

## **СИМВОЛЕМА ЯК ОДИН ІЗ РЕПРЕЗЕНТАНТІВ БІБЛІЙНОЇ КАРТИНИ СВІТУ**

Окреслено мовні й позамовні чинники, що сприяють переосмисленню й символізації біблійних антропонімів як складових релігійної картини світу. Проілюстровано процес формування сакральних антропонімічних символем, що генетично сягають асоціацій, пов'язаних з денотатом власних назв; охарактеризовано семантичну структуру онімів-біблізмів.

*Ключові слова: біблізм, символема, прецедентне ім'я, антропонім, сакральний узус.*

Выявлены лингвистические и экстралингвистические факторы, влияющие на переосмысление и символизацию библейских антропонимов как составляющих религиозной картины мира. Проиллюстрирован процесс образования сакральных символем, генетически связанных с ассоциациями денотатов имен собственных; охарактеризована семантическая структура онимов-библейзмів.

*Ключевые слова: библеизм, символема, прецедентное имя, антропоним, сакральний узус.*

The linguistic and extralinguistic factors that contribute to rethinking and symbolization biblical anthroponyms as components of religious worldview are described in the article. The formation of sacred symbolemes that genetically reaching associations connected with the denotation of proper names is illustrated and semantic structure of onym-biblicisms is characterized too.

*Key words: biblicism, symboleme, precedent name, anthroponym, sacred language usage.*

Домінування в сучасному гуманітарному дискурсі когнітивної парадигми посприяло тісному взаємозв'язку таких дисциплін, як семіотика, лінгвокультурологія, лінгвоконцептологія тощо.

Мова з її унікальними семантичними площинами й спроможністю до високого рівня символізації є однією з найважливіших характеристик національної автентичності соціуму, для культури якого символ є концептуально значущою одиницею. Знаки-символи мають неабияке значення в інтелектуальному пізнанні світу, зокрема, біблійна символіка.

Актуальність ідей О. Потебні про мову як духовну сутність, як неповторний витвір етносу зумовлює вибір таких лінгвокультурологічних об'єктів наукового аналізу, які дозволяють простежити взаємозв'язок філологічних й енциклопедичних знань, виявити закономірності експлікації в мові, насамперед, у її лексико-семантичній системі, культурній концептосфері. Ізоморфізм мовних і культурних понять зумовлює необхідність системних наукових студій, об'єктом дослідження яких є аналіз метамови як форми народної культури, прагматичних параметрів як основи для формування мовної чи концептуальної картини світу. Наука знову звертається до Біблії як традиційного носія моральних максим. Книга Книг концептувала людину як складну, спроможну до пізнання добра і зла, істоту.

В українській лінгвістиці завжди приділяли увагу дослідженню як біблійних текстів, так і функціонуванню біблізмів у різних галузях мовленнєвої діяльності. На сьогодні значно посилюється інтерес до проблем фразеології. Формування фразеологічного фонду, внутрішня форма й умотивованість фразеологічних одиниць, їх системні відношення – це ті проблеми, які знаходять висвітлення в

роботах вітчизняних та зарубіжних дослідників. Теорію концептів нині активно запроваджують у лінгвістику такі мовознавці: С. Жаботинська, О. Кубрякова, Ж. Соколовська, М. Полюжин та ін. Біблійну фразеологію репрезентовано науковим доробком Г. Бурдіної, А. Коваль та ін. Слушні коментарі подають у наукових розвідках з української антропонімічної фразеології Н. Бабич, О. Бойко, Н. Москаленко, В. Познанська, М. Разуменко, Э. Регушевський, Н. Щербань та ін. Заслуговує на увагу студіювання пареміології та фразеології з онімами Л. Скрипник, Н. Пасік та ін. Але аналіз української біблійної фразеології та символіки з ономастичним компонентом є недостатньо дослідженим в українському мовознавстві. Констатуємо побіжні чи принагідні зауваження, окремі розвідки, у яких проілюстровано незначну групу українських біблійних фразеологізмів чи релігійних символів. Малодослідженість символіки біблійних антропонімів забезпечує **актуальність** запропонованої статті.

**Метою** статті є аналіз семантичних процесів формування символом з біблійними антропонімами, що функціонують у сакральному узусі. Сформульована мета зумовлює розв'язання таких **завдань**: 1) окреслити мовні й позамовні чинники, що сприяють переосмисленню й символізації біблійних антропонімів як складових релігійної картини світу; 2) проаналізувати процес формування сакральних символем *Адам – Єва, Каїн – Авель*; 3) охарактеризувати семантичну структуру онімів-біблізмів із зазначеними антропонімами.

Символізація – це один із найважливіших засобів осмислення дійсності. Буття осягається в символі й через символ. Власне, біблійна історія є найбагатшим джерелом символів, завдяки якому Писання наповнює життя та історію всіх часів і народів. Поль Рікер зазначав: «Оскільки символ наділений подвійним смислом, він підлягає подвійній інтерпретації: дедуктивній і реставраційній, яка схоплює у ньому семантичну віртуальність у всій повноті, як заповітне, обітоване слово» [10, с. 98]. Біблійна символема, оформлена в культурний код минулого, набуває ознак сакральності. Номен *символ* європейськими мовами було запозичено з латині як складову терміна «Символ Віри», який застосували щодо християнської доктрини близько XV ст. І хоча на сьогодні значення слів «символ» і «віра» абсолютно не співвідносні, проте в сакральному узусі їх поєднання набуває особливого сенсу.

З виникненням релігії пов'язують початок формування іншого типу світогляду, підґрунтям якого є розрізнення сакрального й профанного, що змодельовано в релігійній мовній картині світу.

Для розуміння категорії *sacrum* важливо з'ясувати семантику поняття «сакральне», теж запозичене з латині; воно поповнило лексику всіх європейських мов, і слов'янських зокрема. Латинська номінація *sacrum* походить від давньоримського *sacer*, яке, на думку В. Головей, є найбільш точним і спеціальним вираженням поняття «священного» [4, с. 37]. П. Тіліх зазначав, що «святість – це феномен, який переживається. Вона є важливою пізнавальною «дорогою» до розуміння природи релігії, оскільки є найбільш адекватною площиною для розуміння божественного. Святість і божественність потрібно інтерпретувати корелятивно... Усе, що належить до божественної сфери – освячене» [13, с. 230]. С. Савіцький так характеризує сакральне: «*Sacrum* – це усе, що в якийсь спосіб переступає реальність і дочасність, вказуючи на існування «надреальної» дійсності, від якої людина є узалежнена, що робить зрозумілим сенс її існування, тлумачить її трансценденцію. Це те все, що стосується релігії й віри в «надприрод-

не», але водночас відрізняється від того, що окреслюємо як «магічне» чи «фантастичне» [16, с. 95].

Отже, священне є бінарною мирському. Людина усвідомлює священне, оскільки воно марковане як щось цілком відмінне від мирського. Мірча Еліада акцентує на тому, що термін *profanum* є корелятивним до поняття *sacrum*. Корелятивна пара *sacrum* – *profanum* («святість – світськість») є взаємодоповнюваною, але «святість» є протиставленням до того, що є *profanum* [5, с. 8].

Священне й мирське – два способи буття людини у світі. Священне насичене буттям, воно є і реальністю, і вічністю, і силою. Концепція святого контрастує з двома іншими поняттями – нечистого й секулярного. Святе й нечисте заперечують одне одного. Номінація «секулярне» менш виразна, ніж лексема «профан», яка має значення «перед дверима святості». Перебування «перед дверима священного» не означає стан нечистоти. Проте, на думку П. Тілліха, номен «профан» конотовано семою «нечистий», тоді як термін «секулярний» залишився нейтральним. Контраст між святим і секулярним не є чітким. Усе секулярне непрямо пов'язане із святим, воно стає носієм святого і в ньому може виявлятися божественне. Отже, «усе секулярне потенційно є священним, тобто доступним до освячення» [13, с. 233].

Сукупність значень понять *sacer*, *sacrum* невіддільна від уявлень про конкретного носія надлюдської могутності й святості – Бога. Амбівалентну сутність сакрального яскраво представлено у пророчому змісті Старого Заповіту, де священне поступово набувало вищої справедливості та істини, тобто ставало святим, що згодом призвело до ототожнення святості й моральної досконалості. Божественну заповідь бути такими ж святими, як святий Бог, потрактовано як вимогу моральної досконалості.

Генеza уявлень про священне передує альтернативі добра і зла, воно мислиться як божественне й демонічне водночас. Модус священного виявляється і в його невичерпному виражальному потенціалі: священні символи є репрезентацією цілісності буття, його повноти й вічності, виражаючи в конкретно-чуттєвому, одиничному вічне і всезагальне, безкінечне.

Сакрум як категорія функціонує в багатьох парадигмах, а насамперед, в архетипній (сакральній простір, час, числа тощо) та в релігійній (біблійна символіка). Біблія є тому символічним світом, що в ній фігурують небесні й земні створіння, які маніфестують розуміння вічної сутності Бога. У Писанні все є символічним, і потрактування Книги Книг є одним із нагальних релігійних та мовних завдань індивіда.

Символіка інтерпретує біблійні оповіді як такі, що мають, крім буквально-го, ще й інший фігуральний рівень референції поза тими подіями, які є експліцитними в текстах Святого Письма. Окремою формою такої інтерпретації є типологічне тлумачення, згідно з яким основні події Старого Заповіту є передвіщенням подій Нового. На думку В. Лаби, «прообразом зветься особа, річ або дійство у Старому Завіті, що проображує, тобто наперед означає і провіщає в Новому Завіті особи, установи, події Нового Завіту» [7, с. 20]. Дослідник прообрази поділяє на особові (Адам, Абель, Ной, Ісаак, Йона та ін.), речові (манна небесна, мідний вуж тощо), подієві (вихід з неволі, потоп, пасха тощо) [7, с. 20].

Читаючи Старий Заповіт, фіксуємо чимало пророчих картин – символічних і типологічних. Так, наприклад, Апостол Павло в Посланні до римлян 5: 1–10 інтерпретує образ Адама як прообраз Христа, конкретизуючи таке розуміння в Першому посланні до коринтян: «С тіло звичайне, є тіло духовне... Перша люди-

на Адам став душею живою», а останній Адам – то дух оживляючий... Перша людина – з землі, земна, друга Людина – з неба Господь» (1 Кор. 15: 44–49). У цій типологічній паралелі акцентовано на основних ознаках двох осіб: вони обоє первородні в божественному походженні і є першими в новому порядку творіння. Як і Адам, Ісус є вінцем людства, з Ним асоціюють Новий Заповіт як з оновленим творінням, – але на відміну від Адама, який приніс покарання і смерть, Ісус («останній Адам») приніс прощення й життя. Такий елемент протиставлення наявний чи не в усіх прообразах. Зокрема, автор Послання до євреїв говорить: «... ви приступили... до Посередника Нового Заповіту – до Ісуса, і до покровлення крові, що краще промовляє, як Авелева» (Євр. 12: 24). У Книзі Буття 4: 10 описано епізод вбивства Авеля Каїном, і саме там вперше Бог говорить про кров Авеля: «Голос крові брата твого взиває до Мене з землі». Чітко простежуємо протиставлення: якщо кров Авеля – першого праведника – «взивала про помсту», то кров Христа «взиває про прощення», тому вона й «промовляє краще, ніж Авелева».

Книга Буття репрезентує перші вказівки на основних персонажів Писання, що до кінця тексту Біблії набувають рис символів чи архетипів (Адам і Єва, Авель і Каїн, Авраам, Ісаак і Яків, Йосип, нащадки Сифа, Ноя, Лотових дочок та ін.).

Світ Біблії символізує усталені традиційні критерії філософського гатунку. Вони слугують своєрідною основою у пошуку сутнісного, у втіленні найзагальніших засад буття й свідомості людини. Залучення біблійної символіки означає, власне, входження у вимір «наскрізного» часу замість тривіального, профанного часу щоденного буття.

Власні прецедентні імена можуть уживатися не лише на позначення номінації особи, а й для вираження емоційної оцінки певних якостей людини, про що свідчить можливість таких власних назв виконувати водночас номінативну й конотативну функції. Антропоніми Книги Книг є специфічними, оскільки вже символізують певні властивості людини. Переважно всі біблійні імена можна вважати символами, вони мають переосмислене значення, трансформовані в асемантизований елемент, набувають «вторинного стану» імені-символу.

Як відомо, в Ізраїлі була поширена традиція Сходу давати імена-характеристики, що, зазвичай, мали пророче наповнення або символічне значення. Ця традиція має першоджерелом першу людину, яку створив Бог і назвав «Адам» (буквально «червона глина»). Концепти й прецедентні феномени біблійного походження не є однорідними. Біблійні антропоніми марковані особливими рисами: і походженням, і певними функціями, і лінгвостилістичною специфікою – підвищеною конотацією (позитивною чи негативною) в їх семантиці. Кожне таке ім'я набуває символічності, метафоричності, завжди є ширшим, ніж проста номінація.

Прецедентні імена першої біблійної родини мають статус концептів і функціонують як стійкі сполуки чи символи, тобто вже є символами. Вочевидь, у мові знаходять своє відображення лише значущі, важливі концепти, наприклад, Адам – «людина з червоної глини». І не просто людина, а першолюдина, котрій було віддано все, створене Богом, окрім дерева пізнання Добра і Зла. Але це ще й чоловік, якого змії ввів в оману, через нього все людство втратило можливість жити в райському саду і змушене «в поті чола здобувати хліб свій» (Буття 13:19).

В українській мові з антропонімом Адам функціонують такі бібліїзми, дефініції яких констатують лексикографічні джерела сучасної української мови: «Адам і Єва – первородний гріх» [1, с. 153], «Адам: Від Адама, зі сл. починати. Дуже далеко, з самого початку» [14, с. 13], «Адамові діти – рід людський»

[6, с. 18–19]; «за Адама, за часів Адама – дуже віддалені від нас часи» [6, с. 18–19]; «ветхий Адам – грішна людина, скинути з себе ветхого Адама – духовно оновитися, звільнившись від старих звичок, поглядів; стати новою людиною» [6, с. 18–19]; [14, с. 815]; «Адамове ребро, жарт. 1 Жінка. 2. Спільне джерело, спільна основа чого-небудь» [14, с. 734]; «старий як Адам – старий як світ» [6, с. 18–19]; «адамові сльози, книж. – горілчані напої» [15, с. 18].

Втрачаючи функцію індивідуалізації, ідентифікації, співвіднесеності з денотатом, зазнаючи якісних змін у семантичній структурі, номінація Адам набуває рис апелятива, що безпосередньо впливає на рівень фразеологізації символічних значень. Антропонім зберігає генетичний зв'язок із денотатом власної назви лише опосередковано. У мовленні такі зв'язки здатні по-різному актуалізуватися.

Біблійне ім'я першої жінки – Єва, означає «життя», і навіть «життя благодатне», вона була символом благодаті для всіх, хто жив на Землі. Після гріхопадіння доля Єви «в муках народжувати дітей своїх» (Буття 3: 16). Власна назва як ім'я концепта набула ознак повідомлення, містить закодовану інформацію про значуще явище, маркована концептосферою національної мови. Біблійна символема як текстове повідомлення, зазвичай, може бути й репрезентантом, і ім'ям-концептом, напр.: Єва – допитлива жінка, яку легко спокусити. Вирішальну роль у формуванні символічних значень ономастичних компонентів відіграють асоціації, які супроводжують інтенціональне поняття та екстенціональний зміст, а потім і замінюють поняття частково або повністю, як-от у бібліїзмах: «у костюмі Єви – про голу людину» [6, с. 20], «праматір Єва або Єва – про риси характеру чи поведінки, які є типовими, властивими усім жінкам» [6, с. 20], де антропонім по-різному реалізує символічне значення, що генетично сягає асоціацій, пов'язаних із денотатом цієї власної назви.

Історія синів перших людей – це прагнення людини знайти дорогу до загубленого раю, є продовженням теми моральної відповідальності, що вперше прозвучала в розповіді про Адама і Єву. Саме стосовно Каїна використано вперше слово *гріх* у Біблії (Буття 4:7). Вчинок Адама і Єви – це лише «стук у двері зла», дії ж Каїна – це вже сфера зла. Через заздрощі та злобу (Бог з більшим задоволенням прийняв Авелеву жертву) Каїн убив свого брата, хоча не це було першопричиною злочину, а глибока віра молодшого брата та маловір'я старшого. Бог карає Каїна прокляттям: «Мандрівником та заволокою будеш ти на землі» (Буття 4:12). Отже, його покаранням стало вічне вигнання і блукання. Той, хто першим у світі торкнувся смерті, стає навки позбавленим «її обіймів». Кара Господня була все мудрою: на кожного, хто вбив би Каїна, чекатиме семикратна помста. І тому Господь мітить братовбивцю тавром, аби ніхто його не чіпав. Так до кінця життя й ходитиме Каїн з печаттю гріха, породженого його невір'ям, заздрощами та злобою.

Роль семантично стрижневого компонента фразеологічної одиниці виконують не всі антропоніми, хоча всі вони є джерелом експресивності сталих зворотів. У фразеологізації бере участь не сам онім, а символічне значення, яким наповнюється онімна оболонка під час функціонування в мовленні, напр.: «1. *Каїнова печать*, книж. – тавро зради, братовбивчий злочин. 2. *Каїнове діло чинити*, книж. – зраджувати, вбивати» [15, с. 259]; «*Каїн, окаяний* у значенні: 1. Грішний, проклятий; 2. Дуже поганий, неприємний у будь-якому сенсі» [12, с. 72]; «*Каїн*, зневажл. Про братовбивцю, зрадника, злочинця тощо» [12, с. 72]. Отже, ім'я Каїна є синонімом до слів злочинець, вбивця, виродок. Сучасна мовленнєва практика констатує семантичну трансформацію символеми *Каїн, окаяний*. Антропонім функціонує в мовленні як субститут соціально-

оцінного апелятива – компонента усталеної одиниці мови «*Каїнова печать*» (*Каїнове тавро*), що означає відбиток чи вияв пороку в людини і є синонімом до вислову *тавро зрадника*» [6, с. 28].

Біблійний контекст є підґрунтям моральної оцінки вчинку Каїна. Саме завдяки Біблії як сакральної й релігійної книги «каїніада» є протосюжетом для бінарної опозиції, що має вияв у дихотомічних персонажах Каїн – Авель.

Етимологія імені Авель непрозора. Авель – символ невинної жертви, перший праведник, якого спіткала насильницька смерть (Матвія 23:35), приклад віри (Євреям 11:4). У християнській екзегетичній традиції Авель – це прообраз Ісуса Христа. Перший символізує уявлення про внутрішній світ людини, який акумулював стійку віру в Бога, любов до нього, праведність, бажання відмежуватися від гріха.

Отже, Біблія відзначається специфічним функціонуванням мовних виражальних засобів, зокрема символів, що зумовлено її особливим ідейно-концептуальним, світоглядним призначенням. Символи через експресивно-оцінну семантику допомагають окреслити коло ціннісних орієнтирів християнина, визначити особливості біблійної мовної картини світу.

Біблійні антропоніми є зразком, за яким у мові сприймаємо більш чи менш подібну копію, яка трансформуючись, нівелює семантичну структуру власної назви, розширюючи межі її функціонування. Такі символічні імена як яскраві й влучні характеристики певного образу набувають стійкого значення й закріплюються в мовленні. Саме дослідження умов функціонування, повного осмислення таких символів індивідами видається нам перспективним, таким, що потребує подальшого студіювання.

### Бібліографічні посилання

1. **Багнюк А.** Символи українства / А. Багнюк. – Тернопіль : Новий колір, 2008. – 826 с.
2. **Біблія** або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту [переклад проф. Івана Огієнка]. – К. : Українське Біблійне Товариство, 2002. – 1375 с.
3. **Бумер М.** Образи добра и зла / М. Бумер // Два образа веры. – М. : ООО «Фирма «Издательства АСМ», 1999. – С. 162–186.
4. **Головей В.** Категорія священного : проблеми етимології та семантики / В. Головей // Проблеми гуманітарних наук : наукові записки ДДПУ. – Вип. 10. – Дрогобич : НВЦ «Каменярь», 2002. – С. 36–45.
5. **Еліаде М.** Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андроген; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Мірча Еліаде. – К. : Основи, 2001. – 591 с.
6. **Коваль А. П.** Спочатку було слово / А. П. Коваль. – К. : Либідь, 2001. – 311 с.
7. **Лаба В.** Біблійна герменевтика / В. Лаба. – Рим : Вид-во УГКЦ, 1990. – 149 с.
8. **Mnich R.** Категорія символа и библейская символика в поэзии XX века / R. Mnich. – Lublin : UMCS, 2002. – 258 с.
9. **Пасік Н. М.** Власні назви в українській фразеології та пареміології : автореф. дис. .... канд. філол. наук : 10. 02. 01. / Н. М. Пасік. – К., 2000. – 20 с.
10. **Рікер П.** Метафора і символ / П. Рікер // Альманах Перекладацької Майстерності. – 2000–2001. – Т. 2. К. 2. – Наукові переклади. – Львів – Дрогобич : Коло, 2002. – С. 98–121.
11. **Семенец Е. А.** Синергетика поэтического слова / Е. А. Семенец. – Кировоград : Умекс ЛТД, 2004. – 338 с.
12. **Словник української мови** : в 11 т. – К. : Наук. думка, 1974. – Т. 5. – С. 72.
13. **Тиллих П.** Систематическое богословие / П. Тиллих. – СПб : Алетея, 1998. – 488 с.
14. **Фразеологічний словник української мови** / уклад. В. М. Білоноженко та ін. – К. : Наук. думка, 1999. – 984 с.

15. **Фразеологічний** словник української мови: у 2-х томах / авт.-уклад. Г. М. Удовиченко. – К. : Вища шк., 1984. – С. 76.
16. **Sawicki S.** Sacrum w badaniach literatury S. Sawicki Wartość. – Sacrum – Norwid. – Lublin, 1994. – S. 95–103.

*Надійшла до редколегії 27.02.13*