

РЕФЛЕКСИЯ НАД ИМЕНАМИ СОБСТВЕННЫМИ В ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ КУЛЬТУРЫ¹

Имена собственные, в отличие от апеллятивов, «хранят презумпцию осмысленности и надежду на ее реализацию — на раскрытие скрытого смысла» [Топоров 2004, 374]. Процесс семантического раскрытия осложнен тем, что имя собственное является носителем *идеосемантики*², включающей основной, этимологический, константный семантический компонент и дополнительный, культурно отчуждаемый, переменный семантический компонент, задающий симпатические и оппозиционные связи имени собственного с другими именами собственными или с не-именами. Зависимость характера идеосемантики от меняющихся во времени и пространстве культурных доминант делает имена собственные ценностным культурным ориентиром и тем самым предметом постоянной, напряженной идеологической и филологической рефлексии. Представленная в разных типах и вариантах культуры, рефлексия над именами собственными позволяет выявить общие ключевые моменты изменения «культы разума слова» [Шлет 1989, 380].

* * *

В пространстве конфессиональной христианской культуры духовной доминантой являлся вопрос о возможности познания человеком

¹ Данная статья выполнена при финансовой поддержке исследовательского гранта по программе фундаментальных исследований ОИФН РАН, проект «Имя: семантическая аура (синхрония и диахрония)».

² Традиционно считается, что семантика собственных имен — «область неопределенная»: исследователи либо «вообще сомневаются в правомерности выделения семантики в качестве особого аспекта имени собственного», либо «приравнивают семантику имен к семантике тех нарицательных, от которых они образовались», либо «семантику имен собственных переносят на те образы, которые складываются в нашем сознании как определенные денотаты имен», либо полагают, что «основное значение имен собственных в том, что это имена» [Суперанская 1973, 255]. Представляется, что апеллятивы обладают семантикой, которая может быть осложнена идеосемантикой, тогда как собственные имена, как вторичные по отношению к апеллятивам, обладают идеосемантикой. Термин «идеосемантика» был введен В. И. Абаевым, рассматривающим язык как «технику» и как «идеологию»: в рамках его концепции, идеосемантика — сумма познавательных и эмоциональных представлений, в которых отражается сложная внутренняя жизнь слова в его прошлом и настоящем [Абаев 1934].

Бога, о характере отношений человека и Бога. Познавательные интенции были направлены на Слово Бога, явленное в Библейских книгах, поскольку, как утверждал Иоанн Дамаскин, «невозможно сказать что-либо о Боге или вообще подумать что-либо вопреки тому, что по божескому определению объявлено нам или сказано и открыто божественными изречениями и Ветхого, и Нового Завета» [Иоанн Дамаскин 1894, 4].

В разрешении основополагающего вопроса христианства восточнохристианская богословская традиция, представленная сочинениями Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Дионисия Ареопагита, Феодора Студита, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы, исходила из разделения божественной *сущности* и божественных *«действий»* («энергий») и утверждала идею непознаваемости Бога в его сущности, но познаваемости Бога в Его «действиях» — в его проявлениях в тварном мире. Так, согласно Василию Великому, «мы знаем Бога нашего по Его энергиям, но не претендуем на то, что можем приблизиться к Его сущности, ибо энергии Его нисходят к нам, сущность же Его остается недоступной» (цит. по: [Иларион 2002, 145]). Обращаясь к проблеме познаваемости Бога, богословы обращались тем самым и к проблеме *именуемости* Бога, ибо если Бог непознаваем в своей сущности, то он и именуем в своей сущности, если же Бог познаваем в своих действиях, то он и именуем в своих действиях (подробно о богословии имени см.: [Иларион 2002]). Так, согласно Григорию Нисскому, Бог «получает наименование от действий, которые касаются нашей жизни», равным образом, согласно Дионисию Ареопагиту, «имена Божии описывают не божественную сущность, а исхождения Бога вовне», (цит. по: [Иларион 2002, 146]), т. е. имена Бога являются словесным символом божественной реальности.

В данном познавательном контексте интерпретировалось и имя *Иисус*: «действие» Бога Сына в тварном мире означивало новый этап во взаимоотношениях человека с Богом, ибо Бог предстал как сила спасительная, спасающая людей от их грехов. Богословская рефлексия была направлена на выявление, с одной стороны, прообразовательного смысла имени *Иисус*, с другой стороны, на особый характер употребления этого имени применительно к Иисусу Христу по сравнению с другими лицами Библии. Итогом размышлений явилось утверждение о том, что имя *Иисус* применительно к Иисусу Христу не равно этому же имени применительно к какому бы то ни было другому лицу, поскольку, будучи идентичны по звучанию, эти имена не идентичны по семантической нагрузке. Так, по мысли Феодора Студита, «данное новорожденному Младенцу, согласно предсказанию, имя Иисус, имеющее значение Спасителя, есть показание Его

божественной природы... Пусть никто из богоборцев не пустословит, говоря, будто оно, как сходное с именем Иисуса Навина, дано не Богу Слову, но человеку, имеющему сходство с тем (Навином). Ибо хотя многие называются господами, но они не по природе таковы, равно как и богами называются, но также не по природе: по природе только один Господь и один Бог истинный. Подобно сему и многие носят имя Иисус, но один Спаситель всех — Иисус Христос» (цит. по: [Иларион 2002, 141]). Таким образом, имя *Иисус* становится именем Бога, только будучи отнесено к Иисусу Христу, т. е. будучи наделено особой идеосемантикой. Важность рефлексии над божественными именами определялась также и тем, что эти имена являлись объектами молитвенного обращения, представляли молитву как путь возведения человека к Богу: человек обращается, призывает, а Бог слышит в этом призыве свое имя.

Принятое в восточнохристианской традиции разделение понятий *сущности* и *действий* имело ключевое значение и для понимания принципа именования людей в библейской истории: как и имена Бога, собственные имена людей никоим образом не обозначают и не описывают сущности, но лишь указывают на основные действия. Так, согласно Василию Великому, «именования являются обозначениями не сущностей, а тех отличительных свойств, которые они в каждом отдельном случае обозначают» (цит. по: [Иларион 2002, 81]). Именование человека предстает как наделение судьбой, а переименование человека — как перемена судьбы, перемена действий человека, отражающаяся на всем строе духовной жизни. Переименование имеет также прообразовательную силу, соединяя Ветхий и Новый Завет: Бог дает новые имена Авраму, Саре и Иакову, Иисус дает новые имена Симону, Иакову и Иоанну, т. е., согласно Иоанну Златоусту, «показывает, что Он Тот Самый, Кто и Ветхий Завет дал и тогда имена переменял» (цит. по: [Иларион 2002, 40]). В мире Библии именование и переименование осуществляется либо самим Богом, либо человеком, который тем самым становится причастным исходному божественному творению.

Являясь вербальным выражением действий человека, имя в библейской картине мира может указывать либо на обстоятельства рождения его носителя, либо на обстоятельства его будущей жизни. При этом основной, этимологический, семантический компонент имени задает лишь определяющую точку на линии жизни, тогда как дополнительные, символические, семантические компоненты имени позволяют составить целостное представление о конкретных носителях одного и того же имени, т. е. позволяют решить проблему тезоименности.

Таким образом, библейские имена, определяющие характер антропонимического репертуара христианской культуры, предстают как

духовные функции, позволяющие приблизиться к познанию Бога, к познанию отношений человека и Бога, к пониманию места каждого человека в тварном мире, заданном Богом.

На раскрытие, сохранение и трансляцию идеосемантики библейских собственных имен и тем самым на определение функционального статуса носителей этих имен была направлена филологическая рефлексия, кодифицированная в экзегетических словарях и грамматиках, целью которых было «**ст̑яя писання со вниманием проходитьи**». Объединенные интерпретационной стратегией, лингвистические сочинения разных жанров различались интерпретационной тактикой — способом выражения идеосемантики имен. Словари демонстрировали открытую идеосемантическую интерпретацию, представляя перечни собственных имен, каждое из которых «толковалось», т. е. характеризовалось, с точки зрения исходного и/или приобретаемого значения. Грамматики же демонстрировали скрытую идеосемантическую интерпретацию, представляя имена как системы, непосредственно мотивированные грамматическим потенциалом имен как языковых единиц и лишь опосредованно мотивированные идеосемантикой.

В качестве примера экзегетических филологических сочинений могут быть рассмотрены славянские словари и грамматики, получившие широкое распространение в XVI—XVII вв. в культурно-языковом пространстве *Slavia Orthodoxa*: в центре — в Московской Руси, сохранявшей «чистоту» веры и церковнославянского языка, и в пограничье — в Юго-Западной Руси, стремившейся защитить «чистоту» веры и «чистоту» церковнославянского языка, противопоставленного «простой мове».

В Московской Руси филологическая рефлексия находила выражение в анонимных рукописных сборниках, содержащих статьи лексикографического, орфографического и грамматического характера, материал которых представлял опыт греко-славянской богословской и филологической экзегетики, а также славянской переводческой практики. К числу таких учебно-нормативных сочинений, материал которых подавался не от «своеумия», а «от добре вѣдущих писаніа» — Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Григория Нисского, Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина, Иоанна Экзарха Болгарского, Максима Грека, относится и Сборник РНБ О. XVI.1 (см. подробно: [Ковтун 1989]), в состав которого входят:

— словарь (азбуконик) — **Кни́га глѣмая алфави́тъ содержа́щая в себѣ то́кованіе неудо́бразумева́емыхъ речен, иже обрѣта́ются во стѣхъ кни́гахъ словѣнскаго языка́ иностранными глѣни́и положены** (изд. [Ковтун 1989]);

— орфографический трактат — **Сила соуществъ книжнаго писма** (изд. [Ягич 1896]);

— грамматический трактат — **Препѣвнаго і вѣноснаго дѣда нашего Іоанна Дамаскина сказаніе ѡ ѡсми частехъ слѡва по вопросомъ Ѡвѣты** (изд. Ягич 1896).

В Юго-Западной Руси филологическую рефлексию, освоившую греко-латинскую филологическую традицию, представляли и анонимные рукописные, и авторские печатные лингвистические сочинения учебного и нормативного характера:

— рукописный словарь **Лексисъ съ толкованіемъ словенскіхъ мовъ просто** (изд. [Старабеларускія лексиконы 1992]);

— печатные словарь и грамматика Лаврентия Зизания — **Лексис, сиречь реченія, въкратъце събранны. И из славенскаго языка на просты рѹскіи дїялектъ истолкованы** (изд. [Старабеларускія лексиконы 1992]), **Грамматіка Словенска** (изд. [Зизаний 1596]);

— печатная грамматика Мелетия Смотрицкого — **Грамматіки Славѣнскіи прѡвильное Сѹнтагма** (изд. [Смотрицкий 1619]).

В славянских лингвистических сочинениях, адресатом которых был «православнын читатель, хотян навькнѹти вѣжественная писаніа», библейские имена характеризовались с точки зрения происхождения, поскольку имена «во стѣхъ книгахъ словенского языка... обрѣтаются евренски, і ина латиньски, і ельиньски», с точки зрения правописания, поскольку многие имена «во стѣхъ книгахъ ... написаны неискѹсно», и с точки зрения значения, поскольку многие имена «криво и развращенно толкѹют» [Ковтун 1989, 30, 31, 34, 55].

В центре филологического внимания славянских книжников были «имена господня, еже обретаемы в святыхъ книгахъ от греческаго языка, и от еврейскаго, и от словенскаго» [Ковтун 1989, 24]. Функциональные различия словарей проявились в характере толкования-перевода божественных имен: в московском словаре перевод был представлен как перевод с еврейского на церковнославянский, а в юго-западнорусских словарях — как перевод с церковнославянского, вобравшего в себя элементы других библейских языков, на «просту мову». В московском словаре приведенные значения поддерживались ссылкой на Библейские книги — на Геннадиевскую Библию 1499 г., из которой составителем азбуковника были почерпнуты глоссы [Там же, 11].

Кни́га глѣмая алфавѣнтъ...:

ев. Аданан, т^а. Г^дь. [Ковтун 1989, 141],

ж. Бавас^о, сіла (ісаіа а̄) [Там же, 249],

(* *isaia ā* — ссылка на полях на Книгу пророка Исаии 1: 9 [*г̃ь са-вао-ф̃*], в которой содержится откровение силы и святости Бога).

Лексис, сиречь реченія, въкратъце събранны...:

Аданай, Господь, пан [Старабеларускія лексиконы 1992, 21].

Лексисъ съ толкованіемъ словенскіхъ мовъ просто:

Аданай, Господь [Там же, 6],

Саваофъ, силы [Там же, 17].

В отношении имени *Иисус* рефлексия славянских книжников была направлена на демонстрацию особой идеосемантики и особого характера употребления этого имени применительно к Богу Сыну. В московском словаре имя *Иисус* как имя Бога Сына получало исходную семантическую характеристику и было представлено как самостоятельное имя, а имя Иисус как имя человека было представлено в именной формуле, раскрывающей дополнительный семантический компонент имени и указывающей на конкретного носителя имени.

Кни́га г̃лемая алфави́тъ...:

іс̃ъ, *іс̃* имя е̃ евренско, а толкується *іс̃ъ сп̃с̃ъ* [Ковтун 1989, 195],

іс̃ъ наввинъ, т. *сп̃с̃ъ* мирныи [Там же, 201],

(* *навва*, *мирныи* — Там же, 231).

В юго-западнорусском словаре толкование имени *Иисус* включало как исходную, так и дополнительную, символическую, характеристики, что позволяло относить это имя только к Богу Сыну.

Лексисъ съ толкованіемъ словенскіхъ мовъ просто:

Исусъ, святъ, спасъ [Старабеларускія лексиконы 1992, 11].

Словарная статья «Иисус» во всех словарях опосредовано соотносилась со статьей «Христос», поскольку именная формула «Иисус Христос» выражала суть христианства.

Кни́га г̃лемая алфави́тъ...:

х̃с̃ъ, помазанникъ, христѣ г̃лѹтъся царне, іереє, мазаху во ся сты̃^м масло^м, о^т рога на г̃лѹву изливаемѹ, г̃лѹ^т же ся г̃ь х̃с̃, еже и цр̃ь, яко іерен, принесе во ся са^м жертва за ны, помаза во ся и тон в респотѹ истинны^м масло^м ст̃го д̃ха д̃ѣйствиова, кто во инъ имѣ д̃х̃ъ, яко г̃ь, во сты̃х̃ ѹбо блг̃^атъ ст̃го д̃ха д̃ѣйствиова, во х̃^ѣ же не д̃ѣйствиова блг̃^атъ д̃ха, но х̃с̃ г̃ь со д̃х̃о^м єдиносѹщенъ, истинною содѣя чудеса. (ма^ѣ а то^ѣковое) [Ковтун 1989, 273],

(* ма^а а то^аковое — ссылка на полях на Толковое Евангелие Феофилакта Болгарского).

Лексис, сиречь реченія, въкратѣце събранны...:

Христосъ, месія, помазанецъ [Старобеларускія лексиконы 1992, 41].

Лексисъ съ толкованіемъ словенскіхъ мовъ просто:

Христосъ, помазанецъ [Там же, 20].

При передаче имени *Иисус* на письме идеосемантические различия выражались в написании этого имени под титлом и без титла, поскольку действовало орфографическое правило — «что покрыто пишется, то с^то» (см. подробно: [Успенский 2002, 314—315]):

Гіла соўцествѣ книжнаго писма:

Іса с^на в^сѣа і с^пса и содѣтеля м^ирѣ і г^да все^м по все^м по^а в^с зметомъ пишн. Ісѣса с^на на^ввина, і исѣса с^ира^хова і ины исѣсы складо^м пишн [Ягич 1896, 423],

Грамматіки Славѣнскіа правилое Сѣнтагма:

Ѡ Тітаѣ и Ѡ Словотітаѣ...

Оүпотребляемѣ бѣѣ Ѡ Калліграфѣ в^ываю^т / ѣ самыѣ то^чно имене^х Божіи^х, и Божіей чести слѣжащи^х: іакѡ, Г^дь / Б^гъ / Ѡцѣ / С^нъ / Д^хъ С^в: Іс^с / х^с / С^пс^ь / д^ва / ч^таѣ / Б^ца / М^ріа / Ц^рковъ / С^вг^ліе, С^лнце пр^вное х^с: и про^а [Смотрицкий 1619, л. 19 об.].

В юго-западнорусских грамматиках, направленных не только на понимание воспроизводимых императивных текстов, но и на порождение новых текстов, особое внимание уделялось грамматическим параметрам имени *Иисус*. Так, в грамматике Смотрицкого приводилась нормативная парадигма склонения имени *Иисус* и обсуждалась проблема склоняемости / несклоняемости имени в формуле Иисус Христос:

Грамматіки Славѣнскіа правилое Сѣнтагма:

Ісѣс / пречестное х^са Г^да им^я / ѡвгда скланяетсѣ правилнѣ,
Іс, Іса, Ісѣ / или Ісови, Іса, Ісе, Ісомъ, ѡ Ісѣ, спсительномъ имен^е
х^с, припражено / пребываетъ иногда нескланяемо іакѡ / Имен^е:
Іс х^с, Ро^а: Іс х^а, Да^т: Іс х^ѣ, Ви^н: Іс х^а, Зва^т: Ѡ Іс х^е, Тво^о: Іс х^{омъ},
Ска^а: ѡ Іс х^ѣ [Смотрицкий 1619, л. 56 об.].

Необходимость «толкования имен члѣских», наряду с толкованием божественных имен, объяснялась славянскими книжниками как необходимость понимания Библии («всѣякъ бл҃гочтѣивы всею силою, елико мощно, да понудитсѣ стѣя писанія со вниманіемъ проходитьи и сѣя толкованія навѣкнѣти...»), понимания литургии («стѣхъ имена то'кованіемъ в сеѣ алѣавитѣ вписано, дабы разумни намъ словяно были, иже древними стѣми о'цы канонотворцы в тропарехъ и кондакохъ воспеваемы о' нихъ стѣмъ тезоименныя похвалы...»), «небо достонтъ кому дерзнути на составленіе тропаря или канона, аще не преже zelo умъ свои углубитъ во стѣхъ писаніихъ ... і тезоименитства имен навѣкнетъ»), понимания значения имен, получаемых при крещении («по имени нареченнаго дне стго, на него же память родимся или крѣтим, и сея ради вины намъ словяно і неудобъ вѣдома нѣтъ оная своя нам имена ... понеже во стѣхъ имена во святцехъ не единого языка рѣчию положены, но различными языки...») [Ковтун 1989, 90, 157—159]), что позволит решить главную для верующих задачу — созидать жизнь по Слову Бога.

Приступая к интерпретации библейских имен, славянские книжники раскрывали общий древний принцип именования людей, представленный и в Библии, — именование по действиям людей: «Преже закона и в законе, нѣщын же и по бл҃годати, дре'нихъ родовъ челоувѣцы даяху дѣтеѣ свои имена, яко о'ць и мти восхощеѣ, ли о'т образа о'рочате, ли о'т времени, ли о'т вещи, или о'т при'чя ... по прилѣчаю: сарра жена авраамля до девятидесяѣ лѣѣтъ неплоды вѣ и в старости, о'т вѣа слышавши родити снѣ, і восмеся, глѣ: смѣхъ мнѣ сотвори гѣ, и, рожѣши сына, нарече имя ему исаакъ, а по руски смѣхъ или радость...» [Ковтун 1989, 156—157].

Словари, демонстрировавшие открытую идеосемантическую интерпретацию библейских имен, представляли свернутый и развернутый способ толкования, т. е. либо констатацию значений, либо объяснение механизма порождения значений и тем самым объяснение действий носителя имени. Так, например, в московском азбуковнике свернутое и развернутое толкование получали еврейские библейские имена с элементом *-ил(ь)* («бог»):

Книга глѣмая алфавитѣ...:

иоиль. т. храмъ вжій или любовь вжія [Там же, 201]

иезекииль. т. держава вжія [Там же, 201]

ев. гаврииль, чкѣ вгѣ, понеже вгѣ восхотѣ члѣкъ быти, того ради и к девицы посланому архангелу имя гаврииль, еже токуетсѣ члѣкъ вгѣ, по еврейски бо гаври, а по руски члѣкъ, по еврейски иль, а по руски вгѣ [Там же, 176].

Приведенные значения могли поддерживаться ссылками на книжные источники — библейские и экзегетические тексты:

Кни́га глѣмая алфави́тъ...:

моавѣ, снѣ вѣ дщери лотовѣ бошина, его* зачатъ отъ оца своего, тѣмъ родшенся отъ колѣна моавова моавите имену́ются, моавѣ бо тоаку́ется оца, сего ради моавити толкуются изо оца языцы (Бытя пса^{пв}) [Там же, 225—226].

(* Бытя пса^{пв} — на полях ссылка на книгу Бытия 19: 37 [ГБ: прозва има́ емлѣ мшавѣ], где говорится о Моаве, родившемся от кровосмешения между Лотом и его старшей дочерью, и ссылка на Псалтырь 82: 7 [ГБ: мшавѣ и агаранѣ], где говорится о названных по его имени моавитянах).

рн. сергие, равѣ (цѣр рн^{скои} ап^{лъ} мѣ) [Там же, 254]

(* цѣр рн^{скои} ап^{лъ} мѣ — на полях ссылки на Апостол (32 зачало) и на хронографический текст — Царь римский, т. е. прямое указание на Сергия Павла, римского проконсула Кипра, которого Павел и Варнава обратили в христианство).

Особо следует отметить неперенные для любого азбуковника отсылки к словам Максима Грека при отсутствии указания на использование статей из словаря Максима Грека **Толкованіе именамъ по алфавитѣ**, что свидетельствует о применении принципа анонимности не только в отношении самого словаря, но и в отношении словарных источников [Там же, 33]:

| Толкованіе именамъ по алфавитѣ | Кни́га глѣмая алфави́тъ...: |
|--|--|
| мелухседекъ. сурьская пословица, а толкуются цѣрь, правдѣ, мелухи бо цѣрь, по ннѣ, а седекъ, правда [Ковтун 1975, 324] | ев. мелухседекъ, цѣрь правды ма ^{гре} кѣ [Ковтун 1989, 227] |

Принципиально экзегетический характер словарей в христианской культуре мотивировал необходимость интерпретации собственных имен не только с точки зрения основного, этимологического, семантического компонента, но и с точки зрения дополнительных, символических, семантических компонентов, заданных библейскими, литургическими и богословскими текстами. Так, например, в московском азбуковнике толкование имени **Марія** демонстрирует опыт богослужебного и богословского «освоения» собственных имен:

Кни́га глѣмая алфави́тъ...:

мѣ́ра, гѣ́жа, или владу́щия, или молебница [Ковтун 1989, 228].

(* Толкование имени «считывается» с разных гимнографических текстов, включающих формулы-обращения **госпоже, владычице**, прежде всего с Октоиха, автором которого считался Иоанн Дамаскин: **прими милостивно молебницу мѣ́р̄ь свою за ны**. Кроме того, толкование имени в словаре соотносится с толкованием, представленным в богословском сочинении Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры», которое было известно в сокращенном варианте славянам уже в X в. в переводе Иоанна Экзарха Болгарского, а в середине XIV в. было полностью переведено на церковнославянский язык³ [см. подробно: Keipert 1999]. В Богословском трактате говорится о том, что «Благодать, ибо это значит в переводе слово Анна, рождает Госпожу, ибо это обозначает имя Марии, потому что Она истинно сделалась Госпожою всех тварей, ставши Матерью Творца», она «поистине Богородица и Госпожа, владычествующая над всеми тварями» [Иоанн Дамаскин 1894, 228, 230]).

Особое внимание книжники уделяли именам, включенным в процесс наделения человека вторым именем или в процесс переименования, т. е. именам, образующим семантическую схему «имя — благодатное имя».

Так, московский азбуковник представлял имя **Иаков** в перечне имен дважды — как самостоятельное имя и как компонент семантической схемы **Иаков — Израиль**.

Кни́га глѣмая алфави́тъ...:

іяко^в т. лєсть или о^трокъ вѣѣн, іаи послѣ^дніи [Ковтун 1989, 201], **израиль, Іаковъ, снѣ нсааковъ, внукъ авраамль, во^звращаяся о^т лавана, тєстѣя своего, и, прише^д на бро^д князяѡвъ, преведе все свое, и боряше с нимъ мѣ^ж до ѹтра, и рече емѹ: пѹстн мя, рече же емѹ ияковъ: не пѹщѹ, аще не бл^ввши мя, и рече емѹ аггль: что ти є^стъ имя? о^н же рече: іаковъ, рече^ж емѹ: о^тселе не прозо-**

³ См. ссылки на сочинения Иоанна Дамаскина в московском и юго-западно-русском словарях: «вытне. вытїе є^стъ, еже о^т бѣга первое сотворение, сего ради и зданїе вытнїа глєтєся, а не ро^дство, ро^дство же о^т сѹда смерти прєстѹплення ради... іо^н дама^с ла » (Кни́га глѣмая алфави́тъ — [Ковтун 1989, 161]), «ходотай, посредникъ, едначъ. Яко Дамаскинъ пишеть о Христе: ходотай Богу и человекомъ выст, Христе Боже, которы нас з Богомъ единъ, раз навеки поєднал, ангел, направници Бога Отца седит, от всех покланяемых и славимыхъ съ Отцемъ и Святым Духом» (Зизаний Лексис, сиречь реченїя, вѣкратъце събранны... — [Старабеларускія лексиконы 1992, 41]).

вется имя твое няковъ, но буде^т има твое израиль. и о^тголе яко^а нача^т нарицати^с израиль, того ради вси, рожь^ашенсѧ о^т колѣна его, израилтяне наричю^тся, то^акѹе^т же ся израиль зряи бѣа ѹмъ или видѣние бжїе, евренски бо изра, а по рѹски видян, по евренски иль, о по словенски бгъ (Там же, 195—196).

(* Толкование имени *Иаков* отражает обстоятельства рождения Иакова, так как он родился вторым, т. е. последним, держась за пята брата своего Исава — Быт. 25: 26, и обстоятельства получения права первородства и благословения отца — Быт. 27: 26. Обстоятельства встречи Иакова с Богом переводят имя в схему *Иаков — Израиль*: Иаков получает второе имя после того, как боролся с Богом и Бог его благословил. При этом интерпретация имени *Израиль* включает не только объяснения значения имени, но и развернутую цитату из книги Бытия 32: 24—28. Представленное толкование имени *Иаков* и введение имени в семантическую схему *Иаков — Израиль* позволяло связывать это имя только с одним из его носителей — патриархом, праотцом израильтян, демонстрируя тем самым его «базовую» позицию в библейской картине мира.)

Сопоставление толкований собственных имен, представленных в московском и юго-западнорусских словарях, позволяет также выявить определенные лексические и словообразовательные различия церковнославянского языка и «простой мовы»:

| | |
|------------------------------|---|
| Книга глѣмая алфавитъ... | Лексисъ съ толкованіемъ словенскихъ мовъ просто |
| Евренски... | |
| авраамъ, прѣходѣникъ | Авраамъ, прихოდѣнъ |
| мелхиседекъ, црѣ правды | мелхиседекъ, король правды |
| Гречески... | |
| андроникъ, мужепобедитель | андроникъ, мужем победитель |
| агафон, блгъ | агафон, благъ, добры(й) |
| [Ковтун 1989, 158, 159, 227] | [Старабеларускія лексиконы 1992: 6, 7, 13] |

Грамматические сочинения демонстрировали скрытую идеосемантическую интерпретацию собственных имен посредством построения именных систем, т. е. посредством установления между именами определенных симпатических связей, позволяющих «считывать» идеосемантику имен (см. также: [Запольская 2002]).

Так, в грамматическом трактате *О ѡсмихѣ частѣхѣ слова* базовыми именами собственными являлись имена *Петр* и *Павел*, которые представлены и в сокращенной, и в полной редакции трактата:

— краткая редакция — Прпѣвнаго ꙗ бѣгоноснаго оца нашего Иоанна Дамаскина сказаніе ѡ ѡсми частехѣ слѡва по вопросомъ Ѡвѣты:

Вопроѡ. Что ѣсть ѡма;

Ѡвѣт. Ѡвѣлаетъ же сице мѡжьскоѡ ѡма. бѣтъ оць снѣ дхѣ стѣ, гдѣ аггелъ, чакѣ, петръ, павелъ, воздхѣ, вѣтрѣ, мѣсаць, свѣтъ, и елика симѣ подобнаа [Ягич 1896, 471];

— полная редакция — Сѣго Иоанна Дамаскина ѡ ѡсмихѣ частѣхѣ слова...:

— ѡма... ѡмать подлежащее сѡщество... сице мѡжьское ѡма. бѣтъ Ѡць снѣ, дхѣ стѣ, гѣ, аггелъ, чакѣ, Петръ, Павелъ, воздхѣ, вѣтрѣ, мѣсаць, свѣтъ, и елика симѣ подобнаа.

— Ѡ единой части слова состоитса... Петръ, Павелъ...

— Петръ оучаше, Павелъ посылаше, Матѡеи блѡговѣствоваше и се гави дѣйствиѡ мимошедшаго времени. егда же ли глетѣ Петръ оучитѣ, Павелъ посылаетѣ, Матѡеи блѡговѣствуетѣ, се гави дѣйствиѡ настоащаго времени [Там же, 47—50].

Выбор имен *Петр* и *Павел* был мотивирован интертекстуальными связями грамматического трактата с богословским сочинением Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры», отсылки к которому представлены и в словарях [Keipert 1999]. Имена *Петр* и *Павел* употреблены в 8 и в 48 главах богословского трактата в контексте размышлений Иоанна Дамаскина о понятиях «сущность» («естество») и «ипостась» («лицо»): Петр и Павел являют две ипостаси, но имеют одно общее естество. Непосредственной репликой грамматического трактата на богословский трактат является разделение имен на два разряда — ѡбща всемоу ествѣ и собное же съставомѣ⁴:

«Точное изложение православной веры» Иоанна Дамаскина
ѡ ѡсмихѣ частѣхѣ слова

⁴ Традиционное представление о разделении имен на собственные и нарицательные опровергается примерами имен среднего рода: «ѡ среднемъ же ѡмени ѡбще всемоу ествѣ ѡма е сѡщество, собное же съставомѣ нбо, дрѣвѣ, желѣзо» [Ягич 1896, 48].

ꙗко оубо ино кѣ соущество и соуть же въ именехъ
 ино съставъ, многаши рѣхомъ. и другѣ раздѣленіи... ѡва оубо
 И ꙗко оубо соущество шещи и имена ꙗвлютъся ѡбща всемоу
 шедръжни видъ кдиновидни ествѣ, ѡва же собна кдемоуждо
 съставъ, назнаменуетъ. ꙗкоже съставоу, ꙗко се в моужскомъ
 же. бѣ. члвкъ. съставъ же имени всемоу ествѣ ѡбще има
 непрѣсѣкомое ꙗвляеть. сирѣчь. естъ члкъ, собное же съставомъ
 шца. сна. дха стго. Петра. Петръ, Павелъ...
 павла. [Ягич 1896, 48]

[Weiher 1987, 296]

В тексте самого грамматического трактата имена *Петр* и *Павел*, а также имя *Матфей* формировали особую систему, позволяющую актуализировать идею функционального различия апостольских миссий:

Петръ оучаше (*благодатная сила нового имени Симон > Петр (Кифа) определила наивысшую миссию Петра: «собираение» Церкви и передачу истинного правила веры, т. е. обретение права юрисдикции и вынесения учительных решений — Мф. 16: 18—19);

Павелъ посылаше (*данный Богом «завет», побудивший Савла принять имя Павел, определил его особую миссию: будучи призван в апокалиптическом видении Воскресшего Христа, Павел обладал особым разумением тайны Христа, которую он был призван передавать язычникам посредством посланий — Гал. 1: 16; Кор. 9: 1, 15: 1);

Матѣен блгвѣствоваше (*особое призвание Матфея, «переименованного» из Левия, определялось тем, что, сопутствуя Иисусу, он делал записи изречений Иисуса, что позволило ему стать автором первого из четырех канонических Евангелий, написанного в Палестине на арамейском языке, а затем переведенного на греческий язык).

Представленная в отдельных списках замена имени *Матфей* на имя *Лука* также подтверждает симпатическую связь имен: особое призвание Луки объяснялось тем, что Богородица сама поведала ему о рождении Иисуса, что позволило Луке стать автором Евангелия, будучи же спутником апостола Павла в миссионерских странствиях, Лука написал Деяния Апостолов. Взаимозаменяемые по спискам трактата имена Матфей и Лука также могут объясняться влиянием сочинения Дамаскина, поскольку там говорится, что евангелисты Матфей и Лука показали, что Иосиф происходит от Давидова племени, но Матфей производит Иосифа от Давида через Соломона, Лука же — через Нафана [Иоанн Дамаскин, 1894, 227, гл. 87].

Грамматика Зизания представляла систему собственных имен, включающую четыре имени — *Іѡковъ. Ілїа. Анна. Марїа*:

Что́ есть́ и́мѧ́ совѣ́ственное, ѿ́же ѳ́диной то́кмо́ вѣщи слѣ́чается. **Іако́въ. Іліа́. А́нна. Ма́рія** [Зизаний 1596, л. 20].

Данные имена, рассматриваемые как система, могли демонстрировать разные типологические схемы, актуализировавшие связь Ветхого и Нового Заветов, т. е. идею прообразования, идеально-смыслового предвосхищения более поздних событий в более ранних:

Іако́въ — Іліа́ (* возможна актуализация идеи духовного возрождения, достижения Царства небесного и идеи вознесения: вознесение Христа — сон Иакова о небесной лестнице — Христос, как добрый пастырь, несет заблудшую овцу на небо — вознесение (восхищение) Илии; Быт. 28: 12—13, 4 Цар. 2: 11, Лк. 24: 51).

А́нна — Ма́рія (* возможна актуализация идеи «величания» Бога: «псалом хваления» Анны, матери пророка и судьи Самуила, возблагодарившей Бога за рождение сына, явился прообразом «гимна величания» Марии, Матери Иисуса — Лк. 1: 46—55),

Іако́въ — Ма́рія (* возможна актуализация идеи соединения божественной и человеческой природы, поскольку видение Иаковом во сне лестницы, соединяющей небо и землю, рассматривается как прообраз Богородицы: одним концом лестница стоит на земле, а другим упирается в небо, подобно Богоматери, соединившей земную человеческую природу с Богом, см. подробно: [Кравецкий 1996, 88]).

Таким образом, в пространстве конфессиональной культуры идеосемантика собственных имен имела богословское измерение, которое кодифицировалось экзегетическими метатекстами.

Смена конфессиональной культуры секулярной мотивировала новые познавательные модели: познавательные интенции обратились на человека и на реальный мир в его социальном, культурном и бытовом проявлениях. Изменение общего направления рефлексии привело к изменению представлений об имени собственном как опознавательном знаке человека. Суть изменений заключалась, во-первых, в деактуализации основного, этимологического, семантического компонента имени, выражавшего отношение Бога к человеку, и, во-вторых, в перемене актуализации дополнительного семантического компонента имени, зависящего от идеологических установок времени. Культурно отчуждаемый характер дополнительного семантического компонента имени проявлялся в изменениях симпатических и оппозиционных связей собственных имен, которые кодифицировались нормативными грамматиками.

Примером семантически значимого «движения» имени во времени культуры может быть «движение» имени *Петр*, включенного в антропонимическое поле как церковнославянских, так и русских грамматик, фиксировавших ценностные установки конфессиональной и секулярной культуры.

В рамках конфессиональной культуры имя *Петр* входило в библейский антропонимический репертуар и определяло функциональный статус апостола Петра в библейской истории. Так, обширное библейское антропонимическое поле «Грамматики» Смотрицкого 1619 г. было маркировано двумя именами — *Пётръ* и *Анна*, явленными для презентации собственных имен как особого именного разряда:

Грамматіки Славѣнскіа правилное Сѹнтагма:

Собствѣнное имя ѣсть / ѣже собствѣнымъ и извѣстнымъ вещь знаменѣеть, ѡкъ, Пётръ / Анна... (Смотрицкий 1619: л. 20 об.).

Посредством функционального «соположения» этих имен могла актуализироваться идея прославления Христа в духовном и реальном времени:

Пётръ — Анна (* апостол Петр объявил миссианское прославление Воскресшего Христа и возвестил дар Духа Святого — Деян. 2: 14—36, пророчица Анна славил в Иерусалимском храме Христа-Младенца и говорила о Нем всем, ожидавшим избавления, — Лк. 2: 38).

Секуляризация культуры, изменение соотношения церковной и государственной власти привели к смене библейского антропонимического репертуара историческим антропонимическим репертуаром, т. е. имена библейских персонажей стали задаваться как имена исторических лиц. Так, антропонимическое поле «Российской грамматики» А. Барсова 1786 г., представлявшей собой наиболее полное описание русского литературного языка XVIII в., также определяли имена *Петр* и Анна, однако, поставленные рядом с именами Иван и Карл, они актуализировали уже идею государственной власти.

Барсов А. А. Российская грамматика:

«Собственныя имена суть тѣ кои означаютъ одно лице, или одну вещь, для различенія оной отъ всѣхъ тогожъ рода вещей на пр. Иванъ, Анна, *Петръ*, Карль...» [Барсов 1981, 94—95].

Стагичность представлений о собственных именах демонстрировало сужение антропонимического поля до одного имени. Так, например, в «Грамматике» Н. И. Греча 1827 г., определившей метаязыковую связь XVIII и XIX вв., иллюстрацией собственных личных имен явилось только имя *Петр*.

Греч Н. И. Практическая русская грамматика:

«Имена существительные собственные, возбуждающая понятие об одном отдельном предмете из целого рода, например *Петр*...» [Греч 1827, 27].

Смена государственного строя в России и изменение характера культуры в рамках секулярного типа культуры мотивировали в XX в. переосмысление идеосемантического статуса собственных имен, что выразилось в смене исторического репертуара собственных имен литературно-художественным репертуаром, задававшим идею преемственности культуры в новых исторических условиях. В нормативных и учебных грамматиках, представлявших разряд собственных имен, семантически амбивалентное имя *Петр* сменялось жесткими идеосемантическими именными формулами. Так, например, в учебных Грамматиках русского языка 1940—1950-х гг., вышедших под редакцией академика Л. В. Щербы, собственные имена иллюстрировались именными формулами «Александр Сергеевич Пушкин, Максим Горький, Илья Муромец» [Щерба 1953, 52].

Дальнейшая демократизация общества и упрощение культурно-ценностных ориентиров мотивировало снижение аксиологии имен, что проявилось в замене литературно-художественного антропонимического репертуара бытовым антропонимическим репертуаром, т. е. деактуализацией не только основного, но и дополнительного семантического компонента имени. Так, антропонимическое поле академической «Русской грамматики» 1980 г. снова включает имя *Петр*, но оно уже представлено в обиходно-фамильярной форме *Петя*, которая указывает на бытовой характер репертуара собственных имен.

Русская грамматика:

«Существительные собственные (или имена собственные) — это такие слова, которые называют индивидуальные предметы, входящие в класс однородных, однако сами по себе не несут какого-либо специального указания на этот класс. Существительные нарицательные (или имена нарицательные) — это такие слова, которые называют предмет по его принадлежности к тому или иному классу; соответственно они обозначают предмет как носитель признаков, свойственных предметам данного класса.

Примечание. Это различие безусловно верно для противопоставления отдельно взятых слов: *Петя* — мальчик, Москва — город... Однако принадлежащий языку ряд собственных имен, присваиваемых или присвоенных предметам одного и того же класса, уже сам по себе сигнализирует о том, каков этот класс, следовательно, какие нарица-

тельные имена стоят за этими именами собственными: *Петя*, *Ваня*, *Гриша*, *Коля*, *Витя*, *Миша*... — имена собственные, присваиваемые мужчинам, мальчикам...» [Русская грамматика 1980, 460].

Таким образом, изменяя идеосемантику в пространстве и времени культуры, собственные имена перестали связываться с духовными и тварными «действиями» человека, становясь обыденным опознавательным знаком человека, состоящим из компонентов Имя — (Отчество) — Фамилия. Зафиксированные метатекстами конфессиональной и секулярной культуры изменения идеосемантики собственных имен, являющихся ценностными культурными ориентирами, свидетельствуют об изменении типа и характера культуры и позволяют глубже понять, почему собственные имена обладают в истории и в культуре своеобразной «властью ключей», без которой нет «пути ни к «лицу», ни к «бытию» [Топоров 2004, 378].

Литература

- Абаев 1934 — *Абаев В. И.* Язык как идеология и язык как техника // Язык и мышление. М.; Л., 1934.
- Барсов 1981 — *Барсов А. А.* Российская грамматика. М., 1981.
- Греч 1827 — *Греч Н. И.* Практическая русская грамматика. СПб., 1827.
- Запольская 2002 — *Запольская Н. Н.* Грамматика и теология: проблема библейского антропонимического пространства // Славяноведение. 2002. № 1.
- Иоанн Дамаскин 1894 — Точное изложение православной веры: Творение св. Иоанна Дамаскина / С греч. пер., снабдил пер. прим. и указ. Александр Бронзов. СПб., 1894.
- Иларион 2002 — *Иларион (Алфеев), епископ.* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1. СПб., 2002.
- Зизаний 1596 — *Зизаний Лаврентий* Грамматика Словенска. Вилно, 1596 (Переиздано: Киев, 1980).
- Ковтун 1975 — *Ковтун Л. С.* Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. Л., 1975.
- Ковтун 1989 — *Ковтун Л. С.* Азбуковники XVI—XVII вв. Л., 1989.
- Кравецкий 1996 — *Кравецкий А. Г.* Опыт словаря литургических символов // Славяноведение. 1996. № 2.
- Русская грамматика 1980 — Русская грамматика. М., 1980.
- Смотрицкий 1619 — *Мелетій Смотрицкий.* Грамматіки Славенскіа правилное Сунтагма. Евю, 1619 (Переиздано: Киев, 1979).
- Старабеларускія лексіконы 1992 — Старабеларускія лексіконы. Мінск, 1992.
- Суперанская 1973 — *Суперанская А. В.* Общая теория имени собственного. М., 1973.

Топоров 2004 — *Топоров В. Н.* Из теоретической ономотологии // *Топоров В. Н.* Исследования по этимологии и семантике. М., 2004. Т. 1. С. 372—379.

Успенский 2002 — *Успенский Б. А.* История русского литературного языка. М., 2002.

Шпет 1989 — *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989.

Щерба 1953 — Грамматика русского языка / Под ред. акад. Л. В. Щербы. М., 1953.

Ягич 1896 — *Ягич И. В.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке. Берлин, 1896.

Keipert 1999 — Keipert H. Grammatik und Theologie. Zur Objektsprache des slavischen Traktats über die acht Redeteile // *Zeitschrift für slavische Philologie*. Bd. 58, 1. Heidelberg 1999. S. 19-42.

Weiherr 1987 — Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der kirchenslavischen Übersetzung des 14 Jahrhunderts / Hrsg. von E. Weiherr unter Mitarbeit von E. Keller und H. Miklas. Freiburg. 1987.