

УДК 801.73, 801.733

Феномен именаречения в контексте теолингвистики

Чевела О.В.

*Казанский государственный медицинский университет
Казанская духовная семинария, г. Казань, Россия
olga-chevela@mail.ru*

В статье анализируется экзегетический прием сакральной этимологизации в контексте религиозных и философских воззрений ранневизантийского периода, выявляется преемственность святоотеческих взглядов на онтологическую природу слова в учении имяславия и философии имени.

Ключевые слова: *герменевтика, этимологизация, философия имени.*

Основополагающее значение не только для современной теолингвистики, но и для лингвистической науки в целом, имеют идеи онтологической трактовки слова и языка, выдвижение языка в качестве центральной проблемы философии и богословия. Идея о тождестве языка и бытия положена в основу интерпретации и лексического анализа уже в первых богословских системах. «Христианская идея инкарнации – совсем не-греческое, более близкое к бытию представление о языке» [1, с. 485]. Вопрос о собственном Имени сущности, как основе всех именовании в человеческих языках, является центральным пунктом в русской религиозной философии (С. Булгаков, П. Флоренский, А.Ф. Лосев). О причастности слова бытию, способности слова не обозначать, но существовать и действовать говорит и Св. Иоанн Кронштадский [2, с. 158].

Дарованная Адаму способность именаречения послужила основой для ряда лингвистических теорий, связывающих имя и действие. Именно здесь, в первых главах книги Бытия, обретают свои аргументы как сторонники имяславия, так и их оппоненты. В частности, П. Михайлов, приводя утверждение Св. Григория Нисского «Бог виновник вещей, а не имен <...> а люди виновники имен, а не вещей», распространяет его на святоотеческое учение в целом. «Откуда же происходит имя? По мнению имяславцев – из недр божественного бытия. По мнению Святых Отцов – в результате таинственной творческой деятельности человека, устремленной к познанию Бога и раскрытию Его откровения» [3, с. 381].

Соотношение слова и символа, мифа и слова – одна из центральных тем в философии имени. Наиболее последовательное систематическое описание мифа содержится у А.Ф. Лосева. Развивая тезис о религии как об абсолютной мифологии, он раскрывает соотношение магического имени, библейского мифа и догмата. Подчеркивая, что полная систематика мифа должна быть отнесена в сферу догматического богословия и религиозной философии, он замечает, что прием развертывания личного имени в миф широко представлен в христианских текстах [4, с. 393]. Отметим, что подобное построение характерно и для герметического дискурса. В этом плане интерес представляют развертывающие библейский миф трактовки имени Адам, приписывающие ему значение универсального принципа. «Малый космос», как именует человека Климент Александрийский, объединяет многообразие тварного

мира – четыре стихии, четыре стороны света, четыре пространственных измерения.

Объектом исследования является Шестоднев в библейской, герметической и христианской мистической традиции. Цель исследования – рассмотреть экзегетический прием этимологизации в контексте религиозных воззрений ранневизантийского периода, выявить взаимосвязь между святоотеческими воззрениями на онтологическую природу слова, учением имяславия и философией имени.

Четыре буквы имени Адам соотносятся с четырьмя сторонами света в одной из раннехристианских эпиграмм, текст которой приводит Н.Ф.Фокков [5, с. 771]. В народной византийской традиции с этим связано верование в защитную силу слова: «Византинци су веровали да змија неће узнемиравати голубарник уколико се у четири угла напише реч Адам (АДАМ), заправо акростих грчких речи исток (ἀνατολή), запад (δύσος), север (ἄρκτος), и југ (μεσημβρία)» [6, с. 206].

Объединение анаграммы с этимологизацией представлено у сирийского епископа Севериана Гавальского. В своих «Беседах на Сотворение мира», исходя из этимологии древнееврейского слова, он изъясняет имя ὁ ἄνθρωπος «человек», возводя его к собственному имени Адам, и передает его соответствием תּוֹר «огонь», по мере развертывания текста соотнося с четырьмя первоэлементами. Еврейская этимология накладывается на восходящее к учению стоиков представление о творческом огне как элементе, пронизывающем собой всю природу. Как и Ориген, Севериан Гавальский развивает теорию о высшем и материальном огне. Высший огонь связан с огнем Первого дня творения, естество этого огня лежит в основе ангельской природы, которому сродни и человеческая душа, и человек [7, с. 429]. Интересно, что в схолии ассоциация с огнем возводится к другому древнееврейскому слову – אֵשׁ «огонь». Действительно, игра слов אֵשׁ – אִישׁ часто присутствует в древнееврейских текстах, однако в связи с другим понятием – אִישׁ «мужчина, муж», греч. ἀνὴρ. В данном же случае имя ἄνθρωπος сближается с древнееврейским אִשׁת «распалившийся, разожженный», на что указывают параллели в сочинениях раннехристианских авторов и мистических трактатах. Отметим также, что оба слова אִשׁת – אִשׁ (могут отождествляться и по гематрии как имеющие одно числовое значение – 40. Более того, далее сам автор предлагает читать соответствующее выражение древнееврейского оригинала [Быт. 1: 26] не «сотворим человека», а «сотворим огонь», на основании чего и «человек огонь толкуется». Подобное прочтение возможно при отсутствии знаков масоры. Изъяснение слов греческого происхождения через древнееврейский язык и наоборот – характерный прием, и ранее широко использующийся у Отцов Церкви и в герметических текстах. В частности, он получает теоретическое обоснование в концепции мифа Климента Александрийского, считающего, что в греческих мифах и мистериях содержится искаженное отражение библейской истории и древнего эзотерического учения, а за завесой этих аллегорий скрывается универсальный смысл.

Ту же структурную схему с теми или иными дополнениями обнаруживаем в гностических сочинениях и герметических текстах. Интересен пассаж из трактата александрийского алхимика Зосимы Панополитанского, где буквы личного имени соотносятся не только с четырьмя элементами и сторонами света, но и со сторонами человеческого тела. Синтез христианского символизма, еврейской каббалистики и аллегоризма античности мы видим в заключительных строках адамологии Зосимы, где в ткань повествования вплетаются мифы о Пандоре и Прометее [8, с. 228-235]. Но еще ранее на связь мифа о Прометее с библейским повествованием о творении человека указывал Климент Александрийский, приводя цитату из трагика Каллимаха и поэзии Солона: «Было это во времена, когда птицы, и морские твари, и четвероногие

произносили звуки, как глина Прометея». О двух же Адамах первым говорит Филон Александрийский.

Кроме уже упомянутых аналогий, важно отметить ассоциативную связь Адама со светом. «Внутренний Адам» Зосимы именуется *светом* (φῶς), на основании чего и люди могут называться φῶτες – *светы*. Связь Адама со светом прослеживается в еврейской, славянской и армянской апокрифической традиции. По одному из толкований, основанному на анаграмме, у Адама в раю были ризы из света, а в соответствующем фрагменте из Бытия предлагалось читать «ризы из света» вместо «риз из кожи», если заменить букву аин в слове ор (кожа) алефом: «нашли в Торе р. Меира: Одежды из света (катнот ор) – это одежды Первого Адама, которые походили на лампаду: широкие снизу и узкие сверху. Свет же, конечно – не свет Солнца и луны, созданных на четвертый день творения, а горный свет первого дня творения, когда светил еще не было» [9, с. 38]. В древнеармянском Синаксарии проводится параллель между Сиянием Славы на Фаворе и одеванием света, которое было и у Адама в раю. Об одевании из света говорится и в Шаракане на Великий Понедельник: «Свет, возсиявший от Отца-Света, светозарно украсил Адама», но согрешив, праотец «оделся покровом из листьев смоковницы вместо неизреченного света». Об этом же упоминается в проповеди на Преображение Св. Григора Татеваци: «Апостолы размышляли – вернет ли Господь человеку то светозарное одевание, которое было отнято у Адама, чтобы вновь облечь нас в прежнее одевание славы». Наконец, в Шаракане на Преставление Богородицы речь идет о сиянии души Пресвятой Богородицы, превосходящем сияние Солнца. «Первый Свет – Отец, сотворил второй свет – ангелов, затем он сотворил, в состоянии невинности, души людей *блестящими*, какова душа Моей Матери... Из *четырех стихий* я образовал тело человека, которые я связал душою...» [10, с. 139, 148]. В трактате Зосимы духовный Адам, Адам-Свет, внутренний человек, находящийся в раю, обманом был облечен в (тело) Адама, образованное от четырех стихий, и связан им, подобно Прометею. Адам Зосимы соотносится с космогонической функцией Логоса-Христа, а кенотический момент относится к началу творения.

В «Беседах на Сотворение мира» именование Адама, связанное с символикой света-огня и четырех сторон света, переходит в аналогию зодиакального круга, на которую накладывается библейская символика запада-заката (смерти) и востока-восхода (воскресения). Адам помещен в Раю, на востоке, и изгнан за его пределы, направляясь от жизни к смерти, подобно восходящим светилам, бегущим на запад, и получая иной восход в воскресении мертвых. И Климент Александрийский, говоря о символике воскресения, приводит рассказ Платона о небесном путешествии души, проходящей при своем схождении и восхождении через двенадцать знаков Зодиака.

В гностической космогонии с различными вариациями представлены этимологизации, изъясняющие имя Адам на основании ряда еврейских, арамейских и греческих паронимов: אָדָם 'Адам, человек', אָדָם 'красный; распалившийся; Эдом' и אָדָם 'кровь' – ἄνθρωπος αἵματος φωτεινός; а также и с еврейским אָדָם 'земля' и греческими ἀδάμας 'твердый камень; пер. истинный, совершенный, святой' и ὁσσαντίνοσ [11, с. 90-91].

Эти этимологизации присутствуют и в византийских ономастиконах:

Αδάμ γῆ σαρκουμένη ἢ μαρτυρία ἢ γῆγενῆς ἢ ἄνθρωπος ἢ χουὸς ἢ γῆ ἐρυθρὰ ἢ αἷμα ἢ ὁμοίωσις [12, с. 78]. «Адам – земля воплощенная, или свидетельство, или землеродный, или человек, или персть, или красная земля, или кровь, или подобие». Внутренняя форма именованья γῆγενῆς 'землеродный' воссоединяет библейский и греческий миф, согласно которому люди созданы Зевсом из Титанов, пораженных им за убийство Диониса-Загрея.

Ассоциативная связь имени Адам с соответствиями אָדָם 'земля' и דָּם 'кровь' присутствует и в апокрифических «Деяниях Варфоломея». Человек назван Адамом, поскольку рожден от девственной земли, не запятнанной человеческой кровью [13, с. 26]. В свою очередь, в гностической космогонии эти ассоциации служат отправной точкой для развертывания библейского мифа.

В *мадраше Ефрема Сирина на Рождество Христово* мысль о рождении от девственной земли облекается в форму антиномии на основе синтаксического и богословского параллелизма:

Земля породила девственная Адама – земли владыку.

Ныне же Дева рождает Адама – Владыку небес [14, с. 26].

Диодор Тарсийский наряду с уже имеющимися ассоциациями по смежности (земля – в Эдеме) и анаграммой (Εδὲμ - Ἐδὼμ) вводит дополнительный компонент: אָדָם «Адам, человек» (אדָם) - אָרֶץ «земля» (אָרֶץ) - אֶדֶם «Эдем» (אֶדֶם) - אָדָם «красный; огненного цвета» (אָדָם). Адам получает свое имя от *красной земли, находящейся в раю* [15, с. 1566]. Проводимая здесь параллель с Исавом, прозванным Эдомом за то, что продал первородство за *красную* чечевичную похлебку, унаследована каббалистикой, где имена Эдом и Адам также отождествляются по гематрии. Локализация сотворения Адама в Раю идет вразрез с господствующим мнением, основанным на тексте Священного Писания, что Адам был сотворен из земли, находящейся за пределами Эдема и перенесен в Рай Создателем уже позднее. У Севериана Гавальского земля, от которой создан человек, отождествляется с землей за пределами Рая после изгнания прародителей. Напротив, для гностического мифа характерна локализация сотворения Адама в Эдеме, что также апеллирует к авторитету Библии.

Феномен мотивированного именаречения в сакральных текстах позволяет обнаружить единый мифологический пласт, объединяющий архаичные тексты, принадлежащие к разным религиозным системам и культурным традициям, а также выявить предпосылки онтологической теории слова. Необоснованным представляется и мнение, согласно которому Отцы Церкви отрицали взаимосвязь между именем и сущностью. Семантика личного имени рассматривается как основная форма языкового значения, определяющая все формы языковой передачи смысла, синтаксическую и прагматическую стороны языка. Все это дает возможность трактовать имена собственные как категорию, основывающуюся на специфических естественно-языковых процессах номинации, концептуализации и семантическом отражении действительности.

Список литературы

1. Гадамер Г.Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Г.Г. Гадамер. – М., 1988.
2. Св.Иоанн Кронштадский. В мире молитвы. – М, 1994. – С. 158.
3. Михайлов П. Лингвистические аспекты имяславия в сопоставлении с представлениями Святых Отцов о языке / П. Михайлов // Богословский сборник. – Вып. 8. – М., 2000.
4. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. – М., 1990.
5. Радић Р. Тајнствено преплитање слова (О једном византијском веровању) / Р. Радић // Търновска книжовна школа. – Т. 7. – Београд, 2001.
6. Фокков Н.Ф. К чтению церковно-греческого текста / Н. Ф. Фокков. – К., 1886.
7. Severianus Gabalensis. Orationes in mundi creationem / Gabalensis Severianus // PG. – V. 8. – Paris, 1844. – P. 429-499.

8. Berthelot M. Zosime. Sur les appareils et les fourneaux / M. Berthelot // Collection des alchemists grecs. – Т. 2. – Paris, 1888. – P. 228-235.
9. Ковельман А.Б. Талмуд, Платон и Сияние Славы / А. Б. Ковельман. – М., 2011.
10. Эмин Н.Э. Шаракан. Богослужебные каноны и песни Армянской Восточной церкви / Н. Э. Шаракан. – СПб., 1879.
11. Tardieux M. Trois mythes gnostiques / M. Tardieux. – Paris, 1974.
12. Ковтун Л.С. Русская лексикография эпохи средневековья / Л. С. Ковтун. – М., 1963.
13. Lampe G.V. A Patristik Greek Lexicon / G.V. Lampe. – Oxford, 1961.
14. Св. Ефрем Сирийский. Мадраша на Рождество Христово / Пер. Л. Грилихеса // Богословский вестник. – № 5-6. – М., 2006.
15. Diodorus Tarsensis. Fragmenta ex Catenis // PG. – V. 33. – Paris, 1844.

Chevela O.V. Naming phenomenon in the context of teolinguistics // Scientific Notes of Taurida V. I. Vernadsky National University. – Series: Philology. Social communications. – 2014. – Vol. 27 (66). No 2. – P.99-103

In the article is analyzed exegetical reception of a sacral etimologization and in a context of religious and philosophical views of the early Byzantine period. The continuity of the patristic views at the ontological nature of a word in the philosophy of a name comes to light.

Key words: *hermeneutics, etimologization, philosophy of a name, teolinguistics.*

Поступила в редакцию 26.08.2014 г.