.–6; 12; 14]. Так, монах Алквириин «не токмо им болѣзни исцеловаше, но и зело застарелыа язвы и гнусныа пестунствоваше и касашеся сих, яко самых Христовыхъ» (гл. 127, л. 122); св. Макарий в 90-летнем возрасте совершил поход в Александрию за кусочком свежего пшеничного хлеба для больного монаха (гл. 121, л. 117 об.–118); св. Галикан «ноги нищим умываше, трапезу поставляет, воды на руке подает, болящим со усердием прилежит и прочая, сему подобная, творит» (гл. 122, л. 118); человек по имени Евлогий избрал для себя путь служения прокаженному, «не имеющаго ниже рук, ниже ног, точию языкъ именю//щаго свободен», привез его в свой дом и 15 лет терпел его капризы и оскорбления (гл. 124, л. 118 об.–121); Плащя, жена царя Феодосия, «болницы посещаше, своима рукама болнымъ служаше, горшки и прочія их сосуды сама измываше, варени их сама искушаше, ложицы подаяше, хлебъ резаше, брашна приносяше, чашицы питія даяше // и прочія послужения имъ творяше» (гл. 128, л. 123 об.–124). Все эти примеры коррелировали с сюжетами из агиографии о помощи страдающему, сравнимой с врачебным долгом: «Почему ты не смилуешься надъ моею скорбною душею и не подашь мнѣ хотя малаго лѣкарства въ моей великой сердечной болѣзни? – спрашивал старей прп. Иоанна Дамаскина. – Если бы ты былъ врачъ тѣлесный и случилась со мною какая-нибудь тѣлесная болѣзнь, и я просилъ бы тебя полѣчить меня, неужели бы, имѣя возможность врачевать, ты отвергъ бы меня, и я умеръ бы отъ той болѣзни? Не даль ли бы ты отвѣта Богу за меня, потому что могъ мнѣ помочь и отказался?» [24. Т. 4. С. 110–111].

Описания внешнего вида больных, пораженных проказой, отличаются особым, детализированным натурализмом: их тела «более являшеся смрад и гное, а нежели живое тело, ниже смрадомъ многим, его же язвы издаху» (гл. 15, л. 47), «язв гноных и струпов исполненнаго» (гл. 137, л. 130), «страшно болящаго и смердящаго, его же и прокаженнии между собою терпети не можаху» (гл. 140, л. 132), «зело свирепо уязвленнаго и струпливаго тако, яко даже тело от него падаше» (гл. 142, л. 133 об.), «ему же уже на многих местех от гноения тело от костей отпаде» (гл. 249, л. 203), а «лице все огнистыми проказами бысть прокаженно» (гл. 659, л. 470). Среди болезней, упомянутых в сборнике, проказа занимает одно из первых мест (гл. 15, 100, 124, 131, 137, 139 (прилог 18 и 19), 140–142, 243, 333, 339, 424, 659). Период особенного охвата Западной Европы этим тяжелым инфекционным заболеванием приходится на раннее Средневековье. Интерес к повествованиям о проказе объясняется, видимо, широким ареалом распространения в России этого заболевания, поразившего европейскую и азиатскую территории нашей страны довольно поздно, после XV–XVI вв., когда в Западной Европе эпидемия была практически побеждена [36. С. 255–279]. В «Зерцале» внешние проявления проказы и отношение окружающих к больным, пораженным этим недугом, служат индикатором чистоты души здорового человека и показателем крепости духа больного.

Особых похвал, к примеру, заслужил князь Либзой, не переставший любить жену, страдавшую от проказы: «...никако же не возгнушася, да не уязвитися от нея. И от смрада видения не отврати никогда лица своего, ибо более являшеся смрад и гное, а нежели живое тело, ниже смрадомъ многим, его же язвы издаху. И никогда же ей трапезы своя, ниже одра своего возбрани и возлежания с собою, понеже любовь супружеская страх уязвления и гнушательное зрение, и неблагоприемный смрад в бестрашие и во утешение премени, ибо по словеси Господню // единымъ теломъ с собою быти» (гл. 15, л. 47–47 об.). Наказан Богом брезгливый священник, который сделал в стене оконце для общения с прокаженными: «...половиною тела своего бысть прокажен. Есть сия, яже отвращашеся от них, прокаженных. Другая же половина, яже приклоняшеся к прокаженным, бысть здрава и невредима» (гл. 141, л. 133). Поражает сила духа инока, который, борясь с искушением оставить истекающего гноем старца, пил «омытие»: «Взяв воды и омы оную язву смердящу, текущую гноем, и скры оную воду, и елико краты хождаше, пияше оную воду» (гл. 126, л. 121 об.).

Еще одно понимание болезни в сборнике – как Божественного **дара для исправления ошибок**. Юноши, приняв монашеский постриг, вскоре оставляют монастырь, возвращаются в мир, женятся и забывают об обете. Болезни, настаигающие «отступников», трактуются как «милосердие» и «попущение» Бога: молодого человека, вера которого была слаба («помышление младое, яко лук напряженный, помале ослабе»), утащили «свирепии и гнуснии ефиопи», но апостол Петр отбил юношу ключами, и «в монастырь тече и прият монашеский образ со многим смирением» (гл. 480, л. 349–349 об.); другого беглеца лозами

посекли апостол Андрей и св. Григорий (гл. 53); пустынный вернулся к семье, но вскоре, «бесом томим», возвратился к братии (гл. 61, л. 82); монаха, который «начат в монашеских уставах ослабевати» и задумал побег, св. Дустан отхлестал веревкой (гл. 62); на инока, замыслившего оставить монастырь, некий старец в видении спустил злого пса (гл. 63); другого монаха при мысли о побеге начинал мучить бес (гл. 64); св. Иоанн Креститель, явившись в видении игумену, отговорил его от ухода из обители, но настоятель за мысль о побеге тяжело и долго болел (гл. 365).

Примеры об иноках-беглецах есть и в русской агиографии. Так, болезни мучают монахов, ушедших в мир, но они выздоравливают, вернувшись в обитель (например, в житиях прпп. Евфросина Псковского [25. С. 164–166] и Герасима Болдинского [37. С. 263]). Заболевают и те, кто забыл об обете постричься в монастырь, но исцеляются, приняв «образ ангельский», как, например, инок Антоний из Болдинской обители [Там же. С. 253–255]. Обретают здоровье и умудренные опытом монахи, однажды смалодушничав, как, например, страдавший болями в ногах игумен Алексей, бежавший в Адрианову пустынь в Пошехонье [24. Т. 5. С. 808].

Ряд примеров из «Зерцала» учит тому, что болезнь есть период для **осмысления жизни и покаяния**. Монах, который, по словам братии, был «зело нерадив», умирая от тяжелой болезни «в радости» и «безбояньстве», поучал иноков своему духовному опыту с «пользою велию»: не судить, «отпускать» и прощать (гл. 474, л. 346, 346 об.). У намурацынского князя Филиппа, напротив, недуг вызвал чувство раскаяния и побудил к обличению собственных поступков, к публичным обвинениям и упрекам себя: «Сей четверем игуменом обычей исповедатися часто, сие же творяше и с толиким слез пролитием, яко всех самех на слезы возбуждаше и на сем непрестанно вервь на выю свою полагаше и моляше отцев своих духовных, да влекут его на улицы, глаголюще: “Жих яко пес, тако да умру”» (гл. 546, л. 391). Авва Мутий вымолил для больного старца, боявшегося умереть без покаяния, три года жизни: «Егда же три лета преидоша, повеле ему ити на оное место, отнюду же взят его, уже не яко человека, но яко ангела, от человека сотворенного, Господеву отда его» (гл. 578, л. 417). В болезни тела, как учит агиография, одни подвижники ужесточали аскезу (блж. Исихий Хоривит и прп. Афанасий Печерский ушли в затвор, прпп. Нифонт Кипрский и Пард отшельник – в монастырь; а прп. Стефан Новосиятель и св. Тарасий, архиеп. Константинопольский, приняли схиму [24. Т. 2. С. 87; Т. 4. С. 43; 261; 434–435, 620–621; Т. 6. С. 439]), другие же, получив «время для покаяния», искренне исповедовались, как прп. Тит, пресвитер Печерский, который просил прощения у духовного брата Евагрия, и прп. Еразм Печерский, который поведал братии о себе, «ничего не утаивая и не стыдясь», а затем постригся в схиму [Там же. Т. 6. С. 485, 436–437]. Но ни один из святых не обличал себя в грехах демонстративно и показательно, чтобы, очистившись, стать ангелом, «от человека сотворенного», как это делали герои западных новелл.

С христианской концепцией болезни как наказания Божия тесно связана тема так называемого исхода

недуга [38]. В сборнике представлены два пути развития сюжета болезни: летальная кончина и выздоровление. Приведенные ранее примеры, в которых смерть настигала отказывавшихся признавать свои грехи, строились по одной схеме: инок, «живяше житием зело неисправленным», наказан болезнью, от которой и скончался без покаяния, «яко человека положи себе во гроб, тело же его, яко честного и богатого со мною славою мирскою погребено бысть» (гл. 549, л. 393 об.).

Ряд новелл учит: искреннее, подтвержденное глубокой верой осознание несправедности поступков, ставших причиной болезни, позволяет раскаявшемуся грешнику дожить до преклонных лет. Воин тяжело заболел, «и не бысть никоего же упования к животу». Как только он дал обет постричься в монахи, стал возвращаться к жизни: «и абие лице его начат пременяться, и бледость пременяся в белость, синета же в красоту, на еже вси зрящии дивящися. Хотяше же его благосердый Господь сим паче показати, яко для обещания иноческаго от смерти его избави, без поту и без кровопущения, противу природы тоя болезни, абие лучше ко здравии возвращашеся» (гл. 130, л. 125).

К особому способу выздоровления – быстрому, подобному чуду исцелению (ему немало места уделено в сборнике) – относятся **священнодействия**, направленные на изменение внутренней жизни человека. Одно из них – **крещение, или «возложение рук»**, что «не токмо душевному, но и телесному здравью полезно есть». Протогеник и Евлогий, проповедники христианства в городе Антиноуме, вылечили ребенка, крестив его, и призвали больных язычников принять крещение, чтобы избавиться от болезней (гл. 145, л. 136 об.). Илирий, еп. Пиитавенский, внезапно заболел и в течение трех дней скончался, не успев принять крещение, хотя был уже оглашен. Св. Мартин горячо молился о своем друге, «и той, от мертвых вставший, крещен бысть и многа лета пожив» (гл. 148, л. 137 об.).

Круг новелл связан с темой **причастия**; это таинство в одной из повестей именуется «пресвятой святыней», «источником всяких благ и врачеванием душевным» (гл. 155, л. 141). Пастырь Григорий наставлял свою духовную дочь Матильду Кигитунскую: «Подобает нам, дщи возлюбленная, притекати к нему, предивному таинству, подобает нам зело желати сего предрагаго духовнаго врачевства» (гл. 156, л. 141 об.). Папа Инокентий принял искреннее покаяние женщины, вступившей в связь со своим сыном и родившей от него другого сына, «яко благо разсудный врач аще и болящую совершенно и скоро уврачевати» (гл. 548, л. 393).

Исповедь, завершающаяся причастием, в новеллах «Зерцала» относится к наиболее действенным способам духовного врачевания. В одной из них рассказывается, что молодой отважный воин внезапно заболел, хотя ему была предсказана долгая и полная подвигов жизнь; как оказалось, в роли предсказательницы выступил диавол, принявший облик молящейся монахини. Когда брат воина уговорил покаяться, «повеле болящий призвати иерея, исповедася и расположи написавши вся своя стяжания. Божественных таинств причастися, и елеом освятися, и тако абие душу

предаде Господеву без сомнения, яко от сетей дьявольских бысть свободен» (гл. 264, л. 215, 215 об.).

По сценарию выздоровления развиваются случаи обращения больных к **святыням**. Так, к болеющему трехлетнему сыну французского короля приложили величайшую христианскую святыню – частицу тернового венца с гвоздем, «и абие болезнь отбеже, и бысть здрав, яко же и прежде» (гл. 199, л. 175). Одна из новелл рассказывает о целительной силе веревок, предварительно обмотанных вокруг столпа, у которого бичевали Христа, и использовании их «на многия болезни» (гл. 202, л. 176 об.). Девица Мария, много лет страдавшая от тяжелой болезни, исцелилась, прикоснувшись к нерукотворному образу Спасителя (гл. 447, л. 334).

К способам духовного выздоровления, не одномоментным, но требующим определенного времени для укрепления веры, в ряде новелл отнесена искренняя **молитва**. Монах Еквикий-скопец, основатель многих монастырей, постоянно испытывал плотские искушения и, чтобы избавиться от них, «иска от Бога врачевания всегдашними молитвами» (гл. 153, л. 139 об.). Мужу, изменившему жене, была назначена епитимья, заключающаяся в чтении по пять раз в час молитвы «Богородице Дево, радуйся»; по прошествии суток жене грешника было видение: «яко тамо, под оным древом, прииде некий врач и положи тебе пять цветов, зело преблагочестных, на язвы твоя, от еже здрав бысть» (гл. 214, л. 183). Благодарственная молитва Богу звучит и из уст бедной девушки, убежденной, «яко малое врачевство избавляет // от велия болезни, тако же за малая благодеяния благодарствие многих благ спадобляет человека» (гл. 325, л. 262–262 об.). Игумен одного из монастырей молился за душу прокаженного, ослабленную «злым духом», и ухаживал за больным до его выздоровления душой и телом (гл. 131, л. 126–126 об.).

Милостыня – еще один способ врачевания, действующий во времени, она не только спасает душу, но и исцеляет плоть. Когда врачи не могли вылечить немецкого короля Людвига, он раздал богатые пожертвования «на различныя монастыри и больницы и... неначаянное здравие получи» (гл. 356, л. 283).

Большое число новелл посвящено теме **покаяния** грешников в болезни. Таинство покаяния носит в «Зерцале» именование «духовное врачевание». Богач и бедная вдова «во едино время болезнию одержими бяху. И видяще быти себе близ конца смерти, презвитера возваху, да посети богатаго и исповедает и причастит», ведь каждый, как учит новелла, «врачевания духовного потребует» (гл. 114, л. 112, 113). Из другого рассказа узнаем о некоем юноше, вступившем в физическую связь с иеромонахом, но получившем избавление от духовных мук и угрызений совести благодаря искреннему раскаянию и исповеди игумену – «премудрому врачу», перед которым «открыся язва греховная, и исцелена бысть» (гл. 168, л. 154). Судя по исповедным текстам русского Средневековья, иерею, приступавшему к исповеди в качестве исповедующегося, вменялось признаваться, способствовал ли он тому, чтобы больной обращался к доктору во вторую очередь, после духовника: «Чи приказуеш своим парохияном, когда кого посетит Бог болезнию, да ни первые призовет

врачей или бабих шептов, и продолжения ради времени да не умрет без исповеди и причастия, но первее дасть извест тебе?» [35. С. 498].

В ряде новелл умирающему от болезни человеку чудесным образом дается возможность побывать в загробном мире, чтобы по возвращении не только самому исповедаться, но и призвать других к покаянию. В одной из них читаем: «Бысть един изрядный юноша аще бысть и мирская любящий, обаче Пресвятей Богородице не престаяше молиться. По сем же объят его болезнь, и от тоя умре. Егда же чрез многия часы лежаше мертв, паки оживе» (гл. 274, л. 222) – Богородица позволила душе юноши вернуться в тело, чтобы он смог покаяться в грехах. Есскил, еп. Дунский, в двадцатилетнем возрасте тяжело заболел и, будучи при смерти, в духе перенесен в объятые огнем место, откуда нашел выход через потайную дверь; в открывшейся комнате он увидел Богородицу, которая, услышав от него обещание покаяться, позволила вернуться к жизни, чтобы провести отведенное время в исповедании грехов и славлении Богоматери: «И тако по сем оставивъши епископство, бысть простой монах // и живяше благоугодно, благодаря Бога, и моляшеся о оставлении грехов своих. И тако поживши многое время, успе с миром» (гл. 328, л. 266–266 об.). Инокания Анна, отданная насильно в монастырь, в 24 года тяжело заболела и «бысть бездушна чрез некое время». Когда она очнулась, то рассказала игумену о своем видении, в котором она созерцала муки еретиков. Перед смертью Анна наставляла сестер: «дабы были послушливы, и да ничто же бы разчитали без повеления матери и господи своея, и дабы лучши исправилися и каялися» (гл. 350, л. 280 об.).

Реализация в делах и поступках важнейших христианских **заповедей и главной из них – о любви**, способствует постепенному исцелению души от порока. В новелле о двух монахах, связанных духовной дружбой, повествуется о том, как один из них мучился от зависти к своему товарищу, но тот «видящи и язву сердца его хотя исцелити». Для этого он окружил брата «душевною любовию и послужением, к любви своей елико можаше преклоняше. Постелю ему мякку творяше, одежду его очищаше, такоже и сандалия. И еже что хотяше во свою ползу творяше и елико достойаше служаше, и елико можаше с радостию творяше» (гл. 651, л. 464).

Подводя итог изложенному в данном разделе, можно заключить, что в «Великом Зерцале» направления в осмыслении болезни базируются на характерных для христианства мировоззренческих основаниях и трактуют ее как наказание Божье. Сборник пронизывает тема связи греха и здоровья, которая реализуется в многочисленных трактовках недуга, имеющих аналогии в агиографии и святоотеческих поучениях. Но в ряде рассказов о болезни прослеживаются особенности восприятия этого феномена, характерные для западной традиции, где нездоровье трактуется как одна из форм аскезы и описывается с элементами экзальтации и детализированной визуализации, при помощи чего демонстрируются и подчеркиваются духовные достоинства. В то же время способы исцеления и возможности врачевания болезней, изложенные

в новеллах «Зерцала», базируются на общехристианских основаниях, поэтому обнаруживают много общего с терапевтическими приемами, применяемыми в православной традиции [18. С. 177–195]. Следует заметить, что перечень индивидуальных грехов, наказываемых болезнью, чрезвычайно разнообразен в сборнике, поэтому «Зерцало», раскрывая перед русским читателем тему болезни, придает ей ярко выраженную дидактическую направленность.

Лексико-семантическое поле феномена болезни.

Христианская этиология болезни нашла отражение и в лексике о нездоровье человека. Лексема *болезнь* была главной в системе древнерусского языка для обозначения плохого самочувствия человека [16. С. 101]. До XVII в. слово имело три значения: 1) болезнь, 2) скорбь, горе и 3) беспокойство, забота [39. Т. 1. С. 280]. Все они реализованы в сборнике. В своем первом и прямом значении *болезнь* употребляется наибольшее количество раз. Причины естественного нездоровья перечислены в одной из новелл при описании перипетий, которые выпали на долю индийского господина, желавшего узнать как можно больше о христианстве: «И тако отчасти с печали, отчасти же со утруждения путного, а к тому уже будучи во старости лет, впаде в болезни» (гл. 447, л. 332 об.). Обстоятельства, влияющие на изменение физического и духовного состояния человека, эксплицируются в сборнике определенным кругом категорий слов языка.

К самым крупным лексико-семантическим гнездам относятся слова с корневыми вершинами *врач-*, *бол'-*, *цел'-*, *язв-*. Наиболее употребительными являются слова с корнем *бол'-*: *болезнь* (178 раз), *болящий* (74), *болети* (25), *болезновати* и *больной* (по 17), *больница* (12). Периферию ядра парадигмы *болезнь* наполняют лексемы, при помощи которых описываются состояния больного, причины и виды болезни, способы избавления от нее. К сопутствующей и актуализирующей значение *болезнь* лексике относятся: *врач* (30), *врачевство* (9), *врачевание* (6); *исцелити(ся)* (56); *язва* (52), *уязвленный* (15) и *уязвити(ся)* (12); *недуг* и *вреды*, *лекарьства* и *синяты*, названия частей тела и внутренностей: *бок*, *глаз (око)*, *голова (глава)*, *жила*, *кожа*, *кровь*, *лицо*, *нога*, *нос*, *персты*, *ребро*, *рука*, *сердце*, *составы*, *стомах*, *тело*, *уста*, *утроба*, *чрево*, *шея (выя)*. Обратившись к Словарям древнерусского [40; 41] и русского языка XI–XVII [39] и XVIII [42] веков, мы обнаружили, что в лексиконе переводов использована лишь часть всего многообразия слов, употреблявшихся в то время для обозначения состояния нездоровья. К словам с корнем *врач-* из «Великого Зерцала» словари добавляют еще 13 (врачебница, врачебный, врачевать и др.) [39. Т. 4. С. 125–127], а с корнем *бол'-* – еще около 30 (болезнь, боль, больничный, больно, болячка; (за-, из-, по-, при-, раз-/роз-, с)болети(ся) и др.) [39. Т. 1. С. 279–289; Т. 5. С. 137; Т. 6. С. 100; Т. 15. С. 131; Т. 19. С. 98; Т. 21. С. 142; Т. 23. С. 77].

Для обозначения динамики и процессуальности действия в языке перевода «Зерцала» используются глаголы, передающие глубину, интенсивность и продолжительность болезни. Обычно человек «впадает» в болезнь (гл. 60, 129, 132, 133, 141, 185, 264, 272, 278,

282, 310, 350, 446, 474, 495, 566, 584, 586, 606, 611), ею «одержим» (гл. 46, 60, 183) и «содержим» (гл. 199), «бысть жегом» (гл. 569) и «объят» (гл. 38, 274, 531, 563, 573, 581, 582) «даже к смерти» (гл. 53, 274, 328, 479, 659); течение болезни, благодаря глаголам несовершенного вида настоящего времени, растянуто во времени: болезнь «приходит» и «низходит» (гл. 659), «мучит» (гл. 131, 659) и «примножашеся» (гл. 62), «распространяшеся» (гл. 130) и «умножашеся» (гл. 573, 581), «ничто же сокращашеся» (гл. 163). Редко встречаются глаголы совершенного вида, которые передают внезапность заболевания и исцеления: болезнь «возвратится» (гл. 136), «отбеже» (гл. 199), «порази» (гл. 576).

Лексика в переносном значении, употребляющаяся для передачи ощущений от боли, подчеркивает восприятие болезни как явления материального, как некоей осязаемой субстанции. Так, инок, страдающий головными болями, пришел в храм в надежде получить облегчение; однако на службе лучше он себя не почувствовал. Когда он подошел к причастию, «и се абие от верху главы, яко велия часть от лба отторжесе, ея же чрез средину чела хотяше на землю упаде и гром в церкви сотвори. Той же брат видяше явьственно отторжения болезни, обаче никто же виде, чюдяшеся зело» (гл. 163, л. 147). По характеру ощущений, описанных здесь, близким представляется изложение «исхода» болезни в памятниках литературы Древней Руси: во время молитвы боярину Симеону показалось, что кожа отстала от тела, и, почувствовав облегчение, он сообразил, что таким образом из него вышел недуг [24. Т. 1. С. 554–555; Т. 3. С. 476–477]; когда прп. Никандр пустынник попросил больного показать «недуга своего болезнь», тот не смог: его рубашка прилипла к телу; после молитвы святого «недуг же его отпаде от тела и зсрачицею вкупе, яко чешуя» [25. С. 532].

В других повествованиях болезнь представлена как видимые «вреды», «синяты» и «язвы». В одной из них «язвы и синяты» стали зримым свидетельством наказания грешника – святые высекли беглеца прутьями; братия, готовя его к погребению, «тело обнажиша, тако язвы и синяты видены были, яко истинными вещественными лозами тело его быть посечено» (гл. 53, л. 74 об.). Умиравшего в болезни пресвитера мучили видения «огня негасимого», искра которого однажды обожгла его руку и «кожа и тело до самых кости сожже»; след от ожога видели и монахи, раскопавшие гроб грешника (гл. 586, л. 424). Во время отказа лихоимца каяться монахи слышали звуки ударов по спине и увидели «синеты и язвы на теле его» (гл. 533, л. 383 об.). Духовный отец еп. Касиана был незримо избит, и «совлечесе одеяния своего и показа на теле своем язвы» (гл. 495, л. 358 об.–359). Такой способ визуализации наказания характерен для агиографии: человек, отказавшийся исполнять песнопения прп. Феодора Студита, после видения ему святого и иноков с жезлами обнаружил на теле синяки [24. Т. 3. С. 259–260]; с помощью «дубцов» ангелы прогнали «рыболовца и жену едину» от горы, получившей на Соловках название Секирной [43. С. 60].

В другой новелле «вреды и язвы» поразили внутренние органы человека, но после очищения их анге-

лом произошло выздоровление: «Егда же ему перстом показях, отверзе яко мечем оное место и иземши утробу, показа ми вреды и язвы. // Очистивши же их рукою своею и, паки во свое место положивши, затвори» (гл. 42, л. 62 об.–63). В «Великом Зерцале» для визуализации боли и материализации недуга часто используются приемы натурализма и физиологии. Бог поразил хулителя на Пресвятую Богородицу ударом грома: «Егда же ко омытию скверное его тело обнажиша, видеша зело велию язву, чрез нея сердце, утроба и вся составы видени быша» (гл. 103, л. 106 об.). Подробный натурализм характерен для маририев с детальными описаниями пыток и казней христианских мучеников. Однако анатомо-физиологической проблематикой отличаются и другие типы агиографических текстов. В житии прп. Никандра Псковского описано тело человека, которое «покрыли черви, особенно же большая язва у него открылась на груди, так что можно было видѣть внутренности» [24. Т. 1. С. 491–492]. Физиологизм рассказа о видении свт. Димитрию Ростовскому мч. Ореста близок новеллам «Зерцала»: «...мученикъ открылъ свою грудь и показаль въ лѣвомъ боку великую рану, проникающую до самыхъ внутренностей, и сказал: “Сіе мнѣ желѣзомъ прожжено”. Потомъ, открывъ правую руку до локтя, показаль рану около самага локтя, говоря: “Сіе мнѣ перерѣзано”. Въ сей ранѣ были видны перерѣзанные жилы...» и так далее с другими подробностями [Там же. Т. 3. С. 196–197].

Характеристики болезни, выраженные качественными прилагательными, указывают на степень ее проявления и продолжительность: «тяжкая» (гл. 77, 576) и «легкая» (гл. 242, 583), «тяжкие болезни смертны» (гл. 556), «великая» (гл. 350, 394, 659), «к смерти приближающая» (гл. 405), «даже до смерти» (гл. 53), «начата кончатся ко смерти» (гл. 199) или «смертная» (гл. 474), «зелная» (гл. 562), «должайшая» и «протяжная» (гл. 569), «страшная» и «казни» подобная (гл. 659). Краткие замечания о симптомах недуга на теле больного подчеркивают восприятие болезни как тяжелого, достойного искреннего сочувствия состояния, отражающегося прежде всего на внешности человека, меняющейся порой до неузнаваемости. Тело кузнеца «уже от многия болезни изше, яко кожи токмо единой едва остатися» (гл. 272, л. 220 об.); у женщины «язвы по лицу разсыпашася, очеса углубишася, уста искриви//шася, нос згорбися и искривися и конечно чюднее ея лице на ней показася» (гл. 246, л. 196–196 об.).

Восприятие болезни как Божественного наказания привело к ее отождествлению в сборнике с грехом. Из одной новеллы узнаем о воине, восплававшем страстью к своей госпоже; поборов стыд, юноша признался ей в своих желаниях, но целомудренная девушка отвергла его, чем ввела в еще «большую болезнь». В контексте новеллы под болезнью подразумевается грех плотской страсти, соблазн; болезнь имеет здесь синонимы *веле* и *блудное разжение*, *искушение*, *великое растление* (гл. 24, л. 51). В другой повести метафорическое отождествление греха и болезни прослеживается еще определеннее. Инок, рассказывая о своем порочном поступке, — когда он, монахом, со-

блазнился красотой девицы и прожил с ней полгода, — заключил: «зачахом болезнь и родихом беззаконие» (гл. 42, л. 62–62 об.). Еще из одной новеллы узнаем, как после смерти воин каждую ночь лишает жизни свою любовницу, которая ради него убила мужа. Мучки совести, рождаемые убийством, повторяющимся снова и снова, грешник называет *болезнью*: «И се ныне сие мучение терплю, яко на всякую нош мною убиваема бывает, и аз сицевую болезнь терплю, егда ю убиваю» (гл. 210, л. 180 об.).

В большинстве случаев словом *болезнь* в сборнике обозначается физическое состояние человека, поэтому чаще всего при наименовании болезни и локализации боли употребляется эта лексема: болезнь сердечная, болезнь сердца, болезнь проказа, болезнь черная. Человек, «яко мертв» или находящийся при смерти, тоже называется больным: еп. Маврикий, «ко смерти начат болети» (гл. 518, л. 373); «от жалости бысть яко мертв на долъг час... и воста от тоя болезни» (гл. 535, л. 385); «сести при вратех некоего богатого, той же от жития отходит... и спешно к больному идоша» (гл. 697, л. 507 об.).

В Словаре русского языка XI–XVII веков у слова *болезнь* зафиксировано значение «боль». Примечательно, что в тексте перевода слово *боль* не встретилось ни разу. Телесный дискомфорт всегда обозначается словом *болезнь*, и такое словоупотребление отмечается в памятниках второй половины XVII в., т.е. современных переводу [39. Т. 1. С. 280]: «да изыдет душа без болезни тела» (гл. 43, л. 64); «тяжкия на ню болезни и му//чения паки падоша тако, яко ниже на одре двинути ся можаше» (гл. 447 (прилог 4), л. 333–333 об.); «биение и мучение, и всяка болезнь отъяс от него» (гл. 727, л. 542). Значения *боль* и *болезнь* можно различить по локализации боли, которая, как правило, ощущается в отдельных частях тела: «Посем болезнь начат в них низходити от стомаха даже до перьстов ножных. И тако страшная болезнь объят его, яко даже в клуб стисну» (гл. 659, л. 470); «много пострадах, болезни терпящи во утробе моей тако, яко на земли лежащи не возмогл единого псалма проглаголати» (гл. 42, л. 62 об.); «Феодор монах тяжкую болезнь главную терпяше... болезни ослабу умолит у Господа» (гл. 134, л. 129); «аще болезнь и ничто же сокращашеся» (гл. 163, л. 146 об.); «конь восхити его за плеща... Той же за велию болезнь начат вопити» (гл. 394, л. 303); «удары вервию по бедрам святого, на ней же бо черпало. Святыи же от великия болезни умолча» (гл. 543, л. 389 об.). Значение «боль» подчеркивается в сочетании слова *болезнь* с глаголом *слышать*, которым обозначается восприятие неприятных физических ощущений: «Тогда во всем своем мучении, яко не слыша болезней, ибо душа ея висящи вся в венце» (гл. 11, л. 44); «есмь здрав и никоея же болезни слышу» (гл. 42, л. 62 об.); «То почто, брате, болезни телесныя не слышиши и смерти не боиши?» (гл. 127, л. 123); «яко не слышаше оныя болезни» (гл. 163, л. 147). Телесные страдания подчеркиваются глаголом *терпети*: «едва можаше // болезнь терпети» (гл. 133, л. 128–128 об.); «Тяжкия болезни терплю на теле моем» (гл. 137, л. 130). Глаголы, обозначающие действия эмоционального характера, указывают на

интенсивность боли: «На иже слова брат его возбужден сердечною болезнию» (гл. 264, л. 215); «Той же за велию болезнь начат вопити» (гл. 394, л. 303).

Слово *болезнь* имеет в сборнике два синонима – *немошь* и *недуг*, которые со времен старославянских переводов означали усиливающееся от немощи через недуг к болезни состояние [16. С. 99]. Они используются неоднократно. В этой цепочке близки по болевым ощущениям *болезнь* и *недуг*: в сборнике трижды они употреблены рядом как синонимы, но для обозначения разных стадий нездоровья: «И тако яко святых воскресия прикоснуса, и всякия болезни и прочия недуги исцелевает» (гл. 322, л. 261); «По сем на конец жития прешедши, терпех различныя болезни и недуги» (гл. 350, л. 280); «даже милосердием Господним не вскоре познася, яко сия вина бысть недуги и болезни телесныя и душевныя» (гл. 606, л. 434 об.). Содержание новелл, в которых употреблено слово *недуг* в значении *болезнь*, обозначает состояние, наступившее, как правило, в наказание за грех. Молодой человек, реализуя давнее желание, стал монахом, «помале же времени бысть житием нерадив... Той же не в долзе // посем бысть в недуге и восхищен был в дусе» (гл. 535, л. 384 об.–385). Человек по имени Ардвин, напротив, пообещав уйти в монастырь, тянул с пострижением, «посем же обещавайся впаде в недуг и исповедаяся грехов своих» (гл. 566, л. 407 об.). В новеллах подчеркивается, что недуг обычно ведет к смерти. Воин, поверивший предсказательнице судьбы, «впаде в недуг зело // тяжкий... близ смерти быти» (гл. 264, л. 214 об.–215). «Сестричиш», не исполнив предсмертного желания своего родственника продать его коня и доспехи и раздать деньги нищим, «впаде в зелный недуг и всем исповеда свою вину, им же бысть причастен» (гл. 310, л. 252 об.). Юноша, «зело блудный», «во едино время впаде в недуг зелный даже ко смерти» (гл. 611, л. 439). Казначей «монастырьския блага на своя потребы обращаше. Еже на долзе творяше, впаде в недуг даже ко смерти» (гл. 282, л. 229 об.).

Недуг длится во времени, переносится тяжело и мучительно. Монах, будучи больным с рождения, помогал нуждающимся, «по сем же впаде сам в недуг и пребысть в нем стражда двадесят лет, по сем умре» (гл. 185, л. 168). Игумен, прославившийся жестокостью «в начальстве», «много лет лежа в недуге» (гл. 365, л. 288 об.); юноша, покончив с добродетельной жизнью, «нача грехи на грехи прилагати», наказан головной болью, которая не давала ему покоя: «болезнь и недуг свирепея, и по всему познаваху, яко умрети иматъ, и приближается конец» (гл. 745, л. 559 об.). Слово *недуг* имеет такое же значение, что и лексема *болезнь*, когда используется как общее выражение нездоровья: «оный кузнец впаде в недуг» (гл. 272, л. 220 об.); «некий презвитер, иже за нужду зелнаго недуга своего в купели и в бани обыче измыватися» (гл. 493, л. 355 об.); князь Филипп «от далных стран прихождаху» к мощам мч. Алфана «ради исцеления от недух своих» (гл. 546, л. 391 об.); «преда его тяжчайшей скорби и лютому недугу» (гл. 669, л. 478); «впад... клирик в тяшкую и страшную болезнь, толик

бо недуг его бе, иже уста и язык, зубы, яко ножом отверзая и отревая» (гл. 677, л. 491).

Прилагательные *больной* и *недужный* в сборнике синонимы, особенно в тех случаях, когда речь идет о больных-притворщиках. Монах Илья сказался больным («мнишися быти недужен»), когда его позвал к монастырским воротам ангел в образе странника (гл. 49, л. 69); а «недужный» грешник после видения монаха, обещавшего ему заступничество, «укрепися и благодари всеусердно» (гл. 60, л. 81 об.). Следует заметить, что сюжеты о недужных хитрецах не редкость в сборнике. Так, еретик, чтобы избежать смерти, притворился бесноватым, но его убил клирик, на самом деле одержимый бесом (гл. 349, л. 279). Монах Корол любил поестъ и, чтобы иметь доступ на больничную кухню, прикинулся больным. Инок, обладавший духовным зрением, не раз видел, как за обжорой крался бес, который в конце концов склонил чревоугодника оставить монашество (гл. 459, л. 340–340 об.). Чтобы соблазнить еп. Викентия, блудница улеглась в постель, «якобы великим недугом и лютою скорбию одержима... показуя себе, яко последняя страждет» (гл. 691, л. 502 об.). Примеры о мнимых больных, ведомых грехом, в корне отличаются от поведения святых, которые прибегали к подобной «хитрости», чтобы не впасть в грех: так, выданная замуж вмц. Анастасия Узорешительница, притворилась неизлечимо больной и осталась непорочной [24. Т. 4. С. 596].

Слово *немошь* употребляется в «Зерцале» для обозначения еще более слабого по сравнению с недугом состояния. Это – усталость. Игумен, обладавший духовным зрением, видел, как ангелы, сопровождавшие монахов на службе, что-то записывали об одних и ничего не писали о других; о последних игумен распустил: «не от немощи, но от самовольнаго хотения поддаются и пред Господем противу уставом законным явитися не боятся» (гл. 44, л. 65). Это – телесная слабость. Монах Алквирин «пребываше некрепок и дряхл // телом, обаче ни единого врачевания хотяше прияти... яко добродетели душевныя в плотских немощах совершаются» (гл. 127, л. 122 об.–123). Это – страдание. Некая женщина проявила милосердие к прокаженному: «Той же, егда стояше и расслабление и немощ свою поведаше, желаючи какова мяхко посланнаго одра» (гл. 339, л. 273). Эти же значения имеют и производные слова с корнем *немош*': *немошный* (*немошнейший*), *немошествовать*, *немошествоющий*: «Во едино время, егда святому Макарию брат некий виноградный грезн принесе святыи от любви посла к немощнейшему брату. Немощный же, воздавши славу Богу, такожде благодарение за послужение онного брата и прият грезн» (гл. 411, л. 313 об.); увлекшись чтением книг, некий человек не смог познать духовной глубины прочитанного: «И не токмо от полезных, но и от нужных дел начат преставати и немоществовати» (гл. 641, л. 457); игумен, за свои грехи терпящий посмертные муки, жаловался родственнику, показавшись ему в видении: «праведным судом Божиим в брегах сея воды стражду, горю, погрязая, немощствую и, единым словом, погибох и паки на мучение возвращаюся» (гл. 8, л. 40 об.; см. также: гл. 85, л. 96 об.; 97; гл. 114, л. 112 об.; гл. 184,

л. 165 об.; гл. 577, л. 416). Слово *немошь* в значении «болезнь», судя по приведенным примерам, в сборнике слабовостребовано. Единственный раз лексема употреблена в составе названия болезни – *желтая немошь*, или желтуха («Закхей некий монах по многом посту впаде в недуг желтыя немощи, отлучен же от братии во свою келлию» – гл. 133, л. 128), которое зафиксировано как медицинский термин в трехязычном славяно-греко-латинском «Букваре» Ф.П. Поликарпова-Орлова, изданном в 1701 г. [44].

Отличаясь оттенками смысла от слов *недуг* и *болезнь*, лексема *немошь* употребляется в сборнике еще в одном значении: как бессилие личности. «Тако и человеческая немошь к воздержанию не была бы угодна, аще бы всегда во всем напряжении духа пребываючи, слабости своея времен пощадеи не восхотела, ибо орел паче всех птиц горе вышше всех возлетает и в солнце ясно зрит, а обаче и той нуждею объятый не исходит, – поучал апостол Иоанн Богослов юношу, который не смог надолго удержать лук во взведенном состоянии, и продолжал: – Тако и человеческое естество, егда мало от трудов соотведется, частым преграждением к вещем небесным теплее обращается» (гл. 509, л. 366 об.). В таком персонифицированном значении слово *немошь* использовано в конце XVIII в. Г.Р. Державиным в оде «Успокоенное неверие» [41. Т. 14]: «Надежды вѣтвь въ рукѣ у ней: – / Ты, Вѣра? – миръ душѣ моей! / Ты мысли дерзкія плѣнишь, / Сердцамъ незлобіе даришь, / Терпѣньемъ души укрѣпляешь, / На подвигъ немошь ободряешь; / Ты кроткимъ свѣтъ и красота, / Ты гордымъ мракъ и суета!» (цит. по: [45. С. 75]).

Можно заключить, что слова *болезнь*, *недуг* и *немошь* выступают в языке перевода «Великого Зерцала» и как синонимы, и как лексемы, обозначающие степень усиления нездоровья от немощи через недуг к болезни, и отражают особенности их словоупотребления в языковой системе русского средневекового человека. В ряде случаев слово *недуг* применяется как смягченный синоним слова *болезнь*, что характерно для древнейшего периода развития русского языка; а слово *немошь*, практически исчезнувшее из языкового обихода к XVII в. в значении болезни в наиболее сильной степени ее проявления, осталось в составе медицинского термина *желтая немошь* и получило развитие в переносном значении как слабость человеческого естества.

У слова *болезнь* в «Великом Зерцале» есть синоним *язва*: «свирепою язвою бысть наказан», «язвою неисцелною порази его Бог» (гл. 105, л. 107–107 об.), «язвою проказы попущена бысть» (гл. 139, л. 131 об.), «дабы еси исцелил язвы моя» (гл. 193, л. 172 об.); «язву проказы прият» (гл. 243, л. 197 об.), «сие же оный видящи и язву сердца его хотя исцелити» (гл. 651, л. 464). Как обозначение коллективного заболевания, эпидемии, мора слово *язва* хорошо известно по памятникам древнерусской словесности (*морючая язва*), но в приведенных примерах лексема *язва* – синоним болезни индивидуальной. Слово обозначает и заболевание души, грех: «язву соблазну расширяют и ко греху роптания приводят» (гл. 164, л. 148), «открыся язва греховная и исцелена бысть» (гл. 168, л.

154). Использование в качестве синонимов слова *болезнь* разных по этимологии и оттенкам смысла лексем, обозначающих степени и формы нездоровья, объясняет особое значение, которое средневековый человек придавал болезни, подчеркивает ее неразрывную связь с грехом.

Подытоживая содержание данного раздела, можно заключить, что лексико-семантическое поле, используемое в языке перевода, разнообразно и его содержание в целом соответствует языку, современному переводу; однако в лексике русского текста «Зерцала» отсутствуют слова со значением «болезнь», характерные для русского языка XI–XVII вв. и не вышедшие из словоупотребления ко времени перевода. Отличительная черта концепта «болезнь» как раз и состоит в очень точном лексическом наборе парадигмы «болезнь», который подчеркивает особенность восприятия недуга в православной традиции. К специфическим, восточно-христианским, чертам концепта «болезнь» можно отнести отсутствие в лексике перевода слова *боль*, которое, как правило, обозначая телесный дискомфорт, переводит понимание болезни из духовного переживания в состояние, осязаемое физически. В русском «Зерцале» во всех случаях, где по смыслу должно быть использовано слово *боль*, находится лексема *болезнь*, при помощи которой выражается характерное для православной традиции переживание телесного дискомфорта стойко и терпеливо, как духовный подвиг, игнорирующий выставление напоказ внешних проявлений недуга и исключающий публичную с элементами экзальтации похвалу своим состоянием, что характерно, судя по содержанию ряда новелл сборника, для западной трактовки болезни.

Еще одной специфической чертой концепта «болезнь» можно назвать использование избирательной лексики со значением длительности выздоровления при описании исхода болезни. В тех случаях, когда больной человек чудесным образом и практически мгновенно становится здоровым, применяются лексические производные от глагола *целить*: исцеление происходит во время миропомазания (гл. 90, л. 100), причастия (гл. 163, л. 147), исповеди (гл. 168, л. 154), прикосновения к святыне (гл. 322, л. 261; гл. 341, л. 274 об.; гл. 546, л. 391) – к этим примерам мы обращались в предыдущем разделе. Стремительность наступления положительного результата при исцелении подчеркивается употреблением слов со значением быстроты действия: «скорое исцеление» (гл. 14, л. 47) и «вскоре исцелевши» (гл. 63, л. 84). Для обозначения выздоровления, длящегося во времени, используются слова с корнем *врач-*: монах Палемон возвратился к прежним «врачевствам» – строгому посту, когда тяжело заболел от скоромной пищи (гл. 132, л. 127 об.), другой грешник получал «от Бога врачевание молитвами» (гл. 153, л. 139 об.), для избавления от землетрясения жители города использовали традиционный в их регионе способ «врачевства» – написанное на воротах каждого дома имя Иисуса Христа (гл. 373, л. 292). Эта же лексика востребована, как правило, для обозначения действий, направленных на лечение телесных недугов («пребываше некрепок и дряхл телом, обаче ни единого врачевания хотяше

прияти» – гл. 127, л. 122 об.–123; «врачество» не помогало и другим больным, страдавшим от физических недугов – гл. 454, л. 338; гл. 606, л. 434 об.), для обозначения лекарств, используемых в терапии (врач вместо «врачевства» продавал в бутылочках дождевую воду – гл. 667, л. 475). Разделение двух процессов – исцеления и врачевания, представления о которых в конце XVII в. в России связывались соответственно с верой и медициной, подчеркнуто в переводе, на наш взгляд, избирательным использованием лексики: со значением исцеления – для духовной, основанной на вере терапии, а врачевания – для лечения телесных недугов или заболеваний, требующих длительного по времени терапевтического процесса, а в отдельных случаях лекарственных средств.

Выводы. Концепция болезни в сборнике «Великое Зерцало» базируется на христианском понимании недуга как наказания Божия. Тема связи греха и нездоровья человека, отчетливо выраженная в большинстве новелл, реализуется в разнообразных трактовках болезни, где недуг назван результатом греха и порочности души, средством наказания и испытания, побудительным мотивом для искупления грехов и покаяния, Божьим даром для осмысления жизни, исправления ошибок и спасения в смирении, открывающим путь к святости. Значительная часть новелл своим содержанием о наказании грешника испытанием болезнью тесно связана с агиографией и святоотеческими поучениями, где теме зависимости физического и духовного состояния человека от его поступков уделялось особое внимание. Из многочисленных сюжетов о приводящих к болезням и даже к смерти индивидуальных пороках и грехах, вошедших в польское «Зерцало» – сборник, почти в два раза превосходящий русский текст по количеству новелл, внимание переводчиков привлекли такие, которые звучали в конце XVII в. особенно актуально и отражали реалии русской жизни того времени: о покушении представителей светской власти на церковное имущество, о морально-нравственном облике духовенства, о роли духовника в духовном и телесном оздоровлении человека, об отношении к больному, способах его исцеления, о терапевтической практике и диагностике болезни. Усиление интереса к последним сюжетам (например, новеллы о том, как через отверстие в теле умершего монахи рассматривали внутренние органы – гл. 103, а иноки, готовя тело к погребению, фиксировали на нем следы побоев – гл. 53, или рассказы с явной анатомио-физиологической составляющей, в одном из которых жена потребовала вскрытия тела ее внезапно умершего мужа для установления причины смерти – гл. 695, а в другом – ангел вскрыл больному плоть и «обработал» пораженные болезнью органы – гл. 42 и др.) обусловлено реформой медицинского дела в России, испытывавшей недостаток в профессиональных, дипломированных лекарях, и стремительным развитием в конце XVII в. отечественной медицины, которая, по мысли императора Петра I, проявлявшего к естественно-научным знаниям активный интерес, должна была в кратчайшие сроки достигнуть европейского уровня медицинской культуры [46]. В то же время в отдельных новеллах сборника просле-

живаются особенности восприятия болезни, характерные для западной традиции.

Сюжеты о вскрытии тела и изучении внутренних органов, по-видимому, являются отражением зародившегося в Средние века в Европе анатомического направления в изучении сущности болезни (А. Везалий – ум. в 1564 г., У. Гарвей – ум. в 1657 г., М. Мальпиги – ум. в 1694 г.), которое впоследствии дало толчок развитию патологии и изучению связи болезней с анатомическими изменениями в органах (Д.Б. Морганьи – ум. в 1771 г.). С другой стороны, ряд новелл трактует болезнь как одну из форм аскезы и содержит описание болезненного состояния с элементами экзальтации и детальной визуализации, подчеркивающими духовные достоинства человека. Восприятие болезни как испытания телесной болью, причиняемой больным самому себе, наслаждение ею, самоистязание, публичная демонстрация внешних проявлений недуга, сопровождающаяся эмоциональной манифестацией, были чужды православному мировоззрению, опирающемуся на святоотеческую аскетическую традицию переживания боли с глубочайшим смирением и терпением, духовной выдержкой и стойкостью, принятием болезни как состояния, напоминающего о несовершенной человеческой природе. И в этом отношении сюжеты о больных, которые по крепости духа сравнивались в «Зерцале» с прав. Иовом, особенно соответствовали православной концепции болезни. Новеллы сборника, по наблюдениям А.С. и С.Н. Малаховых, обнаруживают много общего с книжной древнерусской традицией, в которой отразилась христианская этиологическая конструкция [21. С. 97]. В то же время для «Зерцала» не характерна «мифическая структура этиологической мифологемы» (термин Малаховых), пронизывающая представления о болезни человека Древней Руси; в западноевропейском сборнике объяснение недуга и его причин более рационально, практично и передано порой буквально и натуралистично.

Лексико-семантическое поле феномена болезни не характеризуется разнообразием в отличие от ядра парадигмы «болезнь», широкий спектр слов которого, обозначающих состояние нездоровья, зафиксирован словарями русского языка времени перевода «Зерцала». Языковое выражение концепции болезни в сборнике составляют простые слова, объединяющиеся в описательные или глагольные конструкции, при помощи которых передаются такие свойства болезни, как ее качество и протяженность во времени. Содержание концепта «болезнь» раскрывается при помощи глаголов и прилагательных, которые передают представление о болезни как о явлении, не свойственном природе человека, нарушающем покой и устоявшийся порядок бытия (экспликация лексики в переносном значении), не просто нездоровом, но, как правило, тяжелом, с усилиями переносящемся человеком состоянии (качественные прилагательные и глаголы, характеризующие действия больного), имеющем двойственный исход.

Незначительное лексическое разнообразие концепта «болезнь» и использование слов со значением болезни довольно избирательно объясняется, на наш

взгляд, стремлением переводчиков передать особенности православной концепции болезни. Отсутствие в русском «Зерцале» слова *боль* и использование вместо него лексемы *болезнь* (во всех случаях), скорее всего, связано с апологией в ряде повествований телесной боли, не скрываемой героями новелл экзальтированности при переживании недуга, что не было свойственно восточно-христианской традиции. Ограничение круга синонимов слова *болезнь* традиционным для древнерусского языка набором лексем — *недуг* и *немошь* — и четкое употребление их в последовательности, обозначающей усиление состояния от немоши к болезни и для фиксации разных степеней недомогания (несмотря на практическое исчезновение слов *немошь* и *недуг* из лексикона русского человека XVII в. для обозначения наивысших степеней проявления болезни), показывало, какое особое значение придавалось болезни — самому тяжелому состоянию нездоровья, и подчеркивало неразрывную связь этого состояния с грехом. Наконец, лексическое разделение в сборнике терапевтической практики на процесс ис-

целения и врачевания отражает разное понимание болезни в России в конце XVII в.

Несмотря на отмеченные нами особенности русского перевода «Зерцала» в понимании болезни и лексическом выражении нездоровья, содержание концепта «болезнь» отражает христианскую этиологию недуга с такой интерпретацией, при которой видимые его проявления есть результат внутренней, духовной организации человека. Одна из заключительных новелл учит: «...аще вериши, иже силою врачевства и художеством врача может живот твой направитися, чeso ради веровати не хоцещи, яко велие есть и дивное лекарство душам — покаяние, злых ошачание и воздержание, ибо аще душа сими себе не обложит врачевствы, то умирает: без сих убо ко здравью и благоденствию, еже есть в животе грядущем, ни един кто приити может» (гл. 746, л. 560). Дидактическая направленность сборника «Великое Зерцало», ярко выразившаяся в репрезентации концепции болезни, обеспечила его популярность в русской культуре переходного периода, востребованность у читателя нового времени и влияние на русский литературный процесс.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Текст «Великого Зерцала» цитируется по ркп. ГИМ ОР. Синодальное собр. № 101, в которой объединены оба перевода (830 новелл). Ссылки на главы сборника и листы ркп. — в круглых скобках. Благодарю Е.Э. Худницкую, позволившую нам использовать в работе набранный ею текст Синодального списка, в настоящее время готовящийся к публикации группой исследователей из Института филологии СО РАН (Новосибирск).

² Цитаты из изданий XVI–XIX вв. воспроизводятся в орфографии оригиналов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Михель Д.В. Болезнь и всемирная история : учеб. пособие. Саратов : Научная книга, 2009. 196 с.
2. Михель Д.В. Медицинская антропология: история развития дисциплины : учеб. пособие. Саратов : Техно-Декор, 2010. 84 с.
3. Владимиров В.П. «Великое Зерцало» (Из истории русской переводной литературы XVII века). М. : Издание Имп. ОИДР, 1884. 276 с.
4. Державина О.А. «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М. : Наука, 1965. 437 с.
5. Попова З.Д., Стернин И.А. Семантико-когнитивный анализ языка. Воронеж : Истоки, 2006. 226 с.
6. Демьянков В.З. Термин «концепт» как элемент терминологической культуры // Язык как материя смысла : сб. статей в честь академика Н.Ю. Шведовой / отв. ред. М.В. Ляпон. М. : Азбуковник, 2007. С. 606–622.
7. Кошкина Е.Г. Понятие и сущность концепта как многомерного смыслового образования в коллективном сознании // Язык и коммуникация в контексте культуры : материалы IV междунар. науч.-практ. конф. / науч. ред.: Л. Костинова, С. Лобанов. Рязань : Рязан. гос. пед. ун-т им. С.А. Есенина, 2009. С. 100–108.
8. Дзюба Е.В. Концепт «ум» в русской лингвокультуре. Екатеринбург : Урал. гос. пед. ун-т, 2011. 224 с.
9. Пименова М.В. Концепты внутреннего мира (русско-английские соответствия) : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. СПб. : СПбГУ, 2001. 38 с.
10. Пименова М.В. Реликты древнего сознания, сохраненные в языке // Образ мира в зеркале языка : сб. науч. статей / отв. соред. В.В. Колесов, М.В. Пименова, В.И. Теркулов. М. : Флинта, 2011. С. 173–179.
11. Колесов В.В. Ментальность как картина концептуального и лингвального миров // Образ мира в зеркале языка : сб. науч. статей / отв. ред. В.В. Колесов, М.В. Пименова, В.И. Теркулов. М. : Флинта, 2014. С. 5–16. (Сер. «Концептуальный и лингвальный миры». Вып. 1).
12. Колесов В.В. Русская ментальность на фоне западноевропейской // Образ мира в зеркале языка : сб. науч. статей / отв. соред. В.В. Колесов, М.В. Пименова, В.И. Теркулов. М. : Флинта, 2011. С. 5–16.
13. Пименова М.В. Этногерменевтика языковой наивной картины внутреннего мира человека. Кемерово : Кузбассвузиздат ; Landau : Verlag Empirische Padagogik, 1999. 262 с.
14. Кондратьева О.Н. Концепты внутреннего мира человека в русских летописях (на примере концептов *душа*, *сердце*, *ум*) : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2004. 28 с.
15. Антология концептов / под ред. В.И. Карасика. Волгоград : Парадигма, 2005. Т. 1. 352 с.
16. Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове : в 5 кн. СПб. : Филол. фак-т СПбГУ ; Нестор-История, 2001–2011. Кн. 1: Мир человека. СПб. : Филол. фак-т СПбГУ, 2000. 326 с. (Сер. «Филология и культура»)
17. Абушенко В.Л. Концепция // Гуманитарная энциклопедия. Центр гуманитарных технологий, 2010–2017 (последняя редакция: 05.10.2017). URL: <http://gtmarket.ru/concepts/6890> (дата обращения: 07.10.2017).
18. Медведь А.Н. Антропология болезни в Древней Руси (X–XVII вв.). Очерки истории. М. : Изд-во МБА, 2014. 232 с.
19. Богданов К.А. Врачи, пациенты, читатели: Патографические тексты русской культуры. СПб. : Азбука ; Азбука-Аттикус, 2017. 672 с. (Культурный код).
20. Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб. : Алетей, 2004. 398 с. (Сер. «Библиотека средних веков»).
21. Малахова А.С., Малахов С.Н. Феномен болезни в сознании и повседневной жизни человека Древней Руси (XI – нач. XVII в.). Армавир : Дизайн-студия Б, 2014. 298 с.
22. Камалова А.А. Художественный текст как скрипт // Образ мира в зеркале языка : сб. науч. статей / отв. ред. В.В. Колесов, М.В. Пименова, В.И. Теркулов. М. : Флинта, 2014. С. 91–97. Сер. «Концептуальный и лингвальный миры». Вып. 1.
23. Библия. Острог. 1581.
24. Святитель Димитрий Ростовский. Жития святых. М. : Феникс, 2007 (репринт изд. 1906 года). Т. 1–6. 683; 666; 829; 907; 979; 540 с.

25. Охотникова В.И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты : в 2 т. СПб. : Дмитрий Буланин, 2007. Т. 2. 772 с.
26. Севастьянова С.К. Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками: исследование и тексты. М. : Индрик, 2007. 776 с.
27. Вершинская А.А., Маньков А.Г. Церковь и государство в России первой половины XVII в. // Вопросы научного атеизма. М., 1987. Вып. 25. С. 118–129.
28. Васи́лик В.В. О болезни и смерти Владимиро-Волынского князя Владимира Васильковича. Некоторые медицинские, гомилетические и литургические наблюдения // Русин. 2015. № 1 (39). С. 51–68.
29. Галицко-Волынская летопись (Подготовка текста, перевод и комментарии О.П. Лихачевой) // БЛДР / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понько. СПб. : Наука, 1997. Т. 5: XIII век. 527 с.
30. Панченко А.М. Летописный рассказ об Андрее Первозванном и флагаелланство // Исследования по древней и новой литературе. Л. : Наука, 1987. С. 172–177.
31. Преподобных отцов Варсонуфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М. : Издание Козельской Введенской Оптиной пустыни, 1852. 594 с.
32. Добротолюбие : в 5 т. 4-е изд. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. Т. 3. 448 с.
33. Домострой / сост., вступ. ст., пер. и коммент. В.В. Колесова ; подгот. текстов В.В. Рождественской, В.В. Колесова и М.В. Пименовой. М. : Сов. Россия, 1990. 304 с.
34. Малахова А.С. Человек и болезнь в повседневной жизни Древней Руси (X – начало XVII в.) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ставрополь, 2011. 26 с.
35. Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб. : Дмитрий Буланин, 2006. 584 с.
36. Бужилова А.П. Homo sapiens: История болезни / Ин-т археологии РАН. М. : Языки славянской культуры, 2005. 320 с.
37. Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб. : Наука, 1996. 368 с.
38. Троян С.В. Шкала исход болезни в характеристике концепта «болезнь» // Международный журнал экспериментального образования. 2016. № 3–2. С. 309–311. URL: <http://www.expeducation.ru/ru/article/view?id=9724> (дата обращения: 20.03.2017).
39. Словарь русского языка XI–XVII вв. М. : Наука, 1975. Т. 1. 375 с.; 1976. Т. 3. 291 с.; 1978. Т. 5. 395 с.; 1979. Т. 6. 363 с.; 1989. Т. 15. 290 с.; 1994. Т. 19. 274 с.; 1995. Т. 21. 289 с.; 1996. Т. 23. 258 с.
40. Срезневский И.И. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб. : Издание ОРЯС Имп. АН, 1893. Т. 1. 771 с.; 1912. Т. 3 и доп. 996 с.
41. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.) : в 10 т. / гл. ред. Р.И. Аванесов. М. : Русский язык, 1988. Т. 1. 526 с.
42. Словарь русского языка XVIII века. Л. : Наука, 1985. Т. 2. 249 с.; 1988. Т. 4. 258 с. СПб. : Наука, 2004. Т. 14. 280 с.
43. Жития Зосимы и Савватия Соловецких (Подготовка текста Р.П. Дмитриевой, перевод и комментарии О.В. Панченко) // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понько. СПб. : Наука, 2005. Т. 13: XVI век. 860 с.
44. Романов Н.А. Медицинские термины в «Букваре» 1701 года // Математическая морфология: электронный математический и медико-биологический журнал. 2001. Т. 3, № 4. С. 158–160. URL: <http://www.smolensk.ru/user/sgma/MMORPH/N-7.html/ROMANOV-2/romanov-2.html> (дата обращения: 10.04.2017).
45. Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. СПб. : Издание Имп. АН, 1864. Т. I: Стихотворения 1770–1796 гг. 812 с.
46. Марчукова С.М. Медицина в зеркале истории. СПб. : Европейский Дом, 2003. 272 с.

Статья представлена научной редакцией «Филология» 2 декабря 2017 г.

THE DISEASE CONCEPT AND DISEASE INTERPRETATION IN THE COLLECTION *THE GREAT MIRROR*

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2017, 425, 32–49.

DOI: 10.17223/15617793/425/5

Svetlana K. Sevastyanova, Institute of Philology of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation); Rubtsovsk Industrial Institute (Branch) of Polzunov Altai State Technical University (Rubtsovsk, Russian Federation). E-mail: sevask@mail.ru

Keywords: *The Great Mirror*; concept and conception; disease and sin; anthropology of disease; Lives of the Saints; Old Russian literature.

A collection of religious and didactic novels *The Great Mirror* is one of the most famous, but least studied compositions of Russian translated literature of the 17th century. The attention of the author was attracted by the theme of disease (illness), which has not been investigated until recently. The aim of the study is to characterize the understanding of *disease* in the Russian translation of *The Great Mirror* taking into consideration the linguistic representation of *disease* as a phenomenon. The author relied on the approach of the Kemerovo school of conceptual research in the definition of the *concept* and methodology of its study. Describing the term “conception” the author of the article relied on the definition of the conception given by the researcher V.L. Abushenko. The author separated these terms in their content and semantic completeness and described the conception as the “world view” of a particular society, or national consciousness, an important part of which is the concept as a culturally significant entity, expressing the mental characteristics of consciousness by means of language. The text of two translations of the collection of the late 17th century from Polish into Russian included in the manuscript of the State Historical Museum, Synodal Assembly No. 101 (830 novels) was the material for studying. The author made the following conclusions. The concept of disease in the *The Great Mirror* is based on the Christian understanding of disease as God’s punishment. A significant part of the novels with the content about punishment of a sinner with disease as a test is closely related to hagiography and patristic teachings, where special attention was paid to the subject of the dependence of people’s physical and spiritual condition on their actions. A number of novels interprets disease as one of the forms of asceticism and contains a description of a diseased state with elements of exaltation and detailed visualization, emphasizing the spiritual dignity of man. The novels of the collection have much in common with the Old Russian book tradition; however, in the West European collection the explanation of disease and its causes is more rational, practical and sometimes literally and naturalistically expressed. The lexical-semantic field of the disease phenomenon is not characterized by diversity, in contrast to the core of the “disease” paradigm, in which a wide range of words denotes the state of disease recorded by the dictionaries of the Russian language in the time of *The Great Mirror* translation. The content of the concept “disease” in the collection reflects the Christian etiology of the notion with interiorization when its visible manifestations are the result of the inner, spiritual organization of man. The didactic orientation of the book, vividly expressed in the representation of the concept of disease, ensured the popularity of *The Great Mirror* in the Russian culture of the transitional period, readers’ demand in our time and its influence on the Russian literary process.

REFERENCES

1. Mikhel', D.V. (2009) *Bolezn' i vseмирnaya istoriya* [Disease and World History]. Saratov: Nauchnaya kniga.
2. Mikhel', D.V. (2010) *Meditsinskaya antropologiya: istoriya razvitiya distsipliny* [Medical anthropology: the history of the development of the discipline]. Saratov: Tekhno-Dekor.
3. Vladimirov, V.P. (1884) "*Velikoe Zertsalo*" (*Iz istorii russkoy perevodnoy literatury XVII veka*) ["The Great Mirror" (From the history of Russian translated literature of the 17th century)]. Moscow: Izdanie Imp. OIDR.
4. Derzhavina, O.A. (1965) "*Velikoe zertsalo*" i ego sud'ba na russkoy pochve ["The Great Mirror" and its fate on Russian soil]. Moscow: Nauka.
5. Popova, Z.D. & Sternin, I.A. (2006) *Semantiko-kognitivnyy analiz yazyka* [Semantic-cognitive analysis of the language]. Voronezh: Istoki.
6. Dem'yankov, V.Z. (2007) Termin "kontsept" kak element terminologicheskoy kul'tury [The term "concept" as an element of terminological culture]. In: Lyapon, M.V. (ed.) *Yazyk kak materiya smysla: sbornik statey v chest' akademika N.Yu. Shvedovoy* [Language as a matter of meaning: a collection of articles in honor of Academician N.Yu. Shvedova]. Moscow: Azbukovnik.
7. Koshkina, E.G. (2009) [The concept and essence of the concept as a multidimensional semantic formation in the collective consciousness]. *Yazyk i kommunikatsiya v kontekste kul'tury* [Language and Communication in the Context of Culture]. Proceedings of the 4th international conference. Ryazan: Ryazan State Pedagogical University. pp. 100–108. (In Russian).
8. Dzyuba, E.V. (2011) *Kontsept "um" v russkoy lingvokul'ture* [The concept "mind" in Russian linguistic culture]. Yekaterinburg: Ural State Pedagogical University.
9. Pimenova, M.V. (2001) *Kontsepty vnutrennego mira (russko-angliyskie sootvetstviya)* [Concepts of the inner world (Russian-English correspondence)]. Abstract of Philology Dr. Diss. St. Petersburg.
10. Pimenova, M.V. (2011) Relikty drevnego soznaniya, sokhranennyye v yazyke [Relics of ancient consciousness, preserved in language]. In: Kolesov, V.V., Pimenova, M.V. & Terkulov, V.I. (eds) *Obraz mira v zerkale yazyka* [The image of the world in the mirror of language]. Moscow: Flinta.
11. Kolesov, V.V. (2014) Mental'nost' kak kartina kontseptual'nogo i lingval'nogo mirov [Mentality as a picture of the conceptual and lingual worlds]. In: Kolesov, V.V., Pimenova, M.V. & Terkulov, V.I. (eds) *Obraz mira v zerkale yazyka* [The image of the world in the mirror of language]. Moscow: Flinta.
12. Kolesov, V.V. (2011) Russkaya mental'nost' na fone zapadnoevropeyskoy [Russian mentality against the backdrop of West European]. In: Kolesov, V.V., Pimenova, M.V. & Terkulov, V.I. (eds) *Obraz mira v zerkale yazyka* [The image of the world in the mirror of language]. Moscow: Flinta.
13. Pimenova, M.V. (1999) *Etnogermeneytika yazykovoy naivnoy kartiny vnutrennego mira cheloveka* [Ethno-hermeneutics of the language naive picture of the inner world of man]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat; Landau: Verlag Empirische Padagogik.
14. Kondrat'eva, O.N. (2004) *Kontsepty vnutrennego mira cheloveka v russkikh letopisyakh (na primere kontseptov dusha, serdtse, um)* [Concepts of the inner world of man in the Russian chronicles (on the example of the concepts of the soul, heart, mind)]. Abstract of Philology Cand. Diss. Yekaterinburg.
15. In: Karasik, V.I. & Sternin, I.A. (eds) *Antologiya kontseptov* [Anthology of concepts]. Vol. 1. Volgograd: Paradigma.
16. Kolesov, V.V. (2000) *Drevnyaya Rus': nasledie v slove: v 5 kn.* [Ancient Rus: legacy in the word: in 5 books]. Book 1. St. Petersburg: Philol. Faculty of St. Petersburg State University.
17. Abushenko, V.L. (2017) Kontseptsiya [Conception]. In: *Gumanitarnaya entsiklopediya* [Humanitarian Encyclopedia]. Tsentr humanitarnykh tekhnologiy. [Online] Available from: <http://gtmarket.ru/concepts/6890>. (Accessed: 07.10.2017).
18. Medved', A.N. (2014) *Antropologiya bolezni v Drevney Rusi (X–XVII vv.)*. *Ocherki istorii* [Anthropology of the disease in Ancient Russia (10th–17th centuries). Essays on history]. Moscow: Izd-vo MBA.
19. Bogdanov, K.A. (2017) *Vrachi, patsienty, chitateli: Patograficheskie teksty russkoy kul'tury* [Doctors, Patients, Readers: Pathographic texts of Russian culture]. St. Petersburg: Azbuka; Azbuka-Attikus.
20. Arnautova, Yu.E. (2004) *Kolduny i svyatye: Antropologiya bolezni v srednie veka* [Sorcerers and Saints: The Anthropology of Disease in the Middle Ages]. St. Petersburg: Aleteyya.
21. Malakhova, A.S. & Malakhov, S.N. (2014) *Fenomen bolezni v soznanii i povsednevnoy zhizni cheloveka Drevney Rusi (XI – nach. XVII v.)* [Phenomenon of the disease in the consciousness and everyday life of man of Ancient Rus (11th – early 17th centuries)]. Armavir: Dizayn-studiya B.
22. Kamalova, A.A. (2014) Khudozhestvennyy tekst kak skript [Artistic text as script]. In: Kolesov, V.V., Pimenova, M.V. & Terkulov, V.I. (eds) *Obraz mira v zerkale yazyka* [The image of the world in the mirror of language]. Moscow: Flinta.
23. *The Bible*. (1581). Ostrog: Tip. K.Ostrozhs'kogo: Pech. Ivan Fedorov. (In Russian).
24. Prelate Demetrius of Rostov. (2007) *Zhitiya svyatykh* [Lives of the Saints]. Vols 1–6. Moscow: Feniks. (Reprinted from the 1906 edition).
25. Okhotnikova, V.I. (2007) *Pskovskaya agiografiya XIV–XVII vv.: Issledovaniya i teksty: v 2 t.* [Pskov hagiography of the 14th–17th centuries: Studies and texts: in 2 volumes]. Vol. 2. St. Petersburg: Dmitriy Bulanin.
26. Sevast'yanova, S.K. (2007) *Epistol'yarnoe nasledie patriarkha Nikona. Perepiska s sovremennikami: issledovanie i teksty* [Epistolary heritage of Patriarch Nikon. Correspondence with contemporaries: research and texts]. Moscow: Indrik.
27. Vershinskaya, A.A. & Man'kov, A.G. (1987) Tserkov' i gosudarstvo v Rossii pervoy poloviny XVII v. [Church and state in Russia in the first half of the 17th century]. *Voprosy nauchnogo ateizma*. 25. pp. 118–129.
28. Vasilik, V.V. (2015) About the illness and death of Vladimir Vasil'kovich, Prince of Volhynia. Some medical, homiletic and liturgical observations. *Rusin*. 1 (39). pp. 51–68. DOI 10.17223/18572685/39/4
29. Likhacheva, O.P. (ed.) Galitsko-Volynskaya letopis' [Galicia-Volhynia chronicle]. In: Likhachev, D.S. et al. (eds) *Biblioteka literatury Drevney Rusi* [Collection of Literature of Ancient Rus]. Vol. 5. St. Petersburg: Nauka.
30. Panchenko, A.M. (1987) Letopisnyy rasskaz ob Andree Pervozvannom i flagellantstvo [Chronicle of St. Andrew and flagellants]. In: *Issledovaniya po drevney i novoy literature* [Studies on ancient and new literature]. Leningrad: Nauka.
31. Reverend Fathers Barsanuphius and John. (1852) *Prepodobnykh otsov Varsonufiya Velikogo i Ioanna Rukovodstvo k dukhovnoy zhizni v otvetakh na voproseniya uchenikov* [Reverend Fathers Barsanuphius and John's Guide to the spiritual life in answering the questions of disciples]. Translated from Latin. Moscow: Izdanie Kozel'skoy Vvedenskoy Optiny pustyni.
32. St. Nicodemus of the Holy Trinity, St. Macarius of Corinth. (2010) *Dobrotolyubie: v 5 t.* [Philokalia: in 5 vols]. 4th ed. Vol. 3. Translated from Greek by St Theophan the Recluse. Moscow: Izd-vo Sretenskogo monastyr'ya.
33. Kolesov, V.V. (ed.) (1990) *Domostroy*. Moscow: Sov. Rossiya. (In Russian).
34. Malakhova, A.S. (2011) *Chelovek i bolezni v povsednevnoy zhizni Drevney Rusi (X – nachalo XVII v.)* [Man and disease in the daily life of Ancient Rus (10th – early 17th centuries)]. Abstract of History Cand. Diss. Stavropol.
35. Korogodina, M.V. (2006) *Ispoved' v Rossii v XIV–XIX vv.: Issledovanie i teksty* [Confession in Russia in the 14th–19th centuries: Research and texts]. St. Petersburg: Dmitriy Bulanin.
36. Buzhilova, A.P. (2005) *Homo sapiens: Istoriya bolezni* [Homo sapiens: disease history]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury.
37. Krushel'nitskaya, E.V. (1996) *Avtobiografiya i zhitie v drevnerusskoy literature* [Autobiography and life in Old Russian literature]. St. Petersburg: Nauka.

38. Troyan, S.V. (2016) Shkala iskhod bolezni v kharakteristike kontsepta “bolezni” [The scale of the outcome of the disease in the characteristics of the concept of “disease”]. *Mezhdunarodnyy zhurnal eksperimental'nogo obrazovaniya*. 3–2. pp. 309–311. [Online] Available from: <http://www.expeducation.ru/ru/article/view?id=9724>. (Accessed: 20.03.2017).
39. Barkhudarov, S.G. (ed.) (1975) *Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of the Russian language of the 11th–17th centuries]. Vol. 1. Moscow: Nauka.
40. Sreznevskiy, I.I. (1893) *Materialy dlya Slovary drevnerusskogo yazyka po pis'mennym pamyatnikam* [Materials for the Dictionary of the Old Russian language by written monuments]. Vol. 1. St. Petersburg: Izdanie ORYaS Imp. AN.
41. Avanesov, R.I. (ed.) (1988) *Slovar' drevnerusskogo yazyka (XI–XIV vv.): v 10 t.* [Dictionary of the Old Russian language (11th–14th centuries): in 10 vols]. Vol. 1. Moscow: Russkiy yazyk.
42. Sorokin, Yu.S. (ed.) (1985) *Slovar' russkogo yazyka XVIII veka* [Dictionary of the Russian language of the 18th century]. Vol. 2. Leningrad: Naukas.
43. Dmitrieva, R.P. (ed.) (2005) *Zhitiya Zosimy i Savvatiya Solovetskikh* [Lives of Zosima and Savvatiy of Solovki]. In: Likhachev, D.S. et al. (eds) *Biblioteka literatury Drevney Rusi* [Collection of Literature of Ancient Rus]. Vol. 13. St. Petersburg: Nauka.
44. Romanov, N.A. (2001) Meditsinskie terminy v “Bukvare” 1701 goda [Medical terms in the ABC book of 1701]. *Matematicheskaya morfologiya*. 3:4. pp. 158–160. [Online] Available from: <http://www.smolensk.ru/user/sgma/MMORPH/N-7-html/ROMANOV-2/romanov-2.html>. (Accessed: 10.04.2017).
45. Derzhavin, G.R. (1864) *Sochineniya Derzhavina s ob'yasnitel'nymi primechaniyami Ya. Grot* [Works of Derzhavin with explanatory notes by J. Grot]. Vol. 1. St. Petersburg: Izdanie Imp. AN.
46. Marchukova, S.M. (2003) *Meditsina v zerkale istorii* [Medicine in the mirror of history]. St. Petersburg: Evropeyskiy Dom.

Received: 02 December 2017