

Имена

имена. И. в мифологии обозначают наиболее существенную часть мифологической системы — персонажей мифов. Специфика мифологических текстов такова, что мифы без И. практически не существуют (исключая реконструкции мифов на основе памятников изобразительного искусства); ряд мифологий дошёл до нас главным образом в виде отдельных И. или целых списков.

В таком случае И. являются единственным источником, на основании которого можно судить о всей мифологической системе и, в частности, об отдельных мифах или их мотивах. Вместе с тем, само понятие И. зыбко по своему содержанию, прежде всего во многих случаях отсутствует ясная граница между И. собственным и И. нарицательным (апеллятивом).

В зависимости от мотивированности данного И. его собственной внутренней формой и роли обозначаемого им персонажа или предмета обнаруживается тенденция к апеллятивизации И. собственного (нередко через буквальное понимание его внутренней формы, иногда связанное с его десакрализацией, демифологизацией), или, напротив, апеллятив стремится стать И. собственным, одновременно сакрализуясь и мифологизируясь. Эта подвижность статуса И. в мифологии находится в известном соответствии с особенностями самого мифологического образа.

Божество может выступать в скрытой или в явной (эпифания) форме, в многообразных ипостасях (причём некоторые из них могут совпадать с немифологизированными объектами) и в разных сферах, объединяемых одним общим И. (например, у австралийских и ряда индейских племён одним И. часто обозначается место, топографический объект на нём, соответствующий вегетативный, териоморфный или иной символ, атрибут божества, само божество, связанная с ним жизненная сила и т. п.; или же под одним И. объединяются мифологический персонаж, его жена, дети, соответствующий класс мифологических существ, его овеществлённая форма: например, в кетской мифологии семь хоседэмов — речных порогов и семь хоседэмов — сыновей богини нижнего мира Хоседэм). Подвижность сферы, которую могут охватывать И. собственные (ср. превращение в И. собственные названий мифологических атрибутов — оружия, кубков, видов одежды, животных, растений и т. п. или классов мифологических персонажей — богов, демонов и т. п.), постоянно создаёт трудности в толковании И. собственных (древнеинд. *váruna*, *mitrá* и

древнегреч. δίκη как И. собственных соответственно Варуны, Митры и Дике, или как апеллятивы со значением «истинная речь»; «договор», «друг», «дружба»; «справедливость»).

Такая же ситуация возникает иногда в связи с эпитетами к И. мифологического персонажа. Соответственно в мифологических текстах сильно усложняется проблема установления тождества И. и стоящей за ним сущности.

Эта двойственность, подвижность И. сказывается и в том, что практика повторения И. собственного божества или ключевого для данной системы апеллятива в медитации, молитве, гимне или ритуале также предполагает два исхода — максимальное проявление свойства «быть И. собственным» или же «выветривание» этого свойства и апеллятивизацию И. собственного. Будучи лишь в ослабленной степени собственными, И. не столько различают объекты, сколько объединяют их (ср. общее И. у тотема, племени и даже отдельных его представителей там, где не существует запрета на общее наименование элементов божественной и человеческой сфер, или у предка и потомков, отца и сына, или у братьев).

Единство И. позволяет возвести к одному исходному мифологическому персонажу Илью (пророка) (см. Илия) в змееборческом мифе (где он чередуется с громовержцем, носящим иное И.), Илью в ритуальных весенних песнях (где он выступает в функции носителя плодородия), Илью в заговорах от змей, Илью Муромца в былинах, старика Илью с козой в обычаях, представляющих собой вырожденный ритуал, и в соответствующих текстах, Илью в пословицах, в детском фольклоре, шутках и т. п. Мифологическому сознанию свойственно понимание И. как некой внутренней (глубинной) сущности или же того, что в-кладывается, на-лагается и т. п. (ср. название, наречение новорождённого И. как отгадывание внутренней сущности в ряде культурно-исторических традиций или самое возможность понимания первого элемента в индоевропейском слове для И. *n̥-men- как «в», «внутри», ср. рус. диал. воймя «имя»).

Этот архаичный «реализм» (в значении, противоположном «номинализму») предполагает, в конечном счёте, тождество И. и формы, т. е. природы носителя данного И. (ср. брахманическую концепцию nāma-rūpa — «имя и форма» и её ведийский прототип nāman-dhāman — с тем же значением). Отсюда следует, что структура божественного И. отражает структуру самого божества (как набора семантических характеристик его) и того целого, в которое это божество входит (класс богов, пантеон и т. п.).

Нередко И. представляет собой закодированный (и «свёрнутый») мифологический сюжет или мотив [ср. греч. Οἰδίπους — Эдип, буквально «обладающий опухшими ступнями», или древнеинд. Vṛātrahan (Вритра-хан, об Индре), буквально «убийца (демона) Вритры»].

В некоторых мифологических традициях теофорный ономастикон (особенно в случае с двусложными И.) даёт возможность реконструкции целых серий мифологических мотивов [ср. рус. Святогор, нем. Siegfried (см. Сигурд) — «победа + защита», ирл.

Cuchulainn — «собака Куланна» (см. Кухулин) и т. п.] или элементов текста вплоть до отдельных фраз (ср. древнеевр. Elieenai — «Иегове — мои глаза» и тому подобные ветхозаветные И.).

Однако существуют ещё более глубокие следствия из мифопоэтической концепции тождества И. и формы (носителя И.). Способ употребления И. в тексте может воспроизводить то, что происходит с самим носителем И. в мифе.

Так, громовержец поражает противника путём расчленения его, раздробления на части и разбрасывания их повсеместно, в землю, вглубь; лишь в следующем весеннем цикле разъединённые части синтезируются в целое с многократным увеличением силы (урожай, цветение, плодородие). В древней мифологической традиции И. соответствующего персонажа (а затем и многих других божеств) также расчленяется на отдельные части, которые распределяются по тексту, укрываются в составе других слов; лишь сам поэт и искушённый слушатель в состоянии из этих разъединённых частей, из анаграмм, синтезировать И. божества, которое приобретает от этой операции особую внутреннюю энергию.

Теория Ф. де Соссюра об анаграммах (ср., например, анализ анаграмм И. Агни) и многочисленные примеры так называемого «телескопажа», анатомизации, укрывания божественных И. во многих традициях подтверждают реальность отождествления И. с тем, кого оно обозначает. То же подтверждается и данными ритуала.

Подобно тому, как в главном годовом (новогоднем) празднике воспроизводится «прецедент», положивший начало данной традиции (имитируются «первоначальные»

пространственные, временные, сюжетные и другие ситуации), так же нередко и И. участника ритуала продолжает соответствующие И. мифологического персонажа. Ср., например, в русских мифологизированных или ритуальных текстах частую встречаемость таких И., как Илья, Карп, Сидор; Семён, Прасковья, Маланья, которые через стадию христианских святых (ср. святого Илью или святую Параскеву) генетически связаны с персонажами «основного» индоевропейского мифа.

Установка мифологического сознания на внутреннюю связь и тождество И. и его носителя предполагает первоначальный акт наречения всего сущего И. и образ имядателя («ономатета»), творца вещей и одновременно их И., иконически связанных с ними. Действительно, в ряде случаев мифологические тексты описывают и имядателя, и акт имяположения.

В других случаях несомненны подобные реконструкции (ср. вед. *namadheya*, «установление И.» и древнегреч. *νομοθέτης* «установитель И.», позволяющие восстановить соответствующий индоевропейский мифологический мотив, который отчасти подтверждается и другими данными, ср. знаменитый гимн богине речи Вач, которая несёт на себе всё сущее, в «Ригведе»). Та же установка определяет структуру частных именословов, практику наименования в пределах всего коллектива и в связи с одним его членом и особенности употребления И.

Так как через И. можно оказывать влияние на носителя — вредоносное или благое, — существует два рода процедур в отношении И. С одной стороны И. нуждается в защите, в укрытии, в тайне, поэтому весьма многообразны и часты случаи табуирования И.: наиболее сакральные И. знает лишь узкий круг (жрецы, поэты) или его знают все, но не произносят всуе, заменяя его в случае надобности дублирующими И., эпитетами, апеллятивами или даже неречевыми сигналами. С этой ситуацией связано различие бытового и «тайного», «настоящего» И., которое скрывают боги (ср. миф о египетском боге Ра, укушенном змеем и вынужденном ради излечения назвать своё И. Исиде), демоны [боги нередко вынуждают демонов раскрывать свои подлинные И. (ср. И. злых духов в вавилонской магии, в средневековом «*Testamentum Solomonis*», в заговорах)], цари (в Древнем Китае запрещалось произносить И. царствующего императора) и простые смертные.

Поэтому в архаичных традициях действует принцип *Nomina sunt odiosa*, «И. одиозны» (в смысле: не подлежат оглашению). Невозможность обойтись без И. вообще вынуждает создавать разветвлённую систему «подменных» (неподлинных) И.: ср. тайные и явные И., истинные («большие») и неистинные («малые») И., возрастные или «ранговые» И.

[младенческое, или «молочное» (Китай), иногда в нескольких вариантах — отцовском и материнском, как у зулусов (существует поверье, что, если младенец много плачет, ему выбрали не то И., как, например, у финно-угров; отец главного культурного героя полинезийцев Мауи дал ему неудачное И., что вызвало ряд осложнений); «школьное», инициационное, свадебное, профессиональное], зимние и летние (у знати индейцев кватиутль).

Иногда количество И. чрезвычайно велико, а их отношения друг к другу и особенности их употребления в конкретных ситуациях очень сложны. Наречение И. зависело от многих обстоятельств — особенностей младенца, условий его рождения, сопутствующих (смежных по времени) событий, указаний (сны, дивинации, предсказания и т. п.), а сам выбор И., помимо традиции, мог определяться установкой на защитный вариант [ср. обычай наречения непривлекательным И. или множеством И. с тем, чтобы злым духам было трудно найти истинное И.; ср. также обряд «стирания» И., ставшего известным, и тайного наречения новым И. (евреи в древности меняли свои И. по малейшему поводу)].

С другой стороны, «открытый» вариант имяположения, с установкой на усиление положительных моментов [наречение «приятным» И., иногда целой серией их, или выбор И. из сферы божественного (ср. значение имён: Авраам — «всевышний отец», Эммануил — «с нами бог», Самуил — «услышанный богом» и т. п.)]. Установки в отношении И. определяют некоторые важные особенности текстов, имеющих целью воздействие на И. и через него на его носителя.

Поношению и осмеянию И., нанесению ему вреда [например, во вредоносных заговорах, чёрной магии, инвективах, проклятиях, издёвках, сквернословии и непристойностях (типа римских фесценнин)] противостоит хвала И., его славословие, возвышение [ср. инвокации, вызывания, выкликания чествуемого имени, переходящие в дифирамбы, гимны, оды; торжественные величания на празднике, свадьбе, при похоронном обряде (ср. рим. *laudatio funebris* или рус. плачи); призывания богов или душ умерших и т. п.]. Во всех этих жанрах И. нередко подвергается той же операции расчленения и разбрасывания.

Поэтому соответствующие тексты также изобилуют анаграммами, грамматической игрой И. (например, последовательным употреблением И. в разных формах), мифологическими этимологиями и другими приёмами, определяющими стилистику таких текстов. Эти особенности использования И. подтверждают распространённый в архаичных коллективах взгляд на И. как на внутреннюю сущность, душу его носителя, источник силы и процветания.

Литература:Фрейденберг О. М., Поэтика сюжета и жанра, Л., 1936;Брайант А. Т., Зулусский народ до прихода европейцев, пер. с англ., М., 1953;Бахтин М. М., Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса, М., 1965;Топоров В. Н., Из области теоретической топонимистики, «Вопросы языкознания», 1962, № 6;его же, Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте, в кн.: Сборник памяти Д. К. Зеленина, Л., 1979;Иванов В. В., Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции, в кн.: Индия в древности, М., 1964;Огибенин Б. Л., Вопросы ведийской ономастики, в кн.: Структурная типология языков, М., 1966;Лотман Ю. М., Успенский Б. А., Миф — имя — культура, в кн.: Труды по знаковым системам, т. 6, Тарту, 1973;Usener H., Die Götternamen, Bonn, 1896; Gardiner A. H., The theory of proper names, L., 1910;Funk and Wagnalls standard dictionary of folklore, mythology and legend, v. 2, N. Y., [1950];Jobes G., Dictionary of mythology, folklore and symbols, pt. 2, N. Y., 1962;Taylor A., Names in folktales, в кн.: Märchen, mythos, dichtung. Münch. (1963);Gonda J., Notes on names and the name of God in Ancient India, Amsterdam —L., 1970.