

ДИАЛЕКТИКА ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ДЕСКРИПЦИИ В ИМЯ СОБСТВЕННОЕ В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Анализ архаических хакасских мифов позволяет зафиксировать начальный этап развития класса имен собственных, представленных апеллятивами как дескрипциями разных видов. Рассматривается диалектическое взаимодействие дескрипции и имени собственного. Выделяются три модели номинации, позволяющие изучить диалектику преобразования дескрипции в имя собственное. Диалектика представляет собой процесс взаимодействия сложных дихотомических начал, приводящий к появлению имени собственного как самостоятельного класса.

Ключевые слова: имя собственное; апеллятив; идентифицирующая дескрипция; референт; диалектическое взаимодействие.

В настоящей публикации имя собственное рассматривается как дескрипция, под которой понимается языковая структура, выраженная апеллятивом (апеллятивным словосочетанием). Такая структура способна приобретать конкретно-референтную соотнесенность и функционировать в качестве онима в дискурсе. Традиция такой трактовки имени собственного восходит к лингвистическим и лингвофилософским исследованиям, представленным в трудах Н.Д. Арутюновой, А.С. Кравца, Е.В. Падучевой, А.Д. Шмелева, Б. Рассела, Г. Фреге и др.

Целью статьи является анализ диалектического взаимодействия дескрипции и имени собственного на начальных этапах его эволюции, раскрывающих особенности развития имени из апеллятива как простой дескрипции с последующим ее преобразованием в имя собственное. Поскольку понимание лингвистической сущности древнейших имен собственных (ИС) невозможно без понимания природы архаической модели мира и связанной с ней практики именования, исследование имён и дескрипций проводится на материале древних мифов и легенд хакасской культуры, собранных Н.Ф. Катановым.

При всем многообразии мнений о сущности мифа в современной науке все ученые едины в том, что мифы есть своего рода универсалия, существующая у всех народов мира. С этой точки зрения миф понимается как культурный продукт исторической деятельности, как совокупность представлений о структуре действительности. Являясь постоянным фактором духовной жизни человечества, миф оказывается устойчивым образованием, неизменно актуальным для любого общества. При этом разным этапам общественного развития соответствуют различные мифологические модели. С позиций новейшей философии и антропологии они категоризируются как мифы архаичные и современные, последние из которых реализуются наравне с рациональными представлениями о мире и человеке [1, 2].

Анализ архаических хакасских мифов позволяет зафиксировать начальный этап развития класса ИС, возникающих в результате преодоления первичного синкретизма номинаций, представленных апеллятивами как дескрипциями разных видов.

В качестве примера представим фрагмент космогонического мифа, демонстрирующий диалектическую взаимосвязь двух видов имен (апеллятив и имя собственное) и двух видов дескрипций (экзистенциальной и идентифицирующей).

«Пастап *ортек* полтыр... Позы алган хумын *пайагы* *ортек* тогыс кун сапхан аны тохтахан. Тогыс кун сап, ол айланьп корзе, чирі оспарир; улуг таглар осклебскен. Позы *ортек*: «чирні ит салгам! – тидір, – Корерге чабал хыймыраан ниме чохта. Чирні сиибер кизи иткен; кизи итсалабас, харачхайны кизи тынына ысхан» [3. С. 160].

«Сначала была *утка*... Песок, взятый самою, *та* *утка* толкла колотушкой девять дней. Когда она повернулась, то увидела, что земля ее растет, горы ее выросли... Сама *утка* говорит: «Я сотворила землю! Худо на нее смотреть, если нет живого существа!» Очертивши землю, она сотворила человека; она отправила ласточку за душой человека» [Там же. С. 526].

В первом предложении представленного варианта мифа апеллятив *ортек* (утка) именует класс «водоплавающих птиц», обладающих признаками: «иметь широкий клюв и лапы»; «уметь ловить рыбу» и пр. Апеллятив *ортек* является простой дескрипцией таксономического значения, реализуемой в экзистенциальной и интродуктивной позициях. Дескрипции в таких позициях не являются идентифицирующими [1, 5], что позволяет признать за дескрипцией *ортек* статус неопределенной. В качестве экзистенциальной дескрипции она представляет собой номинацию объекта в бытийном предложении «*Пастап ортек полтыр...*», вводящем объект «утка» в мир текста. В качестве интродуктивной (таксономической) дескрипции *ортек* указывает на принадлежность объекта к классу птиц, обеспечивая его дальнейшее тождество в мифе-нарративе.

В ходе развертывания мифологического текста данное тождество поддерживается посредством анафорических и кореферентных связей, синтаксически выраженных повторами апеллятива, использованием соответствующих детерминантов, местоимений и пр. Их наличие свидетельствует о том, что при своей последующей актуализации *ортек* из экзистенциальной дескрипции переходит в идентифицирующую [*пайагы*] *ортек* ([та] *утка*), т.е. ту, что относится к конкретному объекту мира мифа. При этом сама идентифицирующая дескрипция / апеллятив получает роль функционального ИС *ортек*, соотносимого с названным конкретным референтом.

В пределах текста мифа номинация *ортек* оказывается также связанной с совокупностью предикатных выражений. Характеризуя *ортек*, они приписывают утке определенное индивидуализирующее ее свойство и могут быть представлены в виде группы дескрипций,

построенных по модели *тот, который*. В рассматриваемом варианте мифа к ним относятся: *хум алган поэ* (сама взяла песок $\approx$ *та, которая сама взяла песок*), *тогыс кун сапхан аны тохтахан* (толкла колотушкой девять дней $\approx$ *та, которая толкла колотушкой девять дней*); *айланып корзе, чирі оспарир*; *улуг таглар осклебіскен* (увидела, что ее земля и горы растут $\approx$ *та, которая увидела, что ее земля и горы растут*); *кізі итсалабас* (сделала человека $\approx$ *та, которая сделала человека*) и др.

В соответствии с их синтаксической позицией при субъекте такие дескрипции следует отнести к типу предикатных, т.е. к дескрипциям не референтным, а тем, что указывают на какие-либо его признаки (или признак).

Сформированный предикатными дескрипциями набор признаков актуализирует коннотат функционального ИС *ортек*, наделяемого в хакасском мифе устойчивым, узуальным значением: «утка-творец». В свою очередь, апеллатив *ортек*, ставший эквивалентом ИС, получает возможность замещать развернутые предикатные дескрипции текста мифа, посвященного утку-творцу как референту. Это позволяет рассматривать такое ИС как независимый терм, описывающий уникальный объект, самостоятельное средство номинации. Такое средство номинации идентично сумме всех дескрипций, свернутых в нем в виде его сигнификата (мифа), а также всем кореферентным выражениям текста, обозначающим данный персонаж.

Как показал проведенный анализ, в мифологическом имени *ортек* совмещаются два уровня признаков: сигнификат апеллатива от реального денотата (утка как птица) и коннотат, который характеризует референта (утка-демиург как особый космогонический герой). В совокупности эти признаки создают лингвокультурный концепт древних хакасов, представленный как мифологическим текстом, так и самим именем мифо-концепта.

В целом же изучение мифологической номинации *ортек* позволило объективировать сложное диалектическое взаимодействие четырех отождествляемых и, одновременно, противопоставляемых элементов: апеллатива как экзистенциальной (неопределенной) дескрипции, преобразованной в идентифицирующую (определенную) дескрипцию, реализуемую в мифе-нарративе в качестве функционального ИС. Номинативная нерасчлененность, полифункциональность имен, обусловленная синкретизмом архаического мышления, свидетельствуют об отсутствии в древней картине мира выраженного категориального деления ИС vs имя нарицательное (далее ИН).

Следует, однако, отметить, что древнейшие хакасские мифы демонстрируют и другую модель преобразования дескрипции в ИС, – модель, в которой начальным перекатегоризируемым элементом выступает предикатная дескрипция. Об этом свидетельствует, например, следующий фрагмент мифа о «Старике громе и его сыновьях»:

«Ах тасхылнын істенде, ах оргенін істінде... Кугурт апчах чуртаптыр. Анын огылы ічолен не, чуртаан кізі тортолен не. Улуг оолгы кун полтыр, ортын оолгы ай полтыр, оччы оолгы от полтыр. Пір хаттап пабазы ооларнын кооленгенін пілерге ле сагыныбысхан» [3. С. 97].

«На поверхности Белого хребта, во внутренности белого дворца жил старик Гром. Сыновей у него трое, жило их четверо. Старший сын его был Солнцем, средний сын его был Месяцем, младший сын его был Огнем. Однажды задумал отец узнать, кто из детей больше всех любит его» (перевод мой. – Л.Ю.).

В процитированном тексте преобразования затрагивают предикаты с таксономическим значением «кун полтыр» (был солнцем), «ай полтыр» (был месяцем), «от полтыр» (был огнем), апеллативы которых затем переходят в актантную позицию, тем самым указывая на перекатегоризацию предикатных дескрипций в идентифицирующие:

«Пурнап парган От полган. Анынъ соонанъ Кун парган. “Нога манъзырим!” – Ай тидір» [Там же].

«Пошедшим вперед был Огонь. Вслед за ним отправился Солнце. “Зачем мне спешить?” – говорит Месяц» [3. С. 429].

В дальнейшем эти апеллативы, ставшие функциональными ИС, употребляются также в качестве обращений. Точнее, используются как приложения при обращении, сочетая полученную референтную соотнесенность с предикатным значением, усиленным, как в приводимом ниже примере, оценочной семантикой определений:

«Улуг оолгым Кун чарых! Улуг кирек пудурдунь! Кунненъ кунге чарып тур! Кустіг кізее полыс тур! Кер оол кізее хубулбазынъ, черкеен кізее кептенмезінъ. Ортым оолгым Ай черкеен! Огаа улуг эрінгезінъ! Харраа туста чарып тур! Харасхыда корін тур! Оччы оолгым От кустіг! Кілгенінде чабал чох! Кооленгенін улуг полган! Келгенін ле оорай полган! Ай – кунге чарып чор! Анча-мынча полыс чор!» [Там же. С. 97].

«О, старший сын мой, светлое Солнце! Ты совершил великое дело! Стой и свети изо дня в день! ...О, средний сын мой, Месяц-щеголь, ленился ты весьма много! Стой и свети в ночное время! О, младший сын мой, сильный Огонь! В твоём приходе худого нет! Любовь твоё была велика, только приход твой был поздний! Помогай и свети Месяцу и Солнцу!» [Там же. С. 429].

Характеризуя специфику имен в тексте в целом, нужно добавить, что данный вариант мифа имеет ряд особенностей, обусловленных тем, что в нём объекты неживой природы соотнесены со структурой человеческой семьи, в которой каждый член обладает своим личным именем.

Очевидно, что уже сама антропоморфизация ключевых героев мифа предполагает возможность употребления средств их номинации в качестве определенных дескрипций. Использование апеллативов в сочетании с терминами родства свидетельствует о высокой степени индивидуализации референтов мифа, названных перечисленными именами.

Обратим также внимание на то, что совпадение апеллатива с ИС (отраженным в отсутствии на ранних этапах кодификации заглавных букв *кун/Кун*, *ай/Ай*, *от/Ом*) воспроизводит присущее архаическому сознанию как таковому единство персонализированного образа божества и явления природы, считавшихся двумя равнозначными ипостасями одной сущности (подробнее об этом см. в [4. С. 508]).

Переход апеллативов в класс функциональных ИС, возникший в результате семантического и прагматиче-

ского преобразования ИН *кун*, *ай*, *от*, а также *кугурт*, свидетельствует о том, что в значении их как теонимов сохранился денотативный и основной сигнификативный слой (солнце, луна, огонь, гром как природные феномены + признаки, характеризующие их как объекты физического мира). При этом благодаря самому мифу как совокупности дескрипций к значению имен добавились новые (коннотативные) признаки, приписываемые сакральным существам определенные моральные и социальные свойства.

В частности, ИС-дескрипция *от* получила такие дополнительные признаки, как: *кугурт апчахтынъ оччы оолгы* – младший сын старика Грома; *турнап парган* ≈ тот, который пришел первым к больному отцу; *чылыдып, чарып чорер, анча-мынча полызып чорер* ≈ тот, который получил вознаграждение вдоволь по земле ходить, греть, людям помогать, и пр. В свою очередь, семантика теонима *кугурт* расширилась за счет следующих признаков: *куннинъ, айнынъ, оттынъ паба* – отец Солнца, Месяца и Огня; *ооларнын кооленгенин пилерге ле сагыныбысхан* ≈ тот, который задумал узнать, кто больше его любит; *чорых кизее кептенген* ≈ тот, который переделался в бедного старика; *чахыг оолларынга турген* ≈ тот, который дал наказания своим сыновьям и т.д.

Исходя из сказанного, оба ИС могут быть определены как идентифицирующие дескрипции, представляющие собой перекатегоризованные, но сохранившие свое значение апеллятивы. Семантика апеллятивов приписывается особому, сверхъестественному референту – герою мифа. Сам миф как своеобразная биография божества, выраженная набором предикатных дескрипций, закрепился в функциональном ИС в виде его «текстуализированного» коннотата. Это предопределило возможность свертывания мифа в теоним или, в иных терминах, лингвокультурного концепта в его имя, чьим содержательным и функциональным эквивалентом оно явилось.

Ту же сложную диалектику преобразования дескрипции в ИС демонстрируют и номинации *ай* и *кун*. Правда, они обнаруживают и определенное отличие, обусловленное спецификой их значения. А именно: в отличие от имен *кугурт* и *от* они соотносятся не с много-, а с однокомпонентными денотатами, т.е. каждое из них обозначает конкретный актуальный денотат (референт), точно идентифицируемое небесное тело – Луну и Солнце.

Номинации «*кун*» и «*ай*» примечательны также и тем, что их наличие позволяет говорить о таком явлении, как трансонимизация. Как известно, ИС возникают в результате трех основных языковых процессов: перехода апеллятива в ИС (онимизация), заимствования иноязычных ИС и перехода ИС из одного разряда в другой [5. С. 473]. В данном случае имена *кун* и *ай* представляют собой результат трансонимизации функциональных астрономов в теонимы.

Учитывая сказанное, содержание номинаций *кун* и *ай* можно представить как сложное сочетание сигнификативного и коннотативного значений, а также двух видов референтных употреблений. Так, имя *кун* в качестве астронима называет Солнце как небесный объект, одновременно в качестве теонима обозначая сакраль-

ного героя – сына Грома. Аналогичным образом мифологический синкретизм демонстрирует и имя *ай* (Луна), соотносясь с двумя ипостасями своего референта.

При этом двойственному референту соответствует и «двойственный» набор признаков. Для *кун* им будет, во-первых, сигнификат, характеризующий Солнце как звезду, дающую дневной свет и тепло. А во-вторых – коннотат, который, как и во всех прочих случаях, формируется на основе мифа как совокупности предикатных дескрипций.

Ср.: *кугурт апчахтынъ улуг оолгы* – старший сын старика Грома; *икінчі От соонанъ килген* ≈ тот, который пришел вторым по счету после Огня; *кунненъ кунге чарып турар* ≈ тот, который получил наказ стоять всегда на небе и светить и пр.

В свою очередь у *ай* сигнификат будет связан с Лунной как ночным светилом, а коннотат – с мифом как поликомпонентной предикативной дескрипцией. В том числе: *кугурт апчахтынъ ортын оолгы* – второй сын старика Грома; *угаа улуг иринген* ≈ тот, который больше всех ленился, т.е. не торопился на помощь к больному отцу; *тугенчі ле килген* ≈ тот, который пришел самым последним; *хараа туста чарып турар, харасхыда корін турар* ≈ тот, который получил наказание появляться на небе только по ночам и светить бледным светом в темноте.

Дополнительно отметим, что сигнификативные и коннотативные признаки, подчеркивающие двойственность референтов древних мифов, лишены метафорического значения в современном смысле слова. Как справедливо указывали Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский [6. С. 536], «в самом мифологическом тексте метафора, как таковая, строго говоря, невозможна». По мнению Ю. Разинова [7. С. 56], «...метафоричность мифа – оценка, данная из-за пределов мифа. Чтобы увидеть в мифе метафорическую условность, необходимо уже обладать метафорическим представлением». Сказанное означает, что репрезентация в мифе концептуальной структуры типа «гром (Солнце / Луна / огонь) – это живое существо» свидетельствует лишь о возникновении «до-метафор» (термин О. Фрейденберг [8]), реальность и истинность которых не подвергались сомнению.

В заключение добавим, что, подобно ранее рассмотренным ИС, *ай* и *кун* являются именами мифо-концептов, которые могут быть развернуты в совокупность предикатных, идентифицирующих дескрипций и их кореферентных соответствий в тексте. Это становится возможным благодаря наличию между именем и мифом отношений эквивалентности в культуре, что позволяет имени служить знаковым репрезентантом-заместителем мифа-нарратива.

Что же касается самих имен, то изучение их логико-лингвистического статуса демонстрирует сложную диалектическую взаимосвязь ряда этапов их семантических и прагматических преобразований. Диалектическая взаимосвязь выражена в сохранении компонентов значения апеллятива, изначально реализуемого как предикатная дескрипция, при его переходе в класс идентифицирующих дескрипций, функционирующих как ИС. Также диалектическая взаимосвязь отождествляемых и, вместе с тем, противопоставляемых компо-

нентов значений наблюдается у апеллятивов в позиции обращения, сочетающих черты идентифицирующих и предикатных дескрипций и используемых в роли ИС.

Следует сказать, что анализ имен древних божеств позволил выделить еще одну модель, где фрагмент мифа сворачивается не в изолированном ИН, а в дескрипции-словосочетании, которое становится функциональным ИС-теонимом. Ср.:

«*Кугурт чаяны* кузуре, чалынбыла комеелепчатса, айна агас кестіне чазын парадыр, етпезе кізі кестіне турубызадыр. Мыннанар хайран агас чалынныг кугурт огы тееп одір салчан... *Кугурт чаяны* чорген чирде кугурт чолы поладыр» [3. С.104].

«*Божество-Гром* гремит и преследует стрелой (молнией) демона, имеющего злую душу. Демон то прячется за дерево, то становится позади людей. Поэтому-то, задевая дерево или человека, он убивает демона своей огненосной громовой стрелой. Там, где прошло *божество-Гром*, встает дорога грома – радуга» (перевод наш. – Л.Ю.).

В данном мифе номинация *кугурт чаяны* относится к олицетворяемому явлению природы, обозначая его сочетанием адъективированного существительного *кугурт* (гром, громовой) и существительного *чаяны* (создатель, творец) как главного члена синтаксической конструкции.

Апеллятив *чаяны*, обладающий денотативным значением, номинирует класс архаических космогонических божеств. Согласно мифологическим представлениям древних хакасов они населяли девять небес Верхнего мира [9, 10] и включали, в частности, *чалтырах чаяны* – Солнце (от *чалтырах* – блестящий, сверкающий + *чаяны* – создатель, творец); *улдурбе чаяны* – небо (от *улдурбе* – разливающийся над всеми + *чаяны*); *пулай чаяны* – божество несправедливой смерти (от повелительного наклонения устаревшего глагола *пулай* – умри внезапно из-за нарушения запрета + *чаяны*) и др.

Изучение языкового материала показывает, что в представленном варианте мифа апеллятив *чаяны* не актуализирован автономно, как экзистенциальная или предикатная дескрипция с таксономическим значением. Данное имя зафиксировано в составе уже готовой идентифицирующей дескрипции *кугурт чаяны*, обращенной к конкретному референту мира мифа.

Структура мифологического текста и самой дескрипции позволяет реконструировать начальное выска-

зывание с апеллятивом, которое в ходе развертывания повествования могло быть преобразовано в определенную дескрипцию, ср.: «**алындыа-пурунда прай нименін чаяны полган...* < давным-давно у всего было свое божество». Однако такого рода преобразования оказалось бы недостаточно для того, чтобы точно идентифицировать референта среди других восьми божеств своего класса. В связи с этим семантика *чаяны* уточняется с помощью предикатной дескрипции *кугурт*. Сочетание двух апеллятивов создает новую идентифицирующую дескрипцию, ставшую функциональным ИС божества, характеризованного также рядом дескрипций, не получивших в мифе статуса теонима. Среди них: *кузурепче* (≈ тот, который гремит), *чалынбыла комеелепче* (≈ тот, который преследует громовой молнией), *кугурт огы тееп одір салчан* (≈ тот, чья громовая стрела убивает), *чорген чирде кугурт чолы поладыр* (≈ тот, кто после себя оставляет дорогу).

Таким образом, номинация *кугурт чаяны*, в содержании которой уже были соединены сигнификативные значения его компонентов, играет в мифе роль ИС, способного, благодаря коннотативному расширению значения, называть обе ипостаси референта: владыку-божество, обладающего суммой сверхъестественных качеств, и сам гром со всеми признаками этого метеорологического явления.

В данном случае диалектика преобразования дескрипции в имя бога раскрывается через формирование поликомпонентной идентифицирующей дескрипции, восходящей к апеллятиву I как к экзистенциальной дескрипции с таксономическим значением и апеллятиву II как к предикатной дескрипции с характеризующим и индивидуализирующим значением, уточняющей семантику первой. Актуализация дескрипции-словосочетания в позиции актанга и в качестве функционального ИС с конкретно-референтной соотнесенностью для адресанта и адресата свидетельствует о появлении нового теонима в хакасской лингвокультуре.

В целом анализ языкового материала показал, что в мифах древних хакасов существовало три модели номинации, предопределивших дальнейшую эволюцию ИС [11, 12]. Обращение к этим моделям позволяет изучить диалектику преобразования дескрипции в ИС как процесса взаимодействия сложных дихотомических начал, приводящего к появлению ИС как самостоятельного класса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. 2-е изд., испр. и доп. М. : Языки русской культуры, 1999. 896 с.
2. Барт Р. Миф сегодня // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М. : Прогресс ; Универс, 1994. С. 72–130.
3. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1990. № 2. С. 58–65.
4. Катанов Н.Ф. Избранные труды о Хакасии и сопредельных территориях. Абакан, 2001. 547 с.
5. Падучева Е.В. Высказывание и его соотнесенность с действительностью. М. : Наука, 1985. 262 с.
6. Топоров В.Н. Имена // Мифы народов мира: энциклопедия : в 2 т. / ред. С.А. Токарев. 2-е изд. М. : НИ Большая Российская энциклопедия, 1998. Т. 1. С. 508–510.
7. Лингвистический энциклопедический словарь. М. : Сов. энциклопедия, 1990. 685 с.
8. Лотман Ю.М. Миф – имя – культура / Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский // Семиосфера. СПб. : Искусство – СПб, 2000. С. 525–543.
9. Разинов Ю.А. Dasein вещей, или о чем может повествовать трубка. URL: <http://do.gendocs.ru/docs> (дата обращения: 14 марта 2010 г.).
10. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М. : Наука, 1978. 232 с.
11. Бутанаев В.Я. Пантеон божеств в хакасском шаманизме // Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий. Горно-Алтайск, 1992. С. 110–111.
12. Бураков В.А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2006. 208 с.

Статья представлена научной редакцией «Филология» 3 июня 2013 г.