

УДК 008:130.2:(233–572)
DOI: 10.17223/22220836/31/13

Т.А. Шаповалова

ТЕЛЕСНАЯ МЕТАФОРА КАК СРЕДСТВО МОДЕЛИРОВАНИЯ МИРО-ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В БИБЛИИ

В исследовании предложена модель реконструкции библейских представлений о человеке и миро-человеческих отношениях на основе анализа библейских телесных метафор. Показано участие телесных метафор в построении первичных классификаций – оппозиций явлений природного и социального порядка (живое – неживое, естественное – противоестественное, внутреннее – внешнее, видимое (кажущееся) – невидимое (действительное), чистое (добродетельное) – нечистое (греховное) и др.). Выявлена роль телесных метафор в образовании основополагающих для библейской онтологии, гносеологии и антропологии понятий «род / вид», «закон», «судьба», «истина», «сущность», «время» и др. Аргументированы гипотезы о реализации в Библии концепции бытия как природно-социальной целостности, а также о ведущей роли метафорического противопоставления физического и речевого действия в формировании представления о человеческой сущности.

Ключевые слова: библейская антропология, культура, телесная метафора, коллективное тело, социальное тело, метафорическое, единство мира.

Причина устойчивого гуманитарного интереса к телу в его вовлеченности в конструирование реальности. «Тело-плоть» [1, 2] «непрозрачно». «Опрозрачение» тела происходит во взаимосвязи кодирования и декодирования, порождающей биосоциальный феномен телесности.

Анализ отношения «тело – телесность» – традиционное направление при философско-антропологических реконструкциях «состава» («природы») человека. Однако, как справедливо отмечает И.С. Вевюрко, этим предметная область библейской антропологии не исчерпывается [3], она охватывает ряд не менее значимых, но менее исследованных аспектов: «человеческие состояния и положения человека во времени (память, возраст, смерть)»; «различия между людьми (возрастные, физиологические, психологические и социальные)» [3. С. 84]; счастье/несчастье как выражение онтологического статуса человека [4]; мистический и богооткровенный опыт, проблема свободы и несвободы человека, система (системы) библейских понятий – «богословских, поэтических и таинственных» [5] и др. В этой статье мы предлагаем результаты исследования названных и некоторых других аспектов библейской антропологии на материале телесных метафор.

Оставляя в стороне задачу изучения ветхозаветных или новозаветных телесных практик как таковых, мы исследовали их роль в образовании некоторых понятий и, шире, в моделировании социокультурной реальности в опоре на средства метафоризации и деметафоризации [6].

Поскольку нам не известны близкие в плане цели и задачи исследования, остановимся подробнее на вопросах методологии. Прежде всего мы исходили из признания поэтической и метафорической насыщенности библейских текстов как результата творческой реализации осознаваемой библейскими авторами стратегии [7–12 и др.]. Далее мы придерживаемся интегративного под-

хода к метафоре, при котором собственно языковая метафора рассматривается как частный случай *метафорического*, объемлющего также другие виды непрямой номинации.

Специфика метафорического проявляется, на наш взгляд, в сталкивании и удержании без отождествления различных контекстов [6]. В случае телесной метафоры противопоставляемыми контекстами являются «биологическое» и «супрабиологическое», причем «телесные» коннотации могут выступать как в качестве области-источника метафоризации, так и в качестве области-цели, служа, в свою очередь, основой последующих метафоризаций вплоть до формирования онтологических суперметафор¹ («Тело Христово» и др.).

Материал библейских телесных метафор репрезентативен, релевантен задачам реконструкции библейской антропологии. Подобное исследование особенно актуально сегодня, когда сокращается дистанция между теоретическим исследованием соотношения природного и социального, телесного и духовного в человеке и моделированием этого соотношения посредством социокультурных практик. При этом и теория, и практики апеллируют к «традиции», т.е. к тому, что мало исследовано, как, например, библейская и древнеиудейская эстетика [14] или различия в соотношении этики и эстетики в иудаизме и христианстве.

Наиболее общие установки, которым мы следовали при обращении к Библии, следующие: 1. Принадлежность библейских текстов религиозной традиции (традициям), по отношению к которой невозможен «нейтралитет». 2. Признание существенных различий между религиозной антропологией (ветхозаветной и новозаветной, православной и др.) и антропологией религии [5, 15], внимание к историко-культурному контексту Библии и опыту библейской герменевтики. 3. Мировоззренческая динамика в границах Библии. 4. Наличие различий в древнееврейской, арамейской, греческой, церковнославянской и русской языковых картинах мира; разножанровость библейских текстов; особая роль средств художественной выразительности по отношению к главной цели Священного Писания.

Анализ смысла, структуры и природы каждой выделенной единицы непрямой номинации, а также понимание общих закономерностей библейской номинации позволили сделать выводы относительно категориальной системы Библии. В Библии через различия в телесной, духовной и душевной организации полагается сосуществование основных «уровней бытия» – Бога, человека, мира животных и растений, неживой природы. Систему библейских представлений о положении человека в мире можно свести к следующей формуле: человек, будучи создан «по образу и подобию» Бога, возвышается над живой и неживой природой и является ее частью. Предлагаемая формула передает скорее некое общее впечатление от текстов Библии, чем фиксирует действительное положение дел, потому что само это положение дел, т.е. библейская модель миро-человеческих отношений, обладает внутренней динамикой и многоаспектна².

¹ П.М. Шитиков реконструирует роль «референта Христос / плоть» в образовании концептуальных метафор «Христос – жизнь» и «Христос – хлеб» [13].

² От аспекта ее претворения в сакральных, судебных, художественных, бытовых и других социокультурных практиках иудеев и христиан в их исторической динамике до устной и письменной традиций толкования текстов Священного Писания и их осмысления различными направлениями философии.

Критика данной «антропологической формулы» до сих пор чаще касалась первой его части. На наш взгляд, сегодня серьезного внимания требует именно вторая его часть, полагающая единство в качестве фундаментальной характеристики мира, миро-человеческих отношений. Мир предстает в Библии не только как система иерархически соподчиненных уровней бытия, но и как миро-человеческая целостность.

В ходе обоснования значимости для Библии в целом положения о единстве миро-человеческих отношений необходимо совершить движение, как бы обратное тому, которое привело к установлению культурно-исторической связи между утверждением христианской картины мира и формированием так называемого «познающего субъекта», субъект-объектных отношений между человеком и природой как условия возникновения и развития науки и даже причины современного экологического кризиса [16]. Интенция к интерпретации положения человека в мире как существа исключительного, несомненно, содержится в библейских текстах. Но в них также содержится и представление о единстве мира. Почему исторически возобладало первое, а не второе – отдельный вопрос. Отметим, что вряд ли корректно отождествлять средневековую теологию, библейскую герменевтику и другие интеллектуальные компоненты борьбы идей (вкуче с трехтысячелетними историческими событиями) с самими библейскими текстами, а также телесными практиками в рамках культуры повседневности.

Антрополог Ж.-М. Шеффер категорично и без аргументации объявляет Библию источником «Тезиса о человеческой исключительности» [17], выдвигает императив деконструкции «Тезиса» на пути реабилитации телесности. Сегодня это, по большому счету, уже не новость ни для культуры, ни для культурфилософской рефлексии.

Социокультурное конструирование сопряжено с известными и неизвестными рисками, так почему бы в ситуации поиска новой идентичности не обратиться к той составляющей традиции, духовный потенциал которой исторически оказался в тени «Тезиса»?

Идея человеческой исключительности, основанная на понимании человека как существа по преимуществу мыслящего и самосознающего, имеет историко-культурные ограничения. Это подтверждается актуализацией темы телесности в социокультурной практике и философской рефлексии именно сегодня, когда «Тезис» обнаруживает свою эвристическую исчерпанность, быть может, временную. С другой стороны, современные дискурсы телесности также ограничены в силу их одностороннего физиологизма. К тому же европейское сознание вряд ли способно отказаться от интеллектуальных и практических преимуществ, вытекающих из традиции мыслить различия в контексте «онтического разрыва» [17].

Итак, нет причин отказываться от прочтения Библии, возможно, не менее пристрастного, сконцентрированного на выраженной в ней идее единства мира и человека.

Первым практическим шагом в исследовании поставленной проблемы стал выборочный анализ текстов Ветхого и Нового завета с целью выявления телесных метафор. Количество выявленных метафорических единиц оказалось весьма значительным.

Результатом первичной систематизации телесных метафор стало их объединение в группы по темам: тема **Творения** и связанная с ней тема **родов бытия, сущности**; тема **Божьего промысла, судьбы, удела / призвания человеческого** (и тема труда); тема **жизни и смерти** (в этой связи тема **чуда**); тема **любви**; тема **красоты**; тема **веры**; тема **познания, истины, понимания**; тема **должного и недолжного**; тема **силы и власти, почтения и почитания**; тема **«страсти»** (в древнейшем ее понимании как предельной по интенсивности эмоции); тема **полноты, избыточности бытия** (или чего-либо); тема **жертвы, дара, благодарности**; тема **суда**.

Приведенный перечень тем, раскрываемых в Библии посредством телесных метафор, достаточно репрезентативен, чтобы констатировать универсализм телесной метафоры. Зачастую одна и та же метафорическая единица, в зависимости от контекста, служит раскрытию различных тем либо нескольких тем одновременно. Универсализм телесной метафоры обусловлен ролью телесного опыта в формировании отражающей картину мира категориальной системы. Частотность употребления телесных метафор одинаково высока в различных библейских текстах, хотя ветхозаветные и новозаветные представления о человеке и его месте в мире нетождественны.

Дифференциация уровней бытия в библейской языковой картине мира осуществляется несколькими путями. Во-первых, благодаря исходной многозначности фундаментальных для Библии понятий **«род»**, **«семья»**, **«кровь»**, **«вид»** и др. Анализ контекстов словоупотребления показывает, что данные понятия используются применительно ко всему живому, что полагает границу между живым и неживым, но также и объединяет все живое внутри **«живого»**, неживое как именно неживое, живое и неживое как подсудное Господу. Далее, внутри **«живого»** мира, включающего человека, животных и растения, данные понятия служат установлению более тонких различий – между отдельными видами растений и животных, а также, что касается человека, между представителями различных социальных групп, народов и религиозных общин. В контексте всей Библии названные понятия приобретают статус суперметафор.

Во-вторых, как образу целостного, так и одновременно образу качественно дифференцированного бытия служит опора на метафорическое употребление данных понятий. Важной особенностью метафорического является профилирование свойств означаемого без жесткого противопоставления сфер области-цели и области-источника метафоры. Метафора (структурно и стратегически) удерживает сталкиваемые контексты. Особенно работает на образ единого бытия **«эффект синестезии»**, возникающий при удержании контекстов различной модальности, – в Библии это регулярные переходы между **«внешним»** и восприятием внешнего¹ к **«внутреннему»**² и обратно, проецирование одного в другое.

Центральным в характеристике онтологического статуса человека является полисемантическое понятие **«род»**. Это понятие полагает, во-первых, различия между тем, что не рождается (извечно, несотворенно либо неодушевленно), и тем, что рождается, т.е. между Богом и человеком, с одной стороны,

¹ Визуальным, акустическим, кинестетическим, осязательным, обонятельным.

² Эмоциональному, интеллектуальному, интуитивному.

и человеком и неживой природой – с другой. Во-вторых, понятие «род» применяется при классификации видового разнообразия живой природы: о человеке, скоте, гадах земных говорится как «разверзающих утробу / ложесна», «всем дышащем» (общее) и различных «по роду их» (особенное). Упоминания удостаивается также мир растений («трава»), принадлежащий к живой природе, так как растения «родят» (имеют семя). Хотя каждый отдельный человек происходит от своих родителей, человечество в целом обязано жизнью Богу. На это указывает как текст Бытия, так и этимология имени первого человека (*Адам* означает «созданный из красной глины», в другой версии перевода – «прах, пепел»). В контексте всей Библии прослеживается идея общей судьбы живого и неживого – подсудности создавшему их Творцу и их конечности.

Становление классифицирующего понятия «род» связано с метафоризацией сферы деторождения, при которой физический (физиологический) факт получал социальную значимость, становился автономной ценностью по отношению к ценности «жизнь». Об этом свидетельствуют такие библейские телесные метафоры, как «колени», «колена Израилевы», «семья Израилево (Авраамово, Исааково)», «принять на колени». Эти телесные метафоры обозначают род человеческий через отсылку к стадиям зачатия, рождения, социального признания (установления законнорожденности). Интересно, что наиболее сильное библейское проклятие также отсылает к событиям зачатия и рождения («После того открыл Иов уста свои и проклял день свой... Для чего не умер я, выходя из утробы, и не скончался, когда вышел из чрева? Зачем приняли меня колени? зачем было мне сосать сосцы?»). В случае клятвы слуги Авраама вербальная формула представляет собой эвфемизм, восходящий к архаическим фаллическим культам: «И сказал Авраам рабу своему, старшему в доме его, управлявшему всем, что у него было: *положи руку твою под стегно мое*».

Понятие «рода» применяется и при сравнительной характеристике праведников и грешников («Есть *род*, у которого зубы – мечи и челюсти – ножи...»), с целью установления различия между истинно верующими (богоизбранным народом) и всем остальным (языческим) миром. Метафоризация понятия «род» становится возможной в силу представления, отождествляющего род с судьбой, предназначением. То, что не рождается, судьбы не имеет. С другой стороны, то, что рождается, не просто имеет судьбу, но судьбу, определяемую «по роду» – по принадлежности к роду человеческому вообще, по принадлежности к конкретному народу / роду («колелу»), по принадлежности к определенной категории людей (праведников или грешников), по результату нравственного выбора (деяний).

Другой важный аспект функционирования понятия «род» в Библии связан с отождествлением «сущности» (судьбы, предназначения) с ее телесным, воспринимаемым посредством органов чувств, воплощением, т.е. отождествлением «рода» с «видом» («образом»). Это отождествление архаично. Его примером может служить эпизод благословения Иакова Исааком, в котором самая наружность братьев Исава и Иакова выдает их сущность (род занятий, нрав). Дж. Фрэзер утверждает, как известно, что данный эпизод связан не с обманом престарелого подслеповатого Исаака, а с восходящей к язычеству

практикой установления первородства путем инсценировки родов¹ с «участием» животного (чаще козы). Если это так, остается открытым вопрос о лежащих в основе данной практики представлениях: почему первородство символизировано рождением от животного? Можно предположить здесь связь с тотемистическими представлениями. Важно и другое: если действия направлены не на обман чувств Исаака, то в тексте устанавливается связь между характером человека / родом занятий и его внешним видом. Эта связь и позволяет различать, в частности, буйного «зверолова», «человека косматого» Исава, и кроткого «жителя шатров», «человека гладкого» Иакова.

Понятие «род» задействовано в метафорическом образовании понятия «время» («*в роды ваши*», «*из рода в род*»), причем подразумеваемая «вечность» – это не временная бесконечность, а временной период, в пределах которого род человеческий соблюдает заключенные с Богом соглашения и обязательства. Связь понятий «род» и «время» прослеживается и в библейском лейтмотиве смены поколений: «Авраам *родил* Исаака; Исаак *родил* Иакова; Иаков *родил* Иуду и братьев его; Иуда *родил* Фареса и Зару от Фамари» (etc.). Такое «рождение» можно понимать лишь как способ установления относительной, патриархально-персонифицированной хронологии. Как элементы идиостиля Библии, подчеркивающие важность описываемых событий и утверждающие линию духовной преемственности и Божьего промысла посредством проекции духовного в область «телесного» (генетического), эта и подобные ей последовательности являются метафорическими.

Рождение вообще в Библии всегда выше, почетнее, чем нерождение (бесплодие, выкидыш, сознательное предотвращение зачатия), и оценивается как знак божественного благоволения. Метафорами богоизбранности выступают плодовитость того или иного библейского героя (или, от противного, задержка в рождении желанного потомства), многочисленность конкретного народа / рода («Я буду благодворить тебе и сделаю потомство твое, как песок морской, которого не исчислить от множества»).

Особого рассмотрения заслуживает метафорическое определение человека как «*перстного*» в противовес «*неперстному*» Богу². Обладание перстами характеризует человека не просто как имеющего физическое тело, но и как творящего / созидającego иначе, чем Бог: человек творит руками и несвободно, Бог – мыслью и свободно, поэтому имеющиеся в Библии примеры антропоморфной характеристики Бога довольно редки («Я первый и Я последний. *Моя рука основала землю, и Моя десница распростерла небеса*»). Рука (руки) является принадлежностью исключительно человека, характеризуя его через вовлеченность в процесс труда, а через это и в процесс социальной дифференциации; в этом контексте в Библии возникают телесные метафоры, отождествляющие обладание силой и обладание властью, а также обозначающие покровительство Бога над человеком или человека над человеком («*простереть / явить / сокрушить мышцу*»). Метафора «*рука Господа*» используется в Библии часто для обозначения идеи божественного

¹ По данным Дж. Фрэзера, в инсценировке задействовали какое-либо животное, чаще козу, чем объясняется обкладывание тела Иакова козлиными шкурами. См.: *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М.: Изд-во полит. лит., 1989. 542 с.

² В связи с этим отметим существенные различия между русским переводом Библии и, например, английским, в котором о Боге говорится «небесный», а о человеке – «глиняный». Различия в переводах и соответствующих языковых картинах мира этим, конечно, не исчерпываются.

руководства – благоволящего или карающего, направляющего или останавливающего.

С понятием «род» тесно связано понятие «народ». Лексико-семантическое поле «народ» имеет пересечения с лексико-семантическим полем «тело / плоть». С высокой частотностью в Библии встречается метафорическая формула «и скончался Авраам (Измаил, Исаак и др.), и умер в старости доброй, престарелый и насыщенный [жизнью], и *приложился к народу своему*». Прах – к праху, пепел – к пеплу, глина – к глине. Возможно, таким образом мыслимое единство народа связано с архаической циклической моделью, но совершенно точно в текстах Библии единство духовное мыслится не просто «по аналогии» с телесной близостью (генетическое родство, интимная близость), но в ее контексте («единокровный», «*посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью*»). Не случайно кара за преступление Завета распространяется при этом как на самих согрешивших, так и на их потомков на три, а в особо тяжких случаях на десять поколений или даже «*все дышащее*», а милость Божия – как на самих праведников, так и «*на всяких, кто у них в доме*».

В ряде случаев род человеческий вообще, положительные и отрицательные душевные свойства человека, способность / неспособность к различению за видимым сокрытого, а также конкретные носители этих свойств (грешники, неверующие, представители некоторых племен, жители определенных городов и проч.) метафорически обозначаются через символизирующие их органы и члены: «*Ухо слышащее и глаз видящий*», «Он создал *сердца* всех их и вникает во все дела их», «народ *жестоковыйный*»¹, «*уши / сердца необрезанные*». В контекстах, апеллирующих к «человеку вообще», чаще других в Библии используется метафора «*плоть и кровь*». В ней человек предстает соединяющим телесное и духовное начала. Под «плотью» понимается то в человеке, что является общим у человека и животных и чего нет у Бога («*Рожденное от плоти* есть *плоть*, а рожденное от Духа есть *дух*»). Также этот физический аспект человеческой жизни репрезентирован в Библии метафорическим определением «*кость*». Что касается метафорического определения «*кровь*», то, в зависимости от контекста, оно может означать и жизнь человека как противоположность смерти, и духовную составляющую человеческой жизни.

В Пятикнижии говорится: «душа тела в крови, и Я назначил ее вам для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сия душу очищает». С этим убеждением связан запрет на употребление крови в пищу («...а кто будет есть какую-нибудь кровь, истребится душа та из народа своего»), а также обычай приносить кровь в жертву Господу («*кровь жертвы повинности*») и творить очищение кровью. Представление о средоточии души живого существа в его крови было повсеместно распространено в древнем мире. Вместе с тем контексты употребления метафоры «*кровь*» столь разнообразны, что она может рассматриваться как одна из центральных в Библии.

Остановимся на модальностях восприятия крови как некоего «вещества». Их три: визуальная, обонятельная и «акустическая». Визуальная модальность: кровь одновременно свидетельствует сама за себя (кровь есть кровь), а

¹ «Народ жестоковыйный» – сложная телесная метафора, профилирующая такие свойства, как упрямство и грубость, но также подразумевающая интеллектуальную и эмоциональную невосприимчивость; в области цели данной метафоры – человек, в области источника – упряжное животное.

также может быть знаком-индексом, «следом», по которому распознается значимая ситуация: 1) убийство (любое, не обязательно с кровопролитием); 2) жертвоприношение (в том числе обрезание – «*женых крови*»; в качестве условленного между Богом и человеком знака – «это *пасхальная жертва Господу*, Который прошел мимо домов сынов Израилевых в Египте»); 3) естественное кровотечение / его отсутствие у женщин (прекращение «*обычного женского*» у Сарры – свидетельство ее преклонного возраста на момент зачатия Исаака) или кровотечение при болезни.

Обонятельная модальность восприятия крови служит установлению контакта с Богом. Запах сжигаемой жертвенной крови есть «*благоухание*» для Бога, «знак» для Бога и человека. «Акустическая» модальность восприятия крови доступна только Богу («*голос крови брата твоего*» требует «*взыскать кровь*», т.е. «покарать», и др.).

Серия метафорических переносов способствовала утверждению метафоры крови в значении вины и гибели («Кто будет злословить отца своего или мать свою, тот да будет предан смерти; отца своего и мать свою он злословил: *кровь его на нем*»).

Наряду с позитивными вариантами общности людей, а это семья, род, народ израильский, верующие, в Библии представлены также псевдообщности – реальные или виртуальные¹ «сообщества» людей, нарушающих библейские заповеди. Среди метафорических определений таких псевдосообществ (грешников, как евреев, так и неевреев) частота отождествлений с женским полом намного превышает число отождествлений с мужским полом, имеющим позитивные коннотации.

Отношение к женщине в Библии в целом довольно трепетное². Истоки пейоративных метафор, имеющих в области-источнике женские образы (мать, дочь), на наш взгляд, восходят к архетипу Матери. Искажение образа Матери (дочь – потенциальная Мать), искажение ее роли представляется, видимо, настолько противоестественным, что по своей силе превосходит любую перверсию любой мужской роли. Это придает отрицательным метафорическим женским собирательным образам огромную силу: «и чудовища подают сосцы и кормят своих детенышей, а *дщерь народа моего* стала жестока подобно страусам в пустыне»; «Как сделалась *блудницею* верная столица, исполненная правосудия!».

Идея духовной общности людей порождает специфическую библейскую поэтику близости, причем модель семейно-брачных отношений распространяется в Библии на контексты, далекие от исходного. Отношения мужа – жены, жениха – невесты, братьев и сестер, родителей и детей проецируются в области познания, веры, судебной практики, хозяйственных отношений, межкультурных взаимодействий. Основу таких метафорических проекций составляют представления о «коллективном теле» и формируемая ими телесная суперметафора «социального тела». Данная суперметафора представлена в Библии в двух аспектах. Наиболее близким, «понятным» с позиций современной культуры и наиболее исследованным является аспект бытия «соци-

¹ Все отрицательно оцениваемые библейскими авторами общности являются псевдообщностями, поскольку их бытие – не по истине. К псевдообщностям относятся и жители Содома и Гоморры, и «грешники вообще».

² На это указывает в специальном исследовании протоиерей Константин Кустодиев [18].

ального тела», связанный с социальной стигматизацией тела в культуре, служащей критерием установления личностной идентичности [19. С.165–166].

Озабоченность современной культуры установлением идентичности *вот этого, конкретного человека* является отдаленным следствием дробления и распада «социального тела» как переживаемого и создаваемого социального единства, по отношению к которому как факт принадлежности ему некогда устанавливалась идентичность отдельного человека. Признаки распада этого «социального тела» и рождение иного, нового, явили себя на рубеже Древности и Средневековья в интегрирующей метафоре «Тела Христова» («И вы – тело Христово, а порознь – члены»). Нельзя согласиться с Дж. Мак-Артуром [20], что до явления Иисуса Христа миру была неведома равная по силе идея духовного единства, пусть мыслимого по аналогии с единством телесным, – такая идея была. Образом единства в Новом завете выступает христианский мир, а в Ветхом завете – народ, род, семья.

В контексте Нового завета духовное единство (единство в вере) часто утверждается как над-семейное, вне-семейное, что сообщает христианству открытость, присущую мировым религиям: «И некто сказал Ему: вот Мать Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобою. Он же сказал в ответ говорившему: кто Мать Моя? и кто братья Мои? И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: *вот мать Моя и братья Мои*; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать». В иудаизме залогом духовного единства является прежде всего кровное родство («*кровь*»). К. Райт отмечает, что семья является точкой, в которой сходятся «три основных взаимоотношения, на которых зиждется самоопределение Израиля», – это Бог, Израиль и земля [21]. Дж. Мак-Артур выделяет три основные ветхозаветные метафоры Израиля – «*Божья Невеста*», «*Божий виноградник*» и «*Божье стадо*» [20]. К ним необходимо добавить метафоры «*Сын Божий*» («так говорит Господь [Бог Еврейский]: Израиль *есть* Сын Мой, первенец Мой») и «*раб Божий*», причем под последнее метафорическое определение подпадает не только верующий или весь еврейский народ в его отношении к Богу, но также домашние слуги и наемные работники (рабы), считавшиеся в условиях патриархального рабства членами семьи [22]. Таким образом, социальное тело Ветхого завета объемлет, как минимум расширенную семью¹, включая слуг, вкуче с ее земельными владениями, а как максимум – весь еврейский народ («*Израиль*»).

Подтверждением нашей гипотезы относительно легитимного образа ветхозаветного социального тела является система отношений, складывающаяся между суперметафорами «*семья*» и «*блудница*». Как семья является олицетворением закона, так блудница / блудник (блуд) – олицетворением беззакония, асоциальности в предельно общем смысле. Если в обычном смысле блуд – общее определение для различных проявлений сексуальной распущенности, то в качестве метафоры блуд обозначает определенное состояние души и ума, соблазняющихся уводящими от истины идеями, образами, вещами и т.п. Поэтому рецидивы идолопоклонства у евреев оцениваются как измена Богу – «блуд». Причиной блуда (приобщения греховности) Библия признает изъяды души.

¹ К. Райт выделяет «три уровня родства» у евреев: «дом отца», «клан» и «племя» [21].

Метафорические изводы темы блуда создают конкретные образы «греховных тел» и образ-обобщение «тела греха», асоциального коллективного тела¹. Праведник нуждается в системе примет, по которым можно было бы безошибочно распознать грех, но грех не имеет специфических стигм. Телесные метафоры «*лоб блудницы*», «*семя блудницы*», «*коварное сердце блудницы*» и т.п. отражают потребность в надежных признаках-знаках греховности и несколько наивную веру в прямое соответствие между «внешним» (внешностью, наружностью человека) и «внутренним» (душой). Эта вера покоится на отнюдь не наивном представлении о целостности человеческого бытия. Мировоззренчески близка к названным метафорам метафора-загадка «*каиновой печати*», по поводу которой А. Мень приводит любопытную гипотезу, ссылающуюся на обычаи некоторых древних племен, следовавших законам кровной мести, делать специальные знаки на теле. По версии А. Мень, библейские выражения «*в рану мне*», «*в язву мне*» также имеют сходную семантику и являются метафорическими выражениями отмщения [8].

Тема греха и праведности / святости находится в сложном отношении к библейской эстетике. С одной стороны, своего рода «общим местом» не только библейских, но и других памятников древности является мотив красоты праведника (избранника, героя). «Красота праведника» покоится на спонтанной положительной оценке красивого человека и относительной редкости красоты. «Красота праведника» – частный случай совпадения этического и эстетического идеалов. С другой стороны, в Библии немало примеров телесной красоты, не только не приобщенной Бога и душевных достоинств, но выступающей испытанием для своего обладателя и искушением для окружения. Нарушаемая при этом «естественная» гармония несколько дискредитирует физическую красоту (но не всю сферу прекрасного) и устанавливает полную меру ответственности человека в вопросах нравственных и эстетических суждений. Важно, что через мотив доверия / недоверия к воспринимаемому органами чувств миру устанавливается иерархия способов познания, среди которых чувственное познание имеет большое, но чаще подчиненное по отношению к «духовному зрению» значение и меньшую достоверность.

В случаях особой отмеченности красотой избранников божьих существенно, что «знаком», «знамением» прекрасное делает восприимчивость к красоте, которой человека наделает Бог. Эстетическое чувство как способ познания и особая форма «синестезии» (метафорической конвертации), при которой нравственное воспринимается и описывается как эстетическое (и наоборот), более характерны для Нового завета, но прецеденты есть и в Ветхом завете, в целом предпочитающем внутреннюю красоту внешней (ветхозаветные патриархи, их любимые жены и любящие их женщины). Наличие у человека эстетического чувства – предмет особой заботы Бога, его промысла. Оно более непосредственно, чем нравственное суждение, ведет человека к истине, способствует «узнаванию» через естественное влечение. Красота, однако, не так проста: она является знаком в реальности, обустроенной Богом как знаковая. Человеку не дано схватывать суть вещей, но дана способность

¹ Эпифеномен отрицательной коллективной идентичности отличается от положительной коллективной идентичности асимметрично малой степенью детализации и предпочтительностью модели «топонимической» и/или «этнографической» привязки («Содом и Гоморра», «хананяне» и «филистимляне», «язычники» и т.п.) над моделью персонализирующей.

«небуквального восприятия». В этом ключе, на наш взгляд, следует понимать замечания И.С. Вевюрко об «иконической функции» тела в Библии [3].

Отметим и знаковость жеста. В ряде метафорически образованных библейских идиом средством передачи крайних эмоциональных состояний служит метафоризация жеста, при которой естественное проявление сильных эмоций скорби, гнева, страха и др. приобретает фиксированное социальное значение, устойчивую и выразительную языковую форму, а вместе с этим и гарантированную узнаваемость, обеспечивая эффективность коммуникации: *«пал на лице свое», «положил голову в прах / пепел», «разорвал одежды свои», «подломились колени»* и т.п.

В Ветхом и Новом завете с высокой частотностью встречается интересная языковая формула с «телесным компонентом» – *«перед лицом Господа»*, имеющая редко используемый симметричный вариант – *«перед лицом народа»*, служащий метафорическим выражением идеи особой заботы Бога по доведению божественного промысла до сознания богоизбранного народа. Метафорическая словоформула *«перед лицом народа»* реализует принцип «видеть – знать / уверовать», причем условиями, при которых происходящее и описываемое может и должно восприниматься как значимое и достоверное, является, с одной стороны, корреляция между природой «знака» и человеческой восприимчивостью и, с другой стороны, разделенный (поэтому достоверный) характер чувствования и понимания.

Следует особо выделить группу знаков, в зависимости от ситуации имеющих иконическое, индексное или символическое прочтение. Речь идет о «знаках» (симптомах) болезней и их вторичной метафоризации в качестве социальных характеристик. Язвы, обесцвечивание участков кожи и волосяного покрова и другие видимые проявления проказы ни в коем случае не являются метафорами при медицинском освидетельствовании. За пределами книги «Левит» и всей Библии *«прокаженный»* – это и диагноз, и отметина божьей кары, и сильная метафора социального отвержения.

Метафорическое переосмысление «знаков», оставляемых на теле человека болезнями, и подверженности человеческого тела «загрязнению» в результате естественных физиологических процессов, а также в быту или в процессе труда, привело к формированию ключевых для понимания этических и эстетических оснований Библии метафорических образов *«чистоты»* и *«нечистоты»*. Особенность их как метафор в том, что их функционирование обеспечивается, во-первых, соседством (парностью), во-вторых, игрой, возникающей из возможности совмещения буквального и небуквального понимания. В ветхозаветной и новозаветной картинах мира «чистота» и «нечистота» приобретают категориальный статус. В результате серий метафоризаций стало возможным применение метафорических оценочных определений «чистое – нечистое» по отношению к действиям человека и их телесным последствиям, к помыслам человека и даже к речи как особого рода деянию: *«Не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека»*.

Примерами иных путей совмещения буквального и одновременно нескольких небуквальных значений могут служить метафоризации процесса и результатов деятельности Ноя при строительстве ковчега, а также процесса и результатов обустройства Скинии Завета и, шире, регламентация религиозно-

го культа в соответствующем повествовании. В этих случаях телесные коннотации ослаблены, имеют фоновый характер, но важно другое:

– названные эпизоды представляют аутентичную интерпретацию природы символа как конвенциональную (как результат договоренности между Богом и человеком, памятным знаком которой и служит символ);

– подчеркивается особая роль целесообразной и рациональной человеческой деятельности в формировании знаковой среды – культуры.

В заключение следует отметить, что изучение телесных метафор Ветхого и Нового завета имеет большие перспективы как с точки зрения метафорологии, так и с точки зрения разработки проблем библейской антропологии. В области теоретических исследований феномена *социального тела* («социальности тела», «телесности социального» и т.д.) уже достигнуты определенные результаты [19, 23], однако обращение к метафорическому пласту библейских текстов позволяет исследовать не только особенности человеческого мышления в его историческом аспекте, но и специфику мифопоэтического миромоделирования.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета канонические в русском переводе с параллельными местами. Минск, 1992.

2. Подорога В.А. Феноменология тела. М.: Наука, 1993. 320 с.

3. Вевюрко И.С. Ветхозаветная антропология в переводе Септуагинты: состав человека. (Базовые термины) // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. 2015. Вып. 1 (57). С. 71–86.

4. Бахтин М.В. Антропология счастья в свете Ветхого завета. Вечные ориентиры счастья // Бахтин М.В. Счастье и блаженство в свете христианской антропологии. URL: <http://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/schaste-i-blazhenstvo-v-svete-hristianskoj-antropologii/>. (дата обращения: 18.09.2016).

5. Свяц. Андрей Лоргус. Методология православной антропологии // Православная антропология. Гл. 2. URL: http://fapsyrou.ru/library/anthropology/antrpologia/glava_vtoraya_235. (дата обращения: 18.09.2016).

6. Шаповалова Т.А. Метафоризация пространства как основание культуры: дис. ... канд. филос. наук. Томск, 2013. 189 с.

7. Протоиерей Александр Мень. Библиологический словарь. URL: http://royallib.com/read/men_protoierey_aleksandr/bibliologicheskij_slovar.html#0 (дата обращения: 16.02.2015).

8. Протоиерей Александр Мень. Исагирика. Введение в Ветхий завет. URL: <http://predanie.ru/lib/book/67514/>. (дата обращения: 16.02.2015).

9. Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма. URL: <http://azbyka.ru/poetika-biblejskogo-parallelizma> (дата обращения: 16.02.2015).

10. Глодо М. Библейская поэзия // Глодо М. Открывая сердце Писания. Поэтические книги и Пророки / под ред. Д. Бернса. Кн. 2. URL: http://ohs-books.org/files/tom2_ohsbooks.doc (дата обращения: 19.09.2016).

11. Гледхилл Т. Послание книги Песни Песней: пер. с англ. СПб.: Мирт, 2010. 254 с. URL: <https://religion.wikireading.ru/40280/> (дата обращения: 02.07.2017).

12. Иванюк Б.П. Метафора в контексте исторической поэтики произведения как художественного целого // Иванюк Б.П. Метафора и литературное произведение (структурно-типологический, историко-типологический и прагматический аспекты исследования). Черновцы: Рута, 1998. Гл. 2. С. 59–133. URL: <http://www.studfiles.ru/preview/460739/> (дата обращения: 29.06.2017).

13. Шитиков П.М. Концептуальная метафора в библейских текстах: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ижевск, 2013. URL: <http://netess.ru/3jazykoznanie/488888-1-konceptualnaya-metaphora-biblejskih-tekstah.php> (дата обращения: 28.06.2017).

14. Раввин Григорий Котляр. Иудейская эстетика. URL: <http://levi-vs.narod.ru/611ko96.htm>. (дата обращения: 16.02.2015).

15. Атланов Д. Системная антропология: логико-методологические основания. СПб.: СПбГУСЭ, 2013. 185 с. URL: http://magru.net/pubs/5995/Sistemnaya_antropologiya_Logiko_filosofskie_osnovaniya#2. (дата обращения: 27.05.2015).

16. *Философия природы в античности и в Средние века* / ред. П.П. Гайденок, В.В. Петров. М. : Прогресс-Традиция, 2000. 608 с.
17. *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С.Н. Зенкина. М. : Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.
18. *Протоиерей Константин Кустодиев.* Женщина в Ветхом завете // Альфа и Омега (Альманах). 04 июля 2012. URL: <http://www.pravmir.ru/zhenshhina-v-vetkhom-zavete/> (дата обращения: 27.05.2015).
19. *Власова Е.В.* Социальное тело // Вестник Уральского отделения РАН. 2007. № 4(22). URL: http://www.iie-uran.ru/doc/N22/165_171.pdf (дата обращения: 27.05.2015).
20. *Мак-Артур Дж.* Тело Христово. (Проповедь). URL: <http://www.propovedi.ru/resource/the-body-of-christ/> (дата обращения: 27.05.2015).
21. *Райт К.* Критическая оценка. Семья в Ветхом завете // Райт К. Око за око. Этика Ветхого завета. М. : Коллоквиум, 2011. URL: <http://sv-scena.ru/OKO-ZA-OKO-Etika-Vetkhogo-Zaveta.t9136.html#ait9136-Kriticheskaya-otsenka-Semjya-v-Vetkhom-Zavete> (дата обращения: 27.05.2015).
22. *Диакон Михаил Першин.* Рабство в Библии // Миссионерский листок. 2012. № 67 (7 октября). С. 2–3. URL: http://www.hramfirsanovka.ru/files/n69-small_cv.pdf (дата обращения: 27.05.2015).
23. *Бескова И.А., Князева Е.Н., Бескова Д.А.* Природа и образы телесности. М. : Прогресс-Традиция, 2011. 456 с.

Shapovalova Tatiana A., Tomsk State University of Architecture and Building (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: stalx@bk.ru

Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History, 2018, 31, pp. 128–142.

DOI: 10.17223/22220836/31/13

CORPORAL METAPHOR AS A MEANS OF MODELING THE SOCIOCULTURAL RELATIONS IN THE BIBLE

Keywords: Biblical anthropology; corporal metaphor; collective corporality; social body; metaphorical; integrity of the world.

The study is aimed at the reconstruction of the Old Testament and the New Testament views concerning the man. Feature of this study is that the objects are the corporal metaphor exclusively. Hereinafter we mean “corporal metaphor” is the lexical-semantic unit containing corporal connotations in source-area and/or in target-area, and also cases when corporality / bodyness appears as “active background”.

The methodological bases and prerequisites to that are the following: – first, modern humanitarian and social sciences reasonably distinguish a body and a corporality / bodyness. In our interpretation the human corporality / bodyness is a phenomenon and the concept, reflecting the involvement of human body into multiple semiosis – encoding and decoding processes accompanying the interaction between the “internal” world of man (mental, physiological) and “external” (nature and culture, other “Ego” and the society as a whole); – secondly, we offer original interpretation “the metaphorical”, which implies all kinds of indirect nomination, as well as translation (between natural languages and between different semiotic systems). Feature of “the metaphorical” (in particular metaphor in own, narrow sense) that it is aimed at the totality, similarities, but in fact it produces the ontological and gnoseological differences (K. Levi-Stross, 1994) since the birth and promote of new ideas and images (V. Surovtcev, V. Syrov, 1998), to formation and development of concepts and categories (Theory of a metaphor, 1990; T. Shapovalova, 2013).

We have made the selective analysis of texts of the Old Testament (OT) and the New Testament (NT) and found that the biblical body-discourse is the metaphorical means of anthropological and extra-anthropological topicalizations: the theme of Creation (the species of being / ens, entity), the theme of Providence, Destiny, Fate / Calling (anthropological and sociocultural characteristics of the person, the theme of labor), the theme of Life and Death (in vital and ethical-valuable sense), the theme of Love (in its various aspects and species), the theme of Beauty (peace and human, external and internal in the different options of their relationship, etc.), the theme of Faith (faith in God and faith as trust), the theme of Knowing, the Truth, understanding (the epistemological, ethical, aesthetic, communicative aspects), etc.

It is obvious, there are no meanings which the corporal metaphor can't express. We also make sure that the subject domain of biblical anthropology is much wider than “the human structure” and

much wider than the traditional discussions about the dichotomous or trichotomous “composition of the person”. The listed topicalizations also tell us much about the structure of culture and the directions of a reflection upon transition from mythological thinking to philosophical. The results of the analysis indicate the Bible realize two models of world-human relations, which are interrelating, interacting and complementing each other – “hierarchical” and “holistic” models. Hierarchical: The hierarchical model is studied more stoutly. In material of corporal metaphors it is expressed by a strict taxonomy of the species of being / ens, from “heavenly” God to the “clay” humans and other living beings and, further, up to “grass” and inanimate nature. This model is represented by a generation discourse “order of the birth”. Holistic: The holistic model of the world is studied quite poorly, on it we have concentrated the interest. This model is represented by sociocultural, in particular, ethic and esthetic discourse.

References

1. *The Bible*. (1992) Minsk: [s.n.].
2. Podoroga, V.A. (1993) *Fenomenologiya tela* [Phenomenology of the Body]. Moscow: Nauka.
3. Vevyurko, I.S. (2015) Old Testament Anthropology in the Translation of the Septuagint: the Composition of the Human Being (Fundamental Principles). *Vestnik PSTGU. Bogosloviye. Filosofiya – St Tikhon's University Review*. 1(57). pp. 71–86. (In Russian). DOI: 10.15382/stur1201557.71-86
4. Bakhtin, M.V. (n.d.) *Schast'ye i blazhenstvo v svete khristianskoy antropologii* [Happiness and Bliss in the Light of Christian Anthropology]. [Online] Available from: <http://azbyka.ru/otchnik/antropologiya-i-asketika/schaste-i-blazhenstvo-v-svete-hristianskoj-antropologii/>. (Accessed: 18th September 2016).
5. Lorgus, A. (n.d.) *Pravoslavnaya antropologiya* [Orthodox Christian Anthropology]. [Online] Available from: http://fapsyou.ru/library/anthropology/antrpologia/glava_vtoraya_235. (Accessed: 18th September 2016).
6. Shapovalova, T.A. (2013) *Metaforizatsiya prostranstva kak osnovaniye kul'tury* [Metaphorization of space as a basis of culture]. Philosophy Cand. Diss. Tomsk.
7. Men, A. (n.d.) *Bibliologicheskii slovar'* [Bibliological Dictionary]. [Online] Available from: http://royallib.com/read/men_protoierey_aleksandr/bibliologicheskii_slovar.html#0. (Accessed: 16th February 2015).
8. Men, A. (n.d.) *Isagogika. Vvedeniye v Vekhiy zavet* [The Isagoge. Introduction to the Old Testament]. [Online] Available from: <http://preda-nie.ru/lib/book/67514/>. (Accessed: 16th February 2015).
9. Desnitskiy, A. (n.d.) *Poetika bibleyskogo parallelizma* [The poetics of biblical parallelism]. [Online] Available from: <http://azbyka.ru/poetika-bibleyskogo-parallelizma>. (Accessed: 16th February 2015).
10. Glodo, M. (2010) *Bibleyskaya poeziya* [The Biblical Poetry]. Translated from English by S. Koblov. [Online] Available from: http://ohs-books.org/files/tom2_ohsbooks.doc. (Accessed: 19th September 2016).
11. Gledhill, T. (2010) *Poslaniye knigi Pesni Pesney* [The Message of The Songs of Songs]. Translated from English. St. Petersburg: Mirt. [Online] Available from: <https://religion.wikireading.ru/40280/>. (Accessed: 2nd July 2017).
12. Ivanyuk, B.P. (1998) *Metafora i literaturnoye proizvedeniye (strukturno-tipologicheskii, istoriko-tipologicheskii i pragmaticheskii aspekty issledovaniya)* [Metaphor and literary work (structural-typological, historical-typological and pragmatic aspects of research)]. Chernovtsy: Ruta. pp. 59–133. [Online] Available from: <http://www.studfiles.ru/preview/460739/>. (Accessed: 29th June 2017).
13. Shitikov, P.M. (2013) *Kontseptual'naya metafora v bibleyskikh tekstakh* [Conceptual metaphor in biblical texts]. Abstract of Philology Cand. Diss. Izhevsk. [Online] Available from: <http://netess.ru/3jazykoznanie/488888-1-kontseptualnaya-metafora-bibleyskih-tekstah.php>. (Accessed: 28th June 2017).
14. Kotlyar, G. (n.d.) *Iudeyskaya estetika* [Jewish Aesthetics]. [Online] Available from: <http://levi-vs.narod.ru/611ko96.htm>. (Accessed: 16th February 2015).
15. Atlanov, D. (2013) *Sistemnaya antropologiya: logiko-metodologicheskiiye osnovaniya* [Systemic anthropology: logical and methodological foundations]. St. Petersburg: St. Petersburg State University of Service and Economics. [Online] Available from: http://magru.net/pubs/5995/Sistemnaya_antropologiya_Logiko_filo-sofskie_osnovaniya#2. (Accessed: 27th May 2015).
16. Gaydenko, P.P. & Petrov, V.V. (2000) *Filosofiya prirody v antichnosti i v Sredniye veka* [The Philosophy of Nature in Antiquity and in the Middle Ages]. Moscow: Progress-Traditsiya.
17. Sheffer, ZH.-M. (2010) *Konets chelovecheskoy isklyuchitel'nosti* [The End of Human Exclusivity]. Translated from French by S.N. Zenkin. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye.

18. Kustodiyev, K. (2012) Zhenshchina v Vetkhom Zavete [Woman in the Old Testament]. *Al'fa i Omega*. 4th July. [Online] Available from: <http://www.pravmir.ru/zhenshchina-v-vetkhom-zavete/>. (Accessed: 27th May 2015).

19. Vlasova, Ye.V. (2007) Sotsial'noye telo [The social body]. *Vestnik Ural'skogo otdeleniya RAN*. 4(22). [Online] Available from: http://www.iie-uran.ru/doc/N22/165_171.pdf. (Accessed: 27th May 2015).

20. MacArthur, J. (n.d.) *Telo Khristovo. (Propoved')* [The Body of Christ. (Sermon)]. [Online] Available from: <http://www.propovedi.ru/resour-ce/the-body-of-christ/>. (Accessed: 27th May 2015).

21. Wright, K. (2011) *Oko za oko. Etika Vetkhogo Zaveta* [Old Testament Ethics for the People of God]. Translated from English by A. Geychenko. Moscow: Kollokvium. [Online] Available from: <http://sv-scena.ru/OKO-ZA-OKO-Etika-Vetkhogo-Zaveta.t9136.html#ait9136-Kriticheskaya-otsenka-Semjya-v-Vetkhom-Zavete>. (Accessed: 27th May 2015).

22. Pershin, M. (2012) Rabstvo v Biblii [Slavery in the Bible]. *Missionerskiy listok*. 7th October. pp. 2–3. [Online] Available from: http://www.hramfirsanovka.ru/files/n69-small_cv.pdf. (Accessed: 27th May 2015).

23. Beskova, I.A., Knyazeva, Ye.N. & Beskova, D.A. (2011) *Priroda i obrazy telesnosti* [ature and Images of Corporeality]. Moscow: Progress-Traditsiya.