

Наталия Коч

(Николаев)

ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЙ ТИПАЖ СРЕДНЕВЕКОВОГО АСКЕТА В ПАМЯТНИКАХ ДРЕВНЕРУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

У статті представлено фрагмент опису лінгвокультурного типу середньовічного аскета, рефреймованого давньоруською християнською культурою. Втрата релігійних смислів концепту АСКЕТ у діахронії призводить до суттєвих трансформацій у його інформаційному полі.

Ключові слова: аскет, аскетизм, лінгвокультурний типаж, когнітивна метафора, когнітивні характеристики концепту.

This article concerns a fragment describing the linguistic, cultural and visual facial features of the medieval ascetic. These features were a re-working of pre-medieval ideas of the ascetic. In diachrony dropping the religious from the concept of ASCETICS leads to a transformation in the sense of the concept.

Key words: ascetic, asceticism, linguistic and cultural type, cognitive metaphor, cognitive characteristics of the concept.

Многоаспектное изучение языковой личности в современных гуманитарных науках осуществляется учеными различных научных направлений: психолингвистами, социологами, культурологами, литературоведами. Объединяя различные научные методы, лингвисты создают интересные модели человека говорящего, анализируя, как правило, культурно-социальный контекст, в котором он находится, и языковое воплощение его характеристик [4]. В последнее время появился ряд интересных работ, в которых представлено лингвокультурное описание языковой личности, в частности типизируемой. Речь идет о так называемых *лингвокультурных типажах*, описываемых профессором В. И. Карасиком и его коллегами как концепты, содержанием которых является обобщенный узнаваемый образ типичного представителя определенной социальной группы и совокупность которых составляет культуру того или иного общества [3, с. 8]. Заметим, что термин “лингвокультурный типаж” не следует смешивать с термином “лингвокультурный портрет”, так как последний подразумевает описание индивидуализированной личности. В. И. Карасик и О. А. Дмитриева пишут, что в понятии “лингвокультурный типаж” акцентируется “внимание, во-первых, на культурно-диагностической значимости типизируемой личности для понимания соответствующей культуры, и, во-вторых, на изучении этой личности с позиций лингвистики (с учетом обозначения, выражения и описания соответствующего концепта, воплощенного в языке)” [3, с. 22]. Методика описания типажа включает установление его понятийных, образно-перцептивных и ценностных характеристик. По мнению ученых, в понятие “лингвокультурный типаж” входят такие компоненты, как коммуникативное поведение личности, представленное вербальным рядом, ее ролевые предписания, стереотипные представления о ней и т.п. [2; 3]. Особый интерес, с нашей точки зрения, представляют работы, в которых осуществлен историко-культурный анализ типизируемой личности [2]. На наш взгляд, углубленное проникновение в тему лингвокультурных типажей возможно в рамках *диахронической когнитивной лингвистики* с помощью диахронического метода описания концептов, помогающего проследить динамику развития лингвокультурного типажа в историко-культурном контексте определенной эпохи и его рефлексию в современную культуру.

Целью нашей статьи является *описание лингвокультурного типажа средневекового аскета* в контексте восточнославянской культуры древнерусского периода и проективное отражение соответствующего концепта в современной ментальности. Интерпретация религиозных дискурсов проводится с учетом философско-психологического подхода к исследованию феномена аскетизма, в частности с привлечением малоизвестной статьи Н. А. Бердяева “О фанатизме, ортодоксии и истине” [1].

Слово *аскет*, пришедшее на Русь из греческого языка вместе с первыми христианскими книгами, буквально означает “упражняющийся, борец”: *Аскеза* – *упражнение в воздержании, умерщвление плоти; аскетизм* – *учение о воздержании, подавлении потребностей, гл. обр. физических, для достижения нравственного совершенства. Аскеты* – *с I в. христианства люди, проводившие жизнь в посте и молитве; пустынники, отшельники, положившие начало монашеству* (ИЭСБЭ 2007: 73). Первоначальная семантика слова *аскет* в греческой культуре относилась к процессу усовершенствования тела, затем – ума (в учении софистов) и лишь со временем в философии пифагорейцев приобретает религиозный оттенок. Истоками религиозного аскетизма теологи считают отдельные фразы из Священного писания (*многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие* – Деян. 14: 22) и слова Христа, обращенные к своим ученикам: *Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною* (Лк. 9: 23). Духовными центрами аскетов стали первые монастыри с их жесткой регламентацией телесных потребностей. Анализ ранних письменных источников, прежде всего житийной литературы, позволяет говорить о системном развитии культа аскезы в Древней Руси в связи с необходимостью внедрения в сознание славян концепции христианства с ее отрицанием плотских удовольствий и земных радостей в пользу страданий и мучений, через которые очищается и спасается душа.

Объективная и субъективная (часто эмоциональная) оценка человека отдаленной во времени эпохи и осознание мотивов его поведения связаны с социально-культурной перцепцией, для понимания которой необходимы, прежде всего, фоновые знания. Стратегия мышления и перцептивного поведения древнего человека постигается путем интерпретации сведений, зафиксированных в памятниках письменности и сохранивших культурные концепты, транслируемые от поколения к поколению. Некая фрагментарность, возможная при традиционном лингвистическом анализе текста, устраняется с помощью когнитивного подхода к описанию языкового материала. Особенностью описания лингвокультурного типажа аскета является его толкование на фоне культуры восточных славян древнерусского периода с ее фундаментальными религиозно-нравственными установками, соответствующими концепции христианства. Вербализованный образ средневекового аскета описывается в рамках *духовно-телесной* культуры Древней Руси с ее особым семиотическим кодом, манифестирующим идею спасения души через телесные страдания. Информационное поле концепта АСКЕТ формируется вокруг ключевых номинаций, акцентирующих когнитивные признаки характера средневекового аскета: *смиреномудрие, любомудрие, терпение, кротость, духовная сила* и т.п. Соответствующие понятия определяют системные связи лингвокультурного типажа.

Неоднозначное отношение к аскетизму в обществе связано с мнением о том, что в основе концепции лежит подавление воли, ограничение свободы выбора, безответственность перед другими членами социума, отказ от реальности. Несомненно, уход в монастырь, отшельничество, затворничество, столпничество и другие виды аскезы связаны с отрицанием суровой действительности, бегством от неразрешимых проблем, формой защиты от мирских невзгод. И в этом смысле человек признает свое поражение в социальном плане, а уход от общества является попыткой обрести свободу и покой. Так, Феодосий Печерский призывает: *Придхте къ мьнѣ въси тружающеися и обременении, и азъ покою вы* (Жит. ФПеч. XII в.). Однако социальная пассивность, ставящаяся в вину отшельникам-аскетам, компенсируется их высокой духовной миссией аккумуляции и

трансляции ахроничных нравственных регулятивов в обществе. Социальное назначение аскезы, по-видимому, также заключалось в усмирении недовольного условиями существования мирянина: суровая жизнь монаха подчеркивала мнимую “легкость” бытия простого человека.

Вербализация когнитивных характеристик средневекового аскета осуществляется с помощью различных языковых средств, в частности метафорических, презентующих на поверхностном уровне глубинные познавательные модели. Базисной когнитивной метафорой, передающей сущность аскета, является метафора *сосуда* (вместилища) и его *содержимого*, представленная вариантами “внутренний человек” и “внешний человек”. Философско-антропологическое обоснование такой метафоризации заключено в осознании человеком двойственности своей природы как материально-идеального (телесно-духовного) феномена. Прецедентным является высказывание Григория Богослова по этому вопросу: *Подлинно, все мы узники плоти, и Божественная частица примешана в нас к худшему* (ГБ. XI в.). Установка на понимание тела как “худшего” определяет модель поведения монаха, истязующего свою плоть. В основе поведения лежит *воздержание* и *злострадание* “внешнего человека”, его отрешение от внутренних страстей и отказ от мирской жизни: *Пребысть же святыи в той службѣ 9 лѣт въ всякомъ въздѣржаніи и злостраданіихъ, въ дни отъ огня угараем, в ноци же студению померзаемъ. Не бо в тѣхъ лѣтахъ възде овчья кожа на тѣло его, но тако страдами удручае тѣло свое* (Жит. КБел. XV в.).

Метафора света (вариант метафоры сосуда, наполненного светом) определяет внутреннюю сущность духовно очищенного и просветленного монаха-аскета: *Понеже убо онѣмъ великъмъ божественнымъ мужемъ, иже въ постѣ и подвижѣ просиавшимъ* (Жит. КБел. XV в.). Заметим, что маскулинная культура древнерусской эпохи допускала к религиозной аскезе женщину, мудрость и святость которой признавалась в случае ее отказа от плотских радостей. Используя базисные когнитивные метафоры *печати* и *сосуда*, Феодосий Печерский рассказывает притчу о пяти *несмысленных* и десяти мудрых *девах-аскитриях*, которые *дѣвственную печать съблюдоша неразориму и в пощени и въ бдѣнни, въ молитвахъ стончиша плоть свою ... мудрыя же дѣвства съблюдоша, и свѣтилники своя украсиша милостынями и вѣрою ... масла же милостыни не принесоша въ свѣтилницѣхъ своихъ душъ* (Поуч. ФПеч. XII в.).

Аскет в средние века является, прежде всего, идейным борцом за веру, поэтому когнитивная *метафора войны*, приобретая различные языковые формы выражения, является ключевой в интерпретации жития подвижника: *... иже потолику велику побѣду на враги мужескы показавше ...* (Жит. КБел. XV в.); *Плоти своей врагъ немилостивый бываше, поминая апостольское слово: “Егда тѣломъ немощствую, тогда духомъ силенъ есмь”* (Там же).

Материалом нашего исследования послужили памятники восточнославянской письменности XI–XVII вв., основную часть которых представляют религиозные дискурсы, поэтому особый интерес для нас представляют мысли Дж. Лакоффа о специфике ориентационных метафор в религиозных группах людей, которые руководствуются ценностями, вступающими в противоречие с ценностями “магистральной” культуры и/или сохраняющимися “подспудно” [5, с. 406]. Например, анализ житийных текстов древнерусского периода свидетельствует о кардинальной трансформации когнитивной метафоры “больше – лучше” по принципу карнавализации: институт православного монашества, основываясь на концепции аскетизма, предполагающего “нестяжательство”, следует метафоре “меньше – лучше”. Метафора “больше – лучше” используется только в применении к нематериальным ценностям. Несомненно, реализация идеи материального блага в мирской жизни приводит к существенным трансформациям ориентационных метафор, где социальные группы отдают предпочтение метафоре “больше – лучше”. Возникающее противоречие между использованием фундаментального допущения “верх – это лучше, больше” в разных

сферах жизнедеятельности приводит к когнитивному диссонансу в сознании человека. Для его устранения человек (общество) формирует систему концептов (в данном случае АСКЕТ), согласующейся с “магистральной” культурой. Так как основой такой культуры в древнерусский период является христианская религия, на аксиологической шкале социума приоритетное место занимает понятие “духовность”. Смещение культурных акцентов в дальнейшем приводит к существенным изменениям в информационных полях и даже ядрах концептов при сохранении структуры базисных метафор. Так, понятие “аскет” по-прежнему ориентируется на “верх”, но изменяет свое содержание, уже согласуясь с иными культурными установками.

Самый суровый вид аскетизма представляли христианские мученики – подражатели телесному подвигу апостола Петра, которые подвергались болезненному наказанию оковами и веригами (д.-рус. *верига, верижница*): *Другие изнуряют себя железными веригами, и, истончевая плоть, истончевают вместе грех* (ГБ. XI в.). Истинная драма тела разворачивается в изложении книжника Нестора в “Житии” киевского святого Феодосия Печерского, где железная верига, “грызущая” тело, напоминает хищного зверя, терзающего свою жертву: *Божьствьный Феодосий шедь къ единому от кузньць, повелѣ ему желѣзо съчепито съковати, иже и възьмь и препоясая имь въ чресла своя, и тако хожаше. Желѣзу же узьку суцю и грызущюся въ тѣло его, онъ же пребываше, яко ничтоже скърбьна от него приемля тѣлу своему* (Жит. ФПеч. XII в.). Чудесное разрушение оков – распространенный литературный мотив, напоминающий сказочный сюжет: *И подвиже святыи Семеонъ жьсьльмь златымь онѣмь, удари въ оковы и въ веригы, и сътърошася, яко и прахъ* (Чуд. Ник. XII в.).

Монашеский сан в раннем средневековье предполагал обязательное ношение *яриг* (др.-русс. *яригъ*) – одежды из грубой ткани, власяниц и иных суровых худых рубищ: *А иже худыми оболчен рубы – се бес притчи слово: ту бо яриг, и власяница, сукняныя одежда, и от козьих кожъ оболченья. Всяка бо добра риза и плотское украшенье чюжь есть игумена и всего мнишьскаго уставленья* (КТур. XII в.). Несмотря на фонетическую похожесть слов *верига* и *ярига*, М. Фасмер устанавливает разные этимоны лексем: *верига* относится к литовским, латышским и греческим формам в значении “открывать, закрывать” и “связывать” (ср. финское *verha* “жертва”?), а *ярига* связана с *ярина* “шерсть овцы” (Фасмер I: 299; IV: 560). Вхождение слов, номинирующих предметы, истязующие тело аскета-мученика, в активную зону диахронического концепта АСКЕТ, демонстрирует воплощение идей мученичества и аскетизма в сакрализованном объекте, что прямо указывает на реликты архаичного фетишизма в концепции христианства.

В первых монастырях как центрах религиозной жизни поощрялась такая форма аскезы как *постничество*. *Постники* (или *алчбники* от *алчба* “голод”) соблюдали строгий пост, испытывая свою плоть и борясь с грехом *объядения*, устраивая, по выражению Максима Грека “крепкую узду плоти или чреву”: *Когда же плоть наша иссушается воздержанием, то все у нас пребывает в великой кротости и всякой тишине* (Соч. МГр. XVI в.). Физическое голодание монахов-алчбников, изнуряющих себя постами, не имеет никакого значения без “поста духовного”, основанного на страхе Божьем: *какая бо есть полза тѣломъ алкати, а душею бецислѣя злобы исполнити ...* (ЗЦ, 116б-в. к. XIV в. – СлДРЯ I: 83); *главным основанием приобрети сей чистейший страх Божий, ибо без него все остальное бесполезно: и воздержание от брашен, и долгое пребывание в молитве* (Соч. МГр. XVI в.). Епископ Кирилл Туровский призывает монахов умерить плотские желания, рисуя страшную картину Божьего наказания с помощью гиперболической *телесно ориентированной метафоры*: *... приспѣвайте в алкании, и в бѣднши, и в молитвах, в служебных трудѣх, да не расслабѣвшие объядениемъ, и пьянством, и плотскими похотми да не в адѣстѣи устанемъ пустыни и тамо геоньскими растерзани будем звѣрми и яко толща земная телеса наша просядутся, огнем мучима, и расыплотся кости наша при адѣ* (КТур. XII в.).

Кроме отказа от еды, истинный постник все свое время проводит в молитвах, подвергает тело “дручению” и искренно радуется всем болезненным испытаниям: *И Псалтырь въ устѣхъ никогда же оскудѣваше, въздрѣжаніемъ присно красующиися, дручению телесному выну радовашеся, худость ризную съ усрѣдиемъ приемлющи. Пива же и меду никогда же вкушающе, ни къ устомъ приносящи или обнюхающе. Постническое же житіе отъ сего произволяюще, таковаа же вся не доволна еже къ естеству вмѣняюще* (Жит. СРад. XIV в.); *Но вмѣсто телеснаго покоя изволиша зѣлныя труды и болѣзни, и вмѣсто сна всенощное стоаніе, и вмѣсто веселиа радостнотворный плачь* (Жит. КБел. XV в.). Четко противопоставленные члены оппозиций “телесный покой – труд, болезни”, “сон – всенощное стояние”, “веселие – плачь” представляют поведенческую матрицу подвижника. Сочетание *радостнотворный плачь* является оксюморонным для современного читателя. Для древнерусского писателя это не столько стилистическая фигура речи, сколько подача разрешения парадоксальной, с точки зрения обычного человека, ситуации. Острого противоречия фразема не содержит, так как, во-первых, органична для средневекового религиозного дискурса, во-вторых, уже в исследуемый период понимается как некая эмблема перцептивного портрета аскета: *Повсегда же сѣтуя хождааше, аки дряхловати съобразуяся; болѣ же паче плачюще бяше, начастѣ слѣзы отъ очию по ланитамъ точащи, плачевное и печальное житѣльство симъ знаменающе* (Жит. СРад. XIV в.). Заключительные слова *плачевное и печальное житѣльство симъ знаменающе* указывают на некую театральность описываемого, обязательную демонстративность стенаний и рыданий, символизирующих безропотное пребывание в горестном состоянии.

Были ли средневековые аскеты фанатиками? Если рассматривать фанатизм как крайнюю приверженность религиозной идее, то между фанатиком и аскетом можно поставить знак равенства. Парадоксально то, что религиозный фанатик как истовый борец с грехами склонен впасть в один из самых тяжких грехов – *грѣхъ гордыни*, так как он всегда *предельно эгоцентричен*. “Фанатик – эгоцентрик. Вера фанатика, его беззаветная и бескорыстная преданность идее нисколько не помогает ему преодолеть эгоцентризм. Аскеза фанатика (*а фанатики часто бывают аскетами*) нисколько не побеждает поглощенности собой, нисколько не обращает его к реальностям. Фанатик какой-либо ортодоксии отождествляет свою идею, свою истину с собой. Он и есть эта идея, эта истина”, – пишет Н. А. Бердяев [1] (курсив наш. – К.Н.). Психологическая проблема эгоцентризма, по-видимому, разрешается одной из форм аскезы – юродствованием, где гордыне противопоставлено абсолютное смиренное приятие бесчестия и унижения: *Якоже горделивый славамъ и честемъ радуется, тако смиренномудрый о своемъ бесчестіи и уничиженію радуется* (Жит. КБел. XV в.) (Кириллом Туровским юродствование определяется как *послѣдняя нищеты житѣе*). Блажь Кирилла Белозерского объясняется необходимостью скрыть свое *смиренное любомудріе*: *... яко смиреніа ради тако притворяетъ уродство ... яко Бога ради сиа творить, утаити хотя своего смиреніа любомудріе* (Жит. КБел. XV в.).

Если жизнь религиозного аскета рассматривать как подражание идеальной модели “Христос-мученик || Христос-спаситель” с учетом постепенной временной удаленности от оригинала и в связи с этим потерей первоначальных смыслов, то, по-видимому, об эмблемах аскезы можно говорить как о знаках-симулякрах (*симулякр* от лат. *simulo* “делать вид, притворяться”, ср. *симулянт*). Аналогично потере четкости копии, которая делается с очередной кальки, уподобление ключевой христианской модели постепенно теряет правдоподобность, а ролевые действия, коммуникативное поведение и атрибуты аскета воспринимаются человеком нового времени как система семиотических знаков (означающих), не имеющих реальных означаемых. Если для средневекового человека жизнь монаха-аскета является точной репрезентацией реального пути Иисуса и его учеников, то в дальнейшем позиционирование себя как мученика воспринимается

современниками критически как симулякр исторических событий, и в этом смысле – как имитация, стилизация поведения древнего подвижника.

На основании анализа контекстов нами установлены понятийные, образно-перцептивные и аксиологические характеристики средневекового аскета, отличительными признаками которого являются следующие информемы: 1) человек (обоих полов, но преимущественно мужчина), 2) монах, 3) христианин, 4) религиозный фанатик, 5) борец с язычеством и антихристианскими учениями, 6) борец с искушениями плоти, упражняющий свое тело в воздержании, 7) основные черты характера: кроткий, смиренный, терпеливый; 8) одет в рубище и/или имеющий другие знаки аскезы (вериги, оковы и пр.), 9) основные маркеры поведения: ограничения в еде, в пространстве, во внешней коммуникации, что компенсируется общением с Богом; коммуникативное поведение аскета проявляется в постоянных молитвах и самоуничижительных речах, 10) нечувствительность к боли, 11) асоциальность (в современном понимании этого термина).

Отрицание возможности адекватной презентации идеи спасения через телесные мучения приводит в обыденном сознании к существенной трансформации информационного поля концепта АСКЕТ, что выражается в редуцировании религиозных смыслов. Если использовать термин Ж. Деррида “спящие” смыслы (как наследие дискурсивных практик прошлого, вербализованных в форме неосознаваемых стереотипов), то уже в XIX веке в семантике слова *аскет* религиозные смыслы “засыпают”: *Аскитъ, аскетъ* м. греч. *изнуряющий плоть свою; человек самой строгой, воздержанной жизни. Аскитный, к аскитству, к изнурению плоти относящийся. Аскетисмъ* м. *учение, убеждение, требующее такой жизни* (Даль I: 26). В “Большом толковом словаре современного русского языка” первоначальное значение номинации уточняется исторической справкой, вводится переносное значение, которое и становится актуальным в сознании нашего современника: *Аскет*, м. (от греч. *askētēs* – упражняющийся, борец). *В древности – христианский отшельник, проводивший свою жизнь в строгом воздержании; подвижник || перен. Человек в высшей степени воздержанный, ведущий замкнутый образ жизни* (Ушаков: 28). Современные толковые словари объясняют значение ключевых слов концепта *аскет* и *аскетизм* без отсылки к истории, подчеркивая такие когнитивные признаки аскета, как “строгий образ жизни” и “отказ от жизненных благ и удовольствий” (Ожегов: 31).

Изменения в информационном поле концепта АСКЕТ в первую очередь обусловлены социокультурными факторами. Нераздельность сакральной и мирской жизни средневекового человека нарушается – современный мир это двуединство дифференцирует. В обыденном сознании актуализируются такие характеристики концепта АСКЕТ, как “телесное воздержание” и “интровертированность”, а аскетами преимущественно называют людей, отказывающих себе в удовлетворении потребностей плоти не по идейным, в частности религиозным, соображениям, а в связи с их стремлением удалиться от общества, уединиться, а также людей, которые довольствуются минимальным набором материальных благ. Лишь некоторые синонимы слова *аскет*, характерные для религиозной концептосферы исследованного периода, возникают в языковом сознании как редкие ассоциативные реакции на книжную лексику, номинирующую ключевой лингвокультурный концепт древнерусской картины мира: *монах, отшельник, праведник, святой* (из ряда: *пустынник, пещерник, постник, алчбник, аскитрия, молчальник, столпник, затворник, пещерник, юродивый, подвижник* и т.д.). Большинство вошедших в настоящее время в информационное поле концепта АСКЕТ ассоциаций свидетельствует о тенденции к десакрализации его поля и в связи с этим о понижении ценностного статуса лингвокультурного типажа в ментальности народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. О фанатизме, ортодоксии и истине // Человек. – 1997. – № 9 по: Русские записки 1. – Париж-Шанхай, 1937 / [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://uro.narod.ru/bibliotheca/Berdiaev.htm>.
2. Карасик В. И. Лингвокультурный типаж “русский интеллигент” // Аксиологическая лингвистика: лингвокультурные типажи: Сб. научн. тр. / [под ред. В. И. Карасика]. – Волгоград : Парадигма, 2005. – С. 25–61.
3. Карасик В. И., Дмитриева О. А. Лингвокультурный типаж: к определению понятия // Аксиологическая лингвистика: лингвокультурные типажи: Сб. науч. тр. / [под ред. В. И. Карасика]. – Волгоград: Парадигма, 2005. – 310 с. – С. 5–25.
4. Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. – М.: Наука, 1987. – 262 с.
5. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры / [общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной]. – М.: Прогресс, 1990. – 512 с. – С. 387–415.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГБ – Григория Богослова 16 слов с толкованиями Никиты Ираклийского. XIV в. // ГИМ, Син., № 954, 213 л.

Даль – Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: [в 4 т.]. – М.: Русский язык, 1978–1981.

Жит. КБел. – Житие Кирилла Белозерского // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; [под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко]. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 4: XII век. – 687 с. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://lib.pushkinskiydom.ru>.

Жит. Срад. – Житие Сергия Радонежского // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; [под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко]. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 6: XIV – середина XV века. – 583 с. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://lib.pushkinskiydom.ru>.

Жит. ФПеч. – Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; [под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко]. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 1: XI–XII века. – 543 с. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://lib.pushkinskiydom.ru>.

ИЭСБЭ 2007 – Брокгауз Ф., Эфрон И. Иллюстрированный энциклопедический словарь. – М.: Эксмо, 2007. – 960 с.

КТур. – Слова и поучения Кирилла Туровского // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; [под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко]. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 4: XII век. – 687 с. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://lib.pushkinskiydom.ru>.

Ожегов – Ожегов С. И. Словарь русского языка / [под ред. Шведовой Н. Ю.]. – М.: Русский язык, 1983. – 816 с.

Поч. ФПеч. – Поучение Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; [под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко]. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 1: XI–XII века. – 543 с. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://lib.pushkinskiydom.ru>.

СлДРЯ – Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.: [в 10 тт.] / [под ред. Р. И. Аванесова]. – М.: Русский язык. – Т. I, 1988. – 526 с.

Соч. МГр. – Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской Духовной Академии. Часть I: Догматико-полемические сочинения. – Издание второе. – Казань: Типо-литография Университета, 1894. – С. 431–435.

Ушаков – Большой толковый словарь современного русского языка. – М.: Буколика, РООССА, 2007. – 1243 с.

Фасмер – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: пер. с нем. [в 4 т.] / [доп. О. Н. Трубачева]. – [4-е изд., стер.]. – М.: Астрель; АСТ, 2004.

Чуд. Ник. – Чудеса Николы Мирликийского // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; [под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко]. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 2: XI–XII века. – 555 с. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://lib.pushkinskiydom.ru>.