

о. Владимир Иванович Алексеев

США, Нью-Йорк

# *Nomina sacra*: Теолингвистические принципы в методике и теории исследования ономастики Божественного

**Ключевые слова:** теолингвистика, ономастика, теонимы, онтологическая теория языка, религиозная картина мира

**Key words:** theolinguistics, onomastic, theonyms, ontological school of language, religious picture of the world

## Abstract

The author analyzes the linguistic theories used in onomastic studies of theonyms. It appears that a reconstruction of the religious picture of the world allows to show a complicated inner world of the “speaking person”. A human being is seen in here in theo-anthro-cosmic paradigm developed by the Russian philosophical school. The ontological theory of language presents the relations between gnoseology and ontology in a new way, demonstrates verbal and symbolic nature of culture, shows homo loquens as a unique place where the creative word is born and dwells.

В лингвистических работах по ономастике неоднократно отмечался сложный, комплексный характер ономастических исследований. Современная наука исключает изолированное рассмотрение отдельных имен, выдвигая в качестве предварительного условия для их изучения учет разнообразных факторов, влияющих на формирование именных систем, учет лингвистических и экстралингвистических связей отдельных типов имен, связей онимических типов друг с другом и с апеллятивной лексикой.

Особенную трудность в ономастике представляет изучение теонимов. Нами неоднократно анализировалась уникальная исключительность этого онимического типа, требующего от исследователя особого подхода, часто отличающегося от общих принципов теории и методики ономастических

исследований [Алексеев 2012; 2012а; 2013]. А. В. Суперанская отмечала, что, несмотря на всю важность теонимии как особого сектора ономастического пространства, она мало изучена вследствие того, что теонимы не собраны в достаточно полном объеме, а также в недостаточной мере прокомментированы ономастически [Суперанская 2009: 27].

Признавая справедливость этого утверждения, следует отметить, что такая ситуация обусловлена, не в последнюю очередь, тем, что большинство теонимов принадлежат к древнейшим лексическим пластам, к тому же часто тщательно охраняемым в среде использования, а также тем, что при их изучении следует исходить не из современных научно-философских концепций, а из той роли, которую этот онимический тип играл в момент возникновения, что требует реконструкции мировоззрения людей того времени, их религиозной картины мира. Это, в свою очередь, требует привлечения к ономастическому исследованию данных из таких областей, как теология, библейская археология, текстология священных текстов и других.

По определению А. В. Суперанской, «ономастическое пространство – это сумма имен собственных, употребляющихся в языке данного народа для именования реальных, гипотетических и фантастических объектов» [Суперанская 2009: 9], где ономизируются не только различные типы реальных предметов, но и принимаемые за реальные гипотетические или фантастические объекты. Вследствие этого формирующее ономастическое пространство имена Суперанская предлагает разделять на реальную и нереальную онимию. Последняя, по ее мнению, представляет собой не «простое повторение реальной в фантазии людей, а нечто большее» [Суперанская 2009: 9]. Здесь мы встречаемся с так называемой «мифонимией», то есть сакральными именами, образующими ономастический тип теонимов.

Обращает на себя внимание наблюдение Суперанской о том, что нереальная онимия, в отличие от реальной, «представляет нечто большее». По нашему мнению, это «нечто большее» и есть те экстралингвистические факторы, первостепенную важность которых в изучении теонимов отмечают практически все исследователи. Определение и характеристика этих факторов позволит, возможно, представить теонимическую лексику как единую систему.

Несмотря на указанные выше особенности этого онимического типа, теонимия и сегодня остается своего рода *terra incognita*, привлекая к себе все растущий интерес лингвистов. Необходимо, однако, отметить, что практически все предпринятые попытки описания теонимов как единой системы не достигли положительного результата. Подтверждением этому служит хотя бы тот факт, что исследователи до сих пор не пришли к единому мнению по вопросу самого определения теонима.

Так, М. И. Мальсагова, поставив себе задачу представить теонимическую лексику как систему, за точку отсчета берет не номинативную функцию, а лексическое значение теонима. Она приходит к выводу, что теонимы

обладают денотативным значением, характеризующим связь лексической единицы с обозначаемым объектом. Поэтому мысль о том, что у теонимов «денотата в действительности нет», представляется ошибочной, поскольку «денотат – это не только конкретный, материально представленный предмет, но и вообще любой объект внеязыковой действительности, названной словом» [Мальсагова 2011: 8].

Следует отметить, что вопрос о денотате в теонимике является одним из ключевых. Некоторые исследователи отказывали таким словам как в каком-либо смысле, так и в статусе имени. Долгое время в ономастике бытовало мнение, высказанное, например, О. А. Черепановой, которая, характеризуя теонимы, писала, что «наиболее приемлемым представляется термин „имена с нулевым денотатом”» [Черепанова 1983: 54].

Следовательно, возникает вопрос, естественный при рассмотрении денотативного значения: «Что обозначает слово?». Отвечая на него, Мальсагова, ссылаясь на слова Реформатского о том, что имена собственные «гипертрофированно номинативны», делает вывод, что в функционировании теонимов большую роль играют не только лингвистические, но и экстралингвистические факторы. Какие же это факторы?

Отмечая, что теонимы «разрушают привычное представление о имени собственном» [Мальсагова 2011: 10], Мальсагова приходит к мысли, что системообразующим принципом в теонимии является соотношение между мифологическими и религиозными понятиями: «Вопрос о соотношении религии и мифологии имеет принципиальное значение для классификации теонимов. От его решения зависит система описания теонимической лексики» [Мальсагова 2011: 38]. Причем «мифологию» и «мифологическое» автор монографии понимает как древний фольклор и народные сказания, не видя большой разницы между мифологией и религией, низводя религию до фольклора, делая довольно произвольный вывод: «И религия, и мифология – это две ветви одного и того же дерева, модификации одной и той же инвариантной сущности» [Мальсагова 2011: 38]. Такой подход позволил исследователю объединить в одну теонимическую группу все слова, имеющие в своей семантике отношение к нереальному, вымышленному, потустороннему миру.

Вследствие этого Мальсагова дает собственное определение теонимов, которые, по ее мнению,

[...] обозначают образы мыслимых предметов так, как будто бы они существовали на самом деле (богиня, нимфа, бес, леший). [...] обозначают явно видимые, осязаемые предметы, связанные с атрибутами (лавр, крест, лампада); здания, предназначенные для богослужения (храм, церковь); лиц, обслуживающих процесс богослужения (жрец, поп, протопоп, дьякон, протодьякон, пономарь) [Мальсагова 2011: 107].

К той же группе она относит «теонимы», обозначающие «абстрактные деифицированные понятия (душа, грех, провидение)» [Мальсагова 2011: 107].

Изучив экстралингвистические факторы в определении теонимов, Мальсагова приходит к выводу, что теонимы являются своеобразным сектором не только ономастического, но и лексического пространства. Ономастика и теонимика, мифонимика и теонимика, по ее мнению, находятся в отношениях эквиполентности (от лат. *aequipollens* – в равной степени значимый), при которых континуум того и другого совпадают лишь частично.

Надо признать, что в исследовании М. И. Мальсаговой о теонимической лексике как системе обращает на себя внимание методологическая ошибка, лежащая в самой его основе, в результате приводящая автора к столь удивительным открытиям. От внимания исследователя ускользает тот факт, что теонимы как единицы языка в большей своей части далеко не являются только средствами выражения фольклорных или вымышленных представлений. Такая методологическая установка, по нашему мнению, свойственна большинству исследований в этой области. Попытки объединить в одну теонимическую систему имена божеств, выступающих в фольклоре, художественной литературе, древних мертвых религиях (греческой, вавилонской, египетской и др.), а также сакральных текстах и практике действующих религий (христианство, иудаизм, ислам), до сих пор не привели к положительным результатам именно потому, что не удается выявить единый структурообразующий принцип такой системы. Нельзя упускать из виду тот факт, что теонимы помимо прочего активно «обслуживают» живой религиозный опыт, повседневно используются в языке, отражающем самые интимные переживания *homo religiosus*.

Обращает на себя внимание и терминологическая путаница, свойственная многим теонимическим исследованиям: в свете современных научных представлений такие понятия, как «миф», «символ» утратили негативный оттенок, придаваемый им в XIX в. Мирча Элиаде, Поль Рикёр, Пауль Тиллих и многие другие писали о сложной структуре мифа как языка символа, открывающего познание реальности, недоступной эмпирическо-рациональному мышлению: «миф не является плодом одной только фантазии, ложью или выдумкой – это символический язык, выражающий трансцендентную религиозную реальность» [Alexeev 2001: 17].

Современные воззрения на теонимию, по нашему мнению, должны исходить из того, что теоним, именование Божества, не является ложным знаком, но выступает в языке в качестве мета-слова, имени-символа. Как справедливо отмечает М. А. Соломонов в своем исследовании христианских теонимов, «теоним связан не с миром вещей, а с миром идей, является одним из средств творения языком условного, гипотетического мира, мира сознания верующего человека» [Соломонов 2011: 28]. Такая исходная установка позволяет автору сделать несколько важных теоретических выводов.

Во-первых, Соломонов отвергает традиционное представление о том, что имена собственные вообще асемантически – ничего не означают, выполняя функцию идентификации и индивидуализации объекта: «уже О. Есперсен

полагал, что имена собственные обладают большим значением, чем нарицательные, потому что зависят от экстралингвистических знаний коммуникантов» [Соломонов 2011: 11]. По мнению Соломонова, экстралингвистический элемент в теонимике складывается из архетипических представлений общества, реализуя связь внутри единой культурной среды: «Если говорить о сакральном, мифологическом имени, где имеет место отождествление слова и денотата, имя выступает как свернутый миф» [Соломонов 2011: 15].

Во-вторых, отмечая в теонимике отчетливые тенденции становления самостоятельной наукой, автор указывает, что мифонимика и теонимика находятся не в отношении эквиполентности, как на этом настаивает Мальсагова, а являются неравнозначными составляющими сакрального ономастикона, который, кроме, собственно, теонимов (наименований Бога, Спасителя, Святой Троицы и др.), включает агиоантропонимы (имена святых), агиотопонимы (топонимы с именами святых), экклезионимы (названия храмов, монастырей), наименования Евангельских событий и христианских праздников, иконимы (имена собственные, обозначающие наименование икон).

Подчеркивая связь теонимики с историей религии, культуры, философии, Соломонов усматривает за теонимами особые ментальные, духовно-нравственные представления: «Теонимы связаны с глобальными мировоззренческими вопросами – осмыслением человеческой экзистенции, этики и морали» [Соломонов 2011: 18]. Это, по его мнению, отличает класс теонимов от имен мифологических, маркирующих «квазиденотативное пространство», обращенных к объектам, событиям и явлениям, выходящим за рамки их естественного представления. Другими словами, языковой статус теонимов и других классов собственных имен в границах сакрального ономастикона неравнозначен.

И, наконец, Соломонов указывает, что в связи с особым положением теонимической лексики в сакральном ономастиконе, исследованием теонимов занимается лингвосемиотика сакральности и теолингвистика – раздел науки о языке, занимающийся религиозной коммуникацией. Из этого следует, что изучение теонимов в рамках традиционной теории и методики ономастических исследований не приносит удовлетворительных результатов: «В науке о языке до сих пор не сложилось единого представления о сущности теонимики: не является окончательно решенным вопросом даже принадлежность теонимов к классу имен собственных» [Соломонов 2011: 18].

Статус теолингвистики, к которой отсылает нас М. А. Соломонов, новой синтетической теолого-лингвистической дисциплины, формирующейся на стыке теологии, религиозной антропологии и лингвистики, на самом деле до сих пор не определен окончательно. Связано это, прежде всего, с тем, что существует много вариантов взаимодействия языка и религии. Более того, понимание самого феномена языка с точки зрения лингвистической науки и религиозного мировоззрения если и не противоположны, то, как минимум, неоднозначны.

По мнению В. И. Постоваловой, исходным моментом в рассмотрении теолингвистики как самостоятельной дисциплины является истолкование «самой идеи взаимодействия (интеракции) различных сфер действительности» [Постовалова 2012: 14]. В зависимости от интерпретации выражения «взаимосвязь языка и религии», принимаемого всеми сторонниками этого направления для обозначения исходной гносеологической ситуации, автор статьи намечает два подхода к решению этой задачи.

К первому подходу склоняется большинство исследователей-теолингвистов, рассматривающих сферы языка и религии как «автономные относительно друг друга образования, хотя и открытые для взаимообобщения и известного взаимоотображения» [Постовалова 2012: 16]. В таком случае теолингвистика определяется как наука, «исследующая проявления религии, которые закрепились и отразились в языке» [Гадомский 2006: 290]. В связи с этим исследователи особое внимание уделяют, в частности, «выявлению языковых явлений и языковых единиц, появление и функционирование которых в языковой системе обусловлено религиозными факторами» [Гадомский 2006: 290].

Этот подход в формировании теолингвистики как отдельного раздела знания о языке и реализующийся в границах и средствами конвенциональной лингвистики, справедливо подвергается критике. Это вызвано тем, что в таком случае «религиозная коммуникация» и ее отражение в языке должны изучаться в пределах лексики, семантики, стилистики, что снимает вопрос о существовании теолингвистики как таковой. Например, лексика, обслуживающая проявления религиозной жизни человека (исповеди, проповеди, язык верующих в пределах религиозной коммуникации), может рассматриваться как профессионализмы. Предложенный А. К. Гадомским проект теолингвистики, включающий в себя, среди прочего, фонетику, лексикографию, фразеологию, морфологию, грамматику и синтаксис религиозного языка, по нашему мнению, просто не имеет под собой основания [Гадомский 2010]. Именно поэтому в своем исследовании теонимической лексики М. И. Мальсагова даже не употребляет такого термина, как теолингвистика, оставаясь в пределах традиционной лексикологии.

Как отмечает Постовалова, создание новой научной дисциплины «начинается с обнаружения фактов, которые по какой-либо причине не попадают в круг рассмотрения существующих дисциплин или не могут получить в них адекватного объяснения» [Постовалова 2012: 20]. Другими словами, необходимость теолингвистики заключается в наличии языковых феноменов, для описания и систематизации которых в конвенциональной лингвистике просто не существует теоретических средств. Именно этим объясняется исключительность теонимов как особого онимического типа, а совсем не тем, что теонимы не собраны в достаточно полном объеме, как это предположила Суперанская. В своем исследовании христианских теонимов М. А. Соломонов вплотную приблизился к мысли о необходимости решения в первую очередь

эпистемологических проблем при реализации задачи представления теонимов как системы, поскольку связал экстралингвистический элемент в теонимике с глобальными мировоззренческими вопросами.

При втором подходе, как отмечает Поставалова, «сферы языка и религии интерпретируются как моменты единого целого, в качестве которого может выступать целостный духовный мир человека, его жизнедеятельность, а также Богочеловекокосмическая действительность в целом» [Поставалова 2012: 17]. Этот подход восходит к пониманию языка и человека в восточной патристике и русской философии имени школы Всеединства, в которых язык выступает в качестве духовной реальности, причастной неземному бытию. При таком видении язык предстает «как момент встречи и синергии (содеятельности) двух планов реальности – „горизонтального” и „вертикального”, что находит свое отображение в соответствующих дефинициях языка» [Поставалова 2012: 23]. Такое понимание взаимосвязи религии и языка позволяет включать в сферу теолингвистических исследований языковой материал, который при других интерпретациях «религиозной коммуникации» не получает адекватного теоретического истолкования.

Анализ существующих исследований по теонимике приводит к убеждению, что именно при теолингвистическом подходе второго типа появляется возможность описания онимического феномена теонимов как единой системы. Приступая к изучению теонимов, необходимо исходить не из современных научно-философских представлений о мире, но из тех представлений и верований, которые бытовали в момент возникновения сакральных имен.

В настоящей статье представлены основные проблемы, возникающие при описании и систематизации онимического типа теонимов. Нам представляется, что эти проблемы могут быть преодолены в том случае, если теонимика будет рассматриваться в рамках теолингвистики, понимаемой как отдельная научная дисциплина знания о языке. Задача описания христианских теонимов как целостной и органичной системы может быть решена, по нашему мнению, если, среди прочих, будут учтены следующие предпосылки:

1. *Религиозная картина мира.* Религиозная вера является одной из самых интимных, глубинных областей человеческого бытия. Особая же специфика в данном случае заключается в том, что в религиозной сфере человек занимается «описанием неопишуемого», то есть апеллирует к миру метафизическому, выходящему за рамки материальной реальности, что, в свою очередь, определяет специальную методологическую базу исследования, диктуемую особым в религиозном контексте пониманием человеком себя как *homo loquens religiosus* (человек говорящий религиозный), а также особым представлением о природе языка, которым он описывает религиозную картину мира.
2. *Сакральный диалог – структурообразующий принцип в ономотологии Божественного.* Библия есть фиксация диалога между человеком

и Богом. Это не мертвая книга, а живая речь, в которой вечное «Ты» прошлого становится настоящим для того, чей слух эту речь воспринимает. Для создания отношений «Я – Ты» с Богом, человек должен быть открыт для такого рода взаимодействия: Бог приходит в ответ на эту открытость, которая сама по себе есть призывание. Поэтому необходимо выделение категорий обращения и общения как понятий онтологических, определяющих сам способ существования каждого бытия.

3. *Адресация в сакральном диалоге.* В высказываниях отцов церкви отражена сложная структура отношений «адресат – адресант» библейских текстов. Поскольку онтологическим свойством человеческой природы, как говорит Библия, есть призывание, то религиозный акт именованного Божества, а, следовательно – адресации, есть не только зафиксированный в древних текстах феномен, но и явление современной жизни. Адресация в ономастологии Божественного – это стремление утвердить чужое «Я» не как объект, но как другой субъект.
4. *Кумуляция – основной принцип адресации в Библии.* Имена Бога – это символические отражения трансцендентного в имманентном. Под кумуляцией мы понимаем «слитное, концентрированное или, другими словами, кумулятивное выражение семантического значения в слове, употребляющееся в определенном тексте» [Степаненко 2010: 262]. Бог в акте самооткровения дает человеку Свое уникальное собственное Имя, известное нам как Яхве (Я есмь Сущий). Это своеобразный вход из мира бессловесного в мир словесный, словесная клетка. В ней содержится вся полнота формообразующей интуиции, которая актуализируется во всех известных именах Божиих, представляющих развернутую форму Священного Имени. Здесь проявляется способность единого Слова к разнообразным вариациям в мире слов.
5. *Инклюзивный язык в именовании Бога.* Наши исследования в области ономастологии Божественного приводят к выводу, что именование Бога не есть только застывший факт древних религиозных текстов. Социальные процессы в современном обществе становятся причиной возникновения новых отношений между человеком и Богом, что, в свою очередь, приводит к появлению новых имен Бога: «Бог-Мать» и «Бог-Сестра» феминистического движения, «Голодный Бог», «Черный Бог» борцов с социальной и расовой несправедливостью – эти и другие имена формируют «инклюзивный» язык в именовании Бога, который стал потребностью повседневной жизни и лингвистическим феноменом.



## Литература

- Алексеев В., 2012, Прототипическая природа религиозного символа как один из структурообразующих принципов в именовании Бога [в:] Л. М. Ковалева (отв. ред.), *Прототипические и непрототипические единицы в языке*, Иркутск: ИГЛУ, с. 204–214.
- Алексеев В., 2012, Nomina Sacra: теонимы как особый тип ономастического пространства, *Вестник Иркутского государственного лингвистического университета*, № 3 (20), с. 28–35.
- Алексеев В., 2013, Сакральный диалог как структурообразующий принцип в ономастологии божественного, *Вестник Новосибирского государственного университета*, серия: *Лингвистика и межкультурная коммуникация*, т. 11, вып. 1, с. 65–72.
- Гадомский А., 2007, Религиозный язык – теолингвистика – языкознание, *Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского*, серия *Филология*, № 1, с. 287–292.
- Гадомский А., 2010, *Русская теолингвистика: история, основные направления исследований*, <http://www.rastko.rs/filologija/stil/2010/27Gadomski.pdf> (дата обращения: 12.12.2014).
- Есперсен О., 1958, *Философия грамматики. Подлинное значение имен собственных*, Москва: Издательство иностранной литературы.
- Мальсагова М., 2011, *Теонимическая лексика как система (на материале художественных текстов)*, Назрань: Пилигрим.
- Подольская Н., 1988, *Словарь русской ономастической терминологии*, Москва: Наука.
- Постовалова В., 2012, *Теолингвистика в современном гуманитарном познании: истоки, основные идеи и направления*, [http://md.islu.ru/sites/md.islu.ru/files/rar/postovalova\\_v.i.\\_2..pdf](http://md.islu.ru/sites/md.islu.ru/files/rar/postovalova_v.i._2..pdf) (дата обращения: 12.12.2014).
- Соломонов М., 2011, *Христианский теоним в структуре фольклорного текста (на материале прикамских духовных стихов)*, Пермь: Издательство ПГПУ.
- Степаненко В., 2010, Кумуляция в семантике Имени Божьего в Ветхом и Новом Заветах [в:] Л. Ковалева (ред.), *Слово в предложении*, Иркутск: ИГЛУ, с. 262–278.
- Суперанская А., Сталтмане В., Подольская Н., Султанов А., 2009, *Теория и методика ономастических исследований*, Москва: Либроком.
- Черепанова О., 1983, *Мифологическая лексика русского Севера*, Ленинград: Издательство ЛГУ.
- Alexeev V., 2001, *Za wszystko i za wszystkich: Eschatologiczny sens kultury w świetle pism rosyjskich myślicieli religijnych XIX–XX wieku*, Lublin: Norbertinum.