Скляренко Алексей Михайлович – кандидат филологических наук, доцент, переводчик. Владеет более чем десятью иностранными языками.

Скляренко Ольга Николаевна – кандидат филологических наук, доцент. Имеет широкий круг научных интересов: этимология, ономастика, типология.

Данная книга посвящена типологическому исследованию мифонимов. Это первое лингвистическое исследование, в котором различные мифологии мира рассматриваются в корреляции с именами богов, божеств, героев, титанов, демонических персонажей, различных сверхъестественных существ.

В книге проводится мысль, что существует единая общечеловеческая мифология, репрезентируемая множеством конкретных мифологий, подобно тому, как единый человеческий язык реализуется во множестве национальных языков.

This book is devoted to a typological study of mythonyms. This is the first linguistic study in which various mythologies of the world are considered in correlation with the names of gods, deities, heroes, titans, demonic characters, various supernatural entities.

The book holds the idea that there is a single universal mythology, represented by numerous specific mythologies, just as a single human language is realized in a multitude of national languages.

9 789669 273192

Типологическая ономастика

БІБЛІОТЕКА УКРАЇНСЬКОЇ ОНОМАСТИКИ

Алексей Скляренко
Ольга Скляренкое

Типологическая ономастика

Книга 5

ОНОМАСТИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ

МИФОЛОГИЯ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ОНОМАСТИКИ

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова

Олексій Скляренко • *Ольга Скляренко*

Типологічна ономастика

У 5 КНИГАХ

Лексико-семантичні особливості онімного простору

Ономастичний словотвір у типологічному ракурсі

Артиклі в ономастичній сфері

Антропонімія та життя

Ономастичні етюди

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ УКРАИНЫ

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова

Алексей Скляренко • Ольга Скляренко

Типологическая ономастика

В 5 КНИГАХ

Книга пятая

Ономастические этюды

МИФОЛОГИЯ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ОНОМАСТИКИ

Одесса
«Астропринт»
2018

УДК 811.161.2’373.23
С43

Серия «Бібліотека української ономастики»
Серия основана в 2007 году

Монография «Типологическая ономастика», книга пятая «Ономастические этюды: мифология сквозь призму ономастики» — новое научное направление, начатое украинскими ономатологами — кандидатами филологических наук, доцентами Алексеем Михайловичем и Ольгой Николаевной Скляренко.

Книга посвящена типологическому исследованию мифонимов. Это первое лингвистическое исследование, в котором различные мифологии мира рассматриваются в корреляции с именами богов, божеств, героев, титанов, демонических персонажей, различных сверхъестественных существ.

В книге проводится мысль, что существует единая общечеловеческая мифология, репрезентируемая множеством конкретных мифологий, подобно тому, как единый человеческий язык реализуется во множестве национальных языков.

Рецензенты: **И. В. Голубович**, д-р филос. наук, профессор кафедры философии и основ общегуманитарного знания ОНУ имени И. И. Мечникова;

Е. Ю. Карпенко, д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой грамматики английского языка ОНУ имени И. И. Мечникова;

О. Р. Лычковская, канд. социол. наук, доцент кафедры социологии Института социальных наук ОНУ имени И. И. Мечникова;

В. Б. Мусий, д-р филол. наук, профессор кафедры мировой литературы ОНУ имени И. И. Мечникова

Рекомендовано в печать ученым советом факультета романо-германской филологии Одесского национального университета имени И. И. Мечникова *(протокол № 2 от 18 октября 2016 г.)*

Все права защищены. Ни одна из частей настоящего издания и все издание в целом не могут быть воспроизведены, сохранены на печатных формах или любым другим способом обращены в иную форму хранения информации: электронным, механическим, фотокопировальным и другими, без предварительного согласования с авторами.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or any information storage and retrieval system, without prior permission in writing from the authors.

© Скляренко А., Скляренко О., 2018

© Шульгач В. П., идея и название серии, 2007

ISBN 978—966—190—555—8 (в 5 кн.)
ISBN 978—966—927—319—2 (кн. 5)

СОДЕРЖАНИЕ

Пролегомены

Общие положения 12
Глава 1. Роль ономастики в религии и мифологии 16
Глава 2. О связи религии с мифологией 18
Глава 3. Страх ли корень религии? 23
Глава 4. Влияние географических и климатических факторов на мифологию 29
Греция 30
Китай 31
Месопотамия 32
Монголия 33
Тибет 34
Африка 34
Андаманские острова 35
Южная Америка 36
Крайний Север и Дальний Восток 37
Океания 38
Глава 5. Влияние социально-экономических факторов на мифологию 39
Глава 6. «Культ гор» в религиозно-мифологическом мире 42
Священные горы Китая 45
Священные горы Тибета 46
Священные горы Индии и Ирана 47
Священные горы Алтая 47
Священные горы Африки 48
Священные горы древних германцев 49
Лысые Горы в мифологии 50
Глава 7. Влияние социально-культурных факторов на мифологию и мифонимию 51
Глава 8. Роль особенностей национального менталитета в мифонимии
Мифонимы и всемирный потоп 55
Имена богов войны 56
Имена богов смерти 59
Имена богов труда 63
Глава 9. Роль языка и мышления в мифологии 65
Глава 10. О неубедительности гипотезы Сепира — Уорфа 70
Глава 11. Влияние языковой интерференции на мировую мифологию 78
Реконструкция имен индоевропейских божеств 81
Этрусская мифология 83

Хурритская мифология 85
Хеттская мифология 86
Лувийская и палайская мифологии 88
Древнегерманская мифология 89

Часть первая
МИФОНИМИЧЕСКАЯ СЕМАСИОЛОГИЯ

Раздел I
О лексическом значении мифонимов

Глава 1. Существует ли категория собственных имен в мифологии? 93
Принцип амбивалентности в мифологии 94
Язык, слово, имя в мифологии 96
Глава 2. Имена нарицательные и собственные в мифологии 97
Мифоним Баба-Яга 100
О «принципе диффузности значения» 103
Глава 3. Мифонимическая пирамида 105
Коллективные мифонимы 106
Глава 4. Апеллятивные мифонимы 108
Глава 5. О конвенциональности мифонимов 118
«Немотивированность» мифонимов 119
Об «условности связи» между денотатом и его именем 120
Глава 6. Об этимологизировании мифонимов 122
«Кабинетная мифология» 125
«Сомнительный источник» 127
Лексическая семантика имен индийских богов 128
Глава 7. О взаимодействии ономастического и лексического значений мифонимов
«Функция заглавия мифологемы» 130
«Этиологическая функция» мифонимов 132
Глава 8. «Говорящие» теонимы «экзотических» народов 134
Глава 9. О взаимодействии грамматического значения рода и лексической семантики мифонимов 141
Глава 10. О взаимодействии грамматического значения числа и лексической семантики мифонимов 147
Глава 11. Категория двойственного числа мифонимов 150
Имена богов-близнецов 151
Имена близнецов-супругов 154
Имена двуединых божеств 155
Имена парных божеств в «Ригведе» 157
Контаминация образов в «Махабхарате» 158

Раздел II

Полисемия, омонимия, синонимия и антонимия в мифологическом пространстве

Глава 1. Свойственна ли теонимам полисемия? 160
Теоним Митра 163
Теоним Сарасвати 165
Теоним Амон 165
Теоним Хари 167
Глава 2. Омонимы в мифонимии
Интратеонимическая омонимия 168
Эпонимы 170
Этнонимы 171
Тезо-интрамифонимическая омонимия 173
Экстрамифонимическая омонимия 173
Интерлингвальная мифонимическая омонимия 177
Глава 3. Синонимы в мифонимии 180
Разновидности синонимов в мифонимии 182
Синонимические теонимические отношения 183
Синонимические субгруппы мифонимов 187
«Синонимическая конденсация» в теонимии 188
Интерлингвальная мифонимическая синонимия 189
Проблемы мифонимической вариативности 190
Исторические варианты мифонимов 191
Глава 4. Антонимы в мифонимии 193
Мифонимическая асимметрия 194
Теонимический дуализм 196
Теонимический дуализм в зороастризме 200
Теонимический дуализм в Египте 202

Часть вторая

МИФОНИМИЧЕСКАЯ ОНОМАСИОЛОГИЯ

Раздел I

Синекдоха в мифологическом пространстве

Общие положения 205
Глава 1. Обожествление Неба, Солнца, Луны и созвездий 206
Обожествление Неба 207
Обожествление Солнца 210
Обожествление Луны 212
Обожествление зодиакальных созвездий 214
Глава 2. Теонимические синекдохи
Простые теонимы с семантемами *'бог'/'богиня'* 216
Непростые теонимы с семантемами *'бог'/'богиня'* 218

Лексемы *'бог'/'богиня'* различной исходной семантики 219
Синекдохические субституты семантем *'бог'/'богиня'* 220
Глава 3. Мифотопонимические и мифоастронимические синекдохи 225
Макромифотопонимические синекдохи 226
Мифогидронимические синекдохи 232
Мифооронимические синекдохи 233
Мифоастронимические синекдохи 234
Глава 4. Эминентное и проминентное обособления как разновидность мифонимической синекдохи 236
Эминентное обособление 237
Проминентное обособление 242
Глава 5. Деонимизирующая мифонимическая синекдоха 243
Глава 6. Дескриптивная мифонимическая синекдоха 250
Эпитеты 255
Эпиклесы 262

Раздел II
Метонимия в мифологическом пространстве

Общие положения 267
Глава 1. Мифонимическая метономия 268
Глава 2. Тематические группы мифонимических метонимов
Метонимизация семантемы *'мать'* 273
Метонимизация семантемы *'небо'* 276
Метонимизация семантемы *'солнце'* 278
Метонимизация семантемы *'луна'* 281
Метонимизация семантемы *'заря'* 283
Метонимизация семантемы *'вода'* 284
Метонимизация семантемы *'огонь'* 285
Метонимизация семантемы *'ветер'* 286
Метонимизация семантем *'гроза'*, *'гром'*, *'молния'* 290
Глава 3. Гетерогенность и градуальность мифонимических метонимов . . . 291
Глава 4. Абстрактные метонимические номинации 295

Раздел III
Метафора в мифологическом пространстве

Общие положения 300
Глава 1. Роль ономастической метафоры в мифопоэтическом аспекте . . . 302
Глава 2. Метафорические контроверзы в мифологии 306
Глава 3. Эпифорические и диафорические метафоры 312
Глава 4. Лексическая амбивалентность мифонимических метафор
Трансформация метафоры в синекдоху 320
Трансформация синекдохи в метафору 321
Отрицательная экспрессия метафорических мифонимов 322

Глава 5. Апеллятивные и проприальные мифонимические метафоры 324
«Выветривание» лексической семантики мифонимов 326
Глава 6. Мифохрематонимы 328
Эндонациональные лексемы в мифохрематонимах 329
Экзонациональные лексемы в мифохрематонимах 330
Мифохрематонимы с лексемой *'ваджра'* 331
Мифохрематонимы с лексемой *'трезубец'* 333
Мифохрематонимы с лексемой *'меч'* 333
Мифохрематонимы с лексемой *'копье'* 336
Мифохрематонимы с лексемами *'лук'* и *'стрела'* 338
Мифохрематонимы с лексемами *'дубина'*, *'палица'*, *'топор'*, *'молот'* .. 339

Раздел IV
Гипербола, оксюморон, литота, деминутивы, эвфемизмы и дисфемизмы в мифонимическом пространстве

Глава 1. Мифонимические гипербола и оксюморон 341
Мифонимическая гипербола 342
Мифонимический оксюморон 345
Глава 2. Мифонимические литота и деминутивы
Мифонимическая литота 347
Мифонимические деминутивы 349
Глава 3. Мифонимические эвфемизмы 352
Глава 4. Мифонимические дисфемизмы 360

Раздел V
Другие принципы лексической номинации в мифологическом пространстве

Глава 1. Мифонимическая акцидентность 366
Глава 2. Народная этимология мифонимов 370
Народная астронимия 376
Персонификация дней недели 378
Глава 3. Этимологическое разночтение теонимов 383
Велес/Волос 384
Стри-бог/Стрибог 387
Див/Дива 388
Сварог/Сварожич 389
Мара/Мора 392
Куазь/Квазь, Инмар/Инмурт 393
Мокошь/Макошь 393
Глава 4. Эвгемеризм — «рационалистическая трактовка мифов»? 395
Проблемы эвгемеризации 396
Имена эвгемеризованных божеств Шумера и Аккада 399
Имена эвгемеризованных божеств Древней Руси 400
Обожествление власти фараонов 402

Имена эвгемеризованных божеств Древней Индии 403
Имена эвгемеризованных божеств Древнего Китая, Японии и Кореи . . 404
Имена эвгемеризованных кельтских богов 407
Имена эвгемеризованных божеств Полинезии 409
Имена эвгемеризованных божеств Бурятии и Монголии 410
Глава 5. Мифонимическая иррадиация 411

Часть третья
МИФОНИМИЧЕСКАЯ ФОНОЛОГИЯ

Общие положения 417
Глава 1. Что такое мифонимическая фонология 418
Глава 2. Ономатопея в мифонимии 422
Глава 3. Звукосимволизм в мифологическом пространстве 428
Глава 4. Мифонимы от междометий, восклицаний, призывов, рефренов и подобных языковых единиц 431
Глава 5. Анаграмма как фонологическое средство в мифологических дискурсах
Мифонимическая анаграмма 434
Гипотеза Ф. де Соссюра 437
Мифонимический анаграмматизм в эпосе Древней Индии 439
Глава 6. Звуковые «игры» вокруг мифонимов 441
Мифонимическая «игра слов» 444
Мифонимический каламбур 446
Глава 7. Явление редупликации в мифологическом пространстве 447
Глава 8. Мифонимическая аллитерация 452
Глава 9. Эквиритмические и эквифонические повторы в мифонимах 454

Часть четвертая
МИФОНИМИЧЕСКИЙ БЕСТИАРИЙ

Общие положения 463
Глава 1. Роль животных в мировой мифологии
Семантема *‘волк’* в мифологии 464
Семантема *‘собака’* в мифологии 465
Семантема *‘медведь’* в мифологии 466
Семантема *‘слон’* в мифологии 467
Семантема *‘лев’* в мифологии 468
Семантема *‘тигр’* в мифологии 469
Семантема *‘леопард’* в мифологии 470

Семантема *'ягуар'* в мифологии 470
Семантема *'крокодил'* в мифологии 471
Семантема *'гиппопотам'* в мифологии 471
Семантема *'обезьяна'* в мифологии 472
Семантемы *'бык'* и *'корова'* в мифологии 472
Семантемы *'баран'* и *'овца'* в мифологии 474
Семантема *'кабан'* в мифологии 475
Семантемы *'козел'* и *'коза'* в мифологии 475
Семантема *'верблюд'* в мифологии 476
Семантема *'конь'* в мифологии 476
«Летающие кони» в мифологии 479

Глава 2. Мир пернатых в мифологии 480
Семантема *'орел'* в мифологии 488
Семантема *'сокол'* в мифологии 490
Семантема *'коршун'* в мифологии 491
Семантема *'ястреб'* в мифологии 492

Глава 3. Культ змеи и дракона в мифологии 492
Культ *змеи* в Древнем Египте 493
Культ *змеи* в Месопотамии 496
Культ *змеи* в Древней Греции 497
Культ *змеи* в Древней Индии 498
Драконы в мифологии 499

Список библиографических сокращений 501
Список сокращений языков и диалектов 553

ПРОЛЕГОМЕНЫ

ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

> Сама мифология есть не иное что, как народное сознание природы и духа, выразившееся в определенных образах: потому-то она так глубоко входит в образование языка, как первоначального проявления сознания народного.
>
> *Ф. И. Буслаев* [1]

Человеческая раса на Земле едина. Люди везде одинаковы. Некоторые различия между ними как индивидуумами, так и общностями людей совершенно не сопоставимы с их сходством. Доказано единство происхождения человечества, единство его языка и мышления, духовно-креативной деятельности. Все люди, все народы мира обладают однородным мышлением, ибо у них для этого существуют одинаковые биологические предпосылки. Американский антрополог Франц Боас писал: «Наблюдение показало, что не только эмоции, ум и воля человека повсюду сходны, но между различнейшими народами оказывается гораздо более значительное сходство, относящееся к деталям мышления и действий» [Боас : 86]. И. М. Сеченов подчеркивал: «Основные черты мыслительной деятельности человека и его способности чувствовать остаются неизменными в различные эпохи его исторического существования, не завися в то же время ни от расы, ни от географического положения, ни от степени культуры» [Сеченов : 173].

Единство человеческой расы, одинаковость людей и людских общностей обусловили единую, по большому счету, мировую религию и единую мировую мифологию. Известный русский ученый, знаток истории религии Н. М. Никольский подчеркивает: «На известной примитивной

---

[1] *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки народной словесности и искусства. [Т. 1, 2]. Т. 1: Русская народная поэзия / Ф. И. Буслаев. — СПб. : Типография тов-ва «Общественная польза», 1861. — С. 136.

стадии культурного развития мы встречаем повсюду — над всеми широтами, в разных частях света, у всех без различия народов — до деталей схожие верования и культуры» [Никольский : 29]. Разумеется, единая мировая религия и единая мифология включают огромное количество национальных религий и мифологий, имеющих свою этническую специфику. Более того, у каждого отдельного человека есть свое представление о мире и своем месте в этом мире, есть своя мировоззренческая концепция, свое представление о Боге. Эта мировоззренческая индивидуальная концепция постоянно изменяется, преображается, варьирует. Сочетание всеобщего и частного, постоянного и переменчивого, общечеловеческого и сугубо индивидуального находится в состоянии постоянной «вибрации».

Мифология не может существовать без языкового оформления, без вербального выражения, без слов, без имен. Слово является не только единицей языка, служащей для обозначения предметов или явлений действительности, произвольным языковым знаком, словесным знаком, репрезентирующим предмет, выполняющим обобщающую, познавательную функцию, функцию идентификации структурных единиц языка, или обозначающим отношения между элементами языка и т. д. Роль слова неизмеримо глубже и разнообразнее. Без речи, без слова нет человеческой жизни. О. М. Фрейденберг заметила: «У греков в старинных формах языка сохранилось тождество понятий *быть*, *существовать* и *говорить*. Слово есть жизнь» [Фрейденберг Миф : 58].

На тесную связь между мифологическим мышлением и языковым мышлением философы и языковеды указывают на протяжении столетий. Немецкий философ И. Г. Гердер, создатель одной из первых версий естественного исторического развития природы и человеческой культуры, в своем трактате *«О происхождении языка»* (изд. 1770) подчеркивал первоначально мифологический характер всех словесных и языковых понятий: «Поскольку вся природа звучит, для обладающего чувствами человека нет ничего более естественного, чем то, что она живет, говорит, действует. ‹...› Посмотрите на историю человека, обладающего чувствами, на эту темную полосу, где *nomina* образуются из *verbis*, — и на легчайший шаг к абстракции. У дикарей Северной Америки, например, еще все одушевлено: каждая вещь имеет свой дух, а о том, что так же было у греков и восточных народов, свидетельствуют их древнейший словарь и грамматика — ведь они, как и вся природа, подлинны для исследователя — пантеон, царство одушевленных, действующих существ. ‹...› Вся их мифология в сокровищнице глаголов *(verbis)* и имен *(nominus)* древних языков, и древнейший словарь был таким звучащим пантеоном»[1].

[1] *Herder J. G.* Über den Ursprung der Sprache. — Sämtliche Werke, Bd. 1—33. Hrsg. von B. Suphan. Berlin, 1877—1913. — Bd. V. — S. 53.

Существование мифа немыслимо без слова. А. А. Потебня подчеркивал: «Миф есть первоначально словесное произведение, — т. е. по времени всегда предшествует живописному или пластическому изображению мифического образа» [Потебня Теория : 587].

Фридрих Максимилиан Мюллер (нем. Friedrich Max Müller), немецкий и английский филолог, специалист по общему языкознанию, индологии, мифологии, придавал огромное значение языку в становлении мифологии и ее изучению. Макс Мюллер полагал, что изучение древних языков будет способствовать проникновению в глубинные тайники человеческой души и поможет обнаружить истинный смысл в религиозной вере и мифологии древних людей путем выявления тех ощущений и впечатлений, которые связывались в их сознании с именами богов, с мифами и легендами о них. Характерный для Ф. Макса Мюллера лингвистический подход к мифологии отражен в основных тезисах его концепции: формирование национальной мифологии в значительной степени зависит от структуры языка, от специфики языка, на котором говорят творцы этой мифологии. Некоторые мифологические особенности принципиально доступны одним народам и недоступны другим из-за их различий в структурах их языков. Так, по его мнению, персонификация имеет место в мифологиях тех этносов, языки которых имеют грамматическую категорию рода и различают мужской и женский род. У африканских же племен, в чьих языках не существует какого-либо разделения по родам, мифология неперсонифицирована. Отсюда М. Мюллер делает важный вывод, что корни мифологии нужно искать в неизменных характеристиках языка.

Э. Кассирер отмечал, что «язык и миф с самого начала находятся в неразрывной связи, из которой постепенно они вычленяются как самостоятельные элементы. Они являются различными побегами одной и той же ветви символического формообразования, происходящими от одного и того же акта духовной обработки, концентрации и возвышения простого представления. В звуках языка, так же как и в первичных мифологических образах, находит завершение одинаковый внутренний процесс: и те и другие снимают внутреннее напряжение, выражают душевные переживания в объективированных формах и фигурах» [Кассирер Метафора : 34].

А. Ф. Лосев говорил о неразрывной связи мифа и имени: «...миф есть имя ‹...› миф есть просто магическое имя ‹...› миф есть развернутое магическое имя»; «...глубочайшее и интереснейшее развертывание мифа из первичного магического имени можно найти в массе христианских текстов» [Лосев Мифология : 170, 171]. «Нельзя к столь живому нерву реального опыта, как слово или имя, подходить с теми или иными абстрактными методами», «имя есть жизнь», «только в слове мы общаемся с людьми и природой», «только в имени обоснована вся глубочайшая природа социальности во всех бесконечных формах ее

проявления». ‹...› «Человек, для которого нет имени, для которого имя только простой звук, а не сами предметы в их смысловой явленности, этот человек глух и нем, и живет он в глухонемой действительности» [Лосев Бытие : 617].

Мифологические концепты актуализируются в словах, в именах. Каждая вещь, каждый объект имеет бесчисленное количество свойств, качеств, признаков, граней. Название вещи становится языковым воплощением одного из признаков предмета. Вспомним известные слова В. Гумбольдта: «Разные языки — это отнюдь не различные обозначения одной и той же вещи, а различные видения ее». Более того, один и тот же народ в различные периоды своего существования имеет различные видения одного и того же предмета, объекта. Но именно слово, название, имя лежат в основе мифа, в основе религиозной концепции. По мнению исследователей, именно живое слово языка является первоначальным источником мифов. А. Н. Афанасьев неоднократно подчеркивал: «Зерно, из которого вырастает мифическое сказание, кроется в первозданном слове» [Афанасьев 1 : 15].

Мифология имманентна человеческому сознанию. Время происхождения мифологических образов не поддается определению, их образование неразрывно связано с происхождением языка и сознания. Ученые говорят о мифологическом сознании, мифологическом мышлении. Мифологическое сознание является актуальным для любой культурной эпохи, меняется лишь степень его социальной престижности и сфера широкого распространения. *Мифы* — это первичный пласт культурной жизни человечества. В этих древних сказаниях можно разглядеть глубинную суть бытия. В мифологии причудливо соединяются элементы реалистических знаний о действительности, художественные образы, нравственные предписания и нормы, религиозные представления.

Именно такое понимание религии и мифологии в самом общем плане дает принципиальную возможность типологического сопоставления любых конкретных религиозных и мифологических систем любых этнических и сверхэтнических человеческих общностей в настоящем и в любых хронологических срезах прошлого.

Франц Боас в «Предисловии» к работе Дж. Тейта отметил: «Можно сказать, что вселенные мифов обречены распасться, едва родившись, чтобы из их обломков родились новые вселенные»[1]. Данное сравнительно-типологическое исследование *«Мифология сквозь призму ономастики»*, затронувшее только несколько теоретических вопросов ономастики, приводит к основному выводу: общая теория имени собственного должна быть коренным образом пересмотрена, чтобы родилась новая теория.

---

[1] *Boas F.* Introduction // Teit J. Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia. — N. Y., 1898. — Memoirs of the American Anthropological Association. V. 6. — P. 18.

Глава 1

РОЛЬ ОНОМАСТИКИ В РЕЛИГИИ И МИФОЛОГИИ

Роль ономастики в религии и мифологии четко понял немецкий филолог Г. Узенер, написавший специальную книгу *«Имена богов»*[1], в которой основное внимание концентрируется именно на теонимии: «Не при помощи произвольного акта присваивается предмету имя. Звуковой комплекс — это не наугад выбранная монета, служащая знаком определенной ценности. Духовное возбуждение, вызванное столкновением с объектами внешнего мира, является одновременно как средством, так и поводом номинации» [Usener : 3].

По нашему мнению, любая конкретная религия и мифология в своей праоснове, в своих отдаленнейших первоистоках осуществлялись отдельным индивидуумом, отдельным человеком. Не социумом. В этом нет ничего парадоксального. Как и любое иное начинание, как и любая инновация, любая прарелигия и прамифология были результатом инициативы, творчества отдельного человека. Они не могли одновременно и идентичным образом возникнуть у множества людей[2]. Роль индивидуума в становлении отдельных аспектов религии и мифологии, а то и вообще в создании отдельной разновидности мировой религии порой бывает значительной, если не решающей.

Собственные имена играют в религии и мифологии исключительно важную роль. Первые известные нам проявления религиозных чувств, свидетельства существования зачатков религии относятся к эпохе неандертальцев. У неандертальцев уже была звуковая речь. По мнению Вяч. Вс. Иванова, у неандертальца «мог быть язык из согласных с малым количеством гласных, что встречается и в человеческих языках»[3]. Осуществляя культовые захоронения и обладая звуковой речью, неандертальцы не могли не называть каким-то образом объекты своего почитания.

Следовательно, можно предположить, что истоки наименований объектов религиозного культа восходят еще к неандертальской эпохе. Как бы ни был примитивен язык неандертальцев, но если он

---

[1] *Usener H.* Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung / Herman Usener. — Aufl. 3. — Frankfurt am Main : Verlag G. Schulte-Bulmke, 1948 (Aufl. 1. — Bonn, 1895; Aufl. 2. — Berlin, 1928). — 391 S.

[2] Ср. противоположное мнение у И. М. Дьяконова: «Индивидуальная практика тут никакой роли играть не могла: самое гениальное индивидуальное открытие и изобретение не несло в себе ни малейшей убедительности, потому что противоречило коллективной мудрости отцов» [Дьяконов Ур : 282].

[3] *Целесообразность человека.* Ч. 2 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.novayagazeta.ru/society/53995.html

существовал, как утверждают ученые, и бытовали определенные религиозные верования, то, видимо, в этом языке был какой-то лексический сектор, связанный с культовым почитанием. Иными словами, с той поры как существует человеческий язык (эпоха неандертальцев) в нем присутствует какая-то совокупность сакральных лингвистических единиц, в том числе и проприальных.

Ономастическое пространство мировой мифологии имеет единый субстрат — именуемые мифологические денотаты: боги и божества, демоны и духи, мифологические герои, разнообразные объекты мифологической действительности и под. В зависимости от специфики именуемых мифологических персонажей и объектов ономастическое пространство мифологии подразделяется на большое количество ономастических секторов, многие из которых подвергаются дальнейшему членению. Однако далеко не все ономастические секторы мифологии, как и вообще не все собственные названия, оформлены ономастической терминологией.

В лингвистической науке неоднократно предпринимались попытки терминологически оформить разновидности собственных имен, например, онимов интернет-ономастикона: *виртуалмифоидеоним, виртуалмифохрононим, виртуалмифоквестоним, виртуалмифоексеоним, виртуалмифотеоним* и т. п.[1] Искусственно конструировались ономастические термины вроде *витопоэтонимы, артиантропонимы, имажонимы, суверенонимы, фактонимы*. Вызывают недоумение чудовищные *интерлувионимы, ремигатионимы, фонниксонимы, скопулусонимы, рекрементонимы*, всяческие *магазинонимы, базаронимы, киосконимы, вокзалонимы, школонимы* и т. п.[2]

Мы не будем заниматься подобным «онимотворчеством», однако определенное количество ономастической терминологии при изучении собственных имен религии и мифологии абсолютно необходимо.

В ономастике любого языка существует специфическое *мифонимическое пространство*, созданное мифологическим креативным мышлением этноса — творца, носителя и пользователя национальной мифологии. *Этническая мифонимия*, будучи продуктом народа и его мифологии, сама оказывает воздействие как на дальнейшее развитие самой мифологии, так и на народ, на его национальное мифологическое мышление.

«Мифонимия — это своеобразный сектор ономастического пространства. ‹...› Особое место в нем занимает теонимия (имена богов), наиболее ярко представленная в политеистических религиях, и демононимия

---

[1] *Карпенко М. Ю.* Онімний простір Інтернету (на матеріалі англомовних сайтонімів) : дис. ... канд. філол. наук : 10.02.04 / Максим Юрійович Карпенко. — Одеса, 2016. — 251 с.

[2] *Торчинський М. М.* Структура онімного простору. Ч. 2: Функціонування власних назв / М. М. Торчинський. — Хмельницький : ХНУ, 2009. — 374 с.

(именования различных духов, высших и низших, добрых и злых)[1]. Имена героев и титанов — ближайшее подобие антропонимии — занимают промежуточное положение между антропонимией и теонимией. ‹...› В мифонимах[2] могут быть почерпнуты крупицы сведений о более ранних этапах истории человечества. Кроме того, многие теонимы или их элементы входят в состав антропонимов и других типов собственных имен, и без специального изучения их ономастические исследования были бы неполными и хронологически неточными» [Суперанская : 180—181].

Под термином *мифоним* мы понимаем собственное имя вымышленного объекта любой категории (героя, божества, демонического персонажа, любой разновидности географического объекта) в мифах и сказаниях.

Глава 2
О СВЯЗИ РЕЛИГИИ С МИФОЛОГИЕЙ

Когда речь заходит о древней религии и мифах, на ум сразу приходят такие имена, как **Зевс**, **Венера**, **Марс**, **Юпитер**, **Нептун**, **Одиссей**, **Осирис**, **Исида** или такие названия, как **Олимп**, **Аид**, **Троя**, **Троянский конь** и подобные. Однако этот мир религиозных и мифологических образов далеко не исчерпывал содержания древней мировой религии и мифологии. Например, в Древней Греции рядом с официальной религией, отраженной в произведениях Гомера, Гесиода, других многочисленных авторов, в народных массах всегда функционировали иные культы, существовала вера в иной мир. Это был культ рек, долин и гор, деревьев, животных и камней, культ неба, солнца и луны, других предметов и явлений природы. Эта народная вера открывается нам в мифах и былинах, в магии и чародействе, в заговорах и заклинаниях, в обрядах и волшебных сказках. Эта вера связана с такими названиями и именами, как *нимфы*, *кентавры* и *сатиры*, *русалки*, *водяной*, *домовой*, *баба Яга* и множеством подобных номинаций. Корни народной веры восходят к самим

[1] «Термин теряет свою определенность, и становится непонятным, имеются ли здесь в виду личные имена персонифицированных мифологических существ (тогда какая разница между теонимом и демонимом?) или же неличные названия типа ‘русалка’, ‘леший’ и т. п. Но эти последние названия следует скорее относить к именам нарицательным, а не к собственным» [Зубов 1982 : 21].

[2] «Что касается термина ‘мифоним’, то отказываться от него нет необходимости. Термин удобно использовать, когда нужно называть весь фантастический ономастикон. ‹...› Употребляя термин в том смысле, какой в него вкладывает А. В. Суперанская, надо только иметь в виду, что он включает и классы нарицательных имен» [Зубов 1982 : 22—23].

истокам человеческой культуры, к тем древнейшим временам, когда весь мир, вся окружающая природа казались человеку населенными одушевленными существами, духами. Народные верования пережили древние официальные, государственные разновидности мировой религии и мифологии.

Но что такое *религия* и *мифология*, как они связаны между собой?

Предварительное понимание понятия ‘религия’ дает этимология этого термина. Лексема *религия* имеет латинское происхождение и характеризуется большим спектром значений. Общего индоевропейского слова для именования явления, которое обозначается этим термином, не существует. Принято считать, что латинское слово *religio* впервые употребил знаменитый древнеримский политический деятель, оратор, писатель Марк Туллий Цицерон в трактате *«О природе богов»* (45—44 гг. до н. э.). Цицерон полагал, что это слово является производным от латинского глагола *relegere* ‘вновь собирать, снова обсуждать, опять обдумывать, откладывать на особое употребление’ и в переносном смысле означает ‘благоговеть’ или ‘относиться к чему-либо с особым вниманием, почтением’. Отсюда сущность религии Цицерон видел в благоговении перед высшими силами. Известный западный христианский писатель и оратор Луций Цецилий Фирмиан Лактанций считал, что термин *религия* происходит от латинского глагола *religare* ‘связывать’, ‘привязывать’[1]. *Религию* Лактанций определял как союз человека с Богом. Христианский теолог, философ и проповедник Августин Блаженный Аврелий (Блаженный Августин) считал, что слово *религия* произошло от глагола *religare* в значении ‘воссоединять’, а сама религия означает ‘воссоединение’, ‘возобновление’ когда-то утерянного союза между человеком и Богом.

Современный русский теолог А. Б. Зубов считает, вслед за Августином, что слово *религия (religio)* означает ‘совестливость’, ‘благочестие’, ‘святость’ и восходит к глаголу *religo* ‘связываю развязанное’, ‘воссоединяю’. По мнению французского лингвиста Э. Бенвениста, слово *religio* как по семантике, так и по морфологии употребляется с глаголом *relegere* ‘вновь собирать’, ‘приступать к новому выбору’, ‘возвратиться к прежнему синтезу, чтобы его переделать’ и значение слова *religio* ‘благочестие’, ‘благоговейность’ первоначально являлось субъективной расположенностью, рефлексивным действием, связанным с религиозным страхом.

---

[1] Впрочем, некоторые исследователи утверждают, что термин *religare* ничего общего не имеет с глаголом ‘связывать’. «Слово *religio* первоначально означало ‘принятие всерьез’, ‘беспокойство о чем-либо’ и происходило от глагола *re-ligere*. Последний же глагол в указанном значении возник в смысле противоположном глаголу *negligere* — ‘пренебрегать чем-либо’, ‘не обращать внимания на что-либо’, но эта противоположность уже в раннее время была забыта» [Тренчени : 361].

Таким образом, термин *религия* получил несколько различных этимологических прочтений: ‘совестливость’, ‘совестливое отношение’, ‘благочестие’, ‘набожность’, ‘святость’, ‘почитание’, ‘культ’, ‘предмет культа’, ‘принятие всерьез’, ‘беспокойство о чем-либо’ и т. д.

Мировая религия едина, как едино человечество, состоящее из людей, созданных по образу и подобию Бога. Вместе с тем каждый человек индивидуален. Английский мистик У. Блейк подразделяет людей на два вида: «плодовитые и поглощающие» (*The prolific* — ‘плодовитый, рождающий из себя’; *The devouring* — ‘поглощающий, воспринимающий в себя’). Религия есть стремление примирить оба эти вида («Religion is an endeavor to reconcile the two!»)» (У. Блейк цит. по: [Юнг : 330]). Духовный мир каждого человека — это огромный, уникальный и неповторимый мир. Своеобразны и весьма различны конкретные религии, составляющие все вместе единую мировую религию.

Конечно, религиозный и творческий гений каждого народа своеобразен и неповторим, ибо каждый народ мыслит и творит по-своему. Сопоставляя специфику религиозного мышления римлян и индийцев, М. Элиаде констатирует: «Римляне мыслят *исторически,* тогда как индийцы — *мифологически.* Римляне мыслят в *национальных* терминах, а индийцы — в терминах *космических.* Эмпирическому, релятивистскому, политическому, юридическому мышлению римлян противостоит философическое, абсолютистское, догматическое, моральное и мистическое мышление индийцев»[1]. Однако каждое отдельно взятое духовное творение каждого конкретного народа — вклад в единую мировую сокровищницу.

Слова *мифология*, *мифы* полисемантичны[2]. Литература возникла из сказания, философия — из мифа. Философия, этнология, фольклор, антропология, древняя история, история религии, психология и другие науки предлагают свое определение мифа. Как пишет Дж. Пинч, споры о дефиниции термина ‘миф’ продолжаются свыше 2000 лет, ср. слова автора в оригинале: «Scholarly arguments about the definition of a *myth* have been going more than 2,000 years» и далее: «Myths have been seen as a «disease of language», as garbled memories of historical events, as a mode of prelogical thought, as expressions of subconscious mind, as symbolic descriptions of the natural world or symbolic statements about the social order, and as the spoken part of ritual» [Pinch 2004 : 17].

---

[1] *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. 1: От каменного века до элевсинских мистерий / М. Элиаде. — М. : Академический Проект, 2008. — 676 с.

[2] Лексема *мифология* имеет греческие корни (греч. μυθολογία от μῦθος ‘предание, сказание’ и λόγος ‘слово’, ‘рассказ’, ‘учение’) и означает ‘древний фольклор и народные сказания (мифы, эпосы, сказки и т. п.)’. Однако современная совокупность значений этого термина далеко превосходит по своему масштабу этимологическое значение составляющих его компонентов.

Первые литературные произведения, дошедшие до нас из глубины веков, были созданы на материале мифологии. Мифы рассматривались как священные предания, им придавался культовый характер. Письменность обратилась к мифам, запечатлев их как наиболее ценное и важное для потомства. Мифы — это первичные элементы культуры человечества. В мифах неразрывно связаны религия и философия, история, поэзия и искусство. Из мифов мы узнаем, как представляли их создатели происхождение вселенной и небесных светил, гор, морей и рек, природных явлений, как представляли они возникновение человечества и начало хозяйственной деятельности, социальной активности. Существует множество дефиниций мифа. В настоящее время насчитывается свыше 500 (!) определений мифа [Шахнович 1971 : 19].

Многие ученые, такие как Вундт, Э. Вернер, Прейс, Э. Кассирер, Л. Леви-Брюль, А. Н. Веселовский, К. Леви-Стросс и многие другие считали, что поэзия в «преддверии истории» соприкасается с началами языка и мифа. Р. Якобсон часто оперировал термином *поэтическая мифология* [Якобсон : 37].

А. Ф. Лосев отрицал тезис, что *миф* является поэзией: «Начиная с Я. Гримма очень многие понимают мифы как поэтические метафоры первобытного образного мышления. Вопрос об отношении мифологии и поэзии, действительно, весьма запутанный вопрос...» и далее: «Миф не есть ни схема, ни аллегория, но символ. ‹...› Миф не есть поэтическое произведение» [Лосев Мифология : 62, 73].

В современном религиоведении не решен окончательно вопрос о соотношении религии и мифологии. Некоторые ученые отделяют религию от мифологии как принципиально различные явления, другие ученые настаивают на их неразделимости[1].

---

[1] О. М. Фрейденберг писала: «Уже пора не связывать мифотворчество и религию, две совершенно различных системы мировоззрения» [Фрейденберг Сафо : 190—198]. Э. Кассирер утверждал: «Между мифологической и религиозной мыслью нет коренного различия в этом отношении: та и другая порождаются одними и теми же явлениями человеческой жизни. В развитии человеческой культуры нельзя точно указать, где именно кончается миф и начинается религия. Вся история религии неразрывно связана с мифологическими элементами, пронизана ими» [Кассирер Опыт : 542]. А. Ф. Лосев был убежден, что «религия теснейшим образом связана с мифологией». Он отстаивал «мифологический состав религии», утверждая, что «религия всегда содержит в себе мифологию», что «религия теснейшим образом связана с мифологией» и что «это не вызывает никаких сомнений». Религия, по мнению А. Ф. Лосева, «есть вид мифа», «религия не может быть без мифа», «религия ‹...› в самом своем принципе уже содержит нечто мифическое, она не может не зацвести мифом». При этом А. Ф. Лосев подчеркивал, что «миф не есть религия». Констатируя, что «миф возможен без религии», А. Ф. Лосев задавался вопросом: «Но возможна ли религия без мифа?» и сам на него отвечал: «Строго говоря, *невозможна*» [Лосев Мифология : 67, 97]. Ср. еще: «Мифы — это первое издание «умственного словаря человечества», по выражению Вико, и чтения его хватит людям надолго, если не навсегда» [Лифшиц : 53].

В любом случае несомненно, что религия и мифология тесно между собою связаны и можно говорить о религиозно-мифологических воззрениях верующих людей. Мифологическое восприятие мира является диффузным, нерасчлененным. Мифологии присуща нерасчлененность единичного и множественного, объекта и субъекта, атрибута и сущности. Явная алогичность мифологического мышления, отрицание того, что только что было сказано, никого не смущает: в этом проявляется признание амбивалентности, внутренней противоречивости всего сущего.

В *«Махабхарате»* **Брахма** называется «раскрывшимся и нераскрывшимся, несуществующим и существующим, тем, который есть вся вселенная, который отличен от существующего и несуществующего; создателем высшего и низшего, древним и высочайшим, неиссякаемым и благосклонным, который сам — благосклонность»[1]. Бог **Дакша** в ведийской и индуистской мифологии — бог из группы **Адитьев**. «Самой примечательной чертой **Дакши** является то, что он рожден от **Адити** и он же родил **Адити**»[2]: третья дочь **Дакши** — **Адити** является матерью **Адитьев** и, следовательно, самого **Дакши**. **Маруты** (санскр. मरुत) — в ведийской и индуистской мифологии божества бури, ветра, грома и молнии. Они — братья. В Ведах их отец **Рудра**, а мать — пятнистая корова **Пришни**. Они рождены коровой, доят вымя **Пришни**. Вместе с тем **Маруты**, сыновья **Адити**, родились из молнии или даже сами возникли из себя [МНМ 2 : 121].

Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский рассматривают проблему ономастики (проблему собственных имен) в разрезе специфики мышления (сознания). По их мнению, существует мифологическое сознание (мифологическое мышление) и немифологическое сознание. В качестве связи «некоторых типичных сюжетных ситуаций с номинационным характером мифологического мира». Именно в сфере собственных имен происходит то отождествление слова и денотата, которое столь характерно для мифологических представлений и признаком которого являются, с одной стороны, всевозможные табу, с другой же — ритуальное изменение имен собственных». И далее: «Это отождествление названия и называемого, в свою очередь, определяет представление о *неконвенциональном характере собственных имен*, об их онтологической сущности» и далее в сноске: «Подтверждение того, *что нарицательное наименование предмета в мифологическом мире является также его индивидуальным собственным именем, можно обнаружить в ряде текстов*» (курсив наш. — *А. С., О. С.*) [Лотман 1992 : 62].

---

[1] *Брахма* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Брахма

[2] *Дакша* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Дакша

Мифологический синкретизм, мифологическая диффузность переносятся и на ономастическую сферу: нередко языковое сознание носителей языка не дифференцирует апеллятивные и проприальные лексемы в мифологической сфере. В одном случае *слово* обозначает генерализированное, обобщенное понятие, а в другом случае оно выступает как собственное имя мифологического персонажа.

Мировая мифология обладает своим ономастическим пространством, своей совокупностью различного рода собственных имен, в отличие от нарицательных лексем. Однако в действительности все далеко не так просто. Лишь на первый взгляд легко отделить собственное имя объекта от его апеллятивного обозначения. Здесь возникают большие трудности как мифологического, так и лингвистического порядка.

Глава 3
СТРАХ ЛИ КОРЕНЬ РЕЛИГИИ?

...Так построил он пирогу
Над рекою, средь долины,
В глубине лесов дремучих,
И вся жизнь лесов была в ней,
Все их тайны, все их чары:
Гибкость лиственницы темной,
Крепость мощных сучьев кедра
И березы стройной легкость...

Г. Лонгфелло [1]

Вся жизнь «лесов дремучих» выступает здесь не противником, а союзником человека, который наделяет ее лучшими своими качествами — добротой, щедростью, стремлением прийти на помощь. «Разнообразные явления природы, например, ветер, дождь, гром, молния, большие лесные пожары, движение солнца и луны, радуга, облака, зори и др., вызывали у первобытных людей чувство глубокого изумления. Не будучи в состоянии объяснить эти явления, первобытные люди считали их одушевленными силами — духами [2]; причем не только

[1] *Лонгфелло Г.* Песнь о Гайавате / Г. Лонгфелло ; пер. И. Бунина // Г. Лонгфелло. Песнь о Гайавате. Уитмен У. Стихотворения и поэмы. Дикинсон Э. Стихотворения. — М. : Художественная лит-ра, 1976. — С. 68. — (Серия «Библиотека всемирной литературы»).

[2] Здесь уместно вспомнить слова И. М. Дьяконова: «...вместо того чтобы говорить об “одушевлении” предметов древними людьми, правильнее говорить об их “оживлении”, но существо, управлявшее предметом, не было “душой, духом” в философском смысле этого слова» [Дьяконов Введение : 17].

солнце, луну и т. п. они считали духами, но одухотворяли различные растения и животных, поклонялись им» [Юань : 12]. Тут мы имеем дело с ранней стадией большого и серьезного явления — *анимизмом* (лат. *anima* ‘душа’), который впоследствии развился в сложную и разветвленную систему представлений человека о мире. «Не маслина шумит листвой в священной роще, полагали древние греки, это *дриада* — лесная нимфа, скрытая в ней, разговаривает на неведомом языке. Не быстрина мутит воду в речном омуте, думали славяне, это разыгрался *дедушка водяной*» [Наровчатов : 32—33].

По нашему мнению, многочисленные утверждения, что в основе религии лежит только чувство страха, представляют собой обобщения, не имеющие под собой никаких надежных обоснований, конкретных и неопровержимых фактов. Л. Леви-Брюль на основе краткой фразы, сказанной эскимосским шаманом: «Мы не верим, мы боимся», построил целую концепцию о роли страха в формировании религии первобытного человека [Леви-Брюль 1937 : 9] (вполне допустимо предположение, что другой эскимос мог бы выразиться прямо противоположным образом). Но Л. Леви-Брюль взял на вооружение слова, звучащие в унисон с его концепцией, и неоднократно цитирует их, синтаксически варьируя, в своей книге о «религиозном страхе» [1].

Отсутствие надежной фактологической базы, сведéние аргументации лишь к спекулятивным рассуждениям дают право на выдвижение иных постулатов, также основанных на умозаключениях.

Мы считаем, что древнейшая религия не могла базироваться исключительно на отрицательных эмоциях, что концепция страха как основного фактора возникновения религии сильно преувеличена. Выведение истоков религии из простого бессилия человека перед лицом грозных сил природы представляется недостаточным и весьма упрощенным решением сложной проблемы генезиса религиозного сознания людей. Возможно и иное понимание истоков древней религии, другая интерпретация человеческого бытия на древнейших этапах его развития.

Едва ли силы природы постоянно оказывали на жизнь человека «разрушительное воздействие», как это представляется некоторым авторам. Извержения вулканов, землетрясения, ураганы, наводнения, пожары и аналогичные природные катаклизмы случались не так уж часто, чтобы терроризировать психику древних обитателей земли. Им были знакомы многие иные чувства [2].

---

[1] Ср. высказывания об эскимосах в книге М. И. Шахновича *«Первобытная мифология и психология»*: «Этнографы встречали эскимосов-скептиков, которые недоверчиво относились к существованию духов», которые перестали «верить в духов после того, как вызывали их на бой, а духи не откликнулись на вызов», которые утверждают, что «шаманы — лжецы, которые нужны только трусам» [Шахнович 1971 : 96].

[2] «Первобытные люди ярко, свежо воспринимали мир и очень наивно, неловко его классифицировали. У них было живое воображение, но слабо развитые приемы

Древние японцы, например, стремились к гармоническому существованию с окружающей средой. Природу они воспринимали как средоточие созидательных сил. Самое любопытное, что, хотя в Японии часты землетрясения, цунами, тайфуны, в японском религиозном мировоззрении, в мифологии отсутствуют темы страха перед разрушительными природными катастрофами, нет культов, направленных на умилостивление духов этих стихий. Взгляд японцев на природу всегда оставался кротким, сосредоточенным на ее спокойном состоянии и прелести гораздо более, чем на ее угрозах и бесчинствах. «Нигде в японской мифологии не удается найти идею великой катастрофы, вечно угрожающих божеств природы. Фольклор дает примеры докучных, надоедливых и озорных духов, но не упоминает о всесильном и грозном божестве. Фактически японцы вообще воздерживались от персонификации катастроф и бедствий ‹...›. Все, обладавшее необычной силой, или красотой, или формой, было предметом поклонения — или более точно, именовалось *ками*, и список *ками* бесконечен: внушающая благоговение гора, скала причудливой формы, стремительный горный поток, столетнее дерево...» [Сандерс : 406]. В мифологии айнов, живших на Японских островах, фигурирует добрый бог **Тай-камуй** — божество землетрясений (которые происходят, стоит ему только пошевелить пальцем) [МНМ 1 : 54].

Человек никогда не чувствовал себя одиноким, слабым и беспомощным. За ним всегда стояла могучая сила его социума. Никакие «социальные силы» не были человеку враждебны изначально. «Нелегко представить себе приемы овладения крупными животными как мамонт, носорог, лошадь, бык, которые столь успешно практиковались мустьерскими охотниками[1]. Главным, чрезвычайно важным приобретением человека в эту эпоху было умение действовать организованной, сплоченной группой»[2]. О коллективизме, о сплоченности людей в родовом обществе неоднократно писали исследователи, в частности, на страницах журнала «Советская этнография»: «Коллективизм является правилом в родовом производстве, обороне, нападении, во всех взаимоотношениях. Что делает один из членов рода, делают все; что сделано одному — сделано всему роду»[3].

Религиозная вера сама по себе также придавала архаическому человеку психологическую силу: даже самый бесплодный и однообразный ландшафт является «родным домом» для племени, при условии, что

логического анализа. Поэтому далеко не все в их быту получало объяснение (хотя бы в форме мифа)» [Померанц/Миркина : 12].

[1] *Мустьерская эпоха* — культурно-технологический комплекс, ассоциируемый с поздними неандертальцами, и соответствующая ему доисторическая эпоха.

[2] *Ефименко П. П.* Мустьерская орда / П. П. Ефименко // Советская этнография. — 1934. — № 1—2. — С. 106.

[3] *Бартон Р. Ф.* Использование мифов как магии у горных племен Филиппин / Р. Ф. Бартон // Советская этнография. — 1935. — № 3. — С. 95.

существует уверенность, что он был «создан» или, точнее, «трансформирован дружественными сверхъестественными существами»[1]. Поэтому даже самый унылый пейзаж, каждый камень или холм, ручей или источник внушали аборигенам благоговение. Человек был накрепко связан с землей, ибо люди были созданы, по многим преданиям, из земли, из «праха земного» (не с неба, солнца, луны или звезд!). В таитянском мифе, например, о сотворении человека бог **Та'ароа** с помощью великого ремесленника Ту сотворил **Ти'и** — первое человеческое существо. В мифе употребляется слово «раху», что значит 'сотворить'; однако одним из имен **Ти'и** было **Ти'и-аху-оне** 'Тии, сделанный из земли'; отсюда следует, что **Ти'и** был сделан из земли [Хироа : 79].

М. Элиаде подчеркивает: «Для человека архаического общества мир постигаем и проницаем, ‹...› человек этот 'чувствует', что мир смотрит на него и понимает. ‹...› Этот мир 'говорит' с человеком. Более того, в конечном счете, *мир раскрывает себя как язык*. Он 'говорит' с человеком своим собственным способом существования, своими структурами и своими ритмами. ‹...› Каждый космический объект ‹...› способен 'говорить' с человеком. И поскольку объект 'говорит' о себе ‹...›, он не является больше непроницаемым и 'ирреальным' объектом, не позволяющим постичь свою суть. Он причастен теперь тому же миру, что и человек. ‹...› Человек общается с этим миром и использует тот же язык — язык символов» [Элиаде Аспекты : 158—160].

Любование, восхищение, преклонение перед огромным сияющим небом (не страх перед ним!) способствовали созданию бога **Неба** как высшего божества во многих религиях мира[2]. **Небо** и **Солнце** как божества почитаются у разных народов отнюдь не из-за чувства страха, а из преклонения перед ними. У современных африканских народов банту популярен образ царственного божества **Солнце-Небо**, которое у разных этносов имеет разные имена: **Каранга/Каланга** у шона, **Карунга** у овамбо, **Калунга** у гереро, луба и др., **Мурунгу/Мулунгу** и т. п. у ряда народов Замбии и Танзании, **Рува** у джагга, **Леза** у ила и. д. [Кобищанов История : 42]. Один этнограф, исследовавший жизнь бушменов и их религиозные воззрения, отмечал, в частности, что они «питали большое почтение к небесным светилам, так как наличие солнца и луны в произведениях

---

[1] «Человек остро чувствует свою зависимость от мира, боится вторгнуться в его порядок, обрушить на себя гнев неведомых сил. На каждом шагу он пытается привлечь эти силы на свою сторону или оборониться от них с помощью магических (действующих на скрытые причины) слов и жестов» [Померанц/Миркина : 12—13].

[2] М. Элиаде писал: «Обычное созерцание небесного свода оказывается достаточным, чтобы приобщиться к религиозному опыту» [Элиаде Священное : 47]. Ср. еще: «Неудивительно, что в древнеегипетской лексике существительное 'небо' имело 37 синонимов, а глагол 'радоваться' — 38 синонимов!» [Коростовцев Язык : 25].

народного творчества указывает на существование такого рода культа» [Религии : 217].

Эмоции не порождают религиозных образов. Они только подталкивают к их появлению или, быть может, к их проявлению. Например, в религии кельтов важное место занимает поклонение природе, трепетный восторг перед ее тайнами. Ритуалы кельтов, как и других древних народов, происходили среди природы. Венгерский ученый Имре Тренчени-Вальдапфель на протяжении всей книги *«Мифология»* старается показать, что мифы возникли из глубин народного творчества в глубокой древности, в ту эпоху, когда люди обоготворяли природу[1]. А. Н. Афанасьев подчеркивал: «Древнейшее язычество состояло в обожании природы, и первые познания о ней человека были вместе и его религией. ‹...› На раннем утре своего доисторического существования пранарод ‹...› любил природу...» [Афанасьев 1 : 16, 31]. А. А. Потебня высказывает более утилитарный взгляд на отношение древнего человека к природе. Он пишет: «Древний и, как не совсем верно говорят, близкий к природе человек, смотрел на природу только своекорыстно ‹...›, природа нравилась ему, насколько была полезна...» [Потебня Миф : 76]. В этой более прагматичной точке зрения нет места первобытному страху и ужасу перед окружающей природой.

Сильный эмоциональный положительный настрой приводил к *адорации* (лат. *adoratio* ‘воздавание почестей’, ‘почитание’). Адорация может быть направлена, в частности, на конкретные природные объекты, явления или силы природы[2]. Следующий этап в развитии религиозного сознания — *деификация* (лат. *deifico* ‘обожествлять’) — наделение обожаемого объекта божественной природой[3].

Таким образом, первоимпульсами, способствовавшими проявлению религиозности, изначально свойственной человеку, заложенной в него от природы, были эмоции, как отрицательного порядка (страх), так и положительные (восхищение, преклонение). Религия может основываться и на иных разновидностях человеческих эмоций. А. Ф. Лосев пишет: «Религия у Гомера основывается вовсе не на страхе перед богами, вовсе не на уважении к ним и уже подавно не на любви или

---

[1] *Тренчени-Вальдапфель И.* Мифология / Имре Тренчени-Вальдапфель ; пер. с венг. Е. Н. Елеонской. — М. : Изд-во иностранной лит-ры, 1959. — 470 с.

[2] Отметим, что некоторые религиоведы считают, что религия с древнейших времен проявляется именно в адорации, поскольку божество может быть дружелюбным и доброжелательным и реагировать на слова и жесты, обращенные к нему с просьбой о расположении.

[3] Олицетворение и персонификация созданных деифицированных существ включаются в мифологию и становятся объектом культового почитания. Так на основе первобытных верований создавались национальные религии, в которые органически входят ранее сформированные религиозные взгляды.

благоговении, но исключительно на чувстве удивления» [Лосев Гомер : 330] (но это — у Гомера!).

Страх не является доминирующим в отношениях между богами и людьми еще и потому, что боги в народном представлении уподобляются людям, а люди уподобляются богам. Боги отличаются от людей не только потому, что они «небесные» или «бессмертные», но и тем, что они обладают «особой речью, отличной от речи человека» — «признак, противопоставляющий богов людям, в древней индоевропейской традиции — это особый 'язык богов', отличный от 'языка людей'. Характеристика такого различия в хеттской, греческой, кельтской и германской традициях позволяет считать его весьма древним, восходящим к индоевропейской эпохе» [Реконструкция : 476].

Боги не являются обязательно устрашающими еще и в силу их многочисленности и разнообразия их функций. Мифологи связывают с племенем *амабэ*[1] (Япония) круг мифов, рассказывающих о происхождении островов посреди океана, сюжет о **Срутахико**, морской царевне **Тоётама-химэ** и др. ‹...› Главными божествами были божества-драконы, всякого рода морские боги — **Ватацуми-но ками** 'Бог равнины моря', **Тоетама-хико-но микото** 'Юноша — повелитель драгоценной жемчужины', божество **Сухуна**, прибывшее из-за моря, а также бог **Сумиёси** — бог мореплавателей и рыбаков, провозглашенный впоследствии и богом японской позии [Ермакова : 276]. Есть, например, божества, занятые преимущественно заботой о диких зверях или о природной флоре. В римской мифологии богиня **Ферония** была богиней полей, лесов, целебных трав. «Показательно, что римская богиня *Fērōnia* почитается в диких местах, удаленных от города, где естественно водятся дикие животные» [Реконструкция : 469]. Есть боги, ассоциируемые с отдельными частями человеческого тела. «Весьма характерно, что в одном из хеттских ритуалов, связанных с погребальным обрядом, упоминаются ^{D}Šakuṷaššaš 'божество Глаз', ^{D}Ḫantaššaš 'божество Лба', ^{D}Ištamanaššaš 'божество Ушей'. Это, по-видимому, обожествление Лба как вместилища разума, Глаз и Ушей — как средств связи с внешним миром» [Реконструкция : 473].

Не представляются убедительными и представления о «стихийности общественного развития», о «неведомых и враждебных людям законах их исторического развития» и под. Приведем в этой связи рассуждения А. Гетце, которого цитируют Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов: «Отношения в небесном мире богов являются точным отражением земных. Боги — это чрезмерно увеличенные люди; прообразом богов служил земной человек-хозяин». «В этом смысле, — продолжают Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов, — характерно наличие у богов

[1] Название племени записывалось различным способом: как 'дитя моря', 'слуга белой воды', 'воин моря', 'человек моря', а также иероглифом, по-китайски обозначающим племя рыбаков-мореплавателей, живших на юге Китая.

и людей некоторых общих черт, в том числе и социальной организации» [Реконструкция : 480].

Самые древние религиозные проявления, находящие отражение в зафиксированных фактах, никак не свидетельствуют о страхе человека перед окружающей природой. Для религиозного чувства природа становится единым великим обществом, *обществом жизни.*

Человек в этом обществе не наделен особыми полномочиями: он — часть общества, причем ни в каком отношении не выше любого его члена. Жизнь обладает высшим религиозным значением и в ее низших, и в ее высших проявлениях.

Вера в бога придает людям силы. У каждого народа это происходит по-своему [1].

Глава 4

ВЛИЯНИЕ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ И КЛИМАТИЧЕСКИХ ФАКТОРОВ НА МИФОЛОГИЮ

> Географическая среда является не только причиной различия темпов и уровней развития народов. ‹...› Она играет важную роль также и в изменении темпов и уровней общественного развития стран относительно других.
>
> *В. Е. Архангельский* [2]

Уже на первых этапах формирования этноса возникают *психоповеденческие архетипы.* Определенный психоповеденческий архетип реализуется на общей языковой, культурной и морально-этической основе.

---

[1] Новозеландский ученый Те Ранги Хироа в своей книге *«Мореплаватели солнечного восхода»* пишет о полинезийцах: «Вера в своих богов, в свои суда и уверенность в своих силах вела полинезийцев к открытиям и заселению Тихого океана»; «Этот морской народ не ведал страха — жажда приключений гнала его вперед»; «полинезиец обращается к вере, чтобы при жизни черпать мужество во время путешествий по неизвестным морям. ‹...› Мифы придают рыболовному снаряжению древних рыбаков магическую силу, которая якобы давала возможность поднимать острова из морских глубин. Величайшим рыболовом всей Полинезии был легендарный герой **Мауи**, древний открыватель новых земель» [Хироа : 52, 53].

[2] *Архангельский В. Е.* Роль географической среды в неравномерности развития отдельных стран : автореф. дис. ... канд. филос. наук : спец. 09.620 / В. Е. Архангельский. — М., 1972. — С. 18.

Возникает дух этноса, душа народа, национальный менталитет, который находит свое отражение в его религиозных и мифических воззрениях. Л. Н. Гумилев воспринимает этническое «явлением географическим, всегда связанным с вмещающим ландшафтом, который кормит адаптированный этнос. А поскольку ландшафты Земли разнообразны, разнообразны и этносы» [Гумилев : 13].

Конкретные географические и климатические условия нередко обусловливали специфику религиозных воззрений этноса. «Причины отсталости горцев Индокитая — неблагоприятное влияние географической среды и неравномерность темпов социально-экономического развития, одним из проявлений которого было тормозящее воздействие соседних сильных феодальных обществ» [Чеснов : 96].

Религия Индии одушевляет все, — она сломала ограничения чувственного мира, одухотворив его, и этот мир стал огромен, как мир духов, но только не шумливых и драчливых, а льстивых духов, и земля и небо, словно скользнув по глади морской, пали в объятия друг друга, — отмечает Жан-Поль. — Для индийца в цветке больше жизни, чем для нордического человека — в человеке. «Прибавьте сюда климат Индии, эту роскошную брачную ночь природы, прибавьте сюда, что индийца, словно пчелу в медоносной колыбели тюльпана, колышут теплые ветры Запада и он покоится, убаюканный сладким покачиванием...» [Жан-Поль : 117].

Греция

А. Ф. Лосев, подчеркивал, что «южное небо, вечное солнце и резкие очертания вещей были причиной у греков их в глубочайшем смысле слова пластического мироощущения»; цитируя Ф. Шиллера, А. Ф. Лосев вновь писал о «прекрасной природе, окружавшей древних греков», о том, «как согласно уживался этот народ под своим счастливым небом с прекрасною природой, как несравненно ближе к простой природе были его образ воззрения, его чувства, его нравы и как отпечатлелась вся природа на его поэзии» [Лосев Очерки : 11, 12, 17].

«Климат придал фантазии грека срединность — он занимает место между норманном и арабом, как спокойный жар Солнца — между лунным светом и пожирающим земным огнем. ‹...› Вместе с мифологией им была уже дана обожествленная природа, поэтический град божий, — им оставалось лишь населять его и жить в нем, но не приходилось его строить. Они могли воплощать там, где мы только воображаем или даже абстрагируем, могли обожествлять там, где мы едва способны наделять душой, они могли полнить божествами горы, рощи и потоки, в которые нам с величайшим трудом удается вдохнуть душу олицетворения. Они обрели великое преимущество, — тела становились у них живыми и облагороженными, духи — воплощенными» [Жан-Поль : 97—98; 103].

Эти географические и климатические условия Греции не могли не отразиться на этнопсихологических особенностях древних

греков[1]. Они определили специфику этнической религии и мифологии ее жителей. Этнопсихологические особенности древних греков сформировали их образ мира, картину мира, которые нашли отражение в их когнитивно-ономастической системе. Они повлияли на формирование их теонимической системы и благоприятствовали созданию таких мифологических образов, как **Оры** — благодетельные, прелестные, веселые, вечно танцующие богини времен года и государственного распорядка, справедливейшим образом ниспосылающие с неба атмосферные осадки. Веселое и мудрое окружение характерно и для **Аполлона** с его **Музами** и с другими игривыми грекомифологическими **Харитами-Грациями**, этим символом красивой, изящной, веселой и мудрой жизни, с вечными танцами и смехом, беззаботностью и непрерывными радостями [Лосев Античная : 73—74].

Китай

«К большому сожалению, — отмечает Юань Кэ, — китайские мифы в значительной степени утрачены, и от них сохранились лишь разрозненные осколки, которые, будучи рассеяны в сочинения древних авторов, не представляют какой-либо системы и не могут соперничать с мифологией Древней Греции»[2]. Большинство духов, населявших горы, реки, леса и болота, были злыми, добрых же духов было мало. У духа Чаоянской долины — речного божества по имени **Тяньу** было восемь голов с человечьими лицами, восемь ног и хвостов, все сине-желтого цвета, туловище тигра с зелено-желтой шкурой. Горный дух **То-вэй** с горы Тяошань обликом походил на человека, но с рогами барана и когтями тигра. Дух **Цзимэн** жил на Гуаншани ‘Горе блеска’. Это было удивительное существо с телом человека и головой дракона, которое часто погружалось в Чжанъюань, каждое его появление обязательно сопровождалось ураганом и ливнями. В горах Пинфэн жил дух **Цзяочун** с телом человека, у которого росли две головы, он был вождем всех жалящих насекомых, поэтому обе головы его служили гнездами, где

---

[1] Ср. замечания А. Ф. Лосева о том, что греческий язык не знает термина, обозначающего *пространство*, т. к. у греков отсутствовало чувство ландшафта, чувство горизонтов, видов, дали, облаков. Лишенные чувства дали, бесконечного, греки были лишены и вообще всякого чувства заднего плана. Для них существовал только передний план бытия. Они игнорируют тот факт, что далекие предметы кажутся маленькими. Они вообще игнорируют даль и горизонты [Лосев Очерки : 46, 49, 52].

[2] Лу Синь в *«Краткой истории китайской художественной прозы»* говорит о причинах того, почему китайская мифология сохранилась лишь в незначительных фрагментах. «Во-первых, предки китайского народа жили в бассейне реки Хуанхэ, где природа не баловала их своими дарами. Жизнь их была трудной, и основным для них была практическая деятельность, а не размышления о фантастическом. Во-вторых, с появлением Конфуция изучалась лишь этика, наставления о семейных устоях, об управлении государством и умиротворении Поднебесной, а древние фантастические предания о богах и злых духах решительно отвергались» [Юань : 15].

пчелы могли откладывать свой мед. В реке Яошуй жил безымянный дух, похожий на быка с восемью ногами, двумя головами и лошадиным хвостом (где бы он ни появлялся, всюду начинались войны). Среди всех злых духов и чертей еще были добрые духи **Тай-фэн** и маленький небесный правитель по имени **Ди-тай**, которые приносили людям успокоение и вдохновение. Дух счастья **Тай-фэн** был главным духом горы **Дуншоуяншань** 'Горы согласия'. Он не отличался от людей, в нем не было ничего необычного, только сзади у него торчал тигриный хвост или, по другим версиям, воробьиный [Юань : 96—98; 352—353].

Месопотамия

Мифология Месопотамии возникла в особой географической и исторической среде. «"Страна между реками" — выразительно наименовали завоеватели-греки этот край, но еще до того он сменил много имен, которые древний мир произносил с трепетом, благоговением и восхищением. Наиболее известные среди них — **Шумер**, затем **Вавилония** и **Ассирия**. Со времен пророка Мухаммеда здесь пролегают восточные рубежи арабского мира» [Хейердал : 9].

Современной науке известно, что первая цивилизация была основана в южной части Месопотамии — **Idigna** (Тигр) и **Buranun** (Евфрат). Субтропический климат и несущие плодородный ил реки дали возможность появлению на Земле цивилизации, по четырем углам которой обитали неспокойные кочевники-варвары: на северо-западе — семиты различного этнического происхождения, а на северо-востоке — другие кочевые народы, которые с Иранского плато пытались проникнуть в богатую Месопотамию и завоевать эти пределы. «Принято считать, что приблизительно в 4—3 тыс. до н. э. в низовьях двух великих рек появилась априори несемитская и неперсидская культура, которая известна нам под именем "Шумеру" благодаря аккадцам, которые этноним 'кенгуру'[1] исказили так: '*mät šumeri*' 'страна шумер'» [Каиржанов : 142].

Говоря об общинных культах древней Месопотамии, трудно делать заключение о шумерской религии как о системе. Правда, всюду почитались общие космические божества: 'Небо' **Ан** (аккад. **Ану**) 'Владыка земли', 'божество Мирового океана', на котором плавает Земля, **Энки** (аккад. **Эйя**) 'Владыка — Дуновение', божество наземных сил, **Энлиль**

[1] А. К. Каиржанов считает, что šu + m + eri — это позднейшее искажение аккадцами самоназвания народа южной части Месопотамии — KI + EN + GI(R) 'кенгуру', что в переводе означает 'страна хозяев цивилизации'. Существуют и другие названия: KALAM 'страна', 'отчизна', 'народ'; сакральное наименование KUR + GAL 'великая гора', хотя в южной части двуречья нет высоких гор. «Возможно, это связано с поклонением Небу. Так, в архаический период культуры Шумер это сочетание подвергается семантическому сдвигу, т. е. возникает метафора — 'народ, появившийся благодаря божественному замыслу DINGIR'» [Каиржанов : 142].

(аккад. **Эллиль**), он же бог шумерского племенного союза с центром в Ниппуре; многочисленные 'богини-матери', боги Солнца и Луны [Афанасьева : 113].

Эта система, однако, имеет не гармонический, как в Египте, а остроконфликтный характер, сопровождается борьбой двух поколений богов, жестокостью и насилием, требует напряжения сил и инициативы от представителей нового мира[1]. Самыми жестокими считались демоны **Удуг** (по-аккадски **Утукку**), которых было семь. Их называли 'духами смерти', 'скелетами', 'дыханием смерти', 'преследователями людей'. Демон чумы **Намтар** нес смерть всему живому. Из Аравийской пустыни налетал страшный демон юго-западного ветра **Паузу**, несущий с собой тучи песка, засуху и голод. **Паузу** изображался с человеческим телом, с головой льва или собаки, с львиными лапами и когтями на ногах, с двумя парами крыльев, с жалом скорпиона. В горах, в поле — повсюду летали злые демоны, нападали на человека. Шумеры различали пять классов злых демонов: *утук*, *алал*, *гигим*, *телал* и *шаским*. Каждый класс образовывал группу семи, число, которому приписывалось магическое значение.

В вавилонской мифологии сложилась сложнейшая система демонологических представлений. Разнообразны злые силы, окружающие человека. Среди них — львиноголовая **Ламашту**, поднимающаяся из подземного мира и ведущая за собой всевозможные болезни, сами злые духи болезней, призраки, озлобленные тени мертвых, не получающие жертв, разного рода служебные духи подземного царства (*утукки*, *асакки*, *этимме*, *галле*, *галле лемнути* 'черти злые', и т. д.), бог-судьба **Намтар**, приходящий к человеку в час его смерти, ночные *духи-инкубы лилу*, посещающие женщин, *суккубы лилит (лилиту)*, овладевающие мужчинами, и др. Как и в шумерских памятниках, в вавилонских сказаниях подчеркивается, что причина бедствий — злоба богов. Бедствия воспринимаются не как законное возмездие за людские грехи, но как злой каприз божества.

Монголия

Для Монголии характерен резко континентальный климат с большими температурными колебаниями, когда температура в течение суток может колебаться в пределах 20—30 °С, когда зимой в отдельных районах страны температура понижается до —50 °С, а летом температура в пустыне Гоби может достигать +58 °С, когда весной в некоторых районах ветры нередко достигают громадной разрушительной силы — до 25 м/с. Едва ли автохтонные сверхъестественные образы,

[1] В верованиях шумеро-аккадцев значительное место занимали духи, низшие божества, по большей части злые и губительные. Местопребыванием злых демонов считались пустыни, вершины гор, гиблые болота и моря. Эти страшные существа ассоциировались с болезнями, нечистотами и нечистью, поражавшими людей.

духи, демоны, создаваемые монгольской национальной культурой, будут похожими на мифологических персонажей, создаваемых мифологическим мышлением жителей Эллады. А. А. Соловьева, рассматривающая демонов в монгольской фольклорной традиции, отмечает «высокую степень уродства демонологического персонажа, акцентирующего страх перед этим злым демоном, духом (нагромождение таких «неестественных» черт, включая кривизну, асимметрию)». Например, «в монгольском фольклоре содержится целый сонм демонов-инвалидов, без рук, ног, с проломленной головой, а то и вовсе без нее, с выпученными глазами и вздувшимся языком». У бурят разные *духи-заяны*: без голов, без рук, без ног, с выколотыми глазами, половинными телами, вырезанной грудью, ребрами [Соловьева 2009]. В другой своей работе А. А. Соловьева указывает, что, «несмотря на предосторожности, духи-хозяева остаются очень опасными», и перечисляет «многочисленных злых демонов»: *шолмос*, *буг*, *ад*, *мам*, *алмас*, *мангас*, *дзэдгэр*, *туйдгер*, *тодгор* [Соловьева 2008].

Тибет

В ламаизме высоко чтятся различные божества и духи, среди которых немалое место занимают *хранители-докшиты*[1], изображаемые в иконографии в виде страшных чудовищ с обезображенными от ярости лицами, с обнаженными клыками и прочими зримыми атрибутами злобы и гнева. **Лхаса** — традиционная резиденция Далай-ламы. Ойконим **Лхаса** в переводе с тибетского означает ‘Место богов’. Это духовное царство находится между великими горными хребтами и пустынями Азии. Горы вокруг **Лхасы** поднимаются на высоту 5500 м и выше. Это страна вечных снегов. Климат здесь суровый, что не могло не отразиться на специфике автохтонных верований. «Ужасны ламаистские сказания о сотворении мира, чудовищны кары, искупающие грех, страшно неестественно состояние, которого стремится достичь святость лам» — так пишет о Тибете Иоганн Готфрид Гердер[2].

Африка

У африканских земледельческих этносов, обитающих в зоне недостаточного увлажнения (зона Сахеля) и говорящих на языках различных семей и групп, существует общая вера в верховное божество, в функции которого входит в первую очередь управление атмосферными явлениями (особенно связанными с дождем и грозами). Культ предков, ха-

---

[1] *Докшиты* (тиб. drags-gsed ‘гневный палач’) в ламаистской мифологии гневные божества группы *идамов — Хеваджра*, *Калачакра*, *Ваджрапани*, *Ямантака*; а также божества *чойджины — Махакала*, *Шри Деви* (тиб. *Лхамо*, монг. *Охин-тенгри*), *Яма* (тиб. *Чойджал*, монг. *Эрлик Номун-хан*). К докшитам относятся гневные *дакини*. *Желтая Тара* (монг. *Шар Дар-эхе*) — гневная эманация будды *Ратнасамбхава*.

[2] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества / Иоганн Готфрид Гердер ; пер. и прил. А. В. Михайлова. — М. : Наука, 1977. — С. 301—302.

рактерный элемент традиционных верований народов Тропической Африки, здесь также принимает специфический характер. По местным верованиям, *аторо* (духи умерших родичей) могут вызвать дождь, проращивать семена растений и т. п. [Шпажников : 274, 276]. Возможно, именно климатические условия породили у народов Африки южнее Сахары институт священных царей с сакрализацией их власти. Дж. Фрэзер предполагал, что в Африке сакрализованные функции царя развились из функций заклинателя вождя [Фрэзер : 101—102, 124]. Современные исследователи африканских религий признают, что таким действительно был путь формирования власти вождей, князьков и царей у нилотов и части банту, хотя чаще происходил синтез нескольких функций и линий развития [Кобищанов Цари : 185]. На обширной африканской территории, покрытой влажными экваториальными лесами, живет множество этносов, различных по языку, но обладающих общностью культуры и религии. У народа менде, например, выделяется несколько видов духов воды: *тингои*, *дзовеи*, *дзалои*, *тикпои*. *Тингои* часто принимают облик красивой женщины, предлагают людям свою любовь. В случае отказа или измены *тингои*, приняв облик зверя или змеи, могут изувечить или умертвить человека. *Дзовеи* имеют женскую голову, а остальная часть тела принимает форму цепи. У народа кпелле известен водяной дух *какелии*, в обмен на помощь требующий человеческую жертву, которую он сам поражает насмерть. Дух холмов у кпелле, по имени *ньинанг*, если его потревожить, становится очень опасным и может причинить вред целому поселку. Лесной дух *бомо* может, приняв облик любого зверя, напугать человека или причинить ему зло. У менде этот дух носит название *ндогбо йосон*. «Как видим, у народов, живущих в иных климатических условиях, не таких как греки, духи воды, гор, леса и т. д. часто опасны, нередко смертельны, чем весьма отличаются от своих греческих сверхъестественных “коллег”» [Шмельков : 229]. Религиозные взгляды пигмеев тропического леса отличаются простотой: у них мало ритуалов, нет жрецов, и они не занимаются гаданием. Народ мбути д’итури обожествляет жилище и заросли кустарника, где он проживает.

Андаманские острова

В мифологии коренного населения Андаманских островов[1] существовали анимистические представления, древние тотемистические представления, верования о предках в облике животных, мифы о духах умерших предков, о духах, олицетворяющих различные силы и явления природы, и т. д. Эти сверхъестественные мифические существа

[1] Андаманские острова — архипелаг в Индийском океане между Индией и Мьянмой. Является частью индийской союзной территории Андаманские и Никобарские острова и состоит из 204 островов. К коренным жителям Андаманских островов относятся девять народностей: онге, джарава, сентинельцы и др.

назывались *чауга* или *лау*. Они представлялись преимущественно злыми и опасными для человека. Из сонма духов выделялись, например, дух леса **Эрем-чаугала**, который убивал людей невидимыми стрелами, дух моря **Джуру-вин**, который топил людей, духи **Чол** поражали людей невидимыми копьями во время дневного зноя (солнечный удар), дух **Пулугу** олицетворял разрушительный северо-восточный муссон [МНМ 1 : 80].

Исходя из мифологических данных можно предполагать, что климат Андаманских островов жаркий, с сильными ветрами и штормами, причинявшими много проблем, что запечатлелось в глубинах ментальности местного этноса и проявилось в их религиозном сознании, в мифологической креативности, создавшей образы по преимуществу злых и вредоносных духов.

Южная Америка

Недавно ученым удалось узнать, что привело к гибели великие цивилизации ацтеков[1] и майя[2]. Выяснилось, что они исчезли из-за засухи, которая периодически повторялась на протяжении последних восьми веков их существования. Как представляется, сложные и суровые климатические условия мест обитания этих народов в известной степени обусловили жестокость их религиозных культов и ритуалов. Человеческие жертвоприношения были распространенным явлением у майя. Животных закалывали редко, предпочитали совершать человеческие жертвы, например, боги дождя **Чаки** любили свежую кровь детей. Культ небесного божества **Ицамна** ‘Дом игуаны’ представлен в виде дома, входная дверь которого — рот божества. Другие божества пантеона майя (Чаки, Солнце, Луна и др.) являются его служителями. **Ицамна** также является богом преисподней, огня и врачевания.

На важность климатических условий в религиозно-духовной жизни аборигенов Америки указывает, например, такой факт: у инков главным богом был **Виракочи**; важными божествами были также **Пачакамак**, бог земли, вместе со своей инфернальной супругой **Пачамамой**. Высоким религиозным статусом обладал также **Иллапа**, бог, распоряжающийся погодой.

---

[1] Ацтеки или мехика, говорящие, как и тольтеки, на языке науатль, около 1325 г. основали на острове посреди озера, занимавшего тогда значительную часть долины Мехико, город Теночтитлан. Обосновавшись на Мексиканском плато, ацтеки быстро превратились в завоевателей: вынужденные приносить все новые человеческие жертвы, дабы их кровь обеспечивала движение солнца, ацтеки стали добывать жертвенный материал у соседних народов.

[2] Майя — известная цивилизация Мезоамерики. Религиозные ритуалы и церемонии майя были тесно связаны с природно-климатическими циклами. При этом задача религиозного лидера майя состояла в интерпретации этих циклов. Жесткие природно-климатические условия жизни майя обусловили и жестокость их религиозного культа.

Крайний Север и Дальний Восток

Арктическая жизнь эскимосов[1] со всеми своими особенностями нашла отражение в религиозно-мифологической сфере, в образах и именах мифологических существ. Эскимосская мифология знает многих «хозяев» природных явлений и важных для эскимосов животных, среди них: **Негафук** — дух погодных систем, особенно зимних и холодных; **Асиак** — женский (или, реже, мужской) дух погоды; **Ауланерк** — дружественное женское водное божество, управляющее приливами, волнами; **Идлирагийенгет** — дух океана; **Нутаикок** — божество, управляющее айсбергами и ледниками; **Аглулик** — дух, живущий подо льдом и помогающий охотникам и рыболовам; **Седна** — хозяйка морских животных, божество морской охоты (китоловства, рыболовства и т. д.) известна под многими именами, в том числе: **Нерривик**, **Арнаркагссак**, **Нулиаюк**; **Нанук** — хозяин белых медведей; **Теккеитсерток** — дух охоты и хозяин оленей, один из важнейших охотничьих духов в эскимосском пантеоне. Образ жизни ненцев[2], вызванный суровыми климатическими условиями Севера, повлиял на их мифологию. Окружающая природа обусловила специфику существования чукчей[3]: род чукчей объединяется общностью огня, общим тотемным знаком и религиозными обрядами. Ительмены[4] — одна из коренных народностей полуострова Камчатка. Традиционные верования ительменов связаны с поклонением духам-хозяевам. Особенно почитался «хозяин моря» **Митг**, дающий основной продукт питания — рыбу. Важное место в традиционном мировоззрении нанайцев[5] занимали промысловые культы. В водном мире правили **Муэ Эндурни** — водный хозяин, **Муэ Эдени** — дух воды и духи-хозяева рыб и морских животных.

---

[1] Эскимосы (самоназвание — *иннуит*, *юпик*, означает ‘настоящий человек’) — группа коренных народов, населяющих пространства Арктики. Термин ‘эскимос’ (*эскиманциг* ‘сыроед’, ‘тот, кто ест сырую рыбу’) принадлежит языку индейских племен абенаков и атабасков.

[2] Ненцы (устарелое название — *самоеды*, *юраки*. *Ненэць* — ‘человек’, ‘мужчина’. *Ненэй ненэць* — ‘настоящий мужчина’) — самодийский народ, населяющий евразийское побережье Северного Ледовитого океана от Кольского полуострова до Таймыра.

[3] Чукчи (самоназвание — *оравэтӆьэт* (люди, в ед. ч. *оравэтӆьэн*) или *ӆыгъоравэтӆьэт* (настоящие люди, в ед. ч. *ӆыгъоравэтӆьэн*) — коренной народ крайнего северо-востока Азии.

[4] Ительмен — производное от ител. *итәмән*, в ранних записях искаженно — *ительмень*, что означает ‘живущий’. Название является русской адаптацией этнонима *итәнмән* ‘сущий’, ‘живущий здесь’.

[5] Нанайцы (самоназвание — *нани*; устарелое название — *гольды*; нан. *нанай*, *нани*; кит. трад. 赫哲族, пиньинь: *hèzhézú*) — коренной народ Дальнего Востока, проживающий по берегам Амура и его притоков Уссури и Сунгари. Слово ‘нанай’ растолковывается как *На* — ‘зерно’, *Най* — ‘человек земли’.

Земля нивхов[1] со всех сторон омывается ‘голубым континентом’, что нашло отражение в мировоззрении нивхов и их древней духовной культуре. Вода у нивхов одухотворена. По представлениям нивхов, на дне Охотского моря и Тихого океана в подводной юрте живет хозяин моря, которого нивхи называют **Тол-ыз**. В мифологии он известен как **Тайр-надз**. Специфика жизни и производственной деятельности ульчей[2] отразилась в их мифологии. В традиционных религиозных верованиях ульчей почитались, в частности, **Тэму** — дух-хозяин водной стихии, рыб, морских животных, от которого зависел улов, и **Пудя** — дух-хозяин огня и домашнего очага, духи предков, покровителей дома.

Океания

Характерная особенность полинезийской мифологии состоит в том, что в ней олицетворяются чрезвычайно абстрактные понятия, которые с трудом поддаются переводу на европейские языки. «Туамотуанцы не создавали высокой материальной культуры, что было связано с отсутствием сырья на коралловых островах, но они обладали поэтическим чутьем и даром выражать свои мысли в образах. Наблюдая беспрерывное набегание волн на коралловые острова и прислушиваясь к шуму валов, разбивавшихся о внешний край рифа, они олицетворяли вечную музыку моря в образе **Оровару** ‘Могучий шум воды’» [Хироа : 180—181].

У многих полинезийцев **Тане** — бог света и жизни. **Тане** — прародитель человека (на всех полинезийских языках *tane* означает ‘мужской’, ‘мужчина’, ‘муж’). Из красной земли он создает фигуру первой женщины. Созданная им женщина получила имя **Хина Аху Оне**. **Тане** — начало всех растений и животных; в Новой Зеландии деревья считаются детьми **Тане**, бога леса: ему подчиняются различные низшие божества леса — **Пахико**, **Параури**, **Хулу**, **Пепе**, **Хеке** и др. На островах Тонга у **Тане** появилась новая функция — там он стал покровителем ремесленников-плотников. На некоторых островах Полинезии (Туамоту, Мангарева) творцом вселенной является **Тики**. В генеалогии Гавайских, Маркизских островов, Туамоту место **Тане** занимает **Атеа** (*atea* — маор. ‘светлый’, таит. ‘светлый’, ‘открытый’). На острове Мангаиа функции **Тане** — бога света узурпировал тот же бог **Ватеа** (**Атеа**). На Гавайских островах **Ку** — один из главных богов пантеона, входящих в триаду **Кане** — **Ку** — **Лоно**. Бог земледелия, рыболовства, войны, покровитель верховных вождей и жрецов, он был известен под разными именами: **Ку Маана** — Ку гор; **Ку Пулупулу** — Ку подлеска; **Ку Олоно Вао** — Ку дремучего леса, **Ку Хулухулу Ману** — Ку

---

[1] Нивхи (нивх. *нивхгу*, *нигвнгун* ‘люди’, ‘народ’ от *нивх* ‘человек’. Также используется устаревшее название — *гиляки* (тунг. *гилэкэ* от *гилэ* ‘лодка’) — прямые потомки древнейшего населения Сахалина и низовьев Амура.

[2] Ульчи (самоназвание — *нани*, *ульча* — ‘местные жители’; устарелое название — *ольчи*, *мангуны*. С 1926 г. принято официальное название *ульчи*) — одна из народностей Приамурья.

птичьих перьев, **Ку Нуи Акеа** — Ку великий; **Ку Ула** — Ку красный; **Ку Ка О-о** — Ку палки-копалки. Имя рапануйского[1] бога **Уоке** (**Увоке**), бога-разрушителя (разрушал землю с помощью Ку палки-копалки), распадается на **У** (уа) и **Оке** < рап. *У* (*иа*) — 'прилив'; рап. *Око* — 'разрушать', 'сносить'; 'выравнивать', 'сглаживать'; 'разрушать до основания'; маркиз. *vokokina* — 'рев волн'; 'шум', 'шуметь'; 'жужжать', 'гудеть'; гав. *ое* — 'журчать', 'шептать' (о воде). Судя по некоторым данным рапануйского фольклора, **Уоке** и **Теко** 'Длинные Ноги' — один и тот же мифологический персонаж: ср. **Теко** < таит. *teko* — 'гордый', 'надменный'; маор. *teko* — 'скала'; ср. также таит. *te'i* — 'прыгать на одной ноге'; маркиз. *teki* — 'хромать', 'хромой'; 'идти на одной ноге' [Мифы Пасхи : 18—23].

В мифах архипелага Туамоту (архипелаг Туамоту (Паумоту) входит в состав французских поселений в Океании) богато представлены великие боги природы. Многие песни, повествующие о сотворении мира, начинаются с **Те Туму-нуи** 'Великого источника' и рассказывают о том, как **Те Туму** воплощается в различные формы. Он выступает как **Туму-по** 'Источник тьмы' и противопоставляется **Туму-ао** 'Источник света'. С **Те Туму** ассоциируется и **Папа** 'Основание земли'. **Атеа** 'Пространство' выступает здесь как **Атеа-ранги** 'Небесное пространство', который живет наверху, в то время как внизу находится **Факахому** 'Плодородие земли'. Один из мифов повествует о том, как **Атеа-ранги** вступает в брак с **Атеа** и порождает **Тане** 'Правителя вещей', находящихся наверху, **Тангароа** 'Повелителя океана' и **Ронго** 'Покровителя ораторского искусства и красноречия' [Хироа : 180—181].

Географические и климатические факторы, по нашему мнению, играют огромную роль в становлении религиозно-мифологической системы любого этноса. В современную эпоху природа зависит от человека, от его деятельности.

Глава 5

ВЛИЯНИЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ФАКТОРОВ НА МИФОЛОГИЮ

Религия есть прежде всего социальный феномен. А. Донини считал, что классификация религий по социально-экономическим формациям — единственно подлинная научная классификация [Donini : 28]. С. А. Токарев выразился по этому поводу так: «Религия есть явление

[1] Характерной чертой рапануйской мифологии, рано отпочковавшейся от общеполинезийского мифологического ствола, является то, что за рапануйскими божествами, сходными с общеполинезийскими, закрепились в качестве имен те или иные эпитеты последних.

социальное. Религиозные представления никогда не ограничиваются сферой индивидуальных переживаний и действий; они всегда выражаются в тех или иных фактах общественного порядка. ‹...› Религия ‹...› охватывает более или менее широкие сферы деятельности людей, отражая и в свою очередь порождая характерные формы общественных отношений». Общественные отношения, связанные с религиозной практикой, С. А. Токарев называет «социальной стороной религии», которую, по его мнению, «следует положить в основу морфологической классификации религиозных явлений. ‹...› Социальная форма религии есть лишь отражение определенной формы организации общества» [Токарев Религии : 39—44].

Социально-экономические отношения во многих случаях выступают как определяющие в формировании религиозных представлений, в становлении религиозных и мифологических систем. Рассмотрим этот тезис подробнее. В период общинно-родового строя для любой локальной религии было характерно большое число разнообразных духов, низших божеств отдельных групп людей, мелких социумов и связанных с ними территорий, местных духов водных источников, лесов, полей, отдельных гор и т. п., а также божеств, покровителей рода, племени, туземного поселения и под. С развитием государственности локальные туземные духи и божества сливались с одним божеством, почитавшимся элитой, знатью, руководящей верхушкой укрупненного социума, поглощались им и их личные имена превращались в эпитеты этого, более крупного, более общего божества. Чем дальше социумы отходили от условий общинно-родового строя, тем меньше в них сохранялись группы первичных духов.

Религиозные установки у любого социума возникают на определенной материальной и культурной почве. Но сформировавшись, они приобретают относительную самостоятельность и в свою очередь сами обеспечивают на долгое время активность общества в однажды заданном направлении, что можно проиллюстрировать на примере религии древнего Перу [Березкин Инки : 146].

В инкской религии были сильны монотеистические тенденции, соответствовавшие политическим реалиям централизованного государства во главе с **Сапой Инкой**. Доминировал культ **Солнца/Виракоча**. Одновременно государство приспосабливалось к крайне разнородным местным условиям. В разных регионах Перу[1] инки построили центры провинций, в которых проживали представители власти. Текущими делами занимались местные элиты, продолжавшие жить в окрестных деревнях. Это также нашло отражение в религиозной сфере. Инки не отказались от почитания древних местных божков, а включили их в своеобразный политеистический пантеон в качестве рядовых его

[1] Подробно об этом: *Культура Перу* / ред. кол.: В. А. Кузьмищев (отв. ред.) [и др.]. — М. : Наука, 1975. — 379 с.

членов. **Солнце/Виракоча** или, точнее, **Солнце/Виракоча/Пачакамак** возглавили весь этот сонм божеств [Березкин Инки : 154 —155]. Эта религиозная иерархия способствовала укреплению иерархии политической. Религиозная система инков подкрепляла их социально-политическую структуру.

В человеческом обществе время от времени появляются доминирующие личности, воля и интеллект которых ориентируют мысли и чувства всего коллектива в том или ином религиозном направлении. З. Фрейд писал: «Индивидуальная психология, должно быть, по меньшей мере такой же давности, как и психология массовая, ибо с самого начала существовало две психологии: одна — психология массовых индивидов, другая — психология отца, возглавителя, вождя. ‹...› Его интеллектуальные акты были в обособленности сильны и независимы, его воля не нуждалась в подтверждении волей других» [Фрейд : 329].

Религию как явление социальное следует интерпретировать в двух основных измерениях: на микросоциальном уровне (на уровне отдельных религиозных групп, сообществ, этносов) и на макросоциальном уровне (на общечеловеческом уровне, уровне мировой религии). Все конкретные религии мира, при всем их своеобразии и оригинальности, подчинены общим законам развития человеческого общества. На уровне макросоциума религия поднимается на максимальную высоту, что позволяет за отдельными специфическими проявлениями культа и конкретной религиозной практики увидеть единство человеческой религиозной культуры, веры в Бога, которая находит проявления в бесчисленных конкретных реализациях. Проявления религии беспрерывно меняются, но основополагающий принцип остается неизменным. Как говорили латиняне: *una est religio in rituum varietate* ‘религия едина в своем многообразии’.

Акцентируя внимание на религиозных различиях, многие исследователи утверждают, что говорить о единой религии не представляется возможным. По нашему мнению, все существовавшие и существующие религиозные формы составляют разновидности единой мировой религии, основывающейся на единой, вечной вере в сверхъестественное, инициируемой врожденным, присущим только человеку религиозным чувством, религиозным духом. Подчеркнем, однако, что становление и существование пандемониумов и пантеонов происходит не только под влиянием социальных факторов. Здесь взаимодействуют и переплетаются различные причины.

Прошли тысячелетия, один общественный строй сменяется другим, а религия не только не исчезла, но и укрепляет свои позиции в современном мире. Религия как специфическая разновидность общественного и индивидуального сознания сопоставляется с иными разновидностями духовной деятельности человека, такими как наука, искусство. Сопоставляясь, эти разновидности духовной жизни человечества тесно связаны друг с другом, проникают друг в друга, влияют друг на друга. Сопоставление не обозначает противопоставление. Религия

и мифология, наука и искусство дополняют друг друга, духовно обогащая людей. Они будут существовать столько, сколько будет существовать человек, человечество.

Глава 6

«КУЛЬТ ГОР» В РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОМ МИРЕ

Нельзя обязательно искать социально-экономические корни во всех религиозных культах, как это делает, например, С. А. Токарев[1], у которого горы как объект культа выступают «в весьма различных материальных аспектах и тем самым в разных социальных функциях», и которых он насчитывает «не меньше десяти» [Токарев Религии : 603].

Конечно же, в религиозно-мифологическом мире это далеко не так, как представляется А. С. Токареву в его умозрительных, оторванных от мифологической реальности построениях. Образы злых горных духов: *тролли* скандинавских народов, горные великаны **Йетткеназак**, у лопарей, духи гор **Куньлунь** и других гор в мифах древних китайцев отнюдь не являются основными в оромифологии. Какое отношение имеет к «грозящей опасности гор» гора **Синай**[2] или гора **Сион**[3], или гора **Парнас**[4], или гора **Арарат**[5]?

---

[1] Впрочем, делает это С. А. Токарев эклектично и неубедительно. Нельзя ограничиваться типолого-таксонимическими сопоставлениями отдельных оромифологических рубрик, подгоняя их под априорно созданные концепции. При априорном подходе к концепту ‘гора’ выделяются «материальные аспекты», вроде того, что, как утверждает А. С. Токарев, *гора* — это «прежде всего грозящая опасность», ибо «суровые горы, особенно на Севере, встретили пришельцев опасными обрывами, снежными лавинами, ледниками и камнепадами. ‹...› Дикая природа северных гор, грозящая человеку вполне реально гибелью, не могла не поразить его воображение. Отсюда мифологические образы злых горных духов» [Токарев Религии : 603]. Именно этот аспект выступает у А. С. Токарева самым первым в «культе гор», в его идейных и материальных корнях.

[2] Гора **Синай** (ивр. הַר סִינַי, *Хар-Синай*; также *гора Моисея*, *гора Хорив*) — гора на Синайском полуострове в Египте; согласно Библии на этой горе Бог являлся Моисею и дал Десять заповедей.

[3] Гора **Сион** — юго-западный холм в Иерусалиме, на котором стояла городская крепость. Для евреев **Сион** стал символом Иерусалима и всей Земли Обетованной, к которой еврейский народ стремился после разрушения Иерусалимского храма в 70 г. н. э.

[4] Гора **Парна́с** (греч. Παρνασσός) — священная гора в Греции, связанная с мифическими сказаниями и известная местонахождением на ее южном склоне дельфийского оракула.

[5] Гора **Арарат** — гора, куда, как считается, пристал Ноев ковчег после всемирного потопа. Как известно, предание о потопе родилось в Двуречье

Греция — горная страна. Горы и плоскогорья занимают около $^2/_3$ территории Греции. Наличие гор не могло не отразиться на религиозном сознании греков и на их теонимической системе. Однако горы занимали небольшое место в религиозной психологии греков. Из множества духов названия получила лишь небольшая группа *горных нимф*. В греческой мифологии *агростины* — нимфы гор; горных нимф называли также *орестиадами* или *ореадами* (др.-греч. Ὀρειάδες). Одна из самых известных *ореад* — **Эхо**, лишенная голоса, имевшая лишь способность вторить [March : 273].

Вторым аспектом ‘культа гор’ С. А. Токарев выделяет «духи горных перевалов», когда «перевальные тропы и дороги обычно отмечены каким-нибудь памятным предметом — большим камнем, кустом, деревом в благодарность духам за удачный переход. Это так называемое *обо*, *обо-таш* у алтайцев и монголов». Почитание горных перевалов или их духов-хозяев — одна из характерных разновидностей ‘культа гор’ [Токарев Религии : 604].

Нельзя обобщать частные случаи проявления локального орокультта и выводить их на уровень ороуниверсалий. Никакого отношения ни к первым двум разновидностям ‘культа гор’, ни к «третьей разновидности почитаемых гор — промысловых угодий» не имеет, например, гора **Этна**[1], или, скажем, гора **Килиманджаро**[2]. Горы нередко были местом выполнения религиозных предписаний. С библейской горы **Геризим** по предписанию Моисея должно было провозглашаться благословение народа, тогда как с горы **Эбал**, лежавшей напротив **Геризима**, провозглашались проклятия.

Горы выполняют в мифах разнообразные функции. Гора **Афон** на севере Восточной Греции известна как **Святая Гора**. Этот ороним также передается графически как **Святая гора**. Эта гора называется также **Агион Орос** (греч. **Ἅγιον Ὄρος**). Возникает вопрос: ономастически названия горы **Святая гора**, **Святая Гора** и **Агион Орос** идентичны или нет? По всей видимости, они не идентичны в ономастическом плане. Ср. название одной из пяти священных гор в китайской мифологии **Хуашань** ‘Цветущая гора’. В русском языке этот ороним обладает максимальной ономастичностью, в китайском языке — минимальной. Японская гора **Такатихо** хорошо известна миру благодаря

и оттуда было заимствовано древними иудеями. Библейскому Арарату соответствует месопотамская гора Ницир, возле которой остановился корабль после потопа.

[1] **Э́тна** — действующий стратовулкан, расположенный на восточном побережье Сицилии, недалеко от городов Мессины и Катании. Согласно мифологической традиции, Афина в битве олимпийских богов и гигантов (гигантомахии) придавила бессмертного гиганта Энкелада этой горой.

[2] **Килиманджаро** — высочайшая гора Африки и потенциально активный стратовулкан на северо-востоке Танзании, высочайшая точка Африки над уровнем моря (5895 м).

мифу, по которому богиня Аматэрасу, оскорбленная злыми шутками брата бога Сусаноо, скрылась в пещере, которая, как считают в Японии, и находится в **Такатихо**. Сюда же, на гору **Такатихо**, по мифу *«Кодзики»*, спустился бог Ниниги при своем нисхождении с небес, чтобы взять в свои руки правление над всей Ямато. Гора **Такатихо** переводится как 'Тысяча Высоких Вершин': *така* 'высокий'; *ти* 'тысяча'; *хо* 'вершина' (горы), 'пик'.

Особенно много буддийских храмов было сооружено в Японии на склонах горы **Хэйдзан**, близ Киото, где они возводились под покровительством синтоистского божества данной горы **Хиэй-санно** 'Горного царя'. В эпоху средневековья она на длительное время превратилась в общеяпонскую буддийскую святыню. В Тибете такое же превращение произошло с горой **Кайласа** (тиб. **Ti-se**). Согласно буддийской легенде, превращение этой горы в святыню связано с именем известного тибетского аскета **Миларепы**.

Культ духов гор был широко распространен в Корее. В Силла совершались государственные жертвоприношения духам трех гор и пяти пиков. «Горные духи в анимистических представлениях древних корейцев были земными духами, обитающими в определенных горах и охраняющими последние. Дух горы **Асадаль** (горный дух — **Сансин** или просто дух — **Син**) — перевоплощение **Тангуна** после ухода из мира людей на гору **Асадаль**» [Концевич : 185]. У корейцев, например, была распространена вера в то, что горы являются местом обитания мифического предка ‹...›, что женщина — родоначальница корейского государства превратилась в *гения* (духа) Земли и вечно обитает на священной горе. «Следовательно, гора рассматривалась как место пребывания женщины-родоначальницы» [Ионова : 163—164].

С развитием в Азии государственных религий, близких к брахманизму ‹...› местный культ гор все более четко формулируется эгоцентрично. И выразителем социального «эго» становится не только условно принятая гора, но и правитель. Более ярко культ короля-горы развивается в период расцвета Ангкорской империи. «Король идентифицируется с горой; принимается как аксиома представление, что через него, восседающего на «троне Вселенной», как через вершину этой горы, проходит ось мира» [Стратанович : 202].

В японской теонимии большое число имен божеств представляют собой длинные цепочки апеллятивных лексем, все вместе образующих единое проприальное целое, которое как таковое омонимично исходному нарицательному словосочетанию. Так образованы, например, имена различных горных божеств и, в частности, имена вулканических божеств. Главным горным божеством, управляющим всеми другими, является бог **О-яма-цуми-но ками**, чье имя расшифровывается следующим образом: др.-япон. **о** 'большой, великий'; **яма** 'гора'; **цуми** 'душа, дух'; **ками** 'бог'; в целом 'бог-дух больших гор', 'великий бог-дух гор' [МНМ 2 : 271].

Горы всегда привлекали людей своей могучей красотой и труднодоступностью. Горы в мифологическом мышлении обычно предстают местом пребывания высших богов. Возникший на раннеродовой стадии один из древнейших культов — культ плодородия, культ матери — по-прежнему оставался в центре идеологии древнего человека. Он был тесно связан с ‘культом гор’, а следовательно, с ‘культом духов гор’. «Жертвы обычно приносились *матери-горе*, *матери-прародительнице*. Видимо, неслучайно в иньской иероглифике Китая (II тыс. до н. э.) символ женского плодородия сочетался со знаком ‘гора’, а имена духов нередко присоединялись к слову ‘мать’ (например, ‘мать гор’, ‘мать облаков’)» [Новгородова : 120]. Горы символизировали центр мира, место соприкосновения неба и земли, вечность и устремленность к вершинному миру.

Священные горы Китая

Прежде всего отметим в китайской оролатрии так называемые *Священные горы Китая*, почитаемые в буддизме и даосизме. Именно в этих местах уместно размышление над высказыванием древнего мудреца Лао-цзы — «То, чем порождается жизнь, есть смерть». Даосские горы называются **Пять великих гор**, буддистские — **Четыре священные горы буддизма**. Священные горы из обеих групп являются объектами массового паломничества, причем китайское слово ‘паломничество’ (кит. 朝聖/朝圣 *cháoshèng*) происходит от фразы *отдать дань уважения священной горе* (кит. 朝拜聖山/朝拜圣山 *cháobài shèng shān*). По китайской легенде, **Пять великих гор** возникли от рук, ног и головы **Пань-гу** (Творец Универсума). Они образуют похожую на крест фигуру, ориентированную по сторонам света. Гора **Хэншань** в провинции Шаньси — символ Севера. Ороним **Хэншань** означает ‘Гора равновесия’. Гора **Хэншань** в провиниции Хунань — символ Юга. Эта гора еще называется **Наньюэ Хэншань.** Ороним **Наньюэ** означает ‘Южный пик’. Гора **Хуашань** в провинции Шэньси — символ Запада, где, по преданию, мифический государь Шунь, объезжая свои владения, приносил жертвы небу[1]. В древнекитайской мифологии фигурирует также священная гора, находившаяся где-то на западной окраине китайских земель. Называется эта священная гора **Кунь-лунь**. В основе мифов о **Кунь-луне** лежит, видимо, представление о мировой горе. Путь к **Кунь-лунь** преграждали **Жошуй** ‘Слабая вода’ и огнедышащие горы [МНМ 2 : 28 —29]. Мифооронim **Куньлунь** заимствован от названия реально существующей обширной горной системы **Куньлунь** в северо-западном Китае. С этим названием связано множество древних китайских легенд. В переводе с китайского горы **Куньлунь-Шань** — это ‘Лунные горы’. В этом названии угадывается и облик этой горной страны, и ее связь

[1] По религиозно-мифологическим воззрениям древних египтян **Гора Запада** в Древнем Египте считалась «царством мертвых».

с древнекитайскими мифами о Луне как одной из сил, сотворивших землю.

Нефритовая гора расположена к востоку от центральных складчатых равнин Китая. С **Нефритовой горой** связано несколько весьма почитаемых личностей. Прежде всего это **Дунюе Дади** (кит. 东岳大) — 'Великий Император Священной горы Востока'. Он считается проявленной силой **Нефритовой горы** и ее богом. Также с **Нефритовой горой** связано имя **Би-ся Юаньцзюнь** (кит. 碧霞元君) — 'Императрицы Голубых Облаков'. Ее полное имя — **Небесная Нефритовая дева и Императрица Лазурных облаков**. В народе ее называют **Нефритовой бабушкой**. Считается, что **Би-ся** была рождена от соединения Девяти Ци (кит. 九气). В *«Книге гор и морей»* нашли отражение как положительные знания, так и фетишистские, тотемистические и иные религиозно-мифологические представления, отраженные в семантике названий гор. Так, ороним **Гора-Колокол**, возможно, связан с культом фетиша-колокола; ороним **Медведь-гора**, возможно, отражает древние тотемистические представления. Приведем еще несколько названий гор Китая, которые свидетельствуют о номинационных вкусах китайского народа: *гора* **Отпуска птиц на волю**, *гора* **Материнский Алтарь**, *гора* **Блуждающая**, *гора* **Небесного тигра**, **Петух-гора**, *гора* **Высокая защита**, *гора* **Возвращения**[1].

Священные горы Тибета

Религиозные космологии используют реалии окружающего мира, креативно переработанные мифологическим мышление этноса — создателя и носителя той или иной мифологической системы. В Индии повсеместно распространен культ гор и холмов, которые почитаются как обители богов (дэва). С горами связано множество мифов, мифологических мотивов и преданий. К числу особо священных относятся **Гималаи**. За их главным хребтом, по индуистским верованиям, находится священная гора **Меру** (санскр. मेरु) — огромная золотая гора, вокруг которой вращаются солнце, луна, планеты и звезды [МНМ 2 : 140]. Для последователей тибетской традиции Бон гора **Кайлас** и лежащее у его подножия озеро **Манасаровар** являются сердцем древней страны **Шангшунг** *(Zhang Zhung)*, где зародился Бон. **Кайлас**, который в Боне называется **Юнгдрунг Гу Це** *(Yungdrung Gu Tse)* 'Девятиэтажная Гора Свастики', — это душа всего Бона, средоточие жизненной силы и главного принципа «Девяти Путей Бона».

[1] Все названия гор связаны с разнообразными мифами, в которых повествуется как о сверхъестественных персонажах, так и о мифических героях. Одним из наиболее популярных в древнекитайской мифологии является **Юй** (**Да Юй** 'Великий Юй') — культурный герой, усмиритель потопа. Есть основания полагать, что этимологически имя **Юй** имеет отношение к земноводным существам. **Юй** рассекал и передвигал горы, чтобы ликвидировать последствия потопа. Считается, что **Юй** дал названия тремстам китайским горам.

Священные горы Индии и Ирана

В кришнаизме почитается гора **Говардхана** (санскр. गोवर्धन) — холм, расположенный в штате Уттар-Прадеш, Индия. Холм **Говардхана** играет особо важную роль в традициях кришнаизма, в частности в гаудия-вайшнавизме, где Кришне поклоняются как верховной ипостаси Бога. У слова *говардхана* есть два основных значения. Дословно *го* переводится как 'коровы' и *вардхана* как 'питание'. Другое значение слова *го* — это 'чувства', а *вардхана* также может означать 'увеличивать' — в традициях Кришна-бхакти значение этого термина часто дается как 'то, что усиливает влечение чувств к Кришне'.

Хара Березайти — мифологический горный хребет на севере, упоминаемый в Авесте. К **Харе Березайти** якобы были прикреплены звезды. Высочайшей вершиной **Хара Березайти** считалась гора **Хукайрья** (**Хугар**). Вершина горы является, по преданию, центром мироздания. От названия горы происходит название горной системы **Эльбрус** на севере Ирана и горы **Эльбрус** на Кавказе *(см. также с. 234)*.

Священные горы Алтая

Похожие мифологические представления, обусловленные местными ландшафтными реалиями, встречаются и у алтайских народов, где аналогом горы **Меру** может служить гора **Белуха**, которая ранее у алтайцев называлась **Уч-сумеру**. В греческой мифологии такой горой был Олимп[1]. В Японии такой горой была **Фудзияма**[2]. В зороастризме с горой **Демавенд/Дамаванд** связано много персидских легенд[3].

Горный Алтай — страна дикой нетронутой природы. Это самая высокая горная область Сибири. Многие горные хребты поднимаются на высоту четырех километров над уровнем моря. Здесь находится самая высокая вершина Сибири — двуглавая гора **Белуха**. Горный Алтай — страна ледников. Здесь бурные реки, величественные леса. Издревле алтайские шаманы обожествляли гору **Белуху**. Именно там, по преданию, находится вход в сибирскую Шамбалу, увидеть которую нельзя, не имея духовного зрения. **Белуха** — это энергетический мост между землей и небом. Это обитель богов и духов. «К сожалению, гора **Белуха** не вошла в число так называемых 'Семи чудес России'. ‹...› Соперничать с этим регионом могут разве что две другие сибирские

---

[1] **Олимп** в древнегреческой мифологии — священная гора, место пребывания богов во главе с Зевсом.

[2] **Фудзи**, или с уважением **Фудзияма**, является одним из самых главных достояний японской нации. Этот знаменитый вулкан, расположенный недалеко от Токио на острове Хонсю, уже давно вошел в разряд культовых у японцев, чтящих древние традиции и силы природы.

[3] **Дамаванд** (перс. دماوند, др.-перс. *dūmavant* 'дымящийся') — потухший стратовулкан в хребте Эльбрус, является самой высокой точкой страны (5610 м над уровнем моря). Считалось, что в этой горе был заключен *Биварасб* (*Биварасб* — один из злых духов в зороастрийской религии, иначе называемый *Ажи-Дахака*) и что дым, постоянно поднимающийся с ее вершины, — это дыхание заключенного.

‘иконы’ — ‘священное море’ Байкал и красноярские ‘Столбы’» [Кудачинова : 225].

Мифологическое сознание алтайцев исходило из практических наблюдений. Мифопоэтическое понимание мира жителями Алтая складывалось в причудливую картину. Посредством ассоциативных рядов были созданы пласты трехчастного деления мира по вертикали. Над землей, по мифологическим представлениям алтайцев, расположены небеса, которые состоят из многочисленных слоев или ярусов. Небесная алтайская стратификация включает семнадцать (!) ярусов. Многослойность неба, вероятно, являлась результатом ассоциативного восприятия высоких гор, уходящих далеко в небо. На фоне могучих гор, непроходимых лесов, бурных рек человек выглядел маленьким, слабым и беспомощным. Поэтому в алтайской мифопоэтической традиции человеку не отводилось того места, какое он занимает в классической греческой мифологии. Алтайское мифологическое мировоззрение, одухотворив все объекты природы, населило их также многочисленными духами, которые выступают как помощники, как посредники человека в его взаимоотношениях с природой, с высшими богами и небесными духами.

Священными на Алтае считались три горы **Кесьпы** или **Тесьпы** на р. Бие; гора **Ова**, гора **Бобырган**, гора **Абакан** в вершинах р. Абакана — о шести горбах, гора **Алтын-тау** [Потапов : 147]. Священный характер гор у северных алтайцев обнаруживается и в ономастических отношениях. В некоторых местных этносах существовали строгие правила на упоминание названия горы. В случае необходимости они называли табуированную священную гору подставными именами. Например, табуированную гору **Кара-таг** ‘Черная гора’ женщины называют своим тестем (правильнее, свекром), т. е. собственное название горы ими не используется [Потапов : 153].

В более позднее время поклонение горам у монголов вошло в состав буддийского культа. Г. Н. Потанин писал в свое время: «Священных гор в Монголии множество» и привел длинный список священных гор [Потанин : 92]. Среди них такие священные горы, как **Очир-вани**, **Бурхан-ола**, иначе **Бурхан-бутай**, или **Куку-сэркэ**. Г. Н. Потанин особенно подчеркивает почитание гор **Байтык-богдо** и **Бурул-богдо**: одна из них лежит на Алтае, к северу от Гоби, другая — в Тянь-Шане, и далее добавляет о **Байтык-богдо**, что «будучи на склонах этой горы, нельзя произносить имен оленя, сурка и березы, которые в случае необходимости упоминания их называются подставными именами» [Потанин : 93].

Священные горы Африки

У каждого народа мира свои орокульты, свои оролатрийные представления. Гора **Кения** — вторая по высоте гора в Африке (после **Килиманджаро**). Племена кикуйю верят, что их бог Нгаи жил на горе **Кения**. Кикуйю называют гору **Kĩrĩ Nyaga** (**Кириньяга**) ‘Сияющая гора’, что связано с отражением света от ледников горы. Племя эмбу полагают, что гора является домом для их бога **Mwene Njeru**

(**Мвене Ньеру**). Гору они называют **Kiri Njeru** (**Кири Ньеру**), что означает ‘Гора белого цвета’. Масаи называют гору **Ol Donyo Keri** (**Ол-Доньо-Кери**), что означает ‘Горы из полосок разных цветов’. На языке племени амеру гора **Кения** называется **Kirimara** (**Киримара**), то есть ‘То, что имеет белый материал (снег)’.

В мифологической орономастике есть названия гор и апеллятивные оролексемы, имеющие совершенно иное мифологическое наполнение, иную мифологическую семантику. Шумерское слово *kur* буквально означает ‘гора’, ‘горная страна’. Очень показательно, что эта лексема имеет также значение ‘чужеземная враждебная страна’ [МНМ 2 : 29]. Клинообразный знак для *kur* был пиктограммой горы. Он мог также означать ‘иностранное государство’[1].

Священные горы древних германцев

«Лингвистические факты необходимо дополнить экстралингвистическими свидетельствами о широком распространенном у древнегерманских племен *культе* горы», — отмечает Т. В. Топорова, и приводит некоторые данные, позволяющие хотя бы от части убедиться в актуальности *образа горы* в магико-религиозной и социально-юридической сферах. Культовое значение **горы** подтверждают многочисленные топонимы, в которых обозначение горы (др.-англ. *beorg* ‘высота’, ‘могильный курган’, др.-сакс, др.-в-нем., др.-исл. *berg* ‘гора’, ‘скала’) сочетаются с теонимами, ср. норв. *Odinsberg*, нем. *Wodensberge* > *Godesberge* букв. **‘гора Водана’** под Бонном (в Тюрингии зафиксировано два аналогичных топонима, а в Нижней Саксонии — три), многочисленные горы **Доннара/Тора** (нем. *Donnersberge*, норв. *Torshaund*) норв. *Freberg*, швед. *Fröberg* ‘**гора Фрейра**’, дат. *Niartharhœghæ* ‘**гора Ньюрда**’. Экстраординарную роль *горы* в области права древних германцев верифицирует организация народного собрания — тинга на естественных или искусственно возведенных возвышенностях: др.-исл. *lǫgberg* ‘**гора** закона’, франк. *malberg* ‘**гора** говорения’, др.-англ. *Madehust* < *mœđel-hyrst* ‘**холм** говорения’. О сакральном характере **горы** говорит тот факт, что Один называет себя ‘человеком с горы’ *(karl af bergi)*, и клятвы даются ‘на **горе** бога победы [Одина]’ *(at Sygtýs bergi)*. «Об использовании **горы/холма** в качестве сакрального локуса свидетельствуют многочисленные примеры:

---

[1] Мифологическое мышление шумеров использовало полисемантическую лексему ‘кур’ для обозначения ада. При этом изменилась и лексическая семантика этой лексемы — в шумеро-аккадской мифологии слово ‘кур’ выступает как одно из названий подземного мира. Поскольку религиозно-мифологическая сфера обладает относительной самостоятельностью, исходная апеллятивная лексема ‘кур’ онимизировалась/теонимизировалась: «По некоторым данным, ‘кур’ воспринимается как персонифицированное существо (предполагается, что во введении к шумерской эпической поэме *«Гильгамеш, Энкиду и подземный мир»* бог **Энки** сражается с чудовищем **Кур**, похитившим богиню **Эрешкигаль**, впоследствии владычицу подземного мира)» [МНМ 2 : 29].

холмы превращаются в места захоронения; годи Снорри отправляется к горе *Helgafell*, букв. ‘священная гора’, чтобы получить совет; Гуннлауг устраивает важную беседу с Иллуги в месте под названием *Borg*» [Топорова : 203—204]. Далее Т. В. Топорова делает вывод: «сюжет о *валькирии* органически вытекает из восприятия **горы** в древнегерманской космогонической концепции как вместилища основных материальных и духовных ценностей — богатства и мудрости. В качестве типологической параллели можно привлечь скандинавский сюжет о противостоянии двух классов богов — *асов* и *ванов*, богов плодородия, стремящихся к господству над космогоническим знанием, воплощенном в опьяняющем напитке, — ‘меде поэзии’» [Топорова : 207].

Лысые Горы в мифологии

Горы, связанные с отрицательными сверхъестественными силами, существуют в мифологиях или в фольклоре разных народов. В списках исследователей числятся десятки предполагаемых **Лысых Гор** в Украине, в Беларуси и в Польше. Наиболее известной из них является **Лысая Гора** в Киеве. Восточнославянская **Лысая гора** находит соответствие в мифологиях других европейских стран. В Польше это также **Łysa Góra**, в Германии — **Brocken** (нем. *Brocken*), **Blocksberg**, в Швеции — **Blåkulla**, **Häklefjäll**, в Норвегии — **Bloksberg**, **Domen**, в Дании — **Blåkulla**, **Häklefjäll**, **Bloksberg**, в Исландии — **Vala kyrkja**, в Финляндии — **Kyöpelinvuori**.

Название ‘Лысая Гора’ нас больше всего интересует с точки зрения графики. Орографический термин *лысая гора* имеет два семантических прочтения. Одно из них — чисто географическое, профанное: это гора, «вершина которой лишена лесного или кустарникового покрова, растущего по ее склонам или у подножия» [Сл. Мурзаев : 353]. Второе — ритуальное, мифологическое: «Быть может, лысыми эти горы названы потому, что их верхняя часть расчищалась под требище» [Рыбаков 2002 : 286]. Ср. в тексте: «...Кривой замок (Кривой город) находился не внизу, в непосредственном соседстве с нижним замком, а за Вильней на Лысой Горе ‹...› *і заложил город один на Швинторозе а другии на Кривои горѣ которую зовут Лысою...*» [Иванов 1980 : 26]. Ср. «Само название “Лысая гора” уже говорит в пользу древнего ритуального места. ‹...› Известна Лысая гора под Киевом, Лысая гора близ днепровских порогов. ‹...› Археология полностью подтвердила позднюю легенду о существовании культового места на Лысой горе» [Рыбаков 2002 : 381, 382].

Ср. колебания в написании этого оронима в пределах одного и того же текста: «Лысая гора (Девичь-гора) — историческая местность на территории Голосеевского района города Киева. Лысая Гора располагается между Верхней Теличкой, Саперной Слободкой и Багриновой Горой» [Лысая-гора]. Ср. еще: «Лысая гора — одно из самых загадочных мест в Киеве. ‹...› Лысая Гора и по сей день сохранила свой изначальный облик ‹...›» [lysaya-gora-kiev]. Иную, апеллятивную графику этого названия

видим в следующих текстах: «Полеты ведьм на лысую гору обыкновенно совершаются в темные, бурно грозовые ночи...» [Афанасьев 3 : 233, 234, 237, 239]. Ср. также у И. Нечуя-Левицкого укр.: «Третя прикмета відьом та, що вони літають на Лису гору. Як тільки відьма хоче летіти на Лису гору, то приставляє до огню в горшку тирлич-зілля. ‹...› Лисих гір, куди злітають відьми, показують багато: і в самому Київі, і нижче Київа понад Дніпром. На Лисій горі над відьмами верховодить відьмак. ‹...› Лиса гора — то образ неба, то та скляна гора, на котру в казках лізуть багатирі й змії. ‹...› Відьми злітають на Лису гору на Коляду, проти Великодня і на Купайла, в той час, як буває в природі повертання сонця на літо, на весну і на зиму» [Нечуй-Левицький : 62—63].

Таким образом, выступая в качестве названия конкретных гор, этот оротермин получает неидентичную ономастическую интерпретацию, что отражается на его графике, заключает Э. М. Мурзаев: «Многочисленные топонимы (**Лысая Гора**, **Лысогоры**) обычны в оронимии» [Сл. Мурзаев : 153].

Социально-экономический фактор при всей его несомненной важности в интерпретации религиозно-мифологических явлений отнюдь не является универсальным и всеобъемлющим. Духовная сфера, религиозно-мифологическая в том числе, в значительной степени автономна, развивается по своим внутренним законам и не всегда коррелирует с социальным и экономическим развитием общества.

Нельзя к религиозной, высокодуховной сфере подходить с примитивно-материалистическим, утилитарно-прагматическим объяснением. Нельзя объяснять религиозные воззрения людей, исходя из соображений выгоды, хозяйственной пользы, экономической полезности! Нельзя выискивать в культе гор экономические мотивы! Фактор страха также не представляется нам доминирующим в возникновении культа гор. По нашему убеждению, религиозные воззрения возникают чаще всего из положительных эмоций, из чувства благоговения (не животного страха!), преклонения, восхищения.

Необходимо учитывать национальную психологию этноса, его мифологическое мышление, обусловленное в первую очередь природной средой, географическим окружением, особенностями местного ландшафта.

Глава 7

ВЛИЯНИЕ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ФАКТОРОВ НА МИФОЛОГИЮ И МИФОНИМИЮ

Следует также отметить влияние социально-культурных факторов на мифологию и мифонимию. Отметим, что в древние времена социумы были социально структурированы (кроме, разумеется, древнейших доисторических эпох) и отношение разных социальных страт к одним

и тем же богам не было идентичным. Например, «скотий бог» **Волос** почитался «простым народом» на всей восточнославянской территории. Между тем идол **Перуна** входил в состав воздвигнутого князем Владимиром в 978 году пантеона и стоял на Княжеской Горе близ теремного двора, а идол **Велеса** находился далеко внизу, на Подоле, у пристани на реке Почайне. Летописец Нестор, перечисляя в *«Повести временных лет»* богов из пантеона князя Владимира, не упоминает **Волоса** вообще.

В «фиджийской вселенной» — на трехстах двадцати двух островах Океании в прошлые времена «съедение врага считалось одновременно и высшим проявлением военной доблести и наибольшим над ним глумлением» [Мифы Фиджийцев : 334]. Такие реалии жизни нашли отражение как в лексике фиджийцев, так и в их мифологии. Ср., например, «такие лексемы местного языка, как *мбокола*[1] — тело убитого в бою врага, подлежащее ритуальному съедению; человеческое мясо, пища на каннибальском пиршестве, или *ндеруа* — название особого ритма, отбиваемого на лали (барабане) при вносе победителями в родной поселок мертвых тел, предназначенных для съедения» [Мифы Фиджийцев : 370, 351]. «Отсюда и соответствующие мифические имена, вроде имени предка **Нгадри-кау** ‘Охочий до (человеческого) мяса’, или имя духа **На-тава-сара** ‘Режущий на куски’ (он ловит людей и тут же расчленяет добычу), или имени духа-женщины **Лева-ту-момо** ‘(Когда) злая (бывает) на куски разрывает’» [Мифы Фиджийцев : 389, 340, 387].

Гендерная политика всегда существовала в разных сферах бытия и духовной жизни. Существовала она и в религиозной сфере, что не всегда находит себе адекватное объяснение. В древней Галлии и Верхней Германии, например, наблюдается иная религиозно-гендерная ситуация, где покровителями племен, поселений выступают как боги, так и богини [Штаерман : 162—163]. Как подметила Е. М. Штаерман, «число почитавшихся в Испании богов чрезвычайно велико» и сопоставимо в этом плане «с культом богинь-матерей в Нижней Германии, где они выступают также с многочисленными и, как правило, уникальными эпитетами». Трудно объяснить без специальных изысканий эту гендерную ситуацию, понять почему «в Испании почитание богинь было развито значительно меньше, чем почитание богов», почему «в Испании хранителями общин выступают не богини, а боги» [Штаерман : 168, 169] *(см. также с. 266)*.

Гендерная ономастика может изучать имена и фамилии мужчин и женщин в до- и послебрачный периоды. Известно, что во многих частях мира жена берет фамилию своего мужа. *Гендерная теонимика* изучает имена богов. Необходимо отметить наличие в некоторых

[1] «*Мбокола* — общее название человеческого мяса; исходное значение слова, по-видимому, ‘сытная пища’» [Мифы Фиджийцев : 59].

современных культурах языкового явления *андрогинии* — совмещение в именованиях маскулинных и фемининных черт, сглаживание дихотомии мужское — женское. Как подметил Б. Тураев, «у большинства египетских божеств женские дополнения были искусственны и бесцветны». В качестве супруги **Тота** чаще всего фигурирует богиня письма **Сешат**, затем богиня истины **Маат** и, наконец, **Нехемауит**. Встречаются и другие редко упоминаемые богини. Уже во времена Древнего и Среднего царств культ **Хатхор** был распространен во многих местностях Верхнего и Нижнего Египта: в Мемфисе (здесь богиня называлась **Небт-Нехт** — 'Владычица сикоморы'). Необходимо подчеркнуть, что **Хатхор** в разных местах и в разное время отождествлялась с разными богинями — то она богиня неба **Нут**, то богиня **Бубаста/Бастет** (кошка), то свирепая богиня Мемфиса **Сехмет** (львица), то богиня **Саиса**, могучая **Нейт**, которую греки называли *Афиной*, то богиня **Тефнут**, и, наконец, в позднее время она объединяется с самой **Исидой**, культ которой возник в Дендере. **Хатхор** отождествляли и с богиней финикийского Библа '**Владычица Библа**' или с богиней далекого Пунта '**Владычица Пунта**'. **Анту(м)** (аккад.), женское соответствие **Ана**, шумеро-аккадского бога неба[1]. Имя **Анту(м)** представляет собой существительное женского рода от существительного мужского рода **Ану(м)** [МНМ 1 : 89; Mercatante 2002 : 53, 142].

Принято считать, что мифы и все составляющие их мифологические элементы — образы мифологических персонажей, описания их бытия и деяний, их имена и т. д. естественным образом отражают, пусть и в специфической форме, реалии окружающего мира.

Во многих случаях так оно и есть. Но далеко не всегда. И в языке, и в религии, и в мифологии многое возникает не естественным, а искусственным образом, путем волевого внедрения в существующую систему или, наоборот, запрета, изъятия из системы тех или иных слов и имен, образов, действий, ритуалов и под. Волевые решения принимает или какая-либо группа людей (например, жрецы), или отдельные индивидуумы. Князь Владимир ввел в киевский пантеон по политическим мотивам таких неведомых народу богов, как **Хорс** или **Симаргл/Семаргл**, не имевших никаких корней в славянской культуре. Так, ни функции, ни значение самого слова **Симаргл** до сих пор до конца не выяснены. Неизвестно даже, одно это божество или два, так как в многочисленных древнерусских рукописях его имя пишется по-разному, а иногда разделяется на два имени: **Сима** и **Регла**.

М. А. Васильев отмечает, что имя **Семаргла** упоминается в древнерусских письменных памятниках всего три раза: «В летописном рассказе о создании князем Владимиром языческого пантеона в Киеве

---

[1] **Ану** (шум. **Ан**) — в шумеро-аккадской мифологии верховный бог неба, возглавлявший сонм богов. Наряду с **Энлилем** и **Энки** входил в число старейших и самых могущественных богов месопотамского пантеона. Его титул — 'отец богов'.

(в разных списках *“Повести временных лет”* его имя пишется по-разному — **Семарьгл**, **Симарьгл**, **Сѣмарьгл**) и, в искаженном виде, дважды в “Слове некоего христолюбца”, одном из наиболее ранних древнерусских поучений, направленных против остатков язычества (*“И веруют в Перуна, и в Хърса, и в Сима, и в Рьгла”*; *“молятся огневи* ‹...› *Симу, Рьглу, Перуну...”*)» [Васильев : 139]. Ср. еще: «Трудно сказать наверняка, что за божество был в древности **Семаргл**. Имя его, возможно, происходит от слова ‘сѣмя’ (**Сѣмаргл**). ‹...› Вероятно, под именем более “безобидного” **Симаргла** в языческом пантеоне понимался антропоморфный Переплут как одна из ипостасей Ярилы» [Шапарова : 491—492].

Таким образом, анализ чисто лингвистических способов мифонимической номинации должен быть дополнен рассмотрением иных способов образования мифонимов.

Возникнув как результат творческих усилий одного человека, прарелигия и прамифология могли быть восприняты и приняты остальными членами социума, а могли быть отвергнуты. Каждый создатель первичных религиозных импульсов имел свою специфическую духовную организацию, свое особое мировосприятие, свои особые эмоции и этот особый душевный комплекс находил отражение в его индивидуальном мифотворчестве. Каждый первобытный социум имел свои духовные особенности. Поэтому исходная религия и мифология одного социума отличались от религиозных и мифологических совокупностей другого социума и конкретная реализация религиозно-мифологических импульсов была бесконечной.

Когда первобытный социум принимал какой-либо миф или религиозный мотив, созданный индивидуумом и ставший достоянием всего этноса, это отнюдь не означало прекращение роли индивидуального творчества. Прошло время, и многие из мифов были воссозданы, переработаны, преобразованы, систематизированы Гомером и Гесиодом. Не будь этих двух индивидуумов и античная мифология выглядела бы совершенно иначе.

По словам М. Элиаде, «Вамадева, автор знаменитого гимна *“Ригведа”*, говорил о себе: ‘Еще находясь во чреве матери, я познал все рождения богов’ (Ригведа, IV)» [Элиаде Аспекты : 111]. Абстрагируясь от имен конкретных авторов и интерпретаторов ведийских гимнов, совершенно ясно, что эти древнейшие индуистские религиозные тексты были созданы креативным гением отдельных личностей. Еще в 1870-х гг. специалист по санскриту Абель Берген доказал, что ведические гимны были созданы очень образованными и утонченными жрецами.

Иранская религия создавалась столетиями древними теологами. Но пришел индивидуум — Заратустра и реформировал древнюю религию, придав ей уникальный абстрактный характер. Не было бы Заратустры, не было бы зороастризма таким, каким он нам знаком.

Глава 8

РОЛЬ ОСОБЕННОСТЕЙ НАЦИОНАЛЬНОГО МЕНТАЛИТЕТА В МИФОНИМИИ

Мифонимия как мифологическая разновидность ономастики имеет множество свидетельств проявления национального менталитета. Рассмотрим несколько лексико-семантических групп собственных имен, засвидетельствованных в мифологии.

Мифонимы и всемирный потоп

Древнейший сюжет о всемирном потопе[1] принадлежит шумеро-аккадской мифологии. Жители Месопотамии (а вслед за ними и древние евреи) представляли себе едва не совершившееся истребление человечества богами в виде потопа. У египтян же имелся миф о жестокой богине **Сохмет**, которая впала в неистовство и истребила бы весь человеческий род, если бы не была остановлена. «Угаритская мифология сводит нас с вариантом этой легенды, повествуя о том, как яростная **Апат** убивала людей и ликовала, видя, как летают в воздухе их отрубленные головы» [Гордон : 213]. При этом герой повествования именуется по-разному. В шумерских мифах, созданных, возможно, в III тыс. до н. э., это **Зиусудра/Зиудсура**; в вавилонских текстах — это **Атрахасис** ‘Превосходящий мудростью’; в ассирийских — это **Утнапиштим**; у древних греков он именуется **Xisouthros** (**Ксисутрус**). Согласно мифам, **Утнапиштим**, которого заблаговременно предупредил бог мудрости **Эа**, построил ковчег. Наградой за сохранение жизни на Земле **Утнапиштиму** была дарована тайна бессмертия. Идея о бессмертии обусловлена трактовкой внутренней формы имени героя. Имя **Зиусудра** интерпретируют как ‘Жизнь долгих дней’. Аккадский аналог имени **Зиусудра** — **Утнапиштим** ‘Он обрел жизнь’ также поддерживает эту интерпретацию. В шумеро-аккадской мифологии фигурирует огромная птица божественного происхождения **Анзуд**, аккад. **Анзу**. В имени **Анзуд/Анзу** первый корень *ан-* обозначает ‘шум’;

---

[1] В книге *«Древняя Индия. Исторический очерк»* читаем: «Обращает на себя внимание сходство древнеиндийского мифа о потопе с соответствующим библейским, восходящим в конечном счете к шумерскому. Вопрос о том, является ли это сходство следствием заимствования или обе версии вполне самостоятельные, еще далек от окончательного решения» [Бонград-Левин/Ильин : 206]. «В конце XIX в. немецкий исследователь Г. Шурц, например, в *«Истории первобытной культуры»* упомянул Китай, только чтобы сказать, что у китайцев нет мифа о потопе. И даже такой знаток фольклора, как английский ученый Дж. Фрейзер, собравший около 200 мифов о потопе у разных народов, не знал его китайского варианта» [Рифтин : 456]. Однако мифы о потопе в национальной интерпретации есть и в китайской мифологии, а также в мифологиях многих иных этносов, в мифологиях народов Меланезии, Северной Америки и др.

ср. также *ан* ‘небо’, ‘бог неба’; второй корень *-зуд*, *-зу* можно считать именем собственным этого божества. Примечательно, что именно птице **Анзуду** (и еще нескольким богам-воителям) боги поручили выполнить приговор о всемирном потопе *(см. также с. 488)*.

Сюжет о потопе имеет свои версии и в древнегреческой мифологии. Согласно мифам, Зевс решил погубить посредством потопа греховное людское поколение, кроме **Девкалиона**, сына **Прометея** и его жены **Пирры**, дочери брата **Прометея Эпиметея** и **Пандоры**. Последовав совету оракула, они бросали за спину камни, из которых и возникли мужчины и женщины, новый человеческий род. Этот миф — результат народно-этимологического сближения слов λάας ‘камень’ и λαός ‘народ’.

Согласно Библии, Бог повелел праведнику **Ною** построить Ковчег и взять туда членов своей семьи и по паре животных каждого вида. По окончании потопа ковчег прибило к горам Араратским[1]. Имя **Ной** (ивр. נֹחַ, *Ноах,* др.-греч. Νῶε, араб. نوح, *Нух*) интерпретируют как ‘Успокаивающий’, ‘Умиротворяющий’.

Имена богов войны

Боги войны в древнеегипетской мифологии никогда не были первостепенными божествами и нередко совмещали военные функции с функциями сугубо гражданскими. Одна из самых древних богинь Египта **Нейт** была богиней охоты и войны вначале своей мифологической карьеры. Затем она приобрела роль богини-защитницы и стала связанной с определенными ритуалами похорон. Богом войны, олицетворением мужества и победы у египтян выступало также древнее божество Фиванского нома по имени **Монту** (др.-егип. *mnṯw*). По совместительству **Монту** выполнял функции покровителя и опекуна счастливой семейной жизни[2]. Супругой бога войны **Монту** была богиня деторождения и покровительница матерей **Тененет/Чененет**[3]. Бог охоты **Инхар/Анхур**, **Онурис** (греч. Ονοῦρις), **Анхур** был также по совместительству богом войны. Бог **Упуаут**, обычно сопровождавший фараона на охоте (в этом качестве он носил титул ‘Острая стрела’), по временам выступал в функции бога войны.

Миролюбивость древнегреческого менталитета отразилась и в мифологии. Нелюбимый греками бог войны **Арéс/Арéй** (др.-греч. Ἄρης) отличался вероломством и хитростью. «У Гомера **Арес** — душа переметная, так как он готов переметнуться от одних войск к другим, он

---

[1] По современным представлениям речь идет об Урарту — местности на севере Ассирии; ничто не указывает на то, что ковчег пристал именно к современной горе Арарат.

[2] *Монту — древнеегипетский бог войны* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://piramidavorever.ru/religija-i-piramidy/186-montu-mentu-menth-mont.html

[3] *Тененет* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Тененет

участвует в любых сражениях независимо от того, какая сторона права или виновата» [Тахо-Годи Гомер : 311].

Любитель коварной войны, **Арес** не был «чистокровным» греческим богом. Предполагается, что он был фракийцем, его имя не имеет соответствий в греческом языке. Древнегреческая мифология адаптировала этого чужеземца в пантеон как сына Зевса, который называл его самым ненавистным из всех богов и утверждал, что не будь **Арес** его родным сыном, он бы давно отправил его в Тартар.

Воинствующий менталитет древних римлян, завоевавших чуть ли не половину античного мира, создал свой образ бога войны, весьма отличавшегося от греческого **Ареса**. Римский бог войны **Марс**, один из древнейших богов Италии и Рима, входил в триаду богов, первоначально возглавлявших римский пантеон (**Юпитер**, **Марс** и **Квирин**). В Древней Италии **Марс** был богом плодородия; считалось, что он может наслать либо гибель урожая или падеж скота, либо отвратить их. В его честь первый месяц римского года, в который совершался обряд изгнания зимы, был назван *мартом*. Позднее **Марс** был отождествлен с греческим **Аресом** и стал богом войны. От **Марса** весталка Рея Сильвия родила близнецов Ромула и Рема. Как отец Ромула, **Марс** был родоначальником и хранителем Рима. Римляне считали себя сыновьями **Марса**. Мифологическое мышление римлян придало богу войны **Марсу** особый социальный статус. В отличие от греческого **Ареса**, **Марс** почитался в Риме выше других богов. Простые римские солдаты искренне верили, что **Марс**, под именами **Градивус** ‘Шествующий в бой’ и **Квиринус** ‘Копьеносный’, лично шагает во главе их войска и ведет их к победе. Поэтому основными почитателями **Марса** были римские легионеры и юноши, чьи площадки для боевых тренировок назывались **Марсовыми полями**.

Имена кельтских богов, позднее отождествленных с **Марсом**, упоминаются в посвящениях таким божествам-гибридам, как: **Марс Ригазамус**, **Марс Коротиакус**, **Марс Лоуцетий**. На севере Британии поклонялись божествам войны **Белатукадру** и **Кокидию**, которых иногда изображали в боевом шлеме, с копьем и щитом в руках. У кельтов были «профессиональные» богини войны и сражений. В мифологии ирландских кельтов **Бадб** ‘Неистовая’ — богиня войны, смерти и сражений. **Немаин** ‘Ужасная’, ‘Злобная’ — в ирландской мифологии еще одна богиня войны. **Морриган** — богиня войны и смерти на поле боя. Ее имя переводят как ‘Великая Королева’ или ‘Королева Призраков’, что соответствует ее природе[1]. **Морриган** можно воспринимать и как отдельное божество, и как своего рода триипостасную богиню, отождествляемую с другими богинями войны: **Махой**, **Бадб** и **Немаин**,

[1] «**Морриган** также ассоциировалась с сексуальным началом и плодовитостью; последний аспект позволяет отождествлять ее с матерью-богиней. ‹...› **Морриган** известна и способностью менять свой облик» [Кельтская : 563].

на которых переносилось и ее имя (**Три Морриган**). **Маха**, дочь Эрнмаса — сестра **Морриган**. Головы сраженных в бою воинов иногда назывались ‘желуди Махи’ [Шкунаев : 252]. Роль **Морриган** в ирландской мифологии очень похожа на роль *валькирий* в скандинаво-германской космологии [Бондаренко : 47, 163, 164, 258].

В мифологии Галлии **Эзус** — бог сражений и битв — требовал человеческих жертв, непременно повешенных на дереве. Попутно отметим, что жертвы, приносимые богу грома **Таранису**, сжигались живыми, а жертвы, приносимые богу **Тевтате**, топились в воде. Национальный менталитет кельтов проявился и в отношении к женщинам, которые в раннем обществе обладали не только доступом к светской власти, но и особыми способностями и властью в магической сфере. **Медб**[1] ‘Опьяняющая’, ‘Упоительная’ — воинственная божественная королева одна из центральных фигур ирландской мифологии. «Имя королевы **Медб** (**Medb**) можно было бы с определенной долей стилизации перевести на русский как ‘медвяная’ (тем более что правильнее транслитерировать это древнеирландское имя стоило бы как ‘**Медв**’). ‹...› Конечно, речь здесь идет о пьянящем медовом напитке, известном в свое время и на Руси. ‹...› Нельзя не заметить и особого психологического реализма мира и уладского цикла, когда женщина (**Медб**) может быть и триумфальным вождем, и самоуверенной, взбалмошной упрямицей, и побежденной, но не сломленной королевой ‹...› в королеве **Медб** мы видим вполне языческий образ женщины-повелительницы и женщины-воительницы, известный еще континентальным кельтам» [Бондаренко : 252, 258].

У воинственных скандинавов особую роль играли воинские союзы, военные дружины, что отражено в их национальной мифологии, где превращение **Водана** в небесного и верховного бога связано в первую очередь с повышением удельного веса его как бога-покровителя военных дружин. Мрачное подземное царство **Хель** противостоит небесной **Вальхалле**. **Вальхалла/Валгалла/Вальгалла** (др.-исл. *Valhöll*, прагерм. *Walhall* ‘Дворец павших’). Важную роль в германской мифологии играют *валькирии*[2], божественные вестницы **Водана**, которые берут с поля битвы павших героев и относят их в **Вальхаллу**. Среди германских воинов был распространен также культ *алайсиагов*[3]. Женские

---

[1] Ж. Дюмезиль заметил поразительное родство истории *Медб* с древнеиндийским сюжетом о царевне Мадхави из «Махабхараты». Помимо типологического сходства, само имя Мадхави ‘Медвяная’ является санскритским аналогом имени ирландской королевы [Dumézil 1995 : 1008—1009].

[2] Имя ‘валькирия’ означает ‘собирательница с поля битвы’; слова, из которых оно составлено, имеют в нынешнем немецком языке форму: *walt* ‘место битвы’ и *küren* ‘выбирать’ *(см. также с. 50, 62, 89, 113, 311)*.

[3] *Алайсиаги* (Alaidsaigae) — ‘наводящие ужас’ или ‘всепобеждающие’ — наименование женских ду́хов (богинь) убийства и смерти, являющихся эскортом бога битв.

божественные существа, прислуживающие павшим воинам, бытуют и в других мифологиях мира. В индуистской мифологии это *апсары*, которые изображались в виде прекрасных женщин, одетых в богатые одежды и носящих драгоценности. В исламе это *гурии* — райские девы, которые будут супругами праведников в раю. Иное отношение к воинам, к солдатам наблюдается у мирных и трудолюбивых китайцев[1].

Имена богов смерти

Семантический дифференциальный признак бессмертный для богов в противоположность признаку смертный для людей наслаивается на другие признаки гораздо позднее, когда люди осознали, что такое смерть, и внесли это значение в семантическую структуру лексемы человек, ср. Смертный ≈ Человек: др.-инд. *márta-* ‘человек’, *mártya-* ‘смертный’, авест. *maša-* ‘человек’, *marəta-* ‘смертный’, др.-перс. *martiya-*, греч. *μαρτός*, арм. *mard* ‘человек’ (от глагола **mer-* ‘умирать’, ‘исчезать’: др.-инд. *mriyáte* ‘умирает’, арм. *meṙanim* ‘я умираю’, лат. *morior* ‘умираю’, ст.-слав. *mrěti* ‘умирать’, ср. хетт. *me-ir-ta* ‘исчез’) [Реконструкция : 475].

Боги смерти у египтян были многофункциональны. В период Древнего царства правителем загробного мира был бог **Анубис** (греч. Ἀνουβις)/**Инпу** (др.-егип. *inpw*). Его основные эпитеты: **Хентиаменти** ‘Первый из жителей Запада’ или ‘Тот, кто впереди страны Запада’ (царства мертвых), **Владыка Расетау** (царства мертвых), Стоящий впереди чертога богов. Богиней Дуата была **Инпут** *(inpwt)*. Ее также называли **Анпут**, **Инпеут** и **Инепут**. Она считалась женой **Анубиса**. Ее титулы свидетельствуют об отношении египтян к месту пребывания умерших. **Инпут** называли: **Мать света**, **Госпожа святой земли**, **Госпожа небес**, **Матерь тьмы**, **Госпожа магии**, **Госпожа круга**, **Госпожа света и тьмы**, **Госпожа истины**; **Та, кого короновали со звездами**; **Та, кто защищает**; **Королева звездного неба**[2]. **Осирис/Оси́рис** — бог возрождения, царь загробного мира в древнеегипетской мифологии. **Осирис** вытеснил **Анубиса** как главного божества Запада. С расцветом культа **Осириса** эпитет правителя Дуата и некоторые функции **Анубиса** переходят непосредственно к богу **Осирису** (в Старом Царстве он олицетворял умершего фараона). **Хентиаменти** — это божественное имя или титул, присваиваемый богам Древнего Египта. Именем **Хентиаменти** звали шакалоголового бога. На сегодняшний день остается неясным было ли имя **Хентиаменти** именем или титулом отдельно

[1] Китайский менталитет относится отрицательно к солдатам, а также к профессиональным служителям религиозного культа. Е. Вернер пишет (цитируем на языке оригинала): «For many centuries the soldier, being, like the priest, unproductive, was regarded with disdain. ‹...› As a rule, priests proper, frowned upon as non-producers, were recruited from the lower classes, were celibate, unintellectual, idle and immoral» [Werner : 34, 36].

[2] *Инпут (богиня)* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Инпут_(богиня)

взятого божества, или оно всегда было эпитетом более известных сегодня богов. **Ба-Пеф** — второстепенный бог загробного мира в древнеегипетской мифологии. Его имя **Ба** означало ‘душа’. **Ам-хех** — в древнеегипетской мифологии является второстепенным богом загробного мира. Его имя означало ‘Пожиратель миллионов’ [Mercatante 2002].

В шумеро-аккадской мифологии богиня, властительница подземного царства, имела имя **Эре́шкигаль**, дословно ‘Великая подземная госпожа’. Одно из ее имен — **Кигаль** ‘Большая земля’, т. е. подземный мир. **Эрешкигаль**, вероятно, изначально олицетворяла зимний, непродуктивный период года. Иногда называлась также **Иркаллой** по названию своего царства (как **Хель** у скандинавов и **Гадес** у греков). **Нергал** считался богом преисподней, владыкой подземного царства, откуда, собственно, в древнем языке и произошло его имя ‘Владыка темного града’. Его имя было, может быть, **Эн-уру-гал** ‘Владыка обширного жилища’. Выражение *‘рука Нергала’* распространялось на чуму и прочие инфекционные болезни, было синонимом несчастья. В шумерской традиции **Нергал** стоит рядом с богом подземного мира целителем **Ниназу. Ниназу** шум. ‘Господин врач’, в шумерской мифологии — бог подземного царства. В противоположность **Нергалу**, олицетворению злого начала, **Ниназу** — бог-целитель, божество ритуальных омовений с отчетливо выраженными чертами дружелюбия. Согласно шумерской мифологии у бога подземного царства **Ниназу** был сын по имени **Нингишзида** ‘Господин стойкого дерева’. Он получил это имя, возможно, из-за того, что корни, благодаря которым деревья поддерживают свое существование, растут в подземном царстве. Супруги **Нергала**, кроме **Эрешкигаль**, **Лас/Ласу** (из *la asû* ‘никакого выхода’, т. е. символ подземного царства) и **Мамиту/Маммиту** аккад. ‘Клятва’, ‘Обязательство’.

В западносемитской мифологии таким божеством, персонификацией смерти, выступает бог **Мот/Муту**. Слово *мот* в переводе с угаритского означает ‘смерть’. Бог **Мот** воплощал в себе все аспекты и обличья смерти. Выражение *‘быть проглоченным Мотом’* или *‘съеден Мотом’* означало, что некто скончался. Вместе с тем стоит отметить и другие толкования его имени, связывающие его с аккадским *mutu* ‘воин’, ‘воитель’. Отметим амбивалентность западносемитского бога смерти: **Мот** был также божеством созревания плодов и урожая.

В богатейшей древнегреческой мифологии редко упоминается ненавистный греческим богам **Танатос** (др.-греч. **Θάνατος** ‘смерть’) — олицетворение смерти. Богом подземного царства мертвых у греков был **Аид** или **Гадес**. Миф **Аида**, как бога нежеланного, страшного, небогат подробностями. В греческой мифологии олимпийского периода **Аид** является второстепенным божеством [МНМ 1 : 51—52]. Смерть в древнеримской мифологии персонифицирована в образе божества **Морс** ‘Смерть’. **Плутон/Диспатер**, бог богатства, повелитель мертвых, — брат **Юпитера**, **Юноны**, **Нептуна**, **Цереры** и **Весты**, получил в свой удел загробный мир и был назначен богом подземных богатств.

Орк/Оркус — в римской мифологии бог смерти, владыка мертвых, доставляющий тени людей в подземное царство. Вероятно, **Оркус** первоначально был одним из демонов или мелких божеств загробного мира у этрусков, впоследствии стал считаться правителем загробного мира. Позже образ **Оркуса** слился с другим богом, **Дис Патером/Диспатером**, а еще позднее оба этих божества окончательно растворились в образе бога **Плутона**, римского аналога греческого **Гадеса** (**Аида**). **Орком** называют и само царство мертвых. Отметим еще древнеримскую богиню **Либитину** — богиню похорон, погребения. В святилище **Либитины**, находившемся в посвященной этой богине роще, хранились похоронные принадлежности.

Этрусский пантеон включал многочисленных богов подземного мира. Этрусский **Аид** был населен многочисленными мифологическими персонажами, похожими на древнегреческих и римских богов. **Фебруус** — этрусский бог подземного царства, а также податель богатства, смерти, очищения. В древнеримской религии **Фебруус** был богом очищения. От имени **Фебрууса** происходит название месяца *февраль* у римлян. Бог подземного мира **Сатре** был почитаемым и устрашающим богом. Как покровитель растений, **Сатре** распространял свою власть на посев, сохранение семени в земле и последующее его пробуждение. Этрусский бог **Сатре** отождествлялся с римским богом **Сатурном**. «Единственный путь к пониманию функций этрусского **Сатреса** — это его сопоставление с римским **Сатурном**, семантика имени которого оставалась загадочной для римских авторов. Имя **Сатурн** производилось от лат. *satus* ‘посев’ или от глагола *saturare* ‘насыщать’, а поскольку **Сатурн** отождествлялся с **Кроносом** и считался *богом времени*, его имя истолковывалось в том смысле, что он «насыщается годами». Однако античные этимологии теонимов, как мы уже имели возможность убедиться, не заслуживают доверия. ‹...› Греческим божествам **Аиду** и **Персефоне** соответствуют этрусские **Еита** и **Персефнаи**» [Немировский Этруски : 204, 205].

У марийцев дух смерти, посланник владыки загробного мира **Киямата** имеет лексически прозрачное имя **Азырен/Азреня/Озырен** ‘Смерть’. **Азырен** является к умирающему в облике могучего мужчины и убивает его кинжалом. **Аурват/Хаурват** (авест., букв. ‘здоровье’), в иранской мифологии (в *«Авесте»*) одно из божеств Амеша Спета. **Аурват** является одним из четырех добрых духов, считается покровителем воды. Образ **Аурвата** восходит к анимистическому духу воды [МНМ 1 : 125].

В текстах встречаются такие имена демонических существ, как **Мрак**, **Бездна** и др. Смерть, который, будучи двуполым, создал семь сыновей. Те, в свою очередь, породили каждый по семь отпрысков. Таким образом были созданы 49 демонов: **Зависть**, **Гнев**, **Плач**, **Похоть** и др., в противовес им **Зоэ** ‘Жизнь’ родила 7 сыновей, которые породили каждый по 7 добрых демонов [МНМ 2 : 397—398].

В тюрко-монгольской мифологии **Эрлик/Эр-Каан** — владыка подземного мира, высший правитель царства мертвых. Фигура **Эрлика** широко распространена в верованиях почти всех тюрко-монгольских народов, как шаманистов, так и ламаистов. Имя **Эрлик** встречается уже в древнетюркских рунических памятниках. Предполагается, что это имя восходит к древнеуйгурскому представлению об **Эрлик-кагане** — владыке буддийского ада. Хакасы называли **Эрлика** именем **Ирлік-хан**. Имя **Ирлік-хана**, как божества злой силы, встречается уже в кыргызских рунических надписях в форме **Эрклиг**, что значит ‘Могучий’. Хакасы иносказательно именовали его **Чир Худайы**, то есть ‘Бог Земли’, а шаманы его величают **Адам хан** ‘Великий Отец’. В мифологии монгольских народов и саяно-алтайских тюрок владыка царства мертвых, верховный судья в загробном мир имеет имя **Эрлик**; **Эрлик-хан/Эрлен-хан** (бур.), **Эрлик Номун-хан** (монг.), **Эрлик Номин-хан** (калм.), **Эрлик Ловун-хан** (тув.), **Ирлик** (хак.). Имя **Эрлик-хан** восходит к древнеуйгурскому **Эрклиг каган** ‘Могучий государь’ — эпитету владыки буддийского ада **Ямы.** Прозвище **Номун-хан** — монгольская калька титула **Ямы** — ‘царь закона’, ‘владыка веры’; кроме того, в Монголии **Эрлик** часто именуется **Чойджалом** (тибетская форма данного титула).

У восточных славян, если исходить из наличествующих мифологических данных, божества, связанные со смертью, с загробным миром, представлены бледно и невыразительно. Если это было так в действительности, тогда малочисленность соответствующих представлений свидетельствует о достаточно прохладном отношении славянского менталитета к этим проблемам. В славянской мифологии воплощением смерти выступает **Навь**, что первоначально связано, по-видимому, с представлением о погребальной ладье, на которой плывут в царство мертвых. В западно- и восточно-славянской традиции бытует **Марена** — женский мифологический персонаж, связанный с сезонными обрядами умирания и воскресания природы.

В германо-скандинавской мифологии повелительница мира мертвых (**Хельхейма**) — **Хель** (др.-сканд. *Hel*). Один отдал ей во владение страну мертвых. К ней попадают все умершие, кроме героев, погибших в бою, которых *валькирии* забирают в **Вальхаллу**. Германский национальный менталитет находит свои проявления в мифологии, где детально и обстоятельно описывается биография, родные и близкие этой чудовищной богини, ее внешний облик, поведение и т. д.

Национальный менталитет американских индейцев, их мифологическое мышление породили множество богов смерти с разнообразными именами. В ацтекском пантеоне **Миктлантекутли** — владыка царства мертвых, которое называлось **Миктлан**. Имя **Миктлантекутли** переводится как ‘Владыка Миктлана’. Его жена — богиня **Миктлансиуатль**. Их жилище иногда называли **Тлальшикко** ‘Пуп земли’. Интересной особенностью религиозного мышления ацтеков было то, что место, в которое душа отправится после смерти, определялось не поведением

человека в жизни, а причиной его смерти[1]. В мифах племен майя людей убивали подземные божества, насылая на них страшные болезни. Всего было двенадцать поименно названных богов. Во главе их стояли верховные владыки **Хун-Каме** ‘Первая Смерть’ и **Вукуб-Каме** ‘Седьмая Смерть’. **Иш Таб** ‘Петля-Женщина’ у индейцев майя — богиня самоубийств. Мифология майя представляла бога **Кими** как одного из самых главных в пантеоне. Он имел несколько обличий и имен: **Кизин**, **Вак Митун Ахау**, **Шиб**. Кроме него в стране смерти обитали **Кумхав**, **Кисин**, **Вукуб-Каме**, **Чимиабак**, **Кикшик**, **Кикришкак** и многие другие.

Иное представление о боге мертвых и загробном царстве наблюдаем, например, в армянской мифологии, где **Спандарамет/Спандараметапет**, изначально бывший богом флоры, фауны и плодородия, впоследствии стал богом подземелья и царства мертвых. В армянской мифологии **Спандарамет** не выполнял роль карающей силы. Древние армяне считали, что под землей нет ада, а **Спандарамет** — это добрый и великодушный бог растений, цветов, плодородия. Они верили, что в глубинах земли таится не страх и наказание, а животворящая сила. В армянской мифологии **Грох** (арм. Գրող ‘пишущий’, ‘записывающий’) — дух смерти. Иногда **Гроха** отождествляли с *цаверами* — духами болезни.

Имена богов труда

Национальная греческая мифология, отражая греческий менталитет, не создала специальных богов, специализировавшихся на приумножении капитала (как это свойственно китайской мифологии). Видимо, далеко не случайно древнегреческое мифологическое мышление объединило два божества — бога богатства **Плутоса**, сына Деметры и Иасиона, родившегося на Крите, и бога царства мертвых **Плутона**, что привело к их отождествлению. В этом отождествлении мыслится глубинный подтекст, уравнивающий богатство со смертью. Древнегреческому **Гефесту** соответствует римский **Вулкан** (лат. *Vulcanus*) — бог огня и покровитель кузнечного ремесла. Дети **Вулкана** были чудовищами: **Какус/Как** — великан-разбойник, изрыгавший огонь, убивавший путников железной дубинкой, и другие.

Иное отношение к труду и к божествам, олицетворяющим производственные процессы, наблюдается в индуистской мифологии, где есть божество сродни греческому **Гефесту**. Это бог **Тваштар** (санскр.त्वष्टर्). *«Атхарваведа»* изображает **Тваштара** несущим чашу здоровья, полную сомой (черты, напоминающие **Гефеста** — виночерпия богов). Весьма показательным для индийского менталитета является созданный мифологическим воображением образ бога-творца, бога-ремесленника по имени **Вишвакарман**. По индийским мифам, **Вишвакарман** ‘Всесоздатель’,

[1] В *Ilhuícatl tonatiuh*, ‘Дом солнца’, попадали души воинов, погибших в бою или умерших на жертвенном камне. Считалось, что через четыре года они возвращались на землю в облике колибри и других птиц с красочным оперением и питались цветочным нектаром.

‘Творец всего’ — божественный мастер, творец вселенной. Само слово **Вишвакарман** в значении ‘Творец всего’ как эпитет применяется в *«Ригведе»* по отношению к Индре и к Сурье, а позднее и к Праджапати. Более того, в эпической мифологии **Вишвакарман** — самостоятельный образ: он божественный зодчий, творец вселенной, покровитель искусств и ремесел. **Вишвакарман** всем дарит блага, помогает людям, дает имена богам, знает все состояния и всех существ. Он выступает как плотник, когда вытесывает небо и землю, или как кузнец, сплавляя все вместе. **Вишвакарман** породил землю и открыл небо. Он наследует функции ведийского **Тваштара**, а имя последнего часто используется как обозначение именно **Вишвакармана**. **Вишвакарман** открыл людям науки: архитектуру и механику. **Вишвакарман** сделал диск Вишну, трезубец для Шивы, оружие для Куберы, копье для Сканды.

В поздней китайской народной мифологии очень популярными выступают боги богатства **Цай-шэнь** (‘Бог богатства’, ‘Боги богатства’). По даосской мифологии, на небесах существует министерство финансов (богатства), во главе которого стоят **Чжаобао тяньцзюнь** ‘Небесный государь, призывающий сокровища’ и **Нацянь тяньцзюнь** ‘Небесный государь, приносящий деньги’. Гораздо более известен **Цзэнфу Цай-шэнь** ‘Бог богатства, прибавляющий счастья’. **Цзэнфу Цай-шэнь** нередко входит в свиту более значительного бога богатства, наряду с **Лиши сяньгуанем** ‘Бессмертный чиновник торговых прибылей’ и **Чжаоцай тунцзы** ‘Отрок, призывающий богатства **Цзэнфу Цай-шэнь**. На народных картинах **Цай-шэнь** нередко изображается вместе с супругой **Цай-му** ‘Матушка богатства’. В некоторых местностях считалось, что **Цай-шэнь** возвращается на землю вместе с **Тянь-гуанем** ‘Небесным чиновником’, приносящим счастье, и **Сишэнем** ‘Духом радости’. Особый тип **Цай-шэня** называется **Улу Цай-шэнь** ‘Бог богатства пяти дорог’ или ‘Бог пяти направлений’ [МНМ 2 : 612—613]. Для китайской мифологии *чиновничество*[1] — специфическая мифологическая категория. Ср., например: **Сань гуань** ‘Три чиновника’, в китайской даосской и поздней народной мифологии божества трех стихий: **Тянь-гуань** ‘Небесный чиновник’, **Дигуань** ‘Чиновник земли’ и **Шуй-гуань** ‘Чиновник воды’.

Почему мы должны отказывать мифологии в саморазвитии? Почему мы должны обязательно опираться на экстрамифологические факторы? А. Ф. Лосев, говоря о «рудиментах и ферментах мифа», отмечал: «Рудимент мифа отражает его прошедшее, фермент же указывает на будущее

[1] Даже появилось специальное божество карьеры, особо почитавшееся чиновниками. Это божество имело красноречивые имена: **Лу-шэнь** ‘Божество карьеры’, **Гуань-син** ‘Звезда чиновников’; имя бога карьеры **Лусин** образовано от слов *лу* ‘чиновничье жалованье’ и *син* ‘звезда’. Примечательно, что иногда бог карьеры **Лусин** в китайском мифологическом мышлении отождествляется с богом литературы **Вэньчаном**. В этом отождествлении усматривается глубинный подтекст, отражающий отдельные аспекты мировоззрения древних китайцев.

развитие мифа и свидетельствует об его движущих силах» [Лосев Античная : 22]. Ср. еще: «Многие мифологические комплексы включают разнообразные мифологические компиляции (объединение противоположных или вообще несходных элементов в единое целое) и мифологические интерполяции (объединение в одно целое чуждых друг другу элементов без всякой мотивировки)» [Лосев Античная : 25], которые могут быть обусловлены как экстрамифологическими явлениями, так и интрамифологическими, в том числе интрамифонимическими, художественно-творческими, литературно-лингвистическими факторами.

По нашему мнению, при раскрытии мифологических персонажей, образов, мифологических событий нельзя исходить исключительно из окружающей действительности, игнорируя креативную силу воображения этноса, творца и пользователя национальной мифологии, а также особенности языка, в рамках которого создается данная мифология.

Таким образом, *типологическое сопоставление мифонимов* различных национальных традиций приводит к убеждению, что, хотя выражаемые языковыми средствами религиозно-мифологические образы и понятия различны, будучи обусловленными различной структурой языка, национальным мышлением, специфическими природно-географическими и историко-социальными условиями, они в самом общем виде достаточно *изоморфны*, чтобы быть отнесенными к единой разновидности культуры — к единой мировой мифологии, противопоставленной другим разновидностям общечеловеческой культуры. Этот *наднациональный изоморфизм* объясняет принципиальную возможность сосуществования и борьбы национальных религиозно-мифологических систем, их способность взаимно влиять друг на друга, интерферировать, объединяться и сливаться в единую систему.

Глава 9
РОЛЬ ЯЗЫКА И МЫШЛЕНИЯ В МИФОЛОГИИ

> Религия и язык первоначально тесно связаны между собой, потому что внешнее одеяние, в которое облекается религия, черпает свои материалы из богатства языка.
>
> *М. Мюллер* [1]

Огромное значение в становлении религии, в оформлении мифологии имеет язык — чудесный дар, данный только человеку. Язык имеет

[1] *Мюллер М.* Религия как предмет сравнительного изучения (лекции) / М. Мюллер ; пер. А. Л. Гилевича. — Харьков : Типография А. Дарре, 1887. — С. 65.

свои специфические свойства в каждой из разновидностей форм религии. В магии, например, ярко проявляется вера людей в силу слова, в активную могучую деятельность языка. Язык самым тесным образом связан с мышлением. Рассмотрим категории мышления и языка в религиозном и мифологическом преломлении более подробно.

Человек разумный (Homo sapiens) даже на древнейших стадиях своего развития характеризовался не только способностью к членораздельной речи, но и к абстрактному мышлению: «Как только появился человек, т. е. как только в развитом животном организме забрезжил свет сознания, так уже появились и все основные логические категории мышления, как бы низко не было развито это первобытное мышление» [Лосев Античная : 12]. Мышление невозможно без обобщения. И религия, и мифология обобщают полученный практический опыт с самого начала своего существования. Само слово *миф* по-гречески значит ‘слово’. Следовательно, миф — это всегда то или иное обобщение.

Однако познание окружающего мира, природных явлений и предметов, понятия о них не отделялись от эмоций, которые эти предметы и явления вызывали у древнего человека. В языке первобытного человека понятия и эмоции находили свою реализацию в одних и тех же словах, что можно продемонстрировать на примере наиболее архаических языков. И. М. Дьяконов пишет, что в языке одного из австралийских племен, живших в условиях раннего неолита или мезолита, один и тот же корень слова выражает и ‘кенгуру гигантского’, и ‘страх перед кенгуру’, и ‘копье для охоты на кенгуру’, и ‘засаду охотников на кенгуру’ и т. д. [Дьяконов Ур : 282].

Но даже если бы понятия могли быть отделены от эмоций, в древнем языке не существовало достаточных средств для выражения общих понятий. Общее выражалось через отдельное. Эти факторы существовали в языках многие столетия.

Культ общин древней Месопотамии почти не отличался от выражения мироощущения еще первобытного человека. В шумерском, типичном языке медно-каменного века, чтобы сказать ‘открыть’ приходилось говорить *ik-kid* ‘дверь-толкнуть’, даже если речь шла об открытии морского торгового пути; ‘ласково’ было *mi-du*(*g*) ‘по-женски говорить’, ‘убить’ было *saĝ-ĝi-ra*(*h*) букв. ‘голову палкой ударить’, хотя бы речь шла об убиении мечом [Дьяконов Ур : 281—282]. Слова были многозначны. В шумерском языке было очень много омонимов. Лексическая полисемия и паронимия, диффузность слов и омонимия, подобные языковые явления находили широкое и разнообразное применение в древней мифологии.

Одним и тем же грамматическим показателем *-àm* (примерно ‘(это) есть’) шумеры передавали и сказуемое (*lú-bé diñgir-àm* — ‘человек этот есть бог’), и определение (*NN lú geštug-àm* — ‘такой-то человек ухо есть’ (т. е. умеет слушать, разумный), и даже иногда сравнение (*NN Utu-àm mu-gub*) — ‘такой-то, солнце есть, встал’, т. е. ‘поднялся

как солнце'. Приравнивание различных менее важних связей к тождеству видно в значении такого шумерского слова, как *a*(*ia*) — 'вода', 'семя', 'родитель', 'наследник', или аккадское слово *napištu*[*m*] — собственно 'дышок' — и отсюда 'жизнь' (мы часто неточно переводим это слово как 'душа'), *šumu*[*m*] — 'имя', 'название', 'то, что создано', 'потомство', 'наследник-сын', *šuma lā zakrat* — 'именем не незвано', т. е. 'не существует' [Дьяконов Ур : 283].

Огромную роль в создании религии и мифологии создает язык, который оформляет религию, очерчивает ее контуры, придает ей законченность. Язык по своей природе линеен и дискретен, он препарирует цельную, непрерывную и комплексную действительность, расчленяет ее, выделяет отдельные компоненты и свойства, объективирует их, превращая их как бы в отдельные предметы. Человеческое творческое мышление превращает выделенные свойства и качества предметов в живые существа, персонифицирует их, наделяет их жизнью. В природе не существует таких существ, как *возмездие*, *злость* и *глупость*, *раздор*, *мщение*, *обман*, или таких существ, как *морские чудеса*, *морская сила*. А в древнегреческой мифологии они существуют — это божества **Немезида**, **Мом**, **Эрида**, **Эринии**, **Ата**, а также **Тавмант**, **Эврибия** и другие. Они рождаются, любят и ненавидят, страдают и причиняют боль другим и т. д. Эти божества — плод креативной деятельности человеческого мышления, творчески отражающей окружающую действительность совместно с языком, который оформляет эти понятия в образе существ.

Надо подчеркнуть еще одну важную функцию основных мировых приобретений человечества — языка, мифологии, религии и искусства, — их функцию в организации человеческих сообществ. Человек как общественное существо не может жить вне коллектива, вне социума, ибо «язык и религия образуют народы, и в этом образовании религия является фактором более могущественным, чем язык» [Мюллер Лекции : 61]. Язык, мифология, религия и искусство в широком понимании этого слова — вот те факторы, которые способствуют социальной организации совокупностей людей в цельные коллективы.

Окружающий человека мир, природные условия и общи, и различны. Мировой язык реализуется в конкретных различных языках. Различные языки членят окружающий мир по-разному, что способствует дроблению мировой религии, которая и без того членится на множество конкретных религиозных разновидностей. Однако при всех различиях можно найти общее понятийное ядро в близких по значению словах во всех языках мира. Такие понятия, как 'мать и дитя', 'дом и река', 'небо', 'солнце и звезды', актуализируются в разных лексемах, имеют различные созначения, но в душах людей они в известных рамках близки и понятны каждому человеку Земли.

Мировая религия неограниченна «по пестроте индивидуальных проявлений жизни духа». Яркой иллюстрацией этого выступает китайская

теонимическая система, в которой нашла отражение специфика национального религиозного духа, создавшего практически бесконечное количество божеств, многие из которых образованы не эмоциональным, а ментальным путем, в результате интеллектуального копирования, перенесения на «небесную» сферу земных реалий и объектов [Werner : 174—175]. Китайская мифология так же богата и интересна, как и древнегреческая или египетская, но в отличие от последних, которые известны каждому образованному человеку, мифы китайцев до сих пор остаются достоянием немногих специалистов-синологов. К сожалению, древние китайские мифы очень рано стали забываться и исчезать из народной памяти (видимо, одна из причин заключается в быстром переходе от мифолого-поэтического объяснения мира к рационалистическому, отвергавшему все непонятное и мистическое). «Они сохранились лишь в многочисленных отдельных фрагментах, как осколки древней вазы, сложить и склеить которые дело опытного археолога и реставратора» [Рифтин : 455—456;].

Дракон — существо мифологическое и фантастическое. Название этого существа этимологически выводится из греческого, в переводе означает ‘остроглазый’. Жители Китая почитают дракона как доброе, мудрое и милостивое к людям существо. «То же самое можно сказать о **Тао-те**, **Куе**, **Куе-драконе**, **Куе-фениксе**, водяном и однорогом драконах, об удивительных птицах и зверях, изображения которых украшали треножники и сосуды эпох Инь и Чжоу» [Юань : 32]. Мифоним *саламандра* образован от названия животного из отряда хвостатых земноводных. В средневековых поверьях и магии *саламандра* — «ду́хи, хранители огня и его олицетворение» [Сл. ИС : 649]; они живут в любом открытом огне и часто предстают в виде маленькой ящерки. Термин ‘саламандра’ латинского происхождения (лат. *Salamandra* < перс. سمندر *samandar*: *sām* ‘огонь’, *andarūn* ‘внутри’), лексическая семантика которого ассоциируется с огнем «‘по сказкам несгораемая’, что, видимо, и послужило причиной для формирования сказочных духов огня» [Сл. Даль 4 : 130]. Птица **Бифан**, похожая на аиста (или журавля), с человечьим лицом и белым клювом, с красными полосками на синем (или зеленом) оперении, с одной ногой, умевшая кричать только «бифан-бифан», правила колесницей (всюду, где она появлялась, вспыхивал таинственный огонь). Другую птицу, похожую на змею, с четырьмя крыльями, шестью глазами и тремя ногами, звали **Суанью** (куда ни прилетала, обязательно начиналось смятение). Были еще и удивительные существа, не вредившие людям: дикий зверь *хуань*, живший на горе Сюньшань и похожий на барана, но без рта (его никак нельзя было убить). Или, например, необычное существо, родившееся за Южным морем, у которого три зеленых звериных тела были от рождения сросшимися, звали его **Шуан-Шуан**. Таким же странным существом являлся и маленький зверек **Фейту** — ‘летающий заяц’ с мышиной головой, живший на севере в горах ‘Небесного

пруда' (это существо могло летать по небу, а крыльями ему служила шерсть на спине) [Юань : 115; 93—94].

Но не всегда внутренняя форма мифонима корреспондирует с образом и обликом носителя имени, например, в японской мифологии есть злой дух; выступает в облике мужчины огромного роста с красным лицом, длинным носом, иногда с крыльями — помесь человека и аиста, по имени *тэнгу* (*тэнгу* япон. 天狗 буквально 'небесная собака'; кит. *Тянь-хоу*) [Сл. Мелетинский : 543]. Так, африканские бушмены почитают бога **Кагнь** и называют себя его потомками; между тем этот величественный бог **Кагнь** представляется не чем иным, как саранчой [Юань : 321].

Апеллятивное обозначение обожествляемого предмета нередко становилось именем бога, которое затем могло превратиться в эпитет, в название атрибута божества, т. е. происходит своеобразная метонимия. В античной мифологии имело место прямое отождествление виноградной лозы и бога **Диониса**, что обусловило такие названия **Диониса**, как Вино, его сыновей, как Гроздь и Винопийца, а его любимца — как Виноград [Лосев Античная : 39]. В конце концов, все такие названия превратились в простую метонимию. Но под всеми такими метонимиями в очень отдаленные времена было прямое и буквальное отождествление [Лосев Античная : 40]. В Греции почиталась **Деметра-Иуло** (*Ioylos* или *Oylos* значит 'Сноп'). Но не только **Деметра-Сноп**, но и сам *сноп* почитался как божество. Настолько важно было появление *снопа* для тогдашнего человека и настолько восторженно он к нему относился, что уже этот самый *сноп* он понимал как некоего демона [Лосев Античная : 50]. *Бабочка* — излюбленный символ души у многих народов мира. В греческом языке семантемы *душа* и *бабочка* обозначались одной и той же лексемой, что способствовало созданию мифа о **Психее** [Потебня 1865 : 295]. **Психея**, или **Психе́** (др.-греч. Ψυχή 'душа', 'дыхание') в древнегреческой мифологии — олицетворение души, дыхания. **Психея** представлялась в образе бабочки или девушки с крыльями [МНМ 2 : 344—345]. **Гера** — «волоокая». Этот эпитет свидетельствует о мифологической связи верховной богини олимпийского пантеона с коровой. **Зевс Ликейский** в Аркадии, судя по ономастическим данным, был некогда волком [Лосев Античная : 42]. **Эхо́** (др.-греч. Ἠχώ) — персонаж античной древнегреческой мифологии. По легенде, нимфа **Эхо**, влюбившись в Нарцисса, иссохла от неразделенной любви, и от нее остался лишь ее голос (слово *эхо* означает по-гречески 'голос') [МНМ 2 : 675; Сл. Любкер 1 : 497]. Греческая лексема χάος означает 'пустота', 'пропасть', 'бездна', от глагола χαίνω 'зиять, быть широко раскрытым'. Отсюда мифологический **Ха́ос** — описанная впервые Гесиодом в *«Теогонии»* персонификация изначального состояния мира до появления чего бы то ни было (до возникновения упорядоченной Вселенной (космоса).

Так мифология тесно переплетается с языкознанием и, более конкретно, с наукой об именах собственных.

Глава 10

О НЕУБЕДИТЕЛЬНОСТИ ГИПОТЕЗЫ СЕПИРА — УОРФА

> Споры и дискуссии по поводу гипотезы Сепира — Уорфа оказались чрезвычайно плодотворны для развития не только лингвистики, но и многих других гуманитарных наук. Тем не менее, мы не можем до сих пор точно сказать, истинна ли эта гипотеза или ложна.
>
> *М. Бурас, М. Кронгауз* [1]

Как часто бывает с идеями, точная дата рождения гипотезы Сепира — Уорфа неизвестна. Считается, что она возникла в 30-х гг. прошлого века, а точнее ее сформулировал во время лекций Бенджамин Ли Уорф. Именно он и дал ей название «гипотеза лингвистической относительности» — язык определяет мышление и способ познания.

Каждая гипотеза ограничена и субъективна, ибо авторы, стремясь утвердить свою теорию, внедрить ее в научное обращение, выбирают факты, подтверждающие их идеи, их концепцию, и игнорируют факты, противоречащие им. По нашему мнению, это относится и к популярной гипотезе Сепира — Уорфа [2].

Американские этнолингвисты пришли к выводу о прямой связи между формами языка, культурой и мышлением. Они сформулировали концепцию, согласно которой люди, говорящие на разных языках, по-разному воспринимают мир и по-разному мыслят! Э. Сепир считал, что люди живут не только в объективном мире вещей; они в значительной мере находятся под влиянием своего языка. Б. Уорф развил основную мысль Э. Сепира. Он утверждал: «Мы расчленяем природу в направлении, подсказанном нашим родным языком» [Уорф Наука : 174]. Он полагал, что язык — это «символический ключ к познанию», потому что опыт в значительной степени интерпретируется через призму конкретного языка и наиболее ярко проявляется во взаимосвязи языка и мышления. Б. Уорф приходит к выводу, что система языка влияет на образ нашего восприятия, на наш опыт и поведение. Он формулирует ‘принцип

---

[1] *Бурас М.* Жизнь и судьба гипотезы лингвистической относительности / Мария Бурас, Максим Кронгауз // Открытия и гипотезы. — 2011. — № 11. — С. 34.

[2] *Звегинцев В. А.* Теоретико-лингвистические предпосылки гипотезы Сепира — Уорфа / В. А. Звегинцев // Новое в лингвистике : [сб. статей : пер. с англ. и франц.] / сост., ред. и вступ. ст. В. А. Звегинцева. — М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1960. — Вып. 1. — С. 111—134.

лингвистической относительности', в соответствии с которым люди воспринимают действительность так или иначе в зависимости от категорий мышления, навязываемых им языком. Язык, по мнению Б. Уорфа, наделен абсолютной и всеобъемлющей властью. Он устанавливает нормы мышления и поведения, руководит становлением логических категорий и целых концепций, проникает во все стороны общественной и индивидуальной жизни человека, определяет формы его культуры.

Б. Уорф сравнивал языки среднеевропейского стандарта (англ. *Standard Average European* или *SAE*), обладающие рядом общих грамматических особенностей, как правило, не связанных с общим происхождением (романские, германские, балканские, балто-славянские языки, а также финно-угорские), с языками американских индейцев, вернее, только с одним языком, а именно с языком хопи, пытаясь показать, как соотносятся грамматические и лексические способы выражения времени в разных языках с поведением и культурой носителей. Гипотеза Сепира — Уорфа имела значительный резонанс во всем мире. Влияние языка на культуру обосновывается концепцией, согласно которой формулировка идей тесно связана с имманентной структурой языка[1]. Более сильным «противником» оказалась теория универсальной грамматики, разработанная Ноамом Хомским, который утверждает, что у всех языков мира на глубинном уровне есть нечто общее, и знание общего является врожденным для человека, что и дает ему возможность овладевать любым языком.

Выдвигая свою концепцию, основанную на сравнении языков американских индейцев с языками *среднеевропейского стандарта*, Б. Уорф сознательно не упоминает тот факт, что сами американские языки разнятся между собой не в меньшей, если не в большей мере, чем они отличаются от языков *SAE*.

Мы привыкли к типологическим классификациям языков, которые разрабатывали братья Шлегели, А. Шлейхер, Х. Штейнталь, М. Мюллер и другие лингвисты, для удобства соединяя лингвистические понятия с географическими: флективные языки — это, например, славянские и балтийские, изолирующие или аморфные языки — китайский, агглютинирующие языки — тюркские, инкорпорирующие или полисинтетические языки — языки американских индейцев. Поэтому противопоставление языков и культур *SAE* и языков американских индейцев представляется вполне естественным.

---

[1] См. об этом: *Уорф Б.* Лингвистика и логика / Бенджамен Уорф ; [пер. с англ. Л. Н. Натан] // Новое в лингвистике : [сб. статей : пер. с англ. и франц.] / сост., ред. и вступ. ст. В. А. Звегинцева. — М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1960. — Вып. 1. — С. 183—198; *Блэк М.* Лингвистическая относительность Бенджамена Уорфа / Макс Блэк ; [пер. с англ. Е. С. Кубряковой, В. П. Мурат] // Новое в лингвистике : [сб. статей : пер. с англ. и франц.] / сост., ред. и вступ. ст. В. А. Звегинцева. — М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1960. — Вып. 1. — С. 199—212.

В действительности же языковое разнообразие народов Америки поражает и столь велико, что сопоставимо с разнообразием человеческих языков вообще. Поэтому термин «индейские языки» очень условен. *Язык хопи*, на материале которого Б. Уорф делает такие широкомасштабные выводы, — один из крошечных языков шошонской подветви юто-ацтекских языков, на котором разговаривают индейцы, принадлежащие к народам группы пуэбло и в настоящее время компактно проживающие в северо-восточной части американского штата Аризона. По всеамериканской переписи 2000 г. численность этноса хопи составляла 6946 человек. Из них только 40 носителей хопи монолингвальны[1].

Едва ли этот микроязык мог оказать столь могучее влияние на мышление, культуру, духовную жизнь огромной полиэтнической общности индейцев, как это представлено в гипотезе Сепира — Уорфа. В Северной Америке проживало около 400 племен индейцев. Все они говорили на разных языках[2]. При желании можно найти индейские микроязыки, имеющие иную структуру, чем язык хопи, и прийти к совершенно иным основополагающим выводам. В статье *«Индейские языки Северной Америки»* читаем: «Языки аборигенов Северной Америки различаются между собой и в фонологическом, и в морфологическом отношениях. Некоторые из них *полисинтетические* по структуре, как, например, *алгонкинские*, *яна*, *квакиутль-нутка* или *эскимосские*. Другие, как, например, *такелма* и *йокутские*, *флективны по своему строю и сравнимы по структурным очертаниям с латинским или греческим*; третьи, как, например, *кус*, будучи флективными, *достигли относительно аналитического состояния, наподобие английского языка*; обычны и *агглютинативные языки*, по степени сложности в настоящее время сравнимы с тюркскими, например, *шошонские* или *сахаптин*» (курсив наш. — *А. С.*, *О. С.*)[3]. Поэтому к кардинальным

---

[1] *Хопи* (народ) [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Хопи_(народ)

[2] Современной науке известно порядка 296 индейских языков Северной Америки, живых и вымерших. Они объединяются в 34 языковые семьи и 27 изолированных языков, которые очень различаются между собой типологически. Для сведения тех, кто мало представляет себе трибальное и языковое разнообразие автохтонного населения Северной Америки, отметим, что важнейшими из племен являются племена ирокезской языковой семьи (кайюга, онондага, онеида, мохаук, тускарора, гуроны и др.), алгонкинской (делавары, оджибве-чиппева, меномин, потаватоми, арапахо, черноногие, чейенн и др.), мускогской группы (чероки, чокто, чикасо, семинолы и др.), языковой семьи сиу (дакота, вороны, мандан, оседж, понка, виннебаго) и другие племена прерий (кайова, поуни), племена атапаскской языковой семьи (апачи, навахо), юки; хока (помо, вашо, юма), пенути (винтун, майду, мивок), хопи, зуни, тэва и др.; племена северо-западного побережья, принадлежащие к различным языковым семьям (тлинкит, хайда, цимшиан, квакиутль, нутка, сэлиш) [МНМ 1 : 512].

[3] *Индейские языки Северной Америки* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Индейские_языки_Северной_Америки

выводам, сделанным Б. Уорфом на основании анализа одного языка, на котором говорит несколько десятков человек, следует относиться с осторожностью. *Вопреки* гипотезе Сепира — Уорфа структурно-языковые различия ряда американских и азиатских этносов никак не отражаются на их культурно-духовной сфере, которая характеризуется большой общностью.

Обратимся к фактам. Мифология и фольклор являются частью духовной культуры человечества, в которой, как ни в какой иной, должны были бы в наибольшей степени проявиться основные положения гипотезы лингвистической относительности, влияние структуры языка на мировосприятие и воззрения его носителей, а также на их когнитивные процессы. Франц Боас предпринял широкомасштабные исследования по сбору фольклорно-этнографического материала, в частности мифов чукчей, коряков, ительменов, эскимосов и индейцев севера тихоокеанского побережья Америки. Русские этнографы В. Г. Богораз и В. И. Иохельсон в рамках этого проекта сопоставили полученные мифологические данные палеоазиатских этносов (чукчей, коряков и ительменов) и аналогичные данные, полученные Ф. Боасом и его американскими коллегами от индейских этносов Северо-Западного побережья. Языки этих народов весьма различны по своей структуре. Чукотский язык характеризуется инкорпорацией; словосложение в чукотском языке напрямую связано с инкорпорацией. Близкородственный ему корякский язык относится к языкам агглютинативного типа. Что касается ительменских языков, то некоторые исследователи (А. П. Володин, И. С. Вдовин, Д. Уорт) отрицают генетическое родство между чукотско-корякскими и ительменскими языками. Для ительменских языков характерными является отсутствие инкорпорации и номинативный строй. Эскимосско-алеутские языки, распространенные на территории Гренландии, побережье Канадской Арктики, на побережьях Аляски и Чукотки, настолько разошлись, что расхождение между алеутским и эскимосским больше, чем между турецким и японским. Эскимосские языки относятся к эргативным языкам.

Языки индейцев Северо-Западного побережья Америки — тлинкитов, цимшиан, хайда, беллукула, квакиутль, атапасков чугачей, эяков и других имеют свои структурные особенности. Несмотря на все структурные различия между этими языками, В. Г. Богораз и В. И. Иохельсон обнаружили большое сходство всех арктических мифологий (свидетельствующее о сходстве мифологического мышления, мировосприятия, воззрений, когнитивных процессов) разных этносов от Кольского полуострова до Аляски. Они обнаружили действительно уникальные параллели между палеоазиатскими и индейскими мифами [Березкин Мифы : 62—65]. Проводя жанрово-типологический и культурно-исторический анализ палеоазиатского мифологического эпоса о **Вороне** — культурном герое, трикстере, персонаже мифологии Чукотки, Камчатки и Аляски, Е. М. Мелетинский подчеркивает значительный изоморфизм

мифологий народов Чукотки, Камчатки и Аляски, находящийся в противоречии с различием их языковых особенностей. Следующие выводы Е. М. Мелетинского прямо противоречат гипотезе Сепира — Уорфа. «Было бы очень заманчиво, — пишет Е. М. Мелетинский, — обнаружить какое-либо сходство в языках палеоазиатов чукотско-камчатской группы и индейцев на-дене, но такое сходство до сих пор не было выявлено и было очевидно только их общее негативное свойство — изолированность обеих языковых семей (в отличие от большинства других индейских и сибирских)» [Мелетинский Ворон : 194]. В другом месте Е. М. Мелетинский пишет: «Своеобразный симбиоз большей части фольклора чукчей и эскимосов находит себе параллель в еще большем симбиозе на протяжении последних столетий фольклора коряков и ительменов. И это — несмотря на абсолютное различие эскимосского и чукотского языков и на гораздо большую дистанцию между корякским и чукотским» [Мелетинский Ворон : 33].

Такого рода аргументацию, свидетельствующую о неадекватности гипотезы Сепира — Уорфа реальным фактам, можно продолжить на материале иных языков мира и мировой мифологии.

Наибольшее количество носителей индейских языков проживает в Центральной и Южной Америке. В Мексике около 240 языков. Сегодня в Центральной Америке живет более двух миллионов потомков древних майя: юкатеки, чоли, чонтали, лакандоны, цоцили, цельтали, тохолабали, киче, какчикели, цутушили и др., говорящие на тридцати различных диалектах. Несмотря на все языковые различия, они частично сохранили общие древние сакральные ритуалы и никогда не прекращали отправлять исконные культы.

Языки Южной Америки отличаются необыкновенной генетической дробностью. Только в Бразилии их более 200 и многие из них резко отличаются друг от друга по своей структуре. При этом наблюдаются многочисленные факторы схожести в религиозно-мифологическом мышлении автохтонов. Эти громадные структурные и иные различия между индейскими языками полностью игнорируются создателями концепции *лингвистической относительности.* Культурная изоморфность народов Южной Америки ярко проявляется в религиозно-мифологической сфере. В мифологии коренных народов Южной Америки содержатся многочисленные схожие повествования, связанные с их религиозно-мифологическим мышлением, несмотря на все различия в языковых структурах и вопреки теории лингвистической относительности Сепира — Уорфа.

Рассмотрим ситуацию в Африке. Человек появился в Африке около пяти миллионов лет назад. Сегодня на Африканском континенте проживает множество народов, говорящих более чем на 800 языках[1].

[1] В 1966 г. Джозеф Гринберг предложил разделить языки Африканского континента на четыре большие семьи, включающие в себя многочисленные родственные

Африканская мифология — это мифология африканского региона, а точнее негроидных и других народов, живущих к югу от Сахары. В культурно-мифологическом аспекте Африканский континент достаточно однороден (конечно, существуют исключения) [Вернер].

Обратимся с той же проблемой к так называемым папуасским языкам. Папуасские языки — это наименование совокупности языковых групп и изолированных языков острова Новая Гвинея и некоторых других островов Тихого океана. Общее число папуасских языков, по разным данным, от 750 до 1000 [Верба : 365—366]. Генетически папуасские языки относятся к различным языковым семьям. А. А. Леонтьев говорит о «невероятной лингвистической пестроте острова», которая «сразу наводит на мысль о многочисленных миграциях» [1].

В соответствии с гипотезой 'лингвистической относительности', согласно которой «структура языка определяет мышление и способ познания реальности», можно предполагать, что «невероятной лингвистической пестроте острова» должна соответствовать «невероятная пестрота» в мышлении и способах познания реальности», отражаемые, в частности, в религиозно-мифологических системах этносов, говорящих на этих языках. Между тем в верованиях папуасов наблюдается значительный изоморфизм. Традиционные верования папуасов близки австралийским и меланезийским. У них доминирует тотемизм, существует культ тотемических предков. Кроме культа предков важное значение имеет культ черепов. Широко распространена вера в различную магию, вредоносную, лечебную, хозяйственную. Часто виновником бед считают соседнее племя.

языки: семья конго-кордофан, где наиболее значимой является нигеро-конголезская группа, к которой относится большая группа языков банту. Лингвистический ареал конго-кордофан включает в себя центр и юг Африки.

Вторая языковая семья, включающая в себя языки жителей Нила, Западного Судана и среднего течения Нигера, — нило-сахарская. На севере и северо-востоке распространены языки афро-азиатской семьи; в ее состав входят семитские языки, на которых говорят в западной Азии, египетские, берберские, кушитские и чадские языки; к последней группе принадлежат языки хауса. Четвертая семья состоит из языков, называемых обычно «щелкающими» (по четырем характерным звукам языка бушменов); Гринберг дал им название койсанских языков, на них говорят преимущественно бушмены и готтентоты.

[1] Из-за большой этнической и языковой раздробленности Новую Гвинею называли «островом лингвистических джунглей». В современных папуасских языках «генетическое различие языков и языковых групп Новой Гвинеи и их сравнительно слабая изученность делают невозможным указать особенности фонетики, действительно общие всем папуасским языкам». «Что касается грамматического строя, то в области грамматики мы находим среди папуасских языков такие же расхождения, как и в области фонологии. Единственная более или менее общая для папуасских языков и бросающаяся в глаза грамматическая характеристика — это заметное преобладание морфологии глагола над морфологией имени» [Леонтьев Папуасские : 29, 39, 55].

Таким образом, тезисы о корреляции структуры языка и норм мышления и поведения, как социумов, так и индивидуумов, на наш взгляд, в большинстве случаев не подтверждаются реальными языковыми фактами.

Приведем еще несколько примеров отсутствия этой корреляции. Для европейского мышления естественно противопоставление тела и души. Кажется, что иное противопоставление невозможно. Однако в мифологии полинезийцев «противопоставляется сердце (**Лото**), дух (**Анганга**) и ум, желание, воля. Существенно отличие этого противопоставления от привычного европейцу противопоставления тела и души» [Полинская Примечания : 303]. Едва ли это «противопоставление» (как и множество других) обусловлено различиями в структуре языков полинезийцев и европейцев, как бы ни было пикантно и притягательно искать первооснову различий в сфере языка. Нелингвист никогда и не стал бы искать основополагающие различия в культурах народов исключительно в языковой сфере.

Идея о влиянии языка на мышление и мировоззрение людей не была новой в мировой лингвистике. Проблема взаимоотношений языка и мышления является традиционной для языкознания и уходит своими корнями в античную эпоху. О влиянии категорий языка на процессы познания и формирование логических категорий писали многие современные исследователи (Л. Витгенштейн, Р. Карнап, Б. Рассел, Г. Рейхенбах, Ч. Пирс и др.). Еще в 1911 г. Ф. Боас отмечал, что «особенности языка очевидным образом отражаются во взглядах и обычаях народов». Аналогичные идеи еще раньше высказывал В. Гумбольдт. Анализируя положения В. Гумбольдта, Б. А. Серебренников пишет: «Для В. Гумбольдта и его последователей характерным является гипостазирование роли языка. Язык изображается как творец действительности, формирующий человеческое сознание. Слова не предполагают предметы как таковые, а упорядочивают многообразие предметов под определенным углом зрения. Язык сам создает окружающий мир. Различие языков есть различие самих взглядов на мир. Все это на первый взгляд выглядит очень соблазнительным. Слова и формы различных языков мира совершенно явно свидетельствуют о том, что окружающий человека мир в каждом языке членится по-разному. Однако ни Гумбольдт, ни его последователи не могли материалистически понять сложных взаимоотношений между языком и мышлением. Они попросту отождествили язык с мышлением. Если языки различны, то отсюда они сделали вывод, что и мышление носителей разных языков также различно. Они не учли того, что в человеческом мышлении существует масса явлений, в известной степени нейтрализующих особенности отдельных национальных языков» [Серебренников : 19—20].

Идеи Гумбольдта подхватили и развивают до сих пор. Среди наиболее значительных его последователей можно назвать неогумбольдианцев, как, например, знаменитый немецкий лингвист Лео Вайсгербер

(1899—1985), который полагал, что каждый язык уникален и в каждом языке заложена своя «картина мира» — культурноспецифическая модель. «По-видимому, одним из очень интересных способов отказа от гипотезы Сепира — Уорфа в лингвистике стало использование термина “языковая картина мира”. ‹...› Есть еще один очень важный и, может быть, самый актуальный способ переформулирования гипотезы Сепира — Уорфа. Сегодня язык пытаются связать с когнитивными способностями человека. Слово ‘когнитивный’ — необычайно модное — открывает в наше время все двери. Но, к сожалению, не становится от этого более понятным. Ведь по сути, ‘когнитивный’ означает ‘связанный с мышлением’» [Бурас/Кронгауз : 34].

В заключение отметим, что американский антрополог, лингвист и естествоиспытатель, один из основателей современной антропологии («отец американской антропологии») Франц Боас в своей книге *«Ум первобытного человека»* приходит к выводам, противоречащим гипотезе Сепира и Уорфа. Он указывает, что в Калифорнии, где «говорят на нескольких языках», «преобладает значительное однообразие культуры»; на побережье Новой Гвинеи «преобладает известный, довольно характерный тип культуры», «идущей рука об руку со значительной дифференциацией языков», и подчеркивает: «Тип и язык народа могут остаться неизменными, а его культура может измениться... ‹...› ...существование какого-либо прямого соответствия между культурой племени и языком, на котором оно говорит, вероятно лишь постольку, поскольку язык формируется благодаря состоянию культуры, но известное состояние культуры не обусловливается морфологическими чертами языка» [Боас : 74, 75]. «Сегодня без эксперимента разговор о гипотезе Сепира — Уорфа, — считают ученые М. Бургас (Генеральный директор Центра прикладных коммуникаций) и М. Кронгауз (директор Института лингвистики Российского гуманитарного университета), — вести уже как-то и неприлично. ‹...› По-видимому, одним из очень интересных способов отказа от гипотезы Сепира — Уорфа в лингвистике стало использование термина “языковая картина мира”» [Бургас/Кронгауз : 34].

Конечно, лингвокреативное мышление в каждом национальном языке членит континуум окружающего мира по-разному: ни один язык мира в своей системе не выражает всех возможных характеристик одновременно, отражая внешний мир в соответствии со своими национальными языковыми категориями. Однако нельзя преувеличивать значение национальных языковых категорий, роль языка в познании явлений действительности. В каждом языке кроме идиоэтнических факторов бытуют факторы универсальные, которые доминируют над узконациональными. Кроме того, существуют не только языковые, но и авербальные понятия, не зависящие от структуры конкретного языка!

«Недостатки лингвокреативного мышления, — подчеркивает Б. А. Серебренников, — могут компенсироваться авербально-понятийным мыш-

лением» и далее: «Мышление без слов так же возможно, как и мышление на базе слов. Словесное мышление — это только один из типов мышления» [Серебренников : 109, 112].

Глава 11

ВЛИЯНИЕ ЯЗЫКОВОЙ ИНТЕРФЕРЕНЦИИ НА МИРОВУЮ МИФОЛОГИЮ

В языкознании *интерференция* обозначает последствие влияния одного языка на другой. Несколько столетий назад знание древних языков ограничивалось латынью, греческим и древнееврейским. Пока молчат письмена долины Инда (здесь процветала одна из величайших цивилизаций прошлого), загадкой остается этрусский язык, письмо острова Пасхи, нуждается в дешифровке протобиблская письменность (Библ был центром финикийской культуры). Не разгадана письменность Кавказской Албании. Это государство возникло во II в. н. э., занимало территорию Азербайджана и части Дагестана (созвучие в названии с европейской Албанией наука считает случайным) [Драчук : 245]. Перечень можно было бы продолжить: микенское, протоэламское, хараппское письмо...

Религиозно-мифологическая система мировой религии представляет собой континуум, единое огромное пространство, в котором существуют и непрерывно взаимодействуют, взаимно интерферируют национальные религии и мифологии. Это взаимодействие находит постоянное отражение в национальных языках, в их пантеонах, в именах богов, духов, иных сверхъестественных существ. Мифологический континуум закономерно дополняется мифонимическим континуумом, переходом мифонимов из одной мифологии в иные, мифонимической миграцией.

Сфинкс — зооморфное мифическое существо, чудовище с головой женщины, лапами и телом льва, крыльями орла и хвостом быка, персонаж легенды об Эдипе. По легенде **Сфинкс** жила на скале недалеко от г. Фивы и всем прохожим загадывала загадку: «Кто утром ходит на четырех ногах, днем на двух, а вечером на трех?» **Сфинкс** убивала этих неудачников и пожирала их. Наконец Эдип дал правильный ответ. Тогда **Сфинкс** в ярости бросилась со скалы и разбилась насмерть. Существует и другая версия (изложенная Софоклом), согласно которой сама **Сфинкс** погибла из-за того, что не смогла разгадать загадку, предложенную ей Силеном: «Что у меня в руке — живое или мертвое?» Слово *сфинкс* в египетском языке этимологически связано со словом *сешепанх*, что в дословном переводе на русский язык означает ‘образ Сущего’. Другой известный перевод этого слова — ‘образ Живого’. Оба эти выражения имеют единое смысловое содержание — ‘образ Бога живого’. В греческой мифологии бескрылый египетский *сфинкс*

обретает женский пол и крылья. **Сфинкс** (**Сфинга**) — дочь Тифона и Ехидны (или Химеры и двуглавого пса Орфра), имеющая вид львицы с головой и грудью женщины и крыльями орла, а иногда ей приписывали еще и хвост змеи. Но в отличие от своей греческой тезки большинство египетских **Сфинксов** не имело крыльев. В греческом языке слово *сфинкс* (др.-греч. Σφίγξ, Σφιγγός) этимологически связывается с греческим глаголом *сфинга* 'удушать', т. е. собств. 'душительница'.

Слово *сфинкс* является интернациональным и бытует в разных языках мира: *сфинкс* через нем. *Sphinx* из лат. *sphinx* (Плавт, Овидий, Сенека) от греч. Σφίγξ, род. п. Σφιγγός 'удушающий дух смерти': σφίγγω 'сдавливаю' [Фасмер 3 : 815]. По более древней версии, первоначальным именем хищницы, обитавшей в Беотии на горе Фикион, было **Фикс**. Мифоним **Сфинкс** возник из сближения с глаголом σφίγγω 'сжимать', 'удушать', а сам образ — под влиянием малоазийского образа крылатой полудевы-полульвицы. Древняя **Фикс** была свирепым чудовищем, способным заглатывать добычу [МНМ 2 : 479—480]. *Сфинксами* европейцы стали называть также распространенные в Египте изваяния львов с головой человека, которые символизировали могущество и власть (сами египтяне, должно быть, называли их как-то иначе). **Сфинкс** встречается у ассирийцев, но это мужчина с окладистой бородой [Иванова-Казас : 168—169]. Нельзя умолчать и о сфинксе с туловищем льва и с головой либо сокола, либо барана. Были сфинксы и с человеческими головами — изображения царей. Большой сфинкс в Гизе изображает царя IV династии Хефрена — лев считался и воплощением царя. Оба санкт-петербургских сфинкса на правом берегу Невы изображают фараона Аменхотепа III (XVIII династия). Так лексема *сфинкс* мигрировала, в своих лексических вариантах, из языка в язык, из страны в страну.

По мнению И. Тренчени-Вальдапфеля, для римской мифологии и религии было характерно то, что «признание новых богов никогда не означало вытеснение старых» [Тренчени : 374]. Наряду с римскими образами богини **Матери-Земли** — **Теллус** или **Терра-Матер** (*Tellus* или *Terra Mater*), **Опа** и **Анна Перенна** римляне почитали греческую **Деметру** и египетскую **Изиду**. Но эта черта своеобразного религиозного синкретизма не является характерной для одной лишь римской мифологии. Мы найдем ее в вавилонской мифологии, воспринявшей многие элементы более древней шумерской мифологии, и в мифологии древних египтян[1], в которой наряду с образами египетских богов уживались культы иноземных богов, как, например, сирийских **Ваала**, **Астарты**, **Кадеша** и **Решена**.

---

[1] Египетская антропонимия оказала большое влияние на греков: в эпоху эллинизма были широко распространены греко-египетские имена: **Хорапоплон**, **Хермапион**, **Исидор** и т. п. Некоторые египетские имена бытуют и в наше время у европейских народов. Таковы, например, **Онуфрий**, **Паисий**, **Таисия**, **Пахомий**, **Сусанна** (у египтян это было мужским именем), **Пинехас** и др. [Коростовцев Религия : 176].

Современные исследователи связывают имя **Эостры** (**Остары**) с прагерманским **austrōn* ‘рассвет’ и — шире — с общеиндоевропейским корнем **h₂wes-*, означавшим ‘сиять’, ‘блистать’. Производное от этой основы имя (реконструируемое как **h₂ewsṓs*, в упрощенной записи **Ausōs*) носила, по всей видимости, одна из главных богинь праиндоевропейского пантеона — богиня рассвета, зари и лета *(*hₐeusos)*: в греческой традиции — **Эос** (др.-греч. Ἕως, эпич. Ἠώς, микен. *a-wo-i-jo*), в римской — **Аврора** (лат. *Aurora* от лат. *aura* — ‘предрассветный ветерок’), в ведийской — **Ушас** (санскр. उषस्; *uṣas* ‘заря’), в балтийской — **Аушра** (латышская **Аустра** *(Austra)*, литовская **Аушрине** *(Aušrinė)*. Из этой же основы образовалось общегерманское слово, означающее ‘восток’ (англ. *East*, нем. *Ost*, голл. *Oost*, швед. *Öster*; ср. лат. *auster* ‘юг’ того же происхождения), русск. *утро*, арм. *ush* (в значении предрассветного времени).

Интерферирующие элементы проникают из одной теонимической системы в другую чаще всего в атомарной форме, как имена отдельных богов, чьи образы наиболее соответствуют религиозно-мифологическому мышлению этноса, принимающего это божество. «Название, означавшее первоначально ‘*царь*’, которое, по всей вероятности, означало имя божества во время доисторическое, есть еврейское **Melech**. Мы находим его в **Молохе**, почитаемом не только у карфагенян, на острове Крите и Родосе. Мы находим его в **Милькоме**, боге аммонитян, имевших свой храм на Елеонской горе; а боги **Адраммелех** и **Анаммелех**, в честь которых сефарвиты сожгли своих детей, являются, кажется, только местными видами того же самого семитского бога. Имя **Adonâi**, означающее в еврейском языке ‘*мой господин*’, а в Ветхом Завете относящееся исключительно к **Иегове**, встречается в Финикии как название наивысшего божества; претерпевши несколько мифологических перемен, оно становится очень известным благодаря греческим легендам» [Мюллер Лекции : 87]. Западносемитская мифология знает бога мудрости, создателя письменности. Его зовут **Таавт** [МНМ 2 : 485]. Образ **Таавта** сложился под влиянием мифов о **Тоте**, древнеегипетском боге мудрости, счета и письма, создателе всей интеллектуальной жизни Египта, чье происхождение относится к древнейшему периоду. Образ такого божества был, видимо, близок мифологическому мышлению народа, заимствовавшего его вместе с именем (в трансформированном виде).

В римской религии **Марс** (лат. *Mārs* ≺ др.-лат. *Māvors*, старый вокатив *Mārmār*; также лат. *Mārspiter* или раздельно *Mārs pater* ‘Марс-отец’; на языке сабинов *Māmers*).

Имя богини любви и красоты в греческой мифологии **Афродита**[1] (греч. Ἀφροδίτη) — малоазийского происхождения. Народная этимо-

[1] Этимология этого негреческого имени богини не ясна. Ученые полагают, что культ **Афродиты** проник в Грецию с острова Кипр, однако его надо искать в более отдаленных странах — в Вавилонии, Халдее и Сузиане, где воздавалось поклонение

логия ее имени — **Пенорожденная** (от греч. ’αφρός ‘пена’) и одного из ее прозвищ — **Анадиомена** ‘Появившаяся на поверхности моря’. По своему восточному происхождению **Афродита** близка и даже отождествляется с финикийской **Астартой**, вавилоно-ассирийской **Иштар**, египетской **Исидой**. ‹...› **Афродита** тоже выступает как богиня плодородия. Однако в Греции эти малоазийские черты богини, сближающие ее также с богиней-матерью и **Кибелой**, становятся мягче [МНМ 1 : 132—136]. В культуре Финикии выступает древнесемитское астральное божество **Астар**. Он относится к мужской параллели **Астарты** и **Иштар**, претендующей на мировое господство. Позже его противопоставили **Балу**, и в этом отношении **Астарт** в Угарите стал воплощением злого начала. Его супруга **Астарта** олицетворяет **Венеру** и является богиней любви и плодолодия. Кроме того, она же — богиня-воительца. В культуре эллинизма она отождествляется с греческой **Афродитой** и римской **Юноной** [Каиржанов 2011 : 192]. **Венера** (лат. *Venus*, род. п. *Veneris*) — автохтонная римская богиня. Изначально римская **Венера** была покровительницей цветущих садов, произрастания и расцвета всех плодоносящих сил природы, ее имя употреблялось как синоним плодов. В некоторых италийских городах **Венера** почиталась как **Фрутис** [МНМ 1 : 229—232]. В русской традиции принято использовать греческое имя богини любви — **Афродита**, пришедшее через Византию, в то время как подавляющее большинство западноевропейских художников, писателей и критиков придерживаются варианта **Венера**. Обобщенно эти два имени можно рассматривать как ономастические синонимы.

Реконструкция имен индоевропейских божеств

Праиндоевропейская религия — политеистическая религия праиндоевропейцев, предположительные общие черты которой удается восстановить путем сопоставления религиозно-мифологического материала различных индоевропейских народов. *Индоевропейская мифология* — древнейшая система мифологических представлений предков современных индоевропейских народов. По лингвистическим данным может быть восстановлен ряд имен индоевропейских божеств[1] [Реконструкция : 791].

В соответствии со структурой большой патриархальной семьи, возглавляемой отцом-«патриархом», в общеиндоевропейской мифологической системе верховное божество выступает как «бог-отец», что отражено в лексической семантике национальных теонимов. К общим

божествам, по значению близким к греческой **Афродите**. Через посредство финикиян прототип **Афродиты** был занесен из Азии на Кипр, а затем в Грецию.

[1] В общеиндоевропейской мифологической системе главный объект обозначался основой *deiuo* ‘дневное сияющее небо’, понимаемое как верховное божество (а затем и как обозначение бога вообще и класса богов): ср. хетт. *šiunaš* ‘бог’, *šiuatt-* ‘день’, лув. ^{D}*Tiuaz* ‘Бог Солнца’, др.-инд. *devá-* ‘бог’, *dyắuh* ‘небо’, авест. *daēva-* ‘демон’, греч. Ζεύς, род. падеж Διός ‘Зевс, бог Неба’, лат. *deus* ‘бог’, *dies* ‘день’, др.-исл. *tívar* ‘боги’, лит. *diẽvas* ‘бог’ и т. д.

богам индоевропейцев относится **Бог-отец** (**t'i̯eu̯(s)-p[h]Ḫt[h]er-*) — божество ясного неба: др.-инд. **Dyáus pitā́**, др.-греч. **Ζεύς πατήρ**, микен. **di-we**[1], римский **Юпитер** (лат. *Iūpiter*), умбр. **Iupater**, иллир. **Δειπάτυρος**, лувийский **Тиваз** (лув. *tatiš Tiu̯az*), палай. **tiiaz papaz**, хетт. **Сиу** [Mallory/Adams], балт. **Диевас** (**Диевс**, **Диев**, **Дейвс**, лит. *dievas*, лтш. *dīvs*, прусск. *deiws*).

Общеиндоевропейским был также бог грома и боевой дружины **per(kʷ)unos* (у разных народов имя **Громовержца** восходит либо к *названию дуба* (священного дерева Громовержца), либо к глаголу ‘бить’, ‘ударять’, сближается также с этими словами *название горы*). В общеиндоевропейской перспективе родственны имена и образы следующих богов: хеттский **Пирва/Пируа** (хетт. *Pirwa-, Perwa-, Pirua*), ведийский **Парджанья** (санскр. पर्जन्य, parjanya), балтийский **Перкунас/Пяркунас/Перкун/Перкуонс/Перкунс** (лит. **Perkūnas**, лтш. **Pērkons**, прусск. **Percuns**), славянский **Перун** (др.-русск. **Перунъ**, укр. **Перун**, блр. **Пярун**, пол. **Piorun**[2]), исландская **Фьёргин**[3].

Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров провели многочисленные лексико-типологические параллели основных теонимов индоевропейских языков. Находящемуся на небе отцу — сияющему небу в общеиндоевропейской мифологической системе соответствует оплодотворяемая небом обожествляемая земля как женское божество — **мать**. Ср. у Гомера Δημητηρ, **Деметра** — богиня плодородия (букв. ‘земля-мать’), фриг. μα, ‘богиня-мать’, русск. ‘земля-мать’ (совпадение по этимологии) и частичные соответствия: др.-инд. *prthivi matar* ‘земля-мать’, и хетт. **Dagan-zipas** ‘Душа земли’. Мифологический образ **земли** обнаруживается в иранской и славянской традициях: авест. **Arðdvî Sûra Anahita** *(Ардвисура Анахита,* богиня плодородия, плодоносящей влаги), русск. **Мать-Сыра Земля** (где *Sûra* этимологически совпадает с **Сыра**)[4].

---

[1] Конечно, образ каждого божества автономен, подвижен и стремится выйти за первоначально установленные границы. Греческий **Зевс** этимологически — бог ясного неба, света, дня, по основному мифологическому статусу — верховный бог, громовержец, а как собирательный образ, доминирующий в греческих мифах, — любовник множества богинь и смертных женщин.

[2] *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. — Warszawa : Wiedza Powszechna, 1985. — S. 414.

[3] *Праиндоевропейская религия* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Праиндоевропейская_религия

[4] Плодотворящая функция земли, отмечают Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, отражена в общеиндоевропейском мифологическом мотиве человека, происходящего от земли: ср. лат. *homo* ‘человек’, гот. *guma*, лит. *žmónės*, ‘люди’, слова того же корня, что и ‘земля’ — лат. *humus*, лит. *Žemė* и т. д. (ср. также типологически сходный мотив происхождения человека из глины в древнеближневосточных мифологиях). «Человек ведет свою родословную от земли как материнского начала; он смертен, ср. греч. βροτός ‘человек’, т. е. ‘смертный’, др.-инд. *mṛ-ta-*, слав. *sъmъrtъ* ‘смерть’, и от другого корня — хетт. *danduki* ‘смертный’ при тохар. В *on-uwañe* ‘бес-смертный’, др.-ирл. *duine* ‘человек смертный’ (сопоставимо

В. Н. Топоров и Вяч. Вс. Иванов разработали так называемую «теорию основного мифа», согласно которой основной индоевропейской мифологемой является противостояние Громовержца со Змеем. Ими восстанавливается имя основного противника бога-громовержца: славянский **Велес/Волос** (др.-русск. **Велесъ**, **Волосъ**), балтийский **Велняс/Вялнс/Велнс** (лит. *Velnias*, лтш. *Velns*), индийские **Вала/Бала** и **Вритра**. С противником богов связан и ряд ассоциирующихся с водой персонажей, чьи имена включают корень **dhon* (от которого происходят названия рек *Дон*, *Днепр*, *Днестр*) — у индоариев **Дану** (‘поток’) — мать **Вритры** [Топоров 1 : 94, 124].

Изоморфные языковые факты обнаруживаются в широком круге древневосточных (в т. ч. египетской и индийской), древнеевропейских (древнеисландской) и восточноевразийских (айнской) мифологий.

Этрусская мифология

Считается, что *этрусский язык* был родственен языкам, на которых до сих пор говорят на Кавказе. Это открытие было сделано В. Томсеном и поддержано Н. Я. Марром[1]. Истоки *этрусской мифологии* уходят в область эгейско-анатолийского мира. О связи этрусков с Анатолией (и не только с Лидией, но также с Карией и Ликией) — вплоть до Киликии на юге и Кавказа на севере — свидельствуют бесчисленные параллели в названии мест, включающие определенно неэллинские элементы (*-nth-*, *-nd-*, *-ss-*, *-tt-*): *Korinthos* (**Коринф**), *Kellenderis* (**Келендерий**), *Myndos* (**Минд**), *Parnassos* (**Парнасс**), *Knossos* (**Кносс**), *Hymettos* (**Гиметт**), *Adramittion* (**Адрамиттион**) [Томсон : 173].

Этрусский пантеон включает множество богов. В религии этрусков прослеживается три слоя. Один представлен божествами местного происхождения: **Тиния**, верховный небесный бог-громовержец; **Вейя**, богиня земли и плодородия; **Catha**, солнце; **Тивр**, луна; **Сефланс**, бог огня; **Туран**, богиня любви; **Ларан**, бог войны; **Leinth**, богиня смерти; **Thalna**, **Turms** и бог **Фуфлунс**, чье имя некоторым неясным образом родственно названию города Популония. Этими божествами правили более высокие, которые, по-видимому, отражали индоевропейскую систему: **Уни**, **Сел**, богиня земли, **Менвра**. В качестве третьего слоя выступали греческие боги, заимствованные этрусской системой в течение этрусского периода ориентализации в 750/700—600 гг. до н. э.: **Аритими** (Артемида), **Апулу** (Аполлон), **Аита** (Аид) и **Паха** (Вакх). Рассмотрим этрусскую теонимию в интерференционном аспекте более подробно.

с обозначением земля от корня *dṷi-*, ‘два’, в частности, в арм. *erkin* ‘земля’)» [МНМ 1 : 528].

[1] *Thomsen V.* Remarques sur la parenté de la langue étrusque / Vilhelm Thomsen // Bulletin de l’Académie Royale des sciences et lettres de Danmark (Kopenhagen). — 1899. — № 4. — P. 573—598; *Марр Н. Я.* Яфетический Кавказ и третий этнический элемент в создании средиземноморской культуры / Н. Я. Марр. — Л., 1920.

К древнейшим религиозным представлениям эгейско-анатолийского мира восходит этрусская концепция богов, передающих свою волю с помощью молний. К их числу относился **Тин**, небесный бог-громовержец, отождествлявшийся с греческим *Зевсом* и римским *Юпитером*. **Туран**, имя которой означало 'подательница' — богиня любви и жизни; нередко изображалась в окружении пантер и лебедей с веткой в руке. **Туран** отождествлялась с греческой *Афродитой* и римской *Венерой*. Этрусской богине **Уни** (жена **Тина**) соответствовали римская *Юнона* и греческая *Гера*. Вместе с **Тином** и **Уни** в основанном этрусками в конце VI в. до н. э. в Капитолийском храме в Риме почиталась **Менрва** (римская *Минерва*), богиня мудрости, покровительница ремесел и ремесленников. Эти три божества составили этрусскую триаду, которой соответствовала римская триада: *Юпитер*, *Юнона*, *Минерва*. С греческим *Аполлоном* отождествлялся бог **Аплу**, который первоначально воспринимался этрусками как бог, охраняющий людей, их стада и посевы. **Аплу** был также связан с культом целебных вод; изображался обнаженным мужчиной в лавровом венке. Бог **Турмс**, соответствующий греческому *Гермесу* и римскому *Меркурию*, считался божеством преисподней, проводником душ умерших. Греческому богу *Гефесту* соответствует этрусский **Сефланс** (безбородый бог подземного огня; изображался в хламиде), который в городе Популонии почитался под именем **Велханс** (отсюда римский *Вулкан*). Среди этрусских божеств растительности и плодородия наиболее популярен был **Фуфлунс**, соответствующий *Дионису-Вакху* в греческой мифологии и *Сильвану* в римской. У этрусков был бог по имени **Вольтумн**, который, видимо, по созвучию имени был отождествлен с исконным латинским богом *Вертумном* (лат. *Vertumnus*, от лат *vertere* 'превращать') — древнеиталийским богом времен года и их различных даров. Существует предположение, что это имя — лишь один из эпитетов бога **Тина** [Неронова : 380]. Весьма многочисленны боги подземного мира, из которых наиболее известен **Фебруус** (ср. месяц *февраль*).

Этрусский бог **Марис**, по всей видимости, тождествен не греческому *Аресу*, божеству войны, а италийскому *Марсу*: в одной из своих функций он был покровителем растительности, в другой — войны. Кроме того, на образ этрусского **Мариса** оказали влияние предки этрусков — пеласги и тиррены, которые вынесли из Восточного Средиземноморья свои мифологические представления. «В одном случае его имя имеет генетивную форму *marisl* с дополнением *lath*, а в другом присутствует форма *mari*. ‹...› **Марису** с эпитетом *menitla* приносили жертвы, как полагает А. Пфиффиг[1], 50 раз в году. ‹...› Воинственный аспект у **Мариса** не выражен. В лингвистическом отношении *maris* (род. пад. *marisl*) не связан с латинским *Mars*» [Немировский Этруски : 201—202]. В заключении А. И. Немировский констатирует:

[1] *Pfiffig A.* Religio Etrusca. — Graz, 1975.

«Окончательное решение вопроса о **Марисе** зависит от правильного понимания его эпитетов на зеркалах, но они пока остаются загадкой» [Немировский Этруски : 203].

Хурритская мифология

Хурриты — древний народ, появившийся на территории северной Месопотамии во второй половине III тыс. до н. э. и принадлежавший к неизвестной языковой группе Передней Азии. *Хурритская мифология* не знала единого пантеона. Более известны локальные пантеоны: анатолийские (малоазийские), западносемитские, митаннийские. Предком хурритских богов почитался **Кумарве** (соответствующий греческому *Кроносу* или *Хаосу*). Это было божество безымянное, т. к. **Кумарве** значит '(божество) из Кумме'. Миф о **Кумарве** упоминает г. Уркеш как его родину. Однако здесь почитался связанный с преисподней бог **Нергал**. Символ этого бога — меч. Супруга **Нергала**, **Шала** (она же его сестра), ассоциируется с **Шавушкой** [Янковская : 196]. В хурритской мифологи богиня любви и плодородия носит имя **Шавушка** (^{d}Ša(w)uska, этимология имени неясна, возможно, однокоренное с хурр. šauri, 'оружие'). Функционально **Шавушка** соответствовала и отождествлялась с вавилоно-ассирийской **Иштар** (идеографически ее имя часто писалось ^{d}IŠTAR). **Шавушка-воительница** 'Иштар поля битвы', в хуррито-хеттских религиозных текстах неоднократно упоминается ее оружие.

Отсутствие единого национального пантеона, единой теонимической системы, региональная религиозная раздробленность обусловили слабость сопротивления внешним лингвистическим силам, облегчили адаптацию чужеземных богов и их имен. Как констатирует М. Л. Хачикян, «наибольшее развитие в хурритской мифологи получили космо- и теогонические мифы, в значительной степени восходящие к месопотамским (в них действуют шумеро-аккадские по происхождению божества **Ану**, **Алалу**, **Эа**, **Никкаль**, **Тапкина** и др., сохранены представления о первоначальном единстве мира, предшествовавшем отделению неба от земли, о смене поколений богов и т. д.)» [МНМ 2 : 608].

Верховный бог «анатолийского» пантеона **Тешуб/Тешшуб** (хурр. **Tessob**, **Tessub**) — хурритский бог грозы, почитавшийся во всей Малой Азии[1]. **Тешшуб** тождественен шумеро-аккадскому **Ададу**, западносемитскому **Балу** и имеет точное соответствие в урартской мифологии: **Тейшеба**. У хаттов **Тешшубу** соответствовал бог **Тару**, у хеттов и лувийцев — **Тархун** (варианты — **Тархунт**, **Тархувант**, **Тархунта**).

[1] В сердце Северной Сирии, Халебе, главой пантеона хурритов был **Тешшуб**, его супруга — **Хебат**, сын их — **Шаррума**. В Аррапхэ почитается та же пара: **Тешшуб** и **Хебат** (их священные животные — бык и корова); их дитя — теленок **Тилла**. Вместе с тем в Киццувадне — хурритском государстве ближе к хеттам почиталась совершенно иная триада: **Тешшуб**, **Хебат** и сестра **Тешшуба**, **Шавушка**. «Эти две богини существенно отличаются как по генеалогии, так и по функциям: атрибут первой — трон, второй — ложе» [Янковская : 195].

Хеттско-лувийское имя **Тархун**, судя по всему, имеет праиндоевропейское происхождение, а само это божество, видимо, имеет индоевропейские корни и является продолжением индоевропейского Громовержца; поэтому **Тархуна** сравнивают с древнегерманским **Тором**, кельтским **Таранисом** и карело-финским **Таара**. Имя супруги хурритского бога Тешшуба **Хебат** ‘госпожи небес’, возможно, семитского происхождения. Было высказано предположение о связи **Хебат** с библейской **Евой** (*Hawwa*), однако лингвистический анализ этого не подтверждает. Хурритскому теониму **Хебат**, видимо, соответствует урартское имя богини **Хуба** [МНМ 2 : 550].

В хурритской мифологии обожествленная гора, спутник **Тешуба**, носит название **Хаззи** (предположительно ‘Север’). Хурритскому **Хаззи** соответствовал западносемитский **Цапану** (библейский **Цафон**, античный **Касиус**). Вторая обожествленная гора, спутник **Тешуба**, носит название **Намни** (предположительно ‘Юг’). Хурритскому **Намни** соответствует античный **Аманус**. Хурритский бог войны **Аштаби** соответствует шумеро-аккадскому **Нинурте** (богу счастливой войны). Хурритскому богу солнца **Шимиге**, который считался верховным судьей над людьми, соответствовал **Шамаш** (**Уту**) в шумеро-аккадской мифологии и **Шивини** в урартской мифологии. «Особо надо выделить вопрос об “арийских” (индоиранских) богах, которым якобы поклонялись хурриты», — считает Н. Б. Янковская. «Имена этих богов никогда не включаются в состав теофорных имен этого региона и встретились лишь в огромном списке хеттских и метаннийских богов (среди которых немало на самом деле шумерских, аккадских и др.). ‹...› Где-то ближе к концу списка митаннийских богов названы **Митрашшиль**, **Арунашшиль** (или **Урванашшиль**), **Индра**, **Насатьянна**. Это не значит, как полагают индианисты, незнакомые с хурритским языком, “**Митра**, **Варуна**, **Индра** и (близнецы) **Насатья**”; по-хурритски это значит: ‘принадлежащие к группе **Митры**’, ‘принадлежащие к группе **Аруны**, **Индра** и **На́сатьи**’. Место, отведенное этим богам в договоре, и полное отсутствие следов их культа, даже в теофорных именах, указывает на то, что это не боги хурритского государства Ханигальбат, а лишь боги — покровители династии Митанни, вероятно, в самом деле имевшей индоиранское происхождение до прихода в Верхнюю Месопотамию» [Янковская : 197].

Иногда имена иноязычных богов вытесняли автохтонные именования. В хеттской мифологии имя бога солнца **Истанус** заимствовано из мифологии хатти (**Эстан**), вытеснив индоевропейское имя бога, которое сохранилось в других анатолийских языках [МНМ 1 : 571].

Хеттская мифология

Столицей хеттов был Хаттусас, современный Богазкёй. Две с половинной тысячи лет тому назад хетты исчезли с исторической арены. Однако культурные традиции хеттов еще долгое время сохранялись. Возможность заглянуть во тьму веков дают древнейшие памятники хеттской письменности. «В числе собственных имен, упоминаемых

в хеттских документах, имеются имена **Таркундараба**, **Туркулара**, **Таркунази**, **Таркумува**. Весьма вероятно, что **Тархон**, или **Тарквиний**, предок этрусков, был назван так в честь хеттского бога войны **Таркхуна**» [Томсон : 176].

Хеттская мифология — мифология хеттов, индоевропейского народа бронзового века, обитавшего в Малой Азии[1]. Когда хетты пришли в Малую Азию, страна эта не была пустынна. В ней обитали племена хатти, имя которых хетты заимствовали. «Хеттские боги простоваты, они не отличаются ни мудростью, ни проницательностью. Хетты спорят со своими богами, упрекают их за несправедливость и просят, стараясь говорить красиво и убедительно» [Драчук : 119]. На культуру хеттов оказала влияние вавилонская цивилизация, от которой они заимствовали клинопись. Сами хетты оказали влияние на культуру всех своих соседей. Эти сложные взаимодействия отразились и в религиозно-мифологической сфере. Древнейшим слоем хеттской мифологии является *мифология хатти (протохеттов)*. Язык хатти III тыс. до н. э. близкородствен северо-западным кавказским (абхазско-адыгским) языкам и имеет черты, общие с северовосточно-кавказскими (нахско-дагестанскими) языками, что нашло отражение в теонимии[2].

Вяч. Вс. Иванов приводит многочисленные случаи *теонимической интерференции*, существовавшей пять тысячелетий тому назад в языках этого региона Малой Азии. Хеттская религия играла колоссальную роль в идеологической и хозяйственной жизни общества. Как считали сами хетты, существовала «тысяча богов Хатти»: божества хеттского, индоевропейского (неситского, лувийского, палайского), хурритского, ассиро-вавилонского, арийского[3] и другого происхождения. Главным божеством был бог Грозы, именуемый ‘царем неба, господином страны Хатти’, супругой которого считалась богиня Солнца из г. Аринны — ‘госпожа страны Хатти, неба и земли, госпожа царей и цариц Хатти’ [Гиоргадзе : 234].

Главным богом в мифологии хатти явился бог солнца **Эстан** (Eštan), ср. с хетт. **Истанус**. **Истанус** (хетт. *Ištanuš*) — бог солнца в хеттской мифологии. Имя **Истанус** — хаттского происхождения (от *Эстан*

---

[1] Прародиной хеттов были предположительно Балканы, где они жили еще в IV тыс. до н. э., а затем были вытеснены в Малую Азию второй волной индоевропейского нашествия. Хетты в Малой Азии испытали сильное влияние в лице местного автохтонного субстрата хаттов и, в меньшей степени, хурритов.

[2] Хеттская мифология представляет собой сложное сплетение не только культов локальних, но и различных по происхождению — хаттских (вероятно, древнейших западнокавказских), хеттских и лувийских (индоевропейских), шумеро-аккадских, а также хурритских (древнейших восточнокавказских) [Дьяконов Мифы : 78].

[3] Арийские боги достоверно упоминаются лишь среди митаннийских богов, и далеко не на первом месте, только в договоре между государством хеттов и государством Митанни, где правила династия индоевропейского происхождения. Поэтому в хеттский пантеон эти боги не входили.

‘Солнце-бог’). Оно было заимствовано из хаттской мифологии в период Древнехеттского царства и вытеснило индоевропейское имя солнечного бога. О последнем мы можем судить по тому, как оно сохранилось в других анатолийских языках — лувийском и палайском: это солнечные боги **Тиват** и **Тият**. Богиней солнца города Аринна была **Вурунсему** (хаттский апеллятив *arinna* ‘источник’ родственен хурритскому *arinn-i* ‘источник’). Хаттская богиня **Каттахцифури** ‘Царица богиня’ находит соответствие в хеттской богине **Камрусепа**. Бог престола **Хальмасуит** (хетт. *Halmašuit*, хатт. *Ha-n-wa-š-wi-t*, от *Ha-ni-wa-š* ‘то, на чем сидят — престол’, упоминается в древнейшей хеттской надписи царя Аниттаса, XVIII в. до н. э.). Ср. хаттский бог плодородия **Телепину** и хеттский **Телепинус**. Ср. имя богини зерна **Каит** (*Kait* ‘зерно’, родственно хурр. *kate* ‘зерно’ и древнейшим евразийским названиям зерна). Имя божества Луны **Кашку** родственно хурр. **Кušuh** ‘Луна’.

Хеттскую богиню-мать связывали с армянской, которая явилась вдохновительницей легендарного образа **Семирамиды**. Возможно, что, прослеживая амазонок до Кавказа, греки следовали традиции, признававшей кавказское происхождение **Артемиды**. В Армении и Азербайджане холмы, на вершинах которых сохранились древние земляные сооружения, до сих пор носят название **Кизкал’ах**, что значит ‘Замок Девы’ [Томсон : 180].

Некоторые собственно хеттские имена божеств представляют собой перевод хаттских: хатт. *tauwa tupi* ‘страх и ужас’, переводится как **Nahsaratt** ‘Страх’ и **Weritema** ‘Ужас’. Возможно, представления об этих божествах оказали воздействие на греческую мифологическую традицию: гомеровская пара **Деймос** и **Фобос** (греч. Δείμς τε Φόβος τε) ‘Страх и ужас’. Наряду с хаттским слоем выделяется группа древнейших индоевропейских богов: бог-защитник **Пирва** (ср. **Перкунас**, **Перун** и др.), бог Дня **Сиват** (Siwatt-) ‘День’, ср. *siu-*(*ni*), ‘бог’. След того, что некогда это слово имело значение ‘бог солнца’, можно видеть в урартском **Siwini** ‘Бог солнца’, представляющем собой, по-видимому, заимствование из хеттского языка древнехурритским диалектом, из которого позднее развился урартский язык. **Тархунт** (**Tarhunt**) ‘Могущественный’ — эпитет бога грозы, соответствует индоиранскому *turvant-* с тем же значением). Бог Луны **Арма** (**Arma**), ср. тохар. *yärm* ‘мера’.

Лувийская и палайская мифологии

Ответвления той же индоевропейской анатолийской мифологической традиции представляют собой *лувийская* и *палайская мифологии*, в некоторых отношениях они ближе к исходной анатолийской, чем собственно хеттская. В частности, в них сохраняется индоевропейское имя бога Солнца (лув. **Тиват** *(Tiwat-)*, палай. **Тият** *(Tiyat-)*; у хеттов **Сиват** — ‘День’ вытеснен **Эстаном** (**Истанусом**). Палайская мифология, как и хеттская, испытала значительное влияние хаттской; многие хаттские божества почитались палайцами

под их хаттскими именами. Лувийская мифология вместе с тем испытала ранние влияния соседствовавших с пралувийцами семитов и особенно хурритов. Так, слово ‘бог’ *(maššana-)* в лувийском языке может быть связано с общесемитским (ср. аккад. **Šamaš** ‘Солнце’) и т. п. В новохеттский период, когда культурный центр страны сместился в южные области с лувийским и хурритским населением, в хеттский пантеон был включен ряд лувийских богов, в частности боги войны (вооруженные луком) **Ярри** *(Yarn)*, возможна связь с другими индоевропейскими богами типа слав. **Яровит**, **Ярила** (ср. индоевропейский корень **jar-*) [МНМ 2 : 590—592].

Древнегерманская мифология

Данные о *древнейшей германской мифологии* сохранились более всего в скандинавской, главным образом норвежско-исландской, традиции (эддической и скальдической). У древних германцев во главе пантеона стоял бог-громовержец **Тунор** (англ.-сакс. **Тунор**, др.-в.-нем. **Донар**, сканд. **Тор**). Бог др.-гер. **Тиваз** (**Тиу**), сканд. **Тюр**, этимологически и генетически соответствует лат. *deus* ‘бог’ (слово *tiwas*, *týr* употреблялось, однако, и как общее обозначение для ‘бога’). Вместе с богом вод **Ньёрдом Фрейр** и **Фрейя** составляли у скандинавов социум *богов-ванов*, противостоящих другим богам — *асам* (но *ас* встречается и в качестве наименования ‘бога’ вообще). Однако позже на первое место выдвигается **Вотан** (сканд. **Один**), окруженный девами-воительницами — *валькириями*. «Особую роль **Один** играл у норвежцев (и их потомков — исландцев). ‹...› Само название Норвегии (***Nordhr-vegr** *северный путь*) указывает на динамический характер их общества. Для шведов, например, большое значение имело земледелие, а поэтому **Фрейр** был едва ли не важнее **Одина**. Таким образом, и в скандинавской мифологии, чтобы добраться до архаики, нужно попытаться снять сравнительно поздние инновационные наслоения» [Дьяконов Мифы : 82].

Интерференционным влияниям, иноязычному натиску, *ксенотеонимическому давлению* подвластны больше всего слабые, мало развитые теонимические системы. Следует отметить, что теонимическая интерференция проявляется не только на лексикологическом уровне — лексическом соответствии имен богов, но и на концептуальном уровне, на восприятии идеи о том или ином божестве и о его иерархическом месте в пантеоне. *Интерференция* глубоко и мощно проникает в мифонимические системы многих пантеонов мира. «Интернациональная» специфика собственных имен вообще и теонимов в частности не только облегчает им проникновение в любой язык мира, но и способствует их лексической, фонетической и структурной адаптации.

Праиндоевропейские образы богов и духов высшей и низшей мифологий и их имена оказывали *интерферирующее воздействие* на пантеоны соседствующих неиндоевропейских народов, которые, в свою

очередь, оказывали влияние на религиозно-мифологические воззрения праиндоевропейцев. В других регионах Земли также происходили аналогичные процессы взаимной интерференции. Так создавалась единая мировая религиозно-мифологическая система человечества.

В лексическом составе любого языка проприальная лексика наиболее интернациональна. Собственные имена легко адаптируются в систему языков любой грамматической структуры. Теонимическая лексика не является исключением. Поэтому одни и те же имена богов наблюдаются в языках, принадлежащих различным языковым семьям. Собственные имена вообще и теонимы в частности обладают огромным *интерферирующим потенциалом*.

* * *

Мифологический изоморфизм обусловлен тем, что человеческий ум и язык, создавая мифологию, отражающую в том или ином виде окружающий человека мир, ищут в реалиях прежде всего главное, общее, отодвигая частное, второстепенное, специфическое на задний план. Они всегда выделяют отдельное только в связи с общим. С другой стороны, человеческое мышление способно к фантазии, к отлету от предметного мира, что благоприятствует созданию бесконечно разнообразных религиозно-мифологических форм. Кроме того, сам язык, отражающий внешний мир, не совершенен. Он никогда не будет способным полностью отразить все богатство и разнообразие действительности.

Национальные языки по-разному отражают те или иные реалии окружающего мира, что также способствует разнообразию религиозно-мифологических систем. Язык, далее, не только объективен, но и субъективен: он отражает не только внешний мир, но и внутренний мир человека, его социума, он передает эмоции и модальные оценки.

Каждая национальная мифология и *мифонимия* содержат в себе модальные и экспрессивные моменты, различные у разных этнических культур. Они отражают внешний мир лишь относительно, ибо сам язык относителен и в силу способа национального видения мира, и в зависимости от уровня познания мира в каждый период развития человеческого социума.

Это один из принципиальных выводов, который можно сделать в результате типологического сопоставления разных мифонимических систем.

Часть первая

Мифонимическая семасиология

РАЗДЕЛ I

О ЛЕКСИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ МИФОНИМОВ

Глава 1

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ КАТЕГОРИЯ СОБСТВЕННЫХ ИМЕН В МИФОЛОГИИ?

По нашему мнению, все бытующее в реальном мире надо рассматривать с позиций универсального принципа амбивалентности. Примером принципа амбивалентности является *корпускулярно-волновой дуализм* (или *квантово-волновой дуализм*) — принцип, согласно которому любой физический объект может проявлять как волновые, так и корпускулярные свойства. Это означает, что возможна ономастическая градация собственных имен. Рядом с онимами, которые вряд ли отличаются по многим параметрам от апеллятивов, существуют высокоонимные собственные имена, которые являются уникальными образованиями, без каких-либо корреляций с апеллятивами или другими онимами.

Одни и те же авторы в разных работах пишут одни и те же именования по-разному. Так, А. И. Немировский в одной работе пишет мифонимы со строчной буквы: «В римской мифологии — это *лары*, *пенаты*, *лемуры*, *фавны*» [Немировский Эллада : 35], а в другой работе — с прописной буквы: «Несомненно доэтрусскими, происходящими из общего этрусско-латинского источника, являются представления о **Ларах**, **Пенатах** и **Гениях** — божествах обитаемого места, жилища и охранителях человеческой души» [Немировский Рим : 189]. В ведийской и индуистской мифологии многократно встречаются божества из группы Адитьев: **Арьяма́н** (санскр. अर्यमन्) ‘дружественность’, ‘гостеприимство’), **Да́кша** (санскр. दक्ष ‘ловкий’, ‘способный’), **А́нша** (санскр. अंश ‘часть’, ‘доля’) ; **Бха́га** (санскр. भग ‘наделитель’, а также ‘доля’, ‘счастье’, ‘имущество’). Но в текстах нередко трудно дифференцировать, где речь идет о личных именах богов, а где — об апеллятивных обозначениях. Ж. Дюмезиль пишет: «**Aryamán, Bhága** — собственные имена. ‹...› Напротив, *dákṣa* и *ámsa* выступают почти всегда как апеллятивы. ‹...› Далее слова *dákṣa* и *ámsa* встречаются только как апеллятивы «без религиозного значения» [Дюмезиль : 69]. В ведийских текстах многократны случаи, когда одно и то же слово «появляется как

апеллятив или как собственное имя», «разница минимальна» [Дюмезиль : 75].

Все в мире амбивалентно и носит непрерывный, недискретный, континуумный характер. Но амбивалентность в том и заключается, что в любой момент непрерывность прерывается и распадается на сосуществующие противоположности, сохраняя при этом общую непрерывность. Не случайно, что в греческой мифологии божества **Эреб** ‘Мрак’ и **Нюкта** ‘ночь’ рождают свои противоположности: **Эфир** ‘Свет’ и **Гемеру** ‘День’. Эта сложная диалектичность имеет бесконечное множество проявлений, которая актуализируется в лексической сфере языка на уровне *плюральность/сингулятивность* и на уровне *апеллятивность/проприальность*.

Принцип амбивалентности в мифологии

В мифологиях нередко встречаются амбивалентные персонажи, одновременно имеющие положительные и отрицательные черты, отражающиеся в лексической семантике их имен. Иногда лексическое значение имени бога таит в себе глубокий изначальный смысл, который является первоначальным импульсом в формировании образа божества, дальше развивающегося по своей логике. **Посейдон** (греч. Ποσειδῶν) в греческой мифологии — один из главных олимпийских богов, владыка моря. Однако древнейшее представление о **Посейдоне**, если исходить из лексической семантики его имени, отнюдь не связано с морем, хотя и ассоциируется с водой. Древнейшее представление о **Посейдоне** связано с плодородием земли, пропитанной влагой. В этом плане этимологическая интерпретация проприальной лексемы **Посейдон** *амбивалентна*.

С одной стороны, А. Ф. Лосев понимает этот теоним в его дорийской форме как ‘супруг земли’ в именительном падеже (*Poteidan — pot = pos*, корень слова указывает на ‘супружество’ и *da = ga* ‘земля’) или в звательном падеже, отсюда эпитеты **Посейдона**: **Колебатель земли**, **Земледержец** [Лосев Олимпийская : 133—36; МНМ 2 : 323—324]. С другой стороны, в имени **Посейдон** видят значение ‘владыка вод’ так как дорийское слово *Poteidan* разлагается на *potei* ‘владыка’ в звательном падеже и прилагательное *daon* ‘водный’, ‘водяной’ в звательном падеже, образованное от индоевропейского корня *da-*, *danu-*, указывающего на влагу и реку (ср. осет. **Донбеттыра**, наименования рек Дон, Днепр, Дунай). **Посейдона** считают и богом земледелия, ведь, орошая поля влагой, он содействует их плодородию. Древнейший **Посейдон** связан с индоевропейским зооморфным демоном плодородия, выступавшим в облике коня или быка, и таким образом сближается с неиссякаемой порождающей силой земных недр, а значит, и с водной стихией. С **Посейдоном** отождествлялся и злой демон **Тараксипп** ‘Ужас коней’.

Греческому богу моря **Посейдону** в римской религии тождествен **Нептун**. Общепринятой этимологии имени **Нептун** не существует. Пауль Кречмер возводил его к праиндоевропейской основе **neptu-* ‘быть

влажным, мокрым'. Г. Петерманн связывает имя **Нептуна** с общеиндоевропейской основой **nebh-* 'туча', 'туман', 'сырость', 'мгла', к которой восходит в том числе и русское слово *небо*. Имя **Нептун** этимологически возводят не только к латинским корням *poto* и *nepoto*, переводимых как 'течь', 'истекать', 'лить', 'мочиться', но также и к корню *nepot*, что означает 'племянник', 'отпрыск', 'сын', 'один из родственников', 'младший в роду'.

В низшей мифологии лакцев, аварцев амбивалентный (добрый и злой) дух, приносящий в дом либо достаток, либо постоянную нужду, носит «доброе» имя **Кяли чири** 'Белая борода' и «недоброе» имя **Бакараб рух** 'Голодный дух'. Нанайское название духа — хозяина нижнего мира **Хадо — Хаду** означает, с другой стороны, 'Полярная звезда'. У тавгийцев **Сырада нгуо** означает 'хозяин подземного мира', а **нгуо** — 'небесный свод', 'небо', 'вселенная', 'благожелательные существа'; 'верховный создатель', 'творец вселенной' называется **Н'ылытыа нгуо**; жена создателя вселенной — **Н'ам нгуо**. Даже в религии египтян **Озирис** выступал, как известно, с одной стороны, как солнечное божество, с другой — как хозяин нижнего мира [Анисимов : 77].

Разумеется, не все имена с позитивным лексическим значением называют положительных мифологических героев. **Дурьодхана** (хинди दुर्योधन) букв. 'Лихо сражающийся', 'С кем трудно сражаться'— главный отрицательный герой древнеиндийского эпоса [МНМ 1 : 412]. **Дурьодхана** является земным воплощением **Кали**, демона игральных костей, злосчастья и раздора. Однако авторам трудно примириться с этим противоречием в текстах *«Махабхараты»*. **Дурьодхану** часто называют исковерканным именем **Суйодхана** 'Легкоодолимый'.

В мифологии энцев (одного из коренных малочисленных самодийских народов, по языку и культуре близких нганасанам и ненцам) фигурирует ряд богов: **Тено-нга** 'шумный бог', его другое имя — **Оне-нга** 'настоящий бог'; покровительница рождений и женщин — **Дя-меню'о** 'земли старуха'; покровитель оленеводства — **Ирео-понеде** 'ведающий богатством-стадом'; верховный покровитель энцев и охотничьего промысла — **Дюба-нга** 'сирота бог'. Некоторые персонажи энецкого пантеона имеют соответствия у нганасан: **Дёйба-нгуо** 'сирота бог', **Сырада-нгуо** 'дьяволы льда', **Кодюонгуо** 'бог грома'. Нганасаны почитали также **Быда-нгуо** 'бога воды', покровителя семьи и жилища **Туй-нгуо** 'бога огня' и др. [МНМ 2 : 205]. На этих номинациях четко видна их ономастическая амбивалентность: это собственные имена и одновременно нарицательные конструкции. В одной ситуации их можно интерпретировать как онимы, в другой — как апеллятивы. В мон-кхмерской мифологии высшее божество у народа кхаси, создатель мира имеет имя **У Блей У Нонгбух Нонгтхау** букв. 'бог создатель мира' [МНМ 2 : 544]. В мифологии индейцев Центральной Америки верховного бога зовут **Тонакатекутли** 'владыка нашего существования' [МНМ 2 : 518].

Как трактовать эти образования? Как личные имена или как апеллятивные конструкции? А как интерпретировать в ономастическом плане имя ацтекской богини сексуальных грехов и покаяния **Тласольтеотль** ‘богиня — пожирательница грязи (экскрементов)’: пожирая грязь, она очищает человечество от прегрешений [МНМ 2 : 516]. В тибетской мифологии есть сверхъестественное мужское существо ‘**Черная птица неба с перебитым крылом**’ и женское существо ‘**Крылатая крыса земли**’ [МНМ 2 : 509]. Если речь идет действительно о мифологических птице и крысе, мы имеем дело с одной ономастической интерпретацией номинаций, если же это мужчина и женщина, тогда ономастический статус именований совершенно иной.

Язык, слово, имя в мифологии

Язык, слово, имя играют огромную роль в жизни человека. В высшей степени показательны слова Библии: «В начале было Слово, и Слово было у Бога и Слово было Бог» — первая строка книги Нового Завета, Евангелие от Иоанна [Библия : 1:1], ср. греческий оригинал: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Греческое **Логос** (арамейское **Мемра**) употребляется как синоним слова **Бог**. По-гречески слово ‘логос’ имеет два значения: 1) мысль или понятие; 2) выражение или произнесение мысли.

Нет имен без людей, как нет людей без имен. Термин *человек* в контексте эволюции означает принадлежность к роду *Homo*[1]. Одной из отличительных черт человека от остальных живых существ на земле является его способность давать имена. Поэтому с полным правом его можно назвать «дающий имена». Имя всегда имело величайшее значение в жизни людей. Древнее мифологическое представление о значимости имен отражается в общекультурном термине ‘имя’, который свойственен языкам многих народов, ср. инд.-евр. **Hnomn* ‘имя’, урал. **nime*, др.-юкаг. *nim* ‘имя’, возводимое к ностратическому, шум. *inim* ‘слово’, тиб. *min* ‘имя’ (возводимое к сино-тибетскому) [Иванов Теория : 309]. *Нума* — слово, означающее на языке сабинян ‘имя’, соответствует латинскому *numen* — ‘божество’ [Немировский Восток : 32]. В мифологии Древнего Египта богиня **Исида** хитростью выведала у бога **Ра** его сокрытое имя: «Скажи мне твое имя, о мой божественный отец! Ибо живет человек, произнесший свое имя, ‹...› ибо живет человек, чье имя произнесено» [Матье : 96—97].

Важность слова и имени (собственного имени) прекрасно понимают философы и лингвисты. Философия слова и языка занимает особое место в творчестве А. Ф. Лосева. А. Ф. Лосев не противопоставляет

[1] Самый ранний вид рода *Homo* — *Homo habilis* ‘человек умелый’ появился не позднее 2,6 млн лет назад. Примерно 1,5—1 млн лет назад появился новый вид *Homo erectus* ‘человек прямоходящий’. Около 100 тыс. лет назад в Северной Африке появились люди современного типа *Homo sapiens* ‘человек разумный’.

слово и имя — они в его произведениях стоят рядом: «В слове, и в особенности в имени, — все наше культурное богатство. ‹...› В слове и имени — встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия...» [Лосев Бытие : 628].

Между тем традиционно, начиная с античных времен, философы и лингвисты последовательно различают *слово* (т. е. нарицательное имя) и *имя* (т. е. имя собственное). В языкознании безраздельно господствует мысль, что имена существительные разделены на две грамматические категории, две четко обособленные группы: нарицательные имена существительные и собственные имена существительные [1], а ономастика в свою очередь «делит собственные имена на *реалионимы* (имена существовавших или существующих объектов) и *мифонимы* (имена вымышленных объектов)» [Сл. Подольская : 97, 119, 124].

Глава 2

ИМЕНА НАРИЦАТЕЛЬНЫЕ И СОБСТВЕННЫЕ В МИФОЛОГИИ

Человеческий мозг гибок и объемлющ. Он способен объединять и одновременно совмещать многие противоположные моменты, что на первый взгляд кажется алогичным и несовместимым. Это относится и к категории собственных и нарицательных имен, что имеет место в мифологии. «С точки зрения ономастики, имя божества — *теоним* — несет, как правило, наиболее содержательную информацию о круге мифологических представлений, связанных с этим божеством ‹...› и дает возможность проследить историю перехода апеллятива в имя собственное (теоним) ‹...› и переход этого имени в разряд апеллятивной лексики, но уже в совершенно ином качестве (например, как название-характеристика человека)» [Зубов 1981 : 149].

В самых различных сочинениях обширной и мало еще изученной гностической литературы **Эон** является последней ступенью перед высшим существом. В *«Беседе Ума с Гермесом»* описывается «иерархия: **Бог**, **Эон**, **Космос**, **Время**, **Становление** (A. D. Nock); для мистического слияния с божеством надо подняться прежде до **Эона**, “подняться” в прямом смысле, как в митраистской литургии, где **Эон** — привратник царства света (A. Dieterich); и в переносном,

---

[1] *Нарицательные имена* (калька с лат. *nōmen appellativum* от греч. ὄνομα προσηγορικόν) являются знаками языковых понятий и противопоставляются собственным именам [ИН]. *Имя собственное* — калька с лат. *nomen proprium*, которое в свою очередь является калькой с греч. ὄνομα κύριον [ИС].

в смысле духовного восхождения и превращения в **Эон — Αἰὼν γενοῦ** (A. D. Nock, A.-J. Festugiere). **Эон Эонов** — так называется высшее божество, высший мир, сотер, отождествляемый с Христом, или сам Христос (W. Bousset, R. Reitzenstein, A. Dieterich, F. Jahrb)» (A. D. Nock, A.-J. Festugiere, A. Dieterich, W. Bousset, R. Reitzenstein, F. Jahrb цит. по: [Брагинская Эон : 288—289]). Далее Н. В. Брагинская заключает: «...**Эон**, безусловно, имя собственное, безусловно, личность, причем включенная в миф или псевдомиф ‹...› слово ‘эон’ всегда на пути от нарицательного к собственному и часто начинает выводимые в философских и риторических сочинениях Добро, Порок, Гордость, Наслаждение, которые ведут беседы и совершают поступки, становясь личностями на то время, пока в изложении уместен такой прием, а потом вновь превращаются в абстракцию» [Брагинская Эон : 289].

В индуистской мифологии существует понятие *шакти* (санскр. शक्ति śakti — ‘мощь’, ‘сила’). **Шакти** — женская творческая сила **Шивы** (реже — **Вишну** и других богов индуизма). Одновременно **Шакти** — супруга бога **Шивы**. Лексема *шакти* воспринимается одновременно и как апеллятивная, и как проприальная, в общем интеграционном смысле. Лексема *шакра* ‘могучий’, ‘сильный’ в буддийской религии выступает и как второе имя **Индры** — **Шакра**, и как один из его многочисленных эпитетов. Сознание говорящих не дифференцирует эти нюансы. Лексема *шакра* выступает одновременно как апеллятивно-ономастическая данность.

Во многих случаях собственное имя — это условный комплексный термин, включающий различные разновидности имен. Рассмотрим имя из буддийской мифологии последнего земного будды, проповедовавшего *дхарму,* на основе которой сложилось буддийское вероучение — **Сиддхартха Гаутама Шакьямуни**. Здесь **Сиддхартха** — собственное имя, **Гаутама** — родовое имя, именование **Шакьямуни** переводится как ‘мудрец (из племени) шакья’. Каждый из этих проприальных компонентов имеет иной ономастический статус. В буддийских текстах нередко вместо перечисленных имен используются разные эпитеты (которые, кстати, являются и эпитетами всех будд): *бхагават* ‘благословенный’, *татхагата* ‘так ушедший’, *сугата* ‘в добре ушедший’, *джина* ‘победитель’ и т. д. [МНМ 2 : 637]. Эти эпитеты одними авторами воспринимаются как нарицательные обозначения, другими — как собственные имена. Ср. «Его также называют: **Татхагата** ‘Тот, кто так пришел’, **Бхагаван** ‘Господь’, **Сугата** ‘Правильно идущий’, **Джина** ‘Победитель’, **Локаджьештха** ‘Почитаемый миром’» [Будда].

Морской царь (Царь Водяник, Поддонный царь, Заморский царь) — персонаж русских сказок: хозяин дна морского, повелитель всех вод, владыка над подводными обитателями, владелец несметных сокровищ. Дворец **Морского царя** сделан из хрусталя, серебра, золота и драгоценных камней [Морской царь]. Каков ономастический статус

у словосочетания **Морской царь** (и других именований хозяина дна морского) — это собственное имя или апеллятивная конструкция?

Крылатый конь **Пегас** — сын бога Посейдона, появившийся перед Медузой в образе **Черногривого Коня**. В этом предложении **Черногривый Конь** — собственное имя коня, а *крылатый конь* — апеллятивное обозначение мифологического коня по имени **Пегас**. В якутской мифологии глава злых духов верхнего мира имеет имя **Улу тойон** ‘великий господин’, его жену зовут **Буус Дъалкын хотун** ‘ледяная госпожа с развалистой походкой’, одного из их сыновей зовут **Хара сылгылах** ‘владеющий черными лошадьми’, а второго сына зовут **Хара суорун** ‘черный, непреклонный’ [МНМ 2 : 546]. В бурятской мифологии божество огня, покровительствующее семье, деторождению, домашнему очагу; предок всех многочисленных и безымянных духов огня, обитающих в каждом очаге, имеет ряд имен, среди которых — **Гали эжен Сахядай убгён** ‘владыка огня старец’ [МНМ 2 : 418]. Эти мифонимы — нарицательные имена существительные или собственные имена существительные? А как доказать ту или иную (противоположную) точку зрения?

А. И. Немировский пишет: «Хетты ‹...› избегая упоминания имен (богов), обходились определением типа бог Грозы, бог Моря, бог Солнца, бог Луны, хотя все эти боги имели вполне определенные имена» [Немировский Восток : 130]. Задумаемся: «определения» (по терминологии А. И. Немировского) **бог Грозы**, **бог Моря**, **бог Солнца**, **бог Луны** — это собственные имена или апеллятивные словосочетания? В текстах мифов хеттов эти номинации функционально адекватны личным именам богов, ср., например: «Дав жизнь богу Грозы, двинулся **Кумараби** к горе Ганцура и там в присутствии **Ану** вышел из тела **Кумараби** бог **Шувалиаши**, вышел он положенным путем, как и бог Грозы. ‹...› Бог Солнца взглянул с небес, и увидел он **Улликумме**, с ним он встретился взглядом. ‹...› И услышал бог Грозы бога Солнца речь. ‹...› И сказала тогда **Иштар** богу Грозы такие слова...» [Немировский Восток : 132, 138, 139]. «Если признать, что это проприальные конструкции, тогда что является собственно теонимом: слова **Гроза**, **Море**, **Солнце**, **Луна**, или как? Конструкции **бог Грозы** и **бог Шувалиаши** ономастически идентичны или нет? А в случае более полной конструкции типа бог **Грозы Тешуба**? Ср. «Вновь пошатнулся трон бога Грозы **Тешуба**». ‹...› Изредка в конструкциях вместо термина ‘бог’ используется слово ‘владыка’, ср. «Между тем готовился к битве владыка Грозы, отдавая приказы Ташмишу» [Немировский Восток : 139, 146]. Конструкция **бог Грозы** воспринимается как более онимизированная, чем конструкция **владыка Грозы**.

В именных конструкциях, состоящих из нескольких слов, некоторые из которых коррелируют с апеллятивами, очень трудно определить ономастический статус как всего образования, так и отдельных его компонентов, откуда возникает вариантность в их написании.

Примеров тому несть числа. Киевский князь *Владимир Святославич* явился историческим прототипом былинного персонажа, имя которого пишется по-разному: **Владимир красное солнышко**[1]; **Владимир Красное солнышко**[2]; **князь Владимир Красное Солнышко**[3].

Мифоним Баба-Яга

Как интерпретировать в ономастическом плане составляющие компоненты — **Баба** и **Яга**? Оказывается, здесь существует большой разброс в лингвистическом толковании этого имени. Некоторые авторы считают словосочетание *баба-яга* обыкновенным нарицательным, синонимичным словам ‘колдунья’, ‘ведьма’. У А. А. Потебни читаем: «...относительно производства слова Яга заметим следующее: сравним формы: пол. *jędza* — ‘злая баба’, ‘чертовка’; словац. *Jenži-baba*, *Jeźi-baba* — ‘мифическое существо’; чеш. *Jedu-baba* — ‘мифическое существо’, ‘злая баба’; галицко-русск. *язя* — ‘мифическое существо’, ‘ведьма’, ‘злая баба’; великор. малорос. Яга-баба...» [Потебня 1865 : 91]. А. Н. Афанасьев, судя по графике этого словосочетания в его произведениях, понимает его исключительно как апеллятивное образование и последовательно во всех текстах пишет оба компонента со строчной буквы: «скачет Иван-царевич от бабы-яги»; «бросилась баба-яга по мосту»; «избушка бабы-яги поворачивается на курьих ножках»; «царевич ‹...› за трудную службу у бабы-яги достигает своей цели» [Афанасьев 1 : 169, 184; Афанасьев 2 : 270; 303]. Ср. еще: «Славянские предания загадывание загадок приписывают **бабе-яге**, русалкам и вилам» [Афанасьев 1865 : 25] и «Славянские предания загадывание загадок приписывают **Бабе-Яге**, русалкам и вилам» [Афанасьев 1988 : 61]. Что это? Ошибка издательства или А. Н. Афанасьева? Чуть позже периода, когда А. Н. Афанасьев писал свою книгу[4], в книге М. Забылина[5] неоднократно упоминается **баба-яга**: «Под этим именем почитали славяне адскую богиню. ‹...› Таким образом, **баба-яга** из злой адской богини превратилась в злую старуху-колдунью. ‹...› Вообще, о бабе-яге остались только следы в народных сказках и она сливается с мифом ведьм» [Русский народ : 256].

---

[1] *Владимир Красное Солнышко* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://myths.kulichki.net

[2] *Владимир Красное солнышко* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://dic.academic.ru/Владимир

[3] *Красное Солнышко*, биография [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ahuman.ru/knyaz-vladimir-krasnoe-solnyshko-biografiya

[4] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : [в 3 т.] / А. Н. Афанасьев. — М. : Солдатенков, 1865—1869.

[5] *Забылин М.* Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия : в 4 ч. / собр. М. Забылиным. — Репринтное воспроизведение издания 1880 года. — М. : Книга Принтшоп, 1989. — VIII + 607 с.

Аналогичное понимание имени *баба-яга* как нарицательного встречаем во многих других работах. Ср. выдержки из одной статьи: «Видимо, в XVIII в. яга-баба занимала важное место в народных верованиях, это был типовой персонаж, не уникальный. ‹...› С начала XVIII в. баба-яга известна по двум лубочным изображениям. ‹...› Судя по тексту некоторых сказок, верования в бабу-ягу носят дохристианский характер и имеют чрезвычайно древние корни. ‹...› Это усиливает интерес к сказкам о бабе яге [Яга]. У В. Я. Проппа читаем: «Если баба-яга грозит съесть героя. ‹...› Образ яги-людоедки мог возникнуть и иначе. ‹...› Классическая форма дарителя — яга. ‹...› Часто ягой названы персонажи совсем иных категорий. ‹...› С другой стороны, типичная яга названа просто старушкой, бабушкой-задворенкой и т. д. Иногда в роли яги выступают животные (медведь) или старик» [Пропп 1998 : 163—173]. Ср. еще: «В основном сказка знает три разные формы яги. Она знает, например, ягу-дарительницу, к которой приходит герой. ‹...› Иной тип — яга-похитительница. ‹...› Наконец, сказка знает еще ягу-воительницу» [Пропп : 40—41]. Ср. у М. Фасмера: *ягая*, *баба-яга*, *яга-баба* [Фасмер 4 : 542]. В текстах многих русских сказок это имя пишется со строчной буквы, например: «На печи лежит баба-яга, костяная нога, нос в потолок врос» [Толстой Сказки : 33]. См. лексему *яга* в синонимическом ряду: *баба-яга*, *язва*, *ехидна*, *злыдня*, *чертовка*, *змея подколодная*, *мегера*, *фурия*, *гарпия* и др. [Сл. Александрова : 130]. См. еще: «Леший, полудница, шиликун, водяной, домовой, бука, нежить, кикимора, яга-баба» [Толстой : 278]. «...Определенный уровень борьбы с природой необходим, чтобы возникла сказка. Образ бабы-яги не мог возникнуть в век телеграфа и паровых машин» [Францев : 334].

Некоторые авторы понимают компонент *яга* как апеллятивный, а компонент *Баба* как ономастический, ср., например: «Впрочем, Баба-яга не только зла. ‹...› Баба-яга не только губит, но и приносит удачу» [Сл. Вагурина : 10]. Ср. еще: «В славянском фольклоре Баба-яга обладает несколькими устойчивыми атрибутами. ‹...› В современном представлении Баба-яга — хозяйка леса, повелительница зверей и птиц, всемогущая вещая старуха. ‹...› Баба-яга — это проводник (душ умерших) в потусторонний мир и одна нога у нее костяная для того, чтобы стоять в мире мертвых» [Баба-Яга]. В. Даль дает такое определение: «**Баба-яга** или **яга-баба** — сказочное страшилище, большуха над ведьмами, подручница сатаны; *Баба-яга костяная нога*» [Сл. Даль 1 : 33]. Однако нередко ономастическим элементом, собственно именем считается только компонент *Яга*, а *баба* выступает в функции номенклатурного термина, как традиционное, простонародное название женщины[1]. Ср.: «**Яга** или *яга-баба*, *баба-яга*, *ягáя* и *ягáвая*

[1] (См., например, об этом: *Shapiro M.* Baba-Jaga : a Search for mythopoetic origins and affinities. — Los Angeles : Univ. of California, 1979. — P. 1—47 [Мокошь : 193]).

или *яги́шна* и *яги́нишна*, род ведьмы, злой дух под личиною безобразной старухи: *Стоит яга, вот лбу рога* ‹...› *Баба-яга, костяная нога* ‹...› *Яги́шною зовут злую бранчивую бабу*» [Сл. Даль 4 : 672].

Б. А. Рыбаков, напротив, оба компонента понимает как прописальные образования и пишет их последовательно с прописной буквы: «В. Я. Пропп, анализируя образ Бабы-Яги, выявил его двойственность ‹...› образ благожелательной Бабы-Яги. ‹...› Эту Бабу-Ягу, повелительницу зверей...» [Рыбаков 2002 : 123]. Понимание обоих компонентов этого сказочного имени как прописальных встречается у многих авторов, ср., например: «Внешне Баба-Яга из русских сказок обладает отталкивающей внешностью», «Избушка Бабы-Яги все время поворачивается вокруг оси», «В некоторых случаях Баба-Яга выступает и как мать змеев» [Капица : 83, 84]. Ср. укр. «Ім'я баби — "Яга", — очевидно, походить від польського 'язя' — змія. В українській народнопоетичній творчості Баба-Яга, відьма, змія — це той самий персонаж» [Сто : 134]. В разных местных традициях имя **Бабы-Яги** может иметь различные варианты и огласовки: в белорусских и украинских говорах — **Баба Юга** и **Баба Язя**, в русских — **Баба Ягабова**, **Егабиха**, **Егибиниха**, **Яга-Ягинишна** и подобные. Близкие **Бабе-Яге** персонажи с именами, однокоренными восточнославянским, встречаются также в польском. Ср. у А. А. Потебни: «Мы допускаем, что **Гвоздензуба**, **Баба Руга**, **Баба Ко́ризма**, **Покладня Баба** и **Масляница** — первоначально одно лицо, при этом тождественное с **Мареною**; ‹...› когда появляется в Сербии и других местах **баба Ко́ризма**, **Дедова Баба**, **Покладня Баба**, в Дубровнике и княжестве Сербии ходит по улицам Турица...» [Баба-Яга 1865 : 111, 155]. Ср. еще: «В народном быту имя Бабы-Яги стало укорительным: им обычно называют злых женщин» [Русская мифология : 462, 480]. У некоторых авторов компоненты этого имени пишутся с прописной буквы, раздельно, через дефис или слитно: ср. «Баба Яга верхом на свинье; Считалось, что Баба Яга обладает властью над птицами и лесным зверьем» [Сл. Мифологический : 47, 48]; «Баба-Яга, Ягишна, Яга-Ягишна, Яга-Ягонишна, Баба-Яга, костяная нога» [Доровских : 93].

Подобные орфографические колебания, варианты в написании наблюдаются в номинациях многочисленных иных русских сказочных персонажей: **Кощей (Кащей) Бессмертный** (ср., например, «Вторая часть повести ‹...› по знаменитому Кащею Бессмертному» [Францев : 327]), **Кащей (Кощей) бессмертный**[1]; **Сивка-бурка-вещая-каурка,**

[1] Ср. укр. «*Костій безсмертний*, або *Кощій бездушний*, — казковий персонаж-злотворець — відносно рідкісний в українському фольклорі. ‹...› Походження його імені пояснюють таким чином: *костій* — 'кістяк' — образ смерті, безтілесний кістяк; або ж від *кощун* — 'чарівник' (дав.-рус. *кощуни творити* — 'чаклувати'), *кощьне* — 'пітьма пекельна'. *Кощій* означає також 'раб', 'полонений'» [Сто : 144]. Ср. также: «Слав. **Кощей** кроме того значения, какое оно имеет в сказках, встречается еще в Словѣ о полку Игоревѣ в значении иноземца-варвара (половчина), раба. ‹...› В слове *кощей*, как полагаем, относительно первым будет значение

сивка-бурка, **Сивка-бурка**, **Сивка-Бурка**; **конек-горбунок**, **Конек-горбунок**, **Конек-Горбунок** *(см. также с. 480)*; **жар-птица**, **Жар-птица**, **Жар-Птица**; **серый волк**, **Серый волк**, **Серый Волк**.

О «принципе диффузности значения»

Д. Н. Шмелев выдвинул концепцию «диффузности значения»[1]. На наш взгляд, «принцип диффузности значения» является гораздо более широким, чем тот, который рассматривал Д. Н. Шмелев, ибо он распространяется не только на апеллятивную часть лексики, но и ономастическую.

Общепринятое разграничение нарицательных и собственных имен отчетливо проявляется только в крайних случаях. Во многих названиях трудно определить апеллятивный или ономастический статус лексем, что проявляется в отнесении одних и тех же номинаций одними носителями языка к нарицательной, а другими — к проприальной сфере. **Мать — Сыра Земля** — олицетворенная земля в славянской мифологии. Считалась матерью всех живых существ и растений, средоточием плодородия. Говорящие, использующие это словосочетание с праиндоевропейских времен, не задумывались, имеет оно проприальный или апеллятивный статус. Это имя-обозначение было для них неразделимым. Обратим внимание на написание слова земля в следующем отрывке из текста: «Земля — в народных представлениях одна из основных «стихий» мироздания. ‹...› Земля осмыслялась как всеобщий источник жизни, мать всего живого, в том числе и человека, — мать-сыра земля. В православии образ **Матери-Земли** сблизился с образом **Богородицы**. В частности, согласно существующему в народе взгляду на матерщину, она оскорбляет трех матерей человека — **Богородицу**, мать — сыру землю и его родную мать. Выражение «мать — сыра земля» подразумевает связь со стихией воды: Земля оплодотворена дождем и готова родить, давать урожай» [Топорков : 192—194]. Подобная апеллятивно-ономастическая диффузность наблюдается во многих мифологемах. Ср. обряд общеродовой магической церимонии *шингкэлавун* у эвенков: шаман разыскивал родовое божество *дунне мушун*, т. е. ‘духа’, ‘хозяйку земли’, которую просил помочь сородичам в промысле. «Та посылала его к родовому божеству *бугады мушун* — ‘хозяйке мира’, ‘вселенной’ (*бугады мушун* может быть переведено и как ‘дух — хозяйка горы’ и как ‘дух — хозяйка мира, вселенной’. ‹...› Она представлялась ему в виде огромной лосихи или самки дикого оленя; ее называли *энинтэ*

мифического существа, потом демонического человека, иноплеменника, военного врага, и наконец раба-пленника» [Потебня 1865 : 253].

[1] Рассматривая слово ‘земля’, Д. Н. Шмелев писал: «В семантической структуре слова *земля* было бы затруднительно выделить главное, или «первичное», значение. Стержнем слова здесь оказывается не какое-то отдельное его значение, а те семантические элементы, которые оказываются общими для всех значений слова. ‹...› Принцип диффузности значений многозначного слова является решающим фактором, определяющим его семантику» [Шмелев : 78—80].

(от *энин* — ‘мать’; *энин-тэ* — дословно ‘назвать, считать матерью’)» [Анисимов : 29].

Если Небо в большинстве мифологий воспринимается как божество мужского рода, то божество Земля обычно является божеством женского рода. В шумерской мифологии богиня **Ки** ‘Земля’ считалась женой **Ана** ‘Неба’. **Ки** являлась древнейшим олицетворением «богини-матери», прародительницы всех живых существ, покровительницей плодородия и урожаев. В пантеоне древних ариев особое значение имели боги **Дьяус** и **Притхиви**, ‘Небо и Земля’. **Дьяус** воспевается вместе с **Притхиви** в нескольких ранних гимнах *«Ригведы»*. ‘Небо и Земля’ рассматриваются в этих гимнах как всеобщие родители, родители всего живого, — идея, восходящая к древнейшим мифологическим представлениям человечества. В древнегреческой мифологии богиня Земли имеет метонимическое имя **Гея** (др.-греч. Γαία) ‘Земля’, одна из самых первых божеств, родившаяся вслед за Хаосом. Иногда она упоминается под именем **Хтония**. В греческой мифологии это **Деметра** (лингвистически прямой аналог др.-русск. **Земь-матерь**), в иранской мифологии это **Анахита**, в литовской мифологии это **Жемина**, прямой лингвистический аналог русск. *Земля*) и др. В древнеримских молитвах фигурировало имя божества **Матери-земли** — **Terra Mater** ‘Мать-земля’. В мифологии кечуа **Пачамама/Мама Пача** (кечуа *Pacha Mama*, от *pacha* ‘мир’, ‘пространство’, ‘время’, ‘Вселенная’ и *mama* ‘мать’) ‘Мать-Земля’ — одно из главных женских божеств, богиня земли и плодородия. Согласно некоторым мифам, **Пачамама** является прародительницей человечества.

Верховное женское божество марийского пантеона имеет имя **Мланде-ава/Мланде-ньё** (*мланде* ‘земля’, *ава* ‘мать’, ‘госпожа’, *ньё* ‘мать’) ‘Мать земли’, ‘Матерь Земля’. **Мардеж-ава/Мардеж-ньё** (*мардеж* ‘ветер’, *ава* ‘мать’, ‘госпожа’, *ньё* ‘мать’) — женское божество марийского пантеона. **Мардеж-ава** (ср. фин. **Туули эма**) считалась богиней ветров и осадков. В ней видели покровительницу земледелия, так как от нее зависели благоприятные для посева и урожая погодные условия. **Тул-ава/Тул-ньё** (*тул* ‘огонь, *ава* ‘мать, госпожа’, *ньё* ‘мать’) — женское божество марийского пантеона. **Тул-ава** насылала и предотвращала пожары, оберегала от злых духов, служила посредником между человеком и богами во время молений и жертвоприношений. В мифологии сиамцев богиня земли и любви имеет имя **Тхорании** (от санскр. *дхарани* ‘земля’).

Резкое разграничение нарицательных слов и собственных имен присутствует в ограниченной лексической сфере и в ограниченном количестве языков мира. Популярность этой точки зрения основывается не на тщательном анализе лингвистической реальности мирового языка, а на традиционно непререкаемом авторитете латыни, заимствовавшей все основные теоретические положения и калькированную

терминологию из греческого языка. В Древнем Китае, например, не произошло характерного разграничения имен на два класса: имена нарицательные и имена собственные. Они не дифференцировались.

Глава 3
МИФОНИМИЧЕСКАЯ ПИРАМИДА

Мифонимическая система как совокупность имен мифологических существ и объектов представляет собой не «ономастическое поле» — плоское проприальное пространство, составленное из равноправных и независимых элементов, а «ономастическую пирамиду», состоящую из иерархически связанных элементов. «Строительным материалом» мифонимической пирамиды являются *мифонимы* — все разновидности мифологических лексем и синтаксем, встречающиеся в мифологических текстах. *Мифонимы* отличаются друг от друга по многим параметрам, но в чисто проприальном плане главное их различие заключается в разноудаленности от исходных нарицательных слов и словосочетаний, образующих исходное пространство для построения мифонимической пирамиды [1].

Высший пласт *мифонимической пирамиды*, ее вершину составляют немногочисленные мифонимы, обладающие максимальной степенью ономастичности и никак не коррелирующие с нарицательной лексикой. При этом мифонимические пласты не гомогенны. Они обладают сложной структурой, ибо состоят из отдельных мифонимов, степень онимизации которых не одинакова. Язык принципиально амбивалентен. Это значит, что любая языковая единица, любое языковое явление обязательно включает элементы с противоположным знаком по отношению к доминирующим элементам этой единицы или явления.

Основание мифонимической пирамиды состоит из слоя *апеллятивных мифонимов* с переменным ономастическим статусом. Это значит, что *апеллятивные мифонимы*, лежащие в основании мифонимической пирамиды, могут быть интерпретированы как принадлежащие к сфере собственных имен или как принадлежащие к сфере нарицательных имен. Четких, жестких критериев для детерминации ономастического статуса не существует и поэтому каждый носитель языка волен относить их к нарицательной сфере или к проприальной сфере по своему личному усмотрению [Скляренко 2016 : 126—127].

---

[1] Это значит, что мифонимы изначально возникли в нарицательной сфере путем «ономастического сгущения», «ономастического обособления» некоторых элементов апеллятивного пространства, гетерогенного в проприальном аспекте, то есть обладающих неидентичной потенциальной способностью к онимизации.

В количественном отношении базовый слой мифонимической пирамиды весьма вариабелен: от двух-трех мифонимических единиц до бесконечной множественности. Духи и демоны могли существовать не только группами, но и парами, что особенно проявляется в мифологиях народов, языки которых имеет двойственное число. Так, в йеменской мифологии духи-покровители *мундих* обычно функционировали совместно, парами или группами (упоминаются в двойственном или множественном числе — *mndhy*, *mndht*). Одно и то же мифологическое существо могло называться по-разному. Тому могло быть несколько причин. Одна из них — молодость и лексическая неустойчивость мифонимической микросистемы, когда не выделилось одно, доминирующее название персонажа.

Коллективные мифонимы

Некоторые из *коллективных мифонимов* воспринимаются как менее онимизированные и пишутся преимущественно со *строчной буквы*: титаны, титаниды, циклопы. Некоторые коллективные мифонимы понимаются отдельными авторами как более онимизированные и пишутся с *прописной буквы*. Написание слов и словосочетаний с прописной или строчной буквы — один из сложных разделов современной русской орфографии. Д. Э. Розенталь предлагает свое решение: «С прописной буквы пишутся индивидуальные названия, относящиеся к области мифологии и религии, например: *Зевс, Афина Паллада, Марс, Пегас, Исида, Брахма, Будда, Иисус Христос, Аллах, Магомет*. Родовые названия мифологических существ пишутся со строчной буквы, например: *валькирия*, *ведьма*, *нимфа*, *сатир*, *сирена*» [Розенталь : 306].

В нашей работе будут рассматриваться мифонимы различных видов, независимо от их апеллятивной или проприальной интерпретации. В используемых источниках в большинстве случаев (но не всегда) собственные имена пишутся с прописной буквы, а их перевод или толкование маркируются кавычками и используются строчные буквы.

Сознательно нарушая аутентичность источников и следуя нашему принципу писать собственные имена в русскоязычном варианте с прописной буквы, первая буква первого слова собственного имени, а подчас первые буквы всех значимых слов составного названия в данной работе пишутся с прописной буквы. Мы считаем, что собственное имя сохраняет свой проприальный статус как в оригинальной форме, так и в его транспонировании на русский (любой иной) язык.

Кронид (Κρονίδης) в единственном числе — подлинный оним, проприальная лексема, одно из имен Зевса со значением ‘сын Кроноса’[1]. Такие личные имена на *-ида* не редкость в греческой мифологии, ср.,

[1] Гомер в *«Илиаде»* называет Зевса ‘**Кронион**’: *«Кликнул Кронион его и слова окрыленные молвил...»*. Суффикс *-ион* указывают на нисходящую линию родства от отца. Иной раз имена имеют суффикс *-ид*, указывающий на мать (остаток эпохи матриархата, например, **Аполлон** именуется всегда **Летоид**, т. е. ‘происходящий

например: **Коронида**, по Овидию дочь **Коронея**, царя Фокиды. Структурно-словообразовательная модель '**Кронид**' достаточно широко представлена в древнегреческой теонимии. **Океанида** — это, разумеется, собственное имя, образованное от имени отца, божества по имени **Океан** (ср. русские отчества: *Михайловна*, *Николаевна*, *Петровна*). Как плюральное имя — это апеллятивный оним, собственное имя с сильно редуцированной ономастической составляющей и доминирующим апеллятивным компонентом, ср. *океаниды* (др.-греч. Ὠκεανίδες) — в древнегреческой мифологии нимфы, три тысячи дочерей титана **Океана** и **Тефиды** [Oceanids : 275], ср. еще *нереиды* — морские божества, дочери **Нерея** и океаниды **Дориды** [Nereids : 268].

Иногда *дриады* именовались по названиям деревьев (греч. Δρυς 'дуб'). Самые древние из известных нимф — *мелидриады* (греч. Μέλια 'ясень'), родившиеся из капель крови Урана.

Коллективные плюральные мифонимы бытуют во многих мифологиях мира, называя группы разных мифологических существ. Обычно конкретные мифологические существа, номинационно объединенные коллективным именем, имеют свои индивидуальные именования. В германо-скандинавской мифологии **Норны** — волшебницы, наделенные чудесным даром определять судьбы мира, людей и даже богов. Коллективное имя **Норны** семантически непрозрачно, в отличие от индивидуальных имен этих мифологических персонажей: имя **Урд** значит 'прошлое' или 'судьба', имя **Верданди** значит 'настоящее' или 'становление', имя Скульд значит 'будущее' или 'долг' [Норны].

В японской мифологии боги домашнего очага имеют коллективное название **Камадогами** др.-япон. 'Божества жилища'. Считается, что **Камадогами** играют важную роль в сохранении семьи, в особенности в укреплении молодой семьи. Коллективное имя **Камадогами** включает личные имена божеств **Окицу-хико** и **Окицу-химэ** [МНМ 1 : 618].

В традиционных верованиях якутов бытуют духи-хозяева предметов, вещей, явлений природы или определенных местностей, называемые коллективным именем *иччи* (по нашей орфографии *Иччи*). Не следует путать **Иччи** с группами божеств **Айыы**, группами злых духов *Абааһы* и *Үөр*. Среди *Иччи* выделяются многочисленные индивидуальные духи, имеющие личные имена: **Байанай** — дух леса и покровитель охоты, **Ынахсыт** — дух-покровитель крупного рогатого скота, **Аартык иччитэ** — дух горного перевала, **Эбэ** — дух рек и озер и др. [МНМ 1 : 594].

В книге Г. В. Штоля *«Мифы классической древности»* большинство (но не все!) упоминаемых коллективных имен считаются апеллятивами: хариты, грации, оры, титаны, океаниды, гиганты, нимфы, нереиды, тритоны, гелиады, наяды, сатиры, граи, горгоны, вакханки, менады,

---

от богини Лето', но никогда не называется по своему отцу, *Зевсу*) [Гомер Илиада : 35; Тахо-Годи Гомер : 308].

дриады, мойры, эринии, фурии, кентавры, куреты, сирены, циклопы [Штоль : 11, 12, 13, 19, 24, 28, 43, 68, 79, 85, 95, 113, 118, 153, 396]. Но: Данаиды, Дедалиды, Диоскуры, Афаретиды, Эвмениды, Акториды, Молиониды, Гесперид, Гераклиды, Паллантиды, Бореады, Атриды, Приамиды, Керы, Пелопиды [Штоль : 27, 55, 64—66, 78, 81, 97, 105, 135, 249, 263, 347, 375]. В книге Н. А. Куна *«Легенды и мифы Древней Греции»* наблюдаем следующую ситуацию: колективные имена-апеллятивы: титаны, океаниды, циклопы, сторукие, гекатонхейры, нимфы, куреты, олимпийцы, циклопы, хариты, музы, грации, мойры, парки, нереиды, музы, оры, гелиады, менады, сатиры, грайи, горгоны, гиганты, кентавры, вакханки, гарпии, циклопы [Кун : 15—17, 19, 22, 24, 36, 52, 76, 79, 106, 107, 171, 200, 212, 233]. Коллективные имена-онимы: Эринии, Горгоны, Данаиды, Гесперид, Гераклиды, Диоскуры, Бореады, Эвмениды [Кун : 28, 94, 102, 160, 178, 215, 234, 428]. Некоторые коллективные мифонимы в книге А. А. Тахо-Годи *«Греческая мифология»* пишутся со строчной буквы: гамадриады, дактили, паны, паниски, сатиры, нимфы, ореады, титаны, титаниды, киклопы, кентавры, куреты, спарты, корибанты, гиганты, нереиды [Тахо-Годи : 27, 33, 34, 37, 43, 58, 80, 137]. Некоторые коллективные мифонимы пишутся с прописной буквы: Диоскуры, Сторукие, Эринии, Гиганты, Ясеневые, Грайи, Горгоны, Сирены, Керы, Гарпии, Океаниды, Ураниды, Гекатонхейры, Олимпийцы, Алоады, Хариты, Оры, Мойры, Музы, Атриды, Танталиды, Кадмиды, Лабдакиды, Алкмеониды, Паллантиды [Тахо-Годи : 27, 37, 39—41, 56, 58, 70, 71, 82, 90, 98, 106, 202, 229]. Но А. А. Тахо-Годи не всегда последовательна в орфографии. В книге встречаем написание Гиганты и гиганты [Тахо-Годи : 37, 80], [Тахо-Годи : 108], Океаниды и океаниды [Тахо-Годи : 56, 133], киклопы и Киклопы [Тахо-Годи : 37, 133], Музы и старшие музы, музы младшие [Тахо-Годи : 106, 108]. Перечислим коллективные имена (апеллятивные и проприальные в понимании автора работы) еще из одного источника: апеллятивы: гекатонхейры, киклопы, титаны, титаниды, куреты, нимфы, нереиды, гиганты; онимы: Эринии, Океаниды, Гарпии, Горгоны, Менады, Музы, Корибанты, Сирены, Мойры, Алоады, Оры, Хариты, Гесперид, Гераклиды, Грайи [Аполлодор].

Глава 4

АПЕЛЛЯТИВНЫЕ МИФОНИМЫ

Апеллятивными мифонимами являются, в частности, номинации сверхъестественных существ низшей мифологии — наименования категорий различного рода демонов, духов и под. У разных народов поклонение духам возникло значительно раньше почитания божеств, сохранялось на протяжение всего периода язычества и, в несколько

измененном виде, перешло в мировые религии, прежде всего, в христианство. Мифы — это первичные элементы культуры человечества. Они являются началом религиозных представлений и развития культурной жизни. Мифология не отличается однородностью, поскольку разные племена имели свою систему богов и духов. Число мифологических представлений, верований и обрядов у разных народов огромно. Весь быт древних людей был наполнен духами, и он встречался с ними на каждом шагу. Названия многих духов имеют апеллятивное происхождение и в своей исходной семантике связаны с функциями, которые они выполняют. В большинстве таких номинаций апеллятивные компоненты преобладают над проприальными и эти названия скорее относятся к сфере нарицательных имен, а не к ономастической сфере. Каждый этнос создает духов и наделяет их именами (неважно, апеллятивными именами или проприальными) в соответствии со своими потребностями, интересами, эмоциями, пожеланиями и страхами.

Такого рода апеллятивные мифонимы есть в любой мифологии. Например, в скандинавской мифологии к ним относятся а л ь в ы. Апеллятивным мифонимом *альвы* (др.-исл. *alfar*) называются низшие природные духи Скандинавии [МНМ 1 : 63]. *Альвы* — это по сути то же слово, что и *эльфы* в произношении некоторых германо-скандинавских языков: исл. *àlf-ur*, ст.-норв. *alfar*, швед. *älv*, норв. *alv*, дат. *elv*, англ. *elf* — названия существ германской мифологии, соответствующих по значению индийским *Gandharvas* и *Apsaras*, греческим *нимфам*, *дриадам*, *гамадриадам* и *ореадам*; персидским *пери* и *дивам*; отчасти кельтским *феям* и арабским *джиани* [ЭСБЕ 80 : 692]. В Британии нем. *эльф* известен под именем *Korr*, а женская форма *Korrigan*, в переводе — наша *русалка* [Буслаев VI : 234].

Некоторые исследователи связывают слово *эльф* с романским корнем *альб* ‘белый’, другие считают, что оно произошло от валлийского или ирландского *ellyl/aillil* ‘сияющий’, восходя к шумерскому *ellu* тоже ‘сияющий’. Слово *alp (alf)* выводили из санскр. *arbha* — ‘ловкий’, ‘умный’, сближая с греч. *ορφεύς*, отмечая при этом любовь эльфов к музыке, а также с греч. *ἀλφός* и лат. *albus* [Grimm : 23]. Другие считают, что «...по свойству готского языка предполагается готская форма *albs*, т. к. *эльфы*, по темному преданию, имеют символическую связь с образом *лебедя*; потому в языке мы находим сродство между тем и другим названием: ‘лебедь’ по др. и ср.-нем. *albiz*, *alpiz*, *elbiz*, *elbez*. ‹...› Горы и вода, как жилище этих сверхъестественных существ, и по названию им соответствуют: покрытые снегом, высокие горы называются *alpes*, а прозрачная река — *albis*, *elbe*, так что по-скандинавски есть нарицательное имя для всякой реки, точно так же, как швед. *elf*, дат. *elv*» [Буслаев VI : 240—241]. «В германском эпосе волшебными кузнецами являются *альбы* — природные духи, живущие в недрах земли или горных пещерах, часто владельцы несметных подземных сокровищ. *Альбом* является волшебный кузнец **Веланд** — герой

эпического сказания, сохранившегося в «Эдде», а также **Регин** (или **Мимир**) — воспитатель юного Зигфрида» [Жирмунский : 22].

Таким образом, термин апеллятивный и нарицательный при всей их близости не являются тождественными. Кроме разрядов *альвов/эльфов* в германо-скандинавской мифологии существовали также разряды *карликов (dwergar, zwerge)* и *кобольдов*. Кобольды — домовые и духи-хранители подземных богатств в мифологии Северной Европы.

Кобольдами называются преимущественно духи домашнего очага, приблизительно соответствующие русским *домовым*; иногда это же название применяется и к горным духам. Название *кобольд* означает ‘владыка помещения’ (*Kobe*, откуда нововерхненемецкое *Kofen* ‘помещение’, ‘комната’, ‘хижина’); таким образом, *кобольды* тождественны англосаксонским *cofgodas* (‘домашние божки’). В немецком фольклоре кобольды — дальние родственники английских стуканцев. Горные фейри-стуканцы живут на полуострове Корнуолл. В английской мифологии близкими родственниками кобольдам и стуканцам считаются коблинаи, обитающие в Уэльсе. Таким образом, существует связь и возможная преемственность между мифологическими персонажами разных культурных традиций [Скляренко 2017 : 214].

Гномы (от лат. *gēnomos* ‘подземный житель’ или от др.-греч. Γνώση ‘знание’) — сказочные карлики из западноевропейского, в первую очередь германо-скандинавского, фольклора. Гномы известны в разных языках под названиями *дверг* (др.-сканд. *dvergr*, мн. ч. *dvergar*), *цверг* (нем. *Zwerge*), *дворф* (англ. *dwarfs*), *краснолюд* (пол. *krasnoludki*) и др. Считается, что апеллятивный мифоним *гном* впервые ввел в обращение швейцарский врач и алхимик XVI в. Парацельс. *Гномы* есть в легендах многих центральных, северных и восточноевропейских мифологических систем, под разными именами: *kaukis* — прусский гном, *barbegazi* — в традициях Франции и Швейцарии; в Исландии гномов называли *vuttir*; в Японии подобных существ называют *tengu*.

Для мифологических персонажей разных национальных культур характерен также типологический функциональный параллелизм. Например, домашние духи из скандинавского фольклора *ниссе* имели сходство с ирландскими *лепреконами*, английскими *гоблинами*, шотландскими *брауни*, немецкими *кобольдами*, голландскими *каботерами*[1].

Значительный параллелизм наблюдается в мифонимическом номинационном аспекте. В мифологии народов Западной Европы существуют ундины (от лат. *unda* ‘волна’). Это женские духи воды,

[1] Есть и «узко профессиональные» духи. Например, у моряков Балтийского моря (принадлежавших к различным этносам) были свои морские духи клабаутерманы, в виде маленьких, ростом с гномов, матросов с трубкой, которые жили на кораблях (в трюмах, под механизмом подъема якоря, либо внутри носовых фигур парусных кораблей) и помогали морякам, предупреждая их об опасности, указывая курс и т. п.

обитательницы ручьев, рек и озер. В общегерманской мифологии духи воды или водяные известны под коллективным именем *никсы* (нем. *Nixen*). Апеллятивный мифоним никсы по своему происхождению восходит к общегерманскому **nikwus* or **nikwis*(*i*), восходящему к слову из праиндоевропейского языка **neigw* ‘мыть’, связанному с санскритским *nénēkti* ‘мыть’, греческими νίζω (*nízō*) и νίπτω (*níptō*) и ирландским *nigther* [ASD : 302]. Одной из самых известных *никс* германского фольклора является **Лорелея**. *Никсы* чем-то похожи на кельтскую **Мелузину**[1] и греческих *сирен* [ЭСБЕ 37 : 68]. **Мелузина**, или ‘морская женщина’ *(Meerweib, Seejungfer, Melusine, sirene)*, изображается в виде обнаженной женской фигуры, которая ниже груди заканчивается двумя рыбьими хвостами. Она часто встречается в гербах коронованной, с длинными распущенными волосами, с руками или безрукой, или обыкновенно держит в руках поднятые кверху рыбьи хвосты. Часто изображается держащей зеркало в одной и гребень в другой руке. **Мелузина** служила эмблемой г. Палермо еще в XII в. Следует заметить, что геральдические термины ‘мелузина’ и ‘сирена’ не соответствуют мифологическим. Как известно, древнегреческие *сирены* были птицами с женской головой, которые своим пением заманивали моряков на скалы и пожирали их. «Гербом города Варшавы тоже является *сирена*, но с одним хвостом, изображенная в профиль; она держит в одной руке меч, а в другой щит и олицетворяет реку Вислу, а ее атрибуты символизируют готовность защищать город от врагов. Интересно, что в XIV в. у нее была человеческой только голова, туловище было птичьим и покрыто чешуей, а когтистые лапы и хвост — как у льва» [Иванова-Казас : 60].

Форма *neck* появляется в английском и шведском языках (*neck* и *näck* соответственно). Шведская форма происходит от древнешведского *neker*, которое соответствует древнеисландскому *nykr*, и *nykk* [IED : 448—449]. В финском это слово приняло вид *näkki*. Древнедатская форма *nikke* развилась в датское и норвежское слово *nøk*(*ke*) [ЭСБЕ 41 : 146]. В исландском языке слово *nykur* означает ‘гиппопотам’. Древневерхненемецкая форма *nihhus* означала ‘крокодил’, а древнеанглийское *nicor* может означать как ‘водное чудовище’, так и ‘гиппопотам’. В Норвегии *нёкки* (норв. *Nøkken*) — страшные, злые существа, связанные с демонами, носят названия *стромкарлен* (*strömkarlen*, от *ström* ‘быстрый поток’ и *karl* — ‘человек’), *акарлен* (*Åkarlen*) или *форскарлен* (*forskarlen*, от *fors* ‘водопад’). В Норвегии *нэкк* известен под названием *грим* (*Grim*) или *фоссегрим* (*Fosse-Grim*, от *foss* ‘водопад’). В Швеции *некки* (швед. *Näcken*) часто ассоциировались с не менее устрашающими существами, которых на шведском называют *strömkarlen*

[1] Именем *Mélusine* называется ежемесячный французский журнал по фольклору *Mélusine, recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages* / publié par H. Gaidoz et E. Rolland.

[ASD : 301]. В датском фольклоре *нёкки* (дат. *Nøkken*) — сверхъестественные существа, которые живут в ручьях, реках и озерах, где они привлекают людей своей игрой. *Нёкки* могли быть четвероногими [Stamer : 107; Vetemaa : 76; Benwell/Waugh : 84].

В фольклоре южных и западных славян существует иная интерпретация водных существ женского рода. Они их называют по-разному: *вилы*, *самовилы*, *самодивы*, *лихоплеси*, *богинки*, *морские пани*. У сербов и хорватов *вилы* — крылатые красавицы, духи озер и колодцев. «Сербская вила прекрасна, как немецкие эльфы и валькирии. Самая высшая похвала девице: “прекрасна, как вила”» [Буслаев VI : 234]. Они симпатизируют мужчинам, обиженным и сиротам. Разгневавшись, способны убить взглядом. *Вилы*[1] обладали почти традиционной внешностью русалок, с той лишь разницей, что тело у них прозрачное. У болгар *вила* чаще именуется *самовилой*, чем подчеркивается ее уединенность, одиночество (болгарская *самичка* — ‘одинокая’, сербскохорватские *самец*, *самица* — ‘одинокий’, ‘одинокая’). Термину *самовила* синонимичен и *самодива*. И тот, и другой образ В. Георгиев относит к самой ранней из устанавливаемых фаз развития славянской мифологии. Слово *самовила* в болгарском языке имеет и значение «воздушный вихрь», что подтверждает природные истоки и правильность этимологии термина ‘вила’, выдвинутой А. А. Потебней: *вила* — это гонящие облака, носящаяся в небесах» [Смольская : 167].

Многие мифологические существа, существующие в традициях одних народов, находили типологические параллели в традициях других народов. Например, мифологический персонаж русского фольклора *чудь белоглáзая* близок по значению к европейским эльфам и гномам, а также *сыбырам* у сибирских татар и манси, *бурутам* у алтайцев, *сихиртя* у ненцев. Все названия групп этих сверхъестественных существ являются их коллективными именами, с ономастическим статусом апеллятивных мифонимов. В монгольском народном эпосе, например, фигурируют многочисленные разновидности духов, коллективные имена которых воспринимаются как апеллятивы: *лусуты*, *сабдыки*, *шулмы*, *чуткуры*, *чоно*. Ср. мифонимы-апеллятивы: **Удзигами** (др.-япон. ‘божества рода’), в японской мифологии божества — покровители рода. В настоящее время в роли **Удзигами** выступают обычно местные божества (именуются также *убусуна*, ‘божества родных мест’), возможно, обожествленные после смерти родовые старейшины. **Уитака** ‘Хранительница полей’, в мифологии чибча-муисков первоначально божество плодородия,

[1] «Демоном природы можно считать сербскую (шире — южнославянскую) в и л л у, образ праславянского происхождения, который в демонологии восточных славян, по интересному предположению А. Брюкнера, возможно, оставил следы в виде наименования лиц, подвергшихся чарам этой нимфы, и появился в XIV—XV вв. у чехов. Материал о славянской *вилле* в древних источниках крайне лаконичен» [Смольская : 166].

покровительница женской плодотворящей силы. **Уиштосиуатль** ‘соляная женщина’, в мифах ацтеков богиня соли и соленых вод, старшая сестра бога дождя **Тлалока**. Ср.: кар. **Укко** и фин. **Исянен**, эст. **Уку**, **Ванамеес**, **Ванем** ‘старик’, ‘дед’, ‘старший’, **Таеватаат** ‘небесный дед’, **Ванатаат**, **Ванайса**, в прибалтийско-финской мифологии ‘верховный бог’, ‘громовержец’. Ср. также: **Пикне**, **Кыу**, **Эйке** — персонификации грома и персонификация грома и молнии, с которыми мог отождествляться **Уку** у эстонцев [МНМ 2 : 208, 364, 519, 544—546, 564, 584, 628].

К апеллятивным мифонимам принадлежат коллективные имена самых разнообразных категорий мифологических персонажей. В скандинавской мифологии таким является, например, коллективное имя эйнхерии *(Einherjar)*. Так называются лучшие из воинов, павшие в битве, которые живут в Валхалле. Погибших героев в Валхаллу сопровождают девы-воительницы, носящие коллективное имя валькирии (др.-исл. *Valkyrja* ‘выбирающая убитых’). В испанском и португальском фольклоре существа дуэ́нде во многом схожи с фольклорными персонажами других народов: *гномами*, *гоблинами*, *домовыми*. В итальянской мифологии духи, живущие в лесах или пещерах, известны под именем *гианы*. В североитальянском фольклоре бытуют волшебные девы горных лесов, именуемые *агуане* (итал. *aguane*), известные также под коллективными именами *брегостене*, *вивене*, *пантегане*. В фольклоре высокогорных регионов Франции и Швейцарии известны мифические существа, напоминающие гномов, с коллективным именем *барбегазы*. Их название, вероятно, произошло от французского *barbes glacées* ‘замерзшие бороды’. В низшей мифологии Швейцарии и Северной Италии домовые, устраивающие себе жилища вблизи очагов, известны под названием *серваны*. В греческом фольклоре существуют демоны, появляющиеся в мире людей на Рождество; они ездят на хромых, слепых и увечных курицах или на лошадях и осликах ростом с собаку. Зовут их *калликанцары*. Они совершенно слепы, поэтому их всегда сопровождают существа по имени *куцодаймоны*.

Нередко апеллятивные мифонимы — названия одного духа имеют многочисленные синонимичные варианты. Среди египтян было широко распространено поверье, что существа, благосклонные к человеку, могут выступать в образе карлика с безобразным лицом и кривыми ногами (напомним, что героями ряда западноевропейских сказаний являются *гномы*, безобразные карликовые существа, доброжелательные к людям), которых египтяне называли одним общин именем — Бэс[1].

[1] Ф. Баллод опубликовал специальную монографию: *Fr. Ballod*. Prolegomena zur Geschichte der zwergaften Götter in Ägypten. — München, 1952. Дальнейшие исследования показали, что **Бэс** — собирательное название различных, отличающихся друг от друга карликових божеств **Бэс,** изображенный с ножом, назывался **Аха,** т. е. ‘боец против опасности и зла’, **Бэс** танцующий — **Хит**, или **Хати**. Существовали различные группы **Бэсов,** состоящих из бесчисленных индивидуальных божков.

Функция **Бэса** — защитная; он ограждает людей, особенно при рождении, от опасных животных. **Бэс** почитался также как покровитель дома, потому изображение этого кривого, бородатого, уродливого существа нередко встречается на предметах домашнего обихода. «Культ Бэса, с древних времен возникший в Египте, с XV в. до н. э. получил широкое распространение в Передней Азии» [Матье : 163]. «Бэсы, патэки, кабиры, гномы относятся, по-видимому, к одному кругу представлений, бытовавших на той ступени умственного и духовного развития человечества, когда люди населяли землю несметным количеством божков или духов, многие из которых были вредны и опасны для человека. За помощью человек обращался к **Бэсам** и им подобным, ибо "великие боги" не всегда были склонны непосредственно вмешиваться в его обыденную жизнь» [Коростовцев Религия : 144—145]. Баллийцы, как и индуисты, называют всех второстепенных богов просто *дева*. Этим же термином называют и всех злых и добрых духов, местных божков, покровителей данной деревни или рода, а также души умерших предков, превратившихся в духов — покровителей рода. Для злых духов существуют специальные термины *бута* и *кала* [Демин: 128].

В древнеримской мифологии существовали божества — хранители и покровители домашнего очага *(dii familiares)*, которые назывались Пенаты (лат. *Di Penates*, *Penates*). *Пенаты* были божествами-хранителями дома и прежде всего кладовых и закромов. Со временем *пенаты* стали символом родного дома и домашнего очага. Каждая семья имела обычно двух *Пенатов*, изображения которых, изготовленные из дерева, глины или камня, хранились в закрытом шкафчике возле очага, где собирались все члены семьи. Отсюда выражение *вернуться к своим пенатам* в значении «вернуться домой, к домашнему очагу, родному дому».

По верованиям древних римлян лары (лат. *lares*) — божества, покровительствующие дому, семье и общине в целом. *Фамильные лары* были связаны с домашним очагом, семейной трапезой, с деревьями и рощами, посвящавшимися им в усадьбе. Глава фамилии был верховным жрецом культа *лар*. Кроме *домашних ларов*, существовали *соседские лары* — покровители общины. Свою разновидность домашних духов имели славяне. Домовой у славянских народов — это домашний дух, мифологический хозяин и покровитель дома, обеспечивающий нормальную жизнь семьи, здоровье людей и животных, плодородие.

Типологически близкими домовому есть духи в разных этнических традициях. В словацкой и чешской мифологии это *шкрьяток* (словац. *škriatok*) или *скршитек* (чеш. *skřítek*, во множественном числе *skřítci — скршитцы*) [МНМ 1 : 55]. В традиционных верованиях удмуртов домовой называется *коркамýрт* (удм. 'домовой человек'). Если *коркамурт* переехал вместе с хозяевами из старой избы, его называют *вужмурт* (удм. 'старый человек'). В японском фольклоре дух, по функциям близкий домовому, называется *дзасики-вараси* или *дзасики-бокко*

'греющийся в гостиной'. В английской низшей мифологии для обозначения духа дома используется апеллятивный мифоним *боггарт* (англ. *boggart*). В Шотландии такой мифологический персонаж известен под именем *богл*, в Германии — *боглеман*, в США — *боуги* или *боугимен*. Родственниками *боггартов* в английской мифологии являются *фейри* (англ. *fairy*), *брауни* (от англ. *brown* 'коричневый', 'бурый'). Разновидность *брауни* — валлийский *бука* (валл. *bwca*). Особенно крупная разновидность брауни — *хобгоблин (hobgoblin)*. Вариант хобгоблина, проживающий только на острове Мэн, носит название *файнодери (finoderi)*. В скандинавском фольклоре существует персонаж по имени *ниссе/нисс* (и другими именами швед. *tomte, nisse, tomtenisse*; норв. и дат. *tomtenisse*; фин. *tonttu*), схожий с английским *гоблином*, шотландским *брауни*, немецким *кобольдом* и голландским *каботерем*.

Сверхъестественные существа южнославянских народов *караконджулы* (болг. *караконджул*, макед. *караконцол*, серб. *каракоџула*) имеют восточнославянскими параллелями *шуликунов*[1] и *кикимор*. В словаре М. Фасмера слово *шуликун — шиликун* отмечено как этимологически «неясное» [Фасмер 4 : 484]. Возникли вопросы: откуда название *шуликун*, так ли изолировано это «загадочное» слово и в семантическом, и в словообразовательном отношении, действительно ли его этимологию следует искать вне славянского лексического фонда, вне славянских языков или оно имеет в славянских языках и родственные слова и корни? Обратившись к фактам, Н. И. Толстой отмечает: «Трудно говорить о семантической изолированности слова *шуликун*. Славянская демонология знает множество названий бесов, созданных по этой модели. Достаточно привести только русский материал из работы Д. К. Зеленина о восточноевропейском табу слов: *недобрик*, *недобрый*, *нехороший*, *худой*, *негодный*, *негодная сила*, *нечистик*, *нечисть* и т. п. ‹...› Нельзя говорить и о словообразовательной изолированности, так как суф. *-ун*, означающий (так же, как *-ик*) действующее лицо, широко

[1] Ср. также «коми *šulejkin* — 'водяной', 'маленькие злые подводные духи'; русск. диал. *шиликун*, *шуликон* — 'ряженый', 'нечистый дух'; тат. диал. башк. *šülgän* 'злой дух', позже 'подводный царь, имеющий под водой бесчисленные стада скота'; якут. *sülūkün* — 'хозяин подводного мира, разводящий скот'. ‹...› Слова *šulejkin* ~ *šülgän* ~ *шиликун* ~ *sülūkün*, по всей вероятности, являются звеньями одной цепи. Есть основание полагать, что это слово имеет монголо-китайское происхождение, см. кит. *шуй-лун-хуан* 'император водных драконов'. ‹...› У монголов имеется еще *шанлун*, *санлун*, *šenlung* — отец основного героя монголо-бурятской мифологии и эпоса Гэсэра, один из трех сыновей бога-отца. ‹...› К словам *шуй-лун* и *шан-лун* восходит, вероятно, и др.-булг. *шарукань*, венг. *sárkány*. ‹...› Башкирский эпос о *šülgän* самобытен, глубоких следов влияния русских суеверий там не может быть. Это обстоятельство, на наш взгляд, говорит о том, что и коми *šulejkin* заимствовано из Поволжья в древности. Русск. *шиликун*, вероятно, заимствовано из коми на севере, а вариант *шюлюкюн* — из якутских диалектов» [Ахметьянов 1977 : 98—99].

известен в славянской демонологии и в первую очередь в русской демонологии: *шишкун*, *шептун*, *ведун*, *лизун*, *вещун*, *колдун*, (ср. блр. *морун*, *тряпун* ‘падучая’, укр. *чаклун* и т. п.)» [Толстой : 284]. В итоге приходит к заключению: «Слово *шуликун* не изолировано в славянском мире ни в семантическом, ни в словообразовательном, ни в этнолингвистическом (и даже чисто этнографическом) отношении» [Толстой : 285].

В мифологии казанских татар и башкир *дию пэри*[1] — низшие духи, которые живут под землей и на дне моря, а по земле странствуют, оставаясь невидимыми. Кайюм-Насыров подразделяет «татарских баснословных существ» на две группы: 1) живущих на воде: *су-бабасы*, *су-иясы*, *су-анасы*, *юха*; 2) живущих на суше: *убырь*, *албасты*, *уряк*, *бичура*, *уй-инси*, *абзар-ияси*, *чичик-апсы*, *чичик-инси*, *шюрали*, *джин*, *диу-пэри* [Насыров : 241—255]; (в мифологии узбеков *су пари*, азербайджан *су пяриси*, туркмен *сув периси*, имеющие характер ‘хозяин воды’) [МНМ 2 : 287]. Одновременно в мифологии башкир фигурирует отдельный персонаж **Дию пэрие** — царь ветров, повелитель духов — хозяев ветров *пярей* (*пари*). Имелись также представления о **Дию пэрие** — неуязвимом чудовище, которого можно убить, только поразив в пятку [Руденко : 319]. Здесь, как и везде в мифонимии, основная мифонимическая модель подвергается варьированию. В манихействе и в персидской эпической литературе отличаются прямые заимствования и обработки зороастрийских демонических преданий. В манихействе **Ахрмен** (**Ахриман**) — противник Первочеловека (**Ормизд**); *дэв* (др.-иран. *дайва*) — обычное обозначение *демона*[2], а *париг* (авест. *парика* ‘ведьма’) — *ведьмы* или *пери*; *хешман* (авест. *айшма* ‘буйство’) — используется для обозначения демонов ярости; *мазан* (авест. *мазанйа* ‘мазанский демон’) — демоническое существо; *друхшан* (авест. *друг* ‘ложь’) — демоны женского пола. «В новоперсидских эпических сказаниях часто употребляются *дивы* (из др.-иран. *дайва*) — жестокие, сильные и злые демоны, и *пери*, которые в противоположность своей первоначальной роли безобразных и злых существ являются очаровательными и прелестными женщинами» [Дрезден : 359].

---

[1] Термин *пэри*, возможно, восходит к реконструируемому индоевропейскому **пер*, ‘производить на свет’, ‘рождать’ или **пеле* ‘наполнять’ [МНМ 2 : 286]. Ср. также «тат. *пэри* ‘пери’ является сравнительно новым, книжным заимствованием из таджикско-персидского, где *пари* ‘летающий дух женского пола’ имеет древнеиранские корни. Удм. *пери* ‘черт’ ∼ мар. *парий* ‘нечистая сила’, ‘дракон’ заимствованы из татарского» [Ахметьянов 1981 : 40].

[2] Ср. «иран. *дев* ‘див; языческий бог’; ‘черт’ (др.-иран. *daiva* ∼ лат., греч. *teo* ‘бог’) в тюркских языках дало многочисленные филиации и деривации. ‹...› Бросается в глаза то, что в татарском и башкирском языках иранское *dew* дало две филиации, т. е. образовался лексический дуплет: *деү* ‘великий’ и *дию* ‘див’. Первый идет из общезападнокыпчакского языка-основы, а второй — из книжного языка. О том, что в др.-татар. *деү* означал и ‘дива’, свидетельствует удм. *дау пэри* (тат. *дию пэри*, *дию пэрие*) ‘пери-див’» [Ахметьянов 1981 : 22—23].

В английской мифологии к водяным *фейри* относятся многочисленные **Дженни Зеленые Зубы**. Степень ономастичности таких плюральных мифонимов по определению редуцирована. Одновременно существует этот мифоним как название отдельного мифического фигуранта, как его личное имя. В английском фольклоре бытует речная или болотная ведьма, известная под именами **Зеленозубая Дженни/Злая Дженни/Зеленозубая Джинни** (англ. *Jenny Greenteeth/Jinny Greenteeth/Wicked Jenny/Ginny Greenteeth/Jeannie Greenteeth*) [ESC : 242]. В некоторых регионах Англии ее знают как **Длиннорукая Нелли** [Brown : 90; Silver : 37—40; Vickery : 58—61].

В мифологиях тюркских и некоторых соседних с ними народов широко представлен женский демонический персонаж а л б а с т ы (тюрк. *albasti*). Образ *албасты* восходит к глубокой древности. Этот персонаж имеет различные названия у разных народов. У азербайджанцев он известен как *хал/халанасы́*, у грузин как *али*, у лезгин как *ал паб*, у армян как *алы/алк*, у белуджей как *алг/мерак*, у вайнахов (чеченцев и ингушей) как *алмазы*, у кумыков как *албаслы́ къатын* и т. д. Апеллятивный мифоним *албасты* был заимствован русскими, живущими рядом с тюркскими народами, как *алба́ста, лоба́ста, лобо́ста, лопа́ста* и отождествлялся с болотницей, водянихой, лешачихой, русалкой, чертовкой. «В языках Дагестана *албасты* — женщина с костяным топором на груди. У таджиков *алмасты* — злое существо женского пола. Слову *алмастӑ* посвящен обширный этимологический экскурс в словаре Н. И. Ашмарина. Конечно, основа *албасты* < *албарсты* образовано от слова *албас* < *албарс* путем присоединения общетюркского аффикса обладания *-лы/-ты*. Слово ‘албарс’ соотносится с алтайско-шорским мифологическим образом *ала парс*, *ала марс* — ‘сказочного существа’, которое изображалось на рукоятке шаманского бубна» [Ахметьянов 1981 : 16].

В доисламском пандемониуме кыргызского и казахского народов фигурировали демонологические образы с именами *жез тырнак/джез тырмак* ‘медный коготь’. Сходные образы имелись у тувинцев — *чулбус/шулбус* и бурят — *мушубун*. Демоническое существо в образе старухи, нередко с семью головами, обычно олицетворяющее злое начало, именуется у кыргызов и казахов *жалмауыз кемпир/желмогуз кемпир*. Аналогичный персонаж имеется в мифологиях уйгуров и башкир — *ялмоуз/ялмауыз*, узбеков — *ялмрвиз (кампир)* или *жалмовиз (кампир)* и ногайцев — *елмавыз*.

В древнекитайской мифологии имена божеств чаще всего образованы в результате иных принципов номинации, чем имена божеств в индоевропейских традициях. Чаще всего эти имена (как апеллятивные обозначения божеств и духов, так и собственно теонимы) восходят либо к личным именам легендарных людей, личностей, занимавших конкретный пост в бюрократической иерархии китайского социума, или специалистов в какой-то конкретной профессии, либо

к апеллятивному обозначению самой профессии. Этот номинационный теонимический (мифологический) принцип репрезентован и в именовании духа воды. Китайцы представляли божество воды в виде злого духа с телом змеи, лицом человека и красными волосами на голове. Звали китайского духа воды **Гун-гун**. Само имя **Гун-гун** истолковывается как название должности ‘общественные работы’. У **Гун-гуна** было несколько помощников: жестокий и жадный **Сян-лю** — с телом змеи и девятью человечьими головами и злой **Фу-ю**, превратившийся после смерти в медведя, а также двое сыновей, один из которых (имя его не известно) после смерти превратился в злого демона, а второй — **Сю** был добрым.

Названия многих древних божеств и ду́хов можно интерпретировать и как их нарицательные обозначения, и как их собственные имена. Это положение носит типологический характер и свойственно религиозным представлениям самых разных этносов мира. Говоря о мифах и мифонимах, т. е. именованиях мифологических существ, следует иметь в виду еще один важный аспект — понимание мифа как феномен сознания[1]. Эта «ономастическая парадоксальность» лежит в основе того объективного факта, что одни исследователи мифологий воспринимают одни и те же именования мифологических существ как обычные нарицательные имена и пишут их со строчной буквы (например, *нимфы*, *лары*, *пенаты* и др.), а другие авторы последовательно пишут их с прописной буквы [Скляренко 2016 : 127—128; Скляренко 2017 : 213].

Глава 5
О КОНВЕНЦИОНАЛЬНОСТИ МИФОНИМОВ

Многие лингвисты убеждены, что собственные имена полностью конвенциональны, никакого лексического значения не имеют, понятий не выражают и являются пустыми асемантичными знаками для выражения идентификации и индивидуализации. К. С. Аксаков еще в 1861 г. писал: «Собственное имя перестает иметь значение и становится только обозначением предмета» [Аксаков : 58][2].

---

[1] Мир, представленный глазами мифологического сознания, отличается от немифологического мышления. Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский подчеркивают парадоксальность мифологического мира, проявляющуюся, в частности, в том, что «нарицательное наименование предмета в мифологическом мире является также его индивидуальным собственным именем» [Лотман 1992 : 60, 63].

[2] Эту точку зрения разделяют В. В. Виноградов, Л. А. Булаховский, А. А. Реформатский, О. С. Ахманова, Н. Д. Арутюнова, А. А. Уфимцева и другие лингвисты. Е. М. Галкина-Федорук считает, что собственные имена не содержат ни понятий, ни значений [Галкина-Федорук : 53].

По нашему мнению, правильный ответ на этот вопрос далеко не так прост, как представляется многим лингвистам. Правильный ответ комплексен и внутренне противоречив, амбивалентен.

«Немотивированность» мифонимов

Несомненно, во многих случаях собственные имена и, в частности, многие имена людей, мифологических существ, божеств воспринимаются как *конвенциональные, немотивированные, произвольные*. Лексическая семантика многих имен богов, мифологических персонажей не соответствует их ономастическому содержанию. Имя древнеегипетской богини **Мафдет** означает ‘Быстро бегущая’ и никак не ассоциируется с ее ономастическим значением. **Мафдет** олицетворяла правосудие, или скорее казнь. Она вырывала сердца грешников. Внутренняя форма женского имени из древнегреческой мифологии **Андромаха** (др.-греч. Ἀνδρομάχη, букв. ‘Воюющая с мужем’) противоречит образу его носительницы — супруги Гектора, вождя троянцев в их войне с греками. Гомер в *«Илиаде»* изображает **Андромаху** любящей и верной женой Гектора, особенно в знаменитой сцене прощания Гектора с **Андромахой** перед его отправлением в бой. Внутренняя форма имени мифоэпического героя, главного персонажа одноименного англосаксонского произведения **Беовульф** ‘Пчелиный волк’, т. е. ‘Медведь’ никак не связана с самим героем. Это имя является полностью конвенциональным. Лексическая семантика теонима **Ненкактакоа** ‘Медведь полей и столбов’ в мифологии чибча-муисков никак не отражает ономастического значения этого имени — бога ритуальных попоек и хмельного напитка чичи, покровителя живописцев и ткачей [МНМ 2 : 210]. Древнегреческое имя **Амалфея/Амалтея/Амальтея** (др.-греч. Ἀμάλθεια) переводится буквально как ‘Нежная богиня’. В мифологии **Амалфея** — легендарная коза, вскормившая своим молоком младенца Зевса на острове Крит. Имя сына Посейдона **Полифем** (др.-греч. Πολύφημος) переводится как ‘Много упоминаемый в песнях и легендах’. Внутренняя форма этого имени никак не заставляет предполагать, что **Полифем**, по мифам, — жестокий циклоп, который пожирает три пары спутников Одиссея.

В древнеиндийской мифологии мудрец и знаток жертвоприношений имел имя **Шунахшепа** (др.-инд. *Šunaḥśépa*), которое переводится как ‘Собачий хвост’ [Топоров 2 : 489]. Трудно догадаться, исходя из лексического значения компонентов теонима **Ардвисура Анахита** авест. ‘Ардви могучая, беспорочная’, что речь идет о богине воды и плодородия в иранской мифологии [МНМ 1 : 100]. В шумеро-аккадской мифологии спутник, посол, визирь богини Инанны носит имя **Ниншубура**, которое переводится с шумерского языка как ‘Госпожа свинья’ или ‘Хозяйка свиньи’ [МНМ 2 : 222]. Внутренняя форма имени этого мифологического персонажа никак не связана с его сущностью. В шумерской традиции **Энкиду** ‘Владыка, создавший землю’ — это не бог-демиург, не бог-творец, создатель мира, как можно было бы

предположить, исходя из внутренней формы имени. Это слуга, раб Гильгамеша [МНМ 2 : 662]. В корейской мифологии правитель государства Восточное Пуё имел имя **Кымва** ‘Золотой лягушонок’. Из перевода имени китайской богини **Тянь-хоу** ‘Небесная императрица’ трудно догадаться, что она — богиня моря или что **У-дай Юаньшуай** ‘Главнокомандующий пяти династий’ — это бог, покровитель музыкантов [МНМ 2 : 544], или что китайский бог по имени **Ян цзянцзюнь** ‘Полководец Ян’, или **Ян Сы цзян-цзюнь** ‘Полководец Ян Четвертый’ — одно из водных божеств, покровитель лодочников и плотогонов, а также торговцев деревом [МНМ 2 : 684].

Можно ли догадаться по внутренней форме теонима **Ицамна** (**Ицамнга**) ‘Дом игуаны’, что в мифологии майя это имя одного из главных божеств? Первоначально это был владыка съедобных улиток и водных растений. Впоследствии **Ицамнга** становится небесным божеством [МНМ 1 : 594]. В мифах ацтеков **Уэуэкойотль** ‘Почтенный старый койот’ — бог песен и танцев [МНМ 2 : 554]. Из внутренней формы египетского теонима **Неферхотеп** (егип. *nfr-ḥtp* букв. ‘прекрасный довольный’) ‘Прекрасный доволен’ никак нельзя заключить, что это бог Луны [МНМ 2 : 213].

Количество подобных примеров можно значительно умножить, что, однако, не решает эту проблему полностью. Многочисленность примеров для подтверждения какой-либо идеи не всегда оправдывает себя, не является решающим фактором ее верификации.

Об «условности связи» между денотатом и его именем

Тезис «об условности» связи между денотатом и его именем или шире — между означаемым и означающим не нов. Во многих случаях выбор признака объекта в качестве основы его апеллятивного наименования является результатом случайных ассоциаций и не зависит от внешних условий. Этот релятивизм значительно усиливается, когда речь идет о собственных именах — «знаках знаков»[1].

Однако слово «изобилуют» отнюдь не равнозначно слову «исключают». Аргументацию Ж. Дюмезиля можно понять так, что есть случаи, которые, хотя и не «изобилуют в мифологиях», однако подтверждают возможность отражения в их «этимологии» (читай «лексической семантике») «специфики» или «существенных черт поведения» божественных

[1] Ж. Дюмезиль задумывался над вопросами: «Отражает ли этимология имени божества его сущность?» «Как может имя ‹...› воплощать природу божества, которое его носит?». Эти вопросы носят риторический характер, ибо, поставив их, сам Ж. Дюмезиль и отвечает: «Этимология, даже надежная, даже очевидная, редко определяет сколько-нибудь значимого бога адекватно, потому что деятельность такого бога неизбежно имеет много аспектов и приложений. Мифологии изобилуют персонажами, чьи имена, отнюдь не загадочные, далеки от того, чтобы отражать их специфику или хотя бы наиболее существенные черты их поведения» [Дюмезиль : 59].

носителей этих имен. Любопытно, но сам Ж. Дюмезиль неоднократно приводит этимологию того или иного теонима. В ведийской религии богиня **А́дитьи** (санскр. अदिती букв. ‘несвязанность’, ‘безграничность’) олицетворяет собой женское начало, высшее воплощение материнства [Топоров 1 : 25—27]. У Ж. Дюмезиля читаем в тексте об **Адитьях**: «Уже очень рано индийцы воспринимали его [это собирательное имя] как производное от *á-diti* ‘не-связанность’, и этот апеллятив женского рода был возведен в ранг богини, ставшей их матерью» [Дюмезиль : 63]. Ср. еще: «...их имена, достаточно ясные, позволяют предположить, если не все аспекты, то, по крайней мере, основные направления» [Дюмезиль : 70], хотя тут же: «Даже очевидная этимология теонима редко представляет собой удобную точку отсчета. Любой сколько-нибудь значительный бог ускользает от рабской привязанности к своему имени» [Дюмезиль : 155].

Вопреки мнению Ж. Дюмезиля, лексическое значение имени божества, этимология имени играют огромную роль в интерпретации образа божества, специфики его функционирования, связи с другими богами национальной мифологии и с богами других народов. Различные интерпретации имени одного и того же божества представляют его совершенно по-разному. Рассмотрим в этой связи теоним **Локи**. В скандинавской мифологии **Локи** (др.-сканд. *Loki*, также *Loki Laufeyjar sonr*, нем. *Loge*) — зловредный бог, злокозненный плут, любитель менять обличье. Это бог хитрости и обмана, который происходит из рода ётунов, но асы разрешили ему жить с ними в Асгарде за его необыкновенный ум и хитрость (см. об этом: [Rooth]).

Интерпретация образа **Локи** является предметом дискуссии, вопрос об этимологии его имени до сих пор не разрешен. Многие мифологи связывали имя **Локи** со словом *logi* ‘огонь’. Исходя из этих этимологических соображений, они видели в **Локи** бога небесного или вулканического огня, аналога индийского Агни. **Локи** воспринимался также как спутник громовника. Другие исследователи выводили имя **Локи** из глагола *lukan* ‘запирать’, что дало им возможность интерпретировать этот мифический персонаж как хтонического демона или специального эсхатологического бога — виновника конца мира, уничтоженного огнем. Некоторые авторы считали первоначальным значением глагола *lukan* не ‘запирать’, а ‘вить, вязать’, откуда объясняется образ **Локи** как изобретателя сети, важной составной его деяний. Предпринимались также попытки связать это собственное имя со словом *locke* ‘паук’, распространенным во многих местах Скандинавии. Это лексическое сближение послужило основанием для понимания образа **Локи**, антропоморфного трикстера, как развившегося из териоморфного паука, сходного с трикстерами-пауками в мифологии ряда народностей Северной и Центральной Америки, Африки, Океании, Индии. К этому сложному конгломерату представлений добавлялись «фольклорные отголоски»: шведско-норвежский *Lokku* — ‘дух очага’, датский

lokki — ‘воздушное, блестящее существо’. Еще одна интерпретация имени **Локи** представляет его как заимствование (через готов) из кавказской мифологии (см. об этом: [Мелетинский Эдда : 197—201]). Кроме того, существуют и анималистские интерпретации этого бога: иногда имя **Локи** сближают с балтийским обозначением медведя лит. *Lokys* и греческим обозначением волка греч. Λύκος.

Глава 6
ОБ ЭТИМОЛОГИЗИРОВАНИИ МИФОНИМОВ

> Этимологии божественних имен постольку являются важным предметом, поскольку имя, — если предположить его правильность, — способно наиболее определенным образом указать на первоначальное значение того или иного божества.
>
> *Ф. В. Шеллинг* [1]

Этимологическое значение, внутренняя форма имен мифических персонажей помогают вскрыть различные эволюционные слои в современной мифонимии конкретного этноса. «Значение имени **Мелькарт** (**Melkarth**) вполне определено и строится не на догадках. ‹...› Язык Финикии есть язык Ханаана, и, можно сказать, что он идентичен еврейскому. Поэтому и все истолкования имени **Melkarth** по большей части сходны между собой. Оно состоит из слов ‘царь’ и ‘город’. Таким образом **Мелькарт** — это ‘город-царь’» [Шеллинг : 241—242].

«При этимологическом объяснении имени **Кибела**, — отмечает Ф. В. Шеллинг, — тут же появляется другое — **Кибеба**, — при таком объяснении лучше всего было бы, пожалуй, исходить из греч. κυβη ‘голова’, производные от которого греч. κύβδα — ‘вниз головой’, ‘кувырком’, греч. κυβιστᾶτ — ‘опрокинуться’, ‘броситься’, ‘ринуться’, родственное с греч. κύπτω — ‘склонить голову’, ‘идти свесив голову вперед’, также родственное нашему немецкому *kippen* — ‘шататься’, ‘качаться’, ‘переворачиваться’. ‹...› Уже в имени, следовательно, заложено выражение переворота — где то, что прежде было наивысшим, клонится и падает. ‹...› Все эти имена, таким образом, обозначают не что иное, как сознание, сделавшееся *шатким* по отношению к высшему богу, которое как раз готово к тому, чтобы всецело поддаться его влиянию» [Шеллинг : 275—276].

---

[1] *Шеллинг Ф. В.* Философия мифологии : в 2 т. Т. 2: Монотеизм. Мифология / Ф. В. Шеллинг ; пер. с. нем. В. М. Линейкина; Т. Г. Сидаш, С. Д. Сапожникова (отв. ред.). — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2013. — С. 275.

В народно-поэтическом эпосе обских угров многие мифонимы имеют в своем составе компоненты хант. *анки* ‘мать’, *ими* ‘жена’, ‘старуха’; манс. *эква* ‘жена’, ‘старуха’; манс., хант. *нэ*, *ни* ‘женщина’; манс. *най* ‘героиня’, ‘богатырша’, ‘владычица’ и др. Так, популярный мифический герой **Золотой Богатырь** известен под многими именами, такими как **Ими-хиты**, **Ими-хилы** хант. букв. ‘Бабушкин внук’, ‘Тетин племянник’, **Эква-пырись** манс. ‘Женщины сынок’ [Мифы Хантов : 553, 559]. Один из важнейших духов северных обских угров известен под именами хант. **Қалтась-анки**, **Қалтась-ими**, манс. **Қалтась-эква**. Дух **Қазым-ими** букв. ‘Қазымская женщина’ является покровителем хантов реки Қазым, почитаемым и в других районах [Мифы Хантов : 553]. Ср. еще имя женщины-духа **Тёрас-най** [Мифы Хантов : 557]. Анализ лексико-семантической семантики этих и подобных имен персонажей ханты-мансийской мифологии вскрывает за многочисленными позднейшими напластованиями реликты древнего матриархата.

Рудименты матриархального общества, в котором религиозную картину характеризует развитый пантеон женских божеств, а также наличие во главе пантеона богов женского божества отмечаются в мифологических системах тюркских народов, где фигурирует древнейшее женское божество **Умай/Умайя/Хумай**, занимающее второе место после Тенгри. В мифологии древних тюрок **Умай** — богиня, олицетворяющая женское, земное начало и плодородие. **Умай** — особо высокочтимое земное женское божество, покровительница детей и рожениц. Пережитки веры в **Умай** сохранялись в мифологиях ряда тюркоязычных народов. Среди современных тюркских народов эта богиня известна у алтайцев, башкир, хакасов и др. Своеобразное отражение женского начала проявилось в имени этой великой богини. Имя **Умай** означает ‘чрево матери’, ‘матку’ и даже ‘отрезанную пуповину’, часть которой зашивали в кожаный мешочек и подвешивали над колыбелью ребенка. «Местом обитания **Умай** (**Кут**) у древних тюрков ‘Вечного Эля’ были горы **Бодын-Инли** (‘дух-покровитель Эля’) или богини Земли. В китайских летописях приводятся свидетельства, что эти горы китайцы называли **Лю Мао-цзаем**. Во время второго каганата **Умай** находилась в Отюкенской черни, которая воспринималась как божественный покровитель государства. Отюкен (Otuken) считался местом обитания **Умай**, которая давала *кут* — ‘священную благодать’ правителю, власть которого воспринималась как божественная милость **Тенгри-Умай**. На это обратила внимание Анна Габен, которая перевела выражение *il Otüken kuti* как ‘материнский дух-покровитель Вечного Эля’» [Қаиржанов 2011 : 191].

Детерминация мифонимов осуществляется уже на структурном уровне. Рассмотрим несколько теонимов, например, в китайской и японской мифологии в структурно-словообразовательном аспекте: ср. несколько обычных имен богов китайского пантеона: **Ао-бин**, **Доу-му**, **Ду кан**, **Ло-цзу**, **Ню-ван**, **Пхар**, **Си-шэнь**, **Тянь**, **Хэн-э** [Қитайский пантеон].

Ср. обычные имена богов японского пантеона: **Аматэрасу-о-ми-ками**, **Амэ-но минакануси-но ками**, **Тори-но ивакусубунэ-но ками**, **Сукунабикона-но нами**, **О-гэцу-химэ-но ками** [Японский пантеон]. Сравним в структурном плане монгольские теонимы: **Бурханы**, **Гэгэны**, **Джамсаран**, **Даин Дерхе**, **Манахан**, **Охин-Тенгри** [Монгольский пантеон] и, скажем, шумерские теонимы: **Ан**, **Уту**, **Энки**, **Эйа** [Шумерский пантеон].

В Месопотамии «в старовавилонский период все имена собственные (кроме уменьшительных ‹...› в форме инфинитива и некоторых других) грамматически представляли собой целые предложения — благожелательные или иные. Это справедливо для имен богов, царей и простых жителей Вавилонии. Имя богини, дарующей плодородие, **Нин(гиз)азимуа** означает ‘Госпожа, посадившая растение в животворной влаге’. Имя ассирийского царя **Ашшурбанапала** переводится как ‘Бог Ашшур создает наследника’» [Дьяконов Ур : 386, 202, 390]. Царь Древнего Египта Псамметих, возвращенный на царствование в Египет милостью **Ашшурбанапала**, получил ассирийское имя **Набу-шезиб-анни** ‘Набу, спаси меня’. Ср. еще царские имена **Набу-шарр-уцура** ‘Набу, храни царя’, **Лимир-патеси-Ашшур** ‘Да сияет наместник Ашшура’ [Ашшурбанапал].

Как видим, языковые и ономастические (теонимические) традиции каждого языка оказывают огромное, возможно для носителей языка и неощутимое, давление в структурно-мифонимическом плане.

Лексико-семантический аспект теонимических номинаций также в значительной степени предопределен мифологическим и мифонимическим мышлением номинантов. Первыми богами, явившимися парой в японской мифологии, выступают **Ухидзини-но ками** ‘Бог всплывающей грязи’ и его младшая сестра **Сухидаини-но ками** ‘Богиня осаждающегося песка’ [Кодзики]. Трудно представить, чтобы боги с такими именами появились у древних славян или, скажем, у жителей античной Эллады.

Едва ли теонимическая система русского языка примет в свой состав такие имена богов, как китайские теонимы **Бао-ню да-ван** ‘Великий князь охранитель волов’, **Ню-лань да-ван** ‘Великий князь воловьего загона’; **Будай-хэшан** ‘Монах с мешком’ [МНМ 2 : 180—190], **Да дуцзы Милэ** ‘Толстобрюхий Майтрея’; японские теонимы **Амэ-но-коянэ-но микото** ‘Небесный бог малой кровли’ [МНМ 1 : 74]; **Сукунабико-на-но ками** др.-япон. ‘Бог, обладающий маленьким именем’ [МНМ 2 : 474], **Кисакаи-химэ** др.-япон. ‘Дева-раковина с зазубринами’ [МНМ 1 : 652] или имена богов из пантеона ацтеков: **Патекатль** ‘Он из страны лекарств’ [МНМ 2 : 293], **Тескатлипока** ‘Дымящееся зеркало’ [МНМ 2 : 504—505], **Коатликуэ** ‘Она в платье из змей’, **Коатлантонан** ‘Наша змеиная мать’ [МНМ 1 : 663].

Мотивированная связь между означаемым и означающим имеет не только звуковой характер. Она может быть обусловлена иными

факторами[1], например, графическими. Этимологизирование мифонимов, изучение их лексической семантики являются важной составляющей в понимании образов и специфики функционирования богов и мифологических героев.

В древнеегипетском языке собственное имя **Уаджет/Уджат**, которым называлось **Око Гора**, представлено письменными знаками, где *irt* означает 'глаз', а глагол *wḏȝ* имеет значение 'защищать'. Общий смысл этого знака: 'охраняющий глаз'. Теоним представлен *иероглифическими элементами*. Ученые усматривают здесь символическое изображение сокола — воплощение бога **Гора** [Шеркова : 96]. В начертании данного символа нашли отражение как черты человеческого глаза, так и черты сокола. Для нас не менее интересен и другой египетский миф. Глаз бога **Гора** был якобы разорван тем же богом Сетом, который фигурирует в мифе об Осирисе. Части этого глаза, которые конкретно изображались, принимались условно за отдельные дробные величины: $^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$, $^1/_{16}$, $^1/_{32}$, $^1/_{64}$. «Сумма всех этих дробей составляла $^{63}/_{64}$ и недостающая до единицы доля считалась утерянной. ‹...› Знаки этих частей **глаза Гора** до сих пор применяются в Египте для обозначения дробных частей земли...» [Завадовский : 35].

«Кабинетная мифология»

Выше констатировалось, что, вопреки широко распространенному убеждению, связи между именем и именуемым, между обозначающим и обозначаемым произвольны далеко не всегда. Тезис «о принципиальном отсутствии у собственных имен лексического значения» также должен быть проверен и подтвержден на широком типологическом фактическом материале. Факты, а не домыслы, должны быть основой любого исследования[2].

В современной мифологической науке есть понятие и термин «кабинетная мифология» — научная фикция, методологический научный миф, результат ложного обобщения, искусственное конструирование мифов,

---

[1] Попутно отметим, что не всегда письмо, письменная речь, основанная на визуально воспринимаемой устойчивой фиксации языковых конструкций, прежде всего в виде письменного текста, играли важную роль в жизни человеческих коллективов. В Перу инки изобрели мнемоническое средство для хранения информации под названием *кипу* (букв. 'узел'). Оно представляло собой веревку или палку, с которой свисали цветные шнурки с узелками. С помощью *кипу* инки передавали весьма значительную по объему информацию и *кипу* полностью вытеснили письмо. Инка-правитель Тупак Каури Пачакути утверждал, что все зло и порча идут от письма и запретил кому бы то ни было пользоваться им под страхом смертной казни. Когда один ученый или амаута изобрел буквы, его заживо сожгли (см. об этом: [Инка : 699—700]).

[2] Б. А. Рыбаков является автором многих спорных построений. Например, в своих книгах *«Язычество древних славян»* (2002) и *«Язычество Древней Руси»* (1987) он «фактически реконструировал дохристианские верования восточных славян, вызвав в свой адрес обвинения в фантастических спекуляциях и отсутствии единой методологии» [Рыбаков].

в реальности никогда не существовавших. При недостатке письменных источников в среде исследователей бытует тенденция моделировать славянское язычество по образцу древнегреческой или римской мифологии, ср., например, популярную и во многом ценную книгу А. Н. Афанасьева[1]. Так возникали искусственно созданные мифологические персонажи, в реальных традициях не существовавшие: **Купала**, **Кострома**, **Лель**, **Лада**, **Коляда** и др.

«Исследователи признают близость или идентичность *Купалы* с *Ярилой* или *Ладом* — солярными божествами — и уже не раз отмечали возможность связи его имени с санскритским глагольным корнем *kup*, выступающим в значениях ‘гневаться’, ‘яриться’ или *kup* ‘светить’» [Гусева : 338]. Не имея возражений против попытки усмотреть такую связь, Н. Р. Гусева предлагает «еще один возможный вариант расшифровки имени *Купалы* при помощи санскрита»: *ку* (*ku*) ‘земля’ и *пала* (*pala*) ‘защитник’, ‘податель даров и пищи’, ‘опора’, ‘владыка’ и считает, что «разъяснение имени *Купалы* как “опоры или одаривателя земли” вполне совпадает со всей семантикой купальской обрядности и соответствует отнесению этого имени к солнцу, к божественной сущности солнца» [Гусева : 338]. По мнению Б. А. Рыбакова, в славянской мифологии **Лада** — богиня весны, весенней пахоты и сева, покровительница брака и любви и ее дочь (?) — **Леля**, **Лёля**, **Ляля**, олицетворяющая весну, весеннюю жизнь, расцвет обновленной природы [Рыбаков 2002 : 391]. А. С. Фаминцын приходит к выводу, что **Лада** — богиня брака и веселья, славянская *Bona dea*, связанная с весенними и свадебными обрядами. Кроме богини **Лады**, существовал еще бог **Лад** (или **Ладо**), которого А. С. Фаминцын отождествлял, с одной стороны, со славянским **Ярилой**, а с другой — с **Аполлоном Соранским**. «Можно согласиться с А. С. Фаминцыным, считавшим, что имя богини нередко переходило в припев, но нужно решительно отвергнуть точку зрения тех ученых, — пишет Б. А. Рыбаков, — которые стремятся ограничить слово ‘лада’ только припевом или объясняют его происхождение от церковной аллилуйи» [Рыбаков 2002 : 383].

Наследовав богиню **Ладу** от историков XVI—XVIII вв., некоторые исследователи мифологии (А. Н. Афанасьев и др.) старались подтвердить ее существование у славян ссылками на разные источники, оказавшиеся, по исследованию А. А. Потебни *(«Объяснения малорусских и сродных народных песен»)*, весьма сомнительными. О. Н. Трубачев считает неприемлемым возведение **Лады** в ранг божества. В настоящее время можно считать доказанным, что историки ошибочно выводили языческого бога **Лада** или богиню **Ладу** из припевки

[1] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : [в 3 т.] / А. Н. Афанасьев. — М. : Солдатенков, 1865—1869.

«ладо», встречающейся в народных песнях, ср.: *«ой лелю-ладо, или диди-ладо»*... Примеры создания мифической личности из непонятой припевки неоднократно встречаются в мифологии. В свете современной теонимики можно утверждать, что образ богини **Ладо** — плод «кабинетной мифологии», научная фикция, квазитеоним. Ср.: «Имена таких сомнительных «божеств», как **Морена**, **Купала** не могут обогатить славянский пантеон. ‹...› Дело в том, что *морены* и *купалы* — это соломенные чучела, куклы, уничтожаемые во время обряда» [Рыбаков 2002 : 357]; «эти **Услады**, **Купалы**, **Зимотерлы**, **Полели**, **Данубы**, **Диды**, **Лады**, **Лели** ‹...› существовали, кажется, в одном воображении повествовавших о них писателей» (выделено нами. — *А. С.*, *О. С.*) [Архангельский : 6].

«Сомнительный источник»

В одной из своих работ А. Ф. Лосев отмечает: «Этимология вообще сомнительный источник для установления мифов» [Лосев Античная : 90]. Этимологизирование теонимов обычно исходит из концептуальных установок исследователя. Поскольку у разных авторов концепции неодинаковы, то и этимологические решения касательно одного и того же имени божества различны. Теоним **Зевс** получает разнообразные этимологические прочтения. Некоторые античные авторы в основной своей направленности понимают имя верховного греческого божества как ‘жизнь’. Отсюда конкретные этимологии: от *dzōē* ‘жизнь’: 1) **Зевс** — мировая душа; 2) **Зевс** — принцип одушевления и жизни для всего живого; 3) **Зевс** — то, что выжило после Кроноса; от *dzēn* и aō — корня глагола *aēmi* ‘дуть’, ‘дышать’: **Зевс** — то, что вдыхает жизнь в живое; от *deyō* ‘орошаю’: **Зевс** — ороситель жизни; от *dzein* ‘кипеть’: **Зевс** — животворящий огонь, наделяющий жизнью и души, и верхнюю часть атмосферы, воздух. Еще одна этимология, указывающая на одно из мощных проявлений силы **Зевса**, а именно — производная от слов *dza* и *ayō*, где **Зевс** — то, что издает сильный звук, голос, шум. Вторая концепция исходит из понятия первопричины. Исходя из этой концепции теоним **Зевс** рассматривается как производное от корня, обозначающего ‘первопричину’. Этимологи понятие первопричины находили в косвенных падежах имени **Зевса**, т. е. в словах с корнем *di-*. Но, представляя себе, что фонетически это тот же корень, что и *dzey*, они выводили это из греческого предлога *dia* ‘через’, ‘при помощи’, в том смысле, что через **Зевса** все существует [Лосев Античная : 97]. Представители солярно-метеорологической теории, которую А. Ф. Лосев характеризует как «один из самых закоренелых предрассудков в мифологической науке» [Лосев Античная : 89], этимологизируют имя **Зевс** как соотносящееся с корнем *div-* ‘светлый’, откуда обыкновенно *Dzeys*, в эволийском диалекте S*deys*; *Deys* — в беотийском и дорийском, иногда *Dzēs* встречается наряду с дорийским *Dzas* или *Dzēn*, *Dzan*; критское — *Dēn*, *Ten*, *Tan*, *Tten*; иногда называли **Зевса** *Dis*, *Deipatoros*. Эта этимология, по мнению

А. Ф. Лосева, «в настоящее время никак не может считаться доказанной», ибо «если у древних греков представление о богах и связывалось с чем-то ‘светлым’, то это были скорее всего огонь и пламя. Боги и демоны — это огненные существа, а не просто ‘свет’». Зевс у Гомера «всегда связан с молнией, но молния у него не *fulgur* ‘блеск молнии’, а *fulmen* ‘удар молнии’» [Лосев Античная : 90, 91].

Это все так. Но не всегда. Тот же А. Ф. Лосев многократно прибегает к данным этимологии, ср., например: «**Ида** — ‘лесистая гора’. Ряд лингвистов указывает, что об этом говорит и сама этимология этого названия»; «В мифе **Кронос** глотает своих детей. Этимология его имени, может быть, связана с *ceirō* ‘ убивать’, ‘пожирать’. ‹...› Самый эпитет **Кроноса** — *ancylomētis*, возможно надо понимать не переносно ‘хитроумный’, ‘кривоумный’, но буквально: ‘с кривым ножом’. Все это указывало бы на человекопожирательную (и вообще жизнепожирательную) природу древнего критского Кронома»; ср. еще: **Загрей** — «имя, означавшее ‘Великий Ловчий’, ‘Великий Охотник’» [Лосев Античная : 105; 118—119; 143].

Лексическая семантика имен индийских богов

Рассмотрим имена нескольких ригведийских богов сквозь призму их лексической семантики и соответствия между лексической семантикой теонимов и теологической семантикой именуемых божеств: **Агни́** (санскр. अग्नि) ‘Огонь’ — индийский бог огня, домашнего очага, жертвенного костра [Топоров 1 : 19—22]; **Митра**, **Мифра** (авест. *Miθra* — ‘договор’, ‘дружба’) — ‘Дружба’, ‘Договор’, ‘Согласие’ — божество, связанное с дружественностью, договором и согласием [Топоров 1 : 464—472]; **У́шас** (санскр. उषस्) ‘Заря’ — божество в ведийской мифологии, олицетворенная заря; **Ашвины** (санскр. अश्विन, др.-инд. *Aśvinau* от *aśvin* — ‘обладатель лошадей, укротитель лошади, всадник’ или ‘рожденный от коня’) — божественные близнецы-всадники [Топоров 1 : 41—44]; **Са́витар** (санскр. सवितर्) ‘Солнце’ — солнечное божество в ведийской мифологии; **Сурья** (санскр. सूर्य) ‘Солнце’) — бог Солнца в индуизме; **Вишну** (санскр. विष्णु) ‘Проникающий во все’, ‘Всеобъемлющий’ [МНМ 1 : 238—239]; **Дьяус** (др.-инд. *Dyanus* — обозначение сияющего, дневного неба) — бог Неба, ‘*День*’ — в ведийской религии божество дневного неба. Имя **Дьяуса-отца** *Dyanus pitar* находит точные соответствия в др.-греч. Ζευς πατήρ, лат. *Jup*(*p*)*iter*, умбрск. *Iupater* (ср. лат. *Diēspiter*) [Топоров 1 : 41—44]; **Ваю́** (санскр. वायु, др.-инд. *Vāyu* ‘ветер’, ‘воздух’ от *vā*- ‘веять’, ‘дуть’) — ‘Ветер’, ‘Воздух’ — бог ветра [Топоров 1 : 73—74]; **А́пас** (санскр. आपस्) ‘Воды’ — в индийской мифологии персонифицированные космические воды [Топоров 1 : 32]; **Парджанья** (санскр. पर्जन्य) букв. ‘Дождевая туча’ — в ведийской мифологии бог грозовой тучи и дождя [Топоров 2 : 20—21]; **Вач** (санскр. वाच्, др.-инд. *Vāc* букв. ‘Речь’, ‘Слово’) в индийской мифологии богиня речи, персонификация речи. Образ **Вач** сложился на основе древнеиндийских представлений

о триаде мысль — слово — дело и об особом значении звучащей речи [Топоров 1 : 72—73] и т. д. Попутно заметим, что само название **Ригведа** (санскр. ऋग्वेद) — собрание преимущественно религиозных гимнов, первый известный памятник индийской литературы этимологизируется как состоящее из двух санскритских корней: *рич* (санскр. ऋच्) ‘хвала’, ‘гимн’, ‘стихи’ и *веда* (वेद) ‘знание’, т. е. ‘Веда гимнов’[1].

Как видим на данных примерах, у многих авторов теоретические высказывания находятся в противоречии с их исследовательской практикой. Игнорирование мощного влияния лексической семантики на мифологические образы их носителей запутывает самых известных исследователей мифологии.

В религиях Индии именам богов уделяется особое внимание. Одно и то же божество может иметь множество имен, а одно и то же имя присваивается разным божествам. Ономастическая многозначность теонимов имеет здесь сложный разветвленный характер. Более того, одно и то же собственное имя интерпретируется как имеющее много различных значений. В индуизме теоним **Ке́шава** (санскр. केशव) — одно из имен богов Кришны и Вишну. Согласно комментариям, у имени **Кешава** существует три значения: 1) ‘Тот, у кого красивые кудри «кеша»’; 2) ‘Господь творения, поддержания и разрушения’; 3) ‘Тот, кто убил асуру или демона Кеши в своей аватаре как Кришна’. Также даются другие значения: ‘Тот, кто обладает солнечными лучами’; ‘Тот, кто обладает божественной силой Вишну, Брахмы и Шивы’; ‘Ребенок, одаренный удивительными способностями’ [Кешава]. Можно ли тогда утверждать, что теоним **Кешава** лишен лексического значения?

Но этот вид значения — лишь одна из составляющих семантической структуры онима. Любое слово языка имеет свою семантическую структуру. Само слово структура традиционно осмысляют статически, как структуру кристалла. Однако существует динамическая, движущаяся и развивающаяся, диалектичная структура. Эта структура подвижна, как структура воды в реке. В каждом слове любого языка заложена история как его формы, так и его семантики. Динамическая структура семантики имени — это его смысловые трансформации. Кто станет отрицать, что одно и то же имя, скажем, известного политического деятеля в разные периоды его жизни и политической активности несет в себе различные семантические компоненты?

Диалектическая структура семантики имени — это совокупность его смысловых противоречий. Любое имя имеет много смыслов, много значений. Раскрытие *многосмыслия имени* — это установление его

[1] *«Ригведа»* — собрание гимнов на ведическом санскрите и состоит из 10 книг, называемых ‘мандалами’. Каждая мандала состоит из гимнов, называемых ‘сукта’, которые, в свою очередь, состоят из отдельных стихов, называемых ‘рич’, во множественном числе — ‘ричас’ *(см. также с. 157)*.

полисемантичности. Полисемантичность собственного имени реализуется в добавлении к имени дополнительных компонентов. **Афина-Эргана** ‘Работница’ — это далеко не то же самое, что **Афина-Промахос** ‘Воительница’, а **Аполлон-Ликийский** ‘Волчий’ [1] — это не то, что **Аполлон-Феб** ‘Блистающий’.

Разумеется, семантическая структура собственного имени и семантическая структура нарицательного имени — это разнопорядковые явления. Но почему мы, утверждая, что онимы и апеллятивы — разные образования, должны, тем не менее, рассматривать проприальную семантику только в ракурсе семантики апеллятивной?

Глава 7

О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ОНОМАСТИЧЕСКОГО И ЛЕКСИЧЕСКОГО ЗНАЧЕНИЙ МИФОНИМОВ

«Функция заглавия мифологемы»

Одной из специфических функций лексического значения мифонимов, способствующих его сохранению в семантической структуре номинации, является выполнение функции заголовка. Иногда мифоним, имя мифологического персонажа выступает как бы в «функции заглавия мифологемы», предвосхищая многие события, семантически восходящие к лексическому значению имени героя. Как известно, первое имя **Геракла** было маловыразительным, как и имя его единоутробного близнечного брата **Ификла**. **Геракла** сначала звали **Алкид** (др.-греч. Αλχίδης), как внука Алкея. И только когда оракул приказывает ему сменить имя и назваться именем **Геракл** (др.-греч. Ἡρακλῆς), что, по мнению уже древних авторов, скорее всего, означает ‘прославленный Герой’ [2].

В индуистской мифологии бытует весьма чтимое обезьяноподобное божество, сын бога ветра Ваю и апсары Пунджисталы, по имени **Хануман** ‘Имеющий (разбитую) челюсть’ [МНМ 2 : 577]. Лексическую семантику этого мифонима можно понять, только зная всю мифологему, касающуюся именуемого персонажа. По легенде, вскоре после своего

---

[1] Происхождение этого эпитета объясняют по-разному: от корня λυχ, обозначающего ‘свет’, от слова λύχος ‘волк’ (**Аполлон** почитался как защитник стад от волков), от малоазийской страны Ликии, откуда происходила Лето, родившая Зевсу близнецов, **Аполлона** и **Артемиду** [Томсон : 161].

[2] По иной интерпретации имя **Геракл** значит ‘прославленный богиней Герой’. По утверждению грамматика Сервия (IV в. н. э.), слово **Гера** (видимо, на языке пеласгов) означает ‘земля’, а *герои* — ‘дети земли’.

рождения **Хануман**, увидев солнце, решил, что это фрукт, и попытался полакомиться им. На защиту солнца выступил Индра, метнувший в **Ханумана** свою ваджру, сломав при этом ему челюсть. Так **Хануман** обрел свое имя с нестандартной лексической семантикой.

Имя героя древнеиндийского эпоса *«Махабхарата»* **Панду**, сына мудреца Вьясы, происходит от др.-инд. *Pându* 'бледный': мать **Панду**, при приближении к ней безобразного Вьясы, побледнела от ужаса и поэтому ее сын от Вьясы имел от рождения необычно бледную кожу. В корейской шаманской мифологии родоначальница и покровительница шаманок именуется **Пари-Конджу** 'Брошенная принцесса'. В мифологеме этого персонажа повествуется о многих злоключениях, представленных в свернутой форме в лексическом значении ее имени [МНМ 2 : 287—288].

В мифологии монгольских народов есть божество, покровительствующее эпической поэзии. Лексическое значение имени этого мифологического персонажа, любителя и покровителя поэзии, сразу настораживает и пугает, берет верх над ономастическим значением. Его зовут **Хан-Харангуй** 'Государь мрак', 'Наимрачнейший' [МНМ 2 : 577]. Последующая мифологема полностью оправдывает мрачные ожидания. Этот эпический герой не только наслаждается поэзией, но и постоянно проявляет свою мрачность и гневность, убивая разных мифологических персонажей. По некоторым поверьям, эпос о **Хан-Харангуе** можно исполнять только во мраке, при сальной свече, испачканной сажей. Так лексическое значение мифонима властно вторгается в запредельную ономастике сферу бытия, детерминируя нюансы ритуального действа.

Нередко лексическая семантика мифонима предопределяет образ и специфику мифологического персонажа. При этом ономастическое значение выступает в качестве производного от лексического значения имени. В иранской мифологии дарительница изобилия, хранительница кладов и спрятанных сокровищ имеет имя **Паренди** (авест. 'полнота', 'изобилие'). Почитание **Паренди** зародилось в эпоху индоиранской общности. В индийской мифологии богиня изобилия имела имя **Пурамдхи** (др.-инд. *Púraṃdhi*) — 'податель обилия или милости'. Ближайшая параллель — авест. *pārəndi* — 'полнота', 'изобилие' [Топоров 2 : 184].

Внутренняя форма мифонима в иранской мифологии **Каршиптар** авест. 'Быстролетящий' предполагает, что в мифологеме речь будет идти о мифологическом крылатом существе. Действительно, образ **Каршиптара** восходит к архаичному евразийскому мифу о божестве в облике водоплавающей птицы [МНМ 1 : 625].

Бытующие в мифологии казахов и кыргызов мифонимы **Каракус** 'Черная птица'/**Алып-Каракус** 'Богатырь черная птица' своей лексической семантикой предопределяют фигурирование в мифе птицы определенного цвета и размеров [МНМ 1 : 622].

Иногда «заголовочная функция» лексического значения онима реализуется путем последовательного изложения сложной мифологемы.

В полинезийской мифологии одна река носит название **Уакатане** ‘Вести себя, как подобает мужчине’, которое становится понятным только после ознакомления со всей мифологемой[1].

«Этиологическая функция» мифонимов

«Заголовочная функция» лексического значения мифонимов, сохраняющая ему существование, дополняется еще более важной *«этиологической (объясняющей) функцией»* (др.-греч. αἰτία ‘причина’ и λόγος ‘наука’), когда внутренняя форма мифонима объясняет мифологему, сам миф, повествующий об именуемом мифологическом персонаже, т. е. мифология удовлетворяла каузальную потребность древних людей. С другой стороны, мифология связана с креативно-поэтической деятельностью людей. По словам А. Н. Афанасьева, «миф есть древнейшая поэзия, и как свободны и разнообразны могут быть поэтические воззрения народа на мир, так же свободны и разнообразны и создания его фантазии ‹...› миф и история сливаются в народном сознании. ‹...› Поэтическое предание получает историческую окраску, и мифический узел затягивается еще крепче» [Афанасьев 1988 : 46—49]. Лексическая семантика мифонимов нередко объясняет либо поступки именуемого мифологического персонажа, либо происшествия, которые случаются с ним.

Ономастическое значение имени явно выступает несущественным по сравнению с лексической семантикой имени. Обратим внимание на мифологическое мышление — архаическую форму осмысления действительности. В мифе происходит смещение темпоральных и каузальных отношений, что невозможно в рациональном мышлении, но полностью допустимо в мышлении мифологическом. Одна особа по имени **Арахна** славилась как вышивальщица и ткачиха. Гордясь своим мастерством, она вызвала на состязание саму богиню Афину, которая в процессе соперничества ударила ее челноком и **Арахна** в горе повесилась. Афина вынула ее из петли и превратила в паука, который неустанно ткет пряжу. Это этиологическое объяснение мифонима — **Арахна** греч. Ἀράχυη буквально ‘Паук’ [МНМ 1 : 98] — также обусловлено мифологическим мышлением создателей мифа.

В шумеро-аккадской мифологии фигурирует персонаж, герой мифа о потопе, известный по именам **Зиусудра** (шум. букв. ‘Нашедший жизнь долгих дней’) и **Ут-напишти** (аккад. ‘Нашел дыхание’). После потопа он, как «спаситель семени человечества», получает «жизнь как боги» и «вечное дыхание» (т. е. вечную жизнь) на острове блаженных

[1] Измученный экипаж полинезийских мореплавателей вытащил лодку на берег и рассеялся по острову, чтобы осмотреть новую землю. На берегу осталась только дочь вождя. Когда отлив стал уносить лодку, девушка воскликнула: «Я должна вести себя, как подобает мужчине» и, напрягая последние силы, не позволила волнам похитить ладью. В память о том эпизоде река получила название **Вести себя, как подобает мужчине**.

Тильмун [МНМ 1 : 468]. Откуда и имена с объяснительной этиологической семантикой.

Лексическая семантика имени персонажа греческой мифологии **Каллироя** (др.-греч. Καλλιῤῥόη, Καλλῐ́ρόη) ‘Прекраснотекущая’ заставляет предположить, что носитель этого имени женского рода и связан с текущей водой, что и подтверждается в мифах. Более того, лексическая семантика этой проприальной лексемы способствовала возникновению нескольких ономастических значений. Она обусловила появление нескольких мифологических персонажей: 1) **Каллироя** — океанида (либо наяда), дочь Океана и Тефиды; 2) **Каллироя** — речная нимфа, дочь Ахелоя (одноименная река протекает на границе Этолии и Эпира); 3) **Каллироя** — нимфа, дочь речного бога Скамандра, мать Ганимеда; 4) мотив текучей воды, присутствующий в лексическом значении этого имени, находит отражение еще в одной мифологеме о калидонской девушке, **Каллирое**, отвергшей любовь Кореса, жреца Диониса. Корес заколол себя, а **Каллироя** покончила с собой возле источника, который стал носить ее имя (топонимический миф) [МНМ 1 : 616].

Иногда мифологические персонажи получают новые имена, лексическая семантика которых более адекватна изменившемуся статусу персонажа: ономастическая семантика следует за лексической семантикой. В греческой мифологии дракон, охранявший в Дельфах священный источник у прорицалища, имел имя **Дельфиний** (греч. Δελφυνη). Когда **Дельфиний** был убит Аполлоном, он получил имя **Пифон** — буквально ‘Гниющий’, так как лучи солнца превратили его тело в прах [МНМ 1 : 364]. Ср. др.-греч. **Πύθων** ‘Пифон’ при πύθω ‘подвергать тлению’, ‘гноить’ (в пассиве — ‘гнить’, ‘тлеть’, ‘смердеть’), ср. мотивировку в гимне «К Аполлону Пифийскому» (370—374) [Топоров Проблемы : 149].

Иногда исходное значение слова является определяющим для детерминации соответствующего мифологического понятия или образа, а затем значение слова изменяется и меняется корреспондирующий образ. Согласно греческой теогонии, первым возник **Хаос**: «Прежде всего во Вселенной **Хаос** зародился» [Гесиод : 116]. Но это не **Хаос** как беспорядок, а **Хаос** как зияние.

У некоторых групп эвенков в роли верховного божества выступало божество **Экшэри** (от *экшэри* — ‘благополучие’), которое обычно фигурировало как божество — ‘верховный хозяин зверей, тайги, добычи’; ‘благополучия жизни’. *Маин* — душа-судьба, отождествляется в представлениях эвенков с понятиями индивидуального счастья, удачи, судьбы человека (судьба эта мыслилась эвенками как невидимая для глаза простого смертного нить, которая идет от головы человека в верхний мир — *угу буга*, прямо в руки верховному божеству). На языке эвенков это божество имеет ряд названий: **Амака**, **Шэвэки** (**Сэвэки-Хэвэки**), **Маин**. Первое из них, **Амака**, означает: 1) ‘дед’, ‘старший брат отца’, ‘старший брат матери’; 2) ‘медведь’; 3) ‘бог’. Второе божество, **Шэвэки** (**Сэвэки-Хэвэки**), имеет следующий ряд значений: 1) ‘дух неба’,

'хозяин верхнего мира', 'бог'; 2) 'изображение духа', 'идол'; 3) 'дух покровитель'. Последнее из названий верховного божества **Маин** означает: 1) 'хозяин душ людей, их судьбы'; 2) 'хозяин верхнего мира', 'бог'; 3) 'счастье'. Представляли эвенки это верховное божество антропоморфным, с подчеркнутыми патриархальными чертами [Анисимов : 61—63]. Функциональная и семантическая слитность представления о душе *маин*[1] с представлением о верховном божестве ('душа-судьба' и 'божество' носят одно и то же название и имеют единую функцию — «определение судьбы людей») дает основание полагать, что эти представления если не одновременны, то близки по времени возникновения.

Количественным различием между собственными именами и нарицательными именами объясняются многочисленные факты отнесенности одних и тех же языковых единиц разными авторами (а иногда одним и тем же) то к апеллятивной, то к проприальной сфере. Нередко отнесенность лексемы к той или иной из этих двух категорий детерминируется спецификой окружающего контекста или зависит только от языковых предпочтений коммуниканта. В хеттском языке наряду с *peruna-* 'скала' засвидетельствовано **Pirua-**/(**Perua-**), выступающее и в качестве нарицательного, и в качестве собственного имени бога [Исследования : 10]. В ведийских контекстах лексема **Vala** «является не только собственным именем, но и нарицательным в значении 'пещера (в скале, камне)', в которой находится запертый (камнем) скот» [Исследования : 44]. Ср. также в древнегреческой мифологии, где «имя **Пеон-Пеан** употреблялось то как имя собственное, то как нарицательное» [Лосев Античная : 292].

Глава 8

«ГОВОРЯЩИЕ» ТЕОНИМЫ «ЭКЗОТИЧЕСКИХ» НАРОДОВ

Вопреки европоцентрическому, во многом ошибочному в силу своей ограниченности, мнению громадное число мифонимов, теонимов мировой религии и мифологии имеют «говорящие» имена, содержащие в своей лексической семантике самую разнообразную информацию.

---

[1] «У некоторых групп эвенков слово *маин* означает также 'верховное божество', а вместо множества душ фигурирует единая душа-творение — *оми*. Оба эти представления являются результатом распада древних архаических воззрений о душах — двойниках человека, слияния, обобщения и трансформации их в более развитые формы представлений, в которых душа отождествляется уже с образом верховного божества **Маин** — 'подателя жизни' < *ин* — 'жизнь', *ин-ми* — 'жить'» [Анисимов : 57].

«Говорящие» теонимы наличествуют в мифологиях различных народов, долгое время воспринимавшихся как «экзотические». К «экзотическим» народам относятся народы Океании[1]. Эти народы разнятся друг от друга как своими языками, так и мифологическими традициями. Различны у них и теонимические системы. У некоторых народов Океании много «говорящих» имен богов с абстрактным значением, у других народов меньше.

В «экзотических» языках в разных темпоральных срезах существовали (порой и сейчас существуют) разнообразные ономастические разряды, обусловленные жизненным укладом народов, говорящих на этих языках, их культурными, мифологическими, ономастическими традициями. Нередко эти совокупности собственных имен не оформлены терминологически: в современной ономастической номенклатуре для них нет соответствующих терминов.

Многочисленны «абстрактные» боги у полинезийских народов. М. С. Полинская, изучавшая языки и мифологию разных народов Океании, пишет следующее: «Одна из существенных отличительных черт полинезийской мифологии (в сопоставлении с мифологиями других океанийцев) — наличие достаточно большого количества абстрактных понятий. Так, в самоанском мифе творения фигурируют Даль, Бесконечность, Протяженность, Простор, Дух, Дума, Мысль и т. д.» [Мифы Полинезии : 23]. Новозеландский ученый Те Ранги Хироа в своей книге *«Мореплаватели солнечного восхода»* пишет о полинезийской мифологии: «К пантеону были причислены также некоторые олицетворенные явления природы и отвлеченные понятия, например, **Атеа** ‘Пространство’, **Папа** ‘Сотворение земли’, **Оровару** ‘Могучий шум воды’, **Те Туму-нуи** ‘Великий источник’, **Туму-ао** ‘Источник света’, **Те Туму** ‘Источник тьмы’, **Атеа-ранги** ‘Небесное пространство’, **Факахоту** ‘Плодородие земли’, **Тане** ‘Правитель вещей’, ‘Находящийся наверху’, **Тангароа** ‘Повелитель океана’» [Хироа : 161].

Исследователи не раз подчеркивали: «Характерная особенность полинезийской мифологии состоит в том, что в ней олицетворяются чрезвычайно абстрактные понятия, которые с трудом поддаются переводу на европейские языки». Таковы, например, «старые поэтические названия» небольшого атолла **Ниуэ**, расположенного «достаточно изолированно»: **Нуку-лафалафа** ‘Плоская Земля’, **Нуку-ту-таха** и **Моту-ту фуа** ‘Одиноко Стоящий Остров’, **Моту-те-фуа** ‘Голый Остров’ [Мифы Полинезии : 12].

Остров **Раротонга** в старину называлась **Нуку-тере** ‘Плавающий остров’, якобы потому, что этот остров плавал в различных направлениях, пока богиня Ари не снизошла на него и не закрепила его

[1] *Океания* — крупнейшее в мире скопление островов, расположенных в юго-западной и центральной частях Тихого океана. Географически Океания подразделяется на Меланезию, Микронезию и Полинезию; иногда выделяют Новую Зеландию.

основание [Хироа : 112]. Ср. еще: «Гора словно всплывала из моря, и можно было понять чувства полинезийских открывателей новых земель, когда они дали острову имя **Мангарева**, что значит ‘Плавучая гора’» [Хироа : 16]. Ср. еще: «Он вышел в море через пролив между Мауи и маленьким островом Кахо-лауе, который (пролив) в память этого отбытия был назван **Ке-Ала-и-Кахики** ‘Путь в Таити’» [Хироа : 215]. Местопребывание умерших носит название **Орои** ‘Невидимый Край’ и находится оно, по представлениям полинезийцев, в пучине моря [Мифы Полинезии : 69].

Собственные имена рассматриваются в очень узком лингвистическом диапазоне: к исследованию привлекаются обычно онимы современного синхронического среза основных языков европейской культуры. При этом анализируются собственные имена главных ономастических разрядов: топонимы, антропонимы. Между тем мировое ономастическое поле гораздо шире. Говоря о корреспонденции лексического значения и ономастического значения в именах, мы остаемся в плену нашего мышления. Но имена могут возникать и в результате иного ономастического мышления, когда их лексическая семантика, при всей своей прозрачности, не мотивирована и номинационные ассоциации непостижимы.

Приведем несколько личных имен из мифов «экзотических» языков, например, из языков «фиджийской вселенной» — ста пятидесяти населенных островов крупнейшего архипелага Океании. В мифах и преданиях фиджийцев упоминаются многочисленные имена с «прозрачной» лексической семантикой. Имя легендарного морехода, открывателя Фиджи **Луту-на-сомбасомба** переводится как ‘Появление тумана’. Ср. имя женщины из того же мифа **Лемба-на-занги** ‘Лемба на ветру’ (*лемба* — небольшое дерево, из цветов которого плетут гирлянды) и имена некоторых из ее десяти сыновей: **Туна-мбанга** ‘Испражняющийся камнями’, **Ванга-мбаламбала** ‘Лодка, стоящая у берега’, **Куру-лова** ‘Изливающий воду в реки’, **Мбонги-лека** ‘Короткая ночь’. В следующем мифе одного из близнецов зовут **На-кау-самба-риа** ‘Глупец’, а другого — **Зири-кау-моли** ‘Плавание лимонного дерева’ и т. д. Ср. еще имя женщины-духа **Мбуи-весе** ‘Закручивающийся хвост’ или имя племенного вождя **Мбули-сиво** ‘Побитый зад’ [Мифы Фиджийцев : 78—79; 388].

Ассоциации бывают самые разные. Многие из них — окказиональные. У мифологического властителя **Туи Фити** родилась дочь от одной из женщин. Он спросил у нее: «А что есть приметного в ваших краях?» Она отвечает: «У нас есть крошечный источник; даже в устье его воды так мало, что она и пятки не покроет». **Туи Фити** решил тогда: «Имя моей дочери будет **Мули-ваи-леле** ‘Устье Речки’» [Мифы Полинезии : 113]. В самоанском мифе: две девушки-близнецы, напуганные шумом, бросились в море и поплыли У них еще не было имен. На поверхности воды они увидели отбросы. Тогда одна из них

сказала: «Я назовусь **Таэма** ‘Плывущие Нечистоты’. Поплыли они дальше и им встретилась плывущая по воде мачта, и вторая сестра сказала: «Вот и я получила имя — **Тила-фаинга** ‘Плывущая Мачта’ [Мифы Полинезии : 143].

Многие имена с прозрачной семантикой не имеют видимых ассоциаций. Человек (или сверхъестественное существо, дух) должен иметь имя, поэтому в качестве имен иногда используют пришедшие на ум слова и словосочетания. В одном из фиджийских мифов фигурирует дух **Таутау-мо-лау**, которому была подвластна одна гора; имя этого духа переводят как невыразительное словосочетание ‘Подношение пищи старшему’ [Мифы Фиджийцев : 127, 392]. Другого духа звали **Ра-сики-лау** ‘Господин воин [нападающий из] засады’; это имя не имело никакого отношения к его образу [Мифы Фиджийцев : 129, 390]. Третьего духа, решившего обзавестись женой, звали **Ра-вово-ни-за-кау-нгава** ‘Господин глухой (непроницаемый) риф’ [Мифы Фиджийцев : 131, 390].

Исторически сложилось так, что аборигены Полинезии, этого субрегиона Океании, состоящего из более чем 1000 островов, разбросанных по центральной и южной части Тихого океана, являются опытными мореплавателями, способными преодолеть на утлых лодках громадные морские пространства. Для них совершенно естественным представлялось давать личные имена своим морским ладьям. Нередко названия полинезийских морских судов не сухие номинации, а опоэтизированные наименования. «Название лодки **Мата-эмо** состоит из двух компонентов *mata* ‘глаз’ и *amo* ‘моргать’, ‘мелькать (в глазах)’, и может быть переведено “Мелькание в глазах”; таким образом, в нем заключено указание на быстроту хода лодки» [Полинская Примечания : 312]. Ср. название древней полинезийской ладьи **Махина-и-те-пуа**, которое переводит как ‘Волна, которая, набегает на нас и разбивается в клочья пены, подобные цветам’; ср. еще название лодки **Туеху-моана** ‘Морские брызги’ [Хироа : 85, 105]. Иногда лодки неоднократно переименовывали в зависимости от конкретных обстоятельств. Одну лодку мастер с четырьмя помощниками у каждого борта построил в течение одной ночи, что отразилось в ее названии **Тараи-по** ‘Построенная ночью’. Затем лодка была переименована и получила новое название **Те Ману-ка-рере** ‘Полет птиц’. После совершения плавания к различным островам, объединенным под общим названием **Ива**, судно было вновь переименовано и получило название **Те Орауроа-ки-Ива** ‘Долгое плавание на Ива’ [Хироа : 111].

Личные имена присваивались многим другим предметам, связанным с морским транспортом. Для строительства морских лодок главным инструментом было тесло. Теслам давались особые имена, о необыкновенных теслах складывались легенды, ср. имя мифологического тесла **Фоу-тавали** [Мифы Полинезии : 257]; ср. еще **Те-па-хуру-нуима-те-ваи-тау**. У ремесленников, строивших морские суда, были свои

боги. На Мангайе богом ремесленников был **Тане-мата-арики** ‘Тане с царственным лицом’ [Хироа : 52].

Каждая ладья оснащалась мачтой, парусами, веслами-гребками, ковшами и каменными якорями, которым присваивали личные имена. Вместо настоящего руля полинезийцы применяли рулевое весло, которому давали собственное имя. Ср. личное имя рулевого весла ладьи бога **Рехуа**, которое называлось **Ко Рапапарапа-теуира** ‘Блеск молнии’. Ср. еще название рулевого весла из полинезийской морской песни: *Рукоять моего рулевого весла рвется к действию. Имя моего весла* — **Кауту-ки-те-ранги**. Ковш, служивший для вычерпывания воды, также получал собственное имя. Ковш бога **Рехуа** назывался **Вакавахатаупата**. В далекие морские плавания брали каменные якоря, которые имели собственные имена. Лодка «Арава», совершившая плавание к Новой Зеландии в 1350 г., имела два каменных якоря: один назывался **Токапароре**, другой — **Ту-те-рангихаруру** [Хироа : 51, 52].

Полинезийские мореплаватели олицетворяли различные препятствия и превращали их в чудовищ, наделенных магической силой. В далеких восточных морях насчитывалось восемь таких чудовищ: **Пу’а-ту-тахи** ‘Одинокий коралловый утес’; **Ахифа-ту-моана** ‘Морское чудовище’; **Аре-мата-пороа** ‘Длинная, волна’; **Аре-мата-попото** ‘Короткая волна’; **Анае-мое-охо** ‘Рыбья стая’; **Тупе-’и’о-аху** ‘Зверь с огненной плотью’; **Оту’-ха’амана-а Та’ароа** ‘Журавль, наделенный магической силой Та’ароа’; **Пахуа-нуи-апи-та’а-и-те-ра’и** ‘Гигантский моллюск’ [Хироа : 92—93].

Своеобразны личные имена полинезийцев, их номинационные мотивы. Сам Те Ранги Хироа рассказывает о себе, что его мать была чистокровной маорийкой из племени нгатимутунга в Северном Таранаки (Новая Зеландия). У нее было необычайное имя — **Нга-ронго-ки-туа** то есть ‘Вести, которые уходят в далекие края’[1]. Бабушку звали **Капуа-коре** ‘Безоблачная’. Единственного брата матери назвали **Те Ранги Хироа** в честь предка, жившего двумя веками раньше. **Хироа** представляет собой сокращенную форму от **Ихи-Роа** ‘Небеса, пронизанные длинными лучами солнца’. Когда дядя умер в дороге, в память этого печального события автору книги дали первое имя **Те Мате Рори** ‘Смерть в дороге’, а по достижении совершеннолетия (13 лет) он получил новое имя взрослого **Те Ранги Хироа** [Хироа : 218]. Имя **Тере-хе** в переводе значит ‘Уплывающая вдаль из-за своего греха’. «Давая своим героям подобные имена, — пишет Те Ранги Хироа, — полинезийцы тем самым облегчали себе запоминание событий. Гибель девушки

[1] Иногда лексическая семантика имени имеет иное функциональное предназначение: она побуждает к действию. «Дорожа ее памятью, я надеюсь, что те вести, которые я собрал в далеких краях, делают меня достойным чести быть ее сыном» [Хироа : 218].

‹...› указывает на расправу» [Хироа : 83]. Именования нередко несут в себе те или иные *аллюзии*. «Подчеркнем, что именно единичные имена собственные обладают большим ассоциативным потенциалом, на базе которого развивается *аллюзивное значение имени*» [Мурнаева : 6]. В данном случае это мифонимы. Ср. «Их отцом был **Тангароа**, которому присвоен эпитет **Туму-метуа-коре** ‘Источник, не имеющий отца’; этим намекается на божественное происхождение как самих предков, так и их потомства. ‹...› Марири присвоил острову название **Энуа-ману**, что значит ‘Страна насекомых’, чтобы подчеркнуть, что до него на острове не было человеческих существ» [Хироа : 106]. Ср. еще: «победителю было присвоено прозвище **Тутапу** ‘Безжалостного Преследователя’. ‹...› Он оправдал свое прозвище. В одном из мифов рассказывается о том, что бог **Тики** сотворил женщину из песка или земли и назвал ее **Хина-мата-оне** ‘Девушка из земли’» [Хироа : 135].

Имена персонажей полинезийских мифов часто имеют различные ассоциации, связанные со временем или обстоятельствами рождения персонажа и т. п. В поисках имени для родившейся девочки муж вышел за порог, глянул на яркое солнце и сказал, что имя дочери будет **Сина-пуале-тафа** ‘Дочь яркого солнца’, другую дочь назвали **Сина-пуале-киаа** ‘Дочь заката’ [Мифы Полинезии : 53].

В полинезийском мифе девочки-близнецы, которые сразу после рождения отправились играть на песчаный берег, кроме своих индивидуальных имен (**Нуджкау** и **Нуджманга**) имеют общее «близнечное имя» **Хенлеп-ихеруа** букв. ‘Две девушки с песчаного берега’ [Мифы Полинезии : 295].

Собственные имена имели, естественно, храмы полинезийских богов. Те Ранги Хироа пишет о большом храме (марае) **Тапутапу-атеа**, посвященном богу Оро. Вблизи другого храма находился вертикальный каменный столб, который называли **Те-Папа-теа-иаруеа** ‘Белой скалой церемонии посвящения’ [Хироа : 84, 87].

Многие народы в прошлом имели «говорящие» личные имена, лексическая семантика которых была связана с конкретными фактами их носителей: особенностями рождения, внешности, характера и т. п. Имена имели и ритуальные барабаны. Например, совершение священного ритуала сопровождалось грохотом огромного барабана **Та’и-моана** ‘Звуки моря’ [1].

Для мифологий народов Океании характерно давать имена собственные *мифологическим атрибутам*: домашней утвари, корзинкам.

---

[1] М. С. Полянская пишет: «Большинство имен, появляющихся в мифах, не случайны: они мотивированы как ролью персонажа, так и собственной внутренней формой. ‹...› При таком восприятии имени становится актуальной и проблема его сокрытия, оберегания: имя — это человек, его дух, а значит, имя — табу» [Мифы Полинезии : 25—26].

Например, в одном полинезийском мифе корзинка для даров, подношений, торжеств называлась **Фуареи**, букв. ‘Украшенная (изящная) корзина’, обыкновенная, обыденная корзинка называлась **Фуаа** ‘Грубая корзина’ [Мифы Полинезии : 45, 294].

Особую разновидность ономастических номинаций на островах Полинезии составляют *разнообразные титулы*. На Самоа, например, титул стал куда более важным фактором в приобретении политической власти, нежели знатное происхождение как таковое. Фактически, на Самоа нередко шла борьба не людей, т. е. личностей, а именно носителей титулов. «Вся система социальной и политической интеграции здесь регулировалась иерархией рангов-титулов. ‹...› Наиболее значимыми титулами традиционно считались те, которые носили «священные вожди» — алии паиа. Это были следующие титулы: **Малиэтоа**, **Туи-атуа** (**Туи Атуа**) и **Туи-аана** (**Туи Аана**). ‹...› К перечисленным здесь вождеским титулам могли присоединяться и другие, например, **Пуле-о-Салафаи** ‘Властитель Саваии’» [Мифы Полинезии : 14, 20].

Согласно одному из фиджийских мифов, одна женщина упала с неба. Ее так и назвали: **А-нди-маи-ланги** ‘Госпожа с неба’ [Мифы Фиджийцев : 158]. В другом фиджийском мифе повествуется о духе, который «внушал людям трепет», ибо «у духа этого была только голова, и она перекатывалась по земле, просто катилась, когда он шел. Звали этого духа **Улу-пока** ‘Только голова’» [Мифы Фиджийцев : 139, 392]. Одного из наиболее популярных персонажей фиджийской мифологии Нденгени, живущего в пещере, так и зовут — **Кото-и-на-нгара** ‘Живущий в пещере’ [Мифы Фиджийцев : 78, 333]. Зловредный дух **За-кау-ндрове** ‘Режущий на куски’ ловит людей и тут же расчленяет добычу [Мифы Фиджийцев : 120, 340]. «Женщину-дух, поедавшую людей, звали **Лева-ту-момо** ‘(когда) Злая (бывает), на куски разрывает’» [Мифы Фиджийцев : 161, 387].

Таким образом, вопрос о наличии лексического значения в имени собственном представляет собой комплексную проблему, которую можно решать однозначно только в применении к конкретным языковым ситуациям. Однозначные упрощенные ответы облегчают жизнь, но часто не соответствуют реальности.

Случаи наличия и сохранения лексической семантики у онимов, способы ономастической номинации весьма разнообразны и свидетельствуют о неиссякаемой ономастической креативности людей.

Их можно приводить, анализировать, классифицировать, искать разнообразные ассоциации в пределах ономастики, в рамках конкретного языка и во внеязыковом окружающем мире до бесконечности. Но и приведенные факты свидетельствуют о принципиальной возможности наличия лексического значения у собственных имен, об их способности выражать специфические понятия.

Глава 9

О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ГРАММАТИЧЕСКОГО ЗНАЧЕНИЯ РОДА И ЛЕКСИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКИ МИФОНИМОВ

Категория рода была свойственна еще праиндоевропейскому языку: в самый ранний период засвидетельствованной истории всех индоевропейских языков род является не только полностью сложившейся, но и десемантизированной категорией.

Для древнейших римских божеств в высшей степени характерной является неопределенность их пола. Сорокаметровый **Палатин** (лат. *Palatium*) — центральный из семи главных холмов Рима. Слово *Palatium*, как нарицательное понятие, означало ‘пастбище’, а затем ‘место, освященное культом богини **Палес** (лат. *Pales*)’. Однако долго существовала неопределенность в почитании этого божества: иногда оно воспринималось как бог, а иногда — как богиня [МНМ 2 : 278]. К числу древнейших божеств относилась **Pomona**, римская богиня, покровительница плодовых деревьев и фруктов. Однако имеются данные о существовании более древней пары: **Pomonus**—**Pomona**, что говорит в пользу предположения о первоначальном множестве **Pomones**, из которого впоследствии выделились божества мужского и женского рода.

Неопределенность пола многих древних римских божеств нашла выражение в жреческой формуле обращения к богам *sive deus*, *sive dea* ‘или бог или богиня’. Пережитки древнейшего одушевленного рода в исторических древних индоевропейских языках сохранились в названиях небесных светил, дня и ночи, огня и подобных, относящихся либо к мужскому, либо к женскому, но не к среднему роду. Эти родовые особенности находили отражение в специфике именований олицетворенных божеств и в их последующих мифологических судьбах. Латинское слово *nox* ‘ночь’ принадлежит к женскому роду, что обусловило формирование древнеримской богини ночи **Nox** (**Нокс**). Вариации мужского и женского родов ряда теонимов и образов соответствующих божеств были обусловлены системой каждого конкретного языка или даже тем или иным фрагментом этого языка. Латинское слово *dies* ‘день’ было первоначально словом мужского рода, но под влиянием других слов на *-ies*, а также семантически соотносительного слова *nox* оно перешло в женский род и легло в основу имени древнеримской богини дня **Dies** (**Диес**). Нельзя, однако, исключать и влияния *теонимической интерференции*: влияния соответствующих номинаций богинь древнегреческого пантеона — древнегреческой богини ночи Νύξ/Νυκτός (**Нюкта**/**Никта**) ‘Ночь’ и древнегреческой богини дня Ἡμέρα (**Гемера**) ‘День’.

В славянских фольклорных текстах мифонимы **День** *(*dьnъ)* и **Ночь** *(*noktъ)* выступают как отец и мать, или сын и дочь, или жених и невеста. Английскому языку не свойственна семантическая нагруженность рода и поэтому такие мифологические мотивы ему чужды. В русском языке слово ‘грех’ имеет форму мужского рода, а соответствующее немецкое слово *die Sünde* — женского рода, что оказывает свое влияние на процесс мифотворчества.

Наличие в древнеегипетском языке мужского и женского родов, четкое словообразовательное правило образования женских теонимов от мужских при помощи суффикса *-t* способствовали образованию теонимных пар мужского и женского рода: божественных мужа и жены. Структурно-словообразовательная специфика египетского языка оказала громадное влияние на его теонимическую систему: создав женские имена божеств, религиозное мышление египтян создало их биографии и функциональное предназначение. Если бы в древнеегипетском языке не было женского рода, египетский пантеон был бы иным. От древнеегипетской лексемы *сеш* ‘писец’ путем использования грамматической формы женского рода образовался теоним **Сешет** (или **Сешат**) — имя богини письма в египетской мифологии. Она считалась дочерью или сестрой (реже женой) бога мудрости Тота. Имя и образ богини **Сешет** возникли благодаря наличию в египетском языке форм женского рода и соответствующих грамматических средств для его выражения.

Первыми в древнеегипетском пантеоне было восемь богов, первичных качеств творения, или проявлений своей божественной сущности. Примерно половина монографии К. Зете *«Amun und die acht Götter von Hermopolis»* посвящена религиозной системе, сложившейся в египетском городе Гермополе. «Согласно этой системе, до сотворения мира существовало нечто, символизируемое четырьмя парами извечных божеств: **Нун** и **Наунет**, олицетворяющие первобытный океан; **Хух** и **Хаухет** — воплощение бесконечности; **Кук** и **Каукет** — воплощение мрака; **Амон** и **Амаунет** — воплощение воздуха и ветра. Эти четыре пары божеств создали свет и землю» [Коростовцев Религия : 277]. Само употребление пары имен, мужского и женского рода выступает как символическое указание на способность зарождать жизнь. Заметим, что имя **Кук** означает ‘темнота’, поэтому он отождествлялся с тьмою. В мифологии **Кук** рассматривался как *андрогинное божество*, его женским воплощением была богиня **Каукет**, которая в то же время просто являлась женской формой имени **Кук**. Ср. еще несколько божественных супружеских пар в египетской мифологии: Бог **Амон** — древнеегипетский бог небесного пространства, воздуха, позже, при Новом царстве, — бог солнца (**Амон-Ра**) и его женская форма богиня **Амаунет** (**Амонет**) — богиня воздуха и ветра, невидимых сил, ритуалов, покровительница и наставница фараоновской семьи. **Баст** или **Бастет** — в Древнем Египте богиня радости, веселья и любви, женской красоты, плодородия и домашнего очага, которая изображалась в виде

кошки или женщины с головой кошки. Ее муж — **Бес**. **Баст** — вариант произношения имени, принимаемый большинством современных египтологов. Возможно, имя **Баст** или **Бастет** произведено от имени **Бес** — аналогичного божества мужского пола с женским суффиксом *-т*. Имена **Бес** и **Баст** обычно связывают с нубийским словом *беса*, означающим 'кот'. Ср. несколько иную интерпретацию супружеской пары: **Бэс** — в древнеегипетской мифологии бог-карлик и весельчак, шут богов, покровитель домашнего очага, божество счастья и везения, а также главный защитник бедных, стариков и детей. **Бэсит** — карликообразная богиня, супруга **Бэса** с аналогичными функциями [Рак : 259]. Ср. еще одну божественную пару — шакалоголового бога **Инпу** и его жену шакалоголовую богиню **Инпут**, культ которых происходил от тотемического покровителя — лежащего черного шакала (или дикой собаки). **Себе́к** — древнеегипетский бог воды и разлива Нила, изображавшийся с головой крокодила. В поздний период появилась сопутствующая **Себеку** богиня **Себектет**, которая выполняла те же функции.

В мифологии египтян **Око Ра** представляло собою женский аналог бога солнца **Ра**. **Око Ра** силой подчиняло себе врагов бога **Ра**. Оно расширяло возможности **Ра** и по значимости приравнивалось к солнечному диску. Однако оно могло вести себя и как независимый орган. **Око Ра** защищало **Ра** против зачинщиков беспорядков, которые постоянно угрожали его власти. Лексема *irt* 'глаз' в египетском языке женского рода, что оказало мощное влияние на этот божественный образ. **Уаджет** (**Уджат**, также **Око Ра** или **Глаз Гора**) — древнеегипетский символ, левый соколиный глаз бога Гора, который был выбит в его схватке с Сетом. Правый **глаз Гора** символизировал Солнце, а левый глаз — Луну, его повреждением объясняли фазы луны. Лексема *уаджет* 'охраняющий глаз' была женского рода. В соответствии с древнеегипетским мышлением глаз бога мог быть не только анатомической частью, сенсорным органом высшего существа, а и независимым божеством. Можно предположить, что грамматический род исходящей лексемы повлиял на мифологическое мышление египтян, сформировавших новоявленное божество в женском образе. Действительно, как гласят источники, в поздние времена **Уаджет** функционировала как особое божество женского пола. Более того, богиню **Уаджет** нередко путали с другими богинями, такими как **Уаджит**, **Маат**, **Баст** и **Хатхор**.

Хапи — древнеегипетское имя **Нила**, бог животворных сил реки, берущей свое начало в водах первозданного океана Нуна. Имя **Хапи** было мужского рода и его изображали в виде мужчины, но с женской грудью (символ кормильца). В древнеиндийской мифологии небесная река, излившаяся на землю, олицетворение индийской реки **Ганг** имеет имя **Ганга**. На санскрите имя **Ганга** — женского рода, что повлияло на образ этого мифологического объекта.

Русскому слову женского рода *жизнь* соответствует чешское слово *život* мужского рода. Эти родовые отличия находят отражение

при персонификации соответствующих образов в мифологиях. В славянской мифологии фигурирует мифоним женского рода **Жива** или **Живана** — олицетворение плодоносной силы, юности, красоты всей природы и человека, согласно некоторым интерпретациям — богиня жизни и плодородия. **Жива** считалась богиней жизни — ее храм был в Рацебурге [Костомаров : 265]. Ср. еще: «**Лада** или **Жива** символизировала природу, жизненное начало, была мать солнца в его воплощении, богиня любви, гармонии, брака, веселья, красоты и всякого благополучия, мать — питательница мира, подательница благ. ‹...› Такое женское символическое существо встречается почти во всех мифологиях: **Лада** — индийская **Бгавани**, греческая **Гера**, **Афродита**, римская **Цибелла** и т. д.; она была и то, что у нас называется мать-земля. ‹...› **Лада** у славян считалась матерью **Леля** и **Лели**, двух близнецов из которых один был мужского пола, а другой — женского» [Архангельский : 28].

Отнесение русских мифологических имен к женскому или мужскому роду сопряжено с их функциональными различиями, с их использованием в различных мифах. Из современных текстов, посвященных русской мифологии, узнаем, что **Лада** — общеславянская богиня любви, женского уклада в семье, богиня брака. В одном старинном чешском словаре *(«Mater Verborum»)* **Лада** переводится Афродитою: эта богиня была тоже, что **Прия** в Далмации и немецкая **Фрия**, имевшая значение богини любви [Костомаров : 265—266]. Органичное соединение аграрного божества и покровительницы брака наблюдается во всем обильном фольклорном материале, содержащем имя **Лады**. От имени **Лады** есть много производных: *ладовать* (Волынь) ‘славить свадьбу’; *ладковать* (Рязань, Тула) ‘сватать’; *лады* (Калуга) ‘помолвка’; *ладины* (Осташков) ‘сговор’; *ладканя* (Зап. Украина) ‘свадебная песня’; *ладованье* ‘пение весенних песен’; *ладовицы* ‘исполнительницы весенних песен’ [Рыбаков 2002 : 383—384]. Мужем богини **Лада** в некоторых текстах по русской мифологии выступает **Лад** или **Ладо** или **Ладон** — бог веселья, согласия, любви и благополучия у славян, а также бог войны, бог пекельный. Указывается, что значительное число упоминаний бога **Лада** имеется в первоисточниках[1]. Ср.: «**Лад** или **Ладон** был богом всякого наслаждения и благополучия; от него зависело также и счастье семьи. Слово *лад*, очевидно славянское и означает ‘согласие’, ‘гармонию’, ‘красоту’, ‘любовь’; слово *ладность* значит ‘красота’; по-чешски *лада* — ‘красавица’; по-польски *ładny* — ‘прекрасный’; у русских *лад* и *лада* означают мужа и жену. ‹...› В нем нужно видеть вообще божество гармонии вселенной, любви всемирной, символ вседействую-

[1] *Ладо-Богъ* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://slawa.su/bogi/bogi-pokroviteli/507-lado-bog.html; Эстетика славянского язычества. Ч. 2 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://wizardshop.susu.ru/content/view/98/0/1/7/

щего, всеоживляющего весеннего солнца. ‹...› Такой же характер имел и **Жив**» [Архангельский : 28].

Из текстов узнаем также о существовании в русском пантеоне божества по имени **Дид**[1]. Ищем в текстах женское соответствие богу **Диду** и находим богиню **Дидилию**[2]. Отметим еще одну славянскую богиню **Порвата**. **Порвата** — богиня весны согласно *«Mater Verborum»*. Этимологически связана с **Поревитом**, **Поренутом** и **Прове**. Возможно, связана этимологически с **Парвати**, женой **Шивы** (нашего **Велеса**), матерью **Сканды** (нашего **Ярилы**)[3]. Ср. еще **Подаг** — бог звероловства, изображался со зверем в руках и **Подага** — женское божество природы и земли (‘подающая’, ‘подательница благ’).

В шумеро-аккадском пантеоне **Абба** — бог растительности и **Абба** — вавилонская богиня с неясными функциями. **Айя** (**Эа**, **Хайя**) — один из трех великих богов (наряду с **Ану** и **Энлилем**) и **Айя** — семитская богиня, супруга **Шамаша**. Парные божества или андрогины — первые существа мироздания в шумерских и ассирийских текстах достаточно многочисленны. Это **Энбулуг** и **Нинбулуг**; **Эндаума** и **Ниндаума**; **Эндулькуга** и **Ниндулькуга**; **Энки** и **Нинки** — предки Энлиля, основатели Ниппура; **Энуль** и **Нинуль**; **Эншар** и **Ниншар**.

Соотнесения божеств по роду находим и в древнеримской мифологии. **Либер** (лат. *Liber*) — древнеиталийский бог оплодотворения, отождествленный позднее с Вакхом. Его женская параллель **Либера** (лат. *Libera*) — древнеримская богиня плодородия, помогавшая виноградарям и виноделам, одно из важнейших божеств римского пантеона, связанных с земледелием. **Фавн** (*Faunus* от лат. *favere* ‘быть благосклонным’) — одно из древнейших национальных божеств Италии. В образе **Фавна** древние италийцы почитали доброго демона гор, лугов, полей, пещер, стад, ниспосылающего плодородие полям, животным и людям. Женскую ипостась названного бога представляет **Фавна** — его дочь (или жена).

Аналогичные соответствия теонимов по роду существуют и в семитских религиях. Верховный бог у финикийцев именовался **Эл** ‘Бог’, а его супруга звалась **Элат** ‘Богиня’ [Мюллер Лекции : 81, 83]. Ср. еще: «И подобно тому, как при мужском **Ilâh** или **Illâh**, мы нашли женское название **Allât**[4], также точно при мужском **Baal** мы встречаемся

---

[1] *Дид* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.rusizn.ru/pred90.html

[2] *Дидилия* богиня женского плодородия [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.peterlife.ru/funoffice/gadanie

[3] *Боги славян. Порвата* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://paganism.msk.ru

[4] «Известный храм богини **Allât** в Таифе имел огромное значение и уступал только храму Мекки; он был разрушен по приказанию Магомета. Но культ **Allât** был распространен и в других местах и было бы трудно сомневаться, что арабская богиня **Alilat**, упоминаемая Геродотом, не есть богиня **Allât**, встречаемая в Коране» [Мюллер Лекции : 83—84].

с женским божеством **Baalt** (финик. **Baaltis**). Быть может, что первоначальное понятие о женских божествах у семитских народов отличалось от понятия арийцев, и что женские формы предназначались сначала для значения энергии и деятельности или же суммы всех способностей божества, но не означали существа отдельного и еще менее существа женского» [Мюллер Лекции : 85][1].

Родовые соответствия имен наличествуют и в индийской мифологии. **Сарасвати** (санскр. सरस्वती ‘богатая водами’, буквальный перевод ‘текущая река’) в древнеиндийской мифологии была прежде всего олицетворением реки **Сарасвати** (главной для ведийских ариев) и богиней этой реки. **Сарасвати** в ведах связана с мужским партнером **Сарасватом** (упоминаются его оплодотворяющие воды, он сравнивается с освежающим дождем).

Попутно заметим, что иногда случаются несогласованности между семантикой грамматического рода теонимов и их мифологической семантикой. В зороастризме среди шести персонифицированных воплощений единого Бога или же его первотворений и главных помощников финальная пара **Хаурватат** и **Амеретат** — имена формально женского рода, имена «мниможенские», а на самом деле весьма «мужские». В иудейско-мусульманской традиции они всплывают в образах ангелов **Харут** и **Марут** (араб. هاروت وماروت).

Иногда слова с фемининной семантикой используются для называния мужчин, занятых определенным делом. Фиджийцы называли словом *ялева* букв. ‘женщина, женщины вождей (мужчин), ответственных за подготовку к совершению ритуала *Ялева*’. Готовят угощение, накрывают его банановыми листьями, угощают гостей во время пиршества [Мифы Фиджийцев : 138, 344].

Таким образом грамматическая категория рода является одним из могучих факторов, воздействующих на семантику мифологических образов и их имен. М. Мюллер считал, что народы, говорящие на языках, не имеющих какого-либо грамматического разделения на мужской и женский роды, лишены способности создавать такие мифы [Мюллер Введение : 43]. Не вступая в дискуссию с одним из основателей современного религиоведения, отметим принципиальную правильность постановки проблемы о взаимосвязи языка, мышления и религии любого этноса. Р. Якобсон подчеркивал: «Разнесение слов по разным грамматическим родам увеличивает возможности персонификации неодушевленных предметов и тем самым становится движущей силой поэтической мифологии» [Якобсон : 37].

---

[1] «Это мнение хорошо подтверждается карфагенской надписью, где мы находим богиню **Tanit**, называемую ‘**лицом Ваала**’, и надписью **Eshmunazar**’а, дающей сидонской **Астарте** эпитет ‘**имя Ваала**’» [Мюллер Лекции : 86].

Глава 10

О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ГРАММАТИЧЕСКОГО ЗНАЧЕНИЯ ЧИСЛА И ЛЕКСИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКИ МИФОНИМОВ

Лексико-семантическая и грамматическая структуры мифонимов находятся в тесном единстве и взаимозависимости. Различия грамматических компонентов лексических значений имен разных языков иногда влияют на семантические расхождения. Грамматическая категория числа иногда тесно взаимодействует с лексической категорией и выступает как важный мифонимообразующий фактор. Рассмотрим это на библейском теонимическом материале.

Теоним **Элохим/Элогим** (евр. *'elohim*) — одно из обозначений бога в ветхозаветной мифологии (встречается в Библии до 2 тысяч раз!). М. Мюллер в своих лекциях отмечал, что «Филон относил название **Elohim** к имени **El**, как множественное число от **Eloah**. Эта этимология **Eloah** весьма привлекательна, но т. к. первостепенные знатоки семитского языка, а именно Флейшер, отрицали ее, то мы поэтому не можем согласиться с нею. **Eloah** есть то же самое выражение, которое на арабском языке звучит **Ilâh** — Бог» [Мюллер Лекции : 82]. Слово **Элохим**, будучи формой множественного числа, несет в себе отчасти память о древнейшем многобожии еврейских племен. Однако сама эта форма, согласующаяся в Библии почти всегда с глаголами и прилагательными в единственном числе, выражает, скорее, лексическое значение квинтэссенции, высшей степени качества, полноты божественности в лице единого бога, вобравшего в себя всех до того бывших богов. Подобная форма множественного числа слов — обозначений бога встречается и в других, более древних, семитских мифологиях, например в аккадской, где она свидетельствовала о предпочтении данному богу среди прочих богов; однако в русле иудаистического монотеизма такая форма была переосмыслена как обозначение единого бога: грамматическая форма множественного числа трансформировалась в лексическую форму номинации единого бога.

В греческом переводе Библии — Септуагинте слово **Элохим** передается существительным единственного числа. «**Eloah**, употребленный в Библии в единственном числе, имеет то же самое значение, что и **El**; употребленный же во множественном числе, может означать богов вообще, даже и ложных, однако в Ветхом Завете это слово делается названием истинного Бога — во множественном числе по отношению к форме, в единственном по отношению к значению» [Мюллер Лекции : 82]. Корень слова **Эл** представляет собой вариант общесемитского обозначения бога. В арабском языке **Ilâh** без артикля означает

бога вообще; с артиклем **Al-Ilâh** или **Allâh** делается названием магометанского бога, подобно тому, как раньше это выражение означало Бога **Авраама** и **Моисея** [Мюллер Лекции : 83]. Имя **Элохим**, первоначально служившее, таким образом, обозначением бога, переосмысленным в духе иудаистического монотеизма, но восходящим к общесемитскому употреблению, постепенно приобретает в библейских текстах статус имени собственного [МНМ 2 : 660].

Демононим **Бегемот** (ивр. בהמות) букв. ‘Животные’ — имя мифологического существа, имя демона плотских желаний (в особенности обжорства и чревоугодия)[1]. Слово *бегемот* является множественным числом от слова *бехема* (ивр. בהמה), то есть ‘животное’, что в соответствии с еврейской традицией призвано подчеркнуть его мощь и величину (ср. выше **Элохим**) [Бегемот] *(см. также с. 471)*.

В египетской мифологии **Акер** (егип. *ʒkr*) — бог земли и покровитель умерших, одно из древнейших божеств. Этого бога называют также **Акеру** (множественное число от **Акер**). **Акеру** символизировал объединение ‘вчера и завтра’, ‘запада и востока’, смену дня и ночи. Очень часто изображения **Акеру** в виде двух львов или сфинксов ставились у жилищ или надгробий как защита от злых духов и людей. Этот обычай впоследствии перешел к грекам и римлянам, и как архитектурная деталь сохранился до настоящего времени [МНМ 1 : 56].

В ойрат-калмыцкой мифологии имя первопредка дербетских и джунгарских княжеских родов **Чорос/Цорос** является множественным числом от *чоро* (ойрот. *цор*, ср. кыпч. *чора*, *шора*) ‘герой’, ‘богатырь’ [МНМ 2 : 632]. Плюрализация апеллятива способствовала его онимизации.

Интерпретирование теонимов то как сингулятивных названий, то как плюральных иногда приводит к теонимическим новообразованиям. В монгольской мифологии **Хормуста-хан** — главное божество, правящее всеми *тенгирами*. Этот теоним восходит к согдийскому **Хурмазта**. Вследствие неправильного осмысления книжного выражения *тенгри* выступают то в виде множества небесных богов, то в виде одного божества. От формы **Хормустан**, воспринятой как множественное число, возникает не существовавшее ранее имя Хормус и оба

[1] К. Г. Юнг пишет: «Бегемот и Левиафан суть два, известные из книги Иова, чудовища Божии, символические выражения Его власти и силы. В качестве грубых животных символов они психологически обозначают родственные силы человеческой природы. ‹...› Эта сила начинает «пути Божии», т. е. пути Иеговы, еврейского Бога, в Новом Завете слагающего с себя эту форму. Там Он уже не является Богом природных стихий ‹...› тем самым одна часть Бога вытесняется, т. е. как бы записывается человеку в долг, и в последнем счете отводится в ведение диавола. Поэтому, когда бессознательная сила начинает притекать вверх, когда начинаются «пути Божии», тогда Бог появляется в образе бегемота. С тем же основанием можно было бы сказать, что Бог появляется тогда в образе диавола» [Юнг : 327—328].

теонима проникают в мифологию саяно-алтайских тюрок [МНМ 2 : 595—596].

В мифологии монгольских народов **Лу** — дракон, владыка водной стихии и громовержец. Иногда **Лу** выступает локальным и хтоническим духом; чаще, однако, в этой роли фигурирует **Лус**. **Лус** — первоначально множественное число от **Лу**. Однако четкое разграничение между этими двумя персонажами отсутствует. В некоторых традициях, в частности в южномонгольских, **Лус** означает лишь 'множество Лу'. **Лусы**, как правило, — духи-хозяева прежде всего водоемов, но также и гор, урочищ и других местностей. Представления о связи между **Лу** и **Лусом** и первичности **Лу** отразились в монгольском предании [МНМ 2 : 73].

В пантеоне поздней китайской народной мифологии фигурирует персонаж по имени **Цай-шэнь**. Это имя переводится и как 'Бог богатства' и как 'Боги богатства'. Как ономастический сингулятив это имя имеет один конкретный бог богатства **Цай-шэнь**, который на народных картинах нередко изображается вместе с супругой **Цай-му** 'Матушка богатства'. Как ономастический плюратив, коллективный теоним **Цай-шэнь** включал имена многих богов богатства, такие как **Би-гань**, **Ши Чун**, **Гуань Юй**, **Чжао Гун-мин**, **Чжао-юаньшуай** и т. д. [МНМ 2 : 612—613].

В мифологических текстах мифонимический переход от плюральности к сингулятивности и наоборот происходит легко и естественно. В *«Ригведе»* упоминается небесная нимфа **Апсарас** 'Движущаяся в водах', супруга гения, небесного духа **Гандхарвы**. **Гандхарва** в ведийской мифологии первоначально понимался как некое мифическое существо в единственном числе, как имя собственное. В *«Ригведе»* обычно упоминается только один **Гандхарва** (ср. с древнеиранским водным демоном Гандарвой) [МНМ 1 : 100, 641]. **Гандхарва** стоит на своде небес; он — страж небесной сомы. **Гандхарва** — супруг 'женщины вод', или **Апсарас**. В *«Атхарваведе»*, где число *гандхарв* возрастает до нескольких тысяч, они — вредоносные духи воздуха, лесов и вод [МНМ 1 : 264]. В поздних Ведах *гандхарвы*, упоминаемые во множественном числе, образуют особый класс мифических существ и постоянно ассоциируются с *апсарами*. *Апсары*, находившиеся в непосредственном услужении у богов, часто использовались ими для соблазнения аскетов или святых отшельников, которые путем аскезы могли бы стать равными богам [Апсара]. В послеведийской мифологии они становятся небесными певцами и музыкантами.

Ангира́с (санскр. अंगिरस्) — ведийский мудрец, который наряду с Атхарваном считается составителем *«Атхарваведы»*. Его имя упоминается также и в остальных трех Ведах. **Ангирас** — один из десяти прародителей человечества. Жену **Ангираса** звали **Сурупа**. Наряду с мифонимическим сингулятивом **Ангира́с** фигурирует мифонимический плюратив **Ангирасы**. **Ангирасы** (др.-инд. áṅgirăs/as) в ведийской и пуранической литературе — это класс полубогов, предки людей [Топоров 1 : 27—29].

В шумеро-аккадской мифологии шум. **Абгаллу**, аккад. **Апкаллу** — семь мудрецов — помощников бога мудрости Энки, основатели семи первых шумерских городов. По легенде, эти мудрецы пришли к людям из мирового океана Абзу, что отражено в их названии (*Ab* 'вода', *Gal* 'большой', *Lu* 'человек') [Абгаллу]. В мифологии иногда встречаются реликты двойственного числа. Мифологическое имя **Руги** 'Два льва' в египетской мифологии функционирует как в двойственном, так и в единственном числе [Рак : 281]. Слово **Шамс** 'Солнце' в двойственном или множественном числе является обозначением особой категории божеств-покровителей [МНМ 2 : 639]. В йеменской мифологии духи-покровители **Мандах** (**Мундих**) упоминаются в двойственном или множественном числе — *(mndht)* [МНМ 2 : 102].

Семантическое наполнение лексем, их концептуальное содержание лучше всего выявляются путем *ассоциативных экспериментов*. Значение каждого имени (как собственного, так и нарицательного) можно представить, считают современные ономатологи, в виде «ассоциативного поля, которое систематизирует реакции — ассоциации на эту лексему». *Ассоциативные эксперименты*, носящие объективный характер и доступные проверкам, приводят к неожиданным результатам.

Нередко случается, что ассоциативное ономастическое поле намного превосходит по своим параметрам апеллятивное ассоциативное поле. Эти семантические трансформации актуализируются в появлении новых ономастических номинаций, которые исчисляются десятками, сотнями, а то и тысячами. Например, в индуизме тысячи имен **Шивы** перечисляют разнообразные качества божества, его участие в связанной с ним мифологии.

Глава 11

КАТЕГОРИЯ ДВОЙСТВЕННОГО ЧИСЛА МИФОНИМОВ

Категория двойственного числа неоднократно привлекала внимание ученых. Ею занимался В. фон Гумбольдт[1]. Именно двойственное число, выражающее коллективно-единственную функцию, идею «единства во множестве», создало, по нашему мнению, в мифопоэтическом

[1] В одной из своих последних работ, в неоконченном исследовании *«О двойственном числе»* (Über den Dualis, 1827), В. фон Гумбольдт называл двойственное число «замечательной языковой формой», наличие которой «равно хорошо объясняется как естественным чувством некультурного человека, так и утонченным языковым сознанием высокоразвитого».

сознании древних арийцев когнитивно-номинационную модель, которая неявным образом и стимулировала формирование двойственной мифологической парадигмы. В шумерских и ассирийских текстах первыми существами мироздания были *парные божества* (или *андрогины*) с созвучными именами: **Энбулуг — Нинбулуг**; **Эндаума — Ниндаума**; **Эндулькуга — Ниндулькуга**; **Энки — Нинки**; **Энуль — Нинуль**; **Эншар — Ниншар**. Следы влияния категории двойственного числа остались в некоторых ведийских мифонимах. Мифоним **Ашвины** образован от санскритского слова *ашвин* ‘обладатель лошадей’, ‘укротитель лошади’, ‘всадник’, принявшего форму двойственного числа *ашвинау*. Их называют также именем **Насатья**, образованным от двойственного числа *насатйау*, проприальной лексемы, которая некоторыми авторами переводится как ‘добрые’, ‘полезные’. Есть и другие теонимические реликты двойственного числа [Топоров 1 : 41—44].

В древнеиндийском языке также существовала борьба между категорией двойственного числа и категорией множественного числа. Тем более что грамматическая категория числа могла влиять на мифологическое и лексическое значения лексем. Древнеиндийское женское божество **Mahi** буквально ‘Большая’, ‘Великая’ выступает как олицетворение земли. В двойственном числе слово **Mahi** обозначает небо и землю, а во множественном числе это слово обозначает ‘воды’, ‘потоки’. Можно предположить, что соперничество двух грамматических категорий числа и постепенное вытеснение категории двойственного числа нашли отражение на мифологическом и мифонимическом уровнях.

Имена богов-близнецов

«С бинарным представлением общества и картины мира в целом связан и широко распространенный в национальных мифологиях ‘близнечный культ’» [Реконструкция : 777]. «Следы этого культа мы находим в библии, именно в рассказе о близнецах **Исаве** и **Иакове**, имена которых представляют имена божеств: **Исав** — божество охоты, а что касается **Иакова**, то самое имя его — сокращенное **Iacob-el** (Иаков-божество) — указывает на его культовую роль. В частности **Исава** отождествляют с мифическим героем **Usöos** (богом охоты). ‹...› Они являются представителями двух противоположных начал, добра и зла» [Штернберг 1916 : 73]. *Боги-близнецы* — мифологема, широко распространенная в национальных мифологиях многих этносов.

Культ близнецов в древности пользовался большим почитанием у разных народов — греков, египтян, римлян и т. д. Многочисленны боги-близнецы в древнегреческой мифологии. Один из наиболее почитаемых в древнегреческой мифологии бог **Аполлон**, олицетворявший Солнце, имел сестру-близнеца **Артемиду**, олицетворявшую Луну. Ненавистный богам **Та́натос**, олицетворение смерти, имел брата-близнеца бога сна **Гипноса**. Широко известны мифы о близнечных братьях **Диоскурах** буквально ‘отроки Зевса’, **Касторе** и **Полидевке**, сыновьях Леды. Отметим попутно, что **Диоскуры** — немногие из близнецов, имеющих

как личные имена, так и *близнечное имя*. В этом плане они соответствуют ведийским братьям-близнецам **Ашвинам**, также известным под своими личными именами **Насатья** и **Дасра**. «Близнечность» буквально пропитывает многие древнегреческие мифы. Здесь «мы находим целый сонм самых различных близнечных героев: **Борей** и **Зефир**, **Эринии**, **Хариты** ‹...› **Минос** и **Радомантис**, **Ромул** и **Рем**. ‹...› **Диоскуры** бесспорно были самыми популярными божествами среди народных масс и как таковые перешли в цикл святых христианских церквей (наши **Косьма** и **Дамиан**, **Флор** и **Лавр**, **Борис** и **Глеб** и т. д.)» [Штернберг 1916 : 74]. Бог любви **Эрот/Эрос** и **Антэрот/Антэрос** — бог взаимной («ответной») любви, а также бог, мстящий тем, кто не отвечает взаимностью на любовь или насмехается над теми, кто испытывает чувства.

Мы задаемся вопросом: почему во многих религиях существует проблема *близнечных мифов*? Не потому ли, что во многих древних языках существовала форма двойственного числа, как переходная от сингулятивов к плюралям, которая воздействовала на мифологическое мышление носителей национального языка и требовала создания «двоичных» божеств как воплощение грамматической двойственности? Этот грамматический фактор, накладываясь на многочисленные иные (см. об этом [МНМ 1 : 174—176]), возможно, способствовал появлению «близнечных мотивов». В любом случае «парные божества», «близнечные божества», «божества-близнецы» фигурируют в мифологиях разных народов. Месопотамская религия знает таких близнечных персонажей, как **Игалима** и **Шульшагана** — близнецы **Нингирсу** и **Бау**, боги-покровители правителей Лагаша; **Лугальгирра** (шум. ‘Могучий царь’) и **Месламтаэа** (шум. ‘Выходящий из Меслама’) — близнецы, боги одноименного созвездия и стражи солнечного пути (как в течение суток, так и в течение года), защитники от демонов. Отождествлялись с **Сином** и **Нергалом**.

Поклонение близнецам встречается в мифологиях: индийской, египетской, греческой и т. д. Это двуполое существо выражало природу первоначальную ‹...› и природу окончательную, абсолютную, результат процесса мировой жизни. ‹...› Существо двуполое скоро явилось в образе отдельных существ, мужского и женского. ‹...› Мужское есть воплощенный свет: *Свянтовит* — Кришна — Озирис — Аполлон — Дионисий — Атис; женское — *вода* ‹...› [Архангельский : 29].

Креативное мифологическое мышление разных этносов создает разные близнечные образы и присваивает им различные по своей лексической семантике имена. Близнецы **Хенгист/Хенгест** (др.-англ. *Hengest* ‘жеребец’) и **Хорса** (др.-англ. *Horsa* ‘лошадь’) — легендарные персонажи древнеанглийского эпоса. В германо-скандинавской мифологии широко известны близнечные боги **Фрейр/Фрей**, бог плодородия и лета и его сестра **Фрейя**, богиня любви и войны. В древнегерманской мифологии близнечные братья — **Альки**, в латышской мифологии — **Божьи (Перконовы) дети**, в литовской мифологии — **Ашвеняй**. Есть близнецы

и в славянской мифологии, например, былинные **Вырвидуб** и **Валигор** или **Иван Водыч** и **Михаил Водыч** из русской сказки. На территории России культы близнецов до недавнего времени бытовали у народов Крайнего Севера, Амура и Сахалина, у нивхов, айнов, ульчей, нанайцев и др. Братья **Остьяс** и **Ошъяс** — мифологические предки народов коми, легендарные правители прошлого во времена всеобщего изобилия там, где восходит солнце. **Ахсартаг** — один из главных героев осетинского нартского эпоса, имел брата-близнеца **Ахсара**. **Ахсартаг** является родоначальником одного из трех великих нартовских родов — **Ахсартагката**, отцом близнецов **Урызмага** и **Хамыца** [МНМ 2 : 665]. В армянской мифологии **Деметр** и **Гисанэ** — божественные братья, родом из Индии.

Во многих дуалистических мифах один из братьев-демиургов создает все доброе и полезное, а второй — все злое и вредное. Такими близнецами в зороастризме выступают **Ахура Мазда** и **Ангра-Манью**. **Ен** — персонаж дуалистического мифа, имеющего древнейшие общефинно-угорские корни и параллели, в частности, в удмуртской, марийской и финской мифологии, выступает как брат и одновременно как антагонист **Омэля**. Ену приписывается все позитивное в мироздании, тогда как **Омэлю** — все негативное, плохое, злое. В мифах о братьях-близнецах, характерных для дуалистических мифологий (в частности, индейцев Северной и Южной Америки и народов Океании), один из братьев связывается со всем хорошим или полезным, другой — со всем плохим или плохо сделанным (в Меланезии — соответственно **То Кабинам** и **То Корвуву**). В мифах ирокезов и гуронов **Иоскеха** — создатель солнца и всего полезного на земле, а его младший брат-близнец **Тавискарон** — создатель скал, вредных животных, шипов и колючек, он вызвал первое землетрясение [МНМ 1 : 174—176]. В некоторых мифах микронезийцев Каролинских и Маршалловых островов противопоставляются братья-близнецы **Лонгорик** и **Лонголап/Ронгерик** и **Ронгелап**: умный и глупый, удачник и неудачник. В некоторых мифах у масаев фигурируют два брата: **Энгаи-Наньокье** ‘Энгаи красный’, стремящийся истребить людей, отказывается подчиниться власти **Энгаи-Нарока** ‘Энгаи черному’.

Таким образом, «близнечный культ» существует в мифологических системах многих народов, что, как полагают Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов, не является случайностью, а связано с дуальной организацией социумов. «Мотив *побратимства*, боевого товарищества между героями эпоса Веселовский объяснял исходя из обычаев, связанных с принятием в род. Мы знаем о распространении обычая побратимства у древних германцев и у южных славян; у первых обряд сопровождался смешением крови названных братьев (Brutbruderschaft). Побратимами являются: в германском эпосе **Зигфрид** и **Гунтер**, **Хатен** и **Вальтер Аквитанский** и др.; в эпосе французском — **Роланд** и **Оливье**; в русских былинах — **Илья** и **Святогор**, **Илья** и **Добрыня**,

Илья и **Алеша**, **Добрыня** и **Алеша**, **Поток** и **Добрыня** и многие другие, в сербском эпосе — почти все боевые товарищи юнаки; в узбекском — **Алпамыш** и калмык **Караджан**; в кыргызском — **Манас** и китаец **Алмамбет** и т. д.» [Жирмунский : 27 — 28].

Имена близнецов-супругов

Инцестуальные мотивы были широко распространены в мифах древности. Как известно из древнегреческой мифологии, женой **Зевса** была его родная сестра **Гера**. Мифологические персонажи близнецы-супруги нередко выступают первопредками людей. В такой роли выступают близнецы **Яма** и **Ями** в ведийской мифологии. Они корреспондируют с близнечной парой в иранской мифологии — **Йимак** и его сестра **Йима**. В даосском культе были общепочитаемые близнецы «гении **Единства** и **Гармонии**» (**Хе-хэ-эр-шень**[1]). «Есть достаточное основание думать, что даже знаменитая философская доктрина об универсальных двух началах (мужском и женском) возникла из примитивного верования в происхождение человечества от пары близнецов, ставших супругами еще во чреве матери» [Штернберг 1916 : 74]. Узаконенный инцест существовал у египетских фараонов. Это было вызвано тем, что царский престол наследовался по женской линии и сын фараона для того, чтобы стать правителем страны, должен был жениться на своей сестре. **Исида**/**Изида** — одна из величайших богинь древности, ставшая образцом для понимания египетского идеала женственности и материнства, была родной сестрой и супругой бога **Осириса**[2]. Родителями **Осириса** и **Исиды** были бог земли **Геб** и богиня неба **Нут**, которые также были близнецами, как и их родители бог воздуха **Шу**, брат и муж **Тефнут** — богини влаги и жары. Согласно гелиопольскому мифу, **Тефнут** и ее муж **Шу** — первая пара богов-близнецов, порожденная Атумом. «**Шу** развел враждующих супругов: **Геба** оставил внизу, а **Нут** поднял вверх. **Геб** носил титул ‘князь князей’

---

[1] «История имени **Хэ-Хэ** запутана. Первоначально его имя было **Лю-Сюаньин**. Обычное его название в иконографии — **Лю Хар**, **Лю Хай**, которое китаисты переводят, да и сами китайцы толкуют двояко: то как **Лю** — ‘младенец’, то как **Лю** — ‘море’ (‘заморский’). Но он титулуется также **Лю Хай Чжань** — ‘Лю морская жаба’. В связи с этим титулом ему приписывается эпитет ‘свет жабы-луны из волн моря’. В свою очередь, жаба в самых различных формах отождествляется с луной, даже солнцем луны, эссенцией луны, эссенцией золота» [Штернберг 1927 : 134].

[2] «Имя *Сидор* происходит из др.-греч. **Ισίδωρος** (Σίδωρος), собств. ‘дар Исиды’. ‹...› Показательно, что в греко-римском искусстве **Исида** изображалась сходно с Герой, женой Громовержца, а в дальнейшем некоторые ее черты были перенесены на Богоматерь, ‹...› не говоря уже о том, что **Исида**, владычица земли, связывалась со змеей, колосьями, лотосом, рогом изобилия. ‹...› Вообще если в мифе об **Осирисе** и **Исиде** видеть трансформацию основного мифа (к чему есть основания), то она оказывается связанной с радикальным изменением характеристик персонажей и «перевернутостью» отношений» [Топоров Проблемы : 145].

(‘рената’), поэтому он считался правителем Верхнего и Нижнего Египта. Наследником **Геба** стал **Осирис**, от последнего правление перешло к **Гору**. Преемниками **Гора** признавались фараоны, власть правителей Египта рассматривалась восходящей к **Гебу**, имя которого писали иероглифом утки *(гб)*, а дочь **Гебы Исида** названа ‘яйцом утки’. Эквиполентное сходство с древнеегипетскими знаками выявляем и в сочетании древнекитайских иероглифов (‘птица’ + ‘яйцо’ = ‘рождение’)» [Каиржанов 2011 : 193].

Отголоски инцестуальных мотивов слышны и в древнехеттских мифах, в кельтских близнечных мифах, и у восточных славян. «Прежде всего, в говорах известно сложное образование *Сидор-Марья* для обозначения гермафродита; ср. также *си́доры*, т. е., видимо *Си́дор* и *Сидо́ра* (где *Сидо́ра-Марья* из *Сидор-Марья*). Традиционные представления о гермафродитизме как результате брака с сестрой отсылают нас к купальским образам брата и сестры **Ивана** и **Марьи**, совершивших инцест и обращенных за это в двуединый цветок *Иван-да-Марья*» [Топоров Проблемы : 141]. Сам сюжет об инцесте в своей древнейшей форме истолковывается как воплощение в мифе взаимосвязей основных полярных противоположностей — *огонь/вода* и т. п.

Взаимное уподобление имен аналогичных микросистем наблюдается и в ведийской теонимии, где фигурируют супружеские божественные пары **Индра** и **Индрани**, **Варуна** и **Варунани**, **Агни** и **Агнаи**, **Ашвины** и **Ашвини** и др. Человеческие пары — мужчина и женщина со сходными именами, основатели рода или человечества, отмечены во многих мифологиях мира. В зороастрийской мифологии первая человеческая пара имеет фонетически сходные имена: **Мартйа** и **Мартйнаг** (авест.), **Матра** и **Матрайана**, **Машйа** и **Машйана** (ср.-иран.). В шумеро-аккадской мифологии персонификация судьбы **Намтар** имеет аккадское параллельное образование женского рода к имени **Намтарту**. В скандинавской мифологии человеческая пара — женщина **Лив** ‘Жизнь’ и мужчина **Ливтрасир** ‘Пышущий жизнью’, спасшиеся во время гибели мира, стали прародителями нового поколения людей. В саамской мифологии богиня земли **Маддер-акка** ‘Земная женщина’ иногда выступает как супруга бога **Маддер-атче** ‘Отец земли’. В антропогоническом мифе скандинавских саами эти божества участвуют в космическом цикле рождения человека.

Имена двуединых божеств

Мифологическое мышление парадоксально во многих отношениях и заслуживает отдельного рассмотрения. Здесь мы остановимся только на одном моменте. Бинаризм, двоичность, господствующие во многих основных сферах религиозных и мифологических представлений, приводят к неожиданному результату: в некоторых национальных мифологиях независимые мифологические персонажи в силу разнообразных причин начинают сближаться, употребляться в единых мифологических контекстах, в единых мифологических дискурсах, при-

обретать своеобразный бинаризм. Они начинают восприниматься как одно двуединое божество. Сближаются и их имена.

«Пару **Иван-да-Марья** в купальских текстах следует возвести к более древней паре огонь—вода, а в сюжетных отношениях **Ивана** и **Марьи** видеть следы мотива брачного поединка огня и воды, отраженного и в обряде, и в песне об **Иван-да-Марья**» [Иванов 1975 : 68]. Характерна связь **Ильи** и **Марии** (**Марины**) в ряде текстов. Ср. сербскую песню, в которой вместе выступают *Громовит Илија* и *огньена Марија*, или болгарскую песню, где наряду со святыми *Ильей* и *Георгием* появляется их сестра *Огняна Мария*. В ряде мест (в частности, в России) **Илью** и **Марию** почитают в близкие друг другу по времени дни. Ср.: «В ряде славянских (как и некоторых других) традиций **Илью** и **Марию** почитают в смежные праздничные (воскресные) дни во второй половине июля: сначала — **Илью**, потом — **Марию** (этому соответствует распределение дней недели между Громовержцем и женским персонажем, соответственным с ним. Чаще всего его женой: четверг — день Громовержца, в частности славянского Перуна, балтийского Перкунаса-Перконса, пятница — день жены Громовержца, ср. Пятницу, Венеру и т. п.» [Мокошь : 188]. Наконец, различение *Ильи Мокрого* и *Ильи Сухого* соотносимо с двумя **Мариями-Маринами**, одна из которых ‘мокрая’ *(Святая Макрина)*, а другая — ‘огненная’ [Топоров Проблемы : 147].

Бинарные оппозиции (как мифологические, так и мифонимические) заменяются бинарным синтетизмом, слиянием двух раздельных компонентов в единое целое, в бином. Так, в ранних мифах африканского народа фон фигурировали два раздельных божества, близнецы **Маву** и **Лиза**. **Маву** (луна) живет на западе, управляет ночью, **Лиза** (солнце) живет на востоке, правит днем. Лунные и солнечные затмения вызваны супружескими отношениями **Маву** и **Лиза**. **Маву** олицетворяет мудрость мира, **Лиза** — силу. Однако в последующих мифах эти два божественных близнеца слились в образе единого бога **Маву-Лиза**, который выступает как глава политеистического пантеона богов, прародитель и демиург, *андрогинное божество*, породившее всех остальных богов: близнецов: **Да Зоджи** и **Ньохве Анану**, **Хевиозо**, **Агбе** и **Наете**, **Аже**, **Гу**, **Дьо**, **Легба**. В индуизме есть двуединое божество, воплощение **Вишну** (**Хари**) и **Шивы** (**Хара**) в одном лице. Это божество носит композитное имя **Харихара** или иначе **Шанкаранара́яна**, образованное от теонима **Шанкара** — имя **Шивы** и **Нараяна** — имя **Вишну**. Ср. также: двуединое воплощение Вишну в образе двух риши-близнецов — **Нара-Нараяна**. Имя **Нара-Нараяна** состоит из двух санскритских слов, *нара* и *нараяна*; *нара* означает ‘человек’, а **Нараяна** — это одна из ипостасей Бога в индуизме.

Наиболее яркие примеры сближения двух божеств и превращения их в двуединое, парное божество представляет *ведизм* или ведийская религия — религиозная система, являющаяся первой стадией формирования индуизма.

Свое название *ведизм* получил от слова *Веды* — сборника самых древних священных писаний индуизма на санскрите. Из четырех Вед самая древняя *«Ригведа»* была составлена, видимо, около 1700—1100 гг. до н. э. и является одним из древнейших индо-иранских и религиозных текстов в мире *(см. также с. 129)*.

Имена парных божеств в «Ригведе»

Почитаемыми богами ведийского пантеона были **Варуна**, **Индра**, **Агни** и **Сома**. Сближение этих и других религиозных образов и их имен никогда не происходило до конца, до полного слияния. Двуединые божества и их имена бытовали в мифологическом сознании и в ведийских текстах рядом с этими же божествами в их самостоятельном виде, что воспринималось совершенно естественным.

Продемонстрируем это на фрагментах гимнов из *«Ригведы»*: *«У Индры-Варуны, двух вседержителей, Я испрашиваю помощь; Наслаждайтесь вволю, О Индра-Варуна, чтобы (дать потом) богатство!»* [РВ : I, 17, 1 *a*, *b*, 3 *a*, *b*] и далее: *«Индра из (богов), дающих тысячу, Варуна из (богов), достойных прославления»* [РВ : I, 17, 5 *a*, *b*]. *Даруйте нам, о Митра-Варуна, неодолимую Защиту; Приходите, о Митра-Варуна, как любимые* [РВ : VI, 67, 2 *c*, *d*, 3 *a*]; *«О Индра-Сома, спалите ракшаса, раздавите (его)!»* [РВ : VII, 104, 1 *a*]; *«О Сома-Рудра, сохраняйте (вашу) асурскую силу»* [РВ : VI, 74, 1 *a*].

На то, что двуединое имя воспринимается как специфическая номинация двуединого бога, указывают включения таких теонимических бинаризмов, как равноправные имена в перечень обычных теонимов, ср., например: «Индру-Ваю, Брихаспати, Митру (Варуну), Агни, Пушана, Бхагу, Адитьев, толпу Марутов (приведи сюда!)» [РВ : I, 14, 3 *a*, *b*, *c*]; *«Я зову первым Агни на благо. Я зову сюда Митру-Варуну на помощь. Я зову Ночь — успокоительницу (всего) живого. Я зову бога Савитара для поддержки»* [РВ : I, 35, 1 *a*, *b*, *c*, *d*]. Мифопоэтическое мышление последователей ведийской религии не смущало логическое противоречие — представленность в одном и том же гимне двуединого бога с единым именем и двух богов с отдельными именами, ср.: *«О Митра-Варуна, для вас эти разбавленные молоком Соки сомы, прозрачные, разбавленные молоком. ‹...› Выжат Митре (и) Варуне для питья Милый (сома)»* [РВ : I, 137, 1 *b*—*c*, 2 *f*, *g*]. Сближению теонимов в одно именование способствует предпочитаемый единообразный порядок следования имен. Наиболее интегрированным является двуединое божество с бинарным именем **Небо-Земля**. Два великих божества — **Небо** и **Земля** сближаются непоследовательно, хаотично, что отражается в номинационных процессах. Ср. раздельное их упоминание: *«Медом пусть будет Небо — наш отец!»* [РВ : I, 90, 7 *c*]. Номинация **Небо-и-Земля** является именем одного божества. Это подтверждается, в частности, и тем фактом, что это имя

обычно имеет единый мужской род. Но иногда, как неоднократно свидетельствует Т. Я. Елизаренкова, «это парное божество бывает женского рода, как и отдельно небо *(dyaus)*»[1].

По наблюдениям Т. Я. Елизаренковой, «особенно бросается в глаза» то, что «деифицируются (обожествляются) абстрактные понятия: **Гнев** *(Manya)*, **Вера** *(Shraddha)* и др.». Может быть, сохранению композитности здесь содействовал тот факт, что их компоненты имели прозрачную внутреннюю форму и коррелировали с исходными апеллятивами? Вместе с тем в десятой мандале значительно увеличивается число употреблений композитного теонима **Все-Боги**[2], но он относится к иной структурно-словообразовательной модели, не к номинации «парного божества», ср. *«Я двигаюсь с Рудрами, с Васу, Я — с Адитьями и со Всеми-Богами. Я несу обоих; Митру и Варуну, Я — Индру и Агни, я — обоих Ашвинов»* [РВ : X, 125, 1].

Этими теонимами и ограничивается число двуединых имен в поздневедийских текстах. Видимо, форма двойственного числа в языке в этот период была уже малоупотребительна.

Контаминация образов в «Махабхарате»

Пантеон индуизма, как можно понять даже из столь краткого его описания, сделанного в основном по данным *«Махабхараты»*[3], коренным образом отличается от брахманистско-ведийского. В ранг верховных выдвигаются божества, не являющиеся значительными, а то и вовсе не известные в Ведах. Важно, что по самой своей сути мифологические образы эпоса весьма незначительно связаны с ведийскими, поскольку едва ли не основной источник их наполнения — местные, неортодоксальные культы и представления. **Индра**,

---

[1] Двучленная вселенная *rodasi f.*, обозначается существительным, «употребляющимся, как правило, в двойственном числе». Под этим названием кроются небо и земля, представленные как две половины мироздания, две обращенные друг к другу растянутые чаши, и есть также парное божество **Небо-и-Земля** *(dyavaprthivi)*. Именно, пользуясь терминологией Т. Я. Елизаренковой, «парное божество» **Небо-и-Земля** явилось образцом для подражания, моделью, в соответствии с которой созданы мифологические и мифонимические аналоги, столь многочисленные во всех ригведийских мандалах.

[2] **Все-боги — Вишведевы** (санскр. विश्वेदेवाः, viśve-devāḥ). Вероятно, такое объединение, как **Все-боги**, существовало еще во время индоиранского единства, так как в Авесте встречается выражение *дэва виспе* ‘все боги’.

[3] Древнеиндийская эпическая традиция представлена двумя памятниками уникальной культурно-исторической ценности — *«Махабхаратой»* и *«Рамаяной»*. В. С. Суктханкар так оценивает историко-культурное значение эпоса: «После Вед это самое ценное достоинство всей древнеиндийской литературы, столь богатой выдающимися произведениями. Почитаемый за свою древность, (эпос) является одним из самых вдохновляющих памятников мира, неиссякаемым источником для изучения религии, мифологии, легенд, философии, законов, обычаев, политических и социальных институтов древней Индии» (В. С. Суктханкар цит. по: [Невелева 1991 : 3]).

превратившийся в эпосе в ‘царя небес’, становится покровителем восточной стороны. Хранителем запада является **Варуна**. Бог смерти **Яма** правит теми местами, где мучаются грешники до следующего рождения — в южной стороне света. Северная сторона отведена не знакомому Ведам богу богатства **Кубере**. Несколько ведийских божеств Солнца сливаются в одно божество по имени **Сурья**. Ведийский **Сома**, божество Луны, ассоциируется с северо-восточным направлением.

При решении вопроса о *параллелизме функций* разных носителей условно выделены план синхронии (**Яма** и **Дхарма** как божества, связанные в *«Махабхарате»* со смертью) и план диахронии (эпические **Яма**, **Дхарма** и ведийский **Варуна** как вершители правосудия). Особым случаем параллелизма функций следует считать наличие в системе главных мифологических единиц эпоса *антиподов-аналогов* (**Ману** — **Яма**, **Брихаспати** — **Ушанас**), связанных между собой прямым противоположением определяющих характеристик их функций (**Ману** — первый из живущих, тогда как **Яма** — первый из умерших; **Брихаспати** и **Ушас**, военные наставники, принадлежат соответственно к миру богов и демонов). Пересечение мифологических функций является в конечном итоге причиной возможной *контаминации образов*: а) частичная: **Брахма**, именуется иногда как **Дхатри**, **Видхатри**; б) полная: **Нараяна** как ипостась **Кришны**. «Существование подобных мифологических пар объясняется структурным сходством «симметричных» человеческих миров в эпической космологии: мира живущих и мира мертвых, мира богов и мира демонов» [Невелева 1991 : 79—84].

Было бы любопытно подвергнуть сравнительно-типологическому рассмотрению мифологические системы этносов, языки которых имеют категорию двойственного числа, в ракурсе наличия или отсутствия в них образов двуединых богов с композитными именами, аналогичными вышерассмотренной ведийской структурно-словообразовательной модели.

РАЗДЕЛ II

ПОЛИСЕМИЯ, ОМОНИМИЯ, СИНОНИМИЯ И АНТОНИМИЯ В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Глава 1

СВОЙСТВЕННА ЛИ ТЕОНИМАМ ПОЛИСЕМИЯ?

Полисемия (от греч. πολυσημεία ‘многозначность’) — наличие у единицы языка более одного значения — двух или нескольких. Под полисемией чаще всего понимают *лексическую полисемию* — многозначность слов как единиц лексики, т. е. способность одного слова служить для обозначения разных предметов и явлений действительности, ассоциативно связанных между собой и образующих сложное семантическое единство[1]. Для лексической полисемии характерно наличие общего семантического признака [Шмелев Полисемия : 382].

Выше мы убедились, что собственные имена имеют свою семантику, свое специфическое ономастическое значение[2]. Но если онимы имеют одно значение, пусть и специфическое, что в принципе мешает им приобрести второе значение (или несколько специфических значений)?

Говоря упрощенно, *собственное имя* — это проприальная лексема (проприальная синтаксема), ономастическое слово, специфический структурный элемент языка. Проприальные лексемы, как и апеллятивные лексемы — это языковые знаки. Каждый языковой знак как двустороннее психическое образование имеет две стороны — план выражения (фонетическая оболочка знака) и план содержания (значение знака). Билатеральному языковому знаку присуща асимметричность, что

---

[1] *Полисемия* — «такое отношение, когда определенная словесная форма в зависимости от контекста может возбуждать в сознании слушающего или читающего разные значения ‹...› абсолютной границы между многозначностью и омонимностью слов нет, т. к. и многозначные по своему происхождению (этимологически) слова с течением времени фактически, с утратой говорящими чувства былой связи значений, могут превращаться для нас в омонимы» [Булаховский : 47—48].

[2] Однако многие лингвисты отрицают способность онимов к *лексической полисемии*. Например, А. В. Суперанская утверждает, что полисемия «принципиально не свойственна» собственным именам [Суперанская : 292].

отмечалось как Ф. де Соссюром, так и, более эксплицитно, С. О. Карцевским: план выражения знака и его план содержания не изоморфны друг другу, а находятся в асимметричном соотношении. Принцип асимметрии является одним из фундаментальных аспектов любого языкового знака. Основу развития языка составляет его внутренняя противоречивость, единство и борьба противоположностей. Этот парадоксальный и диалектический по существу принцип пронизывает весь язык в целом и каждый из его сегментов и единиц[1]. В свете асимметрического дуализма каждый оним как специфический языковой знак может «иметь несколько функций», т. е. обладать несколькими значениями. Собственное имя, напомним, обладает специфическим ономастическим значением.

Г. Фреге сформулировал классическую концепцию имен собственных, в основе которой лежат понятия значения и смысла. Согласно этой концепции, всякое имя обозначает (называет, именует) некоторый предмет и выражает некоторый смысл, определенным образом характеризующий значение имени[2]. Имена, обозначающие предметы, Г. Фреге называет *собственными именами*, имена, обозначающие функции, — *функциональными именами,* имена, обозначающие понятия (свойства) — *понятийными именами.* Собственное имя есть имя отдельного, индивидуального предмета. С каждым собственным именем Г. Фреге связывает, во-первых, то, что он называет *значением* (Bedeutung) имени, и, во-вторых, то, что он называет *смыслом* (Sinn) имени. Значение собственного имени есть тот предмет, который обозначается (назван) этим именем. Смысл собственного имени в понимании Г. Фреге можно описать как те сведения, ту информацию, которая заключена в имени, а понимание имени человеком — как усвоение этой информации.

Если одно и то же собственное имя используется для называния не одного, а нескольких разных предметов, то, можно сделать логический вывод: оно имеет несколько значений, является многозначным, обладает полисемией. Но поскольку ономастическое значение собственного

---

[1] Диалектичность языкового знака С. О. Карцевский выразил в следующих словах: «...природа лингвистического знака должна быть неизменной и подвижной одновременно»; «...знак и значение не покрывают друг друга полностью. Их границы не совпадают во всех точках: один и тот же знак имеет несколько функций, одно и то же значение выражается несколькими знаками» [Карцевский : 85].

[2] В статье *«О смысле и значении»* Г. Фреге дает следующее истолкование собственного имени: «Под “знаком”, или “именем”, я понимаю какое-либо обозначение, представляющее собой собственное имя, чьим значением, следовательно, является определенный предмет (это слово употреблено в самом широком смысле), но не понятие и не отношение. ‹...› Обозначение единичного предмета может также состоять из многих слов или других знаков. Для краткости пусть каждое такое обозначение носит название собственного имени» [Frege : 27].

имени отличается от апеллятивного значения нарицательного имени необходимо использовать специальную терминологию для ономастической полисемии. Назовем ономастическую многозначность термином *полионимия*.

Таким образом, *полионимия* — это *ономастическая полисемия*, т. е. использование одной и той же проприальной лексемы для номинации различных денотатов. *Полионимия* — это совокупность ономастических значений одного онима.

Необходимо принимать во внимание также многозначность лексем, особенно свойственную языкам на начальных периодах становления мифологии. Полисемичность природных терминов, различные их значения в разных контекстах также способствуют синкретичности обожествляемого объекта, когда адоранты отчетливо не представляют, какому же божеству они поклоняются. Эта словесная амальгама свойственна всем языкам мира. Например, в мифологии инков слово **Апу** употребляется как название священных гор, которые являются домом предков. Одновременно это слово является именем божества или высшего существа, духа священной горы, самого сильного из всех духов природы. Этим словом называются также духи в горах, живущие в средних и высших мирах и защищающие людей. Кроме того, лексема *апу* функционирует как прилагательное со значениями ‘мощный’, ‘сильный’, ‘богатый’. Как существительное, этот термин имеет значение ‘авторитетный человек’, ‘начальник’. Им называлось одно из четырех высших должностных лиц империи инков, которые формировали имперский совет и высший суд империи. И, наконец, лексема *апу* традиционно используется в качестве почтительного обращения, например: *Атахуальпа Апу-Инка* или одно из имен божества **Виракоча** — *Апу Кун Тикси Виракутра*.

Например, что означает слово **‘Татхагатагарбха’** для буддиста? «**Татхагата** просто синоним слова ‘Будда’. А слово ‘гарбха’ полисемично, причем, по-видимому, именно поэтому и было выбрано неизвестными создателями этого термина. Во-первых, оно имеет значение ‘зародыш’, ‘эмбрион’. Во-вторых, оно обозначает то вместилище, в котором эмбрион зародыш находится, — ‘матку’, ‘лоно’. Таким образом, слово **‘Татхагатагарбха’** может быть понято и как ‘Зародыш Будды’ и как ‘Лоно Будды’, ‘Вместилище Будды’» [Торчинов : 111].

Все зависит от мифологического контекста. В древнегреческой мифологии **Аура** (др.-греч. **Αὔρα** ‘дуновение’, ‘ветерок’, ‘веяние’) — персонификация легкого ветра, воздуха. В случае, когда легкий ветерок получает собственное имя, — перед нами мифонимическая синекдоха. Но если **Аура** — божество, дочь Эфира и Гемеры, тогда мы имеем дело с мифонимической метонимией. Аналогично, если **Эфир** (др.-греч. **Αἰθήρ** ‘горный воздух’) — проприальное название верхнего (горного), наиболее легкого (тонкого, разреженного), прозрачного и лучезарного слоя воздуха, номинация верхнего слоя неба, в котором живут

боги, тогда здесь явная ономастическая (мифонимическая) синекдоха. **Эфир** как божество представлен в нескольких версиях. По наиболее популярной версии, бог **Эфир** был сыном Эреба (подземного Мрака) и Нюкты-Ночи, братом **Гемеры** (**Дня**). По версии поэмы *«Титаномахия»*, **Эфир** и **Гемера** были родителями Геи-Земли, Урана-Неба, Понта (Моря), Океана, Тартара. В изложении Гигина бог **Эфир** родился от Хаоса и Мглы. По другой версии, **Эфир** — отец Зевса и именуется 'Отцом ветров'.

Ономастико-семантическая категория полионимии широко используется в теонимии, когда одно и то же имя божества употребляется для номинации различных божеств. Нередко одни этносы заимствовали теонимы у соседних этносов и присваивали их своим богам, имеющим иные функции.

Теоним Митра

Рассмотрим имя божества индоиранского происхождения **Митра** (др.-инд. *Mitrá-*, авест. *Miθra-* 'дружба', 'договор', 'согласие'). Теоним **Митра** принадлежит к индоиранскому пантеону, само имя восходит к индоевропейскому корню **mi-/*mei-*, имеющему отношение к обозначению идеи *посредничества*, взаимности, обмена, закономерности, согласия, состояния мира, дружбы, симпатии. «**Митра**, таким образом, есть по своей *первоначальной* идее, безусловно, середина, посредник между добрым и злым принципами, и отсюда понятно, каким образом **Митра** есть также *посредник* между **Ормуздом** и **Ариманом**. Как позитивный он есть **Ормузд**, как негативный он есть **Ариман**[1]» [Шеллинг : 173].

Результатом последних исследований этого божества на основе сведений, содержащихся в авестийском гимне **Митре** (**Митра-Яшт**), явилось то, что и по происхождению, и по своей сущности **Митра** прежде всего бог договора. Из назначения **Митры** как «карателя неправого» проистекает его дополнительная обязанность — воинствующего и хорошо вооруженного защитника «договора».

Троица из **Митры**, **Срауша** и **Рашну** (в пехлевийских источниках **Михр**, **Срош** и **Раши**) на протяжении всей зороастрийской эсхатологии функционирует в качестве судей над душами мертвых на мосту Чинват (мост, через который проходят умершие, перед тем как они попадают в ад или рай). Для парфянских и согдийских манихейцев **Митра** олицетворял солнце: в манихейском учении **Митре** отводилась роль Живого Духа или творца (в *«Авесте»* вообще не содержится свидетельств

[1] «Согласно Зендавесте, длительность существования мира измеряется двенадцатью миллионами лет и делится на четыре периода: 1) **Ариман**, хотя и существует, однако погружен в первоначальный мрак, и **Ормузд**, таким образом, лишен противника; ‹...› 2) преимущество на стороне **Ормузда**; 3) переменный успех в сражении; 4) преимущество **Аримана**, который близок к тому, чтобы изгнать из мира **Ормузда** и всех небесных духов. Тем не менее, в конце эпохи абсолютная победа **Ормузда**» [Шеллинг : 174].

об этой роли **Митры**), а Третий Посланец *(Tertius Legatus)*, который должен завершить спасение утраченного вещества света и который является богом солнца, в парфянском языке именуется также **Михр-йазд** — ‘бог Митра’, а в согдийском — **Мишэ-Митра**. В римском образе **Митры** (лат. *Mithras*) можно заметить древнеиранские черты[1] в том виде, как они представлены в *«Авесте»*, и элементы неиранского происхождения [Дрезден : 350—351].

В Древней Персии через несколько дней после зимнего солнцестояния отмечался великий праздник **Митры** под названием **Мираган** (**Mihragan**). «Ибо именно **Митра** возвращал людям Солнце. ‹...› Именно эти празднества **Митры** дали повод к тому, чтобы смешивать самого **Митру** с Солнцем. ‹...› В некоторых надписях, правда, стоит также лат. *Deus Sol invictus Mithras* ‘Бог Солнца непобедимый Митра’; ‹...› *Mihr* действительно означает в персидском “солнце”, а значит **Mihragan** вполне может быть всего лишь праздником самого Солнца и не обязательно должен означать праздник **Митры**, хотя и считался таковым» [Шеллинг : 169, 170, 172].

В Древней Армении **Митра** — бог Солнца, небесного света и справедливости. Геродот упоминает **Митру** как женское божество [Топоров 1 : 464—472]. Э. А. Грантовский вслед за В. В. Струве видит в сообщении указание на андрогинную сущность **Митры**. В последние века до н. э. возникла особая религия с культом **Митры** — *митраизм*[2], получившая распространение в эллинистическом мире, с I в. н. э. — в Риме, со II в. — по всей Римской империи; особой популярностью пользовалась в пограничных провинциях, где стояли римские легионы, солдаты которых были главными приверженцами культа **Митры**, считавшегося богом, приносящим победу. Значительную роль в распространении *митраизма* сыграли социальные низы, которых он привлекал тем, что провозглашал равенство среди посвященных в него и сулил блаженную жизнь после смерти. С конца II в. римские императоры (особенно Аврелиан и Диоклетиан) покровительствовали культу **Митры**. Во II—IV вв. *митраизм* был одним из главных соперников христианства.

---

[1] «Иранские элементы слишком значительны и явно противоречат недавно выдвинутой гипотезе о неиранском происхождении римского культа **Митры**, ср., например, связь **Митры** со светом, специальный термин *перса* ‘персидский’ для обозначения рода митраистских мистерий, употребление иранского слова *нама* ‘поклонение’ в митраистских формулах богослужения» [Дрезден : 351].

[2] В 1971 году в Манчестерском университете состоялся Первый Международный конгресс, на котором собрались исследователи *митраизма*. На этом конгрессе многие ученые поставили под сомнение иранское происхождение *античного митраизма* и высказали предположение, что *античный митраизм* — это новый культ, не связанный с иранским, а имя **Митры** было позаимствовано им для придания авторитета и духа древности (первоначально гипотеза о неиранском происхождении культа была развита С. Викандером в работе 1950 года).

В случае полисемии существует определенная связь между значениями многозначного слова (что дает право считать их значениями одного слова, в отличие от слов-омонимов), определенные ономастические семантические признаки, связывающие различные собственные имена (в нашем случае — имена богов) друг с другом на основании определенного сходства ономастических реалий и общность некоторых ономастических сем. Такие собственные имена выступают как своеобразные ономастические лексико-семантические варианты, как это четко видно на примере полионимического теонима **Митра**. При исчезновении общих ономастических семантических признаков *полионимические теонимы* превращаются в *ономастические омонимы*.

Если это так, если теоним **Митра** в античном *митраизме* является заимствованным онимом и не содержит никаких общих прониально-семантических признаков с традиционным именем бога **Митры**, тогда он выступает в позиции *теонимической омонимии* по отношению к последнему.

Теоним Сарасвати

Фундаментальное различие между мышлением и религиозными представлениями заключается в том, что мышление обязано быть последовательным (хотя люди и не особенно склонны последовательно им пользоваться), а религиозные представления не могут быть таковыми в принципе. В индуизме **Са́ра́свати** первоначально — речная богиня, что отражено в семантике ее имени: **Сарасвати** (санскр. सरस्वती) ‘Богатая водами’, буквальный перевод ‘Текущая река’ [МНМ 2 : 409]. Богиня **Сарасвати** была сама река. Имя богини было также названием реки. **Сарасвати** упоминается в *«Ригведе»*, ей посвящены три гимна как богине великой реки. В ведийский период ее почитают как очистительницу, защитницу и целительницу. Позже она считается воплощением всех знаний: искусств, наук, ремесел и мастерства, на что указывают ее имена, некоторые из которых звучат как ‘Дающая существование’, ‘Властительница речи и жизни’, ‘Высшее знание’. При этом богиня **Сарасвати** продолжала восприниматься как сама река [Топоров 2 : 308]. После того как древняя река пересохла или изменила русло, богиню **Сарасвати** перестали связывать с рекой, отныне она супруга Брахмы и покровительница искусств и наук. Ей приписывают изобретение санскрита и алфавита деванагари.

Все эти факты и множество других аналогичных — это отнюдь не противоречия индийского «мифологического» мышления. Это огромная инклюзивная способность мышления охватывать противоречивые религиозно-мифологические представления.

Теоним Амон

Другим примером полионимии в теонимическом поле является имя египетского бога **Амона.** На протяжении тысячелетий существования древнеегипетского государства этот теоним претерпел различные трансформации — от имени божества нома до имени главного бога общегосудар-

ственного значения. Имя **Амон** происходит от древнеегипетского слова со значением ‘сокрытый’, ‘потаенный’ [1] [Mercatante 2002 : 6—7].

Английский ассиролог А. Сейс «вполне правильно указал, и в этом его большая заслуга, что один из аспектов бога **Амона**, в представлении египтян, — вездесущий воздух и ветер, животворящее начало природы. На этой основе развилось представление о нем как о духе. Таким образом, верховный египетский бог **Амон**, царь богов, по определению египтян, стал тем, что греки называли Πνεῦμα, а Библия — *rûah* (термины, определяющие тождественные понятия верховного божества)» [Коростовцев Религия : 277].

С воцарением Аменемхета I **Амон** становится государственным богом Фив, где он является небесным божеством. Статуи **Амона** как небесного божества красили в голубой цвет. Культ **Амона** приобрел особое значение с возвышением Фив и превращением этого города в столицу Египта. **Амон** сначала был отождествлен с богом плодородия **Мином**. Из-за связи с связи с **Мином** к нему прилагался эпитет ‘**Камутеф**’. Уже в Первый переходный период появляются первые упоминания об **Амоне** не просто как о самостоятельном божестве, а как о демиурге и верховном боге. Появляется титул ‘Супруга бога Амона’, которым обладали поначалу верховные жрицы, а позже исключительно женщины царской крови.

В русле синкретизма он был отождествлен с древним гелиопольским солнечным богом **Ра** в образе бога **Амона-Ра**, царя богов и старшего божества Эннеады, и приобрел усложненное имя **Амон-Ра**. В XXI в. до н. э. при фараонах XI династии Среднего царства культ **Амона** сблизился с культом бога войны **Монту** и вытеснил его. Функции и образ этого божества еще больше усложнились, как и его новое имя: **Амон-Ра-Монту**.

Тем не менее восторжествовала форма имени **Амона-Ра**. Именно как **Амон-Ра** он становится общеегипетским божеством. Позднее **Амон** приобрел статус любимого и особо почитаемого бога фараонов, и во времена XVIII династии фараонов был объявлен главой египетских богов. **Амон-Ра** даровал победы фараону и считался его отцом. Именно с **Амоном** связано обожествление власти фараона, так как он считался его сыном. Существовало поверье, что фараон рождается на свет от брака **Амона** и царицы-матери, к которой бог является в образе

---

[1] По предположению ученых, скорее всего, это было олицетворение одной из восьми первостихий в понимании мудрецов верхнеегипетского города Гермополя. В основе древнейшего образа **Амона** лежало почитание воздушной стихии. Культ этого божества и его имя проникают из Гермополя в Фивы в конце Древнего царства, где он, как местный бог Фив, сначала не пользуется популярностью у фараонов XII династии. Помимо этого локального культа, **Амон** считался также одним из сокрытых божеств гермопольской Огдоады, состоя в паре со своей женской ипостасью (**Амаунет**). Считалось, что его супругой является **Мут**, хотя в более ранних источниках в этом качестве фигурировала **Усерет** (что касается **Амаунет**, то она была лишь женским воплощением **Амона** и собственного образа не имела).

мужа. **Амон** почитался и как мудрый, всеведущий бог, ‘царь всех богов’, ‘небесный заступник’, ‘защитник угнетенных’ (‘визирь для бедных’). В эпоху Нового царства сложились представления об **Амоне** как о боге, составляющем наряду с **Птахом** и **Ра** божественную триаду и одновременно являющемся единым богом, воплощая в себе всех других богов, в том числе самих **Птаха** и **Ра**. **Амон** — бог-творец всего сущего, владыка мира, в нем невидимо существуют все боги, люди и предметы. **Амон** превратился в самое почитаемое божество, его культ распространился далеко за пределы страны, в Ливии и Куше (Нубия). Центр его культа был перенесен жрецами в город Танис, древнюю столицу Египта в дельте Нила.

Теоним Хари

Иногда одна и та же исходная лексема как языковая единица встречается в самых разных лексических слоях одного языка или даже в разных языках, выступая в различных лексикологических (а также этимологических) рядах. Понятия *полисемия*, *лексическая вариативность*, *полионимия*, *этимологическое родство*, *типологическое сближение* и другие иногда тесно переплетаются в единый семантический узел, в ядре которого находится одна общая лексема.

Теонимизируясь, проприальная лексема *хари* функционирует как одно из имен индийских богов **Вишну** и **Кришны**. Бог **Вишну** имеет много имен, наиболее важным именем **Вишну** является **Хари** ‘Рыжевато-коричневый’ (которое, однако, толкуется как ‘Избавитель’). Согласно одной из интерпретаций, **Харе Кришна** мантра также содержит имя **Хари** в звательном падеже. В сикхизме **Хари** — одно из имен Бога. Золотой храм, самый священный храм для сикхов, называется также **Хари-мандир**, что в переводе означает ‘Храм Бога’. Кроме того, **Хари** — часто используемое личное имя во многих современных индийских и дравидийских языках. Под влиянием санскрита, как ритуального и церемониального языка индуизма, апеллятивная лексема *хари* перешла в лексиконы многих языков Азии. Например, в индонезийском языке слово *хари* означает ‘дневной свет’, в малайском языке — ‘день’ (ср. псевдоним **Мата Хари** ‘Глаз дня’). В тагальском языке слово *хари* означает ‘король’. В Ведах слово *хари* используется в отношении **Вишну**, как бога солнца, **Агни**, как бога огня, а также **Индры**, как бога молнии.

Первоначальные значения слов человеческого языка были полисемичными, диффузными. Исконная полисемия или диффузность значения слов первобытных языков способствовали тому, что названия деифицированных объектов в силу своей многозначности семантически были очень объемными, что обусловливало многогранность, многоаспектность, полифункциональность именуемых божеств.

Так полисемичность исходного апеллятива влияет на ономастическую семантику возникших на его основе проприальных единиц, теонимов и других разновидностей мифонимов.

Глава 2
ОМОНИМЫ В МИФОНИМИИ

Омонимы (от др.-греч. ὁμός ‘одинаковый’ + ὄνομα ‘имя’) — слова одинаковые по звучанию и различные по значению. Термин введен Аристотелем. «Поскольку омонимия представляет собой стирание различительных примет между значениями слов, ее принципиально относят к отрицательным явлениям языка и обыкновенно избегают при образовании новых слов. ‹...› Практически, однако, омонимия не настолько опасна, как можно думать, исходя из одних общих соображений» [Булаховский : 47].

Язык не может не иметь омонимов, ибо они имманентно присущи ему. Каждое слово языка в принципе может иметь омонимы, которые обусловлены *асимметрическим дуализмом лингвистического знака*[1]. Если язык в принципе не может не иметь омонимов, то, разумеется, омонимия как лексическая категория не может не быть присущей ономастике и ее классам.

Ономастическая омонимия выступает как одно из проявлений системной организованности номинативных единиц языка, проприальной сферы лексики. Свойственна омонимия также мифонимии.

Интраономастические омонимы существуют не только среди названий реально существующих объектов, но включают и мифологические номинации. Лексически идентичные собственные имена, принадлежащие к единому ономастическому классу, составляют *интраономастическую омонимию*. Интраономастическая омонимия может существовать в любом из проприальных классов языка. Примером *интрааронимической омонимии* может служить одно и то же название, которое употребляется для различных гор. Таким является ороним **Олимп**. А. А. Тахо-Годи сообщает о существовании нескольких гор под названием **Олимп**. Говоря об этом широко известном из мифологии ороними, она подчеркивает: «Олимп не один, их несколько, и не только тот, самый главный — в Фессалии, но и в Малой Азии (Ликия и Мизия), на острове Кипр (целых два Олимпа), на юге Греции (в Лаконике и Аркадии), на западе Греции (в Элиде, вблизи Олимпии)» [Тахо-Годи : 22].

Интратеонимическая омонимия

При *интратеонимической омонимии* один и тот же теоним употребляется в качестве имени различных богов. **Астар/Истар** (‘ttr, ‘str, ‘tr), древнесемитское астральное божество, олицетворение планеты Венера, мужская параллель **Астарты** и **Иштар**. Мы рассматриваем как интратеонимический омоним употребляющийся теоним **Астар**

[1] С. О. Карцевский поясняет это следующим образом: «Всякий знак является потенциально “омонимом” и “синонимом” одновременно, т. е. он образован

для номинации других конкретных богов. Название женского божества **Ashtoreth** заставляет предполагать существование божества мужского рода **Ashtar**. «Следы существования этого бога нашли в слове *Ishtar* в вавилонских надписях, а недавно в **Ashtar** в моавитских памятниках. Здесь, однако, женское божество одержало верх и пользовалось почитанием. ‹...› Сирийцы называли ее **Astarte** и под этим названием она была известна в Греции и Риме ‹...› в древних надписях удалось прочесть имя **Athtar**; даже еще более: этому названию в одном отрывке предшествует слово, употребленное в мужском роде» [Мюллер Лекции : 86]. Так, **Астар** в западносемитской мифологии — ханаанейско-аморейский бог, почитавшийся наряду с **Астартой**, очевидно, как ее супруг.

В йеменской мифологии **Астар** — верховное божество. Единственный древнесемитский бог, который сохранил свое имя и функции в этой мифологии и почитался во всех государствах Древнего Йемена. **Астар** был богом войны, грозным и сильным, и одновременно богом-защитником, хранителем домов, гробниц, надписей, оберегавшим их «от всякого повреждающего и разрушающего». Он являлся и богом плодородия и орошения. **Астар** возглавлял пантеоны богов в государствах Древнего Йемена [МНМ 1 : 115]. **Астарта** — божество древних семитов. Финикиане почитали **Астарту** богиней любви и производительных сил природы, иудеи же **Астарту** (**Аштарот**) низвели до степени злого духа.

Арьи, как и другие индоевропейские народы, почитали реки. Первое место из них занимала **Сарасвати**, описываемая как мать и богиня, превосходящая все другие реки славой и величием[1]. **Сарасвати** в древнеиндийской мифологии — название реки (главной для ведийских ариев) и имя ее богини [Невелева 1991 : 79]. В основе этого онима — гидроним **Сарасвати**, название реки в северо-западной Индии (считают, что это название — результат перенесения иранского гидронима, ср. авест. *Harahvaiti*). Есть мнение, что гидроним **Сарасвати** — сакральное название **Инда** [МНМ 2 : 409]. **Ганга** (санскр. गगा) — это название священной реки **Ганга** (**Ганг**) в Индии и имя богини в религии и мифологии индуизма. В древнеиндийской мифологии небесная река, дочь царя гор *Химавата* и сестра *Парвати*, излившаяся на землю, олицетворение индийской реки **Ганг** (на санскрите имя женского рода) [МНМ 1 : 263].

Нил в греческой мифологии это имя бога реки и одновременно название этой реки [МНМ 2 : 218]. **Аретýса/Аретýза** (др.-греч. Ἀρέθουσα) — в древнегреческой мифологии нимфа-охотница, в которую был влюблен

скрещением этих двух рядов мыслительных явлений. ‹...› Центром излучения омонимов является совокупность представлений, ассоциируемых со значимостью знака; их элементы изменяются в зависимости от конкретной ситуации, и только конкретная ситуация может дать *tertium comparationis*» [Карцевский : 85].

[1] При этом остается неясным была ли это реальная река или сакральное имя **Инда**, первой крупной реки, с которой столкнулись проникшие в Индию арьи.

речной бог **Алфей** [МНМ 1 : 103]. Имя **Аретусы** носит источник в историческом центре Сиракуз. **Алфей** — в греческой мифологии бог одноименной реки в Пелопоннесе, сын титанов *Океана* и *Тефиды* [МНМ 1 : 62]. **Асоп** (Ἀσωπος) в греческой мифологии — бог одноименной реки в Греции, сын *Посейдона* и нимфы *Перо* (по другим версиям, — сын *Океана* и *Тефиды* или *Зевса* и *Эвриномы*). У **Асопа** двенадцать дочерей и два сына — эпонимы городов и островов [МНМ 1 : 115]. **Волтурн** (лат. *Volturnus*) в римской мифологии — это имя бога реки и одновременно название этой реки [МНМ 1 : 243]. **Сперхий** (греч. Σπερχειός) в греческой мифологии — имя бога реки и одновременно название этой реки в Фесалии. **Сперхий** — древнее стихийное божество. Этимология имени **Сперхий** указывает на быстроту (σπερχυιός ‘стремительный’, ‘быстрый’), характерный признак водного потока [МНМ 2 : 467]. **Борисфен** — греческое название реки Днепр, это также имя божества этой реки. **Аракс** в скифской мифологии — имя божества и название реки (Волги, Сырдарьи или Амударьи), отец прародительницы скифов (Апи) [Сл. Мелетинский : 58]. В Тибете есть озеро **Мансаравара**, имеющее своим хранителем одноименное божество. Здесь, по преданию, 10 тысяч лет назад великий мудрец получил от Брахмы священное знание — текст *«Ригведы»*.

Некоторые имена мифологических персонажей находятся в омонимических связях с названиями гор. **Парнас** — сын Посейдона и нимфы Клеодоры. Основатель древнего оракула **Пифо**, посвященного потом Аполлону. Его именем якобы была названа гора **Парнас**. Мифоантропоним **Парнас** и мифооронim **Парнас** являются примером интраономастических омонимических отношений. **Киферон** (греч. Κιθαιρών) — в греческой мифологии царь Платей в Беотии, живший возле горы, получившей его имя [МНМ 1 : 662]. **Киферон** — лесистый горный массив на границе Аттики с Мегарою, в древности святилище Зевса и место делалийских игр. Мифоантропоним **Киферон** и мифооронim **Киферон** — еще один пример интраономастической омонимии.

Эпонимы

Эпонимы — иная разновидность интраономастической омонимии. Жители Месопотамии признавали только одно учреждение в современном смысле этого слова — «царскую власть». В Ассирии царь был *эпонимом* (limmu) не один, а вместе с высшими административными лицами царства [Оппенхейм : 99]. Некоторые мифонимы в греко-римской мифологии лежат в основе названий населенных пунктов и выступают как их *эпонимы*, которые повлияли на образование реальных названий племен и территорий в **Ливии** (Северной Африке). Нимфа **Ливия** — возлюбленная (или, по другой версии, супруга) Посейдона, от которого родила близнецов **Агенора** (царь Тира в Финикии) и **Бела** (царь Египта). У **Бела** родились дети-близнецы **Египт** (эпоним Древнего Египта) и **Данай**, через которых **Бел** стал предком многих царских домов Греции, Персии и Африки, многие из которых, в свою очередь, произ-

вели детей-близнецов [МНМ 2 : 53]. **Атлант** (рим. **Атлас**) — от имени этого титана произошло название *Атлантического океана*, *Атласских гор*, в мифах упоминается река **Атлант**. **Геракловы столпы** (**Геркулесовы столбы**) — название, использовавшееся для обозначения высот, обрамляющих вход в Гибралтарский пролив.

Имя **Менелая** носила гавань в области Арданида (Киренаика, позже Мармарика) [Malkin : 56]. **Аркад/Аркас** (Αρκας) — в греческой мифологии царь **Аркадии** и ее эпоним, сын Зевса и нимфы Каллисто [Сл. Мелетинский : 62]. **Рома** (др.-греч. Ῥώμη, лат. *Roma*) — богиня, олицетворение города **Рима** как повелителя Вселенной; впервые стала предметом почитания у греков, особенно в Малой Азии, где в ее честь строили храмы. Жители города Смирны гордились тем, что построили в 195 г. до н. э. первый храм в честь **Ромы** [Рома]. Теоним **Roma** и ойконим **Roma** *(Рим)* являются интраономастическими омонимами. В греческой мифологии женское имя **Пафос**, дочери царя Кипра Пигмалиона и его жены Галатеи, статуи, которую оживила Афродита, лежит в основе названия города **Пафос** на южном берегу Кипра, центре культа Афродиты [МНМ 2 : 312]. В греческой мифологии дочь речного бога Ахелоя **Пирена** родила от Посейдона двоих детей — **Лехея** и **Кенхрея**, эпонимов двух главных портов Коринфа [МНМ 2 : 313]. Мифологический герой **Навплий**, сын Посейдона, является эпонимом города **Навплия** [МНМ 2 : 68].

Эпонимы в многочисленных случаях являются разновидностями *антономазической синекдохи*. Мифологический персонаж **Дриоп**, сын речного бога Сперхия, в греческой мифологии является эпонимом племени *дриопов* [МНМ 1 : 408]. Дочь **Дриопа** по имени **Дриопа** родила от Гермеса Пана, а от смертного мужа сына **Амфиса**, ставшего царем основанного им одноименного города [МНМ 1 : 408]. Ср. еще пример мифонимно-ойконимической омонимии. **Аргос** — мифологическое существо, имеющее сто глаз. Гера приставила его стражем к Ио, обращенной ею из ревности в корову; но Гермес, по велению Зевса, усыпляет **Аргуса** игрой на флейте и затем убивает. Гера поместила глаза **Аргуса** на хвост павлина [МНМ 1 : 100]. **Аргос** — древнегреческий город на Пелопоннесе, основан в начале II тыс. до н. э.

Этнонимы

Еще одна разновидность интраономастической омонимии наблюдается в случае, когда личное имя мифологического персонажа лежит в основе *этнонима*. **Э́ллин** (др.-греч. Ἕλλην) в греческой мифологии — царь Фессалии, внук Прометея, сын Девкалиона (вариант: сын Зевса) и Пирры. **Эллин** — мифический родоначальник эллинов, эпоним Эллады [МНМ 2 : 660]. От нимфы *Орсеиды* **Эллин** имел сыновей **Эола**, **Дора** и **Ксуфа**. Сыновья и внуки **Эллина** — эпонимы основных греческих племен: **Эол** (др.-греч. Αἴολος) — эпоним *эолийцев*, мифический родоначальник племени *эолийцев* [МНМ 2 : 660, 663]; **Дор** (др.-греч. Δῶρος) — эпоним *дорийцев* [МНМ 1 : 392]; **Ион** (др.-греч. Ἴων) — сын **Ксуфа**,

родоначальник *ионийского* племени [МНМ 1 : 554]; **Ахей** (др.-греч. Ἀχαιός) — внук Эллина, сын Ксуфа, брат Иона, родоначальник племени *ахейцев* и т. д. В этиологическом мифе об **Эллине** и его потомках подчеркивается общее происхождение греческих племен. **Флегий** был родоначальником мифического разбойничьего племени *флегийцев* [МНМ 2 : 568—569]. **Флегий** основал древнебеотийский город **Флегий** и дал ему свое имя. В скифском генеалогическом мифе также отмечено эпонимическое обозначение некоторых персонажей. **Амфифемид**, **Амфитемис**, **Амфитемид** — ливиец, сын *Аполлона* и *Акакаллиды*. Именуется также **Гарамантом** — эпоним племени *гарамантов*. **Насамон** — эпоним народа *насамонов*, сын нимфы *Тритониды*. **Псилл** — эпоним народа *псиллов*. В армянской мифологии герой, предок **Арам** — эпоним *армян*. По его имени, согласно древним преданиям, стала называться другими народами страна армян: греками — *Армен*, иранцами и сирийцами — *Армени(к)* [МНМ 1 : 97]. «*Кривичи* — это самоназвание данного племени, которое согласно легендарным сведениям, происходит от имени своего родоначальника *Krivъ* (лит. *Krivė*, имя верховного вождя)» [Иванов 1980 : 27].

Скиф — единственный из трех братьев (**Агафирс**, **Гелон**), который сумел выполнить предложенное отцом сакральное испытание — натянуть отцовский лук и опоясаться его поясом, в результате чего стал первым царем *Скифии*. Отсюда этноним *скифы*. *Агафирсы* (др.-греч. Ἀγάθυρσοι) — племена раннего железного века (VII—V вв. до н. э.), которые упоминаются Геродотом. Мифическим родоначальником — эпонимом *агафирсов* был **Агафирс**, сын Геракла и змееногой богини — автохтонного божества Гилеи (у некоторых авторов — Ехидны). Согласно Геродоту, понтийские греки считали, что **Агафирс** стал родоначальником западных *скифов*, живших у Истра и сходных обычаями с фракийцами [МНМ 2 : 447]. В римской мифологии имя лесного божества **Пик/Пикус** является интрамифонимическим омонимом — эпонимом племени *пиценов*, которых **Пик** привел в места их обитания *(см. также с. 485)*.

Иногда мифонимические омонимы создают сложную пересекающуюся *омонимическую микросистему*. Так, имя сына Зевса и Ниобы **Пеласга** (др.-греч. Πελασγός) является эпонимом *пеласгов* (древнейшего населения Греции) [МНМ 2 : 297]. Добавим, что личное имя **Пеласг** является одновременно составной частью интрамифонимической омонимии: мифоним **Пеласг** служит личным именем семи мифологических персонажей [Пеласг]. Собственное женское имя **Фива** принадлежит в греческой мифологии трем различным персонажам и одновременно выступает как эпоним названий городов: 1) **Фива** — дочь правнучки Девкалиона; в честь нее назван город *Фивы* в Беотии; 2) **Фива** — дочь реки Асоп, также связывается с основанием *Фив*, видимо, она — супруга Зевсе; 3) **Фива** — киликийская царевна, руки которой добился Геракл, победив ее в беге на колеснице и основав в Киликии город *Фивы* [МНМ 2 :

562]. В ведийской мифологии **Арбуда** (др.-инд. *Arbuda*) — змееподобный и зверообразный демон, противник *Индры*. Имя **Арбуда**, видимо, связано с соответствующим названием горы, а также с названием племени автохтонного происхождения [МНМ 1 : 98].

Тезо-интрамифонимическая омонимия

Тезоименные образования в едином национальном мифонимическом пространстве составляют интрамифонимические омонимы. Древнегреческая мифология изобилует примерами *тезо-интрамифонимических омонимов*. Имя **Эвридика** (др.-греч. Εὐρυδίκη) носили, по крайней мере, шесть мифологических персонажей. Вот некоторые из них: 1) жена фракийского легендарного певца Орфея; 2) дочь Адраста, мать царя Трои Лаомедонта; 3) одна из пятидесяти дочерей Даная, 49 из которых убили своих мужей в первую брачную ночь; 4) дочь Лакедемона и Спарты, супруга аргосского царя Акрисия, мать Данаи и др. [МНМ 2 : 656]. Омонимическое имя **Электра** (др.-греч. Ἠλέκτρα) в древнегреческой мифологии носили три персонажа: 1) дочь Океана и Тефиды, мать вестницы богов Ириды и Гарпий; 2) одна из плеяд, родившая от брака с Зевсом Дардана, основателя царской династии в Трое; 3) дочь Агамемнона и Клитемнестры [МНМ 2 : 660]. Ср. мифонимы-омонимы **Феба** (др.-греч. Φοίβη, лат. *Phoebe*): 1) **Феба** — титанида, дочь Урана и Геи, мать Лето, бабка Аполлона и Артемиды; 2) **Феба** — дочь Левкиппа; она и ее сестра были похищены Диоскурами; 3) **Феба** — дочь Тиндарея и Леды, сестра Клитемнестры и Елены. Отметим, что в римской мифологии **Феба** — одно из прозвищ **Дианы** [МНМ 2 : 559]. Ср. **Антиона** (Греция) — мать братьев-близнецов Амфиона и Зета и **Антиона** (Греция) — сестра царицы амазонок Ипполиты и жена Тезея [Сл. Мифов : 20]. В индийской мифологии **Гаутама** — имя царевича, который после просветления стал известен как **Будда** и **Гаутама** — один из семи мудрецов, созданных божественным разумом Брахмы [Сл. Мифов : 70]. В китайской мифологии **Ло-шэнь** ‘духи Ло’ — духи-исцелители глаз; интрамифонимическим омонимом представляется мифоним **Ло-шэнь** ‘божество (реки) Ло’ — ‘фея реки Ло’ [МНМ 2 : 73].

Экстрамифонимическая омонимия

Экстраономастическая (экстрамифонимическая) омонимия охватывает имена мифологических персонажей и коррелирующие, идентичные по форме апеллятивы. Эти корреляты совпадают по форме, но отличаются по значению: апеллятивы обладают нарицательным значением, а мифонимы-омонимы — проприальным значением. О. С. Ахманова называет подобного рода корреляты между апеллятивами и онимами «выраженной» омонимией. Она пишет: «к ‘выраженной’ же омонимии следует отнести такие случаи, как **Вулкан** (мифоним) и **вулкан** (огнедышащая гора); **Геркулес** (мифоним) и **геркулес** (крупа); **Наяда** (нимфа) и **наяда** (моллюск); **Пан** (мифоним) и **пан** (барин); **Гриф** (крылатое чудовище) и **гриф** (крупная хищная

птица); **Зефир** (западный ветер) и **зефир** (пастила) и т. п. Этот вид омонимии можно рассматривать как ‘выраженный’ в том смысле, что здесь конкретное лексическое расщепление сопровождается различием лексико-семантических категорий внутри класса существительных, т. е. принадлежностью первого члена пары к собственным, а второго — к нарицательным именам. Омонимы эти неомографичны, так как дифференцируются употреблением соответственно прописной и строчной начальной буквы» [Ахманова : 133]. Впрочем, рассмотрение омонимии среди собственных имен на этом у О. С. Ахмановой и заканчивается. О. С. Ахманова не осмелилась заглянуть глубже в проблемы проприальной омонимии, ограничиваясь рассмотрением омонимов среди глаголов, прилагательных, наречий, нарицательных существительных[1].

Экстраономастическая омонимия — наиболее распространенная разновидность омонимов и, возможно, одна из мифонимических универсалий, ибо отмечена в различных религиозно-мифологических системах мира.

Возьмем такие понятия, как ‘солнце’ и ‘луна’. Они в разных языках называются по-разному; их апеллятивные обозначения нередко теонимизируются, а образы деифицируются, что вызывает появление экстратеонимических омонимов. Теонимизируются также названия других природных объектов и явлений. В кетской мифологии верховное божество носит имя **Есь** букв. ‘Небо’, а также ‘Бог’. Первоначально **Есь** представлял собой обожествленное небо. Старший сын бога неба, живущий в западной части неба, имеет имя **Биссымдесь** ‘Западное небо’ [МНМ 1 : 437]. **Ёрд** ‘Земля’ — в скандинавской мифологии обожествленная земля, мать **Тора** [МНМ 1 : 436]. **Жеми́на** (**Жямина**; лит. *Žemyna*) — в литовской мифологии богиня земли; персонификация земли. Пользовалась особым почитанием. Ей приносили жертвоприношения, сопровождая их заклятием: «Дорогая Земля, ты даешь мне, и я даю тебе»; в борозду клали хлеб, на землю лили пиво, перед сном старики целовали землю со словами: «Земля, моя мать, я произошел от тебя, ты кормишь меня, ты носишь меня и после смерти ты похоронишь меня» (ср. лтш. **Земес мате** — ‘Мать земли’). К **Земле** часто обращались в заговорах, в частности от укуса змей [МНМ 1 : 439—440]. В западносемитской мифологии бог **Йамму** ‘Море’ — властелин водной стихии, прежде всего моря. **Йамму** — один из основных претендентов на власть над миром и богами [МНМ 1 : 596]. В кельтской мифологии бог **Лер/Ллир** ирл., валл. ‘Море’ связан с морской стихией [МНМ 2 : 49].

---

[1] «Особого отношения требуют такие соотношения, как диван и Диван, дума и Дума, интернационал и Интернационал, октябрь и Октябрь, правда и Правда и т. п.» и далее сознается: «Однако для того, чтобы приступить к такому рассмотрению, следует сначала заняться разработкой теории собственного имени, что остается у нас до сих пор заброшенным участком» [Ахманова : 139].

В балтийской мифологии воплощение утренней ‘зари’ (или звезды) имеет названия: **А́устра**, **Аустрине** (лтш. ‘Утренняя заря’), **Аушра** (лит. ‘Заря’), **Аушрине** (лит. ‘Утренняя заря’) [Сл. Мелетинский : 74—75]. Ср. в мифологии майя *иш-чель* ‘радуга’ и теоним-омоним **Иш-Чель** — имя богини. В жертву ей приносили красивых девушек [МНМ 1 : 596]. У адыгов бог грома и молнии имел имя **Шибле**. Погибнуть от молнии считалось милостью **Шибле**. Теоним **Шибле** переводится как ‘Гром’ [МНМ 2 : 642]. В ведийской мифологии божество ветра имеет имя **Вата**, коррелирующее с апеллятивом, со значением ‘ветер’ [МНМ 1 : 219]. В древнеиндийской мифологии **Парджанья** ‘Дождевая туча’ — бог грозовой тучи и дождя [МНМ 2 : 286]. Этот теоним представляет собой омоним с соответствующим апеллятивом, называющим грозовую тучу. **Парджанья** слабо персонифицирован и в ряде случаев неотличим от тучи, в чем проявляется глубокий архаизм. **Кебхут** — богиня чистой прохладной воды и бальзамирования в древнеегипетской мифологии. Ее имя означает ‘прохладная вода’. **Кебхут** считалась богиней свежести, совершающей омовения и очищение посредством воды [МНМ 1 : 633]. От древнеиндийского слова *rati* ‘удовольствие’, ‘наслаждение’ в результате онимизации (теонимизации) возникло имя богини любовной страсти **Рати**, супруги бога любви **Камы** [МНМ 2 : 371]. Апеллятивная лексема и имя богини находятся в состоянии экстратеонимической омонимии. Само имя бога любви **Кама** является омонимом к апеллятиву *кама* ‘желание’, ‘чувственное влечение’, ‘любовь’ [МНМ 1 : 618].

В иранской мифологии проприальная лексема **Друг/Друдж** — имя злого духа, персонификация лжи, омонимирует с авестийским апеллятивом, имеющим значение ‘ложь’ [МНМ 1 : 408]. Ср. еще теонимы — экстраономастические омонимы: **Бахт** ‘Судьба’ — в армянских мифах персонификация судьбы [МНМ 1 : 165]; в восточнобалтийской мифологии богиня счастья и судьбы — **Лайма/Лайме** (лит. *laima*, *laime*, лтш. *lalma*, *laime* ‘счастье’) [МНМ 2 : 35]; в индийской мифологии богиня счастья, богатства и красоты — **Лакшми** др.-инд. ‘Счастье’, ‘Красота’, другое ее имя — **Шри** ‘Процветание’, ‘Счастье’, ‘Слава’ [МНМ 2 : 35]. Любопытно сложное название **Ирвольсонсин** (‘Солнце-луна-звезды-дух’) — в корейской мифологии собирательное название божеств солнца, луны и звезд, спасающих людей от наводнения и засухи [МНМ 1 : 565]. В мифологии алтайцев, хакасов, кыргызов также есть сложный образ божества, имя которого состоит из двух компонентов: **Йер-су** (тюрк. ‘Земля-вода’) — олицетворение земли и воды. Кыргызы почитали **Жер-суу** как божество земли и воды (хотя и не всегда отчетливо олицетворяли землю и воду) [МНМ 1 : 599].

В индуизме почитается усложненный религиозный образ, название которого является омонимическим термином, связанным с деторождением: **Линга-йони-мурти**; варианты названия: **Линга-мурти**, **Линга-йони**,

Линга-йони-мурти, **Линга-питха**. Образ **Линга-йони-мурти** символизирует собою «неделимое единство мужского (**Шива**, пассивного) и женского (**Деви**, активного) начал, от соединения которых исходит жизнь». Существует следующее восприятие **Линга-йони-мурти**: **Лингам**: **Шива**, **Парабрахман**, **Пуруша**, ‘непроявленное’, ‘мужчина’, ‘статическое’; **Йони**: **Деви**, **Махашакти**, **Пракрити**, ‘проявленное’, ‘женщина’, ‘динамическое’. **Ли́нгам** (санскр. लिङ्गं ‘знак’, ‘метка’, ‘признак’ и др.) — основной, не антропоморфный символ Шивы [Лингам].

Компоненты омонимической коррелятивной пары апеллятивная лексема/проприальная лексема не всегда принадлежат к одной и той же части речи, здесь возможны варианты. Апеллятивная лексема может быть именем прилагательным, адъективом, тогда как образованная от нее проприальная лексема в силу своего ономастического статуса является именем существительным, субстантивом. В древнеарабской мифологии имя бога в пантеоне самудских арабов **Кахил**, **Кахл** образовано от прилагательного со значением ‘могучий’ или ‘древний’ [Сл. Мелетинский : 277]. **Манаф** — в древнеарабской мифологии божество, почитавшееся во всей Северной и Центральной Аравии. Перевод имени — ‘Высокий’ [МНМ 2 : 98—99]. Культ богини **Узза** был известен уже в I тыс. до н. э., в частности на Синае, в государствах Набатея, Лихйан, у самудских арабов. Имя **Узза/ал-Узза** переводится как ‘Всемогущая’ [МНМ 2 : 545]. Имя древнеарабской богини **Руда** переводится как ‘Земная’. По одной версии, **Руда** была богиней земли и плодородия [МНМ 2 : 388].

В мифологиях разных языков количество *экстратеонимических омонимов* различно и зависит от различных обстоятельств. Римская мифология, например, очень богата этой разновидностью омонимов, так как имена многих богов представляют собой онимизацию (теонимизацию) апеллятивов, обозначающих различные предметы и явления окружающего мира, а также абстрактные понятия. Некоторые экстратеонимические омонимы имеют усложненную словообразовательную структуру. В мордовской мифологии дух ветра, хозяйка ветра имеет сложное имя **Варма-Ава**, компоненты которого имеют омонимы-апеллятивы, морд. *варма* ‘ветер’ и *ава* ‘мать’, ‘женщина’ [МНМ 2 : 216]; ср. еще мордовский мифоним **Тол-Ава** — имя хозяйки огня, виновницы пожаров, к которой обращались с мольбами об излечении от ожогов. Компоненты этого имени также имеют омонимы-апеллятивы, морд. *тол* ‘огонь’ и *ава* ‘мать’, ‘женщина’ [МНМ 2 : 517]. В китайской народной мифологии бог-покровитель лошадей — **Ма-ван** ‘Князь лошадей’ [МНМ 2 : 86]. В иудаистической мифологии ангел смерти назывался **Малах Га-Мавет** евр. ‘Посланец смерти’ [МНМ 2 : 95—96].

Иная разновидность экстратеонимической омонимии представлена случаями, когда от мифонима (теонима) образуется апеллятив. В древнеиндийской мифологии было божество, персонифицирующее изобилие и полноту даров, щедрость, исполнение желаний по имени

Пурамдхи < др.-инд. *Pūramdhi* ‘творящая (дающая) дары’ [МНМ 2 : 350]. От этого теонима образовался омонимирующий апеллятив, имя нарицательное для обозначения плодовитой женщины.

Интерлингвальная мифонимическая омонимия

Отдельную омонимическую группу составляют мифонимы-омонимы, возникшие в результате случайного совпадения имен мифологических персонажей в разных языках. Это *интерлингвальные мифонимические омонимы*. Лексически идентичные собственные имена, принадлежащие к различным ономастическим (топонимическим) классам, составляют *интероно-мастическую (интертопонимическую) омонимию*. **Арафа/Арафат** в мусульманской мифологии — название горы и одновременно так же называется долина близ Мекки, где встретились и узнали друг друга низведенные из рая в разные места земли *Адам* и *Хавва* [МНМ 1 : 98].

Садко — былинный герой, сохраняющий мифологические черты. Интероно-мастическим омонимом по отношению к имени русского былинного героя выступает имя духа болезней в тунгусо-маньчжурской мифологии **Садко** — кровожадного и хитрого духа, в который превращаются души злых людей после их смерти [МНМ 2 : 396]. Ср. разноязычные мифонимы, выступающие как омонимы в русскоязычном дискурсе: **Тир** в армянской мифологии бог письменности, наук и искусств, писец бога **Арамазда**, прорицатель судьбы [МНМ 2 : 513]. **Тир** — город-государство в Финикии (современный Сур в Ливане), основан в IV тыс. до н. э. **Лусин** (арм. Լուսին, в переводе ‘Луна’) — в армянской мифологии персонификация Луны [МНМ 2 : 81] и **Лу-син** (*лу* ‘чиновничье жалованье’, *син* ‘звезда’) в китайской мифологии — бог карьеры, один из триады звездных богов (сань-син) [МНМ 2 : 81].

Примером интерлингвальной теонимической омонимии является также имя бога **Шу** в Египте и имя божества **Шу** у одной из народностей Китая. В египетской мифологии **Шу** (от древнеегипетского слова со значением ‘пустой’) — бог воздуха, разделяющий небо и землю, сын солнечного бога Ра-Атума, супруг и брат богини влаги Тефнут [Сл. Мифов : 377]. Китайский теоним-омоним **Шу** зафиксирован у дунбаистов, которые поклоняются божеству, персонализированному в химере человека и змеи по имени **Шу** [Религия в Китае]. Омонимическими выступают мифологические именования **Ба** в Египте и в Китае. В древнекитайской мифологии имя **Ба** имеет демон засухи [Сл. Мелетинский : 85]. **Ба** — в древнеегипетской религии понятие, обозначающее глубинную сущность и жизненную энергию человека. «**Ба** — так называлось воображаемое существо, представлявшее собой душу человека и душу богов, ‹...› слово ‘ба’ имело два значения: оно было своего рода синонимом для слова ‘бог’ и вместе с тем означало что-то вроде ‘душа’. ‹...› **Ба** мыслилось как нечто существующее только после смерти человека и изображалось как птица с человеческой головой» [Коростовцев Религия : 190].

Мут (собственно ‘мать’) — древнеегипетская богиня, царица неба, богиня-мать и покровительница материнства. Теоним **Мут** выступает как интерлингвальный теонимический омоним имени бога **Мут** на Ближнем Востоке. Слово *мут* имеет общесемитское значение ‘смерть’ [Немировский Восток : 176]. Еще примеры интерлингвальных мифонимических (теонимических) омонимов: **Ару́на** (хетт. *aruna* ‘море’, ‘океан’) в хеттской мифологии — бог моря (мировой океан) [МНМ 1 : 109] и **Аруна́** (др.-инд. *aruna*, собственно ‘красноватый’) — в ведийской и индуистской мифологии божество рассвета [Сл. Мелетинский : 65]. Ср. еще две мифологические номинации: **Араш** — в иранском эпосе и преданиях ‘искусный стрелок из лука’ [МНМ 1 : 98] и **Араш** — в абхазском нартском эпосе ‘крылатый конь’, обладает необыкновенной физической силой [МНМ 1 : 98]. Ср. еще: **Алпан** — в мифологии лезгин бог огня (у них и сейчас существует проклятие: «Да убьет тебя Алпан!») [МНМ 1 : 62] и **Алпан** в этрусской мифологии богиня любви. Изображалась юной женщиной с диадемой из листьев и крыльями [Сл. Мелетинский : 37]. Имя **Бел** (др.-греч. Βῆλος) в греческой мифологии имел царь Египта, сын Посейдона и нимфы Ливии [МНМ 1 : 166]. Имя **Бел** в аккадской мифологии носили разные боги, иногда это имя употреблялось как эпитет. Имя **Бел** (в пер. с аккад. ‘владыка’, ‘господин’ — в религии Древней Месопотамии обозначение верховного бога). Применялось по отношению к шумерскому богу **Энлилю**, одному из троицы космических богов (**Ану**, **Энлиль**, **Эа**), а позднее являлось обозначением **Мардука**, бога города Вавилона [Бэл]. Имя **Мардук** образовано от шумерского **Амар-Утук(к)** — ‘теленок Уту’. Он мудр, владеет искусством врачевания и обладает заклинательными силами. Он получает функции водного божества и растительности. Кроме того, он — ‘судья богов’. Во II—I тыс. до н. э. **Мардук** сливается с **Энлилем** в единый образ владыки. Супругой **Мардука** является **Царпаниту**, которая опекает беременных женщин и помогает им во время родов. Однако другая богиня, **Тиамат**, противостоит **Мардуку**, которую стали изображать как свирепое начало, несущее угрозу всему миру. **Мардук** превосходил **Тиамат** в могуществе. Он сумел загнать в ее раскрытую пасть *восемь* ветров, разорвавших ее на части. Из частей разорванной плоти богини **Мардук** заново сотворил вселенную. «Обратите внимание на символическое значение цифры ‘восемь’, — отмечает А. К. Каиржанов, — которая обозначала бесконечность, то есть ее можно представить своеобразным кольцом А. Мёбиуса. Именно это значение вкладывали в цифру ‘восемь’ прототюрки, о чем свидетельствуют тексты древнейшей каменной летописи Великой степи» [Каиржанов 2011 : 192].

В кельтской (ирландской) мифологии **Дану́** (ирл. **Danu**) — мать, прародительница богов [МНМ 1 : 353]. В ведийской мифологии **Да́ну** (санскр. *dānu* ‘влага’) — воплощение первобытной воды. Кроме того, **Да́ну** в древнеиндийской мифологии: 1) демон, сокрушенный Индрой;

2) мать демонов и прежде всего Вритры; 3) эпитет **Кабандхи**, чудовищного ракшаса, убитого Рамой [МНМ 1 : 353]. В греческой мифологии **Данай** — сын царя Египта, отец 50 дочерей (Данаид) [МНМ 1 : 349]. Ср. частично омонимичное имя в китайской мифологии **Данай** (Фужэнь) ‘госпожа великая бабушка’ — богиня, помогающая родам [МНМ 1 : 349—350].

Примером интерлингвальных мифонимических омонимов может служить также собственное имя **Майя**. В греческой мифологии **Майя** (Μαῖα) — нимфа гор, старшая и самая красивая из семи плеяд дочерей Атланта и Плейоны. Вместе с сестрами жила в Аркадии, где ее встретил и полюбил Зевс. От него она родила сына Гермеса. Имя **Майя** (‘матушка’, ‘кормилица’) указывает на присущие ей функции вскармливания и воспитания; она воспитывала сына Зевса и нимфы Каллисто Аркада [МНМ 2 : 89]. Древняя италийская богиня **Майя** — покровительница плодоносной земли, богиня природы, зелени и цветов. Ей приносились 1 мая жертвы; от ее имени — название месяца *мая* в римском календаре [МНМ 2 : 89]. В ведийской мифологии **Майя** (др.-инд. *Māyā*) — ‘способность к перевоплощению, свойственная нуминальным (от лат. *numen* ‘божество’) персонажам’; ‘иллюзия’, ‘обман’. Применительно к богам **Майя** обозначает положительную магическую силу, изменение вида, чудесную метаморфозу. Если **Майя** принадлежит противникам богов — демонам, врагам, она выступает как обман, хитрость, колдовское изменение вида, подмена [Топоров 1 : 388]. В послеведийский период **Майя** нередко выступает в персонифицированном виде как божественная женщина небесного происхождения, жена демона Шамбары, воспитавшая сына Кришны Прадьюмну (воплощение бога любви Камы), а затем ставшая его женой. В этой ипостаси **Майя** идентифицируется с женой Камы Рати [МНМ 2 : 89]. В индуистской мифологии есть еще один **Майя** (др.-инд. *Maya*) — ‘зодчий’, ‘асур’. Покинутый женой (апсарой Хема) **Майя** живет в построенном им золотом дворце [МНМ 2 : 89 —90].

Ср. еще примеры интерлингвальной мифонимической омонимии. Имя **Мани** — мифологизированный образ иранского религиозного реформатора, вероучителя и пророка [МНМ 2 : 103], омонимически соотносится с именем божества скандинавской мифологии **Мани**, месяцем, братом Соль (солнца), управляющим ходом звезд [МНМ 2 : 105].

В римской мифологии **Карна** — богиня подземного мира. **Карна** считалась также защитницей детей и хранительницей внутренних органов человека [МНМ 2 : 624]. В древнеиндийском эпосе *«Махабхарата»* **Карна** (санскр. कर्ण ‘чуткий’, буквально ‘ушастый’) — внебрачный сын бога солнца Сурьи, один из центральных героев эпоса, сильнейший витязь сказания и воплощение доблести и чести [МНМ 2 : 624]. В восточнославянской мифологии **Карна** — персонификация плача и горя. Имя **Карны** связано со словами *кара*, то есть ‘наказание’, и *карити* ‘оплакивать’ [МНМ 1 : 624]. **Ино́** (др.-греч. Ἰνώ) в греческой мифологии

одна из дочерей Кадма. **Ино** взяла на воспитание младенца Диониса, сына своей погибшей сестры Семелы [МНМ 1 : 545]. **Инó** (‘человекорыба’) в корейской мифологии — ‘русалка’, ‘подводная ткачиха’, обитающая в Восточном (Японском) море [МНМ 1 : 545]. **Ио** (др.-греч. Ἰώ) в греческой мифологии — возлюбленная Зевса. Опасаясь гнева ревнивой Геры, Зевс превратил **Ио** в белоснежную телку. Позже **Ио** родила от Зевса сына Эпафа — родоначальника героев (Данай, Египет, Даная, Алкмена, Персей, Амфитрион, Геракл и др.) [МНМ 1 : 547]. У маори **Ио** (‘высшее существо’) — бог, создатель всего живого, родоначальник всех людей, хранитель мудрости. **Как** у нивхов — деревянное изображение покойного, в которое переходит душа умершего. В римской мифологии **Как** — сын Вулкана, чудовище, изрыгавшее огонь, опустошавшее поля Эвандра. По другой версии, **Как** был предававшимся разбою беглым рабом Эвандра [МНМ 1 : 611].

В *мифонимической омонимии* можно выделить несколько разновидностей омонимов. Каждое собственное имя имеет свое конкретное ономастическое значение — указывает на называемый объект. Лексически идентичные онимы, называющие разные объекты, являются ономастическими омонимами. У. Л. Чейф подчеркивал, что «собственные имена являются примером омонимии в широком масштабе» [Чейф : 131].

Глава 3
СИНОНИМЫ В МИФОНИМИИ

Синонимия как семасиологическая (и шире — лексикологическая) проблема отличается большой неопределенностью и разнообразием мнений. Определение синонимичности языковых единиц у разных авторов не совпадает[1]. Существует несколько основных подходов к определению синонимии. У А. А. Реформатского доминирует денотативный подход

[1] О. С. Ахманова предлагает близкое по существу определение синонимов и выделяет семь их разновидностей [Сл. Ахманова : 407]. В. Г. Вилюман насчитал почти десять признаков, необходимых для определения синонимов [Вилюман : 6]. А. А. Чешко пишет: «Синонимами признаются слова, выражающие одно и то же понятие, тождественные или близкие по значению, которые отличаются один от другого или оттенками значения, или стилистической окраской (и сферой употребления), или одновременно обоими названными признаками» [Чешко : 5]. А. А. Реформатский задается вопросом: «Что общего в значении слов-синонимов: понятие или называемая вещь?» [Реформатский : 90]. Ю. С. Степанов отмечает, что, «само значение — сложное явление», в его структуре «выделяют две линии: отношение к предмету, денотату, и отношение к понятию, сигнификату» [Степанов Основы : 30].

[Реформатский : 91], у Р. А. Будагова — сигнификативный (Р. А. Будагов пишет: «Синонимы — это близкие по значению, но разно звучащие слова, выражающие оттенки одного понятия» [Будагов : 50]), а у Л. А. Булаховского *синонимы* — это «слова, способные в том же контексте или в контекстах, близких по смыслу, заменять друг друга без ощущения заметного различия по смыслу»[1]. Ю. Д. Апресян [Апресян : 86] и другие исследователи подчеркивают важность структурного подхода. Наиболее общая дефиниция синонимов представлена в Лингвистическом энциклопедическом словаре: «*Синонимы* (от греч. *synonymos* 'одноименный') — слова одной той же части речи, имеющие полностью или частично совпадающие значения» [Новиков : 447].

Однако термин *'понятие'* неясен и многозначен, категория 'значения' в современном языкознании также трактуется далеко неоднозначно. Как можно спорить о тождестве или близости значений, если не понятно до сих пор, что понимается под *'значением'*! Отметим, далее, что синонимия имеет отношение не только к словам, как это следует из вышеприведенных дефиниций. Слова являются всего лишь одним из структурных типов наименований (пусть и основным). Наименования могут быть не только словесными, но и синтагматическими и фразовыми. Синонимическими отношениями связываются не просто слова, а наименования денотатов! И самое главное: ни в одном из толкований синонимов не затронута проприальная сфера лексики, как будто она вообще не существует в природе! Неужели собственные имена вообще не могут быть в синонимических отношениях друг с другом? Неужели различные проприальные номинации, при всем их отличии от апеллятивных номинаций, не могут различаться между собой своей экспрессивной окрашенностью, частотой употребления и под.?

В шумерском пантеоне главное женское божество — **Инанна**. В разных ситуативных контекстах она фигурирует как 'Небесная госпожа', 'Небесная корова' (то есть 'подательница жизни и насущных благ'), 'Женщина' (семантика женских божеств), 'Небесная блудница' (проекция эротических функций в масштабы мироздания), 'Умножающая людей и страны словно овец' (репродуктивная сила природы) [Шумеро-аккадская]. Все эти именования одной и той же богини, отражающие различные стороны ее сущности, мы рассматриваем как ономастические синонимы. Шумерской **Инанне** в аккадской мифологии соответствует **Йштар** — богиня плодородия и плотской любви, войны и распри; в вавилонском пантеоне **Йштар** имела сложные

[1] «Обычно такие слова не совсем точно соответствуют другим, которые они могут заменять ‹...› слова такого рода часто оказываются не подходящими для того, чтобы заменять друг друга без существенного ощущения разницы в иных» [Булаховский : 39].

амбивалентные функции, преимущественно военного и эротического свойств, выражавшиеся в разных ипостасях: **Иштар Аккадская**, **Иштар Арбельская**, **Иштар Ашшурская**, **Иштар Вавилонская**, **Иштар-каккабу**, **Иштар Ниневийская** и др. Имя каждой ипостаси богини любви является синонимом к ядерному имени **Иштар**.

Мифология любого языка изобилует примерами теонимических синонимов. Бог подземного царства и смерти в древнегреческой мифологии имел имя **Аид**, а также **Гадес**. Начиная с V в. до н. э. имя **Плутон** использовалось параллельно с этими теонимами. Синонимирующие в синхронном плане теолексемы всегда соперничают друг с другом и самая активная вытесняет другие на периферию употребления.

Ономастической синонимией богаты мифологии народов Севера, например, хантов и манси. Имя верховного бога **Нум-Торум** в мифологии имеет много синонимов и употребляется с разнообразными эпитетами. У хантов его называют **Ент-Торум** ‘Великий Торум’, **Савки-Торум** ‘Светлый Торум’, **Сорни-Торум** ‘Золотой Торум’, а также **Йем-Савки** ‘Добрый свет’, **Алле-ики** ‘Большой старик’, **Наги-ики** ‘Белый старик’ и т. д. Ср. мансийские синонимирующие теонимы: **Яны-Торум** ‘Великий Торум’, **Вайкан-Торум** ‘Белый Торум’, **Нум-пос**, **Сорни-пос** ‘Верхний блеск’, ‘Золотой блеск’ [Мифы Хантов : 14].

Разновидности синонимов в мифонимии

Можно выделить различные группы наименований одного и того же объекта, связанных отношениями разновидностей ономастической синонимии. В пределах самой ономастики понятия синонимичности, скажем, для микротопонимической категории и для оронимической категории, для именований людей и теонимов не будут полностью совпадать. Здесь должен превалировать узкокатегориальный подход.

Одна из множества лингвистических универсалий выглядит на первый взгляд парадоксально: язык требует *нестрогости слова*.

Нестрогость имен божеств проявляется в факте наличия дополнительных теонимических номинаций, прозвищ и прозваний богов. Иными словами, облигаторная *нестрогость теонимов* требует появления теонимных синонимов, своеобразного синонимического теонимического поля. Теонимические синонимы выступают в роли актуализации различных значений, приписываемых божеству и манифестируемых в его дополнительных номинациях.

Существует греческая легенда, что город **Афины** сначала назывался **Краная**. Сын Девкалиона и Пирры Амфиктион посвятил этот город богине Афине и дал ему имя — *Афины* [МНМ 1 : 72]. Ойконимы **Краная** и **Афины** являются диахроническими ойконимическими синонимами. Древнеегипетский город *Мемфис*, имевший важнейшее значение в египетской мифологии, существовал с начала III и до второй половины I тыс. до н. э. и назывался по-разному: **Инбу-хедж**, **Мен-нефер**, **Хут-ка-Птах**, **Мехат-та-уи**, **Анх-та-уи**, **Мемфи́с** (др.-греч. Μέμφις,

лат. *Memphis*), **Ме́нфе**, **Ме́мбе** и др. Все эти названия также выступают как диахронические ойконимические синонимы.

Синонимические теонимические отношения

Любое имя бога, сопровождаемое определением, является теонимным синонимом по отношению к самому теониму. Временные эпитеты, сочетающиеся с именем бога, формируют *временные теонимические синонимы*. Постоянные эпитеты формируют устойчивые теонимические синонимы. Но отдельные эпитеты могут субстантивироваться (полностью или частично) и превратиться в синонимы. Из этого следует, что один из основных принципов синонимии, а именно, принадлежность синонимирующих наименований к одной и той же части речи в мифонимии не является обязательным. «Ахилл молится Зевсу Додонскому или Пеласгийскому, который вообще является в Греции одним из древнейших и часто хтонических Зевсов» [Лосев Гомер : 290].

Рассмотрим несколько устойчивых синонимов к теониму **Юпитер**. Как известно, **Юпитер** в древнеримской мифологии — это бог неба, дневного света, грозы, отец богов, верховное божество римлян. Однако значение этого проприального слова было нестрогим. Оно содержало большое число дополнительных созначений, некоторые из которых выразились в дополнительных соименованиях. Приведем некоторые из них.

В римском государственном культе **Юпитер** именовался **Оптимус Максимус Сотер** *(Optimus Maximus Soter)* ‘Лучший Величайший Спаситель’. **Юпитер Лациарис** *(Juppiter Latiaris)* был богом союза латинских племен. **Юпитер Тонанс** *(Juppiter Tonans)* ‘Юпитер гремящий’ посылал дождь, гром. **Юпитер Фульгур** *(Juppiter Fulgur)* ‘Юпитер молнийный’, ‘Юпитер блещущий’ посылал молнии. **Юпитер Виктор** *(Juppiter Victor)* даровал победу. **Юпитер Феретриус** *(Juppiter Feretrius)* был богом войны и победы, с ним был связан обычай *триумфа*, когда победоносный полководец отправлялся на Капитолий, чтобы в храме принести **Юпитеру** жертву из взятой на войне добычи и сложить к ногам его статуи свой лавровый венок. **Юпитер Терминус** *(Juppiter Terminus)* был хранителем границ. **Юпитер Либертас** *(Juppiter Libertas)* был защитником свободы. Перед посевом приносились жертвы (обряд назывался *совершением трапезы — daps*) **Юпитеру Дапалису** *(Juppiter Dapalis)*. Он покровительствовал земледелию, ему были посвящены праздники сбора винограда — *виналии*, он считался гарантом верности клятве. Все эти именования **Юпитера**, по нашему убеждению, являются *теонимическими синонимами*.

Такого рода синонимические номинации наблюдаются в теонимных системах разных народов. Например, в религиозных представлениях полинезийцев бог **Тане** ‘Мужчина’ долгое время занимал весьма привилегированное положение. «На некоторых островах Океании, например, на Мангаиа (о-ва Кука), он был даже наиболее почитаемым богом.

Островитяне придумали для него множество лестных прозвищ. Например: **Тане — дарящий пищу**, **Тане — берущий власть**, **Тане — освятитель вождей**, **Тане — грозовая волна** и т. д.» [Хироа : 148—149].

Мифонимическая синонимия — совокупность различных имен одного и того же мифологического персонажа. В *«Ригведе»* имя **Праджапати** ‘Господин творения’, ‘Прародитель’, ‘Творец’ носит абстрактное верховное божество, представитель отвлеченного божественного принципа, выработанного ведийским пантеистическим направлением. Это божество носит также другие имена, вроде **Вишвакарман** ‘Создатель всего’, **Гираньягарбха** ‘Золотой зародыш’ и др. Имена **Праджапати**, **Вишвакарман**, **Гираньягарбха**, соотносимые с одним и тем же божеством, лингвистически находятся в состоянии ономастической (теонимической) синонимии. Одновременно имя **Праджапати** в индийской мифологии придается различным божествам, например, **Савитру**, **Соме**, **Ману Сваямбхуве**. В таких случаях имя **Праджапати** функционирует как ономастический (теонимический) омоним. Теоним-синоним **Вишвакарман** также имеет свое отдельное функционирование и как эпитет применяется в *«Ригведе»* по отношению к **Индре** и **Сурье**, выступая в этом теонимическом поле как ономастический омоним.

Р. К. Шарма считает, что для *«Махабхараты»* понятия ‘ашани’ и ‘ваджра’ тождественны, и рассматривает оба слова как лексические синонимы. «В составе имен-эпитетов **Индры**, основанных на его атрибутах, слово ‘ашани’ не фигурирует. Исходя из тождественности признаков эпических *ваджры* и *ашани*, что подтверждается многочисленными примерами, можно говорить о синонимичности этих понятий» (Р. К. Шарма цит. по: [Невелева 1979 : 64]).

Определенная автономность мифонима от его мифологического носителя приводит к иным результатам: персонажи различных мифологий, отличающиеся генетически и имеющие имена, созданные в разных языках, со временем отождествляются, а их имена выступают как ономастические синонимы. **Лиетуонис** — в латышской мифологии персонификация кошмара, удушья. По данным Эйнгорна и Стендера, **Лиетуонис** — дух, который по ночам гоняет лошадей до пота, он способен проникать в жилище даже сквозь замочную скважину. По некоторым предположениям, образ **Лиетуониса** заимствован из славянской мифологии (укр. *літун*, пол. *litun*). [МНМ 2 : 53].

Мифонимическая синонимия маркирует два различных состояния мифонимической лексики: 1) *молодость мифонимической системы*, неустоявшейся в мифонимической лексике, когда один и тот же мифоперсонаж именуется различными словами, чаще всего отапеллятивного свойства; 2) *зрелость мифонимической системы*, когда различные имена одного и того же божества свидетельствуют о расщеплении его образа на множество ипостасей. Примером молодости мифологической системы служат многочисленные имена главного героя мифологических сказок обских угров: **Ими-хиты** буквально ‘Бабушкин внук’, **Ими-хилы**

‘Тетин племянник’; **Кон-ики** ‘Господин-старик’, **Кон-ики-пах** ‘Господина-старика сын’; **Мир-сусне-хум** ‘За Миром Наблюдающий Человек’, ‘Много Странствовавший’, ‘Много Блуждавший Муж’; **Орт-ики**, **Орт-лунк** ‘Богатырь-старик (дух)’; **Эква-пырись** ‘Женщины сынок’, а также ‘Золотой Богатырь’, **Альвали**[1], **Тарыг-пещ-нималя-сов** и др. [Мифы Хантов : 532—559].

Верховный бог скандинавской мифологии имеет имя **Один.** В различных скандинавских мифах он фигурирует в разных обличьях и выступает под многочисленными именами с различной лексической семантикой: **Альфёдр** ‘Всеотец’, **Хар** ‘Высокий’, **Игг** ‘Страшный’, **Гримнир** ‘Скрывающийся под маской’, **Хрофт** ‘Воитель’, **Харбард** ‘Седая голова’, **Хникар** ‘Сеятель раздоров’ и др. Все имена **Одина** являются теонимическими синонимами. «Эквиполентное сходство скандинавской мифологии об **Одине** обнаруживаем и в мифах алтайских народов об **Ульгене**. Супругой **Одина** предстает **Голда** (**Метелица**, **Хофф**, **Фрейя**, **Берта**, **Перхута**), которая в скандинавской мифологии является богиней плодородия, любви и красоты» [Каиржанов 2011 : 198].

В китайской мифологии популярный бог домашнего очага имел ряд имен: **Цзао-ван** ‘Князь очага’, **Цзао-шэнь** ‘Бог очага’, **Цзао-пуса** ‘Бодхисатва очага’, **Дунчу сымин чжу** ‘Повелитель судеб восточного (угла) кухни’ [МНМ 2 : 618]. Иногда божество может иметь не одно имя, а два или более. Ср., например, в китайской даосской мифологии имя одного из 36 небесных полководцев, а также охранителя дверей храмов **Ван Лин-гуань** ‘Чудесный чиновник Ван’, другое имя — **Ван Шу Хо-фу тяньцзян** ‘Небесный полководец управы огня Ван Шу’ [МНМ 1 : 213]. Божество оспы в китайской теонимии имело несколько вариантов имен с прозрачной внутренней формой. Наиболее распространенное имя — **Доу-шэнь** ‘Божество оспы’. В некоторых местах **Доу-шэнь** считалось женским божеством, в других — мужским; изображается с лицом, обезображенным оспинами. **Доу-шэнь** в женской ипостаси называлась также **Доу-шэнь няннян** ‘Матушка богиня оспы’, **Тяньхуа няннян** ‘Матушка оспы’ (от названия оспы *тяньхуа* ‘небесные цветы’) или **Доу-чжэнь няннян** ‘Матушка оспы и кори’ [МНМ 1 : 392]. Все эти имена одного и того же бога находятся во взаимоотношениях теонимической синонимии.

Мировая мифонимия богата примерами этой разновидности мифонимической синонимии. Культ бога солнца был одним из самых важных в ацтекском обществе. Звали ацтекского бога солнца именем **Тонатиу** (ацт. *Tonatiuh*) ‘Солнышко’. В мифологии ацтеков он почитался и под другими именами: **Куатемок** ‘Нисходящий орел’, **Пильцинтекутли** ‘Юный владыка’, **Шипилли** ‘Бирюзовый царевич’. Все эти различные имена одного и того же бога являются теонимическими синонимами.

[1] Некоторые имена даются без нарицательного значения, так как их трудно перевести на русский язык.

Злой дух в иудейской демонологии, согласно некоторым источникам, первая жена Адама **Лилит** имела ряд имен, среди них: **Батна** — с евр.-арам. ‘Чрево’, **Одем** ‘Краснота’, **Аморфо** с греч. ‘Не имеющая формы’, ср. также именование ‘Мать, удушающая дитя’ [МНМ 2 : 55]. Все разновидности именований демонессы **Лилит** выступают как мифонимические синонимы.

Если взять в качестве основы для синонимического ряда имена богов не с узкоконкретным значением, а с основным функциональным предназначением, с основной идеей, репрезентируемой в образах и именах богов, то понятие *теонимической синонимии* еще больше расширяется.

Так находит свое выражение другая сторона **Матери-Земли** в римской мифологии — ее связь со смертью, существующая наряду с ее плодородием, питающим людей. Эта черта еще более бросается в глаза в образе богини, называемой **Diva Angerona**, выражающей безмолвие подземного мира. «Ее представляли в образе женщины, положившей палец на свои уста. Благодаря этому она является мифологическим синонимом “немой богини” — **Dia Muta** или “матери Ларов” — **Mater Larum**. **Мать-Землю** под именем **Dea Dia** как богиню плодородия полей почитала коллегия “полевых братьев” *fratres arvales*, состоявшая из двенадцати человек» [Тренчени : 375].

В шумерской мифологии многочисленные богини, называясь по-разному, по сути дела, представляли одну идею — идею **Матери-Земли**. Каждая из них была матерью богов, богиней урожая и плодородия, богиней, связанной с родовспомогательными функциями, советчицей своего мужа, соправительницей и покровительницей города, принадлежащего богу-супругу. Все они олицетворяли единое женское начало, выступая в разных ипостасях. Поэтому шумерские женские теонимы **Ки**, **Нинхурсаг**, **Нинлиль**, **Нинту**, **Баба**, **Мама**, **Мами**, **Нинсун**, **Гештинанна**, **Дамгальнуна** связаны едиными синонимическими отношениями. Репрезентирующая функция имени единой богини обеспечивается ее тождеством в разных случаях употребления. Общие черты всех этих богинь и характер связанных с ними верований обнаруживаются в песне, прославляющей богиню **Бабу**.

В индуизме **Ви́шну** (санскр. विष्णु ‘проникающий во все’, ‘всеобъемлющий’) — верховный Бог в вайшнавской традиции. **Вишну** имеет тысячу разнообразных имен, среди них такие, как **Вишва** ‘Тот, кто распространяется на все сущее’; **Вашаткара** ‘Тот, кому творят жертвенные восклицания’; **Бхутабхавьябхаватпрабху** ‘Господь прошлого, настоящего и будущего’; **Пундарикакша** ‘Тот, чьи глаза подобны лепесткам лотоса’; **Сарвайогавинихшрита** ‘Стоящий в стороне от любых форм связи’; или см. такие его составные имена, как, например, **Муктанам-парама-гатих** ‘Высшая цель освобожденных душ’; **Сарва-прахарана-юдха** ‘Вооруженный всеми видами оружия’. **Джанма-мритью-джаратига** ‘Тот, кто за пределами рождения, старости и смерти’;

Бхур-бхувах-свас-тару ‘Дерево для жителей трех миров’ и т. д. Все эти имена являются *теонимическими синонимами*, относящимися к одному и тому же божеству.

Синонимические субгруппы мифонимов

Мифонимическая синонимия обладает своей спецификой. Разнообразные имена, называющие одного и того же мифологического персонажа, имея единый денотативный субстрат, уже в силу этого фактора выступают в отношениях мифонимической синонимии. Но они в своей лексической семантике могут отражать как различные характеристики называемого персонажа, так и различные мотивации имени. Все синонимические именования могут подразделяться на более специфические синонимические субгруппы. Китайская богиня шелководства имеет близкие синонимические именования **Цань-шэнь** ‘Божество шелководства’, **Цань-нюй** ‘Девица-шелкопряд’ и др., а также второй ряд синонимических именований: **Матоунян** ‘Девушка с лошадиной головой’, **Ма-мин шэнму** ‘Ржущая, как лошадь, святая матушка’ [МНМ 2 : 613].

В индийской мифологии супруга Шивы **Шакти** (санскр. शक्ति ‘мощь’, ‘сила’) имеет различные формы, каждая из которых олицетворяет какой-либо ее аспект. Каждая из этих воплощений **Шакти** имеет свое личное имя: **Кали**, **Дурга**, **Лакшми**, **Сарасвати**, **Парвати**, **Чамунда**, **Деви**, **Бхавани**, **Трипурасундари**, **Бхайрави**, **Чанди**, **Тара**, **Минакши**, **Лалита**, **Камакши**, **Раджараджешвари** и др. Эти имена находятся в синонимическом отношении друг с другом. Одновременно они объединяются в две различные синонимические субгруппы. В одном божестве объединяются два начала, два лица, два противоречивых и разнородных по своему характеру образа — нежный, сострадательный и милосердный, с одной стороны, и суровый, жестокий и кровожадный, с другой. Первая субгруппа теонимических синонимов охватывает такие имена супруги Шивы, как **Ума** ‘Светлая’ и другие имена в этой ипостаси: **Па́рвати** (санскр. पार्वती ‘горная’), **Трипурасундари** ‘Великолепие трех миров’, **Лалита** ‘Играющая’, **Бхавани** ‘Оживляющая’. Ко второй синонимической субгруппе относится имя **Кали** (санскр. काली ‘черная’) — темная и яростная форма **Шакти** и другие имена в этой ипостаси: **Ду́рга** (санскр. दुर्गा ‘труднодоступная’ или ‘непобедимая’) — супруга Шивы в одной из ее грозных форм, **Чанди** ‘Гневная’, **Бхайрави** ‘Зловещая’ и др.

Добавим, что мифологическое мышление диффузно и инклузивно, в силу чего в нем одновременно синкретически могут сосуществовать различные образования. Например, **Сарасвати** — не только одна из форм **Шакти**, но и богиня мудрости, знания, искусства, красоты и красноречия. Она — супруга Брахмы. Некоторые из имен **Сарасвати** звучат как ‘Дающая существование’, ‘Властительница речи и жизни’, ‘Высшее знание’. Богиня **Парвати** как дочь Химавата, владыки гор и персонификации Гималаев, имеет имена, связанные с горами: **Шайладжа**

'Дочь гор', **Гирираджапутри** 'Дочь царя гор'. Собственное имя супруги Шивы — **Шакти** — может одновременно быть нарицательным именем, общим обозначением и как таковое употребляться с различными существами. Если в шиваизме, шактизме и тантре **Шакти** — супруга бога Шивы, то в более широком смысле *шакти* — 'женская творческая сила Шивы, а также Вишну'. Более того, в индуизме каждое божество имеет свою *шакти*. Апеллятивная лексема *шакти* имеет много иных мифологических значений.

«Синонимическая конденсация» в теонимии

Иная разновидность синонимов — это расширенные фраземы и синонимические компрессированные фраземы или синонимические лексемы, когда один из членов синонимической группы образован из другого путем *синонимической конденсации*. «Синонимическая конденсация» в теонимии — это использование теонимической лексемы вместо теонимической фраземы или же теоним, образованный соединением слов на основе копулятивного вида синтаксической связи от расширенного теонимического словосочетания при котором слова, обладающие общностью значений и коннотаций, оказываются равнозначными в плане эмоционально-экспрессивно-оценочных обертонов.

Многие японские и китайские варианты имен божеств — теонимические синонимы, возникшие в результате синонимической компрессии, синонимической конденсации. Японская богиня-солнце, одно из главенствующих божеств всеяпонского пантеона синто, имеет полное имя **Аматэрасу омиками** (япон. 天照大神) 'Великое божество, озаряющее небеса', в результате теонимической конденсации получила сокращенное имя **Аматэрасу**, находящееся в синонимических отношениях с полным именем. Младший брат богини **Аматэрасу**, бог ветра, ураганов, подземного царства, вод, сельского хозяйства и болезней, имеет полное имя **Такэхая Сусаноо-но Микото** 'Доблестный быстрый ярый бог-муж из Суса' и сокращенное имя **Сусаноо**. Эти варианты имени — теонимы-синонимы. Внук богини **Аматэрасу** — божество, играющее главную роль в японских мифах о нисхождении в страну людей, уже приведенную к покорности небесным богам, потомкам **Аматэрасу**, именующих себя *тэнсон* — 'потомки неба', имеет полное имя **Хикоко-но нинигино микото** 'Юноша — бог изобилия рисовых колосьев' и сокращенное имя **Ниниги**. Полная и сокращенная формы теонима выступают как теонимические синонимы.

В китайской даосской и народной мифологии богиня — чадоподательница и покровительница детей, а также лис имеет имя **Бися юаньцзунь** 'Госпожа лазоревых облаков', иной перевод 'Госпожа лазоревой зари'. Этот теоним является синонимической конденсацией полного имени: **Дунъюэ Тайшань тяньсянь юйнюй бися юаньцзюнь** 'Восточного пика горы Тайшань небесная фея, нефритовая дева, госпожа лазоревой зари'.

В основу имени мифологического персонажа может быть положено обозначение не одного, а двух и более признаков, что обусловливает появление многословных имен с *внутрисловной ономастической синонимией*. В народных мифологических текстах, передающихся устным путем, легко образуются проминентно обособленные личные имена «на мгновение», ограниченные рамками дискурса. В одном из хантыйских мифов речь идет о персонаже, фигурирующем под полилексемным именем **Желанный Богатырь**, **Купец Нижнего Света**, **Купец Верхнего Света**. Связь между компонентами такого «мифонима на мгновение» не жесткая, компоненты могут опускаться, что допускает различные номинационные варианты: **Желанный Богатырь Нижнего Света**, **Желанный Богатырь Верхнего Света**; **Желанный Богатырь Нижнего Света**, **Верхнего Света** и подобные, вплоть до именования в усеченном виде **Желанный Богатырь** [Мифы Хантов : 105—110].

Интерлингвальная мифонимическая синонимия

Разноязычные имена одних и тех же божеств выступают как интернациональные теонимические синонимы, имеющие тонкие различия как в семантическом, так и в экспрессивном плане. Как разновидность *интерлингвальной мифонимической синонимии* рассматриваем теонимные параллели. Анализируя хеттскую мифологию, А. И. Немировский подчеркивает, что сложность хеттского мира богов — в нерасторжимом слиянии трех мифологических систем: месопотамской, хурритской, анатолийской. Используя в богослужении то хурритские, то месопотамские, то собственно хеттские имена богов, нередко хетты воспринимали их, по словам А. И. Немировского, как синонимы. Так, бог Солнца может фигурировать под хаттским именем **Эштан**, хеттским **Иштан** или хурритским **Шимеги**, но может носить также и лувийское имя **Тиват**, палайское **Тият** или выступать как шумерский **Уту** [Немировский Восток : 130]. Вероятно, эти интернационально синонимирующие теонимы имели тонкие семантические и стилистические различия.

Примером интерлингвальной мифонимической синонимии являются имена богов или богинь любви в разных мифологиях мира. В древнегреческой мифологии это **Эрóт/Э́рос** (др.-греч. Ἔρως ‘любовь’); в римской мифологии — **Амур** (лат. *Amor* ‘Любовь’), а также **Купидон** (*Cupido*, от лат. *cupido* ‘сильная страсть’, ‘желание’). В индуизме бог любви имеет имя **Кама** (санскр. काम ‘любовь’, ‘чувственное влечение’). Женой **Камы** в индуистской мифологии была **Рати** — богиня любви и сладострастия, сексуального наслаждения, дочь демона Мары — божества зла и смерти. Имя **Рати** переводится с санскритского языка как ‘Любовь’, ‘Наслаждение’, ‘Удовольствие’. В дравидской мифологии дух любви называется **Анангу** (одно из значений слова *анангу* в тамильском языке ‘мучительная любовная страсть’). В ацтекской мифологии богиня любви имеет имя **Шочикецаль**. В переводе с языка науатль

оно означает ‘Драгоценный легчайший цветок’. В мифологии йоруба богиня любви и пресноводных водоемов — **Ошу́н**.

Рассмотрим еще один пример интерлингвальной мифонимической синонимии. Во многих мифологиях мира существует имя бога с основным теонимическим значением ‘громовержец’, ‘громовник’, ‘бог грома и молнии’. Изоморфное основное теонимическое значение позволяет рассматривать имена этого бога как *интернациональные мифонимические синонимы*. При этом лексическое значение лексем или синтаксем, лежащих в основе этих мифонимов-синонимов, их этимологическое значение могут быть самыми разными. Их объединяет воедино доминирующее общее ономастическое (теонимическое) значение.

Интернациональные теонимы-синонимы, имеющие единую общую семантему громовержец, охватывают значительное лексико-теонимическое пространство. См., например, слав. **Перун**, балт. **Перкунас**, греч. **Зевс**, рим. **Юпитер**, ведийск. **Индра**, сканд. **Тор**, фин. **Укко**, саам. **Айеке**, западносемитск. **Балу**, кит. **Лай-гун**, япон. (синтоизм) **Райдзин**, монг. **Хухедей Мереен**, у якутов **Сюгэ нойон**, у бурят **Аянгын сум**, у ацтеков **Тлалок**, у ирокезов **Хено**, у банту **Мулунгу** и др. **Шанго** — бог грома и молнии в мифологии западноафриканского племени йоруба.

Проблемы мифонимической вариативности

Проблемы мифонимической синонимии тесно соприкасаются с проблемами мифонимической вариативности. Существует множество вариантов мифонимов. Некоторые варианты мифологических имен имеют фонетическую мотивировку. Ср. славянский мифоним **Коляда/Коледа** (от лат. *Calendae*) — воплощение новогоднего цикла и мифологическое существо или **Кащей Бессмертный/Кощей** — ‘злой чародей’; ср. еще: **каравай/коровай** — в восточнославянской мифологии и ритуалах обрядовый круглый хлеб. Восточнославянский «скотий бог», покровитель домашних животных и бог богатства имеет варианты имени **Велес** и **Волос**.

Фонетическим вариантам мифонимов сопутствуют фоно-морфологические и морфологические варианты именований. **Марена** (**Марана**, **Морена**, **Маржана**, **Маржена**) [Сл. Мелетинский : 337, 338; Даль 2 : 298—299; МНМ 2 : 110, 111] — в славянской мифологии богиня, связанная (по первоначальному этимологическому сходству или по вторичному звуковому уподоблению) с воплощениями смерти, с сезонными ритуалами умирания и воскресения природы, а также с ритуалами вызывания дождя. В весенних обрядах западных славян **Мареной** называлось соломенное чучело — воплощение смерти (мора) и зимы, которое топили, что призвано было обеспечить урожай. «**Морена** — это не имя божества, не название обряда, а наименование куклы, подлежащей ритуальному уничтожению» [Рыбаков 2002 : 359]. В западнославянской мифологии сезонное божество **Маржану** польский хронист XV в. Я. Длугош сравнил с римской Церерой. **Морана** отождествлялась

в глоссах из *«Mater verborum»* с Гекатой (ср. также пол. *Marzan(n)a, Śmiertka*, словац. *Morena, Marmuriena*, чеш. *Morana, Smrtka*, укр. *Марена*).

Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров связывают имя **Марены** с именем римского бога войны **Марса**, первоначально также имевшего аграрные функции, восстанавливая общую праформу **Mŏr-* (допуская при этом, что позже, возможно, произошло смешение — в духе народной этимологии, — корней **Mŏr-* и **mer-*, 'смерть', в результате чего божество плодородия стало ассоциироваться еще и со смертью) [МНМ 2 : 111].

Многочисленны фоно-морфологические и морфологические варианты мифологических имен в греческой мифологии. Ср. варианты имени бога войны **Арес** и **Арей**; варианты имени одного из величайших героев Троянской войны **Ахилл** и **Ахиллес**; **Дике/Дика** — божество справедливости, дочь Зевса и Фемиды; **Клитеместра/Клитемнестра** — супруга Агамемнона; **Кирка/Цирцея** — волшебница, тетка Медеи; **Геба/Гебея** — богиня юности, дочь Зевса и Геры, сестра Ареса. Ср. **Анфея/Антея** (букв. 'цветущая') в греческой мифологии прозвище Геры, Афродиты и других богинь. **Аргос/Аргус** — великан, сын Геи-Земли с бесчисленным множеством глаз по всему телу, в дальнейшем — персонификация звездного неба; **Кербер/Цербер** — пес, страж Аида, чудовище с тремя головами, туловищем, усеянным головами змей и змеиным хвостом. **Мнемосина/Мнемозина** — богиня памяти, дочь Урана и Геи. В ветхозаветном предании **Далила/Делила** — возлюбленная Самсона, которая предала его и выдала филистимлянам. Ср. варианты имени божества молитвы в ведийской и индуистской мифологии: **Брихаспати** и **Брахманаспати**. В армянской мифологии бог грозы и молнии имеет варианты имени **Вахагн/Ваагн**. В иранской мифологии бог — персонификация времени и судьбы представлен вариантами имени: **Зерван**, **Зрван**, **Зурван**, **Зарван**. В корейской мифологии **Кён Хвон/Чин Хвон** — основатель удельного государства.

Иногда в диахронических диалектальных разновидностях одного и того же языка один и тот же мифоним представлен разными вариантами. В иранской мифологии первочеловек, позже первый царь Ирана манифестирован как **Каюмарс** (фарси), **Гайа Мартан** (авест.), **Гайомарт** (ср.-перс.). В иранской мифологии имя бога войны и победы представлено следующими вариантами: **Веретрагна** (авест.), **Вархран** (пехл.), **Бахрам** (фарси).

Исторические варианты мифонимов

Имена некоторых богов в различных религиях индоевропейцев можно рассматривать как исторические варианты индоиранских имен, восходящие к единой праиндоиранской религии. Ср., например, теоним **Митра** в индийских религиях, теоним **Митра** в иранских религиях**, Митра/Матрай** в туранских религиях (туранские религии — другое название скифо-сарматская религия, религия саков — религиозные и мифологические воззрения, распространенные среди

скотоводческих туранских племен: скифов, сарматов, саков), **Мир** у славян. Ср. еще: теоним **Дев** в индийских религиях, **Даэва** в иранских религиях, **Диеу/Див** в туранских религиях, **Див** у славян, **Зевс/Теос** у греков. **Сома** в индийских религиях, **Хаома** в иранских религиях, **Хаума** в туранских религиях. Ср., например: **Эмегельджи**, **Эмегельчи**, **Эмегельджин**, **Эмегельджи-эджи**, **Эмеген** ('прабабушка', 'бабушка'); **Эмегельджи-дзаячи** ('прабабушка-создательница'), у монгольских народов, а также тувинцев *домашнее божество* — 'богиня-мать'. У алтайцев аналогичные *онгоны* известны как **Эмегендер** (**Энекелер**), 'бабушки'; это духи предков-женщин, их воплощения — *тряпичные куклы* — передаются по наследству по женской линии. **Аждарха** в мифологии тюркоязычных народов Малой и Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа, Поволжья и Западной Сибири обычно представлялся в образе дракона, часто многоголового. Ср. еще: **Манахан**, **Манага**, **Манахай**, **Хан Баян**, **Манихан**, **Цаган Манхан-тенгри**, в мифах монголов божество охоты [МНМ 2 : 99].

В эпическом санскрите, например, метонимические заменители названия объекта в основном перестают восприниматься как художественные определения. В эпическом стиле явление метонимического использования эпитетов развивается, по-видимому, не только параллельно субстантивации прилагательного, но и в какой-то степени по ее модели, порождая одновременно два источника расширения лексического фонда традиционного поэтического языка: синонимию, а также антропо- и теонимию [Невелева 1991 : 106].

Если понимать под 'синонимами' «слова, которые имеют полностью или частично совпадающие значения», а под термином 'значение' — «свойство знака репрезентировать денотат» и принять во внимание, что основное значение онимов — их номинативная функция, функция выделения именуемого объекта, его идентификация, то можно прийти к выводу, что *ономастическая синонимия* — совокупность различных проприальных названий одного и того же объекта. Важно отметить, что термин *ономастические синонимы* многозначен, допускает различные интерпретации, а это позволяет широко использовать его в ономастической теории. Можно сказать, что *теонимическая синонимия* — это выражение несколькими теолексемами одной теосемантемы.

Мы считаем, что термины 'синонимия', 'синонимы' имеют право на существование в ономастической теории. Однако *синонимичность*, *синонимические отношения онимов*, *синонимические проприальные ряды* и т. д. в ономастике должны рассматриваться без оглядки на их апеллятивные корреляты, исходя из специфики самих собственных имен. При определении синонимичности языковых единиц необходим конкретный подход: для апеллятивных лексем релевантными будут одни критерии, для проприальных единиц — другие, ибо у них соотнесенность имеет разную природу.

Глава 4
АНТОНИМЫ В МИФОНИМИИ

Антонимы (греч. αντί- ‘против’ + όνομα ‘имя’) — слова одной части речи, имеющие противоположные значения [Новиков : 36]. Ю. Д. Апресян уточняет: «Антонимы имеют противоположные или обратные, но не противоречащие значения» [Апресян Семантика : 284]. *Антонимы* — это «не простое противоположение, которое может быть выражено прибавлением отрицания ‹...› а *противопоставление допускающих это значений*, выраженных различными корнями» [Булаховский : 44—45].

Поскольку в языкознании доминирует мысль, что собственным именам лексическое значение не свойственно, то иногда делается категорический вывод: «У собственных имен (а также местоимений, числительных) антонимов нет» [Антонимы]. Мы считаем это утверждение неправильным, ибо оно противоречит многочисленным ономастическим, в частности теонимическим (мифонимическим) фактам.

Антонимические номинации основаны на отношениях контрадикторности, свойственной как апеллятивной лексике, так и лексике проприальной.

Обычно ономастические антонимы представляют собой проприальные антонимические ряды — закрытую структуру, состоящую из двух членов-онимов с противоположным значением. Одним из средств мифонимного антонимообразования является использование приставок с отрицательным значением. В мифонимии это приставка *не-*, которая добавляется к соответствующему бесприставочному мифониму, лексическая семантика которого обозначает свойство, оцениваемое положительно. Главное значение приставки *не-* — значение отсутствия или полной противоположности. Ср. мифонимы-антонимы, один из которых образован с помощью приставки *не-*. Персонифицированное воплощение счастья — *Встреча* (др.-русск. ‘устръча’), противопоставляемое *Невстрече* (серб. *Срећа* и *Несрећа* в сербской народной поэзии). **Сречу** представляли в виде красивой девушки-пряхи, которая прядет золотую нить человеческой судьбы. Она помогает людям в сельскохозяйственных делах, в удалых забавах. Антитезой *Сречe* является *Несреча* — седая старуха с потухшим взглядом. *Несреча* тоже пряха, но прядет она слишком тонкую, обрывающуюся нить [Левкиевская : 509—510].

Некоторые мифонимы-антонимы были образованы путем использования приставок с различным значением. В древнегреческой мифологии лексическое значение имени титана — провидца **Прометея** (др.-греч. Προμηθεύς) ‘мыслящий прежде’, ‘предвидящий’ является производным от индоевропейского корня *me-dh-*, *men-dh-* ‘размышлять’, ‘познавать’ [МНМ 2 : 337—340]. Лексическое значение этого мифонима

интерпретируют еще как ‘предусмотрительно’. Этот мифоним находится в антонимическом противопоставлении к имени его трусливого и неумного брата — **Эпиметею**[1]. «Окончательная гибель добра предотвращается благодаря вмешательству **Прометея**. ‹...› **Прометей** и **Эпиметей**, олицетворения разделенных противоположностей, соединившись, возвращаются в свою “родную долину”. Оба свободны от властвования: **Эпиметей**, потому что он был принужден отказаться от власти, а **Прометей**, потому что совсем не стремился к ней» [Юнг : 329—330]. Прориальная лексема **Эпиметей** имеет лексическое значение основы ‘думающий после’ (лексическое значение этого мифонима интерпретируют еще как ‘непредусмотрительно’) [МНМ 2 : 337]. «И злое и пагубное можно рационализировать и эстетизировать. ‹...› Грубые и варварские тенденции, бывшие доселе бессознательными, поглощают сознательные ценности; вот почему бегемот и левиафан выставляют невидимого кита (бессознательное) в качестве символа для своего принципа, тогда как соответствующим символом эпиметеева царства является птица. Кит, живущий в морях, служит всюду символом поглощающего бессознательного. Птица, живущая в светлом воздушном царстве, является символом сознательной мысли или даже идеала (крылья!) и святого Духа» [Юнг : 329]. Лингвистическая семантическая асимметрия этих антонимов-мифонимов многократно репрезентируется и в мифологическом плане.

Мифонимическая асимметрия

Любой антонимический ряд представляет собой в лингвистическом отношении единую комплексную лексическую единицу, в которой актуализируются противоположные значения составляющих ее компонентов, которые, казалось бы, должны находиться в состоянии симметричности. Но в языке асимметричность оказывается намного сильнее симметричности. Ю. Д. Апресян пишет по этому поводу: «Семантическая асимметрия антонимов проявляется внешне в разного рода ограничениях их сочетаемости, причем господствующей закономерностью является ‹...› не только бóльшая употребительность, но и бóльшая дистрибутивная свобода семантически более простого члена каждой антонимической пары» [Апресян Семантика : 304].

Эта лингвистическая асимметрия иногда глубоко переплетается с *мифонимической асимметрией*, будучи, возможно, ее первоначальным импульсом. Это четко прослеживается в мифологических именах и образах ведийской и индуистской мифологии — **Ди́ти** и **Адити**. **Ди́ти** антонимически противостоит своей сестре **Адити** (ср. **Diti**: **A-diti**). Имена двух сестер, симметричные по форме, асимметричны по содержанию, различаясь семасиологически. Имена этой антонимической пары теонимов толкуются по-разному. Имя **Ди́ти** (санскр. दिति букв.

[1] «Царство добрых, в котором **Эпиметей** был королем, издавна враждовало с царством **Бегемота**...» [Юнг : 327].

‘связанная’, ‘ограниченная’) толкуют как происходящее от слова *diti* ‘Гибель’, ‘Конечность’. Имя **А́дити** (санскр. अदिती букв. ‘свободная’, ‘несвязанная’) толкуют как ‘Безграничность’, ‘Бесконечность’.

В римской мифологии древнеиталийский бог подземного мира (хтоническое божество) имел имя **Вейовис** (лат. *Veiovis*) и противопоставлялся светлому небесному богу, равнозначному **Юпитеру**. Этот теоним образован путем добавления отрицательной приставки *ve-* к простой проприальной лексеме **Jovis** ‘Юпитер’ (т. е. ‘не-Юпитер’). В древности ему воздвигли алтарь, а потом и храм между двумя рощами, на вершине Капитолийского холма, с убежищем для преступников. **Вейовис** был покровителем рода Юлиев, из которого происходил Юлий Цезарь, основатель первой императорской династии. **Вейовиса** изображали безбородым юношей, со стрелами в руках, с козой у ног. Два теонимических компонента единой лексико-семантической парадигмы — **Veiovis** и **Jovis** резко различаются своей асимметричностью как в семасиологическом плане, так и по их употребительности, значимости, роли в мифологии.

Древним обществам была свойственна *дуальная социальная* организация, «основанная на дуалистическом характере брачно-родственных отношений», что «накладывает глубокий отпечаток на характер всей духовной жизни» и «определяет бинаризм, двоичность во многих основных сферах религиозных и мифологических представлений» [Реконструкция : 776]. Дуальная социальная структура определяет наличие аналогичных структур в религиозных представлениях древних этносов, в бинаризме мифологических персонажей и их имен. В подавляющем большинстве случаев герои легенд рисуются либо безгранично злыми, либо исключительно добрыми. Бинарному неэтическому описанию мифологического времени соответствует бинарная же логика религиозной этики («историческое время»), тотально маркирующей все отношения между людьми в терминах плохой/хороший [Мещеряков : 328].

Маргинальные признаки, всегда присущие потустороннему, как бы приоткрывают завесу «наполовину», с одного бока, способствуя возникновению асимметрических, неполных форм, например, *пол-луны* в подземном мире тунгусской мифологии. Хромы и кривы, одноглазы, одноруки и одноноги бывают хтонические духи в фольклоре сибирских и центральноазиатских народов: *нгаэтаре*, *чулюгды* и *бучу* у тунгусов, *абаасы* у якутов. Такова одноглазая и однозубая бабка *чудовище-мангада* в бурятском эпосе, хакасский *шулбус*, живущий в горной пещере (чудовище мужского или женского пола с единственным глазом и длинным носом), и калмыцкая *шулмус* — старуха с длинным, тонким латунным носом (ср. также длинноносого демона **Тэнгу** в японской демонологии). Эпитет главы подземного царства у алтайцев, **Эрлика**, — ‘кривой демон’ *(сокор кормос)* [Неклюдов : 136]. В мифах средневековой Ирландии мать Кикула (Кихола) **Лот** описывается как ужасная великанша, чьи губы были на груди, а глаза сзади. Одноногость и однорукость, как и в других источниках, является

отличительным признаком *фоморов* (как и других сверхъестественных существ) [Шкунаев : 276].

Теонимический дуализм

Языковая категория антонимии в религиозной сфере актуализируется в понятии *теонимического дуализма*. В теологии *дуализм* обычно означает *дитеизм* (или *битеизм*), т. е. убеждение, что существуют два соперничающих друг с другом бога. Например, один бог злой, а другой — добрый; один покровительствует порядку, другой — хаосу. Мировая мифология пропитана *дуализмом*, т. е. противопоставлением двух начал. В фокусе мифопоэтического сознания оказываются феномены столкновения, контакта, взаимоперехода и взаимопроникновения противоположных явлений — на основе древнейшей дуалистической картины мира. Этот дуализм имеет всеохватывающий характер, относясь ко всему мироустройству, к каждому предмету и явлению в их временны́х и пространственных признаках [Неклюдов : 133].

Предпосылки дуализма (который лежит в основе лингвистической антонимии) коренятся в особенностях человеческой психики. К. Г. Юнг пишет, что согласно представлениям даосской религии, **Дао** распадается на две принципиальные противоположности, на **Ян** и **Инь**. **Ян** есть тепло, свет, мужественность. **Инь** есть холод, тьма, женственность. **Ян** есть так же и небо, а **Инь** — земля. Из силы **Ян** происходит **Шен** (shen), небесная часть человеческой души, а из силы **Инь** происходит **Квей** (kwei), земная часть души. Таким образом, человек, в качестве микрокосмоса, является и соединителем пар противоположностей. Небо, человек и земля составляют три основных элемента мира, именуемые **Сан-тсай** (san-tsai). Этот образ есть вполне первобытное представление, подобное которому мы находим и в других странах, например в западноафриканском мифе о прародителях, **Обатала** и **Одудуа** (небо и земля). ‹...› «Итак, человек, как микрокосм, соединяющий в себе мировые противоположности, соответствует иррациональному символу, соединяющему противоположности психологические» [Юнг : 269—270].

Дуалистическая мифология — частный случай двоичной символической классификации, при которой устройство мира описывалось с помощью противопоставленных друг другу признаков: солнце — луна, мужской — женский, правый — левый, верхний — нижний, белый — черный и т. д. Мотив, связанный с неполнотой формы и асимметрией, наблюдается в тибетском обряде *«изгнания лугона»* (своего рода *«козла отпущения»*), где персонаж появляется с лицом, вымазанным наполовину белой, наполовину черной краской [Неклюдов : 137].

В древнеиндийском эпосе днем создаются *боги*, ночью — *асуры*[1]. *Боги* были белыми, а *асуры* — черными. С *богами* была правда,

[1] «*Асуры* (др.-инд. *Asura*, букв. ‘обладающий жизненной силой’) в ведийской и индуистской мифологии: 1) класс небесных персонажей, обладающий

с *асурами* — кривда. В древнеиранской традиции, наоборот, *ахуры* — позитивные существа, а *дэвы* — злые мифологические существа. Пантеон богов авестийской религии четко делится на две противостоящие группы: добрые, созидательные боги *(агуры/ахуры)* и злые, разрушительные *(дэвы)*. Во главе добрых богов стоял **Ахура-Мазда**, **Ахурамазда**, **Ахура Мазда** (авест.), **Аурамазда** (др.-перс.). Имя **Ахура Мазда** в зороастризме образовано от двух древнеиранских слов, имеющих индоиранские корни: **Ахура** *(ahura-)* представляет собой соответствие санскритскому *asura*, эпитету многих богов в *«Ригведе»*. **Мазда** (имен. пад. *mazdå*) — из праиндоевропейского **mn̥s-dʰeH* ‘устанавливающий мысль’, ‘осмысливающий’, отсюда ‘мудрый’. Индийское соответствие *medhā* ‘разум’, ‘мудрость’. Таким образом, имя **Ахура Мазда** можно условно перевести как ‘Господь Мудрый’, ‘Господь Мудрость’, ‘Владыка мысли’. Теонимом-антонимом ему было имя бога **Áнгро-Мáйнью** (**Áнхра-Мáнью**) (др.-перс. *Ahriya mainyus*, зендское *añhro-mainyus*, т. е. ‘злой дух’) — олицетворение зла в зороастризме [МНМ 1 : 141—142]. Как видим, теонимы **Ахура Мазда** и **Áнгро-Мáйнью** в этимологическом и семантическом отношениях находятся в отношениях антонимической асимметрии.

В греческой мифологии богиня **Никта** ‘Ночь’, персонификация ночи, противопоставляется богине **Гемере** ‘Дню’. Подземный мир — мир духов — страна мрака, ночь — время активизации потусторонних сил, знаменующееся «наплывом» хтонических стихий; днем демоны исчезают или слепнут.

Добро и **зло** воплощались в разных религиях антонимически противопоставленными образами богов. Антонимия в их именах реализовалась не в противопоставлении лексических значений языковых единиц, лежащих в основе мифонимов, а в их ономастическом (мифонимном) значении. Таковы **Гайавата** и **Атотархо** у ирокезов, **Ося** и **Хоседэм** у кетов, **Ичу** и **Кызы** у самодийцев.

В антонимических противопоставлениях находятся имена бога неба и божества преисподней. Таковы алтайские теонимы-антонимы **Ульгень** и **Эрлик**, обско-угорские **Нуми-Торум** и **Куль-отыр**. У кауилла **Темайауит** создал восточный свет, белую землю, подземные существа, а **Мукат** — западный свет, черную землю, людей; ср. аналогичные божества у тукуна **Дьяй** и **Эпи**. В сибирском фольклоре (например, хакасском, тунгусском) путешественники в потусторонний мир

колдовской силой *майя*. В *«Ригведе»* **Асуры** могут быть и боги — **Агни**, **Индра** и др., и (редко) небесные демоны — противники богов. Но уже в *«Атхарваведе»* под **Асурами** понимаются только демоны (изредка выступающие и как враги людей); ср. *«Каушикасутра»*, тогда как боги называются исключительно *дэва (deva-)*; в упанишадах боги также — *сура (sura-)*, откуда толкование имени **Асуры** как ‘не-боги’ (а-сура). ‹...› Соотношение **Асуров** и *дэвов* находит параллель в др.-иран. *ahura-*: *daēva-* с той разницей, что у иранцев слово *ahura* обозначало богов, *daēva-* — демонов» [Топоров 1 : 34—36].

подчас оказываются невидимыми для тамошних обитателей, как невидимы для людей или же невидящи (т. е. слепы) сами подземные духи. В хакасской сказке персонаж потустороннего мира имеет прозвище **Тень-богатырь**. «Облик его неясен; кстати, отсюда становится понятна природа целого разряда фольклорных чудесных помощников, невидимых и словно бы бесплотных (например, **Шмат-разум** русских сказок)» [Неклюдов : 140].

В народных представлениях славян **Доля** — ‘судьба’, ‘участь’ человека является не абстракцией, а особым демоническим существом. Первоначальное, этимологическое значение апеллятива *доля (судьба)* — ‘часть’. Но из разных значений проприальной лексемы **Доля** в славянской мифологии доминирует ономастическое значение: **Доля** — олицетворение счастливой судьбы, удачи. Ср. укр.: «**Доля** (**Талан**) — це начало досить позитивне. Кожна людина нерозривно пов’язана зі своєю **Долею**, тому від **Долі** не втекти, не сховатися. Але, на відміну від грецьких **Фатуму** чи «безжальної» **Ананке**, волю яких змінити не можуть навіть боги, **Доля** зовсім не така невблаганна. Втім, вона й не така безтурботна та непередбачувана, як римська **Фортуна**. ‹...› Активна **Доля** найчастіше уявлялася вродливою і надзвичайною жінкою» [Сто : 44]. Первоначально само слово *бог* имело значение ‘доля’[1]. Наряду с доброй **Долей**, как персонификацией счастья, в мифологических и фольклорных текстах выступает **Недоля,** как воплощения дурной доли. С обозначением ‘доли’, ‘удачи’, ‘счастья’, вероятно, было связано и общеславянское слово ‘бог’: ср. *богатый* (имеющий бога, долю) и *убогий* (не имеющий доли, бога), укр. *небог*, *небога* ‘несчастный’, ‘нищий’.

Основа слова *бог* — составная часть имен **Белобог** — **Чернобог** в западнославянской мифологии. **Белобог** — бог удачи и счастья. Его имя реконструируется на основе названия горы *Bjely bóh* у лужицких сербов, которую связывают с положительным началом (как и урочища со сходными названиями у других славян). В отличие от этой горы существовала и другая — *Čorny bóh* ср. **Чернобог** у балтийских славян, связанный с отрицательным началом [СМЭС : 30—31].

---

[1] Корінь і лексема *бог*, чи не найістотніше слово слов’янського язичництва (що потім перейшло до християнства), лише на цьому етапі набувають, нарешті, значення «майно» і ще більш абстрагованого — «доля». Ця лексема супроводжує слов’янське язичництво протягом усієї його історії, послідовно означаючи все те, що розглядалось як податель благ і об’єкт поклоніння: 1) дерево (дуб, пор. *бук*, із зміною значення за посередництвом германських мов) чи інша рослина; річка (Буг) чи джерело; 2) вогонь (пор. *багаття*, *Дажьбог* — «той, хто дає вогонь»); на цьому етапі з’явилися слова *багатий* та *убогий* — «який має/не має вогонь»; 3) худоба (пор. *богун* «шлунок жуйних тварин» тощо з семантичною динамікою, протилежною історії слова *живот*); 4) зерно *(збіжжя)*. ‹...› На цьому «доленосному» (у прямому сенсі) етапі язичництва слова *багатий* та *убогий*, нарешті, одержали сучасне значення «заможний» і «бідний», тобто корінь цих лексем почав означати «майно» [Карпенко 1999 : 12].

Славянские данные и свидетельства других наиболее архаичных индоевропейских мифологий позволяют видеть в этих наименованиях отражение древнего слоя мифологических представлений праславян. Многие из этих персонажей выступают в сказочных повествованиях в соответствии со временем бытования сказки и даже с конкретными жизненными ситуациями (например, **Горе-Злочастье**[1]). **Чет-нечет** — наиболее абстрактное и формализованное выражение всей серии противопоставлений, элемент метаописания всей славянской мифологии.

Прописальная лексема **Недоля** образована от лексемы **Доля** и находится с ней в антонимических отношениях. Для антонимического ряда характерна первичная симметричность в плане выражения, однако между членами единой лексико-семантической парадигмы нет полной соотносительности. Более того, в процессе функционирования таких прописальных лексем симметричность весьма скоро заменяется асимметрией. Обратим внимание на семантическую асимметричность прописальных антонимов **Доля** и **Недоля**: последний антоним семантически сложнее, чем первый. Асимметричность мифонимов **Доля** и **Недоля** проявляется, в частности, в различном объеме их семантических структур, что актуализируется в наличии разного количества синонимов, уточняющих их лексические значения. В этом смысле прописальная лексема **Недоля** является гораздо богаче прописальной лексемы **Доля**, ср. синонимы слова *‘недоля’*, лежащего в основе этого мифонима: ‘злая (несчастная, лихая) доля’, ‘лихо’, ‘горе’, ‘злосчастие’, ‘беда’, ‘нуж(д)а’, ‘бесталаница’, ‘кручина’, ‘бессчастье’, ‘злыдни’ [СДЭС 2 : 114—116].

В славянской мифологии **Правда** и **Кривда** — одно из основных выражений главного противопоставления ‘**Доля** — **Недоля**’. Эти мотивы повторяются в тождественных пословицах разных славянских народов, возводимых к общеславянской традиции. Противопоставление ‘правды’, ‘правоты’ (и других производных от слав. **pravъ* ‘правый’) и ‘неправоты’, ‘кривды’ пронизывает всю терминологию древнейших славянских предправовых и правовых текстов. Общеиндоевропейские истоки этих представлений могут быть реконструированы благодаря точному совпадению с аналогичным мотивом спора **Правды** (др.-инд. *sat-ya*) с противоположным началом в *«Ригведе»*, сходными мифологическими различиями в греческой мифологии, в том числе — в противопоставлении двух **Правд** — двух **Дике** в ранней греческой трагедии. Как и в других индоевропейских традициях, различие **Правды** и **Кривды** символизировалось в конкретных понятиях ‘правого — левого’, ‘прямого — изогнутого’ (что сказывалось в роли имен, производных от соответствующих обозначений: греч. **Лаий** как ‘левый’, слав. **Крив** и т. п.).

---

[1] «Как **Злодей-Тоска** в известной русской песне, так и **Горе-Злочастье** есть только поэтический образ, а не мифологическое существо. Старинное верование славян в судьбу или встречу нисколько не уполномочивает нас видеть в **Горе-Злочастье** языческое или полуязыческое существо» [Буслаев XIX : 638].

Морок — в славянской мифологии — бог лжи и обмана, невежества и заблуждений. Но также он — хранитель путей к **Правде**, скрывающий от иных **Истину**.

Теонимический дуализм в зороастризме

В заключение зададимся следующим вопросом: почему для зороастризма, древней религии иранских народов, которая возникла в первые века I тыс. до н. э., наиболее характерен *дуализм*? Дуализм зороастризма в ономастическом плане проявился в резком противопоставлении имен основных персонажей, в лексической семантике основных мифонимов.

Древнейший пласт иранской мифологии сходен с древнейшей индийской, но религиозная реформа Заратуштры совершенно смела древние структуры. Тем не менее некоторые образы божеств пережили реформу: это прежде всего громовержец **Вртрагна** (= индийскому **Индре**; от него отличен злой демон **Индра**), первоначально солнечный бог **Митра** (известен и индоарийцам) и дева-воительница с ясными элементами богини плодородия — **Ана́хита** [Дьяконов Мифы : 81]. Существует давняя этимологическая связь между др.-иран. **Вртранга** и др.-инд. **В(и)ртрахан**. В Индии убийство дракона или демона **Втртры** приписывается богу **Индре**, к которому и относится специальное определение **В(и)ртрахан**, т. е. ‘Поражающий Витру’. Хотя этимологический эквивалент имени индийского **Индры** встречается и в *«Авесте»*, но оно относится к обозначению демона. Что же касается иранского соответствия демону **Виртре**, то его нет вообще[1]. Позднее в Индии слово *виртра* отождествлялось с убийством **Индрой** дракона, и неправильное понимание слова отразилось в появлении имени демона или дракона **Виртра**. Согласно другой точке зрения, инд.-иран. *Вртагхан* уже имело значение ‘сокрушающий Виртру’.

Более поздние зороастрийские источники подтверждают основную характеристику **Вртрагны** как бога победоносности, известного позднее как **Вархран**, **Вахрам** и **Бахрам**. Аналогичные подтверждения можно найти и за пределами Ирана, например, в армянском герое **Вахтанге**, истребителе чудовищ, митраистских рельефах, изображающих **Вртрагну-Геракла** рядом с вепрем, в собственных именах саков на востоке Ирана и в согдийском слове **Вашаги** — названии двадцатого дня месяца, которым **Вртрагна** правил согласно зороастрийскому календарю [Дрезден : 352—354].

Существуют также некоторые сомнения по поводу того, представляет ли собой в митраистском искусстве фигура с львиной головой **Зурвана** или же **Ахримана**, т. к. для ранних периодов трудно найти отчетливые текстуальные или иные подтверждения существования

[1] Считается, что существовало индоиранское слово **вртагхан* (реконструированная форма, объясняющая и иранское, и индийское фонетическое развитие соответствующего слова) со значением ‘сокрушитель *(гхан)* вражды *(вртра)*’.

зурванизма[1], существенным признаком которого является культ **Зурвана** (авест. **Зрван**) — бога времени и судьбы. Прямые свидетельства о существовании *зурванизма* появляются лишь во времена Сасанидов, когда *зурванизм* господствовал на юго-западе, а *зороастризм* — на севере и востоке Ирана. Основные догматы зурванитского мифа о происхождении и рождении **Ормазда** и **Ахримана** были основательно описаны и изучены Р. К. Ценером. «Элементы сходства, все детали которого остаются неясными, между **Зурваном** и манихейским **Отцом Величия** (правителем царства Света), видимо, привели к тому, что согдийцы-манихеи избрали имя **Зарва** для обозначения **Отца Величия**. С другой стороны, согдийцы-буддисты использовали **Зарва** для перевода имени индийского бога **Брахмы**» (Р. К. Ценер цит. по: [Дрезден : 358].

Религиозные тексты зороастризма представлены в священной книге *«Авеста». Авестийский язык* — один из древнейших представленных письменными памятниками иранских языков. Уже в конце IV — нач. VI в. авестийский язык был мертвым, но продолжал использоваться как язык богослужения. Из особенностей авестийского языка — одного из восточных диалектов древнеиранского языка, входящего в арийскую ветвь индоевропейской семьи, отметим наличие категории двойственного числа. Не могла ли категория двойственного числа как константа священного языка зороастрийской религии повлиять на религиозно-философские взгляды ее основателей — дуализм, заключающийся в существовании двух противоположных начал в едином целом?

По нашему мнению, параллельное существование, например, двуединого божества в индийской и иранской традициях: **Митра-Варуна** в *«Ригведе»* и **Митра-Ахурамазда** в *«Авесте»* объясняется не только мифологическими причинами, общностью магико-юридической функции (в соответствии с выдвинутой Ж. Дюмезилем теорией трех функций богов)[2], но и в какой-то мере обусловлено, стимулировано, поддержано лингвистическими факторами — существованием в обоих древних языках

---

[1] «Доказательства, которые приводились в *пользу* гипотезы о том, что *зурванизм* представляет собой древний иранский культ, малоубедительны. Неубедительна также и другая гипотеза, выдвинутая Г. С. Нюбергом, согласно которой всю "Авесту" следует рассматривать как основанную на культе верховного божества **Зурвана**» (Г. С. Нюберг цит. по: [Дрезден : 357]).

[2] Согласно Дюмезилю, божества ведийского (как и в более широком плане индоевропейского) пантеона распределяются по трем функциям. «Первая функция — магическая с двумя аспектами: мистическим и юридическим. Воплощением этой функции являются **Адитьи** и, прежде всего, **Митра-Варуна**. Вторая функция — военная. В *«Ригведе»* это **Индра** и **Маруты — Рудры**. Третья функция связана с материальным благополучием коллектива, процветанием, плодородием, жизненной силой. В *«Ригведе»* она представлена **Ашвинами** и **Васу**. Именно такая, а не иная, иерархия доказывается неизменным порядком богов при перечислении: **Митра — Варуна — Индра — Ашвины**» [Елизаренкова : 120].

категории двойственного числа. «Выдвигаемая здесь гипотеза заключается в том, что боги ведийского пантеона дифференцируются только по трем функциям, но и для них существенна также и *временна́я* дифференциация, т. к. ведийская система возникла в результате синтеза разновременных систем. ‹...› Следует, однако, заметить, что в индийской мифологии бинарное противопоставление двух начал не было проведено так резко и последовательно, как в иранской» [Елизаренкова : 120].

Теонимический дуализм в Египте

Как отмечает М. А. Коростовцев, «Другая черта египетского религиозного мышления, на которую до сих пор не обращено серьезного внимания, — *дуализм*». Сказание о создании мира и о его дальнейшем существовании (египетское сказание очень древнее, и какие бы то ни было посторонние влияния на него совершенно исключены) содержит ярко подчеркнутый момент *дуализма* — борьба демиурга против сил тьмы и хаоса, света против мрака, тепла против холода. Борьба эта не утихает, ибо хаос ежедневно стремится проглотить созданный демиургом мир. Подобного рода *дуализм* объясняется природными условиями существования египтян. В более поздние времена развитию дуализма способствуют и явления общественной жизни. С идеей *дуализма* мы сталкиваемся в мифе об **Осирисе** и **Исиде**, где преступнику **Сетху** (позже **Сетх** становится воплощением всяческого зла — нечто вроде европейского диявола) и выступающему с ним заодно сонму врагов противостоит бог-фараон **Ра**, бог **Хор** и их помощники. В мифе о **Хоре Бехдетском** фараону и богам света противостоят «враги»: силы мрака, **Сетх**, **Апопи** и др. [Коростовцев Религия : 262—263].

Таким образом, *антонимическая теонимическая парадигма* засвидетельствована в религиозных и мифологических системах у разных народов мира и, вероятно, является одной из теонимических универсалий.

Будучи одной из языковых универсалий, антонимия не может не затрагивать ономастическую сферу языка и все ономастические разряды, мифонимическую сферу как один из этих разрядов. Многие мифонимы имеют прозрачную внутреннюю форму, благодаря которой на лексическую семантику апеллятива, лежащего в основе именования, накладывается ономастическое (мифонимическое) значение, что значительно усиливает общую семантику этих проприальных лексем. Лексическое значение мифонимов как дополнительный компонент их семантической структуры в ряде случаев способствует ономастическому (мифонимическому) антонимообразованию.

Часть вторая

Мифонимическая ономасиология

РАЗДЕЛ I

СИНЕКДОХА В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Синекдоха (др.-греч. συνεκδοχή ‘сопонимание’, ‘соподразумевание’, ‘соотношение’) — лексико-семантический процесс, заключающийся в употреблении лексем или синтаксем в переносном значении и основанный на перенесении названия с одного объекта на другой объект по признаку количественного отношения между ними.

Ономастические синекдоха, *метонимия* и *метафора* — три полюса структуры отапеллятивной ономастики. Все иные разновидности отапеллятивной проприальной номинации находятся в гравитационном поле одного из этих трех ономастических полюсов, а нередко и на их пересечении. Для живого функционирующего языка характерна семантическая континуанта, постепенный градуальный переход от одного языкового явления к другому, от апеллятивности языковых единиц к их проприальности. Более того, возможно одновременное сосуществование одних и тех же слов в апеллятивном, проприальном синекдохическом, проприальном метонимическом или проприальном метафорическом контекстах. Разница заключается лишь в разной степени языкового напряжения. Ономастический номинатор чаще всего выступает не как создатель совершенно новых языковых единиц, а как потребитель и трансформатор уже существующих языковых единиц. Творец новых ономастических лексем просто перемещает известные слова из апеллятивного контекста в проприальный контекст. Он не создает новые слова. Он создает новые контексты. В сфере тропеической ономастики имеем минимальное языковое напряжение в случаях употребления апеллятивных лексем в функции ономастической синекдохи и максимальное языковое напряжение — при использовании тех же слов в функции ономастической метафоры [Скляренко : 166—167].

Мы выделяем *апеллятивную синекдоху*, функционирующую в нарицательной сфере лексики, и *ономастическую синекдоху*, действующую в проприальной сфере. Переход апеллятивной лексемы ‘река’ в проприальную лексему — название реки **Река** является самым ярким примером *ономастической (топонимической/гидронимической) синекдохи*. **Синдху** — древнее индийское имя реки **Инда**. Эта лексема была

нарицательным обозначением реки (санскр. *sindhu* — ‘река’, ‘поток’, ‘море’). Река **Нил** на арабском языке именуется как **Эль-Бахр** от арабского апеллятива *эль-бахр* ‘река’ (*эль* — определенный арабский артикль). Гидроним **Эль-Бахр** — пример гидронимической (потамонимической) синекдохи в арабском языке. Название сакрального центра Ирландии **Темра** *(Temair)* — возвышенности, «с которой видны холмы и горы всех четырех королевств Ирландии» [Бондаренко : 25] — пример оронимической синекдохи: древнеирландское слово *temair* обозначало ‘возвышенное место’, ‘высокий холм’ [Бондаренко : 23].

Глава 1

ОБОЖЕСТВЛЕНИЕ НЕБА, СОЛНЦА, ЛУНЫ И СОЗВЕЗДИЙ

Ономастическая синекдоха — самый древний способ проприальной номинации. Она широко используется в мифологической сфере. Назовем *мифонимической синекдохой* процесс образования мифонимов из их апеллятивных обозначений, а также сами мифонимы, образованные в результате этого процесса. Рассмотрим фразы из индийской мифологии: «В безбрежном и бездонном океане плавало Золотое Яйцо. Из Золотого Зародыша возник Прародитель Брахма. Он разбил Яйцо, и оно раскололось надвое. Верхняя половина его стала Небом, нижняя — Землею» [Темкин/Эрман : 14, 274]. Названия **Золотое Яйцо**, **Золотой Зародыш** (‘Хираньягарбха’), **Прародитель**, **Небо**, **Земля** — примеры ономастической (мифонимической) синекдохи.

В древнеегипетских мифах могучая река, протекающая по Нильской долине, обычно носит названия **Река**, **Великая Река**, см. в тексте: «Река Нил по-древнеегипетски называется **Хапи**. Египтяне называют ее и просто ‘Рекой’ или ‘Великой Рекой’. Великая Река берет начало в Загробном Царстве — Дуате; ее исток охраняют змеи. Бог Хапи живет в ущелье Гебель-Силсилэ у первых порогов Реки» [Рак : 55]. Гидронимы **Река**, **Великая Река** являются примерами ономастической (гидронимической) синекдохи. Поскольку эта гидронимическая синекдоха фигурирует в мифологическом контексте, она выступает как репрезентант *мифонимической синекдохи*.

В индийском сказании о потопе первочеловека Ману, сына Вивасвата, спасла гигантская рыба с рогом на лбу по имени **Джхаша**. Имя рыбы-единорога **Джхаша** является результатом действия ономастической синекдохи — онимизации апеллятивной лексемы ‘джхаша’, обозначения известной большой рыбы.

Примеры мифонимической синекдохи представлены в разнообразных секторах мифологического пространства. Во многих древних мифологиях

синекдохические имена приобретают прежде всего божества — олицетворения природных объектов и стихий, таких как небо, солнце, луна, огонь, вода, лес и под. Объясняется это тем, что в древнейшие периоды развития языка слова чаще всего передавали не чисто отвлеченные понятия, а образы и прежде всего образы зрительные. Апеллятивные обозначения этих образов синекдохически трансформируются в их собственные имена.

Обожествление Неба

Одним из первых таких зрительных образов было **Небо** — огромное, бесконечно изменяющееся. В мифологии индуизма и буддизма **Абхасвара** (санскр. आभा स्वर) ‘Сияющие небеса’ — небесный мир, мир богов *(дэвов)*. Во многих мифологиях ‘небо’, ‘небесный свод’ выступают как обожествленное живое существо.

Соответствующий язык объективирует понятие ‘небо’, персонифицирует и деифицирует его. Полисемантичность исходной лексемы многократно увеличивает, расширяет образ соответствующего божества. Н. Я. Марр писал: «Словом *небо* называлось не только небо и небеса, но все, что связывалось в представлении доисторического человека с небесами, так, с одной стороны, облако, с другой — светила, звезды, равно птицы. Названием каждой птицы, не только основное название птицы, в яфетических языках оказалось слово, означающее небеса или небесенок, но небо употреблялось в значении и высокий, равно голубой, а также гора, голова, верх, острие, начало, конец» [Марр 1 : 213].

В уранической мифологической концепции апеллятивное обозначение неба синекдохически превращается в имя этого божества. В древнеегипетской мифологии слово *‘нут’* (женского рода) обозначало *небо*. Словом ‘нут’ называлось также обожествленное небо. Одновременно эта синекдохическая проприальная лексема выступала как имя богини *Неба* **Нут** ‘Небо’ [Рак : 276]. В древнегреческой мифологии богом, олицетворяющим небесный свод, был **Уран** ‘Небо’, в древнеиндийской мифологии богом-небом выступал **Дьяус** ‘Сияющее, дневное небо’. В начальных мифологических представлениях **Урана** и **Дьяуса** отчетливо проявляется физический аспект. В древнекитайских текстах (I тыс. до н. э.) лексема *‘тянь’* выступает в двух значениях: как ‘небо’, ‘небесная твердь’ (отсюда одно из названий Китая **Тянься** ‘То, что находится под небом’, т. е. ‘Поднебесная’ и **Небо** — ‘Верховный дух’, ‘Высшая божественная сила’.

Ономастическими синекдохами являются названия девяти небесных сфер в китайской космогонии и мифологии, расположенных друг над другом и составляющих небо. Названием ‘неба’, т. е. совокупности этих девяти сфер, является апеллятивно-ономастическая конструкция **Цзю тянь** ‘Девять небес’. Кроме этой вертикальной модели *неба* существовало представление о горизонтальной модели. Эта горизонтальная модель *неба* имела свое апеллятивно-ономастическое синекдохическое название **Цзю е** ‘Девять полей’. Каждое из этих направлений

(небес) имеет свое собственное синекдохическое название: *центральное* — **Цзюнь тянь** ‘Ровное небо’, *восточное* — **Цан тянь** ‘Синее небо’, *северное* — **Сюань тянь** ‘Черное (с красноватым отливом) небо’, *южное* — **Янь тянь** ‘Огненное небо’ и т. п. Существовало также представление о божестве этого комплексного *неба*. Имя этого мифологического персонажа также синехдохическое **Цзю тянь чжэнь-ване** ‘Подлинный царь девяти небес’ [МНМ 2 : 619].

Наличие простейших ономастических синекдох предполагает существование и усложненных ономастических синекдох, которые могут быть аранжированы в определенной ономастико-семантической иерархии по критерию представленности в них степени ономастичности, т. е. разноудаленности от исходной апеллятивной семантики.

Отметим, что стремление к языковой экспансии, к расширению своей мифонимической семантики присуще каждому мифониму, но не всегда имеются возможности для его реализации. Буддийский мифоним **Ситянь** — пример мифологической синекдохи. Он переводится как ‘Западное небо’. Но мифологическое значение этого названия не ограничивается рамками исходного лексического значения. Его основное мифологическое значение — не указание на географическое расположение. Основное значение этого мифонима иное: **Ситянь** — ‘земля, расположенная на крайнем западе’, это земля наивысшей радости, где живут люди, избавившиеся от страданий. «Страна украшена драгоценностями, с неба идет дождь из цветов, звучат музыка и пение необыкновенных птиц» [МНМ 2 : 439].

Небесные явления воспринимаются как атрибуты обожествленного неба. В ведийской мифологии дождь, испускаемый **Дьяусом** на Землю, называемый иногда ‘жиром’ или ‘медом’, это ‘семя Дьяуса’, из которого рождается все новое. **Небо** и **Земля**, всезнающие и благие, орошают людей медом, увеличивают пищу, приносят добычу, богатство, успех. Образы **Отца-Неба** и **Матери-Земли**, порождающих все во вселенной, имеют многочисленные типологические параллели [Топоров 1 : 160—161][1]. У кочевников евразийских степей в доисламской религии присутствовал культ **Тенгри** — обожествленного Неба (тюрко-монгольское *тенгри* ‘небо’; отсюда якут. **Ан-Тангара** ‘Бог Создатель’; *тыгири* — ‘небо’ на языке татар: ср. **Тыгири-Тыжи** — ‘Зубы Неба’) [Потанин Примечания : 41]. Термин *тенгри* принадлежит к древнейшему мифологическому фонду народов Центральной Азии (III в. до н. э. и раньше). Его сближают с хуннским *ченли* ‘небо’, предлагаются и более широкие параллели: кит. *тянь*, шум. *дингир* ‘небо’. Если это так, то **Тенгри** — имя обожествленного небесного свода является примером теонимической синекдохи. При этом небо мыслится в его

[1] Совершенно иное восприятие природных явлений у северных народов. У эскимосов *северное сияние* — души умерших детей, играющие на небе в мяч, *дождь* — слезы душ умерших, переселившихся в верхний мир.

непосредственном проявлении. **Тенгри** как неперсонифицированное мужское божественное начало выступает в древнетюркской мифологии. Возникший, возможно, еще в дотюркскую эпоху, образ **Тенгри** фигурирует в мифологии монголов, ср. **Монхе-тенгри** ‘Вечное небо’.

Связанные с культом Неба народные верования уходят в глубину веков, ср. варианты имени **Тенгри** — верховного божества Неба народов Евразии тюрко-монгольского происхождения у разных народов: каз. **Тәңір**; кум. **Тэнгири**; монг. **Тэнгэр**, калм. **Tenger**; булг. **Тангра**; чув. **Турă**; якут. **Таҥара**; узб. **Tangri**; кырг. **Теңир**; башк. и тат. **Тәңре**; карач.-балк. **Тейри**; венг. **Tengri**, тур. и азерб. **Tanrı**; турк. **Tañrı**; уйг. **Тәңри**. Шаман, которого казнил Чингис-хан, назван **Бут-тэнгри**; но это было его прозвище; настоящее его имя было **Кукджу**, его еще также называют двумя именами **Теб-тэнгри** и **Кокочу**. ‹...› У монголов был шаман **Хаджир-чингис-тэнгри** ‘Сын неба’ [Потанин Примечания : 42]. «**Тенгри** — верховное божество ‘Голубое Небо’ (**Kök Täŋri**), почитание которого уходит корнями в прототюркскую кенгересскую эпоху (V—IV тыс. до н. э.), а на рубеже двух эр было известно в империи хунну (III в. до н. э.). ‹...› И это божество почти в неизменном виде функционирует в раннем средневековье и в более позднее время как ‘Вечное Небо’, как благодетельное, всезнающее, правосудное божество, сохранившееся в этнической памяти многих современных тюркских и нетюркских народов» [Каиржанов 2011 : 189]. **Тенгри** как неперсонифицированное мужское божественное начало распоряжалось судьбами человека, народа и государства. Л. Н. Гумилев отмечал наличие **Неба** как верховного божества у древних монголов. По его словам, монголы отличали материальное голубое небо от духовного **Вечного Неба**. Наряду с **Небом** — могучим **Тэнгри** у древних монголов бытовала и мать-Земля — **Этуген**. «Надо полагать, — размышляет Л. Н. Гумилев, — что Небо почитается больше Земли, так как Небо постоянно упоминается без Земли, тогда как Земля без Неба — никогда» [Гумилев Религия : 34—35]. Л. Н. Гумилев называет «почитание **Тенгри** — Голубого Неба» общей «первобытной религией» для половцев и «всей степной Евразии». Он делает вывод, что монголы эпохи Чингис-хана исповедовали монотеистическую религию, в основе которой лежало почитание ‘Вечного Неба’.

Обожествленный небесный свод предстает как божество во многих современных мифологиях, например, **Олорун** у йоруба в Африке. У африканского народа нупе (Центральная Нигерия) высшее божество **Соко** целиком отождествляется с небом. Имя **Соко** переводится как ‘бог-небо’, этим же словом обозначается видимое физическое небо, а также что-либо большое и высокое. Главный бог джукун **Чидо** также является небожителем и ассоциируется с небом. В реальность небесного существа **Аондо**, сливающегося с образом неба и небесных сил, верят тив. У игбира распространен культ небесного существа **Хинегба/Ихинегба**, которое одновременно живет на небе и является

небом. «Главным богом» камбари является существо **Қашилу**, именем которого обозначается небо. Тот же культ распространен у этнической группы дакакари; именем **Ашила/Ассилур/Асила/Ишили** дакакари обозначают равным образом ‘бога’ и ‘небо’ [Gunn/Conant : 46].

У полинезийских народов, а также у некоторых народов Микронезии великим богом, связанным со стихиями природы, выступает **Тангароа/Танаоа/Таароа/Қана-лоа**. Некоторые полинезийские народы чтут **Тангароа** как небесное божество (в ряде мифов Западной и Центральной Полинезии **Тангароа** — само ‘небо’, а также ‘радуга’, ‘дождь’). В мифологии северо-восточных палеоазиатов, т. е. чукотско-камчатской группы народов (чукчей, коряков, ительменов) ‘Верхний мир’ населен «верхним народом». У чукчей к числу *верхних существ* относятся, в частности, ‘солнце’, ‘Полярная звезда’, ‘рассвет’, ‘зенит’, ‘полдень’.

«Финская мифология сохранилась лучше и полнее мифологии других алтайских племен и в ее древних эпопеях ‹...› мы находим прекрасные описания **Юмалы**, божества ‘Неба’ (*Juma* — ‘гром’ и *la* — ‘место’), следовательно, означает ‘место грома’, т. е. ‘небо’» [Мюллер Лекции : 97].

Обожествление Солнца

В солярной мифологической концепции **Солнце** — дневное небесное светило — функционирует как божество, а его апеллятивное обозначение трансформируется в синекдохическое собственное имя. Ср. мифоним **Гриан Банкуйре** (*grian* значит ‘солнце’). Здесь мы попадаем в еще далеко не проясненный, но несомненный для ирландской и общекельтской традиции мир ассоциаций ‘солнечной богини’ и конской символики. Она существенна для образа **Этайн Эхрайде**, жившей в ‘солнечном покое’ [Шкунаев : 277].

Египетские сказания о сотворении мира — это почти всегда сказания о сотворении Солнца. Первое и главное место в египетских мифах — это появление Солнца и впоследствии именно солнечный бог выступает творцом вселенной в основных космологических вариантах [Матье : 31]. **Ра** (др.-греч. Рα; лат. *Ra*) — древнеегипетский бог Солнца, верховное божество древних египтян. Слово ‘ра’ — самое древнее и общепринятое в древнеегипетском языке обозначение солнца, которое впоследствии перешло на бога, воплотившего в себе живительное солнечное начало[1]. **Ра** — божество солнца мужского рода. Но в египетском пантеоне бытовало солярное божество женского рода — богиня **Ра-т** или **Ра-т Тауи** ‘Ра-т двух стран’. О позднем происхождении этого феминизированного теонима говорит его искусственное образование путем добавления суффикса женского рода *-т* к исходному имени. Каких-либо специфических функций данная богиня не выполняла.

[1] Ср. например: «Откуда могли бы мы, полинезийцы, знать, что наше название солнца ‘ра’ совпадает с именем египетского бога солнца Аммона Ра и что это может считаться доказательством нашего переселения из Египта?» [Хироа : 40—41].

Заметим, что у многих народов солярные черты небесного божества, отождествляемого с Солнцем, могут соотноситься с направлениями его движения: рассветом, полднем, зенитом, закатом. Каждое из этих «солярных направлений» могло персонифицироваться как отдельное самостоятельное божество. Им давали отдельные имена, им поклонялись, им приносили жертвы. В солярном культе древних египтян бог **Хепри** — солнце на восходе, **Ра** — полуденное солнце, а **Атум** — вечернее солнце [МНМ 2 : 589, 8, 161, 214, 227, 301; МНМ 1 : 70, 71, 76, 124].

Хатты — народ, населявший страну Хатти в центральной и юго-восточной части Анатолии (нынешняя Турция) в эпоху раннего и среднего бронзового века. Главный священный город хаттов Арина был городом богини Солнца, которую звали **Вурусему** (**Вурунсему**). *Хетты* — индоевропейский народ бронзового века, этнически и лингвистически отличный от хаттов, занимали ту же территорию, где ранее обитали хатты. Историки считают, что большинство хеттских божеств было заимствовано от хаттов и, в частности, их солярный культ. **Ша́маш** (от семитского корня *ш-м-ш* ‘солнце’) — бог Солнца у вавилонян и ассириян. **Шамаш** занимал исключительное положение. Он был не только богом Солнца, но и верховным судьей — земным и небесным, заботился о бедных и обиженных и предсказывал будущее, наставляя и защищая человечество [Оппенхейм : 199]. **Шамс** (*sms*, *smsm* ‘солнце’) — в йеменской мифологии ипостась богини Солнца или самостоятельное солнечное божество. Иногда слово *Шамс* могло применяться к разным богиням, в том числе не солнечным (в этих случаях **Шамс** приобретает нарицательное значение ‘богиня’). Слово **Шамс** в двойственном или множественном числе является также обозначением особой категории божеств-покровителей. В древнеарабской мифологии **Шамс** — бог Солнца, почитавшийся самудскими, сафскими племенами и в государстве Лихьян [МНМ 2 : 639].

Шамшу (библ. **Шемеш** (*šmš*)), в западносемитской мифологии бог Солнца. Палестинско-ханаанейские мифы о **Шамшу** лежат в основе библейского представления о небесном воинстве (солнце, луна, звезды), созданном в четвертый день творения [Библия : Быт. 1, 14—19]. По-видимому, с **Шамшу** связан и библейский **Самсон** (**Шимшон**). Культ **Шамшу** отправлялся в иудейском обществе еще в середине I тыс. до н. э. В Пальмире **Шамшу** изображался с венцом из лучей вокруг головы и с горящим факелом в руке. Возможно, все они восходят к древнему общесемитскому божеству. Не исключено, что в Угарите **Шамшу** составлял пару с богиней Солнца **Шапаш**. **Шапаш** *(sps)* в западносемитской мифологии богиня Солнца, известная по угаритским мифам [МНМ 1 : 145, 303, 349, 571, 595; МНМ 2 : 639, 110, 198, 220].

В саамской мифологии фигурирует бог Солнца **Пейве** ‘Солнце’ [МНМ 2 : 564, 565]. Утром **Пейве** едет по небу на медведе, в полдень — на олене-быке, вечером — на важенке. В жертву ему приносят белого оленя. В мифе о небесной свадьбе **Пейве** сватает своему сыну

лунную деву. Луна отказывает **Пейве**, т. к. ее дочь принадлежит иному миру: она — невеста сполоха **Найнаса** (воплощение северного сияния).

В шумерском языке слово *utu* обозначает дневное светило, является именем обожествленного солнца и оно же используется для называния бога Солнца, выступает как собственное имя бога Солнца, как теоним **Utu**.

Обожествление Луны

Не случайно на санскрите **Луна** называется *мае*, что означает ‘измеритель’, а латинское слово *мензис* ‘месяц’ находится в тесной связи со словом *мензура* ‘мера’. Лунная мера времени издревле распространилась у многих народов и используется поныне. Луна — ночное светило была для древнего человека инструментом измерения времени, сутки, день, месяц, год. Во многих мифологиях мира синекдохически онимизировались лексемы со значением ‘луна’.

В древнеегипетской мифологии на протяжении многотысячной мифологии боги Луны получали разные имена. Некоторые из них были синекдохическими. Был, например, лунный бог **Дуау**, недвусмысленно названный луной в одном позднем тексте. В древнеегипетском языке слово *ях (ах, аах, иах)* имело значение ‘луна’. Иногда это слово пишется с детерминативом бога, и тогда оно обозначает луну как божество [Коростовцев Религия : 84]. В египетской мифологии **Ях** ‘Луна’ — воплощение лунных божеств, а богиня Луны **Нит** — изобретательница ткацкого станка (в европейском фольклоре Луна до сих пор нередко изображается как пряха) [Томсон : 209].

Различия в лунарных именах богов шумеро-аккадской мифологии обусловливались сменой фаз луны: **Нанна/Наннар** — это полная луна, **Зуэн** — полумесяц, **Ашимбаббар** — молодой серп луны. В аккадском языке имя **Зуэн/Суэн** в результате стяжения получило форму **Син**. Луна у многих народов ассоциативно тесно связана с Солнцем. В шумеро-аккадской мифологии бог Луны **Нанна**[1] (аккад. **Суэн**) — отец бога Солнца **Уту** и богини планеты Венеры **Инанны**. В йеменской мифологии бог Луны имел имя **Син** от аккадского *Син* ‘Луна’. Возможно, проприальная лексема заменила первоначальное запретное имя бога [МНМ 2 : 437]. В западносемитской мифологии имя **Йарих** *(yrh)* ‘Луна’ имело обожествленное ночное светило, а также бог Луны, который, очевидно, считался покровителем города Иерихон [МНМ 1 : 596].

---

[1] Тенгиз Гудава в своей книге *«До и после Библии»* пишет о шумеро-аккадском боге Луны: «Собственное имя у Луны, как образа, видимого на небесах, было **ITU**. Под этим именем понимался ‘лунный свет’, ‘Луна как светильник’ и ‘месяц’ — временной период. Интересна фонетическая перекличка **ITU** с **UTU** (солнцем). У Луны было еще два имени, которые уникально демонстрируют инверсионную связь Луны-объекта с Луной-богом — это имена *dsuena* и *dsuen*. Детерминатив бога — «дингир» — стал приставкой в наименовании Луны. Это показатель максимального гипотасиса — персонализации природного явления как божества и обратный процесс — субстанциализации Бога» [Гудава].

Мотивация синекдохических теонимов различна. В семитских религиях «подлинные» имена богов часто были запретными, табуированными, а вместо них использовались синекдохические субституты — апеллятивные обозначения богов. Иногда теонимическая система осуществляла дальнейшую онимизацию этих функциональных собственных имен и они превращались в настоящие онимы, подчас оттеснив или полностью вытеснив и заменив исходные божественные номинации.

«В Китае сначала мыслилось число Лун по числу лунных месяцев. Но и это представление, по-видимому, не самое древнее. Первоначально новая Луна нарождалась каждую ночь. Подобные представления широко распространены у древних и первобытных народов» [Яншина : 230].

Античные источники (Гесихий) сообщают, что скифы почитали Луну под именем **Маспалла**, ср. апеллятивные лексемы др.-инд. *mas*, др.-иран. *mah* ‘луна’. Интересно, что, как и во многих других случаях, скифское имя оказывается ближе к древнеиндийскому языку. С иранским корнем более сходно имя **Макоши**, которая, очевидно, кроме водных, имела и лунные функции. Славянская **Макошь** вполне совпадала со скифо-арийским прототипом. Вероятно, образ **Макоши** и само ее имя — отражение древнего общеарийского культа [МНМ 2 : 81].

В индуистской мифологии бог Луны имел санскритское имя **Чандра** ‘Луна’. Он — управитель дня понедельника. Индуисты называют **Чандру** и другими именами. Поскольку от Луны исходит живительная прохлада, благотворно влияющая на посевы, **Чандра** характеризуется как жизнь всего живого и получает имя **Джива** — главное живое существо во вселенной. Еще одно из имен **Чандры** — Маномая означает, что **Чандра** является божеством, которое управляет умом каждого живого существа. За то, что **Чандра** дает энергию роста всем растениям, Бхагавата-пурана именует его **Аннамая**, а именем **Амритамая** он назван по причине того, что является источником жизненной силы всех живых существ. Поклоняющиеся Верховной Личности Бога в образе бога Луны называют еще **Чандру** именем **Сома**. Считается, что он устанавливает отсчет времени и властвует над всей вселенной.

У финно-угорских народов лунное божество **Куу/Кун** изображалось как в мужском, так и в женском облике [МНМ 2 : 240]. У славян лунное божество называлось **Лунный Бог**, который принимал как женский, так и мужской облик. В Сербии его называли **Плешивый Дядька**.

В армянских мифах антропоморфная персонификация Луны — **Лусин** (арм. Լուսին) ‘Луна’ [МНМ 2 : 81]. Культ Луны у армян был широко распространен. Новолунию приписывалось магическое действие как благотворное (способность исцелить от ряда болезней и др.), так и вредное (дурное влияние на новорожденных); к нему приурочивались культовые церемонии и моления. В Китае богиня Луны — **Чанси/Чанъэ** [Яншина : 66]. В мифах чибча-муисков обожествленная Луна и богиня Луны имеют имя **Чиа** ‘Луна’ [МНМ 2 : 628]. У некоторых палеоазиатских народов, например у чукчей, Луна — это Солнце злых духов,

источник злых чар [Богораз : 21—23]. У ламахолот (Восточная Индонезия) высшее божество носит сложное имя **Леравулан** ‘Солнце-луна’. В эскимосской мифологии богом Луны был **Игалук**. Бушмены с Луной связывают происхождение смерти. Луна никогда не умирает до конца, у нее остается спинной хребет, и она снова вырастает и возвращается к жизни. Для ряда мифологий мира характерна связь Луны с зайцем. У бушменов, например, Луна взяла топор и расщепила зайцу губу. А заяц в ответ расцарапал Луне лицо и до сих пор можно видеть отметины на лице Луны [Мифы Бушменов : 32—41].

Лексическая семантика, содержащаяся в названиях божества Луны, свидетельствует об интерпретации говорящими нашего ночного светила. В мифологии обских угров бог Луны имеет имена **Этпос-Ойка** (манс. ‘Месяц-старик’), **Ики** (хант. ‘Месяц’, ‘Луна’, ‘Старик’). **Этпос-Ойка** — брат солнца-женщины **Хотал-эквы** [МНМ 2 : 672]. У ацтеков бог луны имел имя **Мецтли** ‘Луна’. Название страны Мексика и города Мехико, предположительно, происходит от слов *metztli* ‘луна’ и *xictli* ‘пупок’, ‘середина’, таким образом, означая ‘Середина луны’. В ацтекской мифологии бог Луны, представляющий ее мужской аспект, имел имя **Тексистекатль/Текусистекатль** ‘Старый бог Луны’. У инков богиня Луны — **Мама Килья** (кечуа *Mama Killa*). Она также богиня брака, покровительница замужних женщин и играла важную роль в календаре инков, а также в различных праздниках. Символом **Мама Кильи** был серебряный диск, на котором изображено человеческое лицо. **Мама Килья** считалась супругой **Инти**, бога Солнца. Кроме богини Луны у инков был также бог Луны, покровитель беременных женщин. Его звали **Кунира́йа**, а полное имя — **Кунирайа Виракоча** (кечуа *Quniraya Wiraqucha*). У аборигенов Австралии лунный бог **Гиджа** выступает как тотемический предок Снов. Он также бог сновидений и секса. Лунная богиня **Гина** на Гавайях имеет двойственный аспект — она дает жизнь и отбирает жизнь.

Обожествление зодиакальных созвездий

Фантастические представления о мироздании и разных явлениях природы, зародившиеся еще в древние времена, нашли свое отражение и в астрономии. Из всех 88 созвездий особое место занимают те, через которые проходит эклиптика. Созвездия эти, кроме собственных имен, имеют еще обобщенное название — «зодиакальные». В представлении древних египтян все знаки зодиака символизируют постепенное развитие всего живого на Земле и изображались с помощью иероглифов.

Две символические рыбы *(созвездие Рыбы)* связаны между собой шнуром. Маленький прямоугольник с волнами, помещенный между рыбами, несет идею первичной воды — начало всего живого. Нижняя рыба находится под струями вод в своей привычной среде. В круге под ней стоит женщина, держащая *вепр* — предмет, олицетворяющий бога мрака — **Сета**. Верхняя рыба, покровительствуемая *аджат* — **глазом Гора**.

Овен считается первым знаком в поясе зодиака. Культ жертвенного агнца (овна) прошел через тысячелетия. «Верховный бог Египта, бог солнца **Амон-Ра**, священным животным которого считался баран, часто изображался с бараньей головой с загнутыми рогами (защитить ими себя он не мог)» [МНМ 1 : 70].

В Египте процветал культ священного быка *(Тельца)* **Аписа**, который олицетворял собой силу, мощь воспроизведения. «Поэтому изображение **Аписа** есть символ созидающей силы» [МНМ 1 : 92].

Над *Козерогом* изображен бог **Гор**; в правой руке у него *анх*, в левой — *уас*. Он покровительствует *Козерогу*, его дальнейшему развитию. **Гор**, по представлению древних египтян, бог-благодетель, находящийся в вечной борьбе с богом **Сетом** — олицетворением зла.

Иероглифически *Дева* изображена с хлебным колосом в руке — символ возникновения жизни. Она стоит неподвижно, и это означает, что она вне времени и пространства — вечна. За *Девой* изображен один из богов подземного царства — **Анубис**, в левой руке он держит жезл *уас* — символ власти, незыблемости, в правой — египетский крест — символ жизни. «**Анубис** символизирует собой идею смерти, как явления преходящего и подчиненного жизни» [МНМ 1 : 89].

В «хвосте» *созвездия Льва* расположена звезда *Денебола*, иероглифически изображенная кроткой девой — символ высшей мудрости. **Лев** — символ мужества и силы, опорой ему служит змий — символ мудрости. На конце хвоста змия — сокол — символ бога **Гора**. Над спиной Льва со свитком в руке — символ тайных знаний — сидит бог знания **Сиу**, который помогал богу-творцу **Атуму** созидать здание мира.

В названии звезд, отмечающих головы *Близнецов*, отразились элементы греческой мифологии — **Кастор** и **Поллукс** — герои-близнецы, сыновья Зевса и Леды, совершившие ряд подвигов. Египтяне дали этому созвездию свое толкование. Иероглифически изображается стоящая женщина, осененная звездой *Поллукс*. Над головой мужчины — звезда *Кастор*. Правая рука соединена с рукой женщины, что символически указывает на гармоническое соединение этих двух начал: женской потенциальной энергии и мужской — реализующей.

Созвездие Рак связано с именем богини **Исиды**, олицетворяющей идею материнства, вечной женственности и земной мудрости. Один из атрибутов богини — Луна, и *созвездие Рака* посвящено Луне, а его символ изображен в виде краба, напоминающего Луну по форме.

«По верованиям шумеров ‘лумашу’[1] *знака Стрельца* изображал **Пабильсага** — хозяина подземного мира. Одна из идеограмм, образующих его имя, переводится как ‘бьющий стрелой’, т. е. собственно ‘стрелец’» [Фомина : 12]. «Первоначально в шумерской традиции *созвездие*

[1] *Лумашу* — изображение и смысловой образ, знак, начертанный божественной рукой Мардука, с целым комплексом мифологических повествований. Эти знаки послужили основой для греческих названий созвездий зодиака.

Льва называлось UP.GU.LA — ‘Большая собака’. ‹...› Образ большой собаки трансформировался в образ Льва по той причине, что главная звезда *созвездия Льва* **Регул** у шумеров называлась **Лугал**, т. е. ‘Царь’» [Фомина : 12]. «Лумашу знака Овна изображал барана и был связан с образом **Димузи** — второго сына **Энки**. ‹...› Овечий пастух **Димузи** изображался с бараньей головой, поэтому со временем баран стал основным символом первого знака года» [Фомина : 12]. «*Созвездием Девы* стала **Дике**[1] — богиня правды и справедливого возмездия. Колос в руке знака Девы — это **Спика** (лат. *Spica* ‘Колос’), самая яркая звезда этого созвездия» [Фомина : 19].

Первоначально звезды *созвездия Весы* были известны древним грекам как ‘Клешни’ и считались частью *созвездия Скорпиона*. Связь со скорпионом видна до сих пор в названиях трех ярких звезд созвездия: **Зубен эль Генубе**, **Зубен эль Шамали** и **Зубен эль Акраб**, которые означают соответственно ‘Южная Клешня’, ‘Северная Клешня’ и ‘Клешня Скорпиона’. Современное *значение Весов* на небе — символ правосудия [ЭЗН : 91]. *Созвездие Змееносца*, «оседлавшее» небесный экватор, изображает человека, держащего змею, которая обвила его тело. Змееносца часто связывают с Асклепием (Эскулапом). Самая яркая звезда созвездия известна под именем **Рас Альхаг**, что в переводе с арабского означает ‘Голова Змеелова’ [ЭЗН : 96].

Мифонимическая синекдоха засвидетельствована в мифологиях разных языков, и в этом плане стоит над любыми классификациями языков, выступая как своеобразная *лексикологическая универсалия*.

Глава 2
ТЕОНИМИЧЕСКИЕ СИНЕКДОХИ

Теонимическая синекдоха, как специфическая разновидность ономастической синекдохи, — это номинационный принцип создания имен богов и в то же время сами теонимы, образованные в результате действия этого принципа номинации. Синекдохические теонимы образуют свою систему, которая, как любая иная система, состоит из более частных подсистем или групп. Прежде всего выделяется группа теонимических синекдох, объединенных признаком общих семантем *бог/богиня*, лежащих в основе номинаций. Эта группа включает несколько более дробных групп. Прежде всего

Простые теонимы с семантемами *‘бог’/‘богиня’*

[1] ‘Дева’ — это прозвище **Дике** (или **Астреи**), а также дочери Икария **Эригоны**, взятых на небо и помещенных среди звезд как *созвездие Девы*.

выделяются простые синекдохические теонимы, в основе которых лежат семантемы *бог/богиня*. Лексемы онимизируются в различных национальных традициях и превращаются в собственные имена богов[1], являясь самым ярким примером теонимической синекдохи. Теонимы-синекдохи засвидетельствованы в мифологиях разных национальных культур. Эвенкийское женское божество **Бугады** — мать зверей и хозяйка вселенной, покровительница рода и хранительница душ сородичей; **Томам** (*ам* — дословно 'мать') енисейских остяков (кетов) — мать природы, рождающая по весне несметные стаи перелетных птиц [Анисимов : 79]. Женщине-владычице поклоняются мужчины. **Седна** — подводная владычица и хозяйка всех морских зверей из мифологии эскимосов. «Имя **Седны** твердо не установлено. У чукоч она называется 'Большая женщина', 'Старая женщина', 'Богатая женщина'. В других местностях ее называют коротко и просто 'Та внизу' (**Kavna** или **Kamna**). Имя '**Седна**', по-видимому, имеет такое же происхождение и является указательным местоимением. У разных эскимосских групп и частично у чукоч подводная владычица носит выразительное имя — 'Та, которая не хотела выйти замуж'. ‹...› Таким образом самое имя **Седны** вводит нас в глубину конфликта между социальным строем с преобладанием женщин и социальным строем с преобладанием мужчин» [Богораз 1936 : 38]. «Женщина является здесь прежде всего владычицей, а уж потом матерью. Впрочем, как известно, богини Передней Азии: **Кибела**, **Астарта** и **Артемида**, которые восходят к этому варианту, постоянно назывались матерями» [Богораз 1936 : 37]. **Фригийская Богоматерь**, или, как ее называют греки, **Кибела** — есть греческое имя для лат. *magna Deum mater* 'Великая Мать богов'. Ибо малодостоверной была бы ссылка на сирийский, где **Esthra** означает 'звезда'. **Кибела** есть до конца обращенное, сделавшееся теперь уже действительно страдательным, сознание реального бога, которое ныне стало уже не только вообще преодолимым, но и готовым к действительному преодолению. «Что касается **Астарты**, то она часто встречается в тексте Ветхого Завета под именем **Astharoth**. К сожалению, для самого этого имени трудно подыскать достоверную этимологию» [Шеллинг : 275, 160]. Считалось, что **Кибела** спустилась с небес по радуге и ей вменялась функция оберега детей с помощью золотого лука. Ее называли **От-ане** (**Мать-огонь**) — покровительницей домашнего очага. «Кроме того, эквиполентное сходство малоазийской **Кибелы** с алтайской Великой матерью **Умай** демонстрирует нам следы древней аккультурации между разными суперэтническими объединениями

[1] Понятие *бог* в разных языках реализуется в лексемах с различной внутренней формой, различным этимологическим наполнением. Например, в мифологии хантов и манси понятие *бог* актуализируется в полисемантическом термине *торум*, который означает не только 'высшее существо', но и 'небо', 'вселенная', 'край', 'погода', 'эпоха' [Мифы Хантов : 14].

и образованиями на едином пространстве Евразии» [Каиржанов 2011 : 197—198]. Имя богини **Астарта** (греч. Αστάρτη) — греческий вариант имени богини любви и власти **Иштар**, заимствованной греками из шумеро-аккадского пантеона через культуру финикийцев. Истоки культа уходят в Древнюю Месопотамию, в которой семитские племена восприняли ярчайшие образы главных божеств шумеров и ввели их в свой пантеон[1]. Имя семитской богини **Астарта** (**Эсдар** (**Иштар**) — **Астерт** — **Астарт**) у восточных семитов означало ‘Богиня’ и она являлась центральной фигурой аккадского пантеона[2].

Богиня **Аллат/Алилат/ал-Лат/Лат/Илат** *(allat, It'lt)* — древнеарабская богиня неба и дождя. Слово **Аллат**, возможно, является заменой запретного имени божества и образовано из нарицательного *илахат* ‘богиня’ с определенным артиклем, что означает ‘известная богиня’, ‘эта богиня’, ‘богиня по преимуществу’. Некоторые этнические группы почитали **Аллат** как богиню Солнца, но чаще она выступала как богиня планеты Венера [МНМ 1 : 60, 61, 395; МНМ 2 : 98, 262, 545].

В тибетской мифологии божества, обитающие на небе, носят коллективное имя **Лха** (тиб. *lha* ‘бог’) [МНМ 2 : 645]. Теоним **Лха**, образованный от апеллятивной лексемы со значением ‘бог’, также является разновидностью теонимической синекдохи.

В кетской мифологии верховное божество, один из главных создателей земли, имеет синекдохическое имя **Есь** ‘Бог’ [МНМ 1 : 437]. В мифологии лезгин божество урожая, покровитель земледелия и скотоводства имеет синекадохическое имя **Гуцар** (множественное число от лексемы *гуц* ‘божество’) [МНМ 1 : 341]. В грузинской мифологии второстепенные боги называются именем **Хвтисшвили** ‘Сын бога’ [МНМ 2 : 586].

Непростые теонимы с семантемами *‘бог’/‘богиня’*

Чаще встречаются непростые образования, в которых семантемы *‘бог’/‘богиня’* расширены дополнительными компонентами. В эламской мифологии **Кириша** (Kiriša) ‘Великая богиня’ — богиня-мать, которая первоначально почиталась лишь на юго-востоке Элама. В начале II тыс. до н. э. **Кириша** заняла ведущее место в пантеоне как «мать богов» [МНМ 1 : 651; МНМ 2 : 606, 659, 660]. Ср. теоним в хеттской мифологии

---

[1] «Только **Иштар** (известная под коренным, но шумеризированным именем ‘**Аннин**’ и близкими к нему именами) была непохожа на других богинь благодаря двойственности ее природы: она была связана, с одной стороны, с планетой Венера, а с другой — обладала божественными качествами, которые чрезвычайно трудно охарактеризовать. **Иштар** была вооруженной до зубов богиней, дарующей победу царю. В то же время она была наделена свойствами, которые делали ее покровительницей, движущей силой и олицетворением плотской любви. В этих ролях под разными похожими именами, в том числе иноземными — **Иштар** фигурирует в месопотамских мифах и в соответствующих им текстах запада от Анатолии до Египта» [Оппенхейм : 200—202].

[2] *Астарта* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Астарта

Сиу-Суммис (Šiu-šnuš) ‘Бог-наш’. В йеменской мифологии божество, почитавшееся в государстве Саба, покровитель и владыка страны имел синекдохическое имя **Алмаках/Илумкух/Илмуках** *(lmqh, lmqhw)*. Имя **Алмаках** ‘Могучий бог’, вероятно, являлось первоначально прозвищем, заменявшим запретное имя бога [МНМ 1 : 61]. В древнегреческой мифологии богиню, которая вскормила Диониса, звали синекдохически **Левкоф/Левкотея** (др.-греч. Λευκοθέα) ‘Белая богиня’ [МНМ 2 : 43].

В кельтской мифологии одна из важнейших богинь по имени **Дану** — богиня-мать, которой боги были обязаны своим общим названием *«Туаха Де Дадаан»*, ‘племя’ или ‘народ богини Дану’ [Кельтская : 53—54], имеет синекдохическое имя **Дагда** ирл. ‘Добрый бог’, ‘Хороший бог’ [Бондаренко : 62, 63, 159—164]. Следует отметить, что ‘добрый’, ‘хороший’ надо понимать не в этическом смысле, а в том, что он «хорош во всем», то есть всемогущ и всеведущ. Высший бог мордовского пантеона имеет кроме простого синекдохического имени **Шкай** имена — онимизированные атрибутивные синтагмы: **Оцю шкай** ‘Великий бог’, **Вярде шкай** ‘Высший бог’ [МНМ 2 : 645, 566]. В мордовской (эрзя) мифологии высший бог зовется **Нишке** ‘Бог’, а также **Нишке-паз** или **Вере-паз** ‘Высший бог’ [МНМ 2 : 224]. В марийской мифологии высший бог носит имя **Кугу-юмо** ‘Великий бог’. Как верховный небесный бог **Юмо** имел множество синекдохических форм: **Волгыдо юмо** ‘Бог света’, **Илыш юмо** ‘Бог жизни’, **Пылвылвал юмо**, **Тӱня юмо** ‘Бог вселенной’ букв. ‘Бог поверх облаков’, **Ош Поро Кугу юмо** ‘Белый добрый великий бог’, **Тӱҥ юмо** ‘Главный бог’, **Тошто юмо** ‘Старый бог’ [МНМ 2 : 20, 564].

В мифологии обских угров верховное божество, бог Неба, имеет синекдохическое имя **Нуми-Торум** ‘Верхний бог’. Среди большого числа параллельных имен **Нуми-Торума** можно выделить синекдохические формы: Большой бог, Великий бог, Белый бог [МНМ 2 : 227]. У народов Явы и острова Бали (Индонезия) высшее божество, от которого произошли боги-демиурги, имеет синекдохическое имя **Санг Хьянг Види** ‘Первоединый бог’ [Демин : 126]. В мифологии йоруба имя главы всех божеств представляет собой онимизированную атрибутивную синтагму **Ориша Нла** ‘Великий бог’ [МНМ 2 : 262].

Лексемы *‘бог’/‘богиня’* различной исходной семантики

В национальных теонимиях нередки имена богов, в которых лексемы со значением *‘бог’/‘богиня’* соединяются со словами различной исходной семантики. В мифах ибибио (юго-восточная Нигерия) мир сотворен супружеской парой **Эте Абаси** ‘Бог-отец’ и его супругой **Эка Абаси** ‘Богиня-мать’. Они оба живут на небе. **Эте Абаси** создал человека, а **Эка Абаси** впоследствии стала формировать детей в чреве матери. **Эте Абаси** обеспечивает урожай, а его жена дает плодовитость [МНМ 2 : 237, 659, 672]. В мифах ацтеков божество молодой кукурузы имеет

лексически прозрачное имя **Синтеотль** ‘Бог кукурузы’. В некоторых мифах **Синтеотль** выступает в женской ипостаси [1].

К теонимической синекдохе относятся различные теонимы, теонимические конструкции, лексическое значение основ которых совпадает с семантикой исходных слов, однако ономастическое значение оказывается значительно шире и разнообразнее апеллятивного значения. Японский теоним **Бенсай-Тен/Бендзай-Тен** имеет лексическое значение ‘Божество красноречия’. Но в японском пантеоне это не только бог красноречия, божество красивой речи, но он дарит также мудрость, защищает от стихийных бедствий, обеспечивает долгую жизнь, богатство, военные успехи и т. д.

Теоним **Цай-шэнь** обозначает ‘Бог богатства’ и ‘Боги богатства’. Сначала это был один бог богатства, который со временем превратился в целую группу богов. Причиной такого разделения стало разделение китайских чиновников (они-то обычно и становились в этой стране богачами) на военных и гражданских. Поэтому **Цай-шэнь** разделили на две группы и для надежности поклонялись обоим сразу: вверху располагали в одежде полководца военного **Цай-шэня**, а внизу — гражданского в одеянии сановника [МНМ 2 : 612, 613, 618, 619, 640].

В некоторых теонимах компонент *шэнь* стоит первым. Одной из центральных фигур древнекитайской мифологии является божество **Шэнь-нун**, в переводе ‘Божественный земледелец’ [МНМ 2 : 654, 684]. Этот теоним свидетельствует о важности для китайского мышления (отраженного в мифологическом мышлении) сельского хозяйства. В китайской народной мифологии были боги, имеющие отношение к юриспруденции, к правовым вопросам. Одним из них был бог **Шэнь-пань** ‘Божественный судья’ [МНМ 2 : 282].

Синекдохические субституты семантем *‘бог’/‘богиня’*

В религиозно-мифологических контекстах вместо семантем *‘бог’/‘богиня’* используются многочисленные субституты семантем *господин/госпожа*, *повелитель*, *царь*, *князь*, *хозяин* и т. д. Соответствующие лексемы функционируют в качестве контекстуальных синонимов. В этих случаях ярко выражена переходность, синекдохический континуум. При этом переходность носит многоплановый характер: с одной стороны, эти онимизированные лексемы близки к исходным апеллятивам, а с другой стороны, они находятся в «переходном поле» между ономастической синекдохой и ономастической метонимией, что допускает их двойственную интерпретацию. Многочисленные типологические параллели свидетельствуют о широкой распространенности этой разновидности теонимической номинации.

---

[1] *Центеотль* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Центеотль

Имя греческой богини **Гера** означает, возможно, ‘Охранительница’, ‘Госпожа’ [МНМ 1 : 275]. Имя хеттской богини **Аллани** значит ‘Госпожа’ [МНМ 2 : 591]. В греческой мифологии **Адонис** (др.-греч. Ἄδωνις, финик. *dn* — *адон* ‘господь’, ‘владыка’) — божество финикийско-сирийского происхождения с ярко выраженными растительными функциями, связанными с периодическим умиранием и возрождением природы [МНМ 1 : 46—49].

В индуизме слово *ишвара* (санскр. ईश्वर ‘повелитель’, ‘господин’) обозначает ‘божество’ [МНМ 2 : 651, 653; МНМ 1 : 166, 351]. **Ишвари** — форма женского рода, которая употребляется в отношении женского божества, особенно в шактизме. В индуистской мифологии одно из имен **Шивы** — **Ишвара**. В ряде индуистских сект все боги, в том числе их верховная триада — **Брахма**, **Вишну** и **Шива**, рассматриваются лишь как ипостаси **Ишвары**. В индуизме также употребительно имя высших божеств **Бхагават**, **Бхагаван** (санскр. भगवान्) ‘Господин’, ‘Владыка’. Этим именем называют прежде всего Вишну и его аватар (Кришна и др.). В дравидской мифологии бог земледелия и плодородия носит имя **Аийанар** (тамил. *aiyanăr*) ‘Господин’ [МНМ 1 : 52]. В скандинавской мифологии бог, олицетворяющий растительность, урожай, богатство и мир, имеет синекдохическое имя **Фрейр** (др.-исл. *Freir*) ‘Господин’ [МНМ 2 : 571], а богиня плодородия, любви, красоты имеет синекдохическое имя **Фрейя** (др.-исл. *Freyia*) ‘Госпожа’ [МНМ 2 : 572]. Наличие в языке апеллятивных синонимов способствует появлению в теонимии разных имен богов с идентичным исходным лексическим значением. В скандинавской мифологии один из богов-асов, юный и прекрасный бог весны, имеет имя **Бальдр** (др.-исл. *Baldr*) ‘Господин’ [МНМ 1 : 159; Сл. Мелетинский : 88—89]. В саамской мифологии имя высшего бога — **Радиэн** ‘Господь’ [Сл. Мелетинский : 453]. В грузинской низшей мифологии **Батонеби** (множественное число от *батони* ‘господин’, ‘владыка’) — злые духи, насылающие инфекционные болезни [МНМ 1 : 164].

В западносемитской мифологии бог — владыка неба имеет синекдохическое имя, представленное вариантами в разных семитских языках: хан.-амор. **Баалшамем**, арам. **Баалшамин**, араб. **Баалсамин** ‘Хозяин небес’. В двуязычных хаттско-хеттских мифологических текстах фигурирует хаттская богиня **Каттахцифури** ‘Царица богиня’. В древнеегипетской мифологии богиня, олицетворяющая плодородие, называется **Небтуи** ‘Владычица полей’ [Сл. Мелетинский : 385]. В аккадской мифологии супруга бога кочевых степей имеет синекдохическое имя **Белет-Цери** ‘Владычица степи’ [Мифология БЭС : 90]. В йеменской мифологии бог орошения имел имя **Мутибнатиан** ‘Податель влаги’ [Сл. Мелетинский : 372]. В мифологии адыгов богиня, покровительница деревьев, имеет синекдохическое имя: каб.-черк. **Жыг-гуаша**, адыг. **Чыгы-гуаша** ‘Дерево-хозяйка’. Снизу она ‘дерево’, а в верхней части — ‘прекрасная женщина’ [МНМ 1 : 449]. В грузинских мифах покровитель полей

и дикорастущих цветов имеет имя **Миндорт Батони** ‘Властелин полей’ [Сл. Мелетинский : 359]. В корейской мифологии божество гор имеет имя **Сансин/Сансиллен/Сангун** ‘Повелитель гор’. Китайское божество дождя называется **Юйши** ‘Повелитель дождей’ [Сл. Мелетинский : 626].

В древнегреческой традиции, отражаемой в микенских текстах, фигурирует особое женское божество, ассоциируемое с лошадями. Именуют это божество в микенском **po-ti-ni-ja i-qe-jz** (**Potniāi hiqueiai**) буквально ‘Конская госпожа’, ‘Госпожа коней’ [Реконструкция : 550]. Это имя божества является разновидностью мифонимической синекдохи. В якутской мифологии богиня — покровительница рогатого скота имеет семантически прозрачное синекдохическое имя **Исэгэй Айысыт** ‘Госпожа коровница’ [МНМ 1 : 575].

Одно из главных божеств шумеро-аккадского пантеона имеет имя **Энки** шум. ‘Владыка земли’, ‘Владыка низа’ [МНМ 2 : 660, 662]. Один из трех великих богов, персонификация природных сил, бог воздуха имеет шумерское имя **Энлиль** букв. ‘Владыка-ветер’ и аккадское имя **Эллиль** [МНМ 2 : 220—223]. Его женская параллель, супруга имеет аналогичное имя **Нинлиль** шум. ‘Владычица воздуха’ [МНМ 2 : 212, 220, 648].

Шумерское слово *nin* обозначало царицу или жрицу, часто переводится как ‘госпожа’. Большая семантическая емкость этого слова, большой запас «языковой энергии» способствовали его широкому употреблению в синекдохических конструкциях — ‘великая госпожа’, ‘госпожа великого храма’. Апеллятивные синекдохические формы легко онимизировались/теонимизировались, превращались в личные имена шумерских богинь: **Нинмах** ‘Госпожа величайшее божество’ в шумеро-аккадской мифологии — богиня-мать, **Нингаль** ‘Великая госпожа’ — шумерская богиня, супруга бога Луны **Нанны**, ср. упоминавшееся выше имя богини **Нинлиль** ‘Владычица воздуха’, а также: **Нинанна** ‘Владычица небес’. **Нинсун** ‘Владычица диких буйволиц’ или ‘Хозяйка диких коров’ богиня — покровительница пастухов и стад. Ср. имя богини зерна **Ниншебаргуна** [Якобсен : 38]. Ср. еще имена шумерских богинь на **Нин-**: **Нинма** — богиня созревания и плодородия, **Нинтинугга** ‘Госпожа, оживляющая мертвых’, ‘Владычица жизни-смерти’ — богиня-врачевательница; **Нинти** — шумерская богиня жизни. **Нинти** также является одной из восьми богинь исцеления, которые были созданы богиней **Нинхурсаг**, чтобы исцелить тело бога **Энки**. **Нинкаррак** — в аккадской мифологии богиня-врачевательница. **Нинкаси** — в шумерской мифологии богиня ‘утоляющих жажду напитков’, ответственная за пиво и другие алкогольные напитки. **Нинсикила** — госпожа чистоты; **Нинкурра** — богиня горной страны; **Нинти** — в шумерской мифологии богиня месяцев года. Усложненным в лексикологическом плане является имя богини земли **Нинхурсаг** ‘Владычица лесистой горы’. **Ниниссина/Нининсина** шум. ‘Госпожа Иссина’ — шумерская богиня излечения и божественная покровительница города Исина. Ее прославляли как ‘великого врача

черноголовых' (то есть шумеров) [Дьяконов Ур : 308, 403]. У шумерской богини **Инаны** есть сестра-наперсница **Нингикуга**, роль которой довольно неясна. Ее имя истолковывают как 'Госпожа светлого (чистого, священного, серебряного) тростника' [Дьяконов Ур : 374].

Компонент *нин* используется и для маскулинной теонимической номинации, для создания имен богов: **Ниназу** 'Господин врач', а также один из богов подземного царства, бог погребальных ритуалов и целитель; **Нинурта** 'Владыка земли', **Нингишзида** — в шумерской мифологии 'Господин хорошего дерева', 'Владыка чистого (святого) древа' — одно из божеств страны преисподней, хтоническое божество; **Ниндуба** 'Господин табличек' — покровитель письменности. **Нингирсу** 'Владыка Гирсу' — божество, устанавливающее справедливость. Как и **Нинурта**, **Нингирсу** владеет оружием богов *шаруром*.

В китайском языке лексема *ди* означает 'божество', 'первопредок', 'повелитель', 'владыка', 'государь', для позднего времени 'император'. Как элемент сложного имени, лексема 'ди' используется во многих синекдохических мифонимах. Главный бог в древности известен под именами **Шан-ди** 'Высшее божество', 'Верховный владыка', **Тянь-ди** 'Бог неба', 'Небесный император'. В древнейших текстах его называли просто **Ди**, подчеркивая то, что он именно Господь, Владыка. **Юй-ди** 'Нефритовый государь' — верховный владыка, которому подчинялась вся вселенная: небеса, земля и подземный мир, все божества и духи. **Хуан-ди** (кит. 黄帝) 'Желтый предок', 'Желтый государь', 'Желтый император' — легендарный правитель Китая и мифический персонаж, который считается также основателем даосизма и первопредком всех китайцев. **Янь-ди** (кит. 炎帝) 'Бог пламени'. В древнекитайской мифологии **Янь-ди** — 'Бог Солнца', 'Повелитель юга, пламени', 'Бог лета'. Лексема 'ди' в мифонимах могла занимать не только конечное, но и начальное положение. В древнекитайской мифологии одно из архаических божеств имело имя **Ди-цзян** 'Предок-река'. Ср. еще: **Ди Ку** 'Владыка **Ку**' — справедливый правитель [МНМ 1 : 385, 378].

Такое же теонимическое значение имеет семантема *ван* 'князь'. Откуда соответствующие китайские теонимы. Имя китайского владыки загробного мира состоит из двух компонентов: проприальной лексемы и теонимического термина: **Янь-ван** (от санскр. *Yama* 'Яма' и кит. *ван* 'князь')[1]. В даосской и поздней китайской народной мифологии бог — покровитель аптекарей и врачевателей назывался **Яо-ван** 'Князь лекарств', 'Царь лекарей' [МНМ : 477, 553, 654]. Китайский бог — покровитель крупного рогатого скота одним из имен имел теоним **Ню-ван** 'Князь волов', а бог — покровитель лошадей назывался **Ма-ван** 'Князь лошадей' [МНМ 2 : 86]. В поздней китайской мифологии фигурирует божество — повелитель вредных насекомых, гадов,

[1] *Янь-ван* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://myfhology.info/gods/kitay/yan-van.html

земноводных, червей с именем — ономастической синекдохой **Чун-ван** ‘Князь насекомых’ [МНМ 2 : 635].

В мифологии йоруба глава пантеона богов именуется **Олорун** ‘Хозяин неба’ [МНМ 2 : 262]. У восточноафриканских банту есть бог с именем, лексическая семантика которого является типологически аналогичной теонимам в других религиях. Его зовут **Макулунгулу** ‘Великий Господин’, ср. также теонимы **Умкулункулу**, **Макулункулу** и т. п. [Кобищанов Истории : 34]. **Фрейр** (др.-исл. ‘господин’) в скандинавской мифологии бог из числа ванов, олицетворяющий растительность, урожай, богатство и мир. **Фрейя** (др.-исл. ‘госпожа’) в скандинавской мифологии богиня плодородия, любви, красоты.

В мифологии ацтеков богиня пресной воды, озер, морей и рек, покровительница путешествующих по воде носила голубую одежду, откуда ее дескриптивно-метонимическое имя **Матлалькуёйе** ‘Она в голубой одежде’. Но этот теоним можно интерпретировать и как результат непрямой ономастической синекдохи.

Согласно японской мифологии, в мире все началось с самопроизвольного появления трех богов, не имеющих пола и каких-либо внешних признаков. Три первобога имели многословные дескриптивные имена. На самой высокой ступени в иерархии синтоистских богов стоит универсальное божество, «ведающее всем», которое первым появляется на **Такама-но хара** ‘Равнина высокого неба’ после разделения неба и земли. Его имя — **Амэ-но минака-нуси ками** ‘Небесный бог — владыка священного центра’ или ‘Бог — владыка священного центра небес’ [МНМ 1 : 74]. Вслед за божеством **Амэ-но минаканусu** появляется **Такамимусуби** или **Такбмимусуби-но ками** ‘Высокий бог рождающий’. Согласно тексту *«Идзумо-фудоки»*, **Такамимусуби** родился в провинции Идзумо и там пребывает множество его потомков. По приказу **Такамимусуби** восемьсот мириад богов собираются, чтобы решить, какого бога отправить на землю [МНМ 2 : 490]. Третьим богом японского пантеона появляется **Камимусуби-но ками** ‘Бог рождающий’, ‘Бог божественного производства (творения)’ или **Камимусуби миоя-но микото** ‘Господин — священный родитель — рождающий бог’ [МНМ 1 : 619].

Возникает вопрос: как интерпретировать эти теонимические номинации: как *ономастическую синекдоху* или как *ономастическую метонимию*, или, быть может, они — результат иного способа проприальной номинации?

Имена японской богини Солнца, одного из главенствующих божеств всеяпонского пантеона синто, — **Аматэрасу омиками** (япон. 天照大神) ‘Великое божество, озаряющее небеса’ или ‘Великая священная богиня, сияющая на небе’, ср. ее другое имя **О-хирумэмути** ‘Великая солнечная женщина’ [МНМ 1 : 65—66], представляют собой, по нашей классификации, теонимическую синекдоху непрямой номинации. В силу определенных ассоциаций эту богиню почитают также как изобретательницу возделывания риса, технологии получения шелка и ткацкого

станка и пр. Видимо, в этом случае в действие вступает второй тропеический способ номинации — ономастическая метонимия.

У лакцев мифологический персонаж, добрый горный дух в облике девушки с длинными золотистыми волосами, имеет метонимически-синекдохическое имя **Мантулли**, **Лаки халлу** ‘Длинная коса’ [Сл. Мелетинский : 336]. В ацтекской мифологии богиня-создательница, воплощение Млечного Пути имеет дескриптивное, метонимически-синекдохическое имя **Ситлаликуэ** ‘Одежда из звезд’. **Будай-хэшан** (часто неправильно пишется **Путай**) (‘монах с мешком’), **Да дуцзы Милэ** (‘толстобрюхий Майтрея’) в китайской буддийской мифологии божество радости, благополучия, довольства, один из 18 лоханей.

У каждого народа свое мифолого-ономастическое мышление, свои способы номинации. Мифолого-ономастическое мышление японцев отличается тем, что теонимы их мифологии поликомпонентны по своей структуре и чаще всего представлены как ономастические синтаксемы, в которых превалирует то синекдохический, то метонимический лексикологический компонент. Родного брата богини Аматерасу, бога ветра, зовут **Сусаноо** или **Такэхая Сусаноо-но Микото** (япон. 須佐之男命) ‘Доблестный быстрый ярый бог-муж из Суса’ [МНМ 2 : 478]. Сына **Сусаноо** именуют **О-кунинуси-но ками** ‘Бог-хозяин (большой) великой страны’ [МНМ 2 : 251].

Поскольку мифонимное пространство представляет собой специфический континуум, а все тропы являются по существу разновидностями метафоры, то есть перенесениями со своей спецификой, очень часто один тропеический вид переходит в другой. В древнекитайской и даосской мифологии божество, от которого зависит жизнь человека, называется **Сы-мин** ‘Управитель жизни’, ‘Повелевающий судьбой’. Этот теоним — типичный образец *ономастической синекдохи* [МНМ 2 : 480]. Однако этот же оним переходит на название звезды, дающей долголетие. Теоним превращается в мифоастроним. В этом случае наблюдается другой тип ономастического переноса. Здесь мы имеем дело с *ономастической метонимией*.

Глава 3

МИФОТОПОНИМИЧЕСКИЕ И МИФОАСТРОНИМИЧЕСКИЕ СИНЕКДОХИ

К *мифонимической синекдохе* относятся также наименования разных мифологических географических объектов, чьи номенклатурные обозначения стали их собственными именами. Это синекдохические мифотопонимы. Топонимические синекдохи составляют отдельный сектор

в мифонимическом пространстве. Нередко синекдохические мифотопонимы представляют собой развернутые дескриптивные образования самого разнообразного содержания и структуры. Этот мифонимический сектор неоднороден. К мифотопонимам относим не только названия мифических объектов — результат фантазии, но и названия реальных географических объектов, фигурирующих в национальных мифологиях.

Макромифотопонимические синекдохи

В мифологии древних греков изначальное состояние мира до появления чего бы то ни было называется **Хаос**. Древнегреческое слово χάος означает ‘пустота’, ‘пропасть’, ‘бездна’, ‘пустое пространство’ от глагола χαίνω ‘зиять’, ‘быть широко раскрытым’. **Хаос** — пустая часть **Космоса**, располагающаяся «между небом и землей». Согласно преданиям, бесконечный (и, что не менее любопытно, бесконечно сжатый) **Хаос** имеет свойства воды или «жидкого» воздуха. В китайских мифах нет прекрасной пластичности и стройности греческих богов и героев, они поражают наше воображение скорее смелостью и неожиданностью фантазии. **Хунь-тунь** ‘Хаос’ буквально ‘Первичный мрак’ — бесформенная, но живая масса, в которой ее друзья пытаются просверлить отверстия, чтобы дать приятелю возможность видеть и слышать, как люди. **Шижоу** — зрячая плоть — не менее удивительное существо, похожее на печень зверя, но обладающее зрением [Рифтин : 449].

Разумеется, персонификация первобытного **Хаоса** в разных национальных культурах реализуется по-разному, с учетом местных мифотворческих традиций. По вертикали мир триедин: человек, стоя, видел, что под ним, над ним и рядом с ним. Поскольку человек стоит в центре всего, концепция трехуровневого вертикального разделения мира приобрела большую важность и нашла свое отражение в мифологии. В мифологической космографии наблюдается явный изоморфизм.

Согласно традиционным космологическим представлениям народов Севера хантов и манси, Вселенная расчленена на три главные космические зоны: **Небо** (**Торум**), **Землю** (хант. **Мув**, манс. **Ма**) и **Подземный мир** (хант. **Кали-торум**, манс. **Хамал-ма**) [Мифы Хантов : 14]. Согласно космографии джайнов, мир состоит из трех усеченных конусов или пирамид, из которых средний и верхний сложены основаниями, а вершина среднего покоится на вершине нижнего. Нижний конус — это нижний мир, который синекдохически называется **Адд-халока** ‘Нижний мир’, верхний мир называется **Урдолгиях**, нередко осложняется **Алока** ‘Верхний мир’, а в месте их соединения находится средний мир — **Мадхьялока** ‘Срединный мир’. В буддийской мифологии **Рупадхату** (санскр., пали *rûpadhâtu*) ‘Мир имеющих форму’ — один из миров, расположенный над **Камадхату** ‘Миром желания’ и под **Арупадхату** ‘Миром не имеющих формы’.

Согласно мансийской мифологии, над землей возвышаются три неба: **Нум-Торум**, выше расположен **Корс-Торум**, а еще выше — **Косяр-Торум**.

По хантыйским представлениям, небо состоит из семи ярусов. У северных обских угров троичность деления распространяется и на подземный мир [Мифы Хантов : 16]. В древнекитайских космогонических философских представлениях небесная область, состоящая из 9 сфер, имела синекдохическое название **Цзю-тянь** ‘Девять небес’. В древних айнских космологических мифах земля состоит из шести миров, каждый из которых имеет свое дескриптивно-синекдохическое название. Люди живут в мире, называемом **Канна мосири** ‘Верхний мир’ или **Увекари нотереке мосири** ‘Мир, в котором множество топает ногами’. Он представляет собой океан с дрейфующими по нему островами. По аналогии с местом обитания айнов всякая суша рассматривалась ими как остров. Под миром людей расположен **Нитне камуй мосири** ‘Мир дьяволов’ или **Тейне покла мосири** ‘Мокрый подземный мир’. Рядом с ним, также под миром людей, расположен **Камуй мосири** ‘Мир богов’ — место обитания многих божеств небесного происхождения. Обитатели этого мира ходят вверх ногами, так что ступни их ног соприкасаются со ступнями ног живых людей, обитателей **Канна мосири**. Ниже **Камуй мосири** расположен мир **Покна мосири** ‘Нижний мир’, мифы о назначении которого не сохранились. Неизвестно и назначение и даже название мира, расположенного ниже **Покна мосири**. На самом нижнем уровне расположена светлая и прекрасная страна **Тирана мосири** ‘Самый нижний мир’.

В германо-скандинавской мифологии существует группа мифологических макротопонимов, синекдохически называющих целые миры. Один из девяти мифологических миров, земля льдов и туманов, местообитание ледяных великанов, один из первомиров имеет синекдохическое название **Нибльхейм/Нибльхайм/Нифльхейм** (др.-сканд. *Niflheimr*) ‘Обитель туманов’[1]. К югу от **Нифльхейма** располагался еще один из девяти мифологических миров, огненное царство, страна огненных великанов, который имел синекдохическое название **Муспельхейм** (др.-сканд. *Muspelheim*) ‘Огненная земля’[2]. **Ётунхейм/Йотунхейм** (др.-сканд. *Jötunheimr*) ‘Земля ётунов’ — один из девяти миров, земля, населенная великанами-ётунами. Небесное место, где обитали боги-асы, имел название **А́сгард** (др.-сканд. *Ásgarðr*) ‘Огражденный участок асов’[3]. Ваны, другая группа скандинавских богов, жили в **Ванахейме** (исл. *Vanaheimr*) ‘Страна ванов’[4]. Мир, населенный людьми, имел синекдохическое название **Ми́дгард** (др.-сканд.

---

[1] *Нибльхейм* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Нибльхейм

[2] *Муспельхейм* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Муспельхейм

[3] *Асгард* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Асгард

[4] *Ванахейм* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Ванахейм

Miðgarðr) букв. ‘Среднее огороженное пространство’, ‘Срединная земля’.

Наряду с вертикальным членением мира в мифах имеется и горизонтальное членение. У манси, например, на юге, в полуденной земле находится **Мортим-ма** ‘Южная земля’. Север отождествляется с нижним миром — миром мертвых [Мифы Хантов : 16].

В древней буддийской мифологии **Девалока** ‘Мир богов’ — обитель богов, находящаяся на вершине горы Меру и над нею. В мифологии индуизма **Сварга** (санскр. स्वर्ग) ‘Небо’ или **Свар-лока** — один из семи небесных миров (лок), являющийся небесами и раем бога **Индры**, его царство [МНМ 2 : 66]. **Ади Варша** ‘Самая первая земля’, ‘Предвечная страна’ — страна, в которой, согласно мифам, обитали первые человеческие племена (санскр. *варша* ‘область, равнина’; ‘любая открытая местность, расположенная между большими горными цепями’). Земля наивысшей радости без всяческих страданий называется синекдохически **Ситянь** ‘Западное небо’, которая, вероятнее всего, находится на крайнем западе от Китая (в Японии, напротив, в мифах указывали на северное направление, на восток или на юг). **Омкаре́швар** (хинди ओंकारेश्वर, англ. *Omkareshwar*, ‘властелин слога «Ом»’) — индуистское шиваитское священное место паломничества, расположенное на острове Мандхата на реке Нармада, в округе Кхандва, штат Мадхья-Прадеш, Индия. Это одна из 12 основных шиваитских святынь *джьотирлингам*. Считается, что остров по своей форме напоминает слог «Ом». На острове находятся два храма Шивы: **Омкарешвар** и **Амарешвар**. В германо-скандинавской мифологии **Ёрд/Йорд** (др.-сканд. *Jörð*) ‘Земля’ — священная божественная земля, когда-то родившая Тора. Имя **Ёрд** встречается в скальдической поэзии как для поэтического обозначения земли, так и в кеннингах для Тора. В корейской мифологии сказочная страна в западном море, где обитали только женщины, имела синекдохическое название **Ёгук/Чоннёгук** ‘Женское царство’ [МНМ 1 : 427].

В иранской мифологии (в *«Авесте»*) родина ариев (древних иранцев) имеет синекдохическое название **Арйана Вэджа** авест. букв. ‘Арийский простор’. Это первоначальное апеллятивное обозначение определенного пространства превратилось в собственное имя, в мифотопоним. Страна, где обычно развертываются мифологические сюжеты, имеющие подлинное географическое приурочение, называлась **Арьяварта** ‘Путь, страна благородных’. Реальная **Арьяварта** — это первоначальная территория расселения ведийских ариев в Индии.

Сюжеты и мотивы мифов о загробном мире схожи во многих мифологиях мира. Кроме известного параллелизма в мифологическом мышлении людей большое значение имеют заимствования и подражания.

Человеку были внутренне близки и понятны все предметы и явления с «антропоморфным обликом». Именно у неандертальцев зафиксированы некоторые зачатки религиозных представлений, которые

на этой стадии общественного развития невозможно отделить от мышления, формирующегося на опыте практической жизни[1].

Множество различных мифов так или иначе рассказывает о таинственных силах, управляющих миром, и о вечной стране, куда души людей попадают после смерти. Каждое племя устраивает царство вечности «по своему вкусу»[2].

В древних иудаистских мифах загробный мир, земля забвения носит название **Шеол** ‘Нижний мир’. В осетинской мифологии подземный мир умерших людей назывался **Страной мертвых**. В древних армянских мифах таинственный подземный мир носит название **Спандарамет/Сандарамет** ‘Недра земли’.

Важным мифологическим персонажем средневековой Ирландии считался **Тетра** — правитель счастливого потустороннего мира на островах, а его обитатели назывались **«людьми Тетры»**, **«могучими Тетры»**. Богиня войны **Бадб** была его супругой. **Донн**, без сомнения, был божеством потустороннего мира у ирландцев, и считалось, что его обиталищем был так называемый **Дом Донна** (**Tech Duinn**), связывающийся с южным побережьем Ирландии. По *некоторым* верованиям, в **Дом Дона** отправлялись мертвые (в христианской интерпретации — грешники, прежде чем отправиться в ад). **Маг Мар** ‘Великая Долина’, **Тир Мар** ‘Великая Земля’, **Тир Тайрнгире** ‘Обетованная Земля’ — названия ирландского чудесного потустороннего мира [Шкунаев : 250, 254, 255, 266].

Арабское слово *джанна* означает ‘сад’. Оно также употребляется во множественном числе — *джаннат* ‘сады’. Эти слова, онимизируясь, превращаются в названия коранического рая: в мусульманской мифологии **Джанна** араб. букв. ‘Сад’ — наиболее частое обозначение рая. Праведники пребывают там в садах «темно-зеленых», «там — реки из воды не портящейся и реки из молока, вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих, и реки из меда очищенного». Другие названия мусульманского рая: **Сад возвышенный** *(Джанна’ алия)*, **Сады благодати** *(Джаннат ан-на’им)*, **Райские сады** *(Джаннат*

---

[1] Религия всегда сочетается как с эмоциями, так и с эстетическими переживаниями. И. М. Дьяконов подчеркивал: «Смерть как небытие была долго еще непостижимой абстракцией, а эмоционально воспринимался только переход из одного бытия в другое ‹...› из жизни в инобытие» [Дьяконов Ур : 372]. По словам О. М. Фрейденберг, «три наших понятия — *смерть, жизнь, снова смерть* — для первобытного сознания являются единым взаимно-пронизанным образом. Поэтому ‘умереть’ значит на языке архаических метафор ‘родить’ и ‘ожить’, а ‘ожить’ — умереть (умертвить) и родить (родиться)» [Фрейденберг Поэтика : 64].

[2] У тонга (в Океании) загробный мир — это рай с благоухающими, вечно свежими цветами, по которым бродят юноши и девушки совершенной красоты. А по представлениям патагонцев, за гробом находится страна вечного пьянства. У индейцев оджибие хорошие люди на «том свете» проводят время в плясках и пении, а злые попадают в царство духов-мучителей.

аль-фирдаус), **Сад вечности** *(джаннат аль-хульд)*, **Сады пристанища** *(Джаннат аль-ма'ва)* и др. [МНМ 1 : 373, 341, 478, 560, 628]. Для обозначения рая у мусульман используется также слово *дар* 'обитель', точнее, 'обитель праведников' в потустороннем мире. В Коране и сунне пророка Мухаммада в отношении рая употребляются следующие словосочетания: 'Обитель мира' *(Дар ас-салам)*, 'Обитель богобоязненных' *(Дар аль-муттакин)*, 'Обитель (вечного) пребывания' *(Дар аль-мукама)* [1]. **Джаха́ннам** (араб. جهنم 'ад') — в мусульманском учении наиболее распространенное название 'геенны' или 'ада', где вечно или временно страдают от жгучего огня люди-грешники и джинны. Это название аналогично еврейскому слову *гехином* 'геенна' [2]. В соответствии с нашей концепцией мы рассматриваем все эти наименования как имена собственные и пишем их, соответственно, с прописной буквы.

В китайской мифологии стольный город подземного царства душ мертвых называется синекдохически **Юду** (кит. 幽都) 'Столица мрака'. В скандинавской мифологии небесное селение, крепость богов-асов носит синекдохическое название **Асгард** (др.-исл. *Asgarðr*) 'Ограда асов'.

В индуистской мифологии столица *Сварги* (небесного царства Индры) небесный огромный и прекрасный город богов, называется **Амаравати** (др.-инд. *amarâvtî*) 'Обитель бессмертных' или **Девапура** (др.-инд. *devapura*) 'Город богов'. **Девалока** 'Мир богов' — в древней буддийской мифологии обитель богов, находящаяся на вершине горы *Меру* и над нею. Отнесем к мифотопонимам (мифоойконимам) название города, фигурирующего в местных легендах. Это название города **Лубаантуна** 'Город упавших камней' — разрушенного города погибшей цивилизации майя, находящийся в Гондурасе.

В иранской мифологии обитель богов имеет синекдохическое название **Гаронмана**, авест. 'Место песнопения' [МНМ 1 : 266]. В индуистской мифологии рай *Кришны,* расположенный на южных склонах горы *Меру,* имеет синекдохическое название **Голока** (др.-инд. *goloka*), букв. 'Коровий мир' [МНМ 1 : 309]. Примером синекдохических мифонимических топонимов в скандинавской мифологии является название находящегося на небе жилища павших в бою храбрых воинов. Оно называется **Вальхалла** (др.-исл. *valholl*) 'Чертог убитых' [МНМ 1 : 212].

Мифологические представления о загробном мире у малоразвитых этносов, таких как папуасы, австралийцы, бушмены, не выработаны в сложную систему. Племенные вожди и жрецы, родоплеменная знать, могла рассчитывать на загробное благополучие на небесах

---

[1] *Джаннат* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ru-wiki.ru/wiki/Джаннат

[2] *Джаханнам* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Джаханнам

или на мифическом острове Гаваики[1]. Души простых людей попадали в место, называемое **Орои** ‘Невидимый край’. Это место скрыто в пучине моря [Мифы Полинезии : 69]. В Новой Зеландии, согласно верованиям маори, душа после смерти непременно летит на самый север страны — на мыс Рейна. Именно отсюда души маори попадают на свою прародину, в Царство мертвых предков **Хаваики**. Место это интересно своей маорийской мифологизацией: мыс Рейна имеет сакральное значение как место встречи женского и мужского начал, сливающихся в этой точке и ассоциирующихся с загробным миром[2]. По мифам Западной Полинезии потусторонний мир **Пулоту/Булоту/Мбуроту/Мбулу/Булу** находится под водой на западе. **Пулоту** — ‘темный край’ и его обитатели — людоеды.

Индейцы Америки создали своеобразные представления о загробном мире, демонстрирующие их мифологическую креативность и разнообразие национальных менталитетов. В рай, **Дом солнца** (ацт. *Ilhuícatl tonatiuh*), попадали души воинов, погибших в бою или умерших на жертвенном камне. В рай, который назывался **Тлалокан**, ‘рай бога **Тлалока**’, попадали другие категории покойников, среди них погибшие от удара молнии, утонувшие, а также умершие от болезней, связанных, по мнению ацтеков, с водой. Были и иные загробные миры, среди которых наихудший, **Миктлан**, располагался далеко на севере и делился на девять преисподних [МНМ 2 : 150]. В мифологии майя загробный мир, находящийся под землей, назывался **Шибальба́** ‘Исчезающий’ [МНМ 2 : 642]. По мифам, **Шибальба** состоял из девяти слоев или уровней. В **Шибальбе** находились также пять так называемых Домов испытаний, где человека подвергали пыткам: **Дом Холода**, **Дом Ягуара**, **Дом Летучей Мыши**, **Дом Обсидиановых Ножей** и, наконец, **Дом Мрака**, в котором находились верховные божества **Шибальбы**.

В мифологии инков подземный загробный мир **Уку Пача** располагался ниже земли и под водой. Живые люди, по мифам, жили на среднем уровне — **Кай Пача**.

Для шумеров загробный мир представляет собой недифференцированное мрачное царство без солнечного света и радостей, размещенное под землей, табуированное для именования и называющееся эвфемистически. Ср. названия, например, **Иркалла/Ир-калла** ‘Нижний мир’, **Ки-галь** букв. ‘Великая земля’, ‘Великое место’ или **Кур** букв. ‘Гора’, ‘Горная страна’ (в значении ‘Враждебная чужая страна’). В аккадской культуре название царства мертвых заимствовано из шумерского языка — **Кур-ну-ги** ‘Страна без возврата’.

---

[1] В мифологии восточных полинезийцев **Гаваики/Хаваики/Аваики** — легендарная прародина, земля предков, расположенная на западе. По преданиям, на Гаваики возвращаются души умерших вождей и героев.

[2] Женское начало — **Тихий океан**, мужское начало — **Тасманово море**; они соединяются возле этого мыса.

Национальный менталитет древних египтян разработал сложные и дифференцированные представления о загробном мире. По верованиям, душа после смерти спускалась на запад с нисходящим солнцем в подземный мир **Аменти/Аментес**, который был разделен на четырнадцать зон. Буквально название **Аменти** значит ‘обитель Бога **Амена**, или **Амуна**’, или ‘сокрытого’, ‘тайного бога’. Это была ‘Западная Земля’, ‘Тайная Обитель’, ‘Темная страна’ и ‘Дом, лишенный дверей’. Но это был и **Кер-нетер** ‘обитель богов’, и ‘страна духов’. Эти четырнадцать частей включали среди многих и **Анру**, ‘зал Двух Истин’, ‘Страну Блаженства’, **Нетер-ксер** ‘место погребения (или сожжения)’, **Отамер-ксер** ‘Безмолвие-любящие Поля’, а также многие другие мистические залы и обители. Наихудшим из всех был ‘Зал вечного Сна и Тьмы’. Отметим и другие древнеегипетские представления о загробном мире. **Дуат** — темный, глубокий и бесконечный загробный мир. **Дуат** включал в себя также **Поля Иалу** ‘Поля камыша’, где праведники обретают вечную жизнь и блаженство после суда Осириса. **Поля Иалу** стали прообразом **Елисейских полей** у греков.

Та́ртар (др.-греч. Τάρταρος) — глубочайшая бездна. **Тартар** считался самым отдаленным местом в **Аиде** и был окружен тройным слоем мрака бога Эреба. **Тартар** находился на Севере; в европейской картографии из-за контаминации **Тартар** связывается с **Тартарией** — северной тюркоязычной Азией. **Элизий/Элизиум** (от греч. Ἠλύσιον πεδίον ‘Елисейские поля’ или ‘Долина прибытия’) — часть загробного мира[3].

Японский менталитет демонстрирует постоянную готовность к заимствованиям у других народов идей, знаний и т. д., к их абсорбции и использованию в трансформированном виде. Эта особенность национального менталитета проявляется и в мифологической сфере. В японских мифах далекая и темная подземная страна мертвых называется **Ёми-но куни/Ёмоцукуни/Ёмицукуни** ‘Страна желтого источника’. Название, по-видимому, заимствовано из китайского языка, где загробный мир именуется, в частности, ‘Желтый (подземный) источник’. В мифах средневековой Ирландии **Слайнге** — или **Слайне** — источник, который традиционно располагается в потустороннем мире (след этого представления в названии **Ахад Абла** — ‘Яблоневое Поле’, одна из устойчивых характеристик потустороннего мира, ср. **Эмайн Аблах**) [Шкунаев : 277].

Мифогидронимические синекдохи

Под термином синекдохические мифогидронимы подразумеваем названия любых мифологических водных объектов, чьи апеллятивные обозначения превратились в собственные названия. К синекдохическим мифогидронимам относим название космических вод в индийской мифологии **А́пас** (санскр. आपस्) ‘Воды’. Прозрачные и чистые **Апас** уносят (то есть очищают) грехи, ложь

[3] Гомер помещает **Элизий** на западном краю света, у берегов реки Океан. **Елисейские поля** — прекрасные поля блаженных в загробном мире, куда по окончании

и проклятья. **Апас** целительны и охраняют здоровье [МНМ 1 : 91]. В древнекитайских мифах водоем, в котором купается Солнце, называется **Сянчи** ‘Соленое озеро’, ‘Общий пруд’. В древнекитайской мифологии на священном острове — горе Инчжоу из нефритовой скалы вытекает вода, по вкусу напоминающая вино и дающая людям долголетие. Этот источник называется синекдохически **Юйлицюань** ‘Нефритовый источник сладкого вина’.

Мифооронимические синекдохи

Нередко номинационный принцип мифонимической синекдохи распространяется на названия отдельных мифологических географических объектов. Отдельную группу синекдохических мифотопонимов составляют *синекдохические мифооронимы* — названия гор, которые фигурируют в мифологии. Примером синекдохических мифологических оронимов является название горы **Гунунг Агунг** — один из главных образов балийско-индуистской мифологии. Гора **Гунунг Агунг** бал. ‘Великая гора’ — ‘Мировая гора’, ‘Ось мироздания’, ‘Центр земли’ [МНМ 1 : 341]. У семангов (аборигенного населения Малайзии) есть мифы о горах, первоначальных местообитаниях людей. Такой является мифическая гора **Гунонг Берапи** ‘Гора риса’. В культе гор семангов нашло выражение «почитание духов местности как хтонических сил». В мифологических представлениях монгольских народов гора **Бу́рхан-Ха́лдун** — священная гора. В картине мира средневековых монголов **Бурхан-Халдун** — один из сакральных центров. У подножия **Бурхан-Халдун** находилось родовое кочевье Чингис-хана, на склонах он спасался от преследований врагов. Полагают, что на склоне **Бурхан-Халдуна** погребены Чингис-хан, его сын Толуй и потомки последнего. Одна из этимологий этого оронима — ‘Ивовый холм’ от ср.-монг. *бурган* ‘ива’, ‘роща’ [МНМ 1 : 183, 184; МНМ 2 : 269].

Тхэбэксан в корейской мифологии — священная гора. На нее спустился с неба отец Тангуна-Хванун. Этимологически название **Тхэбэксан** возводят к «светлой горе» и связывают с культом Солнца [МНМ 2 : 535, 491, 492]. В китайской мифологии фигурирует пять священных гор с общим синекдохическим названием **У юэ** ‘Пять пиков’, ‘пять гор’. Название каждой из этих гор — синекдохический мифооронim: **Дунъюэ** ‘Восточный пик’, **Бэйюэ** ‘Северный пик’, **Чжунъюэ** ‘Срединный пик’, **Наньюэ** ‘Южный пик’, **Сиюэ** ‘Западный пик’. Культ **У юэ** возник в Китае в глубокой древности. В период средневековья основной из **У юэ** считалась гора **Тайшань** буквально ‘Гора восхода’, т. е. ‘Восточная гора’. С раннего средневековья культ **У юэ** вошел в систему религиозного даосизма, позднее они стали священными и для китайских буддистов, включивших их в систему девяти священных гор.

бренной жизни попадают любимые богами герои. Вергилий рассматривает **Элизий** как место воздаяния праведным. От слова **Элизий** произошло название парижского проспекта Елисейские поля.

Практически, однако, гора **Хуашань**[1] осталась чисто даосским святилищем [МНМ 2 : 554, 606, 619]. **Куньлу́н/Кунь-Лунь/Куэнь-Лунь** ‘Лунные горы’ — одна из крупнейших горных систем Азии, расположена в Китае, простирается от Памира на западе до Сино-Тибетских гор на востоке, окаймляя Тибет с севера. Согласно даосской традиции, гора **Куньлунь** (вариант мифологической «мировой горы») считается обителью божеств, земным раем и нижней столицей верховного божества Шан-ди[2].

На Цейлоне находится мифологическая гора **Абхаягири** (перевод с санскрита ‘Гора бесстрашия’), которая считается там наиболее мистической и таинственной.

Главная гора Кавказских гор — **Эльбрус** с древности был известен многим народам далеко за пределами Кавказа. Точная этимология происхождения его названия неизвестна. Одной из приоритетных версий считается иранское (персидское) происхождение названия от *Аль-борджи* ‘Вздымающийся’ либо из зендского **Эльбрус** ‘Высокая гора’. Не все предполагаемые этимологии этого оронима синекдохические, но связаны с народными мифами. Считается также, что название **Эльбрус** с карачаево-балкарского можно перевести как ‘Гора, вокруг которой кружится ветер’. Кабардинское название **Эльбруса Ошхомахо** переводится как ‘Гора дня’ < каб.-черк. *иуащхье* ‘курган’, ‘холм’, ‘гора’; *махуэ* ‘день’, а также как ‘Гора света’ или ‘Гора счастья’. У тюркоязычных народов **Эльбрус** именовался **Джинпадишах** — ‘Повелитель духов’, у абхазцев — **Орфи-туб** ‘Гора блаженных’. Встречаются также названия **Шат-гора** < карач.-балк. *шат*, *чат* ‘выступ, ‘ложбина’, т. е. ‘Гора с ложбиной’, **Къусхьэмаху** (**Кусхамаф**) ‘Гора, приносящая счастье’ (адыгейское) и **Асхар-тау** (кумыкское) — ‘Снежная гора Асов’[3].

К синекдохическим мифооронимам относим соответственные названия мифологических скал, утесов и под. В греческой мифологии скала в Мегаре, возле которой Деметра сидела и звала Персефону, имеет синекдохическое название **Анаклифра** букв. ‘Скала отклика’.

Мифо-астронимические синекдохи

А. В. Суперанская в книге *«Общая теория имени собственного»* (1973), противопоставляя термины *космоним* и *астроним*, предлагает: «Термин *космонимия* может быть принят как более общий, включающий названия галактик, звездных скоплений, туманностей, созвездий. Термин *астронимия* может быть закреплен за названиями отдельных небесных тел: звезд, планет, астерои-

[1] Гора **Хуашань** состоит из пяти основных пиков — Северного, Восточного, Южного, Западного и Центрального, по виду напоминающих цветок. Отсюда она и получила свое название: *хуа* ‘цветок’, *шань* ‘гора’.

[2] *Куньлунь* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Куньлунь

[3] *Эльбрус* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Эльбрус

дов, комет» [Суперанская : 188][1]. В нашей монографии к *мифоастронимам* мы относим названия небесных тел, фигурирующие в мифологии[2]. В древнекитайских мифах большая звезда в центральной части небосвода, откуда на Землю исходит добро, синекдохически называется **Фу-син** ‘Звезда счастья’, считавшаяся местом нахождения счастья. В поздней китайской народной мифологии божество счастья, одно из божеств триады звездных **духов-Саньсин** ‘Три звезды’: 1) божества счастья **Фу-син**; 2) божества карьеры — **Лу-син**; 3) божества долголетия — **Шоу-син**. **Фэйлянь**[3] (от кит. *фэй* ‘летать’ и кит. *лянь* ‘бескорыстный’) — один из богов ветра [МНМ 2 : 573].

Утренняя заря или утренняя звезда воплощается в номинациях: русск. **Денни́ца** (**Зоряни́ца**, **Утренница**, **Светлусса**, **Зарница**, **Зарянка**, **Зо́рница**). Подобные названия Венеры, указывающие на *утро* или *зарю*, известны всем славянам, например: пол. **Jutrzenka**, слов. **Poranica**, блр. **Зарніца/Зараніца**, болг. **Зорни́к**, серб. **Даница**, хорв. **Зорњача**. Русской **Деннице** в римской мифологии соответствует **Люцифер**[4]. Так древние римляне называли ‘Утреннюю звезду’. У древних греков название ‘Утренней звезды’ — **Эосфор** (др.-греч. ἑωσφόρος) ‘Зареносец’ или **Фосфор** (др.-греч. Φωσφόρος) ‘Несущий свет’. По другим источникам, **Фосфор** отождествляли с **Веспером** — ‘Вечерней звездой’. Так называли планету **Венера**, которая из-за яркости Солнца видна только на заре и закате (в древности это считали разными планетами). Ср. балтийские мифологические номинации: лтш. **А́устра/Аустрине** ‘Утренняя заря’, лит. **Аушра** ‘Заря’, **Аушрине** ‘Утренняя заря’; эст. **Ҡойдутяхт** ‘Звезда утренней зари’. В германо-скандинавской мифологии номинация **Аурвандил/Эарендел** (др.-сканд. *Aurvandil*; др.-англ. *Ēarendel*; ланг. *Auriwandalo*; др.-в.-нем. *Orentil*, *Erentil*; лат. *Horuuendillus*) — вероятно,

---

[1] «Що стосується зірок і сузір’їв, немає достатніх підстав: сузір’я складаються з зірок і спостерігаються найчастіше саме за найяскравішими своїми зірками, а в давньогрецькій мові назви зірок і сузір’їв навіть позначались однаково» [Радченко : 40].

[2] «Разумеется, подчас очень непросто разграничить действительно мифологические названия небесных тел от таких, которые лишь со временем были как-то привязаны к мифологии или даже сами стали источником новых мифов; ‹...› чем древнее название, тем у него меньше шансов оказаться мифологическим» [Карпенко 1981 : 74].

[3] **Фэйлянь** в астрологии рассматривался как дух, соответствующий циклическому знаку сюй — северо-западу. В «Комментариях к *«Книге вод»* Ли Даоюаня (VI в.) **Фэйлянь** описывается как существо с телом оленя, головой птицы, но с рогами, хвостом змеи и пятнами барса. В первые века н. э. **Фэйлянь**, по-видимому, отождествился с другим богом ветра — **Фэн-бо** ‘Дядюшка-ветер’.

[4] «Старое раздвоенное восприятие планеты **Венеры** как вечерней и утренней звезды тоже было выражено латинскими названиями по греческому образу: **Веспер** (лат. *vesper* значит ‘вечер’ и ‘вечерняя звезда’) и **Люцифер** (лат. *lucifer* ‘несущий свет’ и ‘утренняя звезда’; сатаной **Люцифер** стал значительно позже, уже в мифах христианской религии)» [Карпенко 1981 : 78].

эпитет ‘Утренняя звезда’. На древнеанглийском языке слово *earendel* означает ‘сияющий свет’, ‘луч’. Самой ранней известной формой этого слова является *earendil*, также встречается вариант *eorendel*. Этим термином англосаксы называли ‘Утреннюю звезду’ — **Венеру**.

Во многих случаях теонимическая синекдоха и теонимическая метонимия близко соприкасаются, переход от одной проприальной номинационной категории происходит не в дискретной, а в континуумной плоскости. Иногда теоним по способу номинации может быть квалифицирован или как результат непрямой ономастической синекдохи, или как результат начальной теонимической метонимии.

Глава 4

ЭМИНЕНТНОЕ И ПРОМИНЕНТНОЕ ОБОСОБЛЕНИЯ КАК РАЗНОВИДНОСТЬ МИФОНИМИЧЕСКОЙ СИНЕКДОХИ

Ономастическая синекдоха актуализируется в религиозных и мифологических контекстах различными способами. Один из этих способов представлен *эминентным обособлением* (от лат. *eminentia* ‘превосходство’). Необходимо различать эминентное обособление и проминентное обособление. *Эминентное обособление* — это выделение самого представительного объекта, который воплощает в себе основные качества и свойства всех объектов этого рода. Апеллятивное обозначение такого объекта или лица превращается в его собственное имя, в его название. *Проминентное обособление* (от англ. *prominent* ‘заметный’, ‘бросающийся в глаза’, ‘видный’, ‘выступающий’, ‘торчащий’, ‘выпуклый’, ‘рельефный’) — это выделение одного объекта из многих аналогичных своими особыми свойствами, чертами.

Эминентное обособление происходит тогда, когда из нескольких лиц или объектов выделяется одно лицо или один объект, противопоставляемый всем остальным как наиболее яркий представитель рода, воплощающий в себе основные качества и свойства этого лица или объекта. Апеллятивное обозначение такого лица (объекта) превращается в его имя. Русский народный миф гласит, что на острове Буяне живут: Змея, старейшая из всех змей, вещий Ворон, старейший брат всех воронов, Птица, самая большая из всех птиц, Пчелиная Матка, старейшая из пчел. Эминентное превращение апеллятивов в онимы прослеживается достаточно четко: **Змея**, **Ворон**, **Птица**, **Пчелиная Матка** — это, фактически, собственные имена. Они полностью сохраняют понятийный объем исходных апеллятивных лексем и одновременно значительно увеличивают содержание полученных проприальных лексем.

Эминентное обособление

Эминентное обособление апеллятивов, их превращение в мифонимы (теонимы) наблюдается в религиозно-мифологических системах разных этносов мира. В Океании на островах Фиджи структура аборигенного социума включала, в частности, вождей — *на-улу-матуа*, воинов — *мбати*, жрецов — *мбете*, глашатаев — *мата-ни-вануа*. Эминентное обособление и онимизация этих лексем нашли отражение в мифонимической номинации. Лица, являющиеся наилучшими представителями этих социальных ролей, получили их апеллятивные обозначения в качестве личных имен. Согласно фиджийскому мифу, у покорителя Фиджи **Луту-на-сомбасомба** было четыре сына. Старший сын носил имя **На-улу-матуа** ‘Великий вождь’, второй сын получил имя **Мбати** ‘Воин’, третий сын был назван **Мбете** ‘Жрец’, а четвертый — **Мата-ни-вануа** ‘Гонец’ [Мифы Фиджийцев : 46].

У бушменов существует представление о сонме духов, выступающих под общим наименованием *гауа* дословно ‘существо, которое умерло’. Из этого сонма духов со временем выделяется отдельное божество под именем **Гауа**. Согласно современным воззрениям бушменов, бог **Гауа** в начале мира создал одного мужчину и одну женщину — это были первые бушмены и вообще первые люди на земле [Шаревская : 47]. Выделение из сонма духов *гауа* одного бога по имени **Гауа** — пример эминентного обособления и эминентной теонимизации.

У племен юго-западных банту в Африке — овагереро и овамбо есть культ умерших предков — *овакуру*, которые обладают способностью помогать или вредить людям. Лексема *овакуру* имеет форму единственного числа — *мукуру* ‘предок’. Эминентное обособление и онимизация апеллятивной лексемы *мукуру* способствовали формированию имени **Мукуру**, с которым связывается представление о сверхъестественном существе, воплощенном в дереве. Миф гласит, что из этого дерева вышли люди и животные [Шаревская : 52—53]. У нуэр, динка и бурун Судана среди духов есть своего рода знать — группа великих духов. Среди них выделяется небесный дух-демиург по имени **Куот**. Это имя происходит от слова *куот* ‘дух’ в форме эминентного обособления — «в форме величия слова *кут*». Аналогично у этноса шиллук имя великого духа **Джуок** образовано путем эминентного обособления и онимизации обычного наименования духа — *джуок* [Кобищанов Религии : 311]. Личные имена духов **Куот** и **Джуок** — результат эминентного обособления и последующей онимизации. В религиозных воззрениях народов, живущих в Руанде, Бурунди, и соседних с ними народов Танзании существует *имана* — неопределенная магическая сила. Развитие религии Руанды и Бурунди привело к персонификации и выделению **Имана** как отдельного бога. По словам жителей Руанды, «**Имана** как солнце обходит за день благословенную страну и вечером ложится спать» [Bourgeois : 16]. В этрусской мифологии из культа божественного множества *демонов-лазов* выделилось демоническое существо

Лаза. Р. Энкинг допустила существование единственной **Лазы** этрусского пантеона[1]. «Но против этого говорит отсутствие в этрусской иконографии персонажа, который соответствовал бы образу "матери Лаз". **Лазы**, как безымянные, так и наделенные эпитетами и индивидуальными именами, — это юные существа, обнаженные или одетые, с крыльями или без них, большей частью женского пола (иногда и мужского), не имеющие признаков богини-матери» [Немировский Этруски : 206].

В следующем отрывке из индийской мифологии эминентно выделенное слово 'бог' еще только протооним, функциональное собственное имя на начальной степени онимизации: «О боги, забудьте о своих страхах ‹...› никому не дано восторжествовать над Богом: боги могут временно оказаться слабейшими, но Бог — никогда» [Нарайян : 61]. Протооним **Бог** здесь употребляется вместо подлинного собственного имени верховного бога, в других случаях именуемого как **Нараяна**, **Ишвара**, **Нахашакти**.

В ряде древних религий подобные лексемы, пройдя все ступени онимизации и, возможно, вытеснив прежние именования, превратились в подлинные собственные имена.

Многочисленны теонимы — результат *эминентного обособления* в семитских языках. Видимо, специфика семитских языков помогает апеллятивным лексемам легко онимизироваться в результате эминентного обособления и превратиться в имена богов.

Аккадское слово *эль* (ивр. אל) восходит к общесемитскому слову со значением 'бог'. В финикийских, арамейских, пунических и новопунических надписях слово *'l* обычно имеет именно это значение. Оно встречается и в угаритских текстах из Рас Шамры, и в Библейских текстах. С другой стороны, **Эль** выступает также как имя собственное бога, как теоним [МНМ 2 : 660]. Отапеллятивное происхождение имеет имя бога **Илу** (**Ил**) в Угарите, а затем Финикии — бога богов, творца творений, верховного божества [МНМ 1 : 506—507]. Имя **Аллах** на арабском языке имеет значение 'Бог'. В арабистике считается, что теоним **Аллах** расшифровывается как *аль-илах* и является результатом слияния определенного артикля единственного числа *аль* и *илах* — слова, означающего 'бог', однокоренного с еврейским **Элох'им** в Библии, арамейским **Элах**, сирийским **Алах** и аккадским **Эль**. В арабском переводе Библии слово 'Бог' также переведено как **Аллах**. Обычно, когда речь идет об исламе, для обозначения Бога все равно применяется слово **Аллах**, даже не в арабоязычной среде [МНМ 1 : 61].

Имя семитского божества — **Баал** восходит к общесемитскому слову *баал* (общесемит. *b'l*; др.-евр. בעל или באל — *бел, балу, ваал* — букв. *когнаты* 'хозяин' или 'господин') и первоначально было нарицательным обозначением божества того или иного племени, потом местности

[1] *Enking R.* Lasa // Rheinische Museum. — Köln, 1942. — V. 57. — S. 1—2.

у древних западных семитов. Возникнув в результате эминентного обособления из соответствующего апеллятива, теоним **Баал** стал личным имена бога, основной функцией которого было обеспечивать ежегодный урожай. Обретя имя благодаря процессу эминентного обособления, **Баал** начал жить своей религиозно-мифологической жизнью, приобретая новые функции и теряя старые. **Баала** сначала считали богом солнечного света, немного спустя он стал творцом всего мира, Вселенной, затем **Баал** — бог-оплодотворитель. **Баал** (варианты имени у разных западносемитских народов — *Бел*, *Балу*, *Ваал*) являлся божеством в ассиро-вавилонской этнокультуре, почитавшимся в Финикии, Ханаане и Сирии как громовержец, бог плодородия, вод, войны, неба, солнца и прочего[1]. В религии Древней Месопотамии обозначало верховного бога и применялось по отношению к шумерскому богу **Энлилю**, одному из троицы космических богов (**Ану**, **Энлиль**, **Эа**)[2], а позднее являлось обозначением **Мардука**, бога города Вавилона. В западносемитской мифологии теоним **Бел** (вариант **Бол**) — имя бога (возникшее под аккадским влиянием), широко почитавшегося в Сирии с конца II тыс. до н. э. В Пальмире **Бел** — верховное божество, владыка мира[3].

Иногда отапеллятивный теоним принимает дополнительные элементы, способствующие его эминентному обособлению. Имя бога **Адонай** (евр. ‘Господь’) происходит от слова *адон* ‘господин’ [МНМ 1 : 46], поставленного во множественном числе с притяжательным местоимением единственного числа первого лица, имеющего таким образом значение ‘господа мои’, каковое в отношении к Богу следует принимать в виде *pluralia majestatis*.

Эминентное обособление обозначения божества иногда сосуществует с использованием этой же лексемы в качестве апеллятивной синекдохи. В балтийской мифологии теоним **Диевас/Диевс/Дейвс** (лит. *diẽvas*, лтш. *dievs*, прусск. *deiws*) — это «обозначение божества и вместе с тем главного из богов» [МНМ 1 : 378].

В Древнем Египте апеллятив *хор* происходил от слова *hrt* ‘небо’ и имел значение ‘горный’, ‘небесный’, а затем в результате семантического переноса перешел в теонимическую лексику и, эминентно

---

[1] *Баал* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Баал

[2] «Когда-то могущественные боги **Ану** (шумерский бог неба) и **Энлиль** (бог, связанный с шумеризированным субстратом) со временем стали, по-видимому, все более отдаляться от мира людей и становиться мизантропами. Оба имеют хтоническое происхождение, что очевидно из взаимоотношений **Ану** с миром демонов, а храма **Энлиля**, «горного дома» в Ниппуре, с подземным миром. Сохранились лишь немногие из их индивидуальных черт — связь **Ану** с богиней **Иштар** и **Уруком**, отношение **Энлиля** к герою **Нинурте** и его положение как властителя богов» [Оппенхейм : 198].

[3] *Бел, божество* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.symbolarium.ru/index.php/Бел,_божество

обособившись, превратился в имя бога **Хор**. Существовало несколько **Хоров**. В результате теологической деятельности древнеегипетских жрецов некоторые из **Хоров** расщепились на ипостаси. Египтяне нередко смешивали разных **Хоров**, отчего возникла мифологическая путаница. Дифференциация богов **Хоров** отразилась, например, в мифе об Осирисе (в передаче Плутарха). Здесь два **Хора**: **Хор** — брат Сетха и **Хор** — сын Осириса. **Хор**, брат Сетха, назывался **Хором-старшим** (**Харур**, греч. **Хароерис**) в отличие от **Хора**, сына Исиды (греч. **Харсиес**). В мифе о вражде между **Хором** и Сетхом в текстах храма Эдфу «различаются по меньшей мере три **Хора**: **Хор Бехдетский**, **Хор, сын Исиды**, и **Хор-старший**». Существовали также боги: **Хор-мерти** (‘Хор-глаза’), локальный бог города в восточной Дельте; **Хор-безглазый**, которого отождествляли с богом вечернего солнца Атумом, местный бог Летополиса (греческое название города в восточной Дельте, др.-егип. Хем, позже Сехем, современный Аусим); **Хор** обоих горизонтов (Харахти), бог света в Гелиополе, и т. д. [Коростовцев Религия : 20].

Теонимические номинации, когда в результате эминентного обособления из апеллятивов возникали личные имена богов, встречаются в греко-латинской мифологии. В результате эминентного выделения и абсолютной индивидуализации в греко-латинском пантеоне индивидуальность и личные имена приобрели такие божества, как **Фавн**, выделившийся из множества *фавнов*, — бог лесов и полей (его женская ипостась — **Фавна** или **Фауна**) [МНМ 2 : 555] и др.

В древнегреческой мифологии бытовали многочисленные демоны плодородия, низшие лесные божества — *сатиры* и *силены* [МНМ 2 : 434]. *Силены* (др.-греч. Σειληνοί, Σιληνοί, ед. ч. Σειληνός, лат. *Sileni*) — божества собственно малоазиатской мифологии, отождествленные греческой драмой с сатирами, от которых они, однако, изначально отличались как по происхождению, так и по демоническим свойствам. *Силены* были первоначально божествами рек, источников и мест, изобилующих водой и богатой растительностью, в противоположность сатирам — демонам гор и лесов.

Теонимическая кристаллизация, выделение проприальной лексемы на основе эминентного обособления из апеллятивных коррелятов, наблюдается в пантеонах разных религий. Кельтская богиня **Бригита** почиталась иногда в виде тройственной богини или трех *бригит*, что указывает на ее теснейшую связь с богинями-матерями, из числа которых она, очевидно, некогда выделилась [Штаерман : 216]. **Бригита**, **Бригантия** (ирл. *Brigit*, бритт. *Brigantia* < ирл. *barr*, валл. *bar* ‘вершина’) [МНМ 1 : 187]. Иными словами, теоним **Бригита** эминентно выделился из апеллятива *бригиты* с определенным религиозно-мифологическим значением.

Эминентное обособление исходных апеллятивов как способ синекдохической номинации бытует в разных языках. В древнеиндийской мифологии в результате эминентного обособления апеллятивной лексемы

со значением ‘человек’ возник оним **Ману** ‘Человек’ — первопредок, прародитель людей и царь людей. **Ману** — брат **Ямы**, первого человека, который умер и который выступает как царь предков, владыка царства мертвых. **Яма**, по древнеиндийской мифологии, имел близнечную сестру, **Ями**. Архаический близнечный миф онимизировал имена этих близнецов при помощи эминентного обособления: слово *яма* имеет лексическое значение ‘близнец’ [МНМ 2 : 682].

Если в языке имеется несколько синонимирующих апеллятивных лексем и обе они подвергаются эминентному обособлению, результативная стадия может различаться своей эминентной интенсивностью. В древнееврейском языке было две апеллятивные лексемы со значением ‘человек’ и обе были эминентно обособлены. От древнееврейской лексемы *’ādām* ‘человек’ возник антропоним **Адам** — по Библии, имя первого человека на земле. Но *’ādām* — не единственное обозначение ‘человек’ по-еврейски. Другая лексема *ĕnōš* ‘человек’ также была эминентно онимизирована, откуда библейское имя **Енос** — имя предка определенного племени библейских персонажей. Но и это еще не все. Слово *’ādām* имеет несколько этимологических прочтений, что допускает дополнительные интерпретации имени **Адам**. Женский род евр. *’ādāmāh* означает ‘земля’, первоначально, по-видимому, ‘краснозем’, что приводит к попытке связать это имя с землей, ср. лат. *homo* ‘человек’ и *humus* ‘земля’. Еще одно значение слова *’ādām* буквально ‘красный’ напоминает, что в древнейшей афро-азиатской традиции люди, во всяком случае мужчины, изображались красно-бурого цвета [МНМ 1 : 9—43].

Лексема со значением ‘мать’ в результате эминентного обособления и последующей абсолютной индивидуализации во многих древних религиях превратилась в собственное имя богини, теоним, которым называли ‘мать богов’. В шумерской мифологии *богиня-мать* имела много имен, одно из них — семантически прозрачное даже для современного читателя имя **Мама**, **Мами** [МНМ 2 : 648]. В культе тамилов, живущих в Шри-Ланке и в Индии, и сейчас есть богиня-мать по имени **Амман** ‘Мать’. В ацтекской мифологии богиня-мать звалась **Тонанцин** ‘Наша Мать’. Другую богиню, мать богов, звали **Тóси** ‘Наша Бабушка’.

«Климент Александрийский нимало не опасается, намекая на высокую тайну христианства, сказать следующие смелые слова: “Неизреченное Бога есть Отец, однако же родственное нам в нем стало Матерью, в любви своей Отец принял женский облик”» (Климент Александрийский *«Кто спасен?»*. Гл. 7. Цит. по: [Шеллинг : 155]). В христианстве примером эминентного обособления апеллятивов является словосочетание **Вечный Отец**, которым называют Бога. Проприальная лексема **Отец** является в этом словосочетании эминентно выделенной, ибо она включает в себя все оттенки, все значения, которые вносит в это понятие наблюдение за реальными отцами. Проприальная атрибутивная лексема **Вечный** содействует выходу представления об отце за пределы объективной реальности, воспринимаемого предметного мира, способствует

его трансцендированию. Эминентно обособленным является также словосочетание **Небесный Отец**, о котором М. Мюллер пишет следующее: «Эти два слова не просто слова; по-моему, они являются древнейшей поэмой, древнейшей молитвой человечества» [Мюллер Введение : 88].

Проминентное обособление

Ономастическое проминентное обособление как разновидность ономастической синекдохи заключается в специфическом лексическом обособлении апеллятивных лексем или синтаксем и их превращении в собственные имена: выделяется какая-то характерная черта, особенность персонажа, которая переносится на весь образ и генерализируется. Апеллятивное обозначение этой конкретной черты превращается в собственное характеризующее имя, номинацию данного персонажа. *Проминентное ономастическое обособление* — один из самых первых, самых легких и естественных способов проприального обособления нарицательных слов или словосочетаний. В национальных культурах, где имена мифологических и фольклорных персонажей не подверглись теологической или культурной обработке, носители языка с трудом определяют ономастический статус героев мифов, сказаний, преданий.

Русская былина о **Садко** на каждом шагу напоминает хорошо известные из греческой мифологии черты. Сам **Садко** родственен таким героям греческой мифологии, как **Орфей** или **Амфион**. Морскую деву в былине зовут **Чернавой**. Имя ее, вероятно, указывает на мрак смерти. Образу **Чернавы** можно найти параллель в образе нимфы Калипсо, которая на далеком морском острове удерживает Одиссея своей двусмысленной любовью, означающей одновременно и ‘смерть’ и ‘бессмертие’. Имя ее (*kalűptein* означает ‘спрятать’) указывает на все скрывающую смерть [Тренчени : 46]. Ср., например, имена злой колдуньи в сказаниях обских угров: у хантов — **Кири-нюлуп-ими** буквально ‘Длинноносая женщина’, у манси — **Кирнынг-пёл-эква** ‘Длинноносая женщина’, **Кирт-пёли-эква** ‘Сопливоносая женщина’ [Мифы Хантов : 554].

Первичное проприальное обособление чаще всего совершается при помощи такого могучего лингвистического средства, каким является контекст. Именно контекст обособляет, дифференцирует исходные апеллятивы и производные от них онимы. При этом контекст может быть весьма широким и включать «ономастический фон», *аллюзии*, связанные с упоминанием имени персонажа. Ср. собственное имя мифологического персонажа и апеллятивное описание обычного человека в сказании манси: «За рекой из избушки вышел один мужчина — **Горный человек**, **Лесной человек**[1]. ‹...› Мужчина с той стороны отвечает ему: «Ленивый человек, слабый человек, я тебе дам!» [Мифы Хантов : 462]. В процессе формирования нового значения *аллюзивного имени*

[1] Имеется в виду *менкв/менк-ики* — у манси и хантов мифическое лесное существо, великан-людоед [Мифы Хантов : 555].

избирательность играет ведущую роль. Выбор конкретного *аллюзивного факта* был сделан предшествующими поколениями носителей языка. «*Аллюзивный факт*, таким образом, прочно утверждается в национальном сознании, но античный миф неизменно будет возникать как своеобразный фон, на основе соотнесения с которым только и может быть воспринято, осмысленно и правильно истолковано современное значение слова» [Мурнаева : 8].

Этот способ ономастической номинации отличается широким лексико-семантическим и структурно-словообразовательным диапазоном.

Именования мифологических персонажей, полученные в результате проминентного ономастического обособления, обычно имеют характеризирующую функцию. В проминентно выделенном имени божества нередко передается его сущность, главнейшие его особенности. В проминенто выделенных теонимах отражается творческий менталитет народа, нарекающий богов тем или иным именем. В якутской мифологии верховного бога, главу верховного мира зовут **Юрюнг айыы тойон** ‘Белый создатель господин’; имя его жены — **Кун Кубэй хотун** ‘Солнечная добродетельная госпожа’.

Благодаря ономастическому проминентному обособлению проприальный статус приобретает широкое поле исходных апеллятивов.

Глава 5

ДЕОНИМИЗИРУЮЩАЯ МИФОНИМИЧЕСКАЯ СИНЕКДОХА

В силу имманентной амбивалентности языка одни лингвистические процессы с неизбежностью порождают противоположные лингвистические процессы. Ономастическая синекдоха, заключающаяся в онимизации исходных имен нарицательных, сохраняющих вновь образованными собственными именами исходную апеллятивную семантику, расширенную проприальными свойствами, неизбежно порождает противоположную тенденцию: превращение исходных собственных имен в нарицательные имена, расширяющие, генерализирующие семантику исходных онимов. Назовем такие «инверсионные» процессы *деонимизирующей синекдохой* или *антономазической синекдохой* (*антономазия* от др.-греч. ἀντονομασία ‘переименование’ — замена нарицательного имени собственным или наоборот).

Деонимизирующая синекдоха градуированна. Это значит, что одна и та же проприальная лексема контекстуально вариативна: в одних дискурсах она может употребляться как собственное имя, а в других дискурсах — как слово, синонимирующее с апеллятивами. Таким контекстуально вариативным, с градуированной апеллятивностью выступает

древнегреческий теоним **Зевс**, который в некоторых дискурсах синонимичен апеллятиву ‘боги’. Об этом феномене пишет А. Ф. Лосев: «Оказывается, в прямых речах у Гомера для обозначения богов и демонов употребляются только самые общие выражения: *theos* ‘бог’ или *theoi* ‘боги’ или *daimōn* ‘демон’, или, наконец, Зевс, но с весьма общим неопределенным, почти неантропоморфным значением. В то же самое время боги, о которых говорит поэт сам от себя, выступают ‹...› в своем обыкновенном антропоморфном виде» [Лосев Гомер : 277].

Частично деонимизировался/апеллятизировался теоним **Арес**, который не только являлся именем бога войны, но это «прежде всего и сама война, само сражение или поле сражения», ср. ‘завязать сражение’ = ‘завязать Ареса’. «Когда хотели сказать ‘прекратить войну’, говорили ‘прекратить Ареса’» [Лосев Гомер : 294]. Ср. апеллятивность, содержащуюся в теониме **Гефест**: «Прежде чем стать богом кузнечного дела и вообще богом огня, Гефест, конечно, сам был огнем ‹...› Пламя Гефеста тоже говорит не просто о принадлежности огня Гефесту, но скорее о тождестве огня и Гефеста как в выражениях битва Ареса, волны Амфитриты. В *«Илиаде»*, II, 426 вместо поджаривания мяса на огне прямо говорится о поджаривании на Гефесте» [Лосев Гомер : 295]. Супруга Посейдона — **Амфитрита**. «Ее сущность хорошо рисуется уже одним стихом *кипит волна синеглазой* Амфитриты», где родительный падеж «указывает на некоторого рода тождество Амфитриты с *морскими волнами*» (курсив наш. — *А. С., О. С.*) [Лосев Гомер : 297]. Такого рода неполная или начальная деонимизация мифонимов наблюдается в разных языках. Например, в мифологии хантов и манси **Мис/Миш** — мифические существа, дающие охотничье счастье. В обыденной речи мужчина **Мис** означает также ‘хороший охотник’ [Мифы Хантов : 555].

Спутниками бога любви **Эрота** являются многочисленные *эроты* — дети нимф, сопровождающих Афродиту. Они стреляют в сердца простых смертных, тогда как **Эрот** посылает стрелы в сердца богов и героев. Мифоним **Мегера** в переносном значении — ‘злая и сварливая женщина’ (не только в русском, но и, например, франц. *mégère*, итал. *megera*) [МНМ 2 : 127][1]. Ср. частичную деонимизацию мифонимов **Сцилла** и **Харибда**. Выражение *между Сциллой и Харибдой* употребляется в значении: оказаться между двумя враждебными силами, в положении, когда опасность угрожает и с той, и с другой стороны, ср. русск. ‘между молотом и наковальней’; ср. также греч. **τήν Χάρυβδιν έχφυγών τη Σκύλλη περιέπεσον** ‘избегнув *Харибды*, наткнулся

[1] Деонимизация имен мифических отрицательных женских персонажей и превращение их в апеллятивы с известной коннотацией наблюдается у разных народов. В сказаниях обских угров мифический женский персонаж **Пор-нэ** выступает в роли злой жены, а в обыденной речи так называют сварливых женщин [Мифы Хантов : 515].

на *Сциллу*'. **Гекуба/Гека́ба** (др.-греч. Ἑκάβη) — вторая жена троянского царя Приама, мать 20 сыновей, которые погибли в битвах. В классической литературе имя **Гекубы** нередко использовалось как нарицательное для несчастной матери и жены, символ женского горя. **Кассандра** (др.-греч. Κασσάνδρα) — дочь Приама и Гекубы. **Кассандра** получила пророческий дар от влюбившегося в нее Аполлона, однако за то, что она, обманув, не ответила ему взаимностью, он сделал так, что ее предсказаниям никто не верил. Имя ее стало нарицательным, в переносном смысле *'Кассандра — вестница несчастья'*. Нарицательное слово *эскулап* 'доктор, врач (с оттенком насмешки)' также есть результат мифонимической антономазии. В древнегреческой мифологии **Асклепий** (*Aesculapius*, Ασχλήπιος) почитался под именем **Эскулапия** с начала III в. до н. э. От этого мифонима и возник указанный апеллятив [МНМ 1 : 113 —114].

От имен персонажей древнегреческой мифологии в результате мифонимической антономазии возникли многие крылатые выражения: *танталовы муки*, *сизифов труд*, *авгиевы конюшни*, *прокрустово ложе*, *ахиллесова пята* и др. **Тантал** (др.-греч. Τάνταλος) — в древнегреческой мифологии царь Фригии. Имя **Тантал** стало нарицательным, обычно выражение *'танталовы муки'* обозначает нестерпимые бесконечные страдания. **Сизиф/Сисиф** (др.-греч. Σίσυφος) — в древнегреческой мифологии хитрый, порочный и корыстолюбивый человек. В древнегреческой мифологии **Пан** (Πάν) — божество стад, лесов и полей. От этого теонима образовалась антономазическая синекдоха — апеллятив *пан*. В свите Диониса, бога виноделия, было множество *панов* и *панисков* (младших панов) [Сл. Ботвинник : 143]. **Аластор** (др.-греч. Ἀλάστωρ) — в греческой мифологии дух мщения демон гнева, мести, злой дух, вселяющийся в мстителя. **Аластор**, мстя за одно преступление, вызывает другое, за которым, в свою очередь, опять следует месть и еще новое преступление. Имя **Аластор** приобрело нарицательный смысл 'каратель', 'мститель'. Как отмечает Н. В. Брагинская, «слово *аластор* имеет активно-пассивный смысл: с одной стороны ‹...› это демон-мститель ‹...› и вообще злой дух, с другой стороны, **Эдип** — тоже *аластор*, то есть 'проклятье' Фив, т. е. *'аластор'* — это 'достойный изгнания' (за преступления или нечестие)» [Брагинская : 509].

В древнегреческой мифологии многочисленны мифы, в которых в результате тех или других перипетий живые существа превращаются в растения. Имена мифологических персонажей превращаются в апеллятивные названия цветов. Такие инверсионные метаморфозы претерпели мифонимы **Гиацинт**, **Кипарис**, **Нарцисс**. **Гиацинт/Гиакинф** (др.-греч. Ὑάκινθος) — прекрасный юноша, любимец Аполлона. Из тела или крови мертвого **Гиацинта** Аполлон вырастил цветок *гиацинт*. **Кипарис** (др.-греч. Κυπάρισσος) — прекрасный юноша, любимец Аполлона, превращенный им в дерево, носящее его имя, так как

он сильно горевал по нечаянно убитому им любимому оленю, которого ему дал сам Аполлон. **Нарци́сс/Наркисс** (др.-греч. Νάρκισσος) — прекрасный, но холодный и гордый юноша. **Минфа** (др.-греч. Μίνθη или Μένθη) 'Мята' — персонаж древнегреческой мифологии. **Минфа** сделалась наложницей **Аида** и была растоптана **Корой**, а затем превращена ею в садовую *мяту*.

Лин — рано умерший мифический юноша, отождествляемый с божеством умирающей и воскресающей природы растительного происхождения (*лин* — греч. 'лен'). Впоследствии так назывались печальные песни, ему посвященные. По преданию, *Лином* называли одного из древнейших певцов [Тахо-Годи Гомер : 313].

Аналогичные флористические языковые переносы встречаются в разных культурных традициях. В фиджийском мифе повествуется о «благородном и знатном господине по имени **Янгона**», который «скончался совершенно неожиданно, молодым, во цвете сил». На его могиле выросло растение с большими темными листьями, о котором **Янгона** сказал: «Его надлежит назвать моим именем, *янгона*[1]» [Мифы Фиджийцев : 99].

В древнегреческой мифологии не менее многочисленны мифы, в которых с мифологическими персонажами происходят метаморфозы и они превращаются в животных, птиц, рыб и под., а их личные имена становятся апеллятивными обозначениями соответствующих представителей животного мира. В греческой мифологии смертная женщина из *пигмеев*[2] по имени **Герана**, почитавшаяся соплеменниками как богиня, оскорбила своей заносчивостью Геру и Артемиду, которые превратили ее в *журавля (геранос)*.

Факты деонимизирующей синекдохи встречаются и в иных сферах греческого языка. *Кентавры* — существа с головой и торсом человека на теле лошади, обитатели гор и лесных чащ, сопровождают Диониса и отличаются буйным нравом и невоздержанностью. Слово *кентавр* (др.-греч. κένταυρος) традиционно возводится к словообразованию, состоящему из двух греческих корней: κεντέω 'колоть', 'рубить' и ταυρος 'бык', которое может интерпретироваться и как 'убийца быков' или 'охотник на быков', и как 'погонщик быков' или даже 'ковбой'. Коза **Амалфея** ассоциируется с изобилием, поскольку именно ее чудесный рог является легендарным *Рогом изобилия*. *Рог изобилия* (лат. *cornu copiae*, устар. 'рог благосостояния') — символ изобилия и богатства.

Название стихотворного размера *ямб* также есть результат мифонимической антономазии. Этот апеллятив возник от женского греческого

---

[1] Из растения 'янгоны' фиджийцы изготовляют священный напиток *янгона*, употребление которого всегда было связано с каким-либо ритуалом.

[2] *Пигмеи* — сказочный народ, с которым, по мифам, воевали журавли [Тахо-Годи Гомер : 313].

имени **Ямба**, которое носила дочь бога Пана и нимфы Эхо. **Ямба** рассмешила непристойными шутками богиню Деметру, горевавшую после похищения ее дочери Персефоны. *Дифирамб* (греч. διθύραμβος) — жанр древнегреческой хоровой лирики. Апеллятивная лексема *дифирамб* возникла в результате антономазической синекдохи из эпитета бога Диониса — **Дионис 'Дифирамб'**. В Древней Греции во время религиозно-культовых обрядов, посвященных богу Дионису, в жертву приносили козла. На этих вакхических торжествах хор танцующих, наряженных козлами, исполнял народные песнопения — *трагедии* (др.-греч. τραγῳδία буквально 'песня козла', от τράγος 'козел' и ᾠδή 'песнь'). Таким образом, *трагедия* возникла из хора сатиров, которые изображались козлоподобными существами. Добавим, что Дж. Фрезер в *«Золотой ветви»* указывал, что **Дионис** в образе козла «был прежде всего богом растительности». Ежегодно в День Очищения жрецы совершали торжественный молебен, символически возлагали на *козла отпущения* все грехи народа (по библейскому сюжету), отводили козла в пустыню — символ подземного царства и естественное место для грехов — и там оставляли в качестве жертвы **Азазелу** — злобному демону пустыни[1]. Название козла в еврейском языке — *гед*. Сходные слова есть в арабском и некоторых других языках. Кстати, в русском языке это слово *гад*, которое обозначает змею и других пресмыкающихся нижнего мира. Слово *'гадать'* восходит именно к этому корню (др.-русск. (с XI в.) и ст.-сл. *гадъ* 'пресмыкающееся', 'змея') [Фасмер 1 : 381].

Пеан в древнегреческой культуре — песнь-молитва, исполняемая в сопровождении кифары чаще мужским, но иногда и женским хором. Название происходит от прозвища бога Аполлона **Пеана** ('Помощник в беде'), которого изначально призывали в этом пении. Позже появились *пеаны*, обращенные к другим богам и даже к людям. Такого рода деонимизирующая синекдоха есть и в индийской мифологии, ср. имя богини **Гаятри**, которое коррелирует с апеллятивной лексемой *гаятри* — стихотворным размером в индуистских священных писаниях. Ср. также *гаятри* — название ведийской мантры на санскрите: *га́ятри-мантра* (санскр. गायत्री मन्त्र)— ведийская мантра на ведийском санскрите, имеющая большую важность в индуизме. Мантра посвящена божеству Савитару и имеет стихотворный размер *гаятри* (отсюда ее название).

В римской мифологии также наличествуют примеры деонимизирующей синекдохи. **Веста** — хранительница огня, горящего в очаге.

---

[1] Правильное имя **Азазела — Азаел/Азазёл** (др.-евр., букв. 'козел-бог'). По представлениям древних евреев это козлообразный бог пустыни, которому, как и богу Яхве, первосвященник в праздник иом-кипур приносил в жертву козла. Последний, будто бы нагруженный грехами верующих, изгонялся в пустыню, чтобы освободить верующих от грехов. Отсюда выражение 'козел отпущения'.

Римляне даже называли очаг по ее имени — *веста*. В римской мифологии богиня, олицетворявшая бедность, имела имя **Паупертата**. От ее имени происходят слова *паупер*, *пауперизм*, обозначающие ‘бедный человек’, ‘беднота’.

В славянской мифологии примером антономазической деонимизирующей синекдохи выступает гидроним **Дунай**. В представлении древних славян **Дунай** — мифологизированный образ главной реки. Лексема *Дунай* в славянских языках стала нарицательным словом, обозначающим далекую, незнакомую реку, глубокие воды, море, водный разлив, ручей и т. п. В восточнославянских мифопоэтических, фольклорных и обрядовых текстах образ *Дуная* выступает в разнообразных вариантах — от антропоморфных персонификаций до вырожденных форм десемантизированных припевов, междометий и т. п. «**Дунай** кроме собственного имени имеет нарицательное значение ‘всякой реки’, и потому употребляется во множественном числе *Дунаи*: *‘за реками, за Дунаями’* (как тавтологическое выражение)» [Буслаев IV : 175].

В индуистской мифологии бог **Бхага** (санскр. भग) — воплощение счастья, владыка богатства и сокровищ, распределитель даров. Он посылает людям счастье, состоящее в достатке, плодородии, имеет эротические ассоциации — приносит эротическое счастье женщине в замужестве и счастье материнства. В позднейшей литературе лексема **Бхага** теряет свое проприальное значение, генерализируется. Слово *бхага* становится синонимом богатства, славы, геройства, процветания, красоты, оно связано с эротикой (ср. *bhaga* ‘vulva’ или *bhâgya* применительно к сексуальному блаженству). Ближайшее соответствие **Бхаге** — в авестийском *baya*, древнеперсидском *baga* ‘бог’, ‘господин’. Ср. др.-инд. *bhága* — ‘благосостояние’, ‘счастье’, а также ‘наделяющий’, ‘дарующий’. Считается, что славянское слово *богъ* ‘бог’ также связано с именем **Бхага** [МНМ 1 : 201].

В йеменской мифологии **Шамс** ‘Солнце’ — ипостась богини Солнца или самостоятельное солнечное божество. Лексема **Шамс** могла применяться к разным богиням, в том числе не солнечным. В этих случаях слово **Шамс** приобретает нарицательное значение ‘богиня’. Слово **Шамс** в двойственном или множественном числе является также обозначением особой категории божеств-покровителей. Апеллятивные обозначения некоторых богов возникли из проприальных лексем — теонимов, антропонимов. Так, по свидетельству М. Элиаде, в германо-скандинавской мифологии «одно из названий, данных богам *tîwar*, — это множественное число от Тюр» [Элиаде История : 186].

Один из народов Эфиопии имеет синкретическую религию. У этого этноса «древнее кушитское божество **Йеро** было отождествлено с христианским богом, которого называли не только геэзским словом *амляк*, но и словом *дынгыль*, вероятно, по имени эфиопского императора **Сэрцэ-Дынгыля**, при котором (в конце XVI в.) Кафа была официально обращена в христианство» [Кобищанов Синкретизм : 409—410].

Современное английское название звезды Сириус — **Dog-Star**. Римляне называли **Сириус** ласкательно **Собачка** (лат. *Canicula*). Это звездное имя прочно вошло в наш язык под словом *каникулы* [Карпенко 1981 : 89]. В древнесемитской религии Солнце воспринималось как женщина, Луна — как старик, ее муж, а планета Венера — как их сын или дочь. «Имя последней (**Астра**), заимствованное древними индоевропейцами, стало обозначать слово ‘звезда’» [Кобищанов История : 40]. Яд *атропин* был назван в честь старшей из трех мойр — богинь судьбы в греческой мифологии **А́тропос** или **Атропа** (др.-греч. Ἄτροπος ‘неотвратимая’). Считается, что **Атропа** перерезает нить жизни, которую прядут ее сестры. Астероид (273) **Атропа** (нем. *Atropos*) носит ее имя. Некоторые термины в современных языках происходят от имени **Амона**, дошедшего посредством греческого языка в форме **Аммон**. В частности, это название вымерших головоногих *аммонитов*, спиралевидная форма ракушек которых напоминает бараньи рога, с которыми иногда изображался этот бог. Другой пример — *аммиак*, название которого производится от латинского выражения *sal Ammoniacus* (‘соль Амона’), так как неподалеку от храма **Амона** в ливийском оазисе Сива можно было добыть хлорид аммония[1]. В египетской мифологии именем **Баби/Бабан** буквально ‘Бык бабуинов’ или ‘Вождь бабуинов’ назывался один из загробных демонов мрака и тьмы. Образ **Баби** восходит к представлениям египтян додинастического периода, отождествлявших *бабуинов* с умершими правителями. Считается, что само слово *бабуин* происходит от имени этого персонажа египетской мифологии. В грузинской мифологии от демононима **Батонеби** (имя злых духов, насылающих инфекционные болезни) образовался апеллятивный инверсив *батонеби* — распространенное в народе название инфекционных болезней.

Панацея — греческая богиня-целительница. В современном языке, *панацея* — все исцеляющее лекарство, средство от всех зол, помогающее при решении всех проблем.

Имя **Ка́ин** (др.-евр. קַיִן, от корня ק.נ.ה *кана́*, имеющего также значение ‘создавать’, араб. قابيل **Кабил**, др.-греч. **Κάιν**, лат. **Cain**) стало нарицательным для злобного, завистливого человека, способного на подлости (необязательно на убийство) по отношению к самым близким людям. Восточнославянская народная этимология проводит параллель имени **Каин** и глагола др.-русск. *окаяти* в значении ‘проклясть’, от которого произошло современное слово ‘окаянный’. Имя **Камилла** происходит от слов ‘камиллы’, ‘касмилы’ (так назывались мальчики и девочки из благородных семей, прислуживавшие при священнодействиях жрецам и жрицам, а также посвященные отцами на служение богам.

[1] По другим сведениям, *аммиак* получил свое название от древнеегипетского слова, обозначавшего людей, поклоняющихся богу **Амону**. Они во время своих ритуальных обрядов нюхали нашатырь, который при нагревании испаряет аммиак.

Как прислужника богам *камиллом* называли **Меркурия** [Сл. Мелетинский : 272].

Таким образом, антономазическая (деонимизирующая) синекдоха является эффективным лексикологическим средством для пополнения словарного запаса языка.

Глава 6

ДЕСКРИПТИВНАЯ МИФОНИМИЧЕСКАЯ СИНЕКДОХА

Одним из типологически изоморфных способов ономастической номинации является *дескриптивизм*, то есть создание имен-описаний, которые характеризуют именуемый объект. Принцип *ономастического дескриптивизма* отличается широкой вариативностью как в плане использования различных номинационных моделей, так и в отношении привлекаемых к номинации лексических средств. Этот принцип создания именований широко используется в мифологиях разных народов мира. Принцип *ономастического дескриптивизма* распространяется на собственные имена различных ономастических разрядов, в которых номинационная функция совмещается с описательной функцией.

Мифонимическая номинация любой религии начинается с мифонимической синекдохи, когда именем бога, духа, любого сверхъестественного существа является его онимизированное апеллятивное обозначение или с *мифонимических дескрипций*, когда мифонимом становится онимизированное описание данного мифологического существа.

В японской мифологии в начале начал появилась группа богов, которые были названы способом ономастической дескрипции. Эта группа *ками* именуется **Кото Амацуками** (япон. 別天津神) ‘Уважаемые небесные боги’. Три бога этой группы, так называемые **Хиторигами** (япон. 独神) ‘Одиночные боги’, снизошли на землю. Их так назвали, потому что они появлялись не в паре, а каждый сам по себе. Эта тройка богов называлась иначе **Дзока-но сансин** (япон. 造化の三神) ‘Три бога Созидания’. Первое из этих трех божеств, стоящее на самой высокой ступени в иерархии синтоистских богов, имеет дескриптивное имя **Амэ-но минакануси-но ками** ‘Небесный бог — владыка священного центра’, или ‘Бог — владыка священного центра небес’. Вторым появляется **Такамимусуби-но ками** ‘Высокий бог рождающий’ или **Такаки-но ками** ‘Бог высоких деревьев’, выступающий как родитель других богов. Третьим появляется **Камимусуби-но ками** ‘Бог божественного производства (творения)’. После них пришли **Камиё Нанаё** (япон. 神世七代) ‘Семь поколений божественной эпохи’.

Когда бог **Идзанаги** со своей сестрой **Идзанами** решили пожениться, они построили дворец **Яхиродоно** ‘Великий дворец’. Родившаяся

впоследствии богиня — олицетворение солнца **Аматерасу**, обидевшись на своего божественного брата, скрылась в пещере **Ама-но-Ивато** букв. ‘Пещера солнечного бога’. Поэтическое наименование Японии в мифах — также ономастическая дескрипция: **Асихара-но Накацукуни** ‘Тростниковая равнина — срединная страна’. Когда бог **Сусаноо** заключает брак со своей сестрой **Аматэрасу**, та создает из меча трех богинь: **Такири-бимэ-но микото** ‘Дева-Богиня Тумана’ (ее другое имя **Окицусимахимэ-но микото** ‘Дева-Богиня Островов в Открытом Море’), **Итикисима-химэ-но микото** ‘Дева-Богиня Итикисима (ее другое имя **Саёри-бимэ-но микото** ‘Дева-Богиня Причалов’) и **Такицу-химэ-но микото** ‘Дева-Богиня Быстрых Вод’, или ‘Дева-Богиня Водопадов’.

В корейской мифологии священная гора, ассоциируемая с одноименной главной вершиной хребта Чанбэк, получила название **Пэктусан** ‘Гора с белой шапкой’. В корейских и китайских мифах и преданиях эта мифологическая гора называлась также **Тхэбэксан** ‘Великая белая’, **Пэксан** ‘Белая’ или **Чанбэксан** ‘Вечно белая’ [МНМ 2 : 356].

В монгольской мифологии фигурирует мифологический персонаж, входящий в разряд «хозяев» земли, их глава (хан). Зовут его **Цаган Эбуген** ‘Белый старец’ (бур. *Цаган убген*, калм. *Делкян Цаган овгон*). По одному из мифов, **Цаган Эбуген** родился стариком. Он изображается как лысый старец с белой бородой [МНМ 2 : 611]. Список первых предков монгольского народа по Алтан-Тобчи начинается именами: **Бурте-чоно** (волк), **Бадан-цаган** — **Бата-чихан** и **Хорицар** (Хорицармэрген). Под именем **Цаган-хана** ‘белого хана’ известен у монголов русский государь. «Название это, вероятно, древнее, чем монголы узнали о нем, и относилось к какому-то мифическому лицу, вероятно, очень могущественному. ‹...› Не было ли это названием медведя или медведицы, которая, может быть, почиталась родоначальницей племени? ‹...› Мелкое дворянство в Монголии ‘тайджи’ называют себя ‘белой костью’ — **Цаган**; ср. *цаган-тук*. Жители хошуна Тачжин-урянхай на вопрос о кости, к которой они принадлежат, говорят: *тачжин* или *цаган-ястай*, *хан-цаган ястай*, *хан-цаган*, а также *хара-цаган ястай*. Ср. также титул в древней Азии *сыгинь*. ‹...› Названия многих урочищ заключают в себе слово **Цаган**, как, например, **Баин-цаган**, **Цаган-ола**, **Цаган-гер**, **Цаган-хаир**, хотя в них нет ничего белого. **Цаган-эбуген** — какое-то божество в монгольской мифологии; буряты переносят это название на святителя Николая» [Потанин Примечания : 18, 57—58].

В мифах бамбара первая созданная женщина получила дескриптивное имя **Мусо Корони Кундье** ‘Маленькая старуха с белой головой’ [МНМ 2 : 183]. В италийской мифологии есть персонаж по имени **Цекул** (точнее **Кекул**, лат. *Caeculus* ‘Слепенький’, < лат. *caeculto* ‘плохо видеть’) — италийский герой, упомянутый Вергилием. Сын девушки и духа домашнего очага или бога Вулкана (Гефеста) найден в очаге.

Его подобрали женщины и назвали **Цекул**, так как его глаза были повреждены от дыма [МНМ 2 : 616].

Принцип *мифонимического дескриптивизма* очень широк и распространяется, например, на компонент описания функций, содержащийся в именовании объекта. В мифологии многих бушменских племен тотемический *культурный герой*, *демиург*, *прародитель*, а также *трикстер* имеет имя **Цагн**. Одно из имен **Цагна** представляет собой ономастический дескриптив ‘Господин (хозяин) всех вещей’ [МНМ 2 : 611]. В древнекитайской мифологии фигурирует фантастический зверь по имени **Кайминшоу** ‘Зверь, открывающий свет’. Возможно, что его имя связано с функцией возвещения рассвета [МНМ 1 : 610]. В поздней китайской мифологии божество, очищающее от нечисти могилы перед захоронением, имеет семантически прозрачное имя **Кайлу-шэнь** ‘Божество, расчищающее дорогу’ [МНМ 1 : 610]. Имена китайских мифологических героев, вполне возможно, отражают связь с той или иной областью деятельности, в которой они себя проявили. Семантика этих имен наводит на мысль об их сходном с прозвищами и кличками способе образования. **Ю-чао** ‘Имеющий гнездо’ — построил жилища на деревьях, **Суй-жэнь** ‘(Давший) орудия для добычи огня людям’ — научил людей добывать огонь, **Шэнь-нун** ‘Божественный земледелец’ — положил начало земледелию [МНМ 2 : 654].

В древнекитайской мифологии **Гуйму** — женское божество. Ее имя переводится как ‘Мать бесов’. Утром она рождала тысячу *бесов*, а вечером поедала их [МНМ 1 : 340]. **Яньгуан няннян** ‘Матушка зрения’, в поздней китайской народной мифологии — богиня зрения, исцелительница глазных болезней, а также охранительница от них. Ее рисовали с человеческим глазом в руках или в чашке, стоящей у нее на коленях [МНМ 2 : 684]. **Яо-ван** ‘Князь лекарств’, ‘Царь лекарей’ — в даосской и поздней китайской народной мифологии бог — покровитель аптекарей и врачевателей [МНМ 2 : 685]. В мифах тарасков великая богиня, мать всех богов имеет лексически прозрачное для носителей их языка имя **Куераваперu** ‘Которая рождает’. В мифах тарасков бог солнца и огня называется мотивированным именем **Курикавери** ‘Большой огонь’. В марийской мифологии **Кудо-водыж/Кудо-вадыш** ‘Хранитель дома’— дух, покровитель дома и семьи, оберегает от болезней. В индуистской мифологии бог богатства — **Кубера** ‘Имеющий уродливое тело’. У него большой шарообразный живот, две руки, три ноги, восемь зубов, один глаз [МНМ 2 : 20].

Ср.: имена героя шумеро-аккадского мифа о потопе **Зиусудра** ‘Нашедший жизнь долгих дней’ или **Ут-напишти** аккад. ‘Нашел дыхание’; **Эрешкигаль** ‘Госпожа обширной земли’ или ‘Великая подземная госпожа’ — в шумеро-аккадской мифологии богиня, властительница подземного царства. В скандинавской мифологии **Лив** ‘Жизнь’ и **Ливтрасир** ‘Пышущий жизнью’ — человеческая пара (**Лив** — женщина, **Ливтрасир** — мужчина), спасшаяся во время гибели мира от стужи

(«Старшая Эдда») или от пламени (по *«Младшей Эдде»*) в роще Ходдмимир. От них снова пошел человеческий род.

В мифах квакиутл верховное божество имеет «говорящее» имя **Баксбаквалануксивэ** ‘Каннибал на северном краю мира’. В низшей мифологии армян существуют многочисленные злые духи. Их называют коллективным именем **Чарки**. Термин *чарк* употребляется и как определение одной из категорий злых духов: антропозооморфных существ с вывороченными (пятками вперед) ступнями, напоминающими козлиные. Переводится коллективный мифоним **Чарки** как ‘Злые’. В египетской мифологии полифункциональный бог **Шаи** — бог доброй судьбы, изобилия и богатства, бог — покровитель человека. Его имя в переводе с древнеегипетского означало ‘Судьба’. В западносемитской мифологии боги **Шалимму** ‘Вечерняя заря’ и **Шахару** ‘Утренняя заря’ — соответственно боги вечерней и утренней зари, боги благополучия [МНМ 2 : 638]. Японское божество **Бэнсай-тэн** входит в число семи богов счастья и обеспечивает долгую жизнь, богатство, военные успехи, защищает от стихийных бедствий; дарует мудрость, красноречие. Имя **Бэнсай-тэн** в переводе значит ‘Божество красноречия’. У китайцев имена божеств и духов обычно имеют внутреннюю форму, что связано с номинационными привычками и обычаями китайского народа. В поздней китайской мифологии бог города имел имя **Чэн-хуан** с прозрачным лексическим значением (от *чэн* ‘городская стена’ и *хуан* ‘ров под стеной’) [МНМ 2 : 635].

Иногда теонимы образуют своеобразное микрополе на основе общей семантики. В поздней китайской мифологии ‘божества кровати’, в обязанность которых входило охранить спальню и даровать потомство, имели следующие имена: **Чуан-шэнь** — ‘Божество кровати’, **Чуан-гун** — ‘Господин кровати’, **Чуан-му** или **Чуан-по** — ‘Матушка кровати’ [МНМ 2 : 634].

Локативная разновидность ономастического дескриптивизма наблюдается в имени шумерской богини **Нинхурсаг**. Первоначальная сущность богини **Нинхурсаг** — это, по-видимому, сила каменистой местности, окружающей аллювиальные почвы Месопотамии: с востока — предгорьями и ближними отрогами Иранского плато, с запада — каменистой Аравийской пустыней. «Минимальная персонификация этой силы» называется *nin-hursag-a*(*k*) ‘Владычица каменистой земли’ или ‘Владычица Предгорий’ [Якобсен : 122]. **Нинхурсаг** — богиня гор и каменистой пустыни, что и отражено в лексической семантике ее имени. В мифологии тарасков богиня луны, земли, урожая и деторождения имеет имя **Шаратанга** ‘Которая находится везде’ [МНМ 2 : 640]. Мардук после победы над Тиамат становится царем, и боги дают ему новое имя **Lugal-dimmer-an-ki-a** ‘Царь богов неба и земли’, тем самым подтверждая ему свою преданность [Якобсен : 205].

В китайской литературе **Ма-гу** описывается как красивая молодая женщина с длинными птичьими ногтями, в то время как ранние мифы

связывают ее с пещерами. **Ма-гу сянь-шоу** (кит. 麻姑獻壽 — ‘Ма-гу, приветствующая день рождения’) является популярным мотивом в китайском искусстве. Имя **Ма-гу** составлено из соединения двух распространенных китайских слов: *ма* ‘гашиш’, ‘конопля’[1] и *гу* — ‘тетя’, ‘дева’[2]. Китайское имя **Ма-гу** (кит. 麻姑) в корейском языке произносится как **Маго**, а в японском как **Мако**. **Маго** (япон. 마고) является космогонической богиней в корейских мифах творения. Как богиня-спасительница **Ма-гу** перешла и в корейские народные верования под именем **Маго хальми**. Японская **Мако** (кит. 麻姑), как правило, является литературной героиней китайской мифической истории. **Пэнлай** (кит. 蓬莱), **Пэнлайдао** (‘остров Пэнлай’) — один из трех священных островов-гор в китайской мифологии, служивших обителью жителей «неба» (в переводе на русский может использоваться слово «небожители», из-за чего возникает неправильное понимание смысла).

На одном из островов Новой Гвинеи записан известный миф о молодой девушке **Гайнувеле**. Ее имя переводят как ‘Ветка кокосовой пальмы’. Даже не зная мифа, априорно можно предполагать, что этот мифологический персонаж как-то связан с кокосовой пальмой, что действительно имеет место. Лексическое значение имени девушки неразрывно связано с фабулой мифологического повествования. У племени селькнам на Огненной Земле небесного бога именуют лексически совершенно прозрачным именем ‘Живущий на небе’ или ‘Пребывающий на небе’. У африканского племени йоруба небесного бога зовут **Олорун** дословно ‘Хозяин неба’. Племя еве именует верховного бога **Дзингбе** ‘Всеобщий отец’. Конечно, мифологическая семантика имени обычно намного шире, чем это обусловлено его лексической семантикой. Ацтекская богиня **Уиштосиуатль** ‘Соляная женщина’ является, как следует из лексической семантики ее имени, богиней соли и соленых вод.

Лексическая значимость имен выявляется у многих мифологических персонажей и получает дальнейшее осмысление и интерпретацию. В римской мифологии первого царя Альба-Лонги звали **Сильвий**.

---

[1] Конопля постоянно культивировалась в Китае, начиная со времен неолита, например, конопляные шнуры были использованы для создания характерного линейного рисунка на керамике культуры Яншао, а волокна использовались для производства ткани до введения хлопка. Значение *ма* было расширено, добавились следующие смыслы: ‘онемение’, ‘покалывание’ (например, *мацзуй* 麻醉 — ‘анестетика’, ‘наркотик’), ‘оспина’, ‘косточка’ (*мацзы* 麻子 — ‘конопляное семя’, ‘выбоина’), ‘кунжут’ (*чжима* 芝麻).

[2] Слово *гу* (姑, сочетая 女 — радикал ‘женщина’ и *гу* 古 морфему ‘старый’) в основном используется в китайских терминах женского родства, например ‘сестра отца’ (*гугу* 姑姑), ‘сестра мужа’ (*дагу* 大姑 ‘старшая золовка’), и ‘муж матери’ (*вэнгу* 翁姑 ‘родительский муж’). *Гу* может также означать ‘молодая женщина’, ‘девушка’, ‘дева’ (*гуниан* 姑娘 ‘девушка’, ‘дочь’, ‘проститутка’), и религиозные звания (*даогу* 道姑 ‘даосская жрица’, *нигу* 尼姑 ‘буддийская монахиня’).

Он родился в лесу (отсюда его имя **Silvius** ‘Лесовик’). Цари Альбы — его потомки — также именовались *Сильвиями*, что, по мнению Дж. Фрэзера, свидетельствует о древнем культе леса и деревьев, связи культа царей с духами растительности [Фрэзер : 173].

Рассмотрим имена сыновей Ноя, которые в ветхозаветных преданиях спаслись со своими женами в ковчеге во время потопа и от которых затем «населилась вся земля» [Библия : Быт. 9, 19]: **Сим**, **Хам**, **Иафет** (греч.); **Шем**, **Хам**, **Йефет** (евр.). **Сим**, **Хам**, **Иафет** получили «говорящие» дескриптивные имена, в лексической семантике которых отражены свойства их будущих потомков: **Шем** означает ‘имя’ и ‘славу’, так как сыны **Сима** призваны прославлять имя божье; **Хам** — ‘жаркий’, ‘горячий’, так как сыны **Хама** населяют жаркие страны и обладают пылким характером; **Иафет** — ‘прекрасный’, ‘красивый’, так как сыны **Иафета** (его потомками считали и древних греков) одарены способностью ко всем искусствам и владеют прекрасными языками. **Иафет** отождествлялся впоследствии с титаном Напетом, отцом Прометея. В мифе об **Агравле** — древние хтонические и растительные черты, на которые указывают имена сестер: **Агравла** ‘световоздушная’ или **Агравла** ‘полебороздная’, **Пандроса** ‘всевлажная’, **Герса** ‘роса’. **Амфиарай** (др.-греч. Ἀμφιάραος) — по одной из версий — сын Аполлона ‘Прорицатель’. Его пророчества сбывались. Оракул **Амфиарай** связан в основном с предсказаниями и откровениями через сновидения. Имя **Амфиарай** означает ‘Произносящий заклинания’ [МНМ 1 : 71—72]. Не удивляет, что олицетворение зла в зороастризме носит имя **А́нгро-Ма́йнью** (**А́нхра-Ма́нью**) (др.-перс. *Ahriya mainyus*, зендское *añhro-mainyu* ‘злой дух’).

В славянской мифологии есть злой дух дохристианского происхождения. Он известен под именем **Чёрт** (русск. *чёрт*, *чорт*, укр., блр. *чорт*, слов. *črt*, чеш., словац. *čert*, пол. *czart*). Происходит это имя, вероятно, из праслав. **сьрт* с прозрачным лексическим значением ‘проклятый’. ‘Коровья смерть’, ‘Черная Немочь’ у русских — персонификация смерти рогатого скота. В индуистской мифологии **Кришна** (‘Черный’, ‘Темный’, ‘Темно-синий’) [МНМ 2 : 15] — аватара Вишну. Цвет тела **Кришны** — темно-синий или темно-лиловый (реже он изображается совсем черным, темно-зеленым или темно-коричневым). Возможно, «чернота» **Кришны** — свидетельство южноиндийского, дравидского происхождения его образа. Но для индийца в слове **Кришна**, ‘**Черный**’, есть также что-то недоброе, зловещее; это же имя носят (в ведах и позже) различные демоны-асуры. В мифологии джайнов и буддистов **Кришна** — фигура отрицательная (у буддистов — глава черных демонов, врагов Будды).

Эпитеты

«В названиях, в эпитетах, относящихся к божествам, открыт некоторый незначительный запас слов, которые первоначально были взяты из мира чувственного, материального и возвышены впоследствии до более достойного нравственного значения» [Мюллер Лекции : 65]. Нестрогость

имен божеств манифестируется, например, в наличии *эпитетов*, как постоянных, устойчивых (узуальных), так и временных, контекстных (окказиональных), как *апеллятивных эпитетов*, так и *эпитетов проприальных*[1], т. е. в существовании образных характеристик богов, временных или устойчиво сочетающихся с их именами.

Эпитетами чаще всего бывают прилагательные, но могут быть и существительные, и местоимения, и наречия. **Segamonas** — теофорное имя со значением ‘воин бога Сегомо’. В эпиграфике Галлии **Segomu** является часто встречающимся *эпитетом* бога войны **Марса**. В ирландском языке является архаизмом и появляется почти исключительно в имени **Nía-Segamain**, героя нескольких саг. К архаической поэтической лексике относится и корневая основа *seg-* ‘сила’, ‘отвага’, валл. ‘отважный’, гот. *sigis* ‘победа’, многочисленные германские имена с компонентом *Segi-*, *Sigi-*. Ср. также древнеирландское имя **Segu**. Кельтское имя ***Segomū**, ***Segamū** имело, скорее всего, значение ‘победитель’ [Королев : 188].

В качестве мифонимических синекдох с редуцированной степенью ономастичности выступают эпитеты духов, мифологических персонажей и прозвища богов. **Elyôn** — название, означающее на еврейском языке *очень высокий*, употребленное в Ветхом Завете как эпитет бога, встречается также как одно из названий **Иеговы**. **Мельхиседек** именуется в одном месте жрецом **Ela**, **Elyôn’a**, т. е. наивысшего божества [Мюллер Лекции : 87]. Нередко они имеют описательную форму, являясь своеобразными мифонимическими дескриптивами[2]. В ацтекской мифологии основные мифологические топонимы — *синекдохические дескриптивы*. Мифическая прародина ацтеков — **Ацтлан/Астлан**, в одной из интерпретаций ‘Страна цапель’. Первоначально ацтеки считали своей прародиной **Чикомосток** ‘Место семи пещер’, ‘Семь пещер’ — страну, находившуюся где-то на северо-западе от долины

---

[1] Вспомним некоторые наиболее часто употребляющиеся былинные символы-эпитеты: **Алатырь камень**, **гора Сорочинская**, **ракитов куст**, **Куликово поле**, **черный ворон**, **лебедь белая**, **река Смородина**, **Леванидов крест**, **бел-горюч камень** и т. д. Например, постоянный эпитет камня «бел-горюч» позволяет воспринимать этот камень как символ несчастья.

Если согласиться с утверждением А. А. Потебни «Где два значения, там два слова» [Потебня Записки : 198] и с выводом Л. В. Щербы: «На самом деле мы имеем всегда столько слов, сколько данное фонетическое слово имеет значений» [Щерба : 290—291], то следует признать, что любые сочетания любого теонима с эпитетом (апеллятивным или проприальным) являются отдельными теонимическими номинациями и вступают в синонимические отношения с основным именованием божества и друг с другом, манифестируя тем самым «нестрогость» его основного значения.

[2] Некоторые мифонимы своим лексическим содержанием как бы описывают функциональную сущность, существо именуемых персонажей и выступают как дескриптивные синекдохи.

Мехико. **Тамоанчан** ‘Страна дождя и тумана’ — в мифологии ацтеков — земной рай[1].

Дескриптивные мифонимические синекдохи в широком понимании этого термина — один из наиболее древних и популярных номинационных способов и бытуют в любой мифологической традиции. Примером дескриптивно-мифонимической синекдохи является в японской мифологии имя богини пищи **О-гэцу-химе/О-гэцу-химэ-но нами** ‘Великое божество — дева еды’, **Ука-но митаман оками** ‘Божество священной еды’ или имя древнеегипетской богини **Меритсегер** ‘Любящая безмолвие’, ‘Любящая тишину’.

В древнеяпонских мифах верхний небесный мир, местообитание небесных богов, носит дескриптивное название, образованное в соответствии с японскими номинационно-мифологическими традициями, **Такама-но хара** ‘Равнина высокого неба’. Земля людей, в отличие от обиталища богов **Такама-но хара**, носит дескриптивное название **Асихара-но Накацукуни** др.-япон. ‘Тростниковая равнина — срединная страна’. В древности это было название всей Японии, впоследствии ее поэтическое обозначение. Вариантом **Асихара-но Накацукуни** является ‘Страна обильных тростниковых равнин, тысячеосенних, долгих, пятисотенных молодых рисовых ростков’. В молитвословиях она фигурирует как ‘Страна тучных колосьев, камышовая заросль славная’.

В полинезийском мифе женщина-дух, имеющая власть над всеми растениями, деревьями, кустарниками, живущая вдали от берега, в зарослях, имела дескриптивно-синекдохическое имя **Ханите-масу** букв. ‘Женщина из зарослей’ [Мифы Полинезии : 47, 295].

У обских угров бытуют многочисленные дескриптивные мифоименования, ср., например, имена духов: **Кон-ики** ‘Господин-старик’, **Вой-ортики** ‘Звериный хозяин-старик’, **Орт-лунк** ‘Князь-дух’, **Орт-ики** ‘Князь-старик’, **Нум-сорни** ‘Верхний-золотой’, **Сорни-орт** ‘Золотой князь’, **Сорни-отыр** ‘Золотой богатырь’. Ср. также мифоимена: **Мир-сусне-хум** ‘За миром наблюдающий человек’, **Мир-сэвити-хо** ‘Человек многих стран’, ‘Странник многих стран’ [Мифы Хантов : 18]. Именем персонажа или названием объекта может стать любое текстуально обособленное сочетание слов. Ср. в хантыйском мифе фольклорное название одного священного места ‘Где осенний глухарь роняет перо’ или фольклорное название мифического героя ‘Царь с данью осенней белки’ — имя, подразумевающее, что охотники должны жертвовать ему добычу [Мифы Хантов : 516].

---

[1] Мифологические топонимические названия у ацтеков образовывались по тем же номинационным моделям, что и реальные географические объекты. Ср. **Теночтитла́н** — ацтекский альтепетль (город-государство), находившийся на месте современного города Мехико. **Теночтитлан** в переводе означает ‘Место колючих кактусов’. **Теотиуака́н** ‘Место, где родились боги’, или ‘Город богов’ — заброшенный город, расположенный в 50 километрах к северо-востоку от города Мехико.

Не всегда эпитеты имен богов превращаются в независимые теонимы; нередко они остаются на уровне определений и в них доминируют апеллятивные компоненты. У кушитских и нилотских народов над всеми духами возвышается бог неба **Уака**, эпитеты которого *гурача* ‘черный’ и *дима* ‘красный’ олицетворяют грозовое и солнечное, ясное небо [Кобищанов Религии : 315].

Многочисленные дескриптивные синекдохи встречаются в мифологии Индии. Имя **Пршни** (др.-инд. *Pŕśni* — букв. ‘Пестрая’) в *«Ведах»* носит мать марутов, олицетворение пестрой грозовой тучи. Эпитет **Пршни** прилагается также быку и корове, а во множественном числе коровам, которых доит Сома для **Индры** [МНМ 2 : 336]. В *«Махабхарате»* всячески подчеркивается тесная близость **Кришны** (**Вишну**) и **Арджуны**, ср. *«Арджуна не может быть без Кришны, Кришна без Арджуны»*, которые иногда рассматриваются как «два Кришны», как «**Нара** и **Нараяна** древности». В свою очередь, **Арджуна** является прямым и наиболее полным воплощением **Индры**, и на протяжении всей поэмы **Индра** покровительствует в первую очередь **Арджуне**. Идентичность на мифологическом уровне **Индры** и **Арджуны** вытекает из указаний *«Ваджасанейи-самхиты»*, *«Яджурведы»* и *«Шатапатха-брахманы»*, где говорится, что **Арджуна** и **Пхалгуна** (один из эпитетов **Арджуны**) — тайные, сокровенные имена **Индры** [Гринцер : 277]. Среди наиболее важных имен **Вишну** — имена-дескриптивы: **Мадхусудана** ‘Убийца демона Мадху’, **Мурари** ‘Враг демона Муры’, **Пурушоттама** ‘Лучший из людей’ или ‘Высший дух’. **Индрадьюмна/Индрадумна** — имя нескольких лиц индийской мифологии. Оно переводится как ‘Блеск Индры’, ‘Сила Индры’.

В пользу солярной интерпретации образа **Индры** говорит также большая группа эпитетов в *«Ригведе»*: «сверкающий» [РВ : III, 46, 3], «алый», «красноватый» [РВ : III, 31, 2], «обладающий собственным сиянием» [РВ : III, 38, 4], «золотистый бык» [РВ : III, 44, 4], «всеохватывающий» [РВ : III, 30, 6], «всепроникающий» [РВ : III, 46, 4], «живущий в небе» [РВ : III, 30, 21], «широкораспространяющийся» [РВ : III, 50, 1] (*«Ригведа»* цит. по: [Антоненко : 96]). В гимнах *«Маникка-васагара»*[1] с именем **Шивы** связаны такие эпитеты, как «бог богов», «первый среди богов», «царь богов», «владыка небожителей». Целая группа имен-эпитетов **Шивы** в апеллятивных частях текста является по сути типичными любовными эпитетами: «возлюбленный», «источник

[1] Поэтические произведения *«Маникка-васагара»*, объединенные в собрание *«Тирувасагам» («Священное речение»)*, входят в состав комплекса из 12 «священных сборников», запечатлевших шиваитскую линию развития средневекового тамильского бхакти. В Европе известны в комментированном переводе Дж. Поупа: *Pope G. U.* The Tiruvasagam. The Tamil Text with English Translation. — Oxford, 1900. Основные мифологические сюжеты и представления, связанные с **Шивой**, отразились в именах-эпитетах, именах-сравнениях, именах-титулах и разного рода мифологических реминисценциях.

радости», «зрачок глаза моего», «зеница ока», «драгоценный», «прекрасный», «неубывающее море радости», «наполняющий очи блаженством» и др. Часто встречаются обращения к **Шиве** как к некоей обожествленной форме абсолюта, являющегося основой мироздания: «изначальный, «создатель всего сущего», «первопричина», «нетленный», «первичная реальность». О нем сказано: «Его восхваляют все семь миров, т. к. все сущие предметы суть он сам». «Эпитеты подобного рода, носящие абстрактный характер, в гимнах памятника всегда адресованы **Шиве**, хотя в традиционном индуизме они, как правило, относятся к **Брахме**. От **Брахмы** перешел к **Шиве** еще один эпитет — *марейон* < *марей* 'веда', 'священный текст', подчеркивающий, что **Шива** является автором вед. ‹...› Говоря о цветовой символике **Шивы**, следует отметить постоянное подчеркивание *красного цвета* (ассоциация с огнем): «его красное тело подобно колыхающему пламени», «золотые стопы его подобны красным лотосам», «он украшен гирляндой красных лилий». Его часто называют в гимнах эпитетом «Красный». Представляются обоснованными попытки возвести этимологически имя **Шивы** к дравидскому корню *ce/ci* 'краснота'; *civa* традиционно интерпретируется как 'благостный'» [Альбедиль : 203—207].

Иногда мифонимические эпитеты передают сущность именуемых персонажей точнее и в более прозрачном виде, чем сами имена. Ср. дескриптивный эпитет древнеегипетской богини-львицы **Пахт** — 'Обладательница зорких глаз и острых когтей'. Еще с додинастических времен богиня *Сопдет* почиталась как извещающая о начале разливов Нила; в период от Среднего и до Нового царства она становится 'Матерью разлива', порождающая его вновь ежегодно. В египетской мифологии **Тефнут/Тефнет** — богиня влаги и жары; она изображалась в виде кошки, откуда ее хвалебное имя *Нубийская кошка*.

Поскольку ономастичность таких номинаций относительно невелика, исследователи часто представляют их в апеллятивной форме (со строчной буквы). Мы воспринимаем такие дескриптивы как разновидность собственных имен (пусть со значительной степенью апеллятивности) и последовательно пишем их с заглавной буквы (в отличие от цитируемых источников). Одно из имен Бога-Творца в древнеегипетской религиозной традиции — **Птах/Пта**. К имени **Птах** часто прилагался эпитет: 'Тот, Кто за южной стеной' (юг в египетской символике — образ вечности), иным словом **Птах** — это 'Бог по ту сторону творения'; 'Тот, Кто в вечности', 'Бог Сам в Себе', 'Творец за пределами Своего творения'. В древнеегипетской мифологии **Сатис** (**Сатет**) являлась обожествлением разлива Нила. Один из титулов этой богини 'Владычица небес' связывает ее с **Нут** и **Хатхор**.

Синекдохическая номинация различных разновидностей (как прямая, так и опосредствованная) чаще всего встречается в таких номинациях, как прозвища, клички, которые отличаются прозрачностью лексической

семантики именований и их синекдохической мотивированностью. Ср. прозвища двух японских мифологических героев. **Хоори** был охотником, а его брат **Ходэри** — рыбаком. С этими занятиями связаны прозвища братьев: **Хоори** — **Ямасатибико** ‘Юноша, удачливый в горах’, а **Ходэри** — **Умисатибико** ‘Юноша, удачливый на море’[1]. В хурритской мифологии слепое и глухое каменное чудовище имеет синекдохическое дескриптивное имя **Улликумми/Улликумме** ‘Враждебный Кумми’ или ‘Разрушитель Кумми’.

Синекдохическими могут быть проприальные конструкции любого формата и любой формы. В поздней китайской народной мифологии богиня-чадоподательница имеет составные имена, образованные по принципу ономастической дескриптивной синекдохи: **Сунцзы няниян** ‘Матушка, приносящая сыновей’ и **Сунцзы-най-най** ‘Бабушка, приносящая детей’ [МНМ 2 : 476]. В индийской позднейшей мифологии **Тимин** — ‘огромная рыба’. Другая такая рыба еще больших размеров называется синекдохически **Тимин-гила** ‘Глотатель Тимина’, а третья, превосходящая и ее своей величиной, — **Тимин-гила-гила** ‘Глотатель глотателя Тимина’.

Нередко ономастические синекдохи-дескриптивы существуют параллельно с номинациями, лишенными прозрачной лексической семантики. Великий дух, бог, великан фиджийских мифов **Нденгеи** является людям в облике змеи, поэтому его часто называют ‘Великий Змей’. **Нденгеи** живет в самом сердце гор в пещере, откуда его второе имя — **Кото-и-на-нгара** ‘Живущий в пещере’ [Мифы Фиджийцев : 15, 80, 333]. Иногда дескриптивные имена таят в себе *аллюзии*. «*Аллюзивные имена* характеризуются широким, историческим, социально-культурным контекстом. При интерпретации имен собственных и их производных требуется выход за рамки чисто языковой компетенции в область предметных знаний. При этом важно не только знать референциальную соотнесенность имени и его системное значение, но и быть осведомленным относительно когнитивного ореола собственного имени — характерных качеств, свойств, основных событий, связанных с ним» [Мурнаева : 6]. Так, в дескриптивно-синекдохическом имени юноши-жениха в полинезийском мифе **Тонга-ми-ланги** ‘Чужеземец с небес’ заключен намек на его небесное происхождение [Мифы Полинезии : 119, 307].

«Весьма любопытно отметить, — пишет Те Ранги Хироа, — что в песнопении о сотворении мира упоминается **Атуа-метуа** — имя, похожее на имя **Ату-мотуа**, одного из древних богов Мангаревы. Правда, **Ату** означает ‘господин’, а **Атуа** — ‘бог’. ‹...› Эпитеты “**мотуа**” и “**метуа**” представляют собой лингвистические варианты одного и того же слова, означающего ‘отец’» [Хироа : 192].

---

[1] *Хоори* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Хоори

В айнской мифологии верховный бог имеет несколько адекватных имен — результат мифонимической синекдохи: **Котан кара камуй** ‘Божество — создатель миров’, **Мосири кара камуй** ‘Божество — создатель земель’, **Кандо кара камуй** ‘Божество — владетель неба’.

Фуси в древнекитайской мифологии первопредок и культурный герой. Имя **Фуси** расшифровывают как ‘устроивший засаду на жертвенных животных’ или ‘поставляющий на кухню жертвенных животных’. **Фуси** приписывается и создание иероглифической письменности, заменившей узелковое письмо.

В якутской мифологии дух — хозяин домашнего очага **Ан дархан тойон** представлялся в виде маленького седобородого старичка, что находит отражение в его ономастических номинациях-эпитетах: *кырык тёбё* ‘светлая голова’, *бырдьа бытык* ‘белеющая борода’, *ал ухха эсэ ал* ‘светлый дедушка’ [МНМ 1 : 80]. Хурритский бог луны **Кужух** (*Kusuh*, угарит. *Ks/zg*) — ‘гарант клятвы’ (его эпитет — ‘господин клятвы’) соответствует шумеро-аккадскому **Сину**, хеттскому и лувийскому **Арма**, хаттскому **Кашку** (возможно, между их именами существует генетическая связь).

Сближению имен двух богов, их соединению в одно имя способствуют лингвистические аналогии — случаи употребления эпитетов богов рядом с их подлинными именами в качестве разновидности отдельных теонимов, тем более, что в лингвистической перспективе эпитеты, интенсифицируя свою ономастичность/теонимичность, нередко становятся полноправными именами богов. У бога огня **Агни** есть такие эпитеты, как ‘Всенародный’, ‘Семипламенный’ и т. д. Ср. Таков эпитет **Агни** — **Джатаведас**[1], ср.: *«Так Агни — праведный Джатаведас Восхвалялся вдохновенными из рода Готамы»* [РВ : I, 77, 5 *a*, *b*]. Ср. имя бога **Сома** с эпитетом **Сома Павамана**[2]. В египетской мифологии фигурирует богиня материнства, которая имела прозрачное имя **Мут** (*mw.t*) ‘Мать’ и изображалась в виде женщины. Эпитет **Мут** — «Мать матерей» [МНМ 2 : 187].

В ведийской мифологии имя божества **Апам Напат** связано с водой и огнем (др.-инд. *Apā́m nápāt* букв. ‘сын вод’). Нередко выступает как эпитет **Агни**, с которым **Апам Напат** смешивается (отмечены и переходные ситуации: **Апам Напат** — ‘дитя Агни’). Впрочем, **Апам Напат** иногда выступает как эпитет **Савитара**. **Апам Напат** — ‘золотой’, ‘блестящий’; он одет в молнию, возник из золотого лона, растет в укрытии, живет в высочайшем месте, далеко сияет [Топоров 1 : 31—32]. В иранском пантеоне **Апам Напат** (авест. *Apā̃m nápāṯ* ‘потомок воды’, ‘отпрыск воды’) благой дух воды. Представление об **Апам-Напат** восходит к эпохе индоиранской общности (ср. ведийского **Апам Напата**). С того же времени сохраняется представление об огненной природе

[1] **Джатаведас** ‘Знающий все рожденное’ — эпитет Агни.
[2] **Павамана** ‘Млечный Путь’ — эпитет Сомы.

Апам Напата как о персонификации грозовой молнии, неразрывно связанной с водной стихией. В *«Яште»* сохранились фрагменты древних мифов о том, как **Апам-Напат** укрыл в глубинах озера Ворукаша от трехглавого дракона *Ажи-Дахаки* символ иранского династийного суверенитета *(фарн)*. Там же сообщается, что **Апам-Напат** создал человеческий род. Наряду с *Ахурамаздой* и *Митрой* **Апам-Напат** именовался *ахурой,* что указывало на его исключительную древность и высокий ранг в индоиранском пантеоне [МНМ 1 : 90]. Во многих случаях мы сейчас не можем точно определить, где настоящее имя древнего божества, а где его эпитет. Как часто одно выступает в функции другого и наоборот!

Если имена богов, имена других сверхъестественных существ в силу разнообразных причин могут быть семантически непрозрачными или лексико-семантические корреляции не адекватными образам соответствующих богов, духов, демонов и пр., то их эпитеты почти всегда семантически легко прочитываются и несут в себе абсолютно адекватную информацию (как ономастическую, так и лексическую): львиноголовым богом войны в древнеегипетской мифологии был **Маахес/Михос/миссис/Мэйхес/Махес**. Эпитеты **Маахеса** — ‘Дикосмотрящий лев’ и ‘Он радуется крови’.

Иногда имена богов, фигурирующих в посвящениях, являются *трансономастическими*, т. е. созданы из названий рек, гор, божествами которых они являются. Это неудивительно, поскольку реки и горы считались священными. В эпиграфике Галлии, например, есть посвящения богу источника **Ларрасона**, богу одноименной горы **Гарру** [Штаерман : 156—157]. На западно- и южнославянской территории засвидетельствованы многочисленные названия гор и возвышенностей по имени Бога Грозы **Перуна**. Еще больше трансономастических названий имеют поселения, которые могли быть названы по соответствующим возвышенностям. Многие названия этого корня относятся не к возвышенностям, а к водным объектам [Исследования : 7—8].

Эпиклесы

Некоторые эпитеты основных богов превращаются в *эпиклесы* (др.-греч. ἐπίκλησις ‘прозвище’, ‘наименование’) — постоянные эпитеты, священные прозвища богов. Значительный интерес представляют многочисленные *эпиклесы* римских богов. Ср.: «Для италийцев было типично мужское и женское олицетворение отдельных явлений, — отмечает А. С. Фаминцын, — эпитетами **Марса** были **Silvanus**, **Faunus**, **Lupercus**. Как самостоятельные божества **Фавн** и **Луперк** вступают в супружеский союз с богинями **Fauna** и **Luperca**. Лесные боги **Silvii** женятся на лесных богинях **Silviae**. Эпитет **Юпитера Ruminus**, букв. ‘кормящий грудью’. В то же время **Румин** — пастуший бог, вступающий в брак с богиней **Rumina**» (А. С. Фаминцын цит. по: [Суперанская : 185]). Так эпитет **Эгейский** *(Aigaios)* относится к **Посейдону** и к другому морскому царю — **Нерею**, поскольку этот эпитет первоначально обозначал такое

свойство моря, как прыгающие, словно барашки, волны, хотя миф дает и другое толкование происхождения этого эпитета[1] [Тренчени : 27].

Греческие боги имеют многочисленные эпиклесы, отражающие те или иные особенности их бытования и функционирования. Но и эпиклесы греческих богов в большинстве своем субстантивны и лишь некоторые из них являются прилагательными и еще реже причастиями по происхождению. У Гомера **Гера** названа *«аргиевской»*, так как особенно почиталась в г. Аргосе, владении Агамемнона; бог **Гермес**, убивший многоглазое чудовище Аргуса (еще он сопровождал души мертвых в царство Аида и помогал путникам на дорогах), назван *«Вожатым Аргоубийцем»*; **Ареса** Гомер называет **Эниалием**, т. к. его спутницей была **Энио** — богиня стихийной войны [Тахо-Годи Гомер : 308—310]. Разнообразны, естественно, эпиклесы **Зевса**: **Икмейский/Икмийский** (Ἰκμαῖος) 'Влажный', **Диктейский** (Δικταῖος), **Итомский** (Ἰθωμαῖος) (от мессенской горы Итома), **Касий** (Κάσιος касийский), **Кенейский** (от мыса Кеней на Эвбее), **Лабрадейский/Лабрандейский** (от города Лабранды), **Арей** (Ἀρεῖος) 'Воинственный', **Булей** (Βουλαῖος) 'Покровительствующий', 'Подающий благие советы'; **Евбулей** (Εὐβουλεύς) 'Подающий благие советы', **Ксений** (Ξένιος) 'Охраняющий чужеземцев', **Милихий/Мейлихий** (Μειλίχιος) 'Милостивый', **Филий** (Φίλιος) 'Покровительствующий дружбе', **Элевтерий** (Ἐλευθέριος) 'Освобождающий', 'Избавляющий'; **Хтоний** (Χθόνιος) 'Подземный'. В эпитетах **Зевса** заметны его функции как бога светлого и мрачного неба. Само имя «**Зевс**» древнего индоевропейского происхождения и означает 'божество неба' [Тахо-Годи Гомер : 310].

Впрочем, не всегда легко определить мотивацию именования. Трудно определить, почему у **Зевса**, бога неба, грома и молний, ведающего всем миром, кроме таких эпитетов, как **Астрапей** (Ἀστραπαῖος) 'Молнийный', **Керавн** (Κεραύνιος) 'Поражающий громом', **Омбрий** (Ὄμβριος) 'Ниспосылающий дождь', **Стратий** (Στράτιος) 'Воинственный', **Гипсист** (Ὕψιστος) 'Высочайший', есть такие эпитеты, как **Апомий** (Ἀπόμυιος) 'Отгоняющий мух'.

Постоянный эпиклес **Посейдона** — **Гиппий** 'Конный', так как он впервые укротил коня. Общераспространенный эпитет **Посейдона** — **Пелагий** 'Морской'. Постоянный эпитет **Посейдона** у Гомера — **Кианохет** 'Черновласый', буквально 'С волосами цвета морской волны', у Жуковского 'Лазурнокудрявый'. Как отмечает А. Ф. Лосев, морская темно-синяя бурливая волна и есть сам **Посейдон**, постоянно именуемый 'Синекудрым', 'Темно-власым'. Жена **Посейдона** нереида **Амфитрита** в мифологии особой роли не играла, эпитетов не имела.

---

[1] *Эгейское море (Aigaion pelagos)* получило свое название от афинского царя, нашедшего свою смерть в его волнах.

Рассмотрим в этой связи два эпиклеса **Афродиты** — **Всенародная** (*Пандемос* **Πάνδημος**) и **Небесная** (*Урания* **Οὐρανία**), которые послужили основанием для платоновского мифа, согласно которого **Афродита** имеет две генеалогии: во-первых, она — дочь Зевса и морской богини Дионы, во-вторых, она — дочь Урана, родившаяся из морской пены[1]. Первая версия более распространена и восходит к Гомеру. Вторая версия известна из Гесиода. «Таким образом, **Афродита Урания** оказывается единокровной сестрой Крона, теткой Зевса и бабушкой (!) **Афродиты Пандемос**. Из олимпийских богов она — единственная, кто старше Зевса, и ломает тем самым гармоническую структуру общегреческого пантеона» [Рабинович : 307]. Далее Е. Г. Рабинович ставит перед собой ряд интересных вопросов: почему существовали две родословные? Почему общие черты **Урании** и финикийской **Астарты** связаны генетически? Почему новое божество получило имя уже существовавшего? Почему Геродот **Артимпасу** называет **Афродитой**? И, наконец, главный вопрос: а есть ли основания предполагать, что было два божества или два культа? И в итоге приходит к выводу: «Все эти эпитеты были равноправны и осознавались как эпитеты одного и того же божества, поскольку основой всякой мифологической модели мира остается не теология и философия, а религиозная практика» [Рабинович : 308—310, 315]. Так как мифология является вторичной моделирующей системой, то при ее семиотическом анализе каждый элемент будет характеризоваться определенной комбинацией различных признаков, как и элементы языка.

Кроме стилистически нейтральных эпиклесов, указывающих на связь **Афродиты** с морским рождением: **Афрогенейя** ‘Пенорожденная’, **Анадиомена** ‘Выныривающая’ (появившаяся на поверхности моря), **Понтия** ‘Морская’, многочисленны эпиклесы, достаточно убедительно отражающие глубинное отношение древнегреческого общества к этой прекрасной богине. Некоторые *эпиклетические номинации* имеют положительные коннотации: **Анфея** ‘Цветущая’, **Морфа** ‘Дающая красоту’, или относительно положительные: **Пейто** ‘Убеждающая’, ‘Обольщающая’.

---

[1] Интересной параллелью к рождению **Афродиты** служит другой индоевропейский миф, а именно — история о добывании *амриты*. Чтобы добыть этот напиток бессмертия, находящийся в океане, боги начинают сбивать океан, причем рождается богиня **Лакшми**. Кроме *амриты*, из океана появляется яд, который должен убить все живое, но его проглатывает Шива. *Пахтанье* первоначального океана, в результате которого разделяются напиток смерти и напиток бессмертия, имеет совершенно ясную космогоническую природу. Одновременно боги приобретают бессмертие, и начинается их борьба с *асурами*, т. е. устанавливается мифологический миропорядок. «Уже самый способ рождения **Лакшми** — из океана — и момент ее рождения напоминают рождение **Афродиты**. К тому же **Лакшми** считается богиней любви и красоты» [Рабинович : 311—312; Dumézil 1924 : 82, 230, 237—238].

Ср. с этим такие дескриптивы, как **Каллипига** ‘Прекраснозадая’. Преобладают, однако, причастные эпиклесы с отрицательной семантикой: **Дарцетос** ‘Покровительствующая праздной лени’, **Кастния** ‘Покровительствующая бесстыдству’ (только эта богиня принимает в жертву свиней). В некоторых эпиклесах, вероятно, сохранились отголоски древних функций **Афродиты**, связанные со смертью, среди них: **Меланида** ‘Черная’, ‘Мрачная’; **Скотия** ‘Темная’, ‘Мрачная’, **Эпитимбия** ‘Погребальная’.

Различные эпиклесы, связанные с древними функциями, имела одна из наиболее почитаемых богинь Древней Греции — **Афина Паллада**. В мифологии Гомера **Афина** именуется *«совоокой»*, т. к. в глубокой древности она представлялась в виде мудрой ночной птицы — совы. Прекрасная богиня **Афина** сохранила только остатки своего архаического прошлого — ‘совиные глаза’ (ср. **Гера** ‘Волоокая’, т. е. ‘с глазами коровы’). **Алалкоменида** — одно из священных имен **Афины**, указывающее на ‘покровительство’ богини [Тахо-Годи Гомер : 309, 310]. Впрочем, древнегреческий мифологический менталитет не приравнивал **Афину** к обычным существам женского пола, пусть и божественному. Как известно, у **Афины** было другое имя-эпиклес: **Афина-Парфенос** ‘Афина-Дева’ (откуда — *Парфенон*).

Многочисленны также эпиклесы у другой греческой богини-девы, охотницы (также нетипичный женский образ), близнечной сестры бога Аполлона — **Артемиды**: **Агротера** ‘Ловчая’, **Ифигения** ‘Сильнорожденная’, ‘Могущественная’; **Левкофрина** ‘Белобровая’, **Селасфора** ‘Светоносная’, **Элефтерия** ‘Свободная’. Конечно, число эпиклесов **Артемиды** не сравнимо с количеством эпиклесов ее родного брата бога **Аполлона**. Эпиклесы **Аполлона** отражают его функциональные обязанности, особенности его поведения, специфику обитания, эпизоды из его жизни и под.: **Агийей** (Ἀγυιεύς) ‘Уличный’ — эпитет *Аполлона*, покровителя улиц; **Актий** (Ἄκτιος) ‘Прибрежный’; **Алей** (Ἀλαῖος) ‘Скитальческий’; **Боэдромий** (Βοηδρόμιος) ‘Бегущий на помощь’; **Гилат** (Ὑλάτης) ‘Лесной’; **Делий** (Δήλιος) ‘Делосский’; **Дримант** ‘Дубовый’; **Кинеей** ‘Собачий’ — эпитет *Аполлона*, потому что утащен собаками после рождения, но возвращен Лето; эпитет **Ликейский** связан с греческой лексемой *ликос* ‘волк’, которая восходит к корню *лик*; однако есть и этимологические прочтения, связывающие слово *ликос* со словом *левкос*, что значит ‘светлый’ или ‘белый’. Иными словами, эпиклес **Ликейский** может быть связан со светом, с солнцем (волк видит ночью, он мог пониматься как символ утреннего солнца). Название школы Аристотеля — *Лицей* происходит от этого эпиклеса; **Парнопий** ‘Изгоняющий саранчу’; **Сминфей** (Σμινθεύς) ‘Мышиный’; **Фирей/Тирей** (Θυραῖος) ‘Дверной’ — и мн. др. **Деметра** — богиня плодородия, покровительница земледелия, одно из наиболее почитаемых божеств олимпийского пантеона, среди многих эпитетов имеет несколько отадъективных образований, среди них: **Ахея** ‘Скорбящая’, а также **Эриния** ‘Мстящая’.

Очень многие имена и эпитеты родоплеменных богов и богинь образованы от названий племен в Галлии и Верхней Германии[1].

Некоторые имена божеств с большей или меньшей долей вероятия связываются с названиями населенных пунктов: **Abellio** — возможно, бог поселения на месте современного *Aulon*; **Adido** — бог поселения *Adidunum*; **Alaunius** — бог поселения *Alaunium*; **Albarinus** — бог одноименной территории; **Arardus** — бог одноименного села; **Aximus** — бог села *Axima*; **Baeserta** — имя богини, связывается с современным *Basert*; **Baginus**, **Baginae** — божества *pagus Bagiensis*; **Mars Brittovius** и **matres Brittae** — божества поселения *Britta*; **Ops Litonnis** — эпитет, который происходит от одноименного села, бог поселения *Luxovium-Lussoius*; **Mercurius Magniacus** — от поселения *Magnius*; **Minmantii, Menmandutiae** — божества *Минмантона*; **Nerius** — бог села *Neriomagus* [Штаерман : 162—163]. «Богини-матери, почитавшиеся в Нижней Германии с многочисленными эпитетами, подавляющее большинство которых не поддается расшифровке, также связываются с отдельными родами и племенами. Так **matronae Arvogastae** были богинями рода *Арвогаста*, **Arsaces** — рода *Арзака*, таковы же, видимо, были **matronae Gesaienae**, **Gesahenae**. Элемент *giso-geso-gaeso* входил в состав многих имен, напр., **Радагайс** или **Гесарий**» [Штаерман : 163].

Мифонимические дескрипции обычно семантически прозрачны и легко воспринимаются носителями данного языка. Они весьма близки к исходным апеллятивным конструкциям и часто не дифференцируются говорящими, естественно воспринимающими их и как собственные имена, и как апеллятивные описания.

Превращение апеллятивных описательных обозначений сверхъестественных существ в их личные имена — очень легкий способ мифономинации, требующий минимальных затрат психической и креативно-номинационной энергии. Вот почему отапеллятивные дескриптивные мифономинации так популярны у народов с относительно слабо развитой теологической культурой.

---

[1] Е. М. Штаерман дает ссылки по книге: *A. Holder.* Alt-Celtischer Sprachschatz. — Bd. I—III. — Leipzig, 1896—1907. **Allobrox** — бог племени *аллоброгов*, **Arvernorix**, **Mercurius Arvernus**, **Genius Arvernus** — бог *арвернов*, **Amandio** — бог племени *Amandi* или *Amantini*, **Andossus** и **Andossa** — боги племени *Andosini*, **Aramo** — бог племени *Aramici*, **Beladonnis** — бог племени *Beladonii*, **Matronae Braecorium** — богини племени *Braecores*, **Brixantos** — бог племени *Brixantes*, **Mars Budenicus** — бог племени *Budenices* и села *Budenicum*, **Dexiva** — богиня племени *Dexivates*, **matres Marsacae** — богини племени *Marsacii*, **Nervini** — божества *нервиев*, **Santius** — бог *сантонов*, **Tricoria** — богиня *трикориев*, **Tritia** и **Mars Trittulus** — богиня и бог племени *Tritulli*, **Vediantia** — богиня племени *Vediantii*, **Vocontia** — богиня *воконтиев* [Штаерман : 162].

РАЗДЕЛ II

МЕТОНИМИЯ В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Метонимия (др.-греч. μετονυμία ‘переименование’, от μετά ‘над’ и ὄνομα/ὄνυμα ‘имя’) — лексико-семантический процесс, заключающийся в употреблении лексем или синтаксем в переносном значении и основанный на ассоциации по смежности, сопредельности, вовлеченности в одну ситуацию. Метонимический перенос имен нарицательных назовем *апеллятивной метонимией*. *Ономастическая метонимия* — механизм речи, заключающийся в переносе нарицательного обозначения с одного объекта на другой объект на основе определенной ассоциативной связи между ними с одновременной онимизацией этого нарицательного. Как принципиально новый способ проприальной номинации ономастическая метонимия появилась намного позже ономастической синекдохи и обусловлена иным ономастическим мышлением.

Как известно, существует большое количество разновидностей метонимического переноса наименований. Чаще всего классификация метонимий сводится к следующим главным группам: в основание деления кладутся отношения пространственные, временные и причинные, или же категории сосуществования, последовательности и логической внутренней связи[1]. Термин *мифонимическая проприальная метонимия* охватывает широкий спектр разновидностей метонимического переноса названий с их одновременной онимизацией. Исходные названия могут быть представлены апеллятивными однокоренными лексемами, многословными синтаксемами или же иметь иной генезис.

Текст эпопеи *«Махабхараты»* позволяет обнаружить один из трех типов субстантивации эпитета, т. е. его употребления вместо имени собственного, например, «устремился душою к возлюбленной», «вспоминая любимую» — адресат не упомянут, но из контекста понятно, о ком идет речь: в обоих случаях говорится о чувстве **Рамы** к **Сите**. «Абсолютной субстантивацией отмечены эпитеты, функционирующие в качестве

[1] В *«Лингвистическом энциклопедическом словаре»* выделяется 11 разновидностей метонимического переноса [Арутюнова Метонимия : 300].

эквивалентов личных имен: ‘Десятишеий’, ‘Десятиликий’ — ракшаса **Равана**; ‘Триокий’ — **Шива**; ‘Тысячеокий’ — **Индра** ‹...› субстантивированные эпитеты (типа древнескандинавских *кеннингов*) получили широкое распространение: понятие ‘огонь’, например, может быть выражено словом ‘очищающий’, ‘облако’ — композитой ‘вместилище воды’ и т. д.» [Невелева 1991 : 106].

Глава 1
МИФОНИМИЧЕСКАЯ МЕТОНОМИЯ

Примеры *проприальной мифонимической метонимии* многочисленны и весьма разнообразны по своей лексической семантике в разных традициях. В аккадской мифологии бог рек имеет метонимическое имя **Нару** аккад. ‘Река’. В древнегреческой мифологии богиня царской власти, по Аристофану, дочь Зевса, хранительница его молний, имеет метонимическое имя **Басилея** (др.-греч. Βασιλεία) ‘Царская власть’, а богиня, персонификация насилия, имеет имя **Бия/Биа** (др.-греч. Βία) ‘Насилие’. В литовской мифологии богиня смерти имеет метонимическое имя **Гильтине** (лит. *Giltinė*) ‘Смерть’. Богине **Гильтине** в литовской мифологии противопоставляется богиня счастья, которая имеет метонимическое имя **Лайма** (лит. *Laima* или *Laimė*) ‘Счастье’. Ср. славянские представления о персонифицированном воплощении злой доли с метонимическим именем **Недоля** и персонаже счастливой судьбы, удачи с именем-метонимом **Доля** *(см. также с. 198, 199)*.

В древнеримской религиозной культуре важное место занимала номенклатура сельскохозяйственных богов, что говорит о том, какое особое значение придавало древнеримское общество аграрному сектору[1].

Примерами теонимической метонимии в пределах агрикультурных мотивов могут служить разнообразные имена — культовые обращения к древнегреческой богине плодородия и земледелия: **Хлоя** ‘Зелень’, ‘Посев’ (ср. с этим именем имя бога плодородия в древнеегипетской мифологии **Уадж-вер**. Его имя означает ‘Зелень великая’). Ср. другое имя Деметры **Сито** ‘Хлеб’, ‘Мука’. Ср. также имя греческого бога плодов, сына Зевса и Хлориды, **Карпоса**, которое возникло в результате переноса древнегреческого апеллятива **Καρπός** ‘плод’, ‘зерно’, ‘урожай’

[1] В Риме сельское хозяйство было основой производительных сил. Агрикультура была включена в круг «благородных наук», наряду с математикой, астрономией, медициной, правом и военным делом. Сама лексема ‘культура’ в латинских источниках впервые встречается в трактате о земледелии Марка Порция Катона Старшего (234—148 до н. э.).

в прориальную сферу. В римской мифологии богиня цветения колосьев, цветов, садов называется **Флора** от лат. *flos* ‘цветок’.

В восточнославянской мифологии воплощение плодородия представляли в виде белого кудрявого человека по имени русск. **Спорыш**, блр. **Спарыш**, который ходит по полю. Первоначально наименованием *спорыш* обозначали ‘двойное зерно’ или ‘двойной колос’, который в южно- и восточнославянской традиции рассматривался как близнечный символ плодородия, так называемый «царь-колос». **Спорыш** (**Спарыш**) может считаться продолжением общеславянского мифологического близнечного божества, родственного балтийскому **Юмису**. В латышской мифологии дух или бог зерна, божество урожая имеет метонимическое имя **Юмис** (лтш. *Jumis*) ‘Сросшийся плод’, ‘Колос-двойчатка’ [МНМ 2 : 467, 618].

В древнеегипетской мифологии имя бога зерна **Непри** происходит от древнеегипетского слова *npr/nprj* ‘зерно’. Иероглифы, которыми записывалось имя **Непри**, включают в себя символы с изображением зерен пшеницы. Имя **Непри** отождествляли с наиболее часто используемыми видами зерновых культур, таких как ячмень и пшеница. В заупокойных культах **Непри** символизировал семя пшеницы, которое снова оживет, после того как будет посеяно в землю. Таким образом, **Непри** помогал усопшему возродиться вновь, после предания его земле. С Нового царства в текстах фигурирует женская параллель **Непри** богиня **Непит** с аналогичными функциями [МНМ 2 : 211]. Так внутренняя форма имени способствовала дальнейшему расширению и разветвлению мифологических сюжетов.

В шумерской мифологии богиня зерна имеет имя **Ашнан**. Можно предположить, что теоним **Ашнан** является прориальным метонимическим переносом апеллятивной лексемы со значением ‘зерно’. Типологически изоморфный случай метонимической номинации наблюдается в мифологии ингушей, где имя бога злаков **Елта** образовано путем метонимического переноса и онимизации исходного апеллятива со значением ‘хлебное зерно’ [МНМ 1 : 433].

А. Ф. Лосев указывает, что в греческой мифологии «вначале имелось прямое отождествление бога **Диониса** и виноградной лозы» и это нашло отражение в прориальных метонимических номинациях. Диониса называли просто **Вино**, его сына — **Гроздь**, а его любимца — **Виноград** [Лосев Античная : 39]. Иногда лексическую семантику слова, лежащего в основе теонима, толкуют по-разному, а от этого зависит интерпретация именуемого божества. **Дагон/Даган** — западносемитское божество, национальный бог филистимлян после заселения ими Ханаана. Имя **Дагон/Даган** толкуют двояко: как *dāgōn* ‘колос’ или как уменьшительное от *dág* ‘рыба’. Судя по значению имени, это божество — покровитель земледелия или рыбной ловли [МНМ 1 : 346]. Еще одна гипотеза предполагает, что имя **Даган** имеет общий корень с араб. *dagana* ‘быть облачным’. В соответствии с этимологией предполагают,

что **Даган** — это бог сельского хозяйства, «податель пищи», божество рыбоводства или божество дождя[1] *(см. также с. 375)*.

Некоторые мифометонимы имели усложненный характер. Так, в римской мифологии божество, защищавшее поле от болезней колосьев, имело имя **Робиг** (*Robigo* или *Robigus*) от апеллятивной лексемы *robigus* ‘ржавчина, поражающая колосья’ [МНМ 2 : 384]. В прусской мифологии есть дух **Курке** — злой дух, вредящий злакам и собственно зерну. Его название сопоставляют с именем литовского божества **Крумине**, именами других божеств, ведающих зерновыми, урожаем и т. п., и апеллятивами, например, лтш. *kurka* для обозначения мелкого, сухого, съежившегося зерна [МНМ 2 : 29 —30]. В мифологии каренов, таунгу и других народов Бирмы божество, дающее урожай риса, называется **Сабалейпбья** ‘Бабочка риса’ [МНМ 2 : 394]. Мифопоэтическое мышление номинантов сочетает в этом именовании ономастическую метонимию с ономастической метафорой.

Имя исконного древнеримского бога, культ которого был одним из самых распространенных в Италии, **Сатурн** (лат. *Saturnus*) [МНМ 2 : 417] восходит к слову *satus* ‘посев’. Как явствует из этимологии слова, **Сатурн** был богом земли и посевов. Сама Италия, по преданию, именовалась в древности *Сатурновой землей* (лат. *Saturnia tellus*). В самом Риме святилище **Сатурна** находилось у подошвы Капитолийского холма и считалось древнейшим остатком доисторической эпохи Лация. Праздник **Сатурна** назывался *Сатурналии*. Римляне отождествляли **Сатурна** с богом этрусской мифологии **Сатре**, одним из весьма почитаемых богов, покровителя растений, распространяющего свою власть преимущественно на посев, сохранение семени в земле и последующее его пробуждение *(см. также с. 61)*.

От латинского слова *annus* ‘год’ у древних римлян появилась лексема *‘аннона’*, которой называлась ‘годовая жатва хлеба’, совокупность жизненных припасов на рынке, цена зернового хлеба. Соответствующие ассоциативные цепочки, подкрепленные мифонимическим мышлением древних римлян, благодаря которому легко образовывались имена богов из различных слоев апеллятивной лексики, возник теоним **Аннона** — имя богини, благословлявшей и охранявшей жатву. Богине **Анноне** возносили римляне свои молитвы с просьбой собрать урожай без потерь. В произведениях искусства **Аннона** нередко изображалась вместе с покровительницей урожая и плодородия богиней **Церерой**[2].

В шумерской мифологии имя богини скота **Лахар** является, возможно, древним заимствованием из общесемитского слова со значением ‘овца’, как олицетворение матушки-овцы. В кельтской мифологии богиня коне-

---

[1] *Дагон* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Дагон

[2] *Аннона (богиня)* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Аннона_(богиня)

водства **Эпона**, считавшаяся покровительницей лошадей, мулов, ослов, погонщиков и возчиков, имеет имя, восходящее к лексеме **epos* ‘лошадь’.

В грузинской мифологии имя божества — покровителя домашних животных и земледелия **Босели** восходит к апеллятиву со значением ‘хлев’. Первоначальный образ **Босели** был воплощен в быке-производителе. В новогоднем цикле праздников **Босели** именовался также **Бери** или **Басили**[1].

Имя ацтекского бога рыбаков **Амимитль** возникло в результате прориального метонимического переноса названия аборигенного средства ловли рыбы. Этот теоним переводится как ‘Водяная стрела’ или ‘Водяное копье’. Имя ацтекского бога **Атлауа**, покровителя рыбаков и лучников, ассоциируется с названием стрелы *(атлатль)* и может быть интерпретировано как разновидность мифонимической метонимии.

Критская богиня, покровительница охотников, рыболовов, моряков, **Брито́мартида** имела мифологические ассоциации с рыбачьими сетями, откуда ее другое имя — **Диктина/Диктинна** (от греч. δίκτυον ‘рыбачья сеть’). **Пилумн** (лат. *Pilumnus*) — древний домашний бог римлян. **Пилумн** был вооружен дубиной (лат. *pilum*), которой он научил людей молотить хлеб.

Нередко в лексической семантике метонимических мифонимов содержатся этиологические мотивы. **Сиринга/Сиринкс** (греч. Σύριγξ), в греческой мифологии *нимфа-гомадриада*, обитавшая в Аркадии. Ее имя соотносится с греч. σῦριγξ ‘свирель’ и связано с мифом о ее метаморфозе — превращении в тростник, чтобы избежать преследований Пана, который сделал из тростника *свирель*, носящую имя нимфы, больше всего возлюбив этот неприхотливый инструмент [МНМ 2 : 438—439].

В теонимиконах разных культур есть имена богов, основы которых в своей лексической семантике отражают функциональное предназначение именуемых богов. В древнеегипетской мифологии бога музыки звали **Айхи**. Имя **Айхи**, вероятно, означает ‘Музыкант’. Бог безопасности, защитник детей и матерей имел метонимическое имя **Аха** ‘Воин’, ‘Боец’. Отметим, что у этого бога были и иные функции, не отраженные в семантике его имени.

В древнекитайской мифологии богиня — покровительница ткачей имела метонимическое имя **Чжи-нюй** ‘Ткачиха’. **Вишва́карман** (санскр. विश्वकर्मन्, *viçvakarman*, ‘творец всего’) — в индуистской мифологии божественный мастер, творец вселенной. **Арай** или **Арарич** (арм. Արարիչ) — ‘Бог-Творец’ в армянской мифологии. Оба имени означают ‘Творец’. Дополнительное имя древнегреческой богини Деметры **Карпофора** ‘Дарительница плодов’ указывает на ее функции как богини плодородия.

В древнеирландском обществе кузнец был значительной фигурой, откуда в ирландской мифологии образ бога-кузнеца с метонимическим

---

[1] *Босели* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.citytlt.ru/myth/Босели

именем **Гойбниу** ‘Кузнец’. Как кузнец **Гойбниу** фигурирует в битвах, где он изготовлял магические мечи и копья. Как зодчий **Гойбниу** известен в Ирландии под метонимическим именем **Гобан Саэр** ‘Плотник’ [Бондаренко : 163]. Назвать *кузнеца* именем **Кузнец** — значит использовать проприальную синекдоху. Но если имеется в виду бог с функциональными обязанностями кузнеца, тогда, называя бога именем **Кузнец**, мы имеем дело с проприальной метонимией.

В мифах микронезийцев Каролинских и Маршалловых островов небесный дух, патрон навигации и рыболовства, хранитель мореходных тайн, знаток морских течений имеет метонимическое имя **Пэлюлоп/Палулоп/Палеолап** ‘Великий мореход’. В древнеиндийской мифологии **Гаруда** (др.-инд. *Garuda*) ‘Пожиратель’ — ездовое животное (вахана) Вишну. Устойчивый мифологический мотив, соединенный с **Гарудой**, — его постоянная вражда со змеями, ‘пожирателем’ которых он является [МНМ 1 : 266]. Поэтому мифоним **Гаруда** является разновидностью мифонимической метонимии.

Примеры локативных мифонимов-метонимов засвидетельствованы в мифологиях разных языков. В древнеримской мифологии бог дверей, входов, выходов, различных проходов имеет имя **Янус** (лат. *Jānus* < *jānus* ‘дверь’, ‘ворота’, ‘аркада’, ‘крытый проход’). Семантика имени обусловила эпитеты **Януса**: ‘Отпирающий’ и ‘Запирающий’. **Янус** изображался с двумя смотрящими в разные стороны лицами, откуда его эпитет **Двойной** (*Geminus*). Двуликость **Януса** объясняли тем, что двери ведут и внутрь, и вовне дома. В шумерской мифологии имя бога **Игалима** имеет метонимический характер и означает ‘Створка двери почитаемого’ — персонификация двери, ведущей в святая святых Нингирсу — Ульнун [Якобсен : 99].

В полинезийской мифологии одного вождя, который больше всего на свете любил охотиться на голубей, звали **Фале-сеу**. Его имя происходит от апеллятива *фале-сеу* ‘низкий (охотничий) шалаш’ (в таком шалашике прячется птицелов, в руке у него палка с привязанным на петле ручным голубем) [Мифы Полинезии : 111, 306]. Это имя также является примером локативного проприального метонима (от обозначения места частого пребывания носителя имени).

В сфере мифологии действует *мифонимическая метонимия*, под которой понимается апеллятивное или проприальное называние мифологического объекта нарицательным именем другого объекта на основе какой-либо ассоциативной связи между ними. *Мифонимическая метонимия* состоит из апеллятивной мифонимической метонимии, заключающейся в переносе нарицательных имен в пределах мифологического пространства и ономастической/проприальной мифонимической метонимии, заключающейся в переносе нарицательного имени с одного объекта на другой с одновременной онимизацией этого нарицательного в пределах мифологического пространства.

Глава 2

ТЕМАТИЧЕСКИЕ ГРУППЫ МИФОНИМИЧЕСКИХ МЕТОНИМОВ

Метонимические переносы в мифонимии происходят на основе различных отношений между разными объектами, что обусловливает многообразие номинационных моделей и предполагает их классификационные разделения по тематическим группам. Ономастическая метонимия и мифонимическая метонимия как ее частный случай представлены в разных языках мира.

Метонимизация семантемы *'мать'*

Из терминов родства семантема 'мать' в мифонимическом пространстве занимает совершенно исключительное место. Культ **Богини-Матери** — главного женского божества встречается в большинстве мифологий. Понятие 'Великая Мать' принадлежит к области сравнительной религии и охватывает множество разнообразных типов **Богини-Матери**. В основе образа **Великой Матери** лежит архетип матери, который Юнг относил к числу самых основных архетипов человечества: **Предвечная Мать**, **Мать-Земля**.

В матриархальных обществах, где религиозную картину мира формирует матрицентричная религия, отмечается наличие развитого пантеона женских божеств, а также наличие во главе пантеона богов верховного женского божества, олицетворяющего великую **Богиню-Мать**. В этих мифологических контекстах **Богиня-Мать** представлена с позитивной стороны, несущей в себе такие положительные качества, как родственная близость, благодатность, заступничество, плодовитость. Аспект плодородия и изобилия имел огромное значение в культуре кельтов. С этими качествами ассоциировались многие богини, считавшиеся божественными воплощениями **Матери-Земли** и именовавшиеся *матронами* в Галлии и Рейланде. Пример матерей-богинь — **Маха** и **Морриган** [Кельтская : 556—557].

Во многих случаях имя **Богини-Матери** приобретает более или менее отчетливые черты теонимической метонимизации. Культ **Богини-Матери** восходит к древним дравидским женским божествам, так называемым «деревенским» или «народным» богиням **Амма**, **Хаммам**, **Аммей** 'Мать'. **Амма** функционируют и как ипостаси общеиндийской **Богини-Матери**, и как местные богини, выступающие под разными именами, различающиеся по своему облику. Однако некоторые «деревенские божества» являются общими для целого региона, и в Южной Индии таким божеством является **Мариамман** (там. மாரியம்மன்). **Амман** (там. அம்மன்) на тамильском языке означает 'Мать'. Относительно значения слова *мари* существуют разные версии, поскольку по-тамильски оно, в зависимости от ударения, означает 'смерть' или 'дождь'.

Китайская богиня **Си-ван-му** ‘Царица-мать Западного рая’ — одна из наиболее почитаемых в даосском пантеоне. В мифологии ацтеков богиня кукурузы, изобилия, домашнего очага, а также покровительница бедняков имеет имя **Шилóнен** (ацт. *Xilonen*) ‘Мать молодого маиса’. В мифологии йоруба богиня-мать, покровительница женщин носит имя **Йемайя**, **Йеманжа** (*Yemoja*, *Yemaja*, *Iemanjá*, от йоруба *Yeye omo eja*) ‘Мать Рыб’.

В мордовской мифологии дух, хозяйка воды назывался **Ведь-ава** (морд. *ведь* ‘вода’, *ава* ‘мать’, ‘женщина’). Каждый источник имел свою **Ведь-аву**. В мифологии казанских, западносибирских татар, татар-мишарей, кумыков, карачаевцев дух воды имеет имя **Су анасы** (**Суванасы**, **Сууанасы**) ‘Мать воды’. В мифологии удмуртов, как и в мифах других финно-угорских народов, существовали представления о божественных матерях: **Ин-мум** почиталась матерью неба, **Шуд-мум** — солнца, **Гудри-мум** — грома, **Музьем-мум** — земли, **Ву-мум** — воды, богиня ветра — **Тол-мум**, и т. д. Особым почитанием пользовались **Гудири-мум** и **Инву-мум** ‘Мать небесной воды’. **Инву-мум** обеспечивала также благополучие рода и семьи. В вайнахской мифологии (мифологии чеченцев, ингушей) известны **Дáрдза-нáнилг**/**Дáрза-нáна** ‘Мать вьюг’, **Химих-нана**/**Химехкинен** ‘Мать вод’.

Человек пытался подчинить себе неведомые силы стихии (злых духов, как он считал) или хотя бы задобрить их. Многочисленные ритуалы были продиктованы культами, возникшими в связи с культом неба, солнца, огня, гор, предков, в связи с культом плодородия природы и человека, а следовательно, с культом матери — прародительницы людей и всего живого.

В самодийской мифологии (у нганасан) родительница и покровительница всего живого, наиболее почитаемое из женских божеств — матерей природы называется **Моу-нямы** ‘Земля-мать’. Образ **Моу-нямы** близок к образам божеств-матерей у других самодийских народов. Вероятно, это свидетельствует о культе матерей природы, зародившемся в прасамодийскую эпоху. Назовем еще несколько богинь-матерей в мифологии нганасан[1]. Любопытно наличие в нганасанской мифологии богини **Сырада-нямы** ‘Подземного льда мать’. Важным персонажем мифологии нганасан является **Дялы-нямы** ‘Дня мать’. Основным и, вероятно, древнейшим олицетворением солнца является **Коу-нямы** ‘Солнца мать’.

Среди петроглифов Монголии найдены изображения оленей и лосей с солнцем в рогах. Это скорее всего одна из древнейших иллюстраций легенды о небесном олене, похитившем солнце. «В древнем эпосе монголов образ прародительницы-оленихи под именем **Олун-Гоа** сохранялся

---

[1] *Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока* [Электронный ресурс] / сост. Е. С. Новик. — Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/KommentariiKTekstam.htm.

вплоть до средних веков. **Олун-Гоа** упоминается даже в родословной Чингисхана как родоначальница рода *борожигинов*. ‹...› Скифский золотой олень ведет свою ‘родословную’ от далеких первобытных верований, от предка-оленя, ставшего самоназванием племени *саков*» [Новгородова : 120, 118]. Богиня **Нилулемы-нямы** ‘Жизни земли мать’ — это мать диких оленей. Так как дикие олени были древнейшим основным источником существования нганасан, то поэтому она и называлась **Жизни матерью**. У кыргызов прародительница племени бугу (‘олень’) именуется **Мюйюздюу эне/Мюйуздюу байбиче** ‘Рогатая мать’.

В мифологии ибибио (юго-восточная Нигерия) богиня, дающая плодородие, метонимически зовется **Исонг** ‘Мать-земля’ [МНМ 1 : 571].

В мировой мифонимии многие божества имеют метонимические имена, мифологически эквивалентные ониму **Мать**: имена **Женщина**, **Бабушка**, **Старуха**, **Старая женщина** и под. **Золотая баба** (коми *Зарни ань*; к.-калп. *Зарни инь*; хант. *Сорни най*) — легендарный идол, предмет поклонения населения Северо-Восточной Европы и Северо-Западной Сибири.

В мансийской мифологии верховная богиня-мать известна под именами **Калтась Йоли-торум-сянь** ‘Нижнего мира мать’, **Калтась-сянь-торум** ‘Калтась мать-небо’, а также **Калтась-эква** ‘Калтась-женщина’. В хантыйской мифологии богиня, помогающая предупреждать болезни людей, зовется **Мых-ими/Мыг-ими** ‘Земли старуха’. В китайской мифологии богиня, помогающая родам, имеет имя **Данай Фужэнь** ‘Госпожа великая бабушка’ [МНМ 1 : 349]. В поздней китайской народной мифологии богиня-чадоподательница известна под именами **Сунцзы няннян** ‘Матушка, приносящая сыновей (детей)’ и **Сунцзы-найнай** ‘Бабушка, приносящая сыновей (детей)’. Богиня зрения, исцелительница глазных болезней, а также охранительница от них имела имя **Яньгуан няннян** ‘Матушка зрения’. Богиня хорошей погоды имела имя, образованное по правилу ономастической метонимии: ее звали **Саоцин-нян** ‘Матушка, разметающая (тучи и делающая) ведро’ [МНМ 2 : 408].

В якутской мифологии звериное воплощение души шамана имеет имя **Ийэ кыл** ‘Мать-зверь’ [Персонажи]. Фракийская богиня **Ма** ‘Мать’ была отождествлена с римской богиней войны **Беллоной**, а позже культ **Ма-Беллоны** слился с культом **Кибелы**, в высшей степени оргиастическим и жестоким.

В мифах ацтеков богиня земли и смерти одним из имен имеет теоним **Коатлантонан** ‘Наша змеиная мать’. В ней одновременно заключено начало и конец жизни. Иногда она отождествляется с богиней **Тетеоинан** ‘Матерью богов’. В ацтекской мифологии **Тонанцин/Тонацин/Тонан** (ацт. *Tonantzin*) ‘Наша мать’ — **Богиня-Мать**, персонификация земли или лунное божество. В мифологии инков «четыре матери» представляют собой женское начало жизни: **Пачамама** ‘Мать земли’, **Мама Нина** ‘Мать огня’, **Мама Вайра** ‘Мать воздуха’, **Мама Коча** ‘Мать воды’. **Мама Коча** одновременно богиня моря и рыбалки,

покровительница мореплавателей и рыбаков, а также жена верховного божества Виракоча.

В ацтекской мифологии **Тоси** ‘Наша Бабушка’ — ‘мать богов’, ‘богиня земли и исцеления’. У монгольских народов, а также тувинцев домашнее божество ‘богиня-мать’ имеет имя **Эмегельджи/Эмегельчи/Эмегельджин/Эмегельджи-эджи/Эмеген** ‘Прабабушка’, ‘Бабушка’; **Эмегельджи-дзаячи** ‘Прабабушка-создательница’. У алтайцев аналогичные *онгоны*[1] известны как **Эмегендер/Энекелер** ‘Бабушки’; это духи предков-женщин, их воплощения — тряпичные куклы — передаются по наследству по женской линии.

В саамской мифологии богиня земли зовется **Маддер-акка** ‘Земная женщина’, которая иногда выступает как супруга бога **Маддер-атче** ‘Отец земли’. В китайской мифологии мужское божество земли имело имя **Хоу-ту**. В более поздние времена **Хоу-ту** стал восприниматься как женское божество, к имени **Хоу-ту** в народе стали добавлять титул *няннян* ‘матушка’.

Метонимизация семантемы *‘небо’*

Лексема со значением ‘небо’ в языках многих древних этносов в результате ономастического/мифонимического метонимического переноса превращается в личное имя бога Неба. У бурят одновременно существовали шаман и дух *(онгон)*, носящие одно и то же имя. Шаман **ягша** — жрец духа или божества **Ягша**, руководитель сложного культового обряда молений, жертвоприношения и магического обрядового игрища, посвященного этому божеству. «Но так как в шамана вселяется божество, то во время многодневного игрища все его участники, т. е. весь народ, видели в нем само божество **Ягша**[2] и называли его этим именем, которое и закрепилось за шаманом» [Дугаров : 172].

Древние китайцы использовали принцип мифонимической метонимии для называния бога Неба. Они назвали бога Неба именем **Тянь** ‘Небо’. Теоним **Тянь** связан с важнейшими понятиями древнекитайской космогонии, мифологии, философии и религиозных верований. Иероглифу **Тянь** даются разные этимологические объяснения. Вероятнее всего, иероглиф восходит к рисунку небосвода, находящегося над человеком, поэтому уже в ранних (I тыс. до н. э.) текстах **Тянь** выступает в двух

---

[1] *Онгон* — дух предка семьи или рода, его культовое изображение в культуре монгольских и тюркских народов (см. об этом: [Зеленин Культ]).

[2] Д. С. Дугаров задается вопросом: «Каким образом это название древнетюркского жреца культа Неба, плодородия и изобилия вместе со своей культовой обрядностью и обрядовым игровым комплексом *ягшаа наадан* появилось в традиционной обрядности бурят?». И находит только один ответ: «Остатки, осколки древних тюркоязычных *курыкан*, ассимилированных пришедшими с юга в XI в. н. э. монголоязычными племенами и таким образом принявших участие в этногенезе бурят, сумели сохранить свой древнейший обрядовый комплекс и передали его протобурятским, а затем собственно бурятским племенам» [Дугаров : 172].

основных значениях: ‘небо’, ‘небесная твердь’ (отсюда и одно из названий Китая — **Тяньcя**: ‘То, что находится под небом’, т. е. ‘Поднебесная’) и **Небо** — верховный дух, высочайший правитель, стоящий во главе иерархически организованного сонма духов, мандат которого дает земному властителю (**Тянь-цзы** ‘Сын неба’) право управлять страной; высшая божественная сила, распорядительница человеческих судеб, ниспосылающая на землю награды и кары. В шумеро-аккадской мифологии верховный бог Неба, правивший на небесах и возглавлявший сонм богов, имел имя **Ану** (шум. **Ан**) ‘Небо’. Его титул — ‘отец богов’.

В ведийской мифологии бог неба и небесного света, одно из древнейших божеств ведийского пантеона, верховный бог ранних гимнов, имел имя **Дьяус**. Это собственное имя восходит к нарицательному имени, которое, как множество других нарицательных в санскрите, было полисемантичным. Основными его значениями считают ‘небо’ и ‘день’. Поэтому бог **Дьяус** понимался прежде всего как «бог дневного неба». В древнегреческом пантеоне аналогом древнеиндийского бога дневного неба был бог **Зевс** — верховное божество, отец богов и людей, глава олимпийской семьи богов. **Зевс** (Ζεύς), **Дий** — исконно греческое божество; его имя чисто индоевропейского происхождения и означает ‘светлое небо’ (ср. индоевропейское *deiuo* ‘дневное сияющее небо’, древнеиндийское *dyaus* ‘небо’ (*Дьяус*), греч. Ζεύς, род. п. Διός ‘Зевс, бог ясного неба’). В балтийском пантеоне главный среди богов — **Диевас** (**Диевс/Диев/Дейвс**, лит. *dievas*, лтш. *dievs*, латв. *dīvs*, прусск. *deiws*) [МНМ 1 : 153—158]. **Диевас** персонифицирует сияющее небо: это подтверждается и этимологией имени. Следует особо подчеркнуть, что в богатейшей древнегреческой мифологии прямым олицетворением неба, прямой персонификацией неба выступает бог **Уран** (др.-греч. Οὐρανός) ‘Небо’.

А. Ф. Троцевич в корейских преданиях о государях-основателях, рожденных **Небом**, «обнаружил» два типа «небесных посланцев». Первый — устроитель, имеющий функцию «культурного героя». Другой — антипод «культурного героя», хорошо известный мифам многих народов[1]. Это **Тхархэ**, рожденный из яйца, принесенного морем. «В основе корейских преданий лежит миф, в котором содержится сообщение об оппозиции между “организованным” **Небом** и “неустроенной” **Землей**. ‹...› Функционально посредником между **Небом** и **Землей** может быть культурный герой, который организует неупорядоченный мир» [Троцевич : 270].

Пантеон божеств хантов и манси возглавляет небесный бог, его самые известные названия — **Торум** (**Тором**, **Турым**, **Торэм**) и **Нум-Торум**. Полисемантический термин *торум* означает ‘небо’, ‘высшее существо’ ‘вселенная’, ‘край’, ‘погода’, ‘эпоха’; нум ‘верхний’, ‘южный’. Особенно

[1] См. об этом ниже: Раздел V. Другие принципы лексической номинации в мифологическом пространстве *(с. 406—407)*.

значительное положение бог **Торум** занимает в мансийском фольклоре. В мифологии полинезийского народа маори отец-небо имел имя **Ранги/Рангинуи**, который вместе с **Папа/Папатуануку** (‘Мать-земля’) сотворил множество богов и все живые существа [Хироа : 208].

Метонимизация семантемы *‘солнце’*

Солярные мифы — это мифы, главным персонажем которых выступает Солнце[1]. Отметим лексикологическую дифференциацию в понимании проприальной лексемы Солнце. Если собственным именем **Солнце** называется Солнце — наше дневное небесное светило, тогда мы имеем *ономастическую синекдоху*. Если же именем Солнце называется божество Солнца, а не сам небесный объект, тогда речь идет об *ономастической метонимии*.

В китайском *«Каталоге гор и морей»* солнце олицетворяется в образе женского божества Матери солнц **Сихэ**. Кроме того, существует эвгемерическое толкование этого имени. В *«Книге преданий»* повествуется о **Си** и **Хэ** — первых астрономах Китая. Как видим, в различных памятниках традиции о **Сихэ** и **Си** и **Хэ** различны. Противоречивость традиций о богине солнца **Сихэ** и о древних деифицированных астрономах **Си** и **Хэ** является результатом существования различных исторических слоев солярных представлений, а также различных этнокультурных традиций [Яншина : 106—121] *(см. также с. 404)*.

Имя бога Солнца в хеттской мифологии **Истанус** (хетт. *Ištanuš*) имеет хаттское происхождение, от **Эстан** ‘Солнце-бог’. Оно было заимствовано из хаттской мифологии в период Древнехеттского царства и вытеснило индоевропейское имя солнечного бога. О последнем мы можем судить по тому, как оно сохранилось в других анатолийских языках — лувийском и палайском: это солнечные боги **Тиват** и **Тият**.

В ведийской мифологии восходящее солнце считалось проявлением Митры, солнце, находящееся в зените, связывалось с Вишну, а заходящее солнце считалось проявлением **Варуны**. В индуизме бог Солнца имел метонимическое имя **Сурья** (санскр. सूर्य) ‘Солнце’, занимал видное место в Ведах, в *«Ригведе»* ему посвящено десять гимнов [Топоров 2 : 364]. Его почитали как носителя света, целителя, а также как всевидящее око богов и небесного стража. В ведийской религии **Вива́сват/Вивасван** (санскр. विवस्वत् ‘сияющий’) — солярное божество, олицетворение света на небе и земле, прародитель людей. По происхождению **Вивасват** — последний (восьмой) сын **Адити**; он родился без рук и без ног, гладкий со всех сторон. Впоследствии, в послеведийский период, этот бог сравнялся с другими богами, стал солнцем,

[1] В древних государствах солярное божество могло возглавлять пантеон, как **Шамаш** в аккадской, **Ра** в египетской, **Аматэрасу** в японской мифологиях; характерны мифы о ночном сражении солнца с чудовищем преисподней (египетский змей *Anon*), о сошествии в подземный мир (**Аматэрасу**; **Тонатиу** у ацтеков), омывании в водах, куда спускается Солнце (**Хотал-зква** у манси).

то есть **Сурьей**, а имя **Вивасват** стало эпитетом **Сурьи**. Другое солнечное божество в ведийской мифологии — **Са́витар** (санскр. सवितर् ‘побудитель’; ‘солнце’). Ему приписывается сильное золотое сияние, которое он излучает вокруг, освещая воздух, небо, землю и весь мир. он дает бессмертие богам и долговечность людям.

В древнегреческой мифологии солнечное божество носит метонимическое имя **Гелиос** (др.-греч. Ἥλιος или Ἠέλιος ‘Солнце’). Со времен Еврипида Гелиоса, как всевидящего бога Солнца, стали отождествлять с Аполлоном, всезнающим богом-прорицателем; отсюда другое имя **Гелиоса** — **Феб**.

Римский бог Солнца **Соль** ‘Солнце’ был создан по образцу греческого **Гелиоса**[1]. В древнейшие времена римляне не считали Солнце (и Луну тоже) божествами. В III в. н. э. **Соль** стал официальным божеством. Любопытно, что такое же имя бога Солнца в скандинавской мифологии — **Соль** ‘Солнце’ [МНМ 2 : 461].

В древнеармянских мифах имя антропоморфной персонификации солнца также имеет метонимический генезис — **Арэв** ‘Солнце’. В V в. до н. э. в жертву богу Солнца приносили лошадей. Восьмой месяц древнеармянского календаря и первый день каждого месяца назывались **Арегом** (то есть **Арэвом**). Следы культа **Арэва** сохранились в народных молитвах и клятвах до XX в. [МНМ 1 : 112, 105; МНМ 2 : 81]. Во многих мифах **Арэв** и **Лусин** (луна) выступают как брат и сестра. Чаще всего в них **Арэв** — сестра, а **Лусин** — брат. Вариант мифа: **Арэв** — брат, а **Лусин** — сестра.

Как полагают некоторые исследователи, в древнерусской языческой мифологии бог Солнца имел имя **Хорс** (др.-русск. *Хърсъ*). Этимология теонима **Хорс** не ясна. «Что касается до Хорса, Семарглы и Мокоши, то кажется, что они были божества совсем не славянские, а либо финские, либо скандинавские» [Архангельский : 6]. «...В древнерусских письменных памятниках зафиксированы две формы имени солнечного божества: др.-русск. **Хорс/Хурс**, что безупречно соответствует

---

[1] Во многих индоевропейских языках Солнце обозначается словом, имеющим корень *sol*. Так, слово *sol* означает ‘Солнце’ не только на латыни, но и в современных португальском, испанском, исландском, датском, норвежском, шведском, каталанском и галисийском языках. В английском языке слово *Sol* также иногда (преимущественно в научном контексте) используется для обозначения Солнца. В персидском языке *Sol* означает ‘солнечный год’. От этого же корня происходят древнерусское слово *сльньце*, современное русское *солнце*, а также соответствующие слова во многих других славянских языках. Имя богини Солнца **Сауле** (лит. *Сауле*, лтш. *Сауле*) в балтийской мифологии имеет метонимическое происхождение. Существительное **Сауле** на литовском и латышском языках также означает ‘Солнце’ и происходит от протобалтийского **Saulia̅*. Считается сходной с ведийской богиней **Сурьей**. **Сауле** имеет одновременно образ матери и молодой девушки. Литовские и латвийские слова, означающие ‘мир’ (*pasaulis* и *pasaule*), переводятся как ‘(место) под солнцем’.

реконструируемому сармато-аланскому **xōrs/*xūrs*. ‹...› Таким образом, древнерусское солярное божество **Хорса/Хурса** следует считать сармато-аланским наследием у восточных славян; ведущее место культа данного божества в верованиях этой части иранцев определило его положение в восточнославянском язычестве в качестве одного из наиболее чтимых богов» [Васильев : 139]. Согласно наиболее распространенной версии, имя **Хорса** происходит из иранских языков — ср. авест. *hvarə xšaētəm*, пехл. *xvaršêt*, перс. *xuršēt* ‘сияющее солнце’, осет. *хур* ‘солнце’, но все подобные этимологии уязвимы для критики как в лингвистическом, так и в историческом отношении, так как сложно объяснить, когда и каким образом иранское слово стало именем славянского божества.

В мифах монгольских народов солярное божество имеет имена метонимического происхождения: **Нар/Наран** ‘Солнце’, **Эх-нар/Эке-наран** ‘Мать-солнце’, **Алтан-нар** ‘Золотое солнце’. **Нар** относится к числу древнейших богов у монголоязычных кочевников Центральной Азии.

В марийском пантеоне солнечное божество женского рода имеет метонимическое имя **Кече** ‘Солнце’ — женское божество марийского пантеона. Имя богини восходит к запретному названию солнца в марийском и мордовском языках. **Кече** имела антропоморфный облик, о чем свидетельствуют идиомы *кечейол — солнечный луч*, букв. ‘нога солнца’; *кече корно* букв. ‘дорога солнца’. Ее представляли всевидящим оком верховного небесного божества. Соответствующий мужской персонаж — **Кече юмо**. Кроме того, известны другие мужские имена божества солнца частично метонимического или неметонимического генезиса: **Кече курыж** ‘Божество солнца’, **Кече он** ‘Владыка солнца’, **Кече пӱрышӧ юмо** ‘Бог предопределитель солнца’, **Кечывал юмо** ‘Бог полудня’.

В мифологии чибча-муисков антропоморфное солярное божество имеет метонимическое имя **Суэ** ‘Солнце’. Многие вожди чибча возводили свой род к **Суэ**. **Суэ** приносились жертвы обученными говорить попугаями и людьми, чьи трупы оставлялись на вершинах холмов, чтобы **Суэ** съело их и набралось новых сил. Другое имя бога Солнца — **Сугунсуа** ‘Палящее солнце’ [МНМ 2 : 479]. Мифология и религия инков была основана на природных явлениях, а солнце было одним из важнейших аспектов жизни, ибо оно обеспечивало тепло и дневной свет. Бог Солнца в мифологии инков имел метонимическое имя **Инти** (кеч. *inti*, аймара *inti*) ‘Солнце’. **Инти Райми** (кеч. *Inti Raymi*) ‘Праздник Солнца’ — религиозная церемония инков и многих индейских народов, живущих в пределах их прежнего влияния, посвященная богу **Инти**. Бог Солнца у инков назывался не только метонимическим именем **Инти**, но и имел дескриптивные имена **Пучау** или **Апу Пучау** ‘Обладатель дневного света’. Кроме того у инков была богиня утреннего солнца и заката по имени **Часка**. Солнце, находящееся в зените, называлось **Интип тикнарайан**, солнце, поднимающееся к полудню — **Inti ñam**

tiknurimun, а солнце, опускающиеся после полудня — **Inti ttiksumun ttiksuycumun**. **Аклья** — ‘невесты солнца’, жены бога солнца у инков, которые приносили себя в жертву во время катастроф. В мифологии ацтеков бог Солнца — **Тонатиу** (науатль *Tonatiuh*) букв. ‘Солнышко’. В мифах летийцев и бабарцев (Юго-Западные острова. Восточная Индонезия) солнечный бог имеет имя **Упулере** ‘Господин солнце’.

Таким образом, в мировой мифологии существует достаточно мощный лексикологический пласт имен богов Солнца, имеющих метонимический генезис, восходящих к апеллятивным лексемам со значением ‘солнце’.

Метонимизация семантемы *‘луна’*

В древнеегипетском пантеоне божеством Луны был бог **Ях/Ах/Аах/Иах**, центром почитания которого явились города Фивы и Гермополис. Лексема **Аах/Ях** — слово древнеегипетского языка, имеющее значение ‘месяц’, ‘луна’. Таким образом, имя древнеегипетского бога Луны образовано в результате действия *мифонимической (проприальной) метонимии*. Примечательно, что первоначально **Ааху** поклонялись именно как Луне, как астрономическому явлению, спутнику Земли. На примере этого теонима четко видна лексикологическая метаморфоза — превращение ономастической синекдохи в ономастическую метонимию. Подробности лунного культа египтян, а также специфика бога **Ааха** и особенности поклонения ему досконально еще не изучены современными египтологами. Неизвестно даже месторасположение храма **Ааха**. Существуют теории, согласно которым бог **Аах/Ях** отождествляется с сирийскими и даже месопотамскими лунными богами. «Сомнительно, чтобы **Yahu**, встречающийся со значением Бога в ассирийских надписях, принадлежал к языкам Ассирии, — полагает Равлисон, — это слово могло быть позаимствованным из Сирии и потом принятым, как много и других иностранных слов» [Мюллер Лекции : 89]. Исследователи обращают внимание также на схожесть имен египетского бога **Яха** и еврейского бога **Яхве**. Так в «известном отрывке у Лидуса сказано, что *Iao* было название Бога у Халдеян, но Лидус, предполагая, что **Iao** было тоже самое выражение, что **Iahveh**, или **Iah** *(Hallelu-jah)* ‹...› мы всегда будем в праве считать **Iehovah** божеством, принадлежащим исключительно евреям» [Мюллер Лекции : 89]. К. Зете в своей капитальной монографии *«Amun und die acht Götter von Hermopolis»* отмечает сходство египетского **Амона** с иудейским **Яхве** и вполне обоснованно доказывает, что авторы Библии не копировали **Яхве** с египетского **Амона**, а воспользовались последним как образцом для создания образа иудейского бога **Яхве**. «Эта мысль К. Зете очень плодотворна» [Коростовцев Религия : 277]. Трудно определить, является ли это сходство случайным или закономерным.

В западносемитской мифологии бог Луны имеет имя **Йарих** ‘Луна’. Фригийский лунный бог, почитавшийся в Анатолии, имел культ в Греции

и Риме. Звали этого лунного бога **Мен** (*мен* по-гречески ‘месяц’). В индуистской мифологии бог Луны имеет метонимическое имя **Чандра** ‘Луна’[1]. Он — управитель дня понедельника. Индуисты называют **Чандру** и другими именами. Поскольку от Луны исходит живительная прохлада, благотворно влияющая на посевы, **Чандра** характеризуется как жизнь всего живого и получает имя **Джива** — главное живое существо во вселенной. Еще одно из имен **Чандры** — **Маномая** — означает, что **Чандра** является божеством, которое управляет умом каждого живого существа. За то, что **Чандра** дает энергию роста всем растениям, Бхагавата-пурана именует его **Аннамая**, а именем **Амритамая Чандра** назван по причине того, что он является источником жизненной силы всех живых существ.

В древнегреческой мифологии лунным божеством была **Селена** (греч. Σελήνη). **Селена**[2] — сестра бога Солнца **Гелиоса**. Она известна также под именем **Мена** (**Мене**). Благодаря тому, что оба имени богини, особенно первое из них, сохраняли в греческом языке свое нарицательное значение Луны, подлинный смысл эпитетов и атрибутов **Селены** и мифологических рассказов о ней довольно прозрачен. **Мены** — богини фаз луны, дочери Селены и Эндимиона [МНМ 2 : 138, 286, 592]. Вероятно, в их число входили **Немея** (новая луна), **Пандея** (убывающая луна), **Месомена** (прибывающая луна), **Мениск** (полумесяц) и **Мена** (полная луна). В древнеримской мифологии богиня ночного небесного светила имела метонимическое имя **Луна** (лат. *Luna*). Однако неясно, была ли **Луна** чисто латинским божеством или перешла к римлянам от другого народа.

Бог Луны в скандинавской мифологии имеет имя, фонетически несколько напоминающее имя греческой богини Луны **Мены**. Его зовут **Мани**. Он — брат **Соль** (Солнца).

Ацтекское божество Луны имеет имя, образованное в результате действия мифонимической метонимии. Его зовут **Мецтли** ‘Луна’[3]. Он иногда отождествлялся с богинями Луны **Койольшауки** и **Йоуалтиситль**. **Мецтли** обычно изображался в виде молодого мужчины, но мог быть и женщиной. В ацтекской мифологии бог Луны, представляющий

---

[1] *Чандра* (санскр. चन्द्र) буквально ‘сверкающий’, на санскрите ‘луна’.

[2] Образ **Селены** как бы стоит на пороге мифотворческого процесса, который задерживается в своем развитии реальным представлением о небесном светиле, носящем то же самое имя. Если бы Луна с раннего времени получила у греков другое название и первоначальное, реальное значение имени *selene* было совершенно забыто, то богиня **Селена** наверное, явилась бы героиней мифических рассказов и более многочисленных, и более сложных, и пространных, и, наконец, более отдаленных по содержанию от известного цикла небесных явлений, как это случилось с именем Артемиды.

[3] Название страны Мексика и города Мехико, предположительно, происходит от слов *metztli* ‘Луна’ и *xictli* ‘пупок’, ‘середина’, таким образом, означая ‘Середина Луны’ *(см. также с. 214)*.

ее мужской аспект, имел имя **Тексистекатль**, также **Текусистекатль** ‘Старый бог Луны’. У ламахолот (Восточная Индонезия) высшее божество носит сложное имя **Леравулан** ‘Солнце-луна’. В мифологии обских угров бог Луны имеет имена **Этпос-Ойка** (манс. ‘Месяц-старик’), **Ики** (хант. ‘Месяц’, ‘Луна’, ‘Старик’) [МНМ 2 : 672].

Во многих мифологиях мира имеются боги и богини Луны с именами неметонимического генезиса, которые заслуживают отдельного рассмотрения.

Метонимизация семантемы *‘заря’*

В ряде мифологий имена богинь рассвета, утренней зари также являются результатом действия мифонимической метонимии. Ср. укр. «Втілення отієї міфічної **Зорі** — це планета **Венера**. **Венера**, як відомо, — це богиня кохання в римлян, котра перейняла функції Великої Богині. Цікаво, що планета Венера в давнину вважалася «зіркою зла»: римляни пов’язували її з **Люцифером**, фінікійці — з **Вельзевулом**, євреї — з **Азазелем**, індіанці майя — зі змієм **Кукульканом**. Проте стародавні араби-язичники називали її «всемогутньою» і шанували як верховну богиню. Литовці уявляли ранню зорю у вигляді дівчини **Аушріне**, яка розпалює Сонцю вогонь, а вечерню зорю — як дівчину **Вакаріне**, яка той вогонь гасить. Давні греки вважали, що зоря сидить на золотому троні, вбрана в червоні та золоті шати» [Сто : 33—34]. Ср. теоним **Ушас** (санскр. उषस्) ‘Заря’ в ведийской мифологии. Имя **Ушас** находится в этимологическом родстве с рядом слов различных индоевропейских языков. Санскритское слово *uṣas* происходит от праиндоевропейского корня **hausos*, из которого происходят также такие слова, как греческое *Эос*, латинское *Аврора*, русское *утро*, армянское *ush* (в значении предрассветного времени). Ср. еще **Аустра**, **Аустрине** (лтш. ‘утренняя заря’), **Аушра** (лит. ‘заря’), **Аушрине** (лит. ‘утренняя заря’) — в балтийской мифологии воплощение утренней зари (или звезды). Ср. греч. ‘Ηώς = **âus-ôs* ‘Эос’ < αὔως ‘заря’ и лат. *aurora* < **ausôsâ* < **aus* (< *aues*) + *ôs-a* ‘Аврора’. Индоевропейский корень, лежащий в основе этих имен, — *âues-*, откуда санскр. *uccháti* ‘светить’, лит. *aûszta* ‘светает’, лтш. *austrs* ‘восточный ветер’, лат. *auster* ‘южный ветер’, др.-в.-нем. *ôstar* = *östlich* ‘на востоке’, ‘восточный’) и т. д. Исходя из этого, божество зари можно считать древним, своими корнями уходящим в эпоху индоевропейского единства. Ср. еще этимологии: имя **h*$_2$*ewsṓs* производится от корня **h*$_2$*wes* ‘сиять, светить’ и означает ‘блестящая’. Английское слово *east* ‘восток’ и латинское *auster* ‘юг’ происходят от родственного прилагательного *aws-t*(*e*)*ro-*. От этого же корня образовано также слово *aurum* ‘золото’ — от **awso-*.

Богини рассвета есть в разных культурах мира. В полинезийской мифологии бытует несколько богинь, обеспечивающих успешное появление рассвета. Главной богиней рассвета является **Атарапа**. Лексическое значение основы этого теонима указывает на его метонимическое

происхождение: **Атарапа** ‘Рассвет’. В мифологии Новой Зеландии фигурирует дочь бога неба Тане, которую зовут **Дева-Рассвет**. Каждое утро она приходит к нему и занимается с ним любовью, потом она родит Солнце, а затем удаляется.

Заря изображается по-разному. «Буває із п’ятьма, шістьма, сімома, вісьмома променями. *Восьмикутна зоря* — це знак землі й символ **Діви Марії**. *П’ятикутна зоря*, відома в Ірані, Малій Азії, Месопотамії, на Криті та в Японії, — це знак **Великої Богині**. Шестикутна зірка з’явилася ще на початку неоліту, це знак шести сторін горизонту, проте співвіднесених не із землею, а з небом» [Сто : 37].

Метонимизация семантемы *‘вода’*

Сакрализация воды как жизненной субстанции, культ водоемов, подземных вод — источников жизни, сакрализация дождевых вод приводят к ономастической метонимии — употреблению водных обозначений в качестве личных имен. В Тропической Африке традиционные правители этноса моси носили имена-метонимы **Ком**, что значит ‘Вода’. Сына **Кома I** звали **Сага** букв. ‘Дождь’, а правнука — **Савадого** ‘Туча’ [Кобищанов Сакрализация : 215]. В пантеоне этносов нуэр и динка (Судан) центральное место принадлежит олицетворению дождя. Это божество носит метонимические имена **Денг** ‘Дождь’ или **Денгит** ‘Великий дождь’. Божество **Денгдит** ‘Великий дождь’ в облике небесного быка посылает дождь на землю [МНМ 1 : 367]. У кенийского этноса сук олицетворение дождя имеет имя **Илат** буквально ‘Дождь’, который считается сыном бога неба (**Тороруг**). На языке группы народов мурле-дидинга (Судан, Эфиопия) слова со значением ‘дождь’ и ‘небо’ звучат очень сходно. У народов этой группы имя небесного божества — **Тумо/Юмо**; его главный атрибут — ‘дождь’ [Кобищанов Религии : 311, 312]. В месопотамской религии бог **Нинурта/Нингирсу** получил одно из имен по названию явления, силу которого он составлял: **Имдугуд** ‘Проливной дождь’[1], как олицетворение грозы. Однако лингвистические ассоциативные связи на этом не закончились. Поскольку *im-dugud* может означать также ‘камень из пращи’ или ‘катышек глины’, то здесь, возможно, имеется указание — хотя бы посредством народной этимологии — на ливень с градом [Якобсен : 199].

В римской мифологии бог водных источников имеет метонимическое имя **Фонс** ‘Водный источник’. В низшей мифологии народов Европы духи воды, русалки имеют метонимическое название *ундины* от латинского слова со значением ‘волна’. Ассоциативно к этой тематической группе метонимических номинаций можно причислить и такие теонимы-метонимы, как имя древнегреческой богини облаков **Нефела** ‘Облако’.

---

[1] Отметим, что существуют и иные этимологические прочтения мифонима **Имдугуд/Им-Дугуд** *(см. также с. 488)*.

В хеттской мифологии бог моря, олицетворенный Мировой Океан, имеет метонимическое имя **Аруна** ‘Море’, ‘Океан’. Имя **Аруна** родственно др.-инд. *arṇava* ‘волна, море, океан’. В кельтской мифологии существует бог **Лер/Ллир**, чье имя переводится с ирландского и валлийского языков как ‘Море’. Образ ирландского бога **Лера** мало разработан. Связь валлийского **Ллира** с морской стихией подтверждается различными соответствиями.

Имя богини Египта **Нейт/Нит/Нет** может интерпретироваться в значении ‘вода’, поэтому она иногда почиталась как персонификация первичной воды, предшествовавшей процессу создания мира. Она нередко отождествлялась с богиней **Мехурт/Мехет-верет** ‘Большое наводнение’, была тесно связана с богом изначальной воды **Нуном**. Также она считалась прародительницей всех змей и крокодилов. Огромный змей Апоп родился от плевка Нейт в воду **Нуна** [1].

Понт — одно из старших греческих божеств, порождение Геи, бог моря, отец многих титанов и богов. **Посейдон** — один из богов-олимпийцев, брат Зевса и Аида, властвующий над морской стихией.

Римляне были преимущественно сухопутным народом и «морских» мифов у них было немного. Первоначальная природа и культ бога **Нептуна**, одного из древнейших римских богов, малоизвестны. Отождествление **Нептуна** с греческим **Посейдоном** (не позднее начала III в. до н. э.) способствовало его превращению в бога моря. К кругу **Нептуна** принадлежали малоизвестная **Салация** (от *salum* ‘движение моря’), считавшаяся его женой и отождествлявшаяся с **Фетидой** и **Амфитритой**, и **Винилия** — нимфа, персонификация волны прибоя.

Метонимизация семантемы *‘огонь’*

Поклонение *огню* и *очагу* сохранилось в Монголии до XX в. В раннем средневековье существовал обряд очищения огнем, а во времена Чингисхана монголы заставляли побежденных врагов проходить через огонь. В начале XX в. они бросали в очаг пищу и брызгали чай, угощая предков перед тем, как самим начать трапезу [Новгородова : 120].

В мифологии монгольских народов божество огня, персонификация огня, очажного пламени предстает в мужском и в женском облике. В последнем случае богиня огня известна под именами **Отхан-Галахан** (Хан огня) и ‘Матушка Отхан-Галахан’, **Гал-эхе** ‘Матушка-огонь’, **От эхе/Од эхе/Ут эхе** ‘Матушка От’ и др. Известно около десятка имен и эпитетов, под которыми *хозяин/хозяйка* огня выступает в гимнах и призываниях. Все исследователи культа огня у монголов полагают, что первоначально божество огня и домашнего очага было существом женского пола [Жуковская 1986 : 121]. Культ плодородия был в свою очередь связан с культом солнца и огня, в честь которых разжигали

[1] *Богиня Нейт «медсестра крокодилов»* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://piramidavorever.ru/religija-i-piramidy/191-nejt-nit-net.html

костры, приносили в жертву быков, баранов и других животных. Символом солнца на Земле был вечно умирающий и возрождающийся огонь. В мифологии алтайцев **От-Эне** ‘Мать-огонь’ — особо почитаемое, благословенное, светлое божество. В кетской мифологии женское божество, воплощающее положительное начало, имеет имя **Томэм** (кет.) ‘Мать жара’. **Томэм** находится на небе под солнцем или где-то на юге, в верховьях Енисея, откуда приходит весна. Часто **Томэм** даже отождествляется с солнцем. В кетской мифологии главное женское божество, носительница зла, носит имя **Хоседэм**. Принадлежность к классу богинь-матерей подчеркивается языковой формой имени (*-эм* ‘мать’).

У эвенков в чуме самое важное место — *очаг. Огонь*, дух огня мыслился женщиной и в обращении всегда и всюду именовался **Энэкэ** ‘Бабушка’. **Энэкэ** выступала двояко: с одной стороны, хозяйкой и главой чума, домашнего очага, хозяйства, с другой — хранительницей душ семьи и рода, местом перевоплощения душ рода в новые поколения потомков-сородичей [Анисимов Охранители : 33].

Метонимизация семантемы *‘ветер’*

Олицетворение ветров характерно и для мифологии древних славян. Вероятно, ветер, как дождь и солнце, считался важнейшим для земледельца. Многие имена ветров коррелируют с апеллятивами в разной степени, т. е. онимизированы по-разному. Ср. имена этих мифологических существ: **Посвист** — старший ветер, считается богом бури; **Подага** — жаркий, иссушающий ветер, живет в пустыне на Юге; **Погода** — теплый, легкий ветерок, бог приятной погоды; Южный ветер имеет горячий, южный нрав, несет с собой тепло и запах Юга; Западный ветер — немного суховат, бывает сердит, но большей частью добрый; **Сиверко** (Северный ветер) несет холод от Ледовитого океана, очень суров и только к лету немного добреет; Восточный ветер — как азиат имеет характер неожиданный, таинственный и коварный; **Полуденик** вместе с **Полуночником** резвятся днем и ночью. В славянской мифологии существует одушевленное природное явление, наделенное чертами антропоморфного божества, которое славяне задабривали жертвоприношениями. Это **Ветер**, часто предстающий в славянских поверьях живым существом. В ономастическом плане это слегка онимизированный апеллятив. Дальнейшей ономизации препятствует его полная корреляция с соответствующим нарицательным как в грамматическом, так и в лексико-семантическом плане. Одушевленный, «живой» ветер имеет ряд отапеллятивных имен: **Ветер**, **Ветровой**, **Ветреник**, **Ветростная сила**, **Ветряный**, **Ветряный муж**. Это персонификация ветра; дух, связанный с ветром или вызывающий ветер[1]. По поверьям, существуют добрые ветры и злые

[1] *Дух ветра* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.sunhome.ru/religion/15976

ветры. К последним относится **Вихрь** — стихия, таящая для человека опасность. Как и **Ветер**, в ономастическом плане **Вихрь** — это слегка онимизированный апеллятив. **Дух-вихрь** — это нечистая сила, имеющая облик вихря или обитающая в вихре и имеющая имена: **Вихровой**, **Вихор**, **Вихорь**, **Вихорный**, **Вихревой**, **Вихрик**. В сказках **вихрь** уносит царевен. **Вихорь**, **Вихорь Вихоревич** — сказочный богатырь, чудовище, обитающее в «Вихревом царстве».

Аналогичная лексиколого-мифологическая ситуация наблюдается с именами ветров и в иных национальных культурах. У античных греков существовало несколько названий ветров, основных и неосновных. Неосновные ветры имеют личные имена, но, как правило, не персонифицируются. **Апарктий** — северный ветер в Греции и божество этого ветра. Он обычно связан с прояснением, однако иногда сопровождается шкваловой облачностью и приносит сильное похолодание. **Апелиот** — ветер, дующий с юго-востока (со стороны зимнего восхода солнца); **Аргест** — ветер, дующий с юго-запада (со стороны зимнего захода солнца); **Скирон** — афинское название ветра **Аргеста**; **Иапиг** — название северо-западного ветра; **Кекий** — ветер, дующий с северо-востока (стороны летнего восхода солнца); **Киркий** — название северо-западного ветра; **Либ** — ветер, дующий с юго-запада (стороны зимнего захода солнца) и др.

Персонификацию и личную судьбу получил в греческой мифологии один из неосновных ветров: **Авра/Аура** (др.-греч. **Αὔρα** ‘дуновение’, ‘ветерок’, ‘веяние’) ‘Ветерок’— божество, женское олицетворение легкого ветра, воздуха. «Гесиод создает на мифологическом материале своеобразную теорию ветров, связав ее с народными представлениями об их природе. Лишь **Борей**, **Зефир** и **Нот**, полезные людям, отнесены им к ряду богов. У Гомера к ним добавлен **Евр/Эвр**» [Тахо-Годи Гомер : 309].

Об остальных ветрах не сложилось преданий и им не воздвигали алтари. **Борей** (др.-греч. **Βορέας**, **Βοῤῥᾶς** ‘северный’) — олицетворение северного бурного ветра[1]. В римской мифологии греческому **Борею** соответствовал бог **Аквилон**. Имя этого римского бога было образовано абсолютно идентичным образом: латинская апеллятивная лексема *aquilo (aquilonis)* ‘северный ветер’ — обозначение северо-восточного, иногда северного ветра, превратилась в проприальную лексему, которая

[1] Ср. современное название ветра *бора́* (от греч. βορέας ‘северный ветер’; *борей* ‘холодный северный ветер’) — ‘сильный холодный порывистый ветер’. В Хорватии ветер называют *бу́ра*. Сходен с *борой* и ветер *норд* в районе Баку, *мистраль* на Средиземноморском побережье Франции, *нортсер* в Мексиканском заливе [Бора]. Древнегреческому слову *Борей* в значении ‘северный ветер’, ‘северо-северо-восточный ветер’ «в тонкости» соответствует восточнославянский термин *гора*, обозначающий в русских диалектах ‘северный и северно-западный ветер’, а также производные *горняк*, *горыч*, ср. с формально сходным **Горыныч** [Исследования : 15].

трансформировалась в имя бога северного ветра. **Зефир** (др.-греч. Ζέφυρος ‘западный’) — бог западного ветра. Образ **Зефира** — бога западного ветра широко употреблялся в античной поэзии, откуда переходит в подражательную поэзию Ренессанса, а также западноевропейского и русского классицизма.

В римской мифологии греческому **Зефиру** соответствовал бог западного ветра **Фавоний** (лат. *favonius*) — приятный весенний дневной западный ветер в Риме, начинающийся в феврале. Если название ветра *бора* восходит к древнегреческому этимону, то современное название ветра *фён* этимологически относится к латинскому слову *favonius*[1]. **Нот** (др.-греч. **Νότος**) — бог южного (горячего) ветра, называемый ‘быстрым’ и приносящий туманы и дожди. Гесиод называл его ‘ужасным’ за его высокую температуру. В римской мифологии греческому **Ноту** соответствовал бог южного ветра **Австр/Австер** (лат. *Auster*) ‘Юг’. **Австр** — южный ветер, зимой приносящий туман и дождь; летом — сухой и вредный для здоровья. **Эвр/Евр** (др.-греч. **Εὖρος** ‘восточный ветер’) в древнегреческой мифологии — божество восточного ветра. **Эвр**, переменчивый ветер, поэтому в отличие от других ветров он не связан с определенным сезоном. Образ **Эвра** лишен антропоморфизма, он не изображался в образе человека. Хорошо известный нам из *«Одиссеи»* **Эол** (др.-греч. **Αἴολος**) — персонаж древнегреческой мифологии. Считается, что **Эол** — бог ветров, обитавший на острове Эолия. Однако во многих версиях подчеркивается его происхождение от людей, хотя его функции близки к божественным.

В ведийской и индуистской мифологии имена богов ветра также имеют метонимическое происхождение. Одного из них зовут **Ваю́** (санскр. वायु) ‘Ветер’, ‘Воздух’. Он олицетворяет ветер, дыхание жизни. Бог **Ваю** очень почитаем в Индии. В иранской мифологии божество ветра имеет метонимическое имя **Вайю**. Представление о **Вайю** восходит к эпохе индо-иранской общности (ср. др.-инд. *Ваю*). Иранский бог ветра **Вайю** был изначально амбивалентен: он имел две ипостаси — добрую и злую: благой **Вай** и злой **Вай**. «Первый принимает на себя роль защитника праведных зороастрийцев, а его злой двойник выполняет противоположную роль, причиняя душе вред» [Дрезден : 354]. В китайской мифологии есть несколько богов ветров. Антропоморфной ипостасью бога ветра был **Фэн Бо** ‘Дядюшка-ветер’, изображавшийся в виде старика с длинной белой бородой. **Юйцян** — бог Северного моря и ветра. Он имел две ипостаси: когда он выступал в роли бога ветра, у него была голова человека и тело птицы

[1] Сильный, порывистый, теплый и сухой местный ветер, дующий с гор в долины. Название этого ветра стало нарицательным для бытового электроприбора для высушивания волос — *фена*. Слово вошло в нашу речь в слегка искаженном виде из-за неточной транслитерации немецкой торговой марки Fön, под которой выпускались данные электроприборы с 1908 г. *(см. также с. 483)*.

(взмахами своих крыльев он поднимал огромные волны), а с ушей, как серьги, свисали змеи. Выступая в роли бога моря, **Юйцян** был подобен рыбе с руками и ногами человека и восседал на двух драконах [Иванова-Казас : 193].

В ацтекской мифологии бог ветров имеет метонимическое имя **Ээ́катль** ‘Ветер’. В центральной Мексике бури и сильные ветры до сих пор называют *эекакоатлями* ‘змеями ветров’. Нередко сущность божества является намного более сложной, чем это представляется из лексической семантики его имени. **Тескатлипока**, один из главнейших богов, свою божественную карьеру начинает с роли духа-повелителя ветра или стихии воздуха. Одно из его имен — **Йоалии Ээкатль** ‘Ночной ветер’.

Древние полинезийцы знали, какие ветры преобладают в течение года. Страны света получали у них название от различных ветров, дующих якобы из «отверстий» в горизонте. В случае необходимости на помощь призывался бог ветров — **Рака**, которого просили заткнуть отверстие неблагоприятного ветра. В Новой Зеландии богом ветров был **Тауири-матеа** [Хироа : 72]. В полинезийской мифологии имеется множество божеств, связанных с ветрами и штормами. Некоторые из имен богов штормов и ветров имеют прозрачную внутреннюю форму и их можно квалифицировать как образованные в результате мифонимической проприальной метонимии. Таким является, например, имя бога ветра **Тафири-матеа/Тафериматеа** ‘Ветер’ или имя гавайского бога шторма **Апу-Хау**, что означает ‘Свирепый Шквал’.

Имена богов ветров обладают различной степенью ономастичности, которая является относительным понятием, ибо зависит от многих привходящих факторов, как ономастического/лингвистического, так и внелингвистического порядка. Назовем нескольких богов ветров в полинезийской мифологии, а также фигурирующих в мифологиях отдельных архипелагов или даже отдельных островов. В полинезийской мифологии **Хануи-о-Ранги** ‘Отец Ветров’, исходно — бог ветров; **Тавхири/Тавхири-Махута** — бог ветров и штормов, поражающий деревья, укротитель волн, а **Хине-Ту-Вхенуа** — благожелательная богиня ветров, которая посылает морякам мягкий попутный ветер. В мифологии маори **Хау** — бог ветров, сын Руа-Тапу, который был убит, поэтому **Хау** воет от желания мести. Бог ветров мифологии маори **Рака Маомао** известен на Гавайях под именем **Ла’а Маомао** и под именем **Фа’атиу** на Самоа. В мифологии Тонго существует правитель ветров **Лауфаканаа**, посланный на землю своим отцом Тамапо. В гавайской мифологии существует бог ветра **Пака’а**, который изобрел парус и дал его морякам.

Относительно слабую степень мифологичности имеет в японской мифологии тайфун **Камикадзе** ‘Божественный ветер’, который уничтожил 4400 кораблей монгольской 140-тысячной армады хана Хубилая на подступах к берегам Японии.

Метонимизация семантем *‘гроза’, ‘гром’, ‘молния’*

Апеллятивные лексемы, обозначающие *грозу*, *гром* и *молнию*, в результате мифонимическй метонимии превратились в имена соответствующих богов. В шумеро-аккадской мифологии имя бога бури, ветра, молний, грома и дождя **Ада́д** имеет семитские корни: оно восходит к корню **hdd*; само слово *addu* в переводе с аккадского означает ‘гроза’. От этого же корня в результате прониальной мифонимической метонимии произошло имя бога грозы и в западносемитской мифологии: **Хадад/Хадду/Хадда**. Бог грома в синтоистской религии в Японии — **Райдзин** имеет и другие обозначения, среди них: **Ка́минари-сама** и **Райдэн-сама**. Оба эти имени бога грома являют собою результат действия прониальной мифонимической метонимии: на японском языке *каминари* означает ‘гром’, а *райдэн* — ‘гром и молния’. Добавление *-сама* является суффиксом, выражающим уважительное и вежливое обращение к кому-либо. Имя марийского бога/духа молнии **Волгенче** переводится как ‘Молния’. Соответствующий женский персонаж — **Волгенче-ньё** ‘Мать молнии’. **Агды́** ‘Гром’ — хозяин грома и молнии в мифах эвенков, орочей, ороков и др. [Эвенки]. В мифологии майя бог молний, воды и дождя имеет имя **Чак** ‘Топор’ (юкат. *chak*, иерогл. майя *Chaahk*; вероятно, от ‘топор’) [МНМ 2 : 624]. Теонимический метоним **Чак** — результат эминентного выделения из многих *чаков*. Любопытна типологическая параллель: в якутской мифологии бог грома носит имя **Сюгэ Тойон** ‘Господин Топор’ [МНМ 2 : 481].

Места, пораженные молнией, где локализовался священный брак, были предметом особого почитания. Напр., Светоний сообщает, что во дворец Августа попала молния, и там был устроен храм. Чертог Семелы после ее гибели стал недоступен для людей, т. е. табуированным — это вариант сакрализации. «По словам Еврипида, Капаней, пораженный молнией Зевса, сжигался на особом костре. ‹...› Аналогом молнии в этом смысле является метеорит. Почитание “небесных камней” также было распространено. Молния и метеорит в качестве знака священного союза Земли (Моря) и Неба суть принадлежность не только античной, но и других мифологических систем» [Рабинович : 316—317]. В некоторых культурах родившимися от Земли и Неба в результате удара молнии (метеоритного удара) считаются *грибы*, вследствие чего *грибы* сакрализуются; их или запрещают употреблять в пищу, или, напротив, возникает *культ грибов* [Елизаренкова 1970 : 40—46; Топоров 1979 : 258].

В древнегреческой мифологии лексема *перун* обозначает *мифическую молнию*, выкованную для громовержца Зевса циклопами. Молния стала символом его власти, наподобие скипетра земных царей. Этой молнией он поражал преступных людей, оскорбивших его дочь Дикэ, олицетворявшую справедливость. Затем созданием *перунов* занялся сын Зевса Гефест.

Глава 3

ГЕТЕРОГЕННОСТЬ И ГРАДУАЛЬНОСТЬ МИФОНИМИЧЕСКИХ МЕТОНИМОВ

Мифонимические метонимы гетерогенны и различаются друг от друга по разным параметрам. *Гетерогенность мифонимических метонимов* заключается, в частности, в их различной «степени онимизации». В мифологических текстах, переведенных с других языков, наличествуют как мифонимы, коррелирующие с апеллятивами языка, на который переведены тексты, так и *транслитерированные мифонимы*, обладающие максимальной степенью онимизации в новом текстовом пространстве. Рассмотрим мифонимы, фигурирующие в следующих стихах *«Теогонии»* Гесиода (в переводах В. В. Вересаева): «**Ночь** родила еще **Мора** ужасного с черною **Керой**. / **Смерть** родила она также, и **Сон**, и толпу **Сновидений**. / ‹...› / **Мома** потом родила и **Печаль**, источник страданий / И **Гесперид**, — золотые, прекрасные яблоки холят / За океаном они на деревьях, плоды приносящих. / **Мойр** родила она также и Кер, беспощадно казнящих. / [**Мойры** — **Клофо** именуются, **Лахесис**, **Атропос**. Людям / Определяют они при рожденье несчастье и счастье.] / Тяжко карают они и мужей, и богов за проступки, / И никогда не бывает, чтоб тяжкий их гнев прекратился / Раньше, чем полностью всякий виновный отплату получит. / Также еще **Немесиду**, грозу для людей земнородных, / Страшная **Ночь** родила, а за нею — **Обман**, **Сладострастье**, / Старость, несущую беды, **Эриду** с могучей душою. / Грозной **Эридою Труд** порожден утомительный, также / **Голод**, **Забвенье** и **Скорби**, точащие слезы у смертных, / **Схватки** жестокие, **Битвы**, **Убийства**, мужей **Избиенья**, / Полные ложью слова, **Словопренья**, **Судебные Тяжбы**...» (выделено нами. — *А. С., О. С.*) [Гесиод : 108].

Возникает вопрос: можно ли рассматривать все эти собственные мифологические имена как гетерогенные разновидности мифонимической метонимии? Трудно понять, почему одни имена мифологических персонажей представлены в переводах на русский язык и имеют низкую степень онимизации, коррелируя с апеллятивами, а другие представлены как собственные греческие имена, с высокой степенью онимизации.

Мифонимические метонимы различаются также своей *градуальностью*. В языке все градуально, все имеет свою меру. Мифонимические метонимы также *градуированы*. Это значит, что метонимические переносы вариабельны по своей шкале в мифонимической сфере. Максимальную степень метонимического переноса здесь имеют языковые единицы, которые трансферируются в мифологическую среду без каких-либо изменений, кроме получения мифонимического статуса.

Мы имеем максимальную степень мифонимической метонимии, когда, например, апеллятивная лексема *солнце* превращается в прориальную лексему, в личное имя солярного бога **Солнце**. Таким мы считаем в древнегреческой мифологии имя бога солнца мифоним **Гелиос** (**Гелий**) (др.-греч. Ἥλιος (Ἡέλιος) 'Солнце'. Все мифонимы по своей сути являются субстантивами. Но они формируются из слов, принадлежащих к разным частям речи. Существуют разнообразные процессы образования мифонимов из разных частей речи, что влияет на их «степень прориальной метонимичности». Другое имя бога солнца в древнегреческой мифологии возникло в результате субстантивации исходного прилагательного: **Фебос/Феб** (др.-греч. Φοῖβος) 'Лучезарный', 'Сияющий' [1]. Разумеется, для русскоязычного читателя номинационные нюансы этих имен древнегреческого бога солнца ретушированы, смягчены, но они существенны для носителя греческого языка. Отадъективные мифонимы-метонимы находятся на разной степени сближения с синекдохическими мифонимами. Одно и то же название допускает различные лексикологические интерпретации. Имя одной из нереид **Главка** указывает на зеленоватый, голубой цвет воды и может получать как синекдохическое так и метонимическое толкование. Название острова **Левка** 'Белый', где, согласно греческой мифологии, после смерти обитал в своей счастливой вечной жизни Ахилл вместе с Еленой и где у них родился сын Эвфорион [МНМ 2 : 43], можно понимать как синекдохический/метонимический дескриптив, если учесть, что это, предположительно, один из гористых Ионических островов, а горы там известковые, меловой системы. Это может быть результат метонимической номинации, если есть какие-то особые (неизвестные) ассоциативные связи. Этот ороним может представлять собой мифонимическую метафору как указание на то, что это один из островов блаженных (белый цвет в древнегреческой культуре, как известно, несет в себе положительные коннотации [2]). «Так слово 'лебедь' *белая: белая лебедь*; а согласно с женскими божествами, русалкою и вилою, как эпическая форма, 'лебедь' употребляется в женском роде, как постоянный эпитет женщины. ‹...› *Лыбедь* не только река, но и название женщины, как древнейшее, может быть, олицетворение лебедя, намекающее на существо мифологическое» [Буслаев VI : 241].

Если судить по русскоязычным переводам, то отадъективные и отпартиципальные (атрибутивно-причастные) мифонимические метонимы существуют в мифонимиконах разных культур. В ведийской и индуистской мифологии часто встречается теоним **Дакша** (санскр.

---

[1] Здесь, как и в других случаях, мы исходим из переводов мифонимов на метаязык, которым в данной работе является русский язык.

[2] Белый цвет у древних греков считался божественным цветом и выражал благо, счастье, истину, добро, гармонию.

दक्ष) ‘Ловкий’, ‘Способный’. В скандинавской мифологии мифоним **Деллинг** ‘Сверкающий’ или ‘Блистающий’ (др.-сканд. *Dellingr*) — имя второстепенного бога, который был последним мужем великанши **Нотт** и отцом Дага. В армянской мифологии дух смерти имеет имя **Грох** (арм. Գրող) ‘Пишущий’, ‘Записывающий’. Главной функцией **Гроха** считался учет грехов и добрых дел людей.

В национальных мифологиях встречаются также мифонимы-метонимы отвербального (отглагольного) происхождения. Древнегреческий мифоним *гарпии* — название полуженщин-полуптиц отвратительного вида — связан с греческим глаголом ἁρπάζω ‘хватать’, ‘похищать’. *Гарпии* — злобные похитительницы детей и человеческих душ [МНМ 1 : 266].

В мифонимиконах некоторых национальных традиций существуют многочисленные имена богов, ассоциативно связанные с процессами рождения и становления человека. Ономастическая ментальность древних народов была богата своей *тропеической креативностью*. Ср., например, совокупность имен римских богов детства.

Особую роль в судьбе новорожденного играли три богини, определявшие судьбу человека, которых звали **Нона**, **Децима** и **Парка** (**Партула**). **Нона** и **Децима** определяли нужное время для рождения. **Вагитан** *(Vagitanus)* — божество древних римлян, присутствовавшее при первых криках новорожденного. Имя бога переводится с латинского как ‘крик новорожденного’. Считалось, что **Вагитан** открывал рот младенца при рождении, чтобы тот выкрикнул первый слог его имени, слог *ва*. **Левана** *(Levana)* (от *levo* ‘поднимаю’) поднимала новорожденного с земли. **Статина** (*Statina*, встречаются варианты *Statilina*, *Statinus*, *Statilinus*) — божество или ряд божеств, которые учили ребенка стоять. **Румина** *(Rumina)* ведала грудным вскармливанием. Священным деревом **Румины** была *смоковница*, плод которой по форме был похож на грудь женщины. **Потина** (*Potina*, варианты: *Potica*, *Potua*) учила ребенка пить. **Эдука** (*Educa*, варианты: *Edulia*, *Edula*, *Edusa*, *Edesia*) учила ребенка есть. Зачастую эти многочисленные полезные божества не имели даже собственного имени, а назывались по выполняемой ими функции: **Оссипаго** *(Ossipago)* укрепляла кости ребенка, **Карна** *(Carna)* — мышцы, **Куба** *(Cuba)* помогала ребенку переехать из колыбели в кровать. **Павентия** *(Paventia, Paventina)* отгоняла от ребенка страх. **Пета** *(Peta)* ведала его желаниями. **Агенория** *(Agenoria)* наделяла его способностью совершать какие-либо действия. Начать говорить маленькому римлянину помогали сразу три бога: **Фарин** *(Farinus)* учил его произносить звуки, **Фабулин** *(Fabulinus)* подсказывал первые слова, а **Локутий** *(Locutius)* объяснял, как составлять из них предложения. **Мента** *(Mens)* давала ему здравый смысл. **Волумн** и **Волумна** *(Volumnus, Volumna)* побуждали его стремиться к добру. **Нумерия** *(Numeria)* учила ребенка считать. **Камена** *(Camena)* учила его петь и др. [Боги детства].

Имена этих и других аналогичных богов являются одной из разновидностей метонимического переноса в мифологическом пространстве и служат свидетельством того, как широко и гетерогенно используется принцип мифонимической метонимии в номинационных целях.

В шумерской мифологии для обозначения ипостасей матери и родительницы использовались разнообразные имена, одни из которых в лексикологическом плане представляются как синекдохические имена, другие — как мифонимы-метонимы, а третьи имеют промежуточный тропеический статус. Но все они тематически объединены в единую группу тропеизмов с переносным значением. Шумерская богиня деторождения **Нинту** (также **Нинтур**, {d}nin-t) известна также под многими тропеическими именами: **Госпожа зародыша** (шум. *Nin-ziznak*), **Госпожа строения** (шум. *Nin-dim)*, **Плотничающая внутри** (шум. *Nagar-šagak*). По достижении зародышем стадии полной зрелости богиня освобождает его и получает имя **Освободительница зародыша** *(A-ru-ru)*. В тот период, когда ребенок созревает во чреве матери, он наиболее подвержен как добрым, так и дурным влияниям: одно неосторожное слово способно навлечь на него самые неблагоприятные последствия. Поэтому **Аруру** — это **Госпожа молчания** *(Nin-sig)*. Имена **Останавливающая кровь** *(Mud-kešda)*, **Мать, родившая** *(Ama-udúda)* указывают на ее роль даятельницы рождения [Якобсен : 124—127].

Тропеические имена, бытующие в мифологических текстах древних народов, очаровывают как своей непосредственностью, так и своей образностью.

Проприальная метонимизация мифологических имен актуализируется не только переносом из одной части речи в другую (субстантивация), но нередко сопровождается структурными трансформациями, что размывает представления о мифонимической метонимии, однако суть этого лексикологического процесса остается неизменной: перенос имен на основании ассоциаций по смежности, сопредельности, вовлеченности в одну ситуацию. При этом значительно расширяются метонимические рамки, позволяющие вовлекать в метонимические трансферы языковые единицы различной семантики, частеречной принадлежности, структурной организации. Это облегчает объединение мифонимов-метонимов в тематические группы на основе какого-либо признака, сходных ассоциативных связей или по другим критериям. Единый семантический стержень способен объединять воедино множество мифонимических проприальных метонимов разной частеречной принадлежности, структуры, результирующих языковых трансформаций. Так, в едином мифонимическом поле можно разместить все метонимические имена божеств, связанных с зачатием, рождением и развитием ребенка. Этот антропонимический фактор и является семантическим стержнем, объединяющим воедино все гетерогенные теонимические образования.

Глава 4
АБСТРАКТНЫЕ МЕТОНИМИЧЕСКИЕ НОМИНАЦИИ

Способность человека к абстрактному мышлению заложена в него с самого начала его существования. «Первобытная логика уже на самых ранних стадиях оперирует некоторыми абстрактными классификаторами (например, числовыми) и проявляет, пусть слабые, тенденции к созданию более отвлеченных представлений» [Мелетинский Поэтика : 166].

Понятия *абстракция* довольно абстрактно и неоднозначно. Большинство лингвистов и философов уверены, что абстрактное мышление может существовать только на базе языка, что чистых мыслей, обособленных от языка, не бывает. Однако некоторые лингвисты и психологи, признавая словесное мышление, допускают возможность мышления без языка[1].

В пантеон древних египтян включались не только боги и богини, но и части человеческой (и божественной) сущности, основные символы и фетиши древнеегипетской религии, чудовища, а также обожествленные понятия. Характерная черта всей древнеегипетской религии — ярко выраженный политеизм. Среди множества богов выделяются боги с именами, восходящими к лексемам с абстрактным значением. Какие же абстрактные понятия теонимизировались и персонифицировались древнеегипетским мифологическим мышлением?

Прежде всего следует упомянуть богиню **Маат**. В египетском языке слово ‘маат’ обозначало сложное, синтетическое понятие, объединяющее понятия: ‘правда’, ‘истина’, ‘правопорядок’, ‘этическая норма’, ‘божественное установление’ (в природе и среди людей), ‘религиозные и нравственные устои’ и т. п. А. Гардинер в своей работе *«Egyptian Grammar»* (1957) переводит лексему, лежащую в основе этого теонима, как ‘истина’, ‘правда’ и ‘справедливость’. К этим трем основным значениям иногда добавляются и иные. В частности, М. А. Коростовцев предлагал добавлять к уже приведенному выше набору значений для **Маат** также еще и ‘порядок’. «Тексты, в которых фигурирует богиня **Маат**, свидетельствуют о том, что она является обожествленным эквивалентом указанного синтетического абстрактного понятия» [Коростовцев Религия : 142]. Именно эти четыре значения и являются осью всех представлений древних египтян о вселенной и этических основ

[1] Б. А. Серебренников утверждает: «Абстракция не обязательно существует на базе языка, поскольку существуют разные типы абстракции, в том числе и неязыковые. Существуют также понятия, так называемые авербальные понятия, не связанные с обязательным существованием звукового комплекса. ‹...› Неверно также утверждение, что всему чувственному совершенно чуждо обобщение» [Серебренников Роль : 188].

их мировоззрения. Образ богини **Маат**, ее имя, возникшее из апеллятива с абстрактным значением, свидетельствуют, что для древнеегипетского менталитета понятия истины и порядка имели огромное значение. Теоним **Маат** — проприальная лексема древнеегипетского языка, подвластная всем его законам. Древнеегипетский язык имел форму двойственного числа, что нашло отражение в мифонимической сфере. Древнеегипетская мифология создала теоним **Маати** (двойственное число проприальной лексемы **Маат**). Существовало представление о двух сестрах **Маат**. Зал суда в Древнем Египте назывался «залой двух правд» [МНМ 2 : 86]. Иногда две богини **Маат** сравнивались с двумя солнечными ладьями (называемыми *маати*), плывущими навстречу друг другу.

Шумерские теонимические предпочтения, видимо, были направлены на теонимизацию абстрактных понятий гораздо меньше, чем древнеегипетское мифологическое номинационное мышление: здесь отсутствуют яркие мифологические персонажи с «абстрактными» именами. Наличие «абстрактных» богов в теонимии или их отсутствие объясняется национальным мифологическим мышлением. Ср. божество круга богини **Эрешкигаль**, властительницы подземного царства — **Намтар** ‘Судьба’ [Якобсен : 256].

В аккадской мифологии фигурирует богиня подземного мира, одна из супруг *Нергала* по имени **Мамету/Мамиту/Маммиту**. Эта богиня — судья подземного мира, вместе с *ануннаками* она приговаривает людей к смерти. Теоним **Мамету** происходит от аккадского слова со значением ‘клятва’, ‘обязательство’. Первоначально **Мамету** — персонификация клятвы и олицетворение наказания клятвопреступников [МНМ 2 : 96]. Видимо, национальный менталитет древнего аккадского общества считал понятие клятвы и ее соблюдение чрезвычайно важным, что способствовало деификации этого понятия и созданию соответствующего мифологического образа.

В хеттской мифологии также фигурируют «абстрактные» божества. Хетты наряду с богами как таковыми почитали такие абстрактные понятия, как **Желание**, **Доля**, **Правда**. Это также роднит хеттскую религию с религиями индоевропейских народов, прежде всего — греков и римлян. Некоторые собственно хеттские имена божеств возникли из хаттских лексем. Например хаттское словосочетание *tauwa tupi* ‘страх и ужас’ было переведено на хеттский язык и теонимизировано как имена двух богов **Nahsaratt** ‘Страх’ и **Weritema** ‘Ужас’. Эти имена фигурируют не только в переложениях хаттских мифов, но и в позднейших хеттских мифологических сочинениях. Представления об этих божествах, возможно, оказали воздействие на греческую мифологическую традицию, ср. гомеровскую пару Δείμς ‘Страх’ и **Φόβος** ‘Ужас’.

Из особенностей ведийского пантеона следует указать на значительное количество «абстрактных» божеств разного типа: боги, чьи

имена связаны с обозначением неких элементарных космологических актов и снабжены суффиксом деятеля: **Савитар**, *sû-* ‘рождать’; **Тваштар**, *t/v/aks-* ‘придавать форму’, ‘создавать’, **Дхатар**, *dhâ-* ‘устанавливать’, ср. также **Дхартар** ‘Поддерживатель’, **Тратар** ‘Защитник’ и др.; боги-создатели: **Вишвакарман** ‘Вселедатель’; боги и богини, персонифицирующие абстракции: боги **Шраддха** ‘Вера’, **Манью** ‘Гнев’, **Вач** ‘Речь’, **Кала** ‘Время’, **Ниррити** ‘Гибель’, **Гапас** ‘Космический жар’, **Кама** ‘Желание’, **Пурамдхи** ‘Изобилие’, **Арамати** ‘Благочестие’, **Сунрита** ‘Щедрость’, **Скамбха** ‘Опора’, **Прана** ‘Дыхание’ и т. п.; богини: **Хотра** ‘Призыв’, **Дхишана** ‘Изобилие’, **Варутри** букв. ‘Отвратительница (зла)’, ‘Защитница’, **Бхарати** — богиня священной речи и др.; **Адити** как персонификация абстракции в чистом виде: ‘Несвязанность’, ‘Безграничность’ (она же мать **Варуны** и **Митры**) в противопоставлении **Дити** (матери *дайтьев)*. Есть мнение, что весь класс адитьев состоит из богов, чьи имена обозначают абстрактные понятия: **Варуна** ‘Истинная Речь’, **Митра** ‘Договор’, **Арьяман** ‘Гостеприимство’, **Анша** ‘Доля’, **Бхага** ‘Доля’, ‘Часть’, ‘Наделитель’, **Дакша** ‘Ловкость’, ‘Способность’ [МНМ 1 : 222].

В индийской мифологии богиня счастья, богатства и красоты имеет полисемантическое имя **Лакшми** (санскр. लक्ष्मी, lakṣmī), которое переводится как ‘Знак’, ‘Добрый знак’, ‘Счастье’, ‘Красота’. Другое ее имя — **Шри** ‘Процветание’, ‘Счастье’, ‘Слава’. В древних текстах **Лакшми** и **Шри** выступают как две разные богини: **Лакшми** как богиня богатства и счастливых предзнаменований, **Шри** — как богиня плодородия и изобилия. Два образа начинают сливаться в эпоху упанишад, но еще в *«Махабхарате»* сохраняется некоторое различие между **Лакшми** и **Шри** как двумя ипостасями одной богини [МНМ 2 : 35].

Лексико-семантический спектр имен абстрактных богов иранского пантеона весьма отличается от имен богов индийского пантеона, что свидетельствует прежде всего о различном религиозно-мифологическом мышлении двух соседних народов: (авест.) **Аши/Арти** в иранской мифологии богиня, олицетворявшая удачу и изобилие, аналогичная римской **Фортуне** [МНМ 1 : 145]; (авест.) **Арштат**, (др.-перс.) **Аршта** — божество, персонификация чести и правдивой прямоты в мыслях, словах и делах. Во фразеологии использования имени божества усматривается тенденция к его антропоморфизации. Возможно, что трактовка более соответствует архаичному представлению об этом божестве и отсутствию иконографически стабильных образов **Арштата** в иранском пантеоне [МНМ 1 : 111].

Древние греки в целом были оптимистическим, жизнелюбивым этносом. Поэтому значительное число «абстрактных» богов греческого пантеона имеют имена с положительными коннотациями, ср., например, теонимы: **Эвфросина/Евфросина** ‘Радость’, **Евклея** ‘Добрая слава’, **Евсебия/Эвсебия** ‘Благочестие’, **Евтения/Эвтения** ‘Благополучие’, **Евфема** ‘Добрая слава’, **Кайрос** ‘Счастливый случай’, **Фема**

'Добрая молва', **Филофросина** 'Дружемыслие' и др. В греческой мифологии **Акмены** (от др.-греч. *acme* 'расцвет', 'полнота сил') — нимфы, обитавшие в Олимпии и имевшие святилище на стадионе. **Алоады** в греческой мифологии — два брата-великана. **Алоады** считались создателями культа муз, которым они дали имена: **Мелета** 'Опытность', **Мнема** 'Память' и **Аойда** 'Песнь', полагая, что их всего три.

Римская религия в своем автохтонном аспекте значительно отличается от греческой. Римляне более расположены к наблюдению фактов действительности, к практической деятельности, чем к идеальным воззрениям и художественному творчеству. «Абстрактные божества» были заимствованы у греков. Среди них: богиня мира **Pax** 'Мир' (греческая **Eirene**); богиня победы **Виктория** 'Победа' (греческая богиня **Nike**); жена Марса **Беллона** (греческая **Enyo**); спутники Марса **Pallor** 'Бледность' и **Pavor** 'Страх', (греческие боги **Deimos** и **Phobos**). Но у греков все же было гораздо меньше склонности к прозаическому олицетворению абстрактных понятий, чем у римлян. Поэтому большинство «абстрактных» богов созданы креативным мышлением самих римлян. Из множества абстрактных богов римского пантеона выделим богиню **Конкордия** *(Concordia)* 'Согласие', 'Единодушие' как специфическое этническое божество. **Конкордия** в Риме — это персонифицированное и обожествленное понятие согласия, понимавшееся как согласие между гражданами, народом и сенатом, а в эпоху империи между императорами и их соправителями. **Конкордия** часто изображалась на монетах и имела святилища в разных частях римского мира [МНМ 1 : 665]. Когда римляне стали чеканить серебряную монету, появился «бог серебра» **Аргентина**. **Этернитас** (лат. *Aeternitas*) — римская богиня, олицетворение вечности. **Этернитас** символизирует вечную власть Римской империи.

Происхождение имени римской богини **Венера** имеет несколько версий, этимология этого теонима неоднозначна. По одной из этимологий, теоним **Венера** происходит от лат. *venus*, род. п. *veneris* 'любовь', 'плотская любовь'. По некоторым предположениям имя **Венера** есть не что иное, как персонификация абстрактного понятия 'милость богов' *(Venia)* [МНМ 1 : 229].

Соответствующие специализированные функции имел, например, **Суд**. В славянской мифологии существо, управляющее судьбой, имеет абстрактное имя **Суд**, **Усуд** (русск. **Суд**, серб. **Усуд**, родственно русск. 'суд', 'судьба'). В сербской сказке **Усуд** посылает **Сречу** или **Несречу** — воплощения судьбы-доли. С **Судом** связаны также персонифицированные воплощения судьбы — *суденицы* (суда женского рода): схв. *сојеница*, *сујеница*; чеш. *sudice*; русск. *судинушка* (главным образом в плачах). К тому же корню восходит имя греческой **Фемиды**, поэтому персонифицированное воплощение **Суда** можно считать архаизмом славянской мифологической предправовой традиции, воспроизводящей существенные черты общеиндоевропейской [МНМ 2 : 471].

В восточнобалтийской мифологии богиня счастья и судьбы имеет имя **Лайма/Лайме** (лит. *laima*, *laime*, лтш. *lalma*, *laime*) ‘Счастье’. **Лайма** также покровительница родов, охранительница коров и т. п. **Лайма** предсказывает будущее, иногда она действует вместе с **Деклой** и **Картой**, наподобие трех парк. У литовцев **Лайма** как ‘счастье’ и ‘жизнь’ противопоставляется **Гильтине**, ‘несчастью’ и ‘смерти’ (ср. славянские представления о **Доле — Недоле**): считалось, что к новорожденному приходят две женщины — **Лайма** и **Гильтине** [МНМ 2 : 35].

Имя бога арабского языческого пантеона **Хубал** (араб هبل) происходит от староарабской апеллятивной лексемы с абстрактным значением ‘величие’, ‘похваление’, ‘восхищение’[1]. Бог **Хубал** особо почитался в Мекке в доисламскую эпоху племенем курайш, из которого происходил пророк Мухаммад. **Хубал** был также богом неба и луны. Имя древнеарабской богини судьбы и возмездия **Манат**, почитавшейся во всей Северной и Центральной Аравии, переводится как ‘Судьба’, ‘Рок’, ‘Смертный рок’.

В мифологии монгольских народов одна из душ человека, с которой связана его жизненная и духовная сила, имеет абстрактное имя **Сульде** ‘Дух’, ‘Жизненная сила’ [МНМ 2 : 475].

В армянских мифах персонификация судьбы представлена в облике седобородого старца, сидящего на небе или на высокой горе, который определяет судьбу каждого человека и которого зовут абстрактным именем **Бахт** ‘Судьба’.

Не всегда, однако, абстрактная лексическая семантика мифонима соответствует образу носителя этого имени. В скандинавской мифологии имя с исходным абстрактным значением **Андвари** (др.-исл. *Andvari*) ‘Осторожность’ имеет карлик, обладатель рокового золота, которое у него отбирают боги-асы [МНМ 1 : 80].

Общечеловеческая способность абстрактно мыслить и создавать слова с абстрактной семантикой находит неодинаковую реализацию у разных этносов. Ономастические когнитивно-номинационные процессы различны у разных народов, подчас они неодинаковы даже у близкородственных народов, что находит своеобразное выражение в мифонимиконах разных народов. В мифологиях одних народов имена богов с абстрактным значением составляют выразительный теонимический слой, в мифологиях других народов совокупность «абстрактных» теонимов имеет меньший количественный состав и менее яркий лексико-семантический спектр. Объясняется это номинационными вкусами, ономастическими привычками, проприальными номинационными традициями.

---

[1] Отметим, что в староарабском языке лексема *хубал* (ст.-араб. هبل) имела много значений и значения ’величие’, ‘похваление’, ‘восхищение’ — всего лишь одни из них.

РАЗДЕЛ III

МЕТАФОРА В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

> Я хочу снять покров тайны с метафоры, которую философы, несмотря на их интерес к языку, до сих пор обходили.
>
> *М. Блэк* [1]

Метафора (др.-греч. μεταφορά 'перенос', 'переносное значение') — лексико-семантический процесс, заключающийся в употреблении лексем или синтаксем в переносном значении на основании определенного сходства или аналогии между называемыми объектами. В основании этих слов или выражений лежит неназванное сравнение предмета с каким-либо другим объектом на основании общих признаков. В строгом соответствии со значением термина *метафора* любое употребление слов в непрямом (переносном) значении является метафорическим. Следовательно, синекдоха и метонимия суть разновидности метафорического переноса. Э. Кассирер в своей книге *«Язык и миф»* понимал понятие метафоры расширенно и включал в него метонимию и синекдоху. Однако в современном языкознании термин *метафора* используется преимущественно в суженном, ограниченном смысле, четко противопоставляясь метонимии (включающей синекдоху как ее составную часть). Ср. слова Х. Ортеги-и-Гассета: «Метафора — это перенос названия. Но существует множество видов переносов названий, в основе которых не лежит то, что мы обычно понимаем под метафорой» [Ортега-и-Гассет : 70].

Метафору как таковую можно определить как лингвистический механизм, способствующий рождению нового смысла из соположения различных содержательных планов, к которым он непосредственно не сводится. Метафора близка по своей специфике к эпитету и сравнению.

---

[1] *Black M.* Models and Metaphor. Studies in Language and Philosophy / Max Black. — Ithaca ; London : Cornell University Press, 1962. — P. 25.

Метафора как лингвистическая проблема вызывает огромный интерес ученых на протяжении многих столетий[1]. Ф. Ницше считал, что метафора является не только лингвистическим феноменом, но и процессом, в ходе которого человек познает мир. Метафорическая истина есть бесконечный творческий акт, в пределах которого границы мира постоянно расширяются. Побуждение человека к созданию метафор неискоренимо. Возможности для реализации своего стремления к метафоре, по Ф. Ницше, человек находит в мифе и искусстве[2].

Другие ученые оценивают метафору противоположным образом. Дж. Локк в своей инвективе против несовершенств языка осудил образное употребление слов. Склонность человека к метафоре представлялась Локку противоестественной[3]. Т. Гоббс сравнивал метафоры с блуждающими огнями. По его словам, «метафора является средством, особенно непригодным для языка науки, средством, препятствующим человеку в поиске истины»[4]. По В. В. Налимову, «мы настолько привыкли к метафорам в нашем научном языке, что даже не замечаем этого. ‹...› Метафорическая структура языка делает его не только полиморфным, но еще и, так сказать, напряженным. ‹...› Передача мысли производится на логическом уровне, но в восприятии ее играют большую роль еще какие-то не до конца понятые психологические факторы»[5].

---

[1] Н. Д. Арутюнова пишет: «Тайна метафоры привлекала к себе крупнейших мыслителей — от Аристотеля до Руссо и Гегеля и далее до Э. Кассирера, Х. Ортеги-и-Гассета и многих других». О метафоре, отмечает Н. Д. Арутюнова, написано множество работ. Она приводит в качестве примеров разные, порой противоположные мнения о природе метафоры [Арутюнова Метафора : 5]. По словам Э. Кассирера, «метафору в общем смысле следует рассматривать не как определенное явление речи, а как одно из конститутивных условий существования языка» [Кассирер Метафора : 39]. «Метафора — вездесущий принцип языка», — утверждает А. Ричардс [Ричардс : 46]. В философском дискурсе XX в. метафора начинает восприниматься как один из способов человеческого мышления. «Когда писатель порицает употребление метафор в философии, — пишет Х. Ортега-и-Гассет, — он этим только обнаруживает, что не знает ни что такое философия, ни что такое метафора. Ни одному философу не пришло бы в голову осудить метафору. Метафора — необходимое орудие мышления, форма научной мысли» [Ортега-и-Гассет : 68].

[2] *Ницше Ф.* Об истине и лжи во вненравственном смысле : пер. с нем / Ф. Ницше // Ф. Ницше. О пользе и вреде истории для жизни; Сумерки кумиров; Утренняя заря : сборник. — Минск : ООО «Попурри», 1998. — С. 512.

[3] *Локк Дж.* Сочинения : [пер. с англ.] : в 3 т. / Джон Локк ; [ред. и авт. прим. И. С. Нарский, А. А. Субботин]. — М. : Мысль, 1985. — Т. 1. — С. 567.

[4] *Гоббс Т.* Левиафан / Т. Гоббс. — М. : Мысль, 2001. — С. 64.

[5] *Налимов В. В.* Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков / В. В. Налимов. — М. : Наука, 1974. — С. 133—134.

По нашему мнению, роль метафоры особенно велика в мифофольклорном дискурсе, ибо, как отмечал В. В. Налимов, «использование метафор восполняет недостаточность логики».

Глава 1

РОЛЬ ОНОМАСТИЧЕСКОЙ МЕТАФОРЫ В МИФОПОЭТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

> Эпос мифологический полагает первые основы нравственным убеждениям народа, выражая в существах сверхъестественных, в богах и героях, не только религиозные, но и нравственные идеалы добра и зла. Поэтому эти идеалы народного эпоса более нежели художественные образы: это ряд ступеней народного сознания на пути к нравственному совершенствованию.
>
> *Ф. И. Буслаев* [1]

Логичность и метафоричность текста — это два дополняющих друг друга его проявления. Л. Леви-Брюль, анализируя данные архаической мифологии, создал теорию дологического мышления, противопоставляя коллективные мифические представления, игнорирующие противоречия и пропитанные магическими и мистическими «партиципациями», современному логическому мышлению с его «здравым смыслом». К. Леви-Строс, анализируя данные архаической мифологии, также признает существование мифологической логики как «совокупность коллективных первобытных представлений». Но, в отличие от Л. Леви-Брюля, он ее высоко оценивает, настаивая на способности древних людей к логическому мышлению, к глубокому познавательному проникновению в окружающую их действительность *(см. об этом ниже)*. Вспомним пристрастия Ф. И. Буслаева, главы русской мифологической школы и А. Н. Афанасьева, выдающегося собирателя фольклора, к мифологическим осмыслениям, к мифологическим истолкованиям, едко высмеянных Н. Г. Чернышевским и Н. А. Добролюбовым. Ф. И. Буслаев представлял и **князя Владимира**, и **Микулу Селяниновича** как мифологические образы. А. Н. Афанасьев видел в **Илье Муромце Илью-громовника**, а в **Соловье-разбойнике** —

---

[1] *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки народной словесности и искусства : в 2 т. Т. 2: Древнерусская народная литература и искусство / Федор Иванович Буслаев. — СПб. : Типография тов-ва «Общественная польза», 1861. — С. 5.

бурю[1]. Как представитель мифологической школы в российской науке и исходя из своей общей теории происхождения народной поэзии из мифа, А. Н. Афанасьев объявлял некоторые славянские народные праздники «остатками религии поклонения солнцу». Большинство исследователей *«Ригведы»* не приемлют в ней элементов реалистического содержания. Они предлагают разнообразные трактовки текстов, космогоническую и иные, объясняя свои теоретические построения эзотеричностью языка *«Ригведы»*, имеющего как явный, так и скрытый пласты.

Мнения ученых о бытовании метафор в фольклоре и в мифологии весьма разнообразны и противоречивы, вплоть до диаметрально противоположных. Попытаемся и мы изложить свою точку зрения по этому вопросу. К высказыванию «Метафора органически связана с поэтическим видением мира» [Арутюнова Метафора : 16] добавим *«метафора органически связана с мифопоэтическим видением мира»*; метафора пронизывает всю мифологию в целом и является там, по нашему мнению, *панметафористикой*. Впрочем, сказанное справедливо и для всего языка в целом. Ср. слова А. Ричардса: «С теоретической точки зрения положение о том, что метафора пронизывает всю речь, следует принять»; «Метафорична сама мысль, она развивается через сравнение, и отсюда возникают метафоры в языке» [Ричардс : 46, 47]. По словам М. Мюллера, «метафора в большинстве случаев обязана своим происхождением не столько переносу слова с одного понятия на другое, сколько более точному определению понятия, соответствующего старому имени»[2]. В этом противоборстве теорий, в споре о временно́м и духовном первенстве языка перед мифологией или мифа перед языком, ключевым понятием выступает именно метафора.

Для мифопоэтического пространства вполне применимы слова Н. Д. Арутюновой[3]. Каждое впечатление, если оно отложилось в языке, может стимулировать создание образа бога и его номинации. В списке литовских теофорных имен наряду с богом снега — **Сверкающим**

---

[1] «*Свист* **Соловья-разбойника** может убить до смерти, как удар грома. Любопытно поверье моряков, которые думают, что *свистом можно накликать бурю*» [Афанасьев 1852 : 16].

[2] *Müller M.* Das Denken im Lichte der Sprache. — Leipzig, 1888. — S. 304, 443. См. также: *Müller Max.* Lectures on the science of language, vol. II. — London, 1873. — P. 368—369.

[3] «Метафора отвергает принадлежность объекта к тому классу, в который он на самом деле входит, ‹...› метафора — это вызов природе. ‹...› Метафора ‹...› — это транспозиция идентифицирующей (дескриптивной и семантически диффузной) лексики, предназначенной для указания на предмет речи, в сферу предикатов, предназначенных для указания на его признаки и свойства. ‹...› Употребление метафоры в различных видах дискурса «связано с тем, что в них необходимо присутствуют элементы поэтического мышления и образного видения мира» [Арутюнова Метафора : 17—19].

(Blizgulis) приводится бог скота — **Ревущий** *(Baubis)*, пчелиный бог — **Жужжащий** *(Birbullis)* и бог землетрясения — **Колотящий** *(Drebkulys)*. «Как только бог скота принял образ Ревущего, его должны были узнавать в самых различных явлениях, его должны были слышать и в рычании льва, и в грохоте бури, и в шуме океана. Снова и снова в этом смысле миф оживает и обогащается благодаря языку, а язык — благодаря мифу» [Кассирер Метафора : 41]. Эмфатичность, эмоциональная напряженность, эмоциональное давление, столь типичные для фольклора и мифологии, неизбежно вносят элементы метафоричности в соответствующий дискурс. Ф. Уилрайт в своей книге *«Метафора и реальность»* [1], развивая общую теорию метафор, использует ключевое понятие Т-язык *(tensive language)*, или «язык, создающий напряжение». Он считает метафору элементом Т-языка [Уилрайт : 82].

Как нам представляется, метафора относится либо к сфере нарицательной лексики и тогда она называется *нарицательная* или *апеллятивная метафора*, либо к сфере собственной лексики и тогда она называется, соответственно, *собственная* или *ономастическая/проприальная метафора*. Как и в случае с другими разновидностями переносного употребления апеллятивных слов и выражений в пропральной сфере, в метафорическом мифологическом пространстве есть переходные явления, т. е. существуют апеллятивные мифонимические метафоры, представляющие начальную степень проприального обособления, и отапеллятивные мифонимические метафоры, т. е. проприальные мифонимические метафоры.

Мифонимическая лексика — составная часть лексического фонда языка и как таковая включает в свой состав как апеллятивные мифонимы, так и проприальные мифонимы. Граница между апеллятивными мифонимическими метафорами и проприальными мифонимическими метафорами не является непреодолимой.

Метафоричность — это всегда контекстный феномен, если иметь в виду широкое понимание контекста. Тенденции развития любой проприальной системы, теонимной в том числе, типологически изоморфны: от ономастической синекдохи через ономастическую метонимию к ономастической метафоре. Это — генеральная линия развития проприальности. Процесс *ономастической метафоризации* апеллятивных лексем происходит в языках разных национальных культур, это важная разновидность проприальной номинации. Но из трех основных проприальных тропеических процессов он самый малочисленный. Немногочисленны и примеры градуального языкового обособления, перехода апеллятивных лексем/синтаксем в проприальные метафоры.

Приведем пример апеллятивной мифонимической метафоры на пути в проприальную метафору. В индуизме фигурирует группа из десяти

---

[1] *Wheelwright Ph.* Metaphor and Reality / Philip Wheelwright. — Bloomington : Indiana University Press, 1962.

женских божеств, которые почитаются как формы **Великой Богини** (санскр. **Mahādevī**). Эта божественная группа именуется метафорически как *дашамахавидья* ‘десять великих знаний’. Обособленный мифонимический термин ‘дашамахавидья’ классифицируем как *мифонимическую апеллятивную метафору*. При контекстуальных изменениях эта апеллятивная лексема легко приобретает начальный проприальный статус. Ср. фразы из текста: «В состав *дашамахавидья* входят как имеющие самостоятельное значение божества, так и встречающиеся только в группе» и «Имя **Махавидья** имеет корни санскрита от *маха* ‘могучий’, ‘великий’ и *видья* ‘ведать’, ‘знать’, ‘мудрость’»; «Единая истина проявляется в десяти различных лицах; **Великая Мать** проявляется в 10 различных персоналиях — **Даша-Махавидья** ‘десять-Махавидьей’»; «Гухьятигухья-тантра ассоциирует **Махавидий** с 10 аватарами Вишну, и говорит что **Махавидьи** возникли от этих аватаров» [Дашамахавидья].

Наличие метафоры в мифонимической сфере отрицается на том основании, что метафора не могла существовать в мышлении древних людей, поскольку они воспринимали все не в переносном смысле, а буквально, т. е. верили, например, что существует «конь с крыльями»: ср. в древнегреческой мифологии **Пега́с** (др.-греч. Πήγασος) — ‘крылатый конь’, ‘любимец муз’. Они верили, что человек может «окаменеть» в буквальном смысле, так как горгона **Медуза** взглядом превращала человека в камень. В фольклоре каждого этноса существовали рассказы о действиях, происшествиях, событиях невозможных с реалистической точки зрения.

Ономастическая метафора — это проприальное переосмысление нарицательного названия объекта, имеющего определенную схожесть, подобие (реальное или воображаемое) с другим объектом, которому присваивается эта нарицательная лексема в качестве собственного имени. Собственные названия мифологических объектов, имена мифологических персонажей, имена богов при всей их специфике являются собственными именами и как таковые образуются в соответствии с принципами ономастической номинации. *Ономастическая метафора* является одним из принципов ономастической номинации и было бы удивительным, если бы теонимическая (мифонимическая) лексика не воспользовалась таким номинационным средством, как метафоричность. В рамках данного исследования мы выделяем *мифонимическую проприальную* метафору как одну из разновидностей ономастической метафоры. *Мифонимическая проприальная метафора* — это собственное имя мифического (мифологического) персонажа или мифического (мифологического) объекта отапеллятивного происхождения со скрытой компаративностью. Мифонимическая проприальная метафора является важным средством пополнения мифологической проприальной лексики.

Глава 2

МЕТАФОРИЧЕСКИЕ КОНТРОВЕРЗЫ В МИФОЛОГИИ

> Приходится признать, что изучение мифов приводит нас к противоречивым заключениям. В мифе все может быть.
>
> *К. Леви-Строс* [1]

Многие видные лингвисты категорически отрицают существование метафор в мифологии, ибо они (метафоры) «противоречат мифологическому мышлению», «мифической действительности». Они уверяют, что люди, в среде которых бытовали мифы, в силу своего «мифологического мышления» верили в прямой смысл мифов, воспринимали их как реально существующую данность. А. Ф. Лосев в своей известной работе *«Диалектика мифа»* утверждает: «Запомним раз навсегда: мифическая действительность есть подлинная реальная действительность, не метафорическая, не иносказательная, но совершенно самостоятельная, доподлинная, которую нужно понимать так, как она есть, совершенно наивно и буквально» [Лосев Мифология : 47]. А. А. Потебня также утверждал, что миф и метафора — вещи совершенно различные. На основе лингвокогнитивного критерия А. А. Потебня принципиально противопоставлял ‘миф’ и ‘метафору’. ‘Метафора’, по мнению А. А. Потебни, ориентирована на сходство, а ‘миф’ — на тождество. Метафора подразумевает понимание разнородности образа и значения, а «для человека, для коего есть миф «туча-корова», одновременное с этим название тучи коровой есть самое точное, какое только возможно. ‹...› Появление метафоры в смысле сознания разнородности образа и значения есть тем самым исчезновение мифа» [Потебня Теория : 590].

Попытаемся преодолеть магию воздействия имен известных ученых и подойти к рассмотрению этих вопросов с собственных позиций, сформированных в результате собственных размышлений. В процессе научного творчества никто из нас не застрахован от ошибок и субъективных выводов, полученных в результате анализа объективных фактов. Многое зависит от принятой точки зрения.

С нашей точки зрения, многие ошибки при анализе известных фактов мифологии проистекают из чрезмерного увлечения одним аспектом исследования, а не всесторонним их изучением. Одна из ошибок

---

[1] *Леви-Строс К.* Структурная антропология / Клод Леви-Строс ; [пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова] ; Н. А. Бутинов, Вяч. Вс. Иванов (отв. ред.). — М. : Наука, 1983. — С. 184.

заключается, в частности, в том, что исследователи в своих рассуждениях о специфике мышления придают слишком большое значение выводам, полученным в результате анализа частных лингвистических фактов.

Отдельные лингвистические наблюдения генерализируются, экстраполируются из сферы языкознания в психологическую сферу и оформляются в выводе умозаключений о специфике мышления. Например, О. М. Фрейденберг, взяв в древних языках частный лингвистический факт *энантиосемии*, т. е. совмещения в одном и том же слове противоположных значений, делает весьма обобщающий вывод о нерасчлененности первобытного мышления: «Нерасчлененность мышления порождала такие явления, как тождество разнородных предметов; в языке первобытного человека противоположные явления назывались одним и тем же словом» [Фрейденберг. Миф : 26]. Мы хотели бы возразить: **энантиосемия присуща языкам всегда**, а не только древнейшим эпохам. Нередко она становится причиной двусмысленности таких высказываний, как, например, *редактор просмотрел эти строки*, *я прослушал лекцию*[1]. Конечно, язык как таковой и все его лексико-семантические, грамматические и иные категории имеют огромное значение в мифологической (и любой иной) сфере. Просто им не надо придавать самодовлеющего значения. Макс Мюллер вообще объяснял метафоричность «болезнью языка». По его словам, первичный метафорический смысл выражений «солнце село», «луна взошла» был каким-то образом утрачен и им стали придавать буквальный смысл. Только так, считал он, можно объяснить «нелепый, дикий и бессмысленный элемент» в мифах, который представлял тогда одну из главных загадок для науки. По Э. Кассиреру, существует два вида мышления: дискурсивно-логическое и метафорическое (мифопоэтическое) мышление. Э. Кассирер рассматривает мифологическое и языковое мышление совместно, как метафорическое «освоение мира».

Неверное понимание реалий в первобытных условиях существования могло человеку стоить очень дорого, порой ценою жизни. Поэтому трудно согласиться с утверждением О. М. Фрейденберг: «Для первобытного сознания один предмет и есть другой» [Фрейденберг Миф : 29]. Впрочем, для О. М. Фрейденберг вся жизнь древнейшего человека представляется «мифом». По ее словам, «это чистейшая условность, что мы называем мифом только словесно выраженный рассказ. На самом деле таким же мифом служат и действа, и вещи, и речь, и «быт» первобытного человека, то есть все его сознание и все то, на что направлено его сознание. Потому-то и принято такое сознание называть мифотворческим, а эпоху, порождающую мифотворческое

[1] Подробнее об этом см.: *Скляренко О.* Типологічна ономастика : [монографія] : у 5 кн. Книга перша : Лексико-семантичні особливості онімного простору / Олексій Склярено, Ольга Скляренко. — Одеса : Астропринт, 2012. — С. 112—221.

сознание, — мифотворческой» и далее: «Неодушевленный и одушевленный миры отождествлены; так, гроб есть материнское лоно и небо, а не гроб в нашем понимании, не ящик для покойника из похоронного бюро» [Фрейденберг Миф : 36, 38]. Сравним эти слова с рассуждениями Л. Я. Жмудь: «Хорошо, согласимся с тем, что у человека действительно когда-то могли быть подобные представления. Но из этого вовсе не следует, что таким было его мышление. Ясно, что наряду с такими представлениями были и другие, куда более рациональные, и что люди, в определенных ситуациях склонные воспринимать гроб как небо, могли, тем не менее, смотреть на него и как на деревянный ящик. Если же мы представим, что таков был единственно возможный способ осмысления мира (а именно на этом настаивала О. М. Фрейденберг), то каким же фантасмагорическим кошмаром явится нам жизнь человека, последовательно отождествлявшего гроб с небом и материнским лоном!» [Жмудь : 295—296].

Метафоры встречаются в мифологии любого народа. В ацтекской мифологии бог гор и пещер назывался метафорически **Тепейоллотль** ‘Сердце Гор’, а богиня земли носила имя **Тлалли-ипало** ‘Сердце земли’. У древних обитателей Мезоамерики самое почтенное место среди всех видов защитного снаряжения занимает *щит*. Метафорическим названием войны у ацтеков было выражение *стрела и щит*. Например, *злые духи* (*кала* — у коряков, *кэле* — у чукчей, *канна* — у ительменов и т. д.) проникают в дом через дымовое отверстие и очаг, принося болезни. Они *мечут стрелы* — ‘метафора отравленного дыхания’ [Мелетинский Ворон : 88].

Мифология жителей Океании весьма богата метафорическими конструкциями. Ср., например, следующую фразу из мифологии фиджийцев: ‘Капли кокос роняет: Плачет начало жизни’, где *начало жизни* — метафорическое описание кокоса [Мифы Фиджийцев : 138]. Метафора фигурирует во многих мифах океанийских народов, ср., например, иносказательную оценку врагов: *слабый дождь*, а предварение скорой победы над врагами, как *выходящее солнце* [Мифы Фиджийцев : 274, 359]. Метафора присутствует во многих религиозно-мифологических текстах Океании. Ритуальный напиток, известный полинезийцам под именем *кава*, часто представлен в метафорических выражениях, таких как ‘ураган небес’, ‘голубой небесный дождь’; *сахарный тростник* именуется метафорой ‘вода в запруде’; *кокос* — ‘озеро ветра’. Европейцу трудно уловить метафоричную подоплеку этих зашифрованных иносказательных выражений. Одной из разновидностей фиджийской метафоры в мифологических текстах явилось обозначение европейского *парохода* — ‘дымящий парус’.

Метафорические имена зафиксированы в теонимиконах самых древних религий. **Таммуз** или **Фаммуз** — финикийское божество, тождественное с Адонисом из древнегреческой мифологии, *божественный пастух*, умирающее и воскресающее божество плодородия. Шумерский

вариант имени — **Думузи** или **Думу-зид-абзу** буквально ‘Истинный сын водной бездны’, т. е метафорическое по своей лексической семантике имя [Таммуз]. «В культуре шумеров появляется божество **Думузи**, которое по утверждению европейцев, является богом степного происхождения, так как в мифах выступает как умирающий и воскресающий бог, то есть олицетворяет весеннее плодородие степи. ‹...› В культуре Аккада имя **Думузи** искажается в **Таммузи**, который в мифах Аккада является уже героем-вождем. Он — супруг богини плодородия, любви, войны и распрей **Иштар**, которая, кстати, и есть перелицованный образ **Инанны**. Итак, **Таммузи** и **Иштар** составили одну из доминирующих сакральных пар в пантеоне божеств Аккада» [Каиржанов 2011 : 192].

Римский император Аврелиан в 274 г. н. э. создал культ **Непобедимое Солнце** (лат. **Sol Invictus**). Этот теоним является метафорическим. Название **Sol Invictus** не было конкретным именем и применялось к некоторым другим божествам. Великий князь киевский *Владимир Святославич*, при котором произошло крещение Руси, является одним из прообразов собирательного былинного персонажа **Владимир Красное Солнышко**. Былинное имя **Владимир Красное Солнышко** в лексикологическом плане является примером мифологической метафоры. В поздней китайской мифологии божество счастья имеет красивое метафорическое имя **Фу-син** ‘Звезда счастья’ [МНМ 2 : 573]. В мифологии эскимосов Аляски фигурирует морская богиня **Нерривик**, подательница пищи эскимосскому народу, покровительница рыболовов и охотников. Одна из интерпретаций ее имени — **Мясное блюдо**. Если это так, то этот теоним — пример мифонимической метафоры. В скандинавской мифологии богиня **Фрея** имеет двух дочерей, которым присвоены метафорические личные имена. Одну из дочерей зовут **Хнос** ‘Драгоценный камень’, другую зовут **Герсими** ‘Сокровище’ [МНМ 2 : 572].

Богата метафорическими именованиями японская мифология. **Оку-нинуси** — главное божество племенного союза Идзумо. Некоторые из его жен и детей имели метафорические имена. Таковы имена его жен **Торимими-но ками** ‘Богиня Птичье Ушко’, **Сакитама-химэ** ‘Дева Счастливой Жемчужины’, **Хинараси-химэ** ‘Дева Ровного Огня’, **Икутама-сакитама-химэ-но ками** ‘Дева-Богиня Животворящей Жемчужины, Счастливой Жемчужины’ или имена дочерей **Ягахаэ-химэ** ‘Дева Множества Цветений’, **Хихираги-но-соноханамадзуми-но ками** ‘Богиня Редчайших Цветов Душистого Кустарника’, **Амэ-но-сагири-но ками** ‘Богиня Небесных Туманов в Ущельях’ [Окунинуси]. В скандинавской мифологии есть метафорическое название **Дикая охота** — название небесных выездов бога Одина в сопровождении погибших воинов во время зимних бурь. **Дикая Охота** — группа призрачных всадников со сворой собак. В разных странах разные личности и мифологические существа считались предводителями процессии **Дикой Охоты**.

Ацтекский бог праздников и удовольствий имеет имя **Омакатль** (исп. **Omacatl**) ‘Две тростинки’ с непонятной без специальных изысканий метафорической номинацией [Спенс : 117—118].

В библейских текстах *ад* имеет разнообразные метафорические сопоставления. *Пребывание в аду* — это не ‘вечная жизнь’, хотя бы в страдании, но мука вечной смерти; когда для него подбирается метафора, это не образ пытки, а образ умерщвления (осужденного раба из притчи рассекают) [Библия : Матф. 24 : 51], а сам страждущий в аду сравнивается с трупом (ветхозаветные слова о трупах отступников — *червь их не умрет*, и *огонь их не угаснет*). Создаются чувственно-детализированные картины *ада* и *адских мучений*, рассчитанные на устрашение массового воображения. **Ад** метафорически рисуется как застенок божественной юстиции, в котором царствует сатана с бесами (чертями) в роли усердных палачей; как место чувственных пыток, применяемых за различные категории грехов по некоему потустороннему уголовному кодексу. Наиболее устойчивая конкретная черта ада в Новом завете — это упоминание огня, метафорическое уподобление ‘ада печи огненной’ [Библия : Матф. 13 : 42], ср. метафорический образ *ада* как озера ‘огненного и серного’. В кумранских текстах ‘ад’ метафорически назван *мраком вечного огня* и метафорически говорится о наказании *серным огнем*. Ср. это с метафорической образностью ветхозаветного повествования *о дожде огня и серы* над Содомом и Гоморой.

В древнеегипетской мифологии подземный мир метафорически назывался **Аменти**. По мнению древних египтян, душа после смерти спускалась на запад с нисходящим солнцем в подземный, загробный мир, имя которого **Аменти** выражало мир закатившегося солнца. Слово *аменти* было употреблено в коптском переводе Библии для замены слова *ад*.

В шумерской мифологии загробный мир метафорически назывался **Кур** ‘Гора’: окружающие горные области таили в себе постоянную угрозу для Шумера.

Для древних индоевропейцев, в основном занимавшихся скотоводством, загробный мир метафорически представлялся в виде «пастбища», на котором «паслись» души умерших людей [Реконструкция : 823]. Представление о загробном мире как о «пастбище» обнаруживают в хеттской и древней индоиранской традициях. Общеиндоевропейские представления о потустороннем мире как о «пастбище», «луге» лингвистически подтверждаются обозначениями «мира мертвых» этимологически родственными лексемами, которые восходят к общеиндоевропейскому слову **uel-* первоначально в значении ‘пастбище’, ‘луг’, ‘обиталище мертвых’. К праслову **uel-* восходят *некоторые* широко известные мифонимы из различных национальных традиций.

В германо-скандинавской мифологии др.-исл. **Val-höll** — (**Вал(ь) халла**, **Вал(ь)галла**) — небесный чертог для павших в бою, рай для

доблестных воинов. В скандинавской мифологии **Валькирия** (др.-исл. *val-kyria* — ‘дева, выбирающая героя среди мертвых на поле боя и отводящая их к богу Одину, в мир мертвых’). Ср.: лит. *vėlinės* ‘поминовение мертвых’, лит. *Veliuonà* ‘бог мертвых’, др.-русск. *Велесъ* ‘скотий бог’ [Реконструкция : 824].

В китайской мифологии ‘царство мертвых’, ‘преисподняя’ называется мифонимом **Диюй** без четкого этимологического значения. Однако *преисподняя* имеет в китайской мифологии многочисленные иные метафорические названия, мотивированные разными факторами, среди них: **Хуанцюань** (кит. 黃泉) ‘Желтый источник’, **Юмин** (кит. 幽冥) ‘Безмятежная тьма’, **Южан** (кит. 幽壤) ‘Тихая земля’, **Хокан** (кит. 火炕) ‘Огненная яма’ и другие.

В восточнославянской и восточнопольской мифологии древнее название рая — **Ирий** (*ирей*, *вирий*, *вырий*, *вырей*; др.-русск. *ирье*; блр. *вырай*; чеш. *Irij*; пол. *Wyraj*). Это мифическая страна, находящаяся на теплом море на западе или юго-западе земли, где зимуют птицы и змеи. Этимологическая реконструкция слова, поддерживаемая сохранившимися верованиями, позволяет связать **Ирий** с древнейшими славянскими представлениями о потустороннем мире, который находится за морем, куда путь лежит через воду, в частности, через омут, водоворот. Реконструкция **Ирия** как «того света», куда попадают души умерших, тесно связана с мотивом зимовки там птиц и змей, которые, согласно славянским верованиям, являются обычным воплощением душ умерших. По версии, выдвинутой Ф. Безлаем и поддержанной О. Н. Трубачевым, слово **Ирия** восходит к и.-е. **uir* ‘водоем, море’ (ср. лит. *jura* ‘море’), что подтверждается многочисленными гидронимами вроде *Вырья*, *Вырец*, словом *вир* ‘водоворот’ и др. [Ирий]. В аккадской мифологии бог мудрости, покровитель писцового искусства, писцов и каллиграфов **Набу** почитался в городе Борсиппа, пригороде Вавилона. Его храм — семиступенчастый зиккурат с метафорическим названием **Э-зида** ‘Дом вечности’ [Набу]. Видимо, многие названия храмов в этой древней культуре имели метафорические названия, ср. еще: **É-GIS-nu-ğal** ‘Дом, обладающий мощью (лунного) сияния’; **É-temen-ní-gùru** — ‘Дом-основание, приносящее блага’ [Дьяконов Ур : 337]. В мифологии индуизма рай бога Индры находится на вершине горы Меру. Этот *рай* имеет метафорическое название **Сварга** (санскр. स्वर्गति) ‘Небо’.

В германо-скандинавской мифологии поток в **Нифльхейме** ‘Стране мрака’, из которого вытекают подземные реки, носит метафорическое название **Хвергельмир** (др.-сканд. **Hvergelmir**) ‘Кипящий котел’. В греческой мифологии **Ахерон** (греч. Ἀχέρων) — одна из рек в подземном царстве. По одной из версий через нее Харон перевозил в челноке прибывшие тени умерших. Название этой реки переводится как ‘Река скорби’ и является *мифонимической метафорой*.

Глава 3

ЭПИФОРИЧЕСКИЕ И ДИАФОРИЧЕСКИЕ МЕТАФОРЫ

> Как на письме образы появились прежде букв, так в речи метафора, обозначавшая не предметы, а их отношения, была первым, самым ранним словом, лишь постепенно оно обесцветилось и стало выражением собственным.
>
> *Жан-Поль* [1]

В принципе, метафоризированными могут быть любые языковые единицы: слова любой лексической и словообразовательной категории, словосочетания, предложения и даже сверхфразовые единства. В основу метафор может быть положено сходство самых различных признаков, что позволяет группировать метафоры по различным критериям. Прежде всего, различаются метафоры и неметафоры. Эта метафорическая оппозиция носит градуальный характер, т. е. выделяются более метафоризированные языковые единицы и менее метафоризированные, от образований с нулевой метафоризацией до максимальной. Различная степень метафоризации позволяет выделить *эпифорические*, т. е. привычные, стертые метафоры и *диафорические*, т. е. резкие, контрастные метафоры.

Эпифорические и *диафорические метафоры* как номинационные средства встречаются в различных мифологиях мира, как в культурах с древней литературной традицией, так и в мифологиях новописьменных или бесписьменных этносов.

Любой миф — это, в сущности, литературное произведение, созданное и отшлифованное либо коллективным автором — социумом определенной категории (например, жречеством или, например, наследственными группами авторов — создателей *«Ригведы»*), либо индивидуализированным автором, одной одаренной личностью.

Из уст народных певцов записаны многие памятники эпической поэзии : армянский героический эпос *«Давид Сасунский»*, калмыцкий *«Джангар»*, алтайский *«Маадай-Кара»*, казахский *«Кобланды-батыр»*, туркменский *«Гороглы»*, узбекский *«Алпамыш»*. *«Лачплесис»* — национальный эпос латышского народа воссоздан по народным преданиям.

Имя знаменитого героя башкирского и татарского эпоса **Заятүләк**, который влюбился в дочь подводного царя **Шүлгән** и женился

---

[1] *Жан-Поль*. Приготовительная школа эстетики : пер. с нем. / вступ. ст., сост., пер. и коммент. А. В. Михайлова. — М. : Искусство, 1981. — С. 197.

на ней — необычное имя. «Ни в качестве имени собственного, ни как нарицательное слово **Заятүләк**, **Зая-Түләк** в других языках не встречается. ‹...› Создается впечатление, что записанные варианты — лишь часть большого мифологического эпоса (каковым является, например, другой башкирский эпос *Урал-батыр*). ‹...› **Заятүләк**, **Зая-Түләк** состоит из двух частей *Зая* и *Түләк* (в некоторых вариантах сохраняется только вторая часть — *Түләк*). ‹...› Образ духа *заян* был известен и огузам: у азербайджанцев и турок *saya* ‘бог — покровитель скотоводства’. ‹...› Имена на *з* в башкирском и татарском языках являются иноязычными заимствованиями. Слово *зая* в эти языки проникло из монгольского (возможно, через ногайский). Таким образом, **Зая-Түләк** — это парное слово, обе части которого означают одно и то же — первая часть из монгольских языков, вторая — из тюркских. И, по всей вероятности, добрый дух **Зая-Түләк** попал в герои случайно. Либо здесь имеет место перенос имени героя из одного эпоса в другой (что нередко для башкирского эпоса)» [Ахметьянов 1981 : 24—25].

Рассмотрим в качестве примера обско-угорскую мифологию и фольклор. Там наличествует множество метафор. Особенно многочисленны метафоры в так называемых «медвежьих песнях». При этом метафоры выполняют двойную функцию: они одновременно выступают не только как образные средства, но и как лингвистические субституты, подставные обозначения, эвфемизмы. Глаз медведя метафорически-эвфемистически называется *звездой*, ухо — *пеньком* и т. д. Народный язык создает массу метафорических словосочетаний. Метафора «сушить пот» подразумевает ‘ждать угощения’, «мясная неделя» — ‘радостная неделя’ и т. д. [Мифы Хантов : 39].

Среди имен мифических героев в фиджийской мифологии встречаются имена-метафоры. Благородного вождя зовут **Роко-уа**, буквально ‘Господин, (повелевающий) океанскими волнами’ [Мифы Фиджийцев : 89, 391]. Это имя — пример мифонимической гиперболической метафоры. Ср. еще имя-метафору: **Туи-ланги** ‘Небесный вождь’ [Мифы Фиджийцев : 199, 392]. Ср. метафорическое название лодки у фиджийцев: **Волау-ланги** ‘Плывущая по небу’ [Мифы Фиджийцев : 210, 386]. Дескриптивное выражение «покорны одному только небу» индуцирует в мышлении только одно, совершенно конкретное представление. Одновременно в этом же мифе наблюдается перенос конкретного значения в фигуральное, в обобщенное, в абстрагированное, в ономастическую метафору. См. продолжение мифа: «Их так и называют — **Нгали-ндува-маи-ки-ланги**» [Мифы Фиджийцев : 87]. М. С. Полинская так комментирует это собственное имя: «Образное наименование вождей **Мбенга** букв. означает ‘покорные только небу’» [Мифы Фиджийцев : 335]. Это уже не простое объяснение того, чего боятся вожди **Мбенга**. Этот оним — «образное выражение». Этот оним — ономастическая (мифонимическая) метафора, выросшая

из апеллятивной неметафоры. Другой пример ономастической метафоры из фиджийской мифологии. Люди строили высокую башню, так как «им хотелось все понять про звезды и узнать, живет ли кто-нибудь на Луне». Они назвали свою башню **На-кау-ки-ланги** ‘Достигающая небес’ [Мифы Фиджийцев : 389]. Строение почти достигло неба, «но тут нижние опоры рухнули» [Мифы Фиджийцев : 88]. Рухнула башня, не осуществилась мечта, а название осталось, еще более усилив свою метафоричность.

Примеры метафорического восприятия фрагментов ландшафтного пространства как частей тела божества наблюдаются в разных национальных мифологиях. В ирландской мифологии **Ирландия** метафорически представлена в образе «пресловутой матери-богини», холм **Темры** метафорически назван «коленом», а холм **Ушнех** или **Уиснех** известен в традиции как «пуп Ирландии». **Uisneach** (**Usnech**, **Usna**, **Uisnech**, **Usliu**, **Usnach**, **Usnoth**) — Irish mythological site. ‹...› In Celtic cosmology, the center is not so much a physical as a *metaphoric* ‹...› sometimes called «the naval of Ireland». ‹...› **Uisneach** became the home of the strange druid **Mide** (the word *Mide* means ‘neck’ as well as ‘middle’); thus the magical doubles the *metaphorical* meaning of the hill itself [Monaghan : 460, 330].

В ирландской мифологии бытовала богиня **Ану** или **Дана**, «матерь ирландских богов», о которой Кормак-глоссатор говорит, что «она хорошо кормит богов». «In south-western Ireland, two identical rounded hills are capped with prehistoric cairns, stone nipples on the great breasts of the mother goddess. The hills are called **Da Chich Danann** (**Paps of Danu**). ‹...› **Anu** (**Ana**, **Danu**) is listed by the early glossarist Cormac as ‘mother of the gods of Ireland’» [Monaghan : 20]. **Ану**, богине процветания, обязан своим плодородием Мюнстер, где ее почитали. Два рядом стоящих холма в Мюнстере метафорически были названы ‘**Два соска Ану**’ [Sjoestedt : 35] или ‘**Груди Ану**’ [Бондаренко : 18, 19].

В ирландской мифологии богиня войны имеет имя **Бодб** (**Бадб**) ‘Ворона’. **Бодб/Бадб** < др.-ирл. *bodb* ‘ворона’, ср. галл. *Boduos* [Delamarre : 81]. Это имя воспринимается как метафорическое. Семантика имени повлияла на образ божества. Согласно преданиям, богиня **Бадб** появляется на поле битвы в виде вороны [Бондаренко : 207]. В таком случае метафоричность имени заменяется синекдохичностью. Добавим попутно, что есть упоминания о спутнике, с которым видели эту богиню. Сама **Бадб** дала своему спутнику метафорические имена: **Сильный Холод** и **Ветер**, **Высокий Тростник**.

Шумерские тексты и их культура оказывали сильное влияние и на западных, и на восточных соседей, о чем свидетельствуют археологические исследования, например, шумерские печати, найденные в доарийской культуре Инда. В недрах холма **Тал-ал-муккайир** ‘Смоляной холм’ скрывался древний город Ур, раскопки которого вел англичанин Л. Вулли. «Мы выросли в такое время. — писал он, — когда началом

всех начал в искусстве считалась Греция. Но нам удалось убедиться в том, что свои жизненные силы она черпала в культуре лидийцев, хеттов, финикийцев, жителей Крита, Вавилона, Египта — им всем она в немалой степени обязана своим расцветом, корни ее уходят еще дальше в глубь веков: за всеми этими народами стоят шумеры» (Л. Вулли цит. по: [Драчук : 95]). Науке известно, что шумерские логограммы (Wortschrift) 'письмо слов' и ассирийская клинопись (As), являющаяся эволюцией шумерских иконических логограмм — сакральный язык Шумер, позже Вавилона, принадлежат древнейшему письменно зафиксированному языку мира [Каиржанов: 143].

Шумеро-аккадская мифология богата как сравнениями, так и близкими к ним метафорами. Эпос о **Гильгамеше** записан клинописью на глиняных «таблицах» на четырех древних языках — шумерском, аккадском, хурритском и хеттском. Аккадский эпос о **Гильгамеше** — создание поэта, который не просто соединил между собой разрозненные шумерские сказки-былины, но тщательно продумал глубокий философский смысл. «Концовка эпопеи выразительно подчеркивает мысль о том, что единственное доступное человеку бессмертие — это память о его славных и нужных делах. ‹...› Героический по своему типу эпос мог строиться не только на образе героя-смертного, но и на образе героя-божества. Так, героями являются боги во фрагментированном эпосе о борьбе **Белла** с чудовищем **Лаббу** (песнь о боге **Нергале** и богине **Эрешкигаль**), а также в эпосе об узурпации престола в царстве богом чумы **Эррой** (конец II тыс. до н. э.)» [Афанасьева : 133] *(см. также с. 399—400)*.

В этом древнейшем эпосе бытуют как сравнения, так и метафоры. Пример сравнений: «Схватились они, как быки сцепились ‹...› **Гильгамеш** и Энкиду схватились, как быки сцепились», а несколькими строками ниже — метафора: «Одного тебя мать родила такого, Буйволица Ограды, Нинсун!» [Дьяконов Эпос : 19]. Ср. еще метафору: «Приготовлю для тебя золотую колесницу ‹...› А впрягут в нее бури — могучих мулов» [Дьяконов Эпос : 39]. Главный миф об Иштар повествует о том, как аккадская богиня предложила свою любовь **Гильгамешу**, который напомнил ей о многих возлюбленных, погубленных ею — богах, людях и животных, и отверг ее притязания следующими метафорическими яркими фразами: «Но в жены себе тебя не возьму я! Ты — **жаровня**, что гаснет в холод, **Черная дверь**, что не держит ветра и бури, **Дворец**, раздавивший главу героя, **Колодец**, который поглотил свою крышку, **Смола**, которой обварен носильщик, **Мех**, из которого облит носильщик, **Плита**, не сдержавшая каменную стену, **Таран**, отдавший жителей во вражью землю, **Сандалия**, жмущая ногу господина!» (выделено нами. — *А. С., О. С.*) [Дьяконов Эпос : 40].

Метафора в мифологии встречается относительно редко, по крайней мере, намного реже, чем сравнения. Это подтверждают слова С. Л. Невелевой, подвергшей анализу метафоры в *«Махабхарате»*: «Метафора

как прием, благодаря которому из соположения различных содержательных планов рождается новый, не сводимый к ним непосредственно смысл, используется в *«Махабхарате»* не так часто, как основные средства создания эпического образа — эпитет и сравнение. ‹...› Что касается структуры эпической метафоры, которая определяет ее синтаксическую функцию, то здесь существуют два основных вида конструкций — адъективные и субстантивные» [Невелева 1991 : 125].

Адъективные эпические метафоры засвидетельствованы в мифологиях разных культур. С. Л. Невелева приводит следующие примеры адъективных метафор из *«Махабхараты»*: луноликая, лотосоокий, молниеблещущий (о мече). Приведем примеры адъективных метафор в древнегреческой мифологии. Ср. *Менелай златовласый* [Гомер : III, 168, 257, 326; IV, 30, 204], *Атрид златовласый* [Гомер : IV, 304], *Атрид Менелай златовласый* [Гомер : IV, 332] и т. д. — т. е. ‘с волосами, подобными золоту’. Греки были преимущественно темноволосыми. Именуемый мифологический персонаж имел, видимо, золотистые или рыжие волосы, что выделяло его из окружающих. Ср. идентификацию по цвету волос еще одного мифологического персонажа: «...где живет Радамант златовласый» [Гомер : IV, 564], «...с златовласым туда Радамантом ходивших» [Гомер : VII, 323], ср. также: «Поднялась златовласая Эос» [Гомер : XX, 91]. В гомеровских произведениях неоднократно используется адъективная метафора *божественно-чистый*, которую, как кажется, можно интерпретировать ‘чистый как бог’: *божественно-чистый напиток* [Гомер : II, 341; III, 46], «сын веселился его красотою божественно-чистой» [Гомер : XXIV, 371]. Лексема ‘бог’ используется в гомеровском эпосе неоднократно для создания эмоционально-экспрессивных адъективных метафор, ср. «божественно-темная ночь наступила» [Гомер : IV, 429], «...Бросился вместе с божественно-грозным в бою Менелаем» [Гомер : VIII, 518]. Адъективные метафоры модели *бахуврихи* могут получать разную интерпретацию. Так, в стихе «С тех пор, как странствуешь ты по морям бесприютно-пустынным» [Гомер : IV, 393] адъективный композит *бесприютно-пустынные (моря)* можно трактовать двояко: как равновалентные прилагательные ‘бесприютные и пустынные (моря)’ или как уподобление: ‘бесприютные моря, похожие на пустыни’.

Субстантивные эпические метафоры разноплановы. Рассмотрим одну из них, встречающуюся в индийской мифологии. С. Л. Невелева из различных моделей субстантивных метафор особо выделяет в *«Махабхарате»* метафору-бином, которая «представляет собой сложносоставное существительное-приложение» и добавляет, что «метафорика мифа основывается не столько на поэтической образности (это, по-видимому, вторично для ранней мифологической метафоры), сколько на тенденции к отождествлению сопоставляемых объектов». В лексическом пространстве *«Махабхараты»* выделяется ряд тематических групп

апеллятивных мифонимических метафор-биномов. «К одной из самых ранних по своему содержанию следует, по-видимому, отнести так называемую ‘животную метафору’». Среди животных, с которыми такая метафора сопоставляет эпического героя, на первом месте *‘бык’*, образ, использующийся в разных традициях древности[1]. Ср. в *«Махабхарате»*: *бык-муж*, *муж-бык*, *быки-кшатрии*, *бык Пандава*, *быки-боги*, *бык-вришни* и др. [Невелева : 125]. Семантема *‘бык’* часто используется для образования апеллятивных мифонимических метафор-биномов и в *«Ригведе»*, ср. фразы из гимнов: «Да услышат нас быки-горы» [РВ : III, 54, 20 a]; «Бык-давильный камень, бык-опьянение, Бык-сома» [РВ : V, 40, 2 a, b]; «Пусть небо — рыжий (?) бык проревет вниз!» [РВ : V, 58, 6 d]; «Доросший до неба Бык-громовержец громко заревел» [РВ : VIII, 6, 40 *a*, *b*]; «Бык — давильный камень, бык — опьянение, Бык — сома этот выжатый, Бык — жертва, которую ты поощряешь» [РВ : VIII, 6, 32 *a*, *b*]; «Каждый день завоевывай воды — жен быка!» [РВ : VIII, 15, 6 *c*]. Семантема *‘бык’* используется как метафорическое приложение и к именам богов, чаще всего — к теониму **Индра**: «Даже его, вызвав на бой, пришиб Индра-Бык, хмельной от выжатого (сомы)» [РВ : V, 32, 6 c, d]. Метафорические сопоставления бога с быком в древнеиндийской мифологи имеют целью подчеркнуть его физическую мощь, силу. В шумеро-аккадской традиции бог Луны **Син** метафорически называется *‘быком’* в силу иных признаков: месяц в южных широтах лежит на небосводе горизонтально, как *рога быка*. Поэтому божество Месяца часто связывали с образом дикого быка [Дьяконов Эпос : 107].

С метафорической функцией употребляются также семантемы *‘корова’*, *‘конь’*: «Милость твоя, о Индра, — дойная корова» [РВ : VIII, 14, 3 *a*]; «Ваши птицы-кони, возящие лучше всех» [РВ : VI, 63, 7 *a*]. Иногда мифонимическая метафора-бином имеет расширенную, полилексемную структуру, ср. «Коровы — глоток первого сомы» [РВ : VI, 28, 5 *b*]. Ср. лексему *‘корова’* как метафорическое приложение к имени богини: «Не убивайте безвинную корову-Адити!» [РВ : VIII, 101, 15 *d*]. К образованию метафор-биномов подключаются лексемы разнообразной семантики: «Те великаны с копьями-молниями, Которые являются мудрыми поэтами» [РВ : V, 52, 13 *a*, *b*]; «Для того бьет ключом дождь — сладость неба» [РВ : V, 63, 1 *d*]; «Пусть быстро разольются воды-матери!» [РВ : VIII, 89, 4 *c*]; «Для Индры я гоню хвалебные песни — воды» [РВ : X, 89, 4 *a*].

Ведийские тексты также принципиально метафоричны, ибо за всеми описываемыми в них фактами лежит иное, углубленное и метафорическое, их истолкование, доступное только избранным. При этом метафоричность текстов может быть многослойной, когда слово или

[1] Аналогию такому значению слова ‘бык’ можно обнаружить в шумерской, тюркской и монгольской традициях.

выражение метафорично вглубь, получая все более и более иносказательные значения. Но гимны *«Ригведы»* богаты также и «внешними», лежащими на поверхности метафорами, понятными в их прямом, непосредственном восприятии. В ведийских текстах для представления **Варуны** как высшего божества авторы прибегают к метафорическим сравнениям: **Варуна** «растянул Землю, как мясник растягивает кожу, чтобы она служила Солнцу ковром» [РВ : V, 35.1—2]. **Индра**, подкрепленный сомой, распластывает змея своей ваджрой, раскалывает его череп и освобождает воды, которые низвергаются к морю «как мычащие коровы» [РВ : I, 32]. В *«Ригведе»* бог **Агни** представляет в первую очередь сакральное качество огня. Он метафорически описывается через свои огненные проявления: в гимнах подчеркиваются его «огневые волосы», его «золотой подбородок», в метафорических сравнениях описывается грохот и ужас, которые он производит: «Когда ты обрушиваешься на деревья, как ярый бык, то за тобой остается черный след» [РВ : I, 58.4].

Конечно, не всегда легко определить идет ли речь о метафоре или о нетропеическом использовании языковых единиц. Вспомним *золотые яблоки* **Гесперид**. Когда Гера выходила замуж за Зевса, Гея подарила ей золотые яблоки. Гера посадила их в саду богов у Атланта на острове Блаженных на самом западном крае света. *Золотые яблоки* охраняли **Гесперид**ы — нимфы, дочери **Геспера** (Вечерней Звезды) и **Нюкты** (Ночи). Никто никогда не вкушал их — ни боги, ни люди. Поэтому непонятно, сделаны ли они из золота или их золото — только метафора. Здесь на помощь приходит типологическое сопоставление. В традициях индоевропейских народов существовали мифологические мотивы, связанные с этим съедобным фруктом.

В Древней Элладе, например, *яблоко* считалось символом любви и посвящалось богине красоты Афродите. Древние германцы верили, что деревья эти пользуются покровительством всех богов — даже молнии их не трогают, и поэтому окружали свои жилища яблоневыми садами. *Яблоко* олицетворяет ‘искушение’. В скандинавской мифологии боги питаются яблоками, которые растут в садах их легендарного **Асгарда** и **Ирия**. *Цветение яблони* символизирует ‘вечную юность и плодородие’, а в Китае — ‘мир и красоту’. Яблоко поистине следует признать чудеснейшим из фруктов, ибо в нем сконцентрировались самые замечательные символические значения. С яблоком ассоциируется здоровье и жизненность, по старой поговорке: «Яблоко на обед — и всех болезней нет» (англ. An apple a day keeps the doctor away). В древних культурах яблоко рассматривалось как символ ‘весны, расцвета и плодородия’. В Китае *яблоня* — национальный символ мира, а *яблоневый цвет* — поэтическая эмблема красоты. В мифологии многих народов именно яблоко — символ ‘вечной молодости, долголетия и бессмертия’. В кельтской мифологии фигурирует сказочный остров **Аваллон** (от валл. *afal* ‘яблоко’). **Avalon** (**Annwn**),

the **Otherworld** or «**Land of the Dead**», «**Land of Eternal Youth**», «**The Summer Land**» and so on [Ellis Celtic : 36]. На **Аваллоне**, мифическом «острове блаженных», затерянном где-то среди далеких «западных островов», проживали прекрасные женщины, угощавшие случайно попадавших к ним мореходов чудесными *яблоками бессмертия*. Вспомним также о *яблоке раздора* в мифологии греков. Возможно, здесь речь шла о яблоке как о победном даре. «В славянской символике яблоко есть, между прочим, подарком в знак любви, и вообще подарок...» [Потебня 1865 : 47].

Мотив *золотых яблок*, дарующих бессмертие и вечную молодость, можно считать общеиндоевропейским, ибо он встречается в балтийской и славянской традициях, в древнегерманской мифологии. В скандинавской мифологии хранительницей *золотых «молодильных» яблок* выступает вечно юная богиня **Идунн** (‘Обновляющая’). Боги, отведавшие ее дарующих бессмертие плодов, навсегда сохраняли силу, молодость и красоту. *Золотые яблоки*, дарующие вечную молодость и бессмертие, принадлежат **Идунн** — жене бога поэзии **Браги** (**Bragir**, ср. др.-исл. *bragr* ‘поэзия’).

Так были ли эти яблоки действительно *‘золотыми’* или это мифологическая метафора? Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов пишут по этому поводу следующее: «Древнегерманский мифологический миф, в котором “яблоки бессмертия” связаны с ‘богом Поэзии’ *Bragir* (этимологически связанным с основой **b*$^{[h]}$*reu̯-* ‘бродить’ (о напитке), ‘приготовлять напиток’: ср. др.-англ. *brēowan* ‘варить напиток’, англ. *brew*, др.-в.-нем. *briuwan*, нем. *bräuen*, лит. *birgelas* ‘пиво’ и др.), может служить указанием на использование ‘яблок’ для изготовления ритуального напитка, функционально соответствующего другим видам пьянящих напитков типа ‘меда’ и ‘вина’» [Реконструкция : 643].

Из сказанного следует, что *золотые яблоки*, это, скорее всего, мифологическая апеллятивная метафора. А коль это так, то возможна принципиальная интерпретация других мифологических амбивалентных феноменов как метафорических.

Таким образом, мы полагаем, что метафора не может не использоваться в религиозно-мифологической сфере как одно из сильнодействующих лексикологических средств, где она выполняет разнообразные предназначения. Отдельные мифы, как и вся мифология в целом, никак не могут быть использованы в качестве аргумента, подтверждающего наличие специфического мифологического (мифопоэтического) мышления у их творцов и потребителей. Мифы и фольклор есть результат художественного творчества и эмоций. Они никогда не являлись и являться не могут репрезентантами логического абстрагированного мышления. У них свои законы возникновения и существования, далекие от непосредственной жизни, преломляющие реальную жизнь в специфических формах и образах.

Глава 4

ЛЕКСИЧЕСКАЯ АМБИВАЛЕНТНОСТЬ МИФОНИМИЧЕСКИХ МЕТАФОР

Многие мифологические названия допускают различную лексикологическую интерпретацию. Курдское название горы **Арарат** — **Çiyayê Agirî** переводится с курдского языка как ‘Огненная гора’. Это название можно интерпретировать как метафорическое. Но если этот ороним свидетельствует о вулканическом происхождении горы, тогда название является синекдохическим. Турецкое название **Арарата** — **Агры-даг** или **Агры-Даг** (тур. **Ağrı Dağı**). Это название можно интерпретировать синекдохически, как ‘Кривая гора’ или метафорически, как ‘Гора боли’, ‘Гора скорби’ (от тур. **Ağrı** ‘боль’, ‘скорбь’). В древнейших армянских мифах **Арарат** называли **Черной горой**, что также допускает как синекдохическое, так и метафорическое толкование наименования.

В скандинавской мифологии богиня **Фрея** имеет двух дочерей, которым присвоены метафорические личные имена. Одну из дочерей зовут **Хнос** ‘Драгоценный камень’, другую зовут **Герсими** ‘Сокровище’ [МНМ 2 : 572]. В скандинавской мифологии фигурирует гигантский змей, который вырос таким огромным, что опоясал всю Землю и вцепился в свой собственный хвост. Зовут змея метафорическим именем **Ёрмунганд/Йормунгард** (др.-исл. **Irmunganðr**) ‘Великанский посох’. Это хтоническое чудовище, мировой змей имеет еще одно прозвание — **Мировой змей**. (Эта номинация — мифонимическая синекдоха.)

В целом, однако, мировая мифонимия относительно бедна мифонимами-метафорами. Это объясняется, в частности, влиянием мифонимии на мифологию. Метафорические именования/наименования воздействуют на называемые мифологические персонажи/объекты, которые приобретают черты или характеристики, выраженные в метафорах. В результате этого *метафоричность* номинаций трансформируется в *синекдохичность*.

Трансформация метафоры в синекдоху

Иногда в мифологии один троп превращается в другой. Например, в древнеегипетском пантеоне есть богиня плодородия **Рененутет/Рененут** (др.-егип. *rnnt*, *rnnwtt*), которая дарует изобилие, удачу, богатство, счастье, помогает при родах. Эта богиня считается одной из самых древних и уважаемых. Ее главной задачей является помощь в сборе и хранении урожая. Впоследствии она стала почитаться как богиня судьбы. **Рененутет** является матерью бога зерна Непри. В мифологии **Рененутет** являлась антропоморфным обожествлением акта получения настоящего имени, вида души, во время родов. Ее имя просто обозначает ‘(та, кто) дает Рен’; под **Рен** подразумевается настоящее имя (егип. *rn* т. е. *рен* ‘имя’). Но имя **Рененутет** было

истолковано альтернативным способом, метафорически, не как *ренененутет*, а как **Рененутет** ‘Кормящая змея’. В соответствии с таким толкованием образ богини плодородия трансформируется, приобретая змеиные черты. Змея **Рененутет** изображалась как кобра или женщина с головой кобры. Ее представляли в виде змеи или змееголовой женщины, вскармливающей своим молоком младенца-фараона. Позже, видимо, под магией лексического значения интерпретированного имени, она превращается в богиню-змею, которую все чаще путают с богиней **Уаджит**, другой богиней-змеей, которая изображалась в виде кобры. В конце концов **Рененутет** отождествлялась в качестве альтернативной формы **Уаджит**, чей пристальный взгляд, как говорили, убивает врагов. **Уаджит** является коброй на короне фараонов [МНМ 1 : 111].

Таким образом, метафорическое имя **Рененутет** ‘Кормящая змея’ превратилось в синекдохическое имя, отражающее реальные признаки мифологического образа, заложенные в его имени.

Лексикологически амбивалентным (мифонимическая синекдоха или мифонимическая метафора) выступает греческое имя **Ехидна** (др.-греч. Ἔχιδνα), называющее мифологический персонаж — сестру и жену Тифона, мать двуглавого пса Орфа, трехглавого Кербера, Лернейской гидры, Немейского льва, Химеры, Эфона (орла Зевса, клевавшего печень Прометея) и др. **Ехидна** — исполинская полуженщина-полузмея, которая изображалась в виде женщины с прекрасным лицом и пятнистым змеиным телом, совмещая в себе красоту и свирепый характер. Имя **Ехидна** буквально значит ‘Гадюка’. Ср. еще: в древнегреческой мифологии сын и муж океаниды Евриномы имеет имя **Офион** (др.-греч. Ὄφίων) ‘Змей’. Безотносительно к тексту это имя, казалось бы, является мифонимической метафорой. Однако, согласно мифу, «**Офион** имел форму огромного змея» [Офион]. В таком случае мы интерпретируем эту номинацию как *мифонимическую синекдоху* или как *мифонимическую метонимию*. Ср. также: **Сиуакоатль/Сиукоатль** ‘Женщина-змея’ — одно из древнейших мезоамериканских божеств и одно из основных божеств ацтекского пантеона. **Сиуакоатль** воплощала собой голод богов, жаждущих жертв и тем самым поощряющих людей вести войны. В изображениях рот ее был открыт в ожидании жертв. В этом контексте ее имя можно рассматривать как *метафорическое*.

Трансформация синекдохи в метафору

Есть и противоположные лексикологические переосмысления имени. В древнегреческой мифологии фигурировала дочь богини Деметры по имени **Кора** (др.-греч. Κόρη) ‘Дева’, которая вела себя в соответствии с лексической семантикой своего имени: вместе с подругами-океанидами и двумя другими молоденькими богинями — Артемидой и Афиной собирала цветы на лугу. Имя девственницы **Дева** является в лексикологическом плане примером *теонимической синекдохи*. **Кору** похитил Аид — бог Подземного мира и сделал

своей женой. Имя **Кора** потеряло свой синекдохический статус, перешло в *метафорический* и лексически уже не корреспондировало с обликом богини, ставшей богиней плодородия и царства мертвых и более известной под другим именем — **Персефона**[1].

Лексикологическую двойственность несет и мифоним **Хина** в полинезийской мифологии. **Хина** букв. ‘Девушка’ — имя нескольких богинь и женщин. В некоторых мифах **Хина** — жена героя — хитреца Мауи. Также встречаются легенды, где **Хина** состоит в браке с богами Тане и Тангароа. В таких случаях синекдохичность имени исчезает и его лексическая семантика приобретает иные коннотации.

Тара (санскр. **Tārā**) ‘Спасательница’ — в буддийской мифологии наиболее популярный женский мифологический образ, воплощение беспредельного сострадания. В Тибете верили, что даже простое упоминание ее имени может спасти от многих бедствий. В этом контексте мифоним **Тара** — *ономастическая синекдоха*. Но эта проприальная лексема знает еще один вариант этимологической интерпретации. В индуистской мифологии **Тара** (др.-инд. **Târa**) ‘Звезда’ — жена наставника богов Врихаспати. Ее похитил у Брихаспати бог луны Сома, и это вызвало войну между богами, пришедшими на помощь Брихаспати, и асурами, вставшими на сторону Сомы. Брахма возвратил **Тару** ее супругу, но тем временем она родила от Сомы сына Будху. В этом контексте мифоним **Тара** — *ономастическая метафора*.

Отрицательная экспрессия метафорических мифонимов

Метафоричность мифологических имен подчеркивает их коннотации (положительные или отрицательные), придавая именованиям эффект особого звучания. Рассмотрим несколько метафорических мифонимов с ярко выраженной отрицательной экспрессией. В мифологии монгольского буддизма гневные божества называются метафорическим именем **Докшиты** (тиб. *дагшед* ‘гневный палач’). *Дакини* для индусов — злобные демоны женского пола. Они насылают безумие, портят скот и причиняют людям множество разнообразных бедствий. Для усиления мифологического эффекта этих богинь называют также метафорически **Ашрапами**, что значит ‘Кровопийцы’. В армянской мифологии персонификации ночной тьмы, злые ведьмы, со дня создания мира со змеями в руках преследующие солнце, имеют метафорическое имя **Гишерамайрер** (арм. Գիշերամայրեր) ‘Матери ночи’ [МНМ 1 : 306]. В мифологии маори богиня ночи и смерти, правительница подземного мира имеет метафорическое имя **Хине-нуи-те-по** ‘Великая женщина ночи’. В древнеегипетской

[1] Культ **Персефоны** — богини преисподней существовал в Пилосе еще в микенскую эпоху. Невозможность объяснить имя **Персефоны**, исходя из греческого языка, заставляет предполагать, что она является древней местной богиней, культ которой был распространен до вторжения греков на Балканский полуостров [Персефона].

мифологии имя одного из богов загробного мира представляет собой *метафорическую гиперболу*. Его зовут **Ам-Хех** ‘Пожиратель миллионов’.

Лексикологическая интерпретация многих мифонимов зависит от контекста. Имя персонажа греческой мифологии **Кето́** (др.-греч. Κητώ, в позднейшем произношении **Кито́**) происходит от слова *кие̄тос* (др.-греч. κῆτος) ‘морское чудовище’ (от этого слова произошло и русское *кит*). Внешность **Кето** отличается в разных вариантах легенд. В некоторых она — прекрасная женщина (по Гесиоду, ‘прекрасноланитная’), в других — она с самого рождения уродливая старуха. Эти противоречивые описания вызывают неоднозначное лексикологическое толкование этой проприальной лексемы. Но когда становится понятным, что этот мифологический персонаж — не что иное, как богиня пучины, воплощающая ужасы моря, как чудовище морских глубин, на съедение которому была выставлена Андромеда, лексикологический вердикт однозначен: эта номинация — пример *мифонимической метонимии*. Одним из верховных божеств в мифологии майя, богом ветра и воды, огня и воздуха, основателем царских династий и крупных городов, был **Кукулькан** ‘Пернатый змей’. Майя считали, что **Кукулькан** обучил их рыболовству, изобрел для них письменность и календарь, придумал церемонии. Он изображался как орел, ягуар, в виде крови, как ракушка улитки и, наконец, как флейта, сделанная из костей. Ни функции и роли **Кукулькана**, ни его представленные изображения никак не мотивируют имя. Но когда становится известным, что основным воплощением **Кукулькана** был пернатый змей с человеческой головой, лексикологический статус имени проясняется: в номинационном плане этот теоним — *мифонимический метоним*.

В эскимосской мифологии бог **Нанук** ‘Белый медведь’ был хозяином медведей, в том смысле, что решал, нарушил ли охотник положенные табу и заслуживает ли успеха в своей охоте. В этом контексте **Нанук** — мифонимическая проприальная метонимия. Однако лексема **Нанук** также используется некоторыми индейцами в качестве названия белого человека; часто это слово считается уничижительным. В этом контексте слово **Нанук** — *мифонимическая метафора* [Нанук].

Чем на большую диахроническую глубину заходят исследователи, тем решительнее и категоричнее звучат их выводы. Исследователи предписывают древним людям особое, специфичное мышление, исходя из своих априорных установок. Никто доподлинно не знает (и знать не может!), как мыслили люди в древности. Перефразировав слова Ф. Боаса, сказанные совершенно по иному поводу, мы утверждаем: что касается мышления первобытных народов, то все, что в этой области сделано исследователями, сводится только к их предположениям, да это и не могло быть иначе. К сожалению, мы не располагаем ни одним фактом, который пролил бы свет на развитие в этой области. Люди всегда и везде осознают в определенных пределах различия между

реальным миром, в котором они живут, и миром сверхъестественным. Реальный мир отождествляется со всем, что находится в пределах их повседневного опыта. В то же время сверхъестественный мир ассоциируется с предметами, явлениями, действиями, находящимися за пределами их обычной жизни. Хотя, конечно, не существует резких, четко очерченных границу между этими мирами. Л. Леви-Брюль, ссылаясь на мнения ряда исследователей племен Новой Гвинеи, указывает, что для аборигенов существует два мира, отличных друг от друга, хотя и не разделенных между собой: мир повседневного чувственного опыта и мир сверхъестественных сил, существ и событий [Леви-Брюль 1937 : 286].

Из этого следует признать амбивалентность представлений о мире: понимание, что *крылатых лошадей* не существует в природе (и тогда понятие 'крылатая лошадь' — метафора), и одновременное признание возможности существования *крылатой лошади* в принципе в каком-то религиозно-мифическом мире (и тогда понятие 'крылатая лошадь' — отражение реальности, пусть и иллюзорной).

Глава 5

АПЕЛЛЯТИВНЫЕ И ПРОПРИАЛЬНЫЕ МИФОНИМИЧЕСКИЕ МЕТАФОРЫ

> Олицетворение — первая поэтическая фигура дикаря, за нею следует метафора — сокращенное олицетворение.
>
> *Жан-Поль* [1]

В мифонимии с целью метафорической номинации иногда используются нарицательные названия ярких объектов и природных явлений, вызывающих определенные эмоции, например, греческое женское имя **Стеропа/Астеропа** (греч. Στεροπή, Αστεροπή 'Вспышка', 'Молния'). Молнии Зевсу выковали циклопы в благодарность за то, что он вывел их из Тартара. Имена первых трех циклопов представляют собой *мифонимические метафоры*: **Бронт** 'Гром', **Стероп** 'Молния' и **Арг** 'Перун'. В скандинавской мифологии один из *асов*, бог грома и бури **Тор**, защищающий богов и людей от великанов и чудовищ, вместе со своей женой Сиф и их детьми живет в здании, имеющем метафорическое название **Бильскирнир** (др.-сканд. **Bilskirnir**) 'Скрежет молний'. **Голока** — вечная обитель Кришны в кришнаизме. **Голока** означает 'Планета коров' или 'Мир коров': санскритское слово *го* переводится как

---

[1] *Жан-Поль*. Приготовительная школа эстетики : пер. с нем. / вступ. ст., сост., пер. и коммент. А. В. Михайлова. — М. : Искусство, 1981. — С. 197.

‘корова’, а *лока* как ‘планета’ или ‘мир’. В лексикологическом плане это наименование является *мифонимической метафорой*. Гора **Эмэйшань** — одна из четырех священных буддийских гор в Китае наряду с Утайшань, Путошань и Цзюхуашань. Гору **Эмэйшань** иногда называют метафорически ‘Высокая Бровь’. Семантема ‘звезда’ используется в теонимии для метафорического называния богинь. В армянской мифологии богиню любви и красоты зовут метафорически **Астхик/Астгик/Астлик** (от арм. աստղիկ ‘звездочка’). Аккадская теолексема **Ištar** ‘богиня Иштар’, финикийская теолексема *ʿštrt* ‘Астарта’ (богиня плодородия и войны) соотносятся с обозначением ‘звезда’, ср. общесемитское **ʿaṯtar-* ‘обожествленная звезда’, др.-евр. *ʿaštōreṯ*, южн.-арав. *ṯtr*, ср. егип. *išṯr*. Это позволяет предположить метафоричность именований этих богинь. Чрезвычайно любопытно, что общесемитское обозначение звезды **aṯtar-* совпадает с реконструированным названием ‘звезда’ для общеиндоевропейского в форме **Hast[h]er-* [Реконструкция : 685—686].

Апеллятивными метафорами буквально пронизаны шумерские тексты, ср., например, слова богини **Нинхурсаг** о своем пропавшем сыне: «Мой могучий посланец приведет моего осленка обратно ко мне! ‹...› Приведет моего дикого осла, заблудившегося в лесу, обратно ко мне! Блюститель каналов, плывя (в лодке) вниз по реке, приведет его обратно ко мне. Землепашец приведет его обратно ко мне с затопленного поля (т. е. оттуда, где он мог завязнуть в тине)» [Якобсен : 122]. Кто возразит, что это не метафоры, а речь идет о реальном «осленке», о «сосунке», о «диком осле» и т. д.?

В культовых текстах из Цикла **Инаны** и **Думузи** применяется много метафор. **Инана** именует жениха «диким быком» и т. д. В целом эти песнопения представлены в очень метафоризированной форме [Дьяконов Ур : 319—321]. И. М. Дьяконов замечает: «Все это не произвольные метафоры; их вообще не бывает в древней культовой поэзии: каждая метафора — отражение определенного элемента мировоззрения или мироощущения» [Дьяконов Ур : 301].

Многие *метафорические дескриптивы* овеяны дымкой поэтичности и отражают лиричность народа, автора таких метафор, например, в народном эпосе коми: **Небыд юрсия ныв** ‘Девушка мягкие волосы’, **Бӧрдан-горзан детина** ‘Плачущий — кричащий парнишка’ [Микушев : 16]. В мифологии маори богиня смерти, правительница подземного мира имеет метафорическое имя **Хине-нуи-те-по** ‘Великая женщина ночи’. Иногда мифотопонимы, фигурирующие в национальных культурах, также имеют метафорический флер. Один из трех великих богов в шумеро-аккадской мифологии **Эа**[1] почитался как бог-покровитель

[1] «**Энки**, бог Бездны, — **Эйа**, неправильно ‘**Эа**’, первоначально **Хайа** — не смешивать с богом **Хайа** (**Ḫaia**) ‹...› ‘Бездна’ *(abzu, apšu)* содержала животворящие пресные воды; в каждом храме было небольшое водохранилище, олицетворявшее *бездну* и называвшееся ‘апсу’» [Дьяконов Ур : 374].

города Эриду, где его главный храм имел метафорическое название **Э-Абзу** ‘Дом Бездна’.

Таким образом, мифонимические метафоры представлены многочисленными апеллятивными и проприальными номинациями с различной словообразовательной структурой, с различным лексическим наполнением, с различными мифологическими и иными мотивациями. В этой категории мифологической лексикологии проявляется национальный менталитет этносов, в яркой колоритной форме отражающий свое образное видение мира, как мира реального, так и воображаемого, созданного творческой интеллектуальной энергией разных социумов.

«Выветривание» лексической семантики мифонимов

По маорийской легенде, один из мифологических персонажей метафорически назвал открытую им землю в океане **Аотеароа** ‘Большое белое облако’ [1]. Не всегда возможно также определить степень ономастичности или апеллятивности одних и тех же метафорических номинаций. Ф. Б. Я. Кёйпер, специалист по древнеиндийской и древнеиранской мифологии, указывает на близость «поэтической образности» и «религиозной реальности». **Ушас** (санскр. उषस् ‘заря’) — важнейшее и одно из высших божеств *«Ригведы»*, олицетворенная заря. Иногда употребляется множественное число — *зо́ри*. Анализируя образ богини **Ушас**, которой в *«Ригведе»* посвящено двадцать гимнов, Ф. Б. Я. Кёйпер приводит многочисленные случаи использования метафор и сравнений, ср., например, «Нарядные, стоят *ушасы* спереди (на востоке), словно возле жертв поставленные столбы»; «словно коровы — /свой/ загон, **Ушас** раскрыла /двери/ тьмы» [Кёйпер : 54]. Как видим, здесь происходит тесное переплетение проприального и апеллятивного аспектов в имени богини **Ушас**. Ее метафорические именования здесь большей частью находятся в апеллятивной плоскости. Несколько героинь древнегреческой мифологии носят метафорическое имя (с невыявленной мотивацией) **Герса** (др.-греч. Ἕρση) ‘Роса’. Имя **Герса** носила одна из жен *Даная*, а также одна из дочерей *Селены* и другие мифологические персонажи [МНМ 1 : 35, 633].

Анимальные номинации — популярный способ метафорического именования божеств и мифологических персонажей. Примером анимальной мифонимической метафоры является имя персонажа коми-пермяцкого национального эпоса, легендарного богатыря, культурного героя, а также вождя и жреца, наделенного сверхъестественной силой, **Кудым-Ош/Кудын-Ош** букв. ‘Медведь с устья реки Ку’ [Микушев : 51—52]; «Реку же, по которой князь **Кудым-Ош** ездил за женой, назвали *Иньевой рекой* (Женской водой), а городище — *кар*, куда поселился весь род после возвращения князя, назовут **Ку-дын-кар**,

[1] Сейчас топоним **Аотеароа** называет на языке маори Новую Зеландию — государство, расположенное на двух крупных островах и большом количестве (приблизительно 700) прилегающих более мелких островов.

т. е. городище около реки *Ку*. На этом месте и стоит теперешний **Кудым-кар**» [Ожегова : 21]. Ср. также «**Кудын-Ош**, великий богатырь из коми увтыра, живал у Кувы, потому и **Кудын-Ошем** называют его. **Ош**, значит, имя, а **Кудын** — прозвище» [Ожегова : 35][1].

Согласно древнекитайской мифологии, когда в Китае произошли катастрофические наводнения, Верховный Владыка послал мифологического героя обуздать стихию. Герой, боровшийся с потопом, имел метафорическое имя, связанное с большими водными пространствами. Звали его **Гунь**, т. е. ‘Огромная рыба’. Семантику этого метафорического имени можно передать русским метафорическим именованием **Чудо-Юдо Рыба Кит**, которого часто изображают с телом, покрытым чешуей, со звериной мордой и передними лапами. По А. Асову, «**Чудо-Юдо Рыба Кит** представлено созвездием Кита, а греческий астроном Эратосфен полагал, что это созвездие представляет то морское чудовище, от которого Персей спас Андромеду» (А. Асов цит. по [Иванова-Казас : 189]).

Нередко метафорическая мотивация мифонима представлена в виде *аллюзий* или вообще является неизвестной из-за скудности информационных данных. Имена мифонимических существ фиксируют в своей семантике достаточно устойчивый круг ассоциаций, *комплекс аллюзий*, связанных с реальной или мифической деятельностью носителей данного имени. Многие имена в силу разных причин воспринимаются в сознании только через одну из таких *аллюзий*. В мифологии йоруба богиня-мать, покровительница женщин, воплощение реки Огун, имела метафорическое имя **Йемайя/Йеманжа** ‘Мать рыб’, что имплицирует плодородие богини, а также ее водную природу. Нимфа (ореада) **Киносура** на горе Ида (Крит) была кормилицей Зевса, когда он скрывался от своего отца — Кроноса. Мотивация ее метафорического анималистского имени **Киносура** (др.-греч. Κυνοσούρα) ‘Собачий хвост’ представляется непонятной без специальных изысканий. В древнегреческой мифологии имя одного из титанов носило анималистский характер. Его звали **Крий/Криос** (др.-греч. Κριός, Κρῖος или Κρεῖος) ‘Баран’ (метафоричность имени остается невыявленной).

Метафорические мифонимы создают впечатление, что в их основе всегда лежит скрытое сравнение с какими-то объектами, реальными или воображаемыми, чьи обозначения и обусловили номинации. Этот вывод справедлив, но не полон. Скрытое сравнение наиболее представлено на начальных этапах номинационных процессов, а дальше в действие включаются иные силы. Дело в том, что сам язык, его системы являются фактором, способным оказывать могучее влияние на формирование разного рода названий, мифонимов в том числе.

---

[1] «Дополнительная информация позволяет трактовать этот мифоним как результат мифонимической синекдохи: матерью **Кудым-Оша** была колдунья **Пэвсин** ‘Одноглазая’, зачавшая сына от семени медведя» [КНЭ].

Глава 6
МИФОХРЕМАТОНИМЫ

Расширением сферы мифонимии может послужить область *артефактов*, которая также получает метафорическое отображение в лингвистике. «В легендах и мифах описывается немало предметов, никогда на свете не существовавших, но в реальности которых люди не сомневались, ср. *Ларец Пандоры* или *Грааль* — священный сосуд из цельного драгоценного камня. Такие названия могут быть отнесены к *мифохрематонимии*» [Суперанская : 185].

В мифологической лексике особенно отражается национальная лексическая креативность. В национальных мифологиях создаются мифические предметы, получающие *эндонациональные* и *экзонациональные* лексические обозначения. Прориальные мифонимы, выступающие как личные имена отдельных мифологических объектов, становятся, как правило, *эндонациональными мифохрематонимами*. В ирландской мифологии фигурирует один из главных кельтских мифических артефактов — **Котел Дагды**[1]. Именно этот котел, по мнению исследователей, послужил одним из прообразов знаменитого **Грааля** — чаши с Христовой кровью из средневекового цикла сказаний о короле Артуре и рыцарях Круглого Стола. В гэльском мире важную роль играла *каменная плита*, на которую должен был ступить король во время инаугурации. Самые известные из таких *камней-плит* — **Камень из Скуна** в Шотландии [Byrne : 27] и **Лиа Фаль** (**Lia Fáil**)[2] в Ирландии (цитируем на языке оригинала) «Some sources contend that **the Scottish Stone of Scone** that rested for centuries in Westminster

---

[1] У бога **Дагду** был котел под названием '**Неиссякающий**'. Согласно легендам, в этом котле каждый находил себе пищу в соответствии со своими заслугами, и поэтому никто никогда не оставался им недоволен. «Котел в Древней Ирландии был символом достатка и благополучия, неотъемлемым атрибутом гостеприимного хозяина (briugu). ‹...› Часто волшебные чудесные котлы, неисчерпаемые источники пищи, фигурируют в преданиях. 'Оживляющий котел бога **Дагды**' упоминается в предании «Битва при Маг Туред». Чудесный большой котел был дорогим даром, повышающим статус Патрика» [Бондаренко : 424].

[2] Речь идет о знаменитом камне **Лиа Фаль** (название *фаль* связано со значениями 'светлый', 'сверкающий', а также 'изобилие', 'знание' и пр.). Сама Ирландия (которую этот камень, несомненно, символизировал) нередко называлась '**Долина Фаль**' или просто '**Фаль**'. «Важнейшее для всякой космологии понятие центра олицетворялось именно Камнем **Фаль**. По традиции, лишь тот становился правителем Ирландии, под кем камень громко вскрикивал. ‹...› Вторым сакральным центром Ирландии был **Успех**, где находился знаменитый Камень **Делений**, у которого, по преданию, друидом по имени Миде был зажжен первый священный огонь Ирландии. Он был пятиугольным, что символизировало 'пять королевств'» [Шкунаев : 249].

Abbey and upon which the English royals were crowned, is the real **Lia Fáil**» [Monaghan : 440].

Эндонациональные лексемы в мифохрематонимах

Личное имя в различных национальных мифологиях имеет основное оружие главных мифологических персонажей[1]. В других этнических культурах отсутствуют как эти мифологические объекты, так и их мифонимические апеллятивные названия. Например, **Меч-кладенец** — богатырский меч из русского мифопоэтического творчества. Этот меч обладал чудесной силой и придавал владельцу непобедимость. Он был атрибутом нескольких русских мифологических персонажей. **Меч-кладенец** принадлежал Святогору, восточнославянскому мифологическому богатырю-великану, который передал его Илье Муромцу. Этим мечом владели также Добрыня Никитич, Буря-богатырь коровий сын и другие богатыри. В некоторых легендах **меч-кладенец** называется **меч-самосек**, потому что мог самостоятельно бороться с врагом и убивать даже без помощи своего хозяина. Личные имена у народов Океании имеют важные для аборигенов предметы, например, боевые палицы. В одном из фиджийских мифов могучий герой имеет две палицы с именами **Тиви-мбута-дрока** ‘Улавливающая и пропеченное и недопеченное’ (т. е. ‘палица, бьющая без промаха’) и **Сулука-ндаму** ‘Красная (‘огненная’) сулука’ (в имени — намек на силу и скорость палицы) [Мифы Фиджийцев : 281, 361].

Эндонациональной апеллятивной лексемой в древнегреческой мифологии является *эгида* (др.-греч. αἰγίς ‘буря’, ‘вихрь). По Гомеру, *эгида* представляет собой щит, изготовленный Гефестом для Зевса (отсюда **Зевс-Эгиох** — букв. ‘владеющий эгидой’, священным щитом, наводящим ужас [Тахо-Годи Гомер : 308].). Считалось, что этим щитом (по некоторым преданиям, сделанный Гефестом из шкуры мифической козы Амалфеи) Зевс вздымает грозные бури. **Гефест** создал *щит*, на котором изображается мир, обитаемый человеком и окружающий его (земля, небо, море, светила, река Океан). Характерно, что на *щите*, предназначенном отражать натиск врагов, бог **Гефест** прославляет труд, повседневные заботы и праздничное веселье людей, противопоставив судьбу двух городов — в дни мира и в дни войны [Тахо-Годи Гомер : 313].

Другие истолковывают лексему *эгида* как ‘козья шкура’ и считают, что это шкура козы Амалфеи, натянутая на щит (некоторые исследователи видят здесь воспоминание о древнейшем обычае защищать левую руку козьей шкурой). Ср.: «Щит, наприклад, **the Wigar** — власна назва збруї короля Артура, XII ст., яку вжито у творі *«Брут»*, у вірші, що вважається одним з найперших англійських творів про Артура та лицарів Круглого Столу» [Ткаченко : 117].

---

[1] Приводимые здесь (как и в других главах) примеры носят иллюстративный, а не энциклопедический характер.

Следует обратить внимание на неантропоморфные предметы поклонения — символы, в которых распознается присутствие конкретного бога месопотамского пантеона. При определенных обстоятельствах они заменяли традиционное изображение бога или сопутствовали ему, которые также требовали поклонения и жертв. «Это было церемониальное оружие определенного вида: палицы с львиной головой, жезлы, украшенные головой барана, либо предметы обихода: *копье Мардука*, *стилос Набу*, плуг или светильник» [Оппенхейм : 201]. Ср. укр.: «Біблійний епізод про перетворення жезла Аарона на змія спирається на міфологічні традиції. У грецькій міфології змія, яка звивається вгору по палиці або по стовбуру, є обов'язковим атрибутом **Асклепія** та **Аполлона** — богів, що мають дар зцілювати хвороби. В цьому ж плані цікавою є китайська композиція на посудині періоду бань-шань. На ній зображено вертикальну змію, яка ніби прагне досягти вінця між двома антропоморфними фігурами. На Сході існує культ списа, який, на думку дослідників, позначає змія вертикальної структури. Зі списом тісно пов'язані й персонажі двох головних українських календарних циклів — св. Юрій та св. Дмитро: св. Юрій перемагає цією зброєю дракона, св. Дмитро сам гине від списа» [Сто : 138—139].

Эндонациональной японской лексемой в мифологии выступает лексема *канабо* — название оружия самураев в виде тяжелой металлической палицы с утолщением на конце и шипами, которое используют *о́ни* — чрезвычайно сильные японские демоны. Существует поговорка «как дать канабо о́ни», т. е. «сильного сделать сильнее».

Многочисленны эндонациональные лексемы в индийской мифологии. В индуизме *локапалы* (санскр. लोकपाल) 'охранитель мира' — божества-властители и охранители сторон света, имели свои атрибуты. Священный лотос *падма* является атрибутом Брахмы. В индуизме *падма* выступает одним из атрибутов также Вишну, Лакшми, Сарасвати и Куберы. В индийской культуре *падма* символизирует божественную красоту, духовную чистоту. Вишну и Кришна часто описываются как лотосоокие. В индуистской мифологии *падма* вырастает из пупа Вишну. Большинство локапалов своими атрибутами имеют различные виды оружия со специфическими названиями.

Экзонациональные лексемы в мифохрематонимах

Иногда эндонациональный апеллятивный мифоним получает полинациональное мифологическое распространение и превращается в *экзонациональную лексему*. *Лабрис* — двусторонний топор — был широко распространен в культуре догреческой минойской цивилизации. При раскопках критских дворцов были обнаружены гигантские *лабрисы*, выше человеческого роста. Носительницами минойских *лабрисов* были не боги и жрецы, а исключительно богини и их жрицы. Распространено воззрение, что *лабрис* как самый священный из религиозных символов критской цивилизации использовался жрицами при жертвоприношениях быков. Затем

лексема *лабрис* перешла в древнегреческую мифологию. Слово *лабрис* впервые упоминается в греческой литературе Плутархом. Затем *лабрис* становится атрибутом Зевса. Весьма вероятно, что для греков классического периода *лабрис* символизировал молнию, повелителем которой и являлся Зевс.

Атрибутом Вишны была *чакра* (санскр. चक्र) 'круг', 'кольцо', 'диск' — индийское метательное оружие. Первые упоминания о *чакрах* были в *«Рамаяне»* и *«Махабхарате»*, где *чакра* являлась оружием Вишну (*сударшана-чакра* 'огненный диск'). Атрибутом Сурьи был *кханда* — индийский меч или палаш. Атрибутом Агни было *копье* или *пика шакти*. Лексема *шакти* значит 'сильный'. Атрибутом Кубера была *булава гада*, атрибутом Сомы была *дубина пинака*. *Стрекало анкуша* было атрибутом бога Ваю. *Áнкуша* (санскр. अंकुश) — инструмент погонщика слона. Японское мифологическое мышление создало понятие *цукумогами* 'дух вещи': вещь, приобретшая душу и индивидуальность. Согласно поверьям японцев, *цукумогами* происходит от артефактов или вещей, которые в силу тех или иных причин стали живыми и обрели сознание. *Цукумогами* многочисленны в японской мифологии.

Мифохрематонимы с лексемой *'ваджра'*

Мифохрематоним *'ваджра'* в индийской мифологии — название основного оружия Индры в его борьбе с асурами, ракшасами (демонами, олицетворяющими ночь), в связи с чем **Индра** имеет ряд эпитетов, в том числе *vajrin* 'владеющий *ваджрой*'. 'Ваджра' переводится различными исследователями то как 'громовая стрела', то как 'громовая дубина'. В текстах *«Ригведы» ваджра* называется то металлической, то каменной или передается описательно: «пылающая» [РВ : III, 30, 17] «яркая» [РВ : III, 44, 5]. Она — желтого цвета [РВ : III, 44, 4], по-видимому, *метательного типа*. Ее звук слышат приближающиеся враги [РВ : III, 30,16]. *Ваджра* могла иметь четыре, сто и даже более углов. Это острое оружие: Индра точит ее, как нож [РВ : I, 130, 4] или как бык свои рога [РВ : I, 55, 1]. *Ваджра* в руках Индры сравнивается с солнцем в небе [РВ : VIII, 59, 2] *(см. также с. 433)*.

Употребление атрибута *ваджры* в поэтике древнеиндийского эпоса имеет целью подчеркнуть величие героя, предстающего во всеоружии (если абстрагироваться от возможного метрического назначения соответствующего имени или характеристики): *словно* ***Васава*** *с ваджрой* (о внезапно появившемся **Бхимасене**); *словно великий* ***Индра****, держатель ваджры* (о **Дурьйодхане**). Общее подобие оружия (стрел, палицы) *ваджре* подразумевает такие свойства, как мощь, сила удара, быстрота, громкий звук, блеск, огненность, «оружие **Индры**», «лук **Индры**» и даже знамя **Индры**, например: *стрелы подобные ашани*; *ваджраподобная палица*; *быстрые [как] ваджра* (о стрелах); *звуком подобный* ***Индровой*** *ашани* (о щелчке хвоста **Ханумана**); *разящий тяжко, [как] ваджра* (о **Гандиве**, луке **Арджуны**); *крепкие, [как]*

крепка ваджра (о **пандавах**); *воздетый словно знамя Шакры* (о хвосте **Ханумана**). «В качестве носителя признака ‘крепкий’ выступают не только неодушевленные предметы, для которых этот признак материален, но и люди и боги в виде антропоморфных существ, по отношению к которым характеристика ‘крепкий’ является оценочной с точки зрения эпических представлений о героизме: *крепкие как ваджра* (о **богах**), *словно **Сурья** вместе с молнией на облаке, пересеченном луком **Индры*** (о **Шиве** и **Уме**, которые стоят в колеснице). Некоторые сравнения указывают на разрушительную мощь удара *ваджры* о гору, представляя собой ведические реминисценции сюжета о победе **Индры** над **Вритрой** и **Балой**, например: *Я поразил его* ‹...› *стрелами, точно гору — ваджрами*» [Невелева : 64—65].

«Судя по описанию, *ваджра*, подобно стрелам **Аполлона**, самым тесным образом связана с огнем и светом. ‹...› Функция *ваджры* и *стрел* — посылание энергии, творческой потенции во все беспорядочное и инфернальное, что выражается либо во внесении гармонии в хаос, либо в истреблении на земле всякой нечисти. ‹...› Внесение творческих потенций в хаос легко соотнести с функцией оплодотворения, и, таким образом *ваджра* может выступать как символ плодородия. ‹...› С этих позиций вполне понятна тесная связь **Индры** с солярным богом **Савитаром**, воплощением оплодотворяющего аспекта солнечной деятельности. Поэтому вполне возможно, что в основе представлений о *ваджре* лежат солнечные лучи» [Антоненко : 95].

Эндонациональный мифохрематоним *ваджра*, имея важное религиозное и культурное значение, превратился, в связи с расширением орбиты индуистской, а затем и буддийской ойкумены, в экзонациональный мифохрематоним. «Например, **Ваджрапани**, прошедший длительную и сложную эволюцию от духа-оборотня ведических времен до эманирующей сущности в *ваджраяне*, имеет своим обязательным атрибутом *ваджру*. Колокольчик с *ваджрой* — оружие **Аколы**, меч, увенчанный *ваджрой* — у **Падмантаки** и т. д. У других богов, творцов ведического мира, есть другое оружие-атрибут, также их семантически заменяющее, но обычно идентифицируемое с *ваджрой*. Это *tapās* ‘жар’, ‘тепло’ у **Сурьи**, хлыст **Ашвинов**. Все они взаимосвязаны, взаимозаменяемы и всегда сравниваются с громом и молнией. ‹...› Метафорическая трактовка *ваджры*, называемая так же алмазным топором или просто алмазом, заключается в признании ее в качестве символа пустоты» [Жуковская 1970 : 108—110].

Мифонимический термин *ваджра* встречается в Индии, Непале, Тибете, Бутане, Таиланде, Камбодже, Мьянме, Индонезии, Китае, Корее, Японии, Монголии и России. В японской традиции эквивалентом *ваджры* явилось трезубое оружие *конго* (япон. 金剛), которое испускало лучи света в темноте и давало обладателю мудрость и проницательность. *Конго* изначально принадлежало японскому богу гор **Коя-но-Мёину**.

Мифохрематонимы с лексемой *‘трезубец’*

В ряде национальных культур фигурирует такой мифологический объект, как *трезубец*. Это оружие, состоящее из длинного древка и наконечника, увенчанного тремя зубцами, фигурирует во многих древних традициях. По мнению большинства авторов, *трезубец* Киевской Руси — «это сокол, бросающийся сверху на добычу и потому повернутый головой вниз (В. Сапрыков). Эту версию поддерживает и В. Н. Демин, отмечая, что имя **Рюрика** происходит от имени славянского бога огня **Рарога**, которое в польском и чешском языках означает ‘сокол’» (В. Сапрыков и В. Н. Демин цит. по: [Иванова-Казас : 62]). В шумерской мифологии и религии обладательницей *трезубца* являлась богиня **Инанна**. Еще одним обладателем трезубца в шумеро-аккадской мифологии выступает **Ишкур** (**Адад**) — бог грома, бури и ветра, сын бога неба **Ану**. Отметим, что помимо *трезубца*, эмблемой **Адада** служил также и *двузубец*. *Трезубец* выступает также атрибутом хеттского бога **Тешуба**. Аналогами **Адада** и **Тешуба** в других древневосточных культурах являются **Тару/Тархун**, **Баал-Хаддад**, **Рамман**, образы которых ассоциируются с *трезубцем*. *Трезубец* является также эмблемой и древней Минойской цивилизации (его изображения обнаружены в Кноссе и Фесте). В греко-римской культуре *трезубец*, символизирующий удар молнии, является оружием Зевса (Юпитера). Однако чаще *трезубец* — атрибут бога **Посейдона** (**Нептуна**).

Тришула (санскр. त्रिशूल) ‘три копья’ — название традиционного индийского *трезубца*. Вишвакарман сделал диск Вишну, трезубец для **Шивы**, оружие для **Куберы**, копье для **Сканды**. *Тришула* является одним из основных атрибутов **Шивы**, означая его тройственную природу: творца, хранителя и разрушителя Вселенной. *Трезубец* — это также символ огня, отражающий три сущности Агни. У буддистов трезубец воплощается как **Триратна** («Три Драгоценности» Будды). Буддисты утверждают, что это монограмма **Будды** или символ закона (дхармы).

Трезубец в древних традициях является, чаще всего, атрибутом грозовой стихии. Однако он также связан с символикой гор. В китайском и японском письме понятие ‘гора’ изображается знаком, похожим на *трезубец*. Также и в клинописи Древней Месопотамии знак, обозначающий гору, представлял собой три треугольника (а позднее три клина), что также напоминает *трезубец*. Вспомним также три пика пирамид на плато Гиза в Египте. Возможно, древние строители, возводившие этот комплекс пирамид, тоже имели в виду символ *горы-трезубца*?

Мифохрематонимы с лексемой *‘меч’*

Меч появился относительно поздно и получил разнообразную символику. *Меч* — оружие, обожествляемое славянами. Славяне клялись своим оружием: «Да будем иссечены своим собственным мечом». Вспомним *дамоклов меч* из греческого предания с переносным смыслом ‘нависшая над кем-либо постоянная угроза при видимом благополучии’.

Многие мечи имеют личные имена. В мифологии и эпосе известны имена мечей ряда известных персонажей. В славянской мифологии Святогор имел меч с именем **Финист**. Меч **Щебрец** — этот меч был дан ангелом польскому королю Болеславу в 1001 году. Имя свое меч получил из-за того, что Болеслав, придя на Русь по внушению ангела, ударил мечом по Золотым Воротам Киева, при этом меч получил повреждение — *щербину*. Некоторые названия мечей в мифологии известны в своей полуапеллятивной форме. В мифах ирландских кельтов фигурирует меч короля и предводителя **Туата Де Дананн** — племен богини Дану, четвертого из мифических племен, правивших Ирландией, короля Нуаду. Этот меч так и называется: **Меч Нуаду**. Это был волшебный меч, от которого никто не мог спастись. Имя ирландского меча **Орна** происходит от глагола *ornaid* 'уничтожает', 'разрушает' [Шкунаев : 253].

В скандинавской мифологии многократно упоминается меч **Грам** (др.-исл. **Gramr**) — меч **Сигурда** (Зигфрида), а прежде его отца — Сигмунда. Этот меч первоначально находился у Одина. Меч **Грам** мог легко разрубать доспехи и шлемы, рубить камень и даже наковальню безо всякого вреда для себя. Исследователи сопоставляют оним **Gramr** с древненорвежским словом *gramr* 'враждебный', 'сердитый'. Отметим, что меч **Зигфрида** в различных произведениях называется по-разному: **Бальмунг**, **Нотунг**. В скандинавских сагах многие герои имеют именные мечи. Отметим имя меча **Блутганг** (**Blutgang**, **Blóðgang**, **Blodgang**, **Blodgaang**) 'Кровопийца'. **Экскалибур** (англ. **Excálibur**)/ **Калибурн** — легендарный меч короля Артура, которому часто приписываются мистические и волшебные свойства. Его ножны останавливали кровотечение. Название меча короля Артура, по-видимому, происходит от валлийского **Каледвулх** (валл. **Caledfwlch**), в котором скомбинированы элементы *caled* 'битва' и *bwlch* 'нарушать целостность', 'разрывать'. Меч **Беовульфа** в англосаксонском эпосе называется **Хрунтинг** (др.-англ. **Hrunting**), что переводится как 'Пронзающий'. Меч **Роланда**, персонажа многочисленных средневековых легенд, имеет имя **Дюрандáль**, которое происходит либо от французского прилагательного *dur* 'твердый', либо от глагола *durer* 'быть прочным, устойчивым'. Обратим внимание, что во французском языке название меча **Дюрандаль** — женского рода.

Как в капле морской воды отражается химический состав всего океана, так и в отдельных названиях или группах названий объектов, в данном случае мечей, могут найти отражение особенности национального менталитета, специфика национальных номинационных вкусов. Французские названия мечей отражают тягу к изяществу, изысканности, галантности, свойственных французскому этносу. Вот какие имена имеют мечи, грозное и кровавое оружие у представителей французской культуры. Французские мечи нередко имели женские имена, ср. имя меча Карла Великого **Жуаёз** (франц. **Joyeuse**) 'Радостная', имя меча Вильгельма I **Куртуаз** (франц. **Courtoise**) 'Учтивая'. Ср. еще имена французских мечей: **Глориоза** (франц. **Glorieuse**) 'Славная', **Соважин**

(франц. **Sauvagine**) ‘Дикая’, **Пресьоз/Пресьёз** (франц. **Précieuse**) ‘Драгоценная’, **Марвейёз** (франц. **Merveilleuse**) ‘Чудесная’.

Часто богатырский меч выкован особо искусным (волшебным) *кузнецом*. О большинстве знаменитых мечей германского эпоса говорится, что они выкованы *Велáндом*; имя его как искусного ковача перешло и в старофранцузский эпос (кузнец *Галáнт*). В античном мифе кузнец обожествлен в образе *Гефеста (Вулкана)*. В *«Калевале»* кузнец *Илмаринен* выступает как культурный герой, демиург, он кует ‘небесную крышку’, кует и Сампо — волшебную мельницу богатства и счастья [Жирмунский : 22].

Имена мечей своеобразны у разных мифических и реальных персонажей у разных народов. Меч *Давида Сасунского* в армянском фольклоре называется **Меч-Молния**. Меч *Цвица*, героя абхазского нартовского эпоса, называется **Бжейкуа-Бжашла** ‘Получерный-Полуседой’. У пророка *Мухаммеда* было девять мечей, имена которых произносятся по-разному, ср., например, имя первого меча **Аль-Маасур/Аль-Маатур/Аль-Матхур**. Самым известным из мечей пророка является легендарный **Зульфакар/Зульфикар**. Существуют различные варианты названия этого меча, отражающие региональные особенности произношения: **Зульфикар**, **Золфагар**, **Тульфикар**, **Дульфикар**, **Дульфагар** и т. д. Среди арабов больше распространено название **Тульфикар** (**Thulfiqar**), в то время как персы предпочитают именовать легендарный меч пророка *Мухаммеда* **Зульфикаром** (**Zulfiqar**). В зависимости от способа произношения по-разному переводится и название меча. По одной из интерпретаций, имя этого меча происходит от арабского **Dhu al-Fiqar** или ‘Ломающий позвонки’. Это название меча переводят также как ‘Имеющий позвонки’, ‘Решительный’. По иной версии, название меча происходит от арабского **Dhu al-Fakar** ‘Обладатель метки’ (из-за того, что лезвие меча имело некие особые метки или знаки). По преданию, *Мухаммед* передал (по другой версии, завещал) этот меч своему зятю Али, великому воину. Имена других мечей пророка *Мухаммеда* различны по своей языковой семантике: **Аль-Адб** ‘Острый’, ‘Режущий’; **Аль-Кадыб** ‘Брусок’, ‘Прут’; **Аль-Батар/Аль-Баттар** ‘Задира’, ‘Вояка’; **Аль-Михдам/Аль-Михзам/Аль-Микдам** ‘Изогнутый’, ‘Дугообразный’; **Аль-Расуб/Ар-Рассуб** ‘Повергающий’; **Хатф/Халеф** ‘Смертная погибель’. Название меча **Кали/Кулай/Кальи**, как полагают, связано с названием местечка в Сирии.

В кыргызской эпопее упоминается меч *Манаса* **Ач-албарс** (буквально: ‘острый булат’). Знаменитые мечи передавались из поколения в поколение как драгоценное отцовское наследие (в англосаксонском эпосе слово *‘láf’* — ‘наследие’ служит поэтическим синонимом меча). Эпические песни кочевых народов Востока, в соответствии с особенностями их материальной культуры, придают в вооружении героя не меньшее значение копью, луку и плети, описание которых также относится к общим местам монгольского эпоса. Богатырское оружие *Манаса* состоит из меча **Ач-албарса**, пики (*найза*, с постоянным

эпитетом: *сыр-найза* — ‘гладкая полированная пика’) и старинного ружья **Аккельте** (буквально: ‘белое кельте’). После гибели *Манаса* оно переходит в руки его сына Семетея, мстителя за отца и наследника его славы. «Напомним, что в вооружении русского богатыря Ильи Муромца рядом с ‘саблей вострою’ не меньше значение имеют также ‘палица булатная’, ‘копье мурзамецкое’ и ‘шалыга подорожная’ (плеть)» [Жирмунский : 21, 23].

Во многих японских легендах фигурирует мифический меч, один из символов власти японских императоров, который имеет названия **Кусанаги-но цуруги** ‘Меч, скашивающий траву’ и **Амэ-но муракумо-но цуруги** ‘Небесный меч из кучащихся облаков’. Согласно легенде, **Кусанаги-но-цуруги** был найден богом Сусаноо в теле убитого им чудовищного восьмиглавого змея *Ямата-но ороти* — когда Сусаноо рассек труп змея своим мечом **Тоцука-но цурги**, то в одном из хвостов обнаружил меч **Кусанаги** и подарил его сестре, богине солнца Аматэрасу в знак примирения. Легендарный меч *Сусаноо* **Тоцука-но цуруги** ‘Меч (длиной в) десять кулаков’ имел также имена **Ама-но Хабакири** ‘Рубящий небесные крылья (клинок)’, **Амэ-но Охабари** ‘Длинное перо из хвоста небес’ или **Ороти-но Арамаса**.

В Британском музее находится меч **the Thames Sword** ‘Меч Темзы’ — предмет гордости всей английской нации[1].

Не всегда и не во всех национальных традициях мифологические мечи получают личные наименования. Индийский менталитет обычно оставляет мечи безымянными, как видно из следующего фрагмента[2]. Как исключение можно вспомнить имя меча Раваны, повелителя ракшасов в «Рамаяне», **Чандрахас** ‘Лунный клинок’.

Мифохрематонимы с лексемой *‘копье’*

В национальных мифологиях самобытность этнического менталитета народа имеет множество разнообразных проявлений. Одним из них является привычка наделять предметы личными именами, например, «**the Spear of Destiny**» ‘**Спис Долі**’ є одним із Знарядь Пристрастей. Це — пика, яку римський воїн Longinus устромив у підребер’я розп’ятого Ісуса Христа. Як і усі Знаряддя

---

[1] «**The Thames Sword** насправді має ще одну назву **the Thames Scamasax**. Цей меч увійшов до історії Англії завдяки своїй старовинності. Він був знайдений на дні річки Темзи у 1857 році. Науковці вважають, що він був виготовлений приблизно у VIII або IX ст. Унікальним його робить те, що на цьому мечі є написи зі стародавнього рунічного алфавіту. Враховуючи місце знахідки, ця зброя й отримала свою назву» [Ткаченко : 117].

[2] Свернувшись в девяносто девять колец, разлегся Вритра на вершинах гор, перекрыл течение рек и поглотил их воды ‹...› — Он съест весь мир! — перепугались боги. ‹...› И воззвали они о помощи к самому царю богов — громовержцу Индре. Надел Индра волшебные непробиваемые доспехи, взял меч, копье **Амогха**, разящее без промаха, и устремился на дракона Вритру. ‹...› Отсек Индра своим волшебным мечом все головы дракона.

Пристрастей цей спис вважається однією з найвизначніших реліквій християнства» [Ткаченко : 117].

В древнеегипетской мифологии *копье Гора* благословила богиня Нейт. В древнегреческой мифологии от удара *копьем Афины* об землю при споре с Посейдоном за владычество над будущим городом Афины выросла первая олива. *Копье Пелея*, подаренное кентавром Хироном на свадьбу героя с Фетидой, затем принадлежало их сыну Ахиллу. Отметим еще чудесное *копье Прокриды*, не знавшее промаха.

В кельтской и германо-скандинавской мифологии имена присваиваются многим конкретным предметам. Наделяются именами и копья богов. В кельтской мифологии прежде всего отметим отравленное *копье Писеара*, царя Персии, захваченное богом Лугом, которое называлось **Ареадбар** (**Areadbhar**, **Aréadb̆ar**, **Aréadb̆air**) ‘Истребитель’. Отметим также копье Луга **Гае Ассайл/Ассал**, которое возвращалось после сделанного броска. Луг имел волшебное копье, которое было живым и отличалось ненасытной жаждой крови[1]. Слово ‘**Луйн**’ означает ‘копье’, однако в традиции встречается прежде всего как имя **копья Келтхайра**, сына Утехайра (Утидира) и отождествляется с **копьем Ассал**, которое бог Луг получил от «трех богов ремесла» за убийство его отца, Киана [Шкунаев : 261].

Легенды о чудесных копьях, которые для их усмирения следовало погружать в дурманящий настой из листьев мака, котел с кровью или ядом, весьма распространены в ирландской традиции. Копье *Кухулина* **Гае Булг/Га Булга** (**Gáe Bulg**) изготовлено из костей морского зверя. Второе копье *Кухулина* — **Del chliss**. Копье **Гае Деарг** (**Gáe Dearg**) ‘Красное копье’ использовалось, если дело касалось жизни и смерти. В более легких приключениях использовалось **Gáe Buide** ‘Желтое копье’. Копье *Маэлодрана* **Карр Белаиг Дургин** (**Carr Belaig Durgin**) могло убивать по собственной воле. Имя копья *Кормака Мак Аирта* **Крималл** (**Crimall**) переводится ‘В кровавых пятнах’. **Кродерг** (**Croderg**) — имя ядовитого копья, которым Друимдерг убил Кайсел Клумаха, короля Норвегии и владельца огненного щита, в битве при Вентри. В скандинавской мифологии личное имя имеет копье *Одина*. Ему присваивается личное имя **Гунгнир** (дат., норв., швед. **Gungner**) др.-исл. ‘Качающееся’, ‘Колеблющееся’. **Гунгнир** обладал волшебным

[1] Искусный во многих ремеслах одновременно, **Луг** имеет соответствие в индийской традиции, которая тоже знает фигуру ‘Господина всех ремесел’, **Вишвакармана**, по всей видимости сходного с **Лугом** и в некоторых космологических функциях. Копье **Луга**, о котором говорится, что оно было принесено из Гориаса, скорее всего надо отождествлять с копьем **Ассал**, которое по преданию, добыли **Лугу** так называемые ‘три бога ремесла’. «Это копье имело солярный и космологический смысл и соотносилось с *axis mundi*. Заметим, что дорога, соединявшая Тару с Уснехом, называлась дорогой **Ассал**. Копье **Луга** наряду с другими чудесными копьями в кельтской традиции было, возможно, одним из прототипов копья из цикла Святого Грааля» [Шкунаев : 249—250].

свойством поражать любую цель, пробивая самые толстые щиты и панцири и разбивая на куски самые закаленные мечи.

Среди названий копий в мировой мифологии упомянем японское копье **Амэ-но-нухоко** ‘Небесное драгоценное копье’, которым боги Идзанаги и Идзанами вынули земную твердь из моря. Одно из легендарных японских копий носит название **Томбогири** ‘Подсекатель стрекоз’. Имя копье получило от стрекозы, присевшей отдохнуть на острие и сразу оказавшейся разрезанной пополам. У китайцев славилось легендарное **Змеиное копье**. У дравидского бога войны Муругана было копье по имени **Вел**. Оружие индийского бога Брахмы **Брахмаданда** ‘Дротик Брахмы’ могло поражать страны и народы на протяжении нескольких поколений. Копьеметалка ацтекского бога войны Уицилопочтли имела собственное имя **Шиуакоатль**.

Мифохрематонимы с лексемами *‘лук’* и *‘стрела’*

Лук и *стрелы* являются атрибутами многих богов и героев. В древнеегипетской мифологии это атрибут богини войны Нейт. В шумеро-аккадской мифологии это оружие Иштар (Инанны) как богини-воительницы. В античной мифологии *лук* и *стрелы* — оружие **Эрота** (Купидона); **Аполлона**, **Артемиды** (Дианы) (богиня **Артемида** своими стрелами приносила внезапную смерть женщинам, **Аполлон** — мужчинам [Тахо-Годи Гомер : 311]). В индуизме тетива *лука Камы* состоит из пчел, олицетворяющих «сладкое мученье». Мифологема ‘лук’, по-видимому, относится к древнейшим мифологическим пластам, о чем свидетельствует ее особенно важная роль в шаманской мифологии и в шаманском ритуале. Так, у сибирских шаманов до появления бубна главным орудием культового действа был *лук*. Лексема ‘пинака’, претерпев различные семантические сдвиги, превратилась в название лука *Шивы* — **Пинака**, откуда именования этого бога: **Пинакадхара** ‘Держащий Пинаку’, **Пинакагоптар** ‘Хранитель Пинаки’ и пр. Еще название одного из луков Шивы — **Аджагава**. Имя лука *Кришны* (Вишну) — **Шарнга** ‘Рог’, ‘Лук’, ‘Роговой’. **Виджая** — лук *Карны*, оружие, с которым некогда Индра победил демонов. Герой *«Махабхараты»* Арджуна имел лук по имени **Гандива**. В древнекитайской мифологии легендарному правителю Китая и мифическому персонажу *Хуан-ди* принадлежал лук **Ухао** (кит. 烏號) ‘Темный плач’. Хоу И — один из знаменитейших героев китайских мифов сбил из **Красного лука** лишних девять солнц, угрожавших погубить все живое на Земле. Сеппо Ильмаринен, одно из божеств финской мифологии, выковал **Золотой лук**.

Иногда личные имена получали мифологические *стрелы*. Стрела *Шивы* называлась **Пашупата** ‘Освященное Пашупати’ [1]. Стрела, которой Арджуна сразил Карну, называлась **Анджалика**. Вспомним **Стрелу**

[1] *Пашупати, Пашупата* (санскр. पशुपति) ‘Владыка скота’, ‘Пастух’ — эпитет Шивы в индуизме.

из омелы в скандинавской мифологии. Этой стрелой слепой бог Хёд по наущению Локи убил светоносного бога Бальдра. В славянской мифологии Перун дал Заре **Стрелки-Блискавицы** для защиты от Чернобога, злого бога, приносящего несчастье.

Мифохрематонимы с лексемами *'дубина', 'палица', 'топор', 'молот'*

Дубины и *палицы* как разновидность оружия редко входят в арсенал богов и героев и обычно безымянны. Более примитивные виды оружия, такие как топор, молот, дубина, палица, являются чаще всего атрибутами богов, в то время как мечом, позднейшим изобретением, обычно владеют мифологические герои. Индра убивает змеевидного монстра Вритру своей громовой *дубиной-ваджрой* и освобождает водную стихию [РВ : I, 32]. *Палица* **Дагды** была его излюбленным оружием, одним концом ее он поражал противника, а другим оживлял [Бондаренко : 162]. *Палица* **Геракла**, подарок Дедала (вариант — сделана Гераклом из вырванного им с корнями в Немейской роще твердого, как железо, ясеня), служила объектом поклонения древних греков. В скандинавской мифологии упомянут посох (дубинка) Гермода по имени **Гамбантейн**. *Топор* **Куллуха** (рыцарь в кельтской мифологии) — был настолько острым, что заставлял кровоточить воздух. В германо-скандинавской мифологии гномы изготовили молот **Мьёлльнир** (др.-сканд. **Mjöllnir**) 'Сокрушитель' для **Тора**, 'громовника', бога грома. **Мьёлльнир** был настолько мощным оружием, что его удар вызывал молнии и гром. **Уконвасара** (др.-фин. 'Оружие Укко') — молот либо топор финского бога-громовника **Укко**. Ему родственен *топор (секира)* **Перуна** и **Мьёлльнир Тора**.

«По всей вероятности, — отмечают Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, — *Кый* восходит к **Kūjь*, производное от корня *kov-* 'ковать' с основным значением 'палица', 'молот' (ср. в частности, слово *кий* по отношению к палице богатыря: *кий в 50 пудов*, *кий в 80 пудов*), 'жезл' (ср. в качестве семантической параллели другие производные от этого же корня типа в.-луж. *kuzłoprut* 'волшебный жезл'). Эта семантическая мотивировка имени *Кый* связывает носителя этого имени как с *Божьим Ковалем* украинских преданий, так и с Громовержцем основного мифа, чьим оружием во всех индоевропейских традициях был молот» [Иванов 1976 : 120].

Молния, как считалось, — это удар **Уконвасары**. Любопытны ассоциации топора с громом и молнией. Название боевого молота **Мьёлльнир** могло некогда означать слово 'молния'. **Мьёлльнир** считался символом Тора [Сл. Мифов : 207].

Нередко исследователи интерпретируют известные древнейшие артефакты исключительно в религиозной плоскости, как проявление религиозности, магии, иррациональности, хотя мотивы их создания, причины могли быть вполне рациональными, их создание было логически

продуманным. Почему принято считать, что первобытное мышление «мистично»? На каком основании утверждается, что весь образ жизни первобытного человека был буквально пронизан верой в сверхъестественное и соответственно подчинен ранним формам религии? Видимо, это нам не достает изобретательности, гибкости мышления, если мы все разнообразие древнейших артефактов стремимся объяснить одинаково, с одних и тех же методологических установок. Следует допустить возможность разнообразных вариантов трактовки обнаруженных древнейших артефактов.

РАЗДЕЛ IV

ГИПЕРБОЛА, ОКСЮМОРОН, ЛИТОТА, ДЕМИНУТИВЫ, ЭВФЕМИЗМЫ И ДИСФЕМИЗМЫ В МИФОНИМИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Глава 1

МИФОНИМИЧЕСКИЕ ГИПЕРБОЛА И ОКСЮМОРОН

Тропы представляют собой не дискретные величины, а континуумное пространство, в котором один троп незаметно переходит в другой. Тропеическую градуальность можно рассматривать не только в оппозитивной плоскости апеллятивная тропеизация/ономастическая тропеизация (ономастические синекдоха и метонимия), но и в оппозитивной плоскости ономастическая синекдоха/ономастическая метонимия. Смешение двух ономастических тропов является часто наблюдаемой данностью.

Гипербола (др.-греч. ὑπερβολή ‘преувеличение’, ‘чрезмерность’) — стилистическая фигура явного и намеренного преувеличения с целью усиления выразительности, служит эмоционально-образному описанию предмета или явления. *Гипербола* может выражаться языковыми единицами различных уровней (словом, словосочетанием, предложением, сложным синтаксическим целым) и часто сочетается с другими стилистическими приемами, придавая им соответствующую окраску: гиперболические сравнения, метафоры и т. д. «Гипербола, — пишет М. С. Полинская, — несложный, но беспроигрышный прием сознания и творчества — чтобы сделать нечто необычным, достаточно попросту увеличить его размеры» [Мифы Фиджийцев : 19].

Ономастические гипербола и *литота* являются проприально-номинационными стилистическими средствами усиления выразительности именуемого объекта. Это лингвистические приемы, связанные с искусственным изменением масштаба объектов номинации. Еще одним средством ономастической выразительности является присвоение называемому объекту (персонажу) имени, отражающего особенности его облика или очевидный, явный физический недостаток (один глаз, одна рука, одна нога и т. д.). Этот лингвистический прием как своеобразный способ ономастической дескрипции достаточно широко известен в мировой мифологии и религии.

Среди «тысячи имен Вишну» находим следующие: **Лохитакша** ‘Красноглазый’, **Анимиша** ‘Немигающий’, **Пушкаракша** ‘Лотосоокий’, **Аравиндакша** ‘Лотосоокий’, **Пундарикакша** ‘Тот, чьи глаза подобны лепесткам лотоса’, **Падма-нибхекшана** ‘Тот, чьи глаза подобны лепесткам лотоса’, **Вришабхакша** ‘Волоокий’, **Чатурбаху** ‘Четырехрукий’, **Сарватомукха** ‘Тот, у кого лица обращены во все стороны’, **Чатурдамштра** ‘Тот, у кого четыре клыка’, **Махашринга** ‘С большими клыками’, **Хираньянабха** ‘Тот, чей пупок золотого цвета’, **Падманабха** ‘Тот, чей пупок подобен лотосу’, **Шикханди** ‘Носящий пучок павлиньих перьев в своей короне’, **Дамодара** ‘С веревкой вокруг живота’. Ср. ономастические дескрипции — именования Кришны: **Кешава** ‘Длинноволосый’, **Чатурбхуджа** ‘Четырехрукий’, **Мукхилан** ‘Тот, чей цвет кожи напоминает грозовую тучу’, **Шьяма** ‘Темнокожий’ [Торчинов].

В мифологии народов Океании довольно часто используются дескриптивные именования мифологических персонажей, ср. мифы фиджийцев о могучем и благородном **Мата-ндуа**, чье имя переводится как ‘Одноглазый’ [Мифы Фиджийцев : 290—312], ср. имя «одного из знатных вождей», **Линга-ндуа**, чье имя переводится как ‘Однорукий’ [Мифы Фиджийцев : 145] или другое имя **Янго-леву** (‘Силача’) — **Локилоки** ‘Хромой’ [Мифы Фиджийцев : 298].

Многие имена богов, особенно дополнительные формы, представляют собой ономастические гиперболы. В индуистской мифологии существует особая форма Вишну-Кришны **Джаганнатха** ‘Владыка мира’ [МНМ 1 : 368].

Мифонимическая гипербола

Суть *ономастической гиперболы* заключается в использовании с проприально-номинативной целью лексем (синтаксем) с преувеличенной, не соотносимой с реалиями семантикой для представления называемых объектов в гипертрофированном виде. Ономастическая гипербола широко применяется в мировой религии и мифологии.

Например, в Вавилонии возле зиккурата помещался бассейн для омовения с гиперболическим названием **Abzu** ‘Бездна’; место хранения хозяйственного архива храма гиперболически называлось **É-dub-lá-mah** ‘Великое хранилище глиняных табличек’, склад зерна при храме назывался **Gá-num-mah** ‘Великий амбар’; участок земли был назван **Большое поле** [Дьяконов Ур : 53, 54, 76, 171].

Использование гиперболического имени всегда мотивировано. Отсутствие гиперболической мотивации отнюдь не означает, что ее никогда не было. Очевидно, исчезли соответствующие ассоциационные связи. В древнеегипетской мифологии второстепенный бог загробного мира имел гиперболическое имя **Ам-Хех** ‘Пожиратель миллионов’. Выглядел **Ам-Хех** как человек с головой собаки и обитал в огненном озере. Из всех богов только бог солнца **Атум** (**Ра**) мог управлять им. Несомненно, некогда бытовали мифы, в которых раскрывалась суть этого божества, сохранившаяся в его гиперболизованном имени.

Фиджийцы иногда давали своим лодкам гиперболические названия, ср. название лодки **На-ванга-вануа** ‘Лодка (величиной) с землю’; **На-мата-сава-рарава** ‘Ширина прибрежного песка’ (в названии скрыто указание на большие размеры лодки: ее палуба сравнивается с пляжем) [Мифы Фиджийцев : 258, 389; 248, 389].

Эттин (англ. *ettin*) — персонаж британского и шотландского фольклора. Предположительно слово *ettin* является родственным древнескандинавскому *‘ётун’ (Jötunn)* или староанглийскому *‘эутин’ (Eoten)* и означает ‘великан’, ‘гигант’. **Эттины** отличаются огромным ростом, уродством (часто — многоголовостью) и низким интеллектом в сочетании с коварством и изощренной жестокостью. Наиболее известные представители *эттинов* в фольклоре — **Краснозубый Эттин** (или **Рыжий Эттин**) из шотландской легенды и **великан Корморан** (англ. *Cormoran*) из корнуоллской сказки *«Джек — победитель великанов»*.

Например, в древнеиндийском эпосе один из употребительных эпитетов Индры — гиперболический мифоним **Сахасракша** ‘Тысячеглазый’. Вообще, ономастическая (теонимическая) гипербола весьма богато представлена в ведической религии. При этом одни и те же теонимические гиперболы используются для разных великих богов индийского пантеона.

Некоторые из многочисленных имен одного из богов ведического пантеона — Вишну по своей лексикологической семантике относятся к теонимической гиперболе. В *«Ригведе»* Вишну выступает как второстепенное божество, соратник Индры в битвах с асурами. В ведической мифологии лексическое значение этого теонима не соответствует его ономастическому значению, его теологическому статусу как второстепенного божества. Проприальную лексему **Вишну** (санскр. विष्णु) понимают как ‘Проникающий во все’, ‘Всеобъемлющий’. Из «тысячи имен», присвоенных Вишну, многие являются теонимическими гиперболами, среди них: **Сахасрамурдха** ‘Тысячеглавый’; **Сахасракша** ‘Тысячеглазый’; **Шахасрарчи** ‘Тот, у кого тысячи лучей’; **Сахасрапат** ‘Тысяченогий’; или его суперлативные имена такие, как **Стхавиштха** ‘Широчайший’; **Джьештха** ‘Величайший’; **Сарваджня** ‘Всеведающий’; **Брихат** ‘Величайший’; **Криша** ‘Тончайший’; **Стхула** ‘Огромный’, ‘Широчайший’; **Шрештха** ‘Красивейший’; или такие имена, как **Махабала** ‘Превосходящий всех силой’; **Махабуддхи** ‘Превосходящий всех разумом’; **Махавирья** ‘Превосходящий всех мощью’; **Махашакти** ‘Превосходящий всех способностями’; **Махадьюти** ‘Превосходящий всех сиянием или славой’; **Сарвадарши** ‘Всевидящий’; **Авьяя** ‘Вечный’; **Сарваджна** ‘Всеведущий’; **Ананта** ‘Бесконечный’; **Вьягра** ‘Бесконечный’; **Дурджая** ‘Непобедимый’; **Дуратикрама** ‘Непреодолимый’ [1].

---

[1] *1000 имен Вишну* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/1000_имен_Вишну

В индуизме сахасранама Шивы — перечисление тысяч имен Шивы — является своего рода гимном этому божеству. Некоторые из этих имен являются ономастическими гиперболами: **Ом Сахасракшая Намаха** ‘Тысячеглазый’, **Ом Сахасрападэ Намаха** ‘Тысяченогий’[1]. Многие имена Кришны также являются теонимическими гиперболами: **Бхуванасундаравара** ‘Наипрекраснейший во всем мире’; **Адидева** ‘Бог богов’; **Аджанма** ‘Безграничный’, ‘Бесконечный’; **Девадидева** ‘Бог богов’; **Джаганнатха** ‘Господь вселенной’; **Параматма** ‘Сверхдуша, повелитель всех живых существ’; **Сахасра-акаша** ‘Тысячеглазый’; **Сахасраджит** ‘Побеждающий тысячи’; **Шрешта** ‘Самый прославленный’; **Урешама** ‘Господин всех полубогов’. **Сваргапати** ‘Повелитель небесных планет’; **Тривикрама** ‘Завоеватель всех трех миров’; **Васудева** ‘Вездесущий’[2].

К мифическим подвигам Индры, по сообщению Ф. Б. Я. Кёйпера, относится «завоевание солнца». Поэтому «в гимнах он восхваляется» как, в частности, *svarjít* ‘завоевавший солнце’, *svàrpati* ‘владыка солнца’, *svàrvat* ‘обладающий солнцем’, *svarsá* ‘добывающий солнце’ и др. [Кёйпер : 49]. Мы рассматриваем эти восхваляющие эпитеты, эти «похвальные слова» как разновидность теонимической гиперболы. Кроме таких, мы бы сказали, окказиональных теонимических гипербол, Индра имеет узуальные гиперболические прозвания, такие как **Ваджрабхарт** ‘Громодержец’, **Сахасракша** ‘Тысячеглазый’.

В ведийской мифологии разряд мелких демонов, а в буддизме разряд уродливых духов именуются как **Кумбханда** (букв. перевод с санскрита) ‘Имеющий тестикулы-горшки’ [МНМ 2 : 28].

Одно из наиболее популярных божеств в японской буддийской мифологии — богиня **Каннон/Кандзэонбосацу**, ‘Милосердная заступница’, обратиться к которой за помощью может любой человек. Особенно популярна эта богиня в своих гиперболических именах **Дзюитимэн Каннон** ‘Одиннадцатиликая Каннон’, **Сэндзю Каннон** ‘Тысячерукая Каннон’.

В мифологической сфере гипербола охватывает все сектора ономастического пространства и засвидетельствована у разных народов.

Многие имена мифологических персонажей по своей лексической семантике можно классифицировать как гиперболические метафоры, ср. имя мифического правителя из древнекитайской мифологии **Шао-хао** ‘Младший безбрежный (как небо)’ [МНМ 2 : 640]. У эвенков среди мифических существ нижнего мира фигурирует дух *калир*, представленный в образе дикого оленя-самца. «Размеры оленя огромны: он велик, как сама земля. Сила его непомерна: он способен ударом копыта пробить землю, рогами пропороть горы, победить и уничтожить

---

[1] *108 имен Шивы* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/108_имен_Шивы

[2] *Список имен Кришны* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/ Список_имен_Кришны.

все, что встает препятствием на его пути. ‹...› Этот мифический *олень* нижнего мира представляется имеющим рога лося и рыбий хвост, т. е. олицетворяющим собой и землю и водную стихию» [Анисимов : 75].

Гиперболическим воспринимается в древнекитайской мифологии имя существа с телом рыбы и с руками, ногами и головой человека **Линъюй** ‘Холм-рыба’. Ср. гиперболические имена мифологических персонажей в мифологии океанийцев, например, личное имя рядового члена местной общины **Туи-лику** ‘Вождь (ищущий) недоступного’ [Мифы Фиджийцев : 141, 392]. У одного фиджийского злого духа, которого люди «забили до смерти», было гиперболическое имя, которое не соответствует его мифологической роли. Звали его **Роко-уа** ‘Господин [повелевающий] океанскими волнами’ [Мифы Фиджийцев : 135, 391].

Европейскому судну фиджийцы дали гиперболизированное название **На-ванга-вануа** букв. ‘Лодка-земля’, т. е. что-то неизмеримо великое [Мифы Фиджийцев : 258, 357].

Тем, кто настаивает на своем происхождении от легендарных предков, естественно возвеличивать своих героев, придавая им гиперболически увеличенные размеры, и это отражается в их именах.

Мифонимический оксюморон

Оксюморон (др.-греч. οξύμωρον букв.’ остроумно-глупое’) — стилистическая фигура, состоящая из соединения двух понятий, противоречащих друг другу, логически исключающих одно другое: *горькая радость*, *звонкая тишина*, *красноречивое молчание*, *сладкая скорбь*.

В оксюмороне сочетаются семантически контрастные слова, соединение которых создает амбивалентное единство. В Древнем Египте военнопленных оксюморонически называли *секер анх* ‘живой мертвец’[1]. Оксюмороны используются для описания объектов, совмещающих противоположные качества: *мужественная женщина*, *женственный мальчик*. Оксюморонным представляется название праздника *Старый Новый год*. Ср. еще: «...Сияя *страшной красотой*, / Вы предстоите предо мной / Богиней гордого страданья...» (Тургенев И. С. «К *А. С.*»; курсив наш. — *А. С., О. С.*).

В мифологической лексике к оксюморону принадлежит выражение ‘плодовитые чресла’: существительное здесь подразумевает мужскую силу, а прилагательное — предназначение женщины. Этому оксюморону соответствует словосочетание ‘могучие и ласковые’. Мифологическая диалектика, при которой умерший оказывался одновременно действующим персонажем в мире живых, манифестируется в языковой сфере при помощи оксюморонных словосочетаний. Например, исландские саги полны рассказами о мертвецах, которые вышли из могилы, имели злобный нрав и часто досаждали живым людям. ‘Беспокойный покойник’ — это такой же оксюморон, как *горячий лед*. ‘Живые мертвецы’ —

[1] *Шахнович М. И.* Происхождение философии и атеизм / М. И. Шахнович. — Л. : Наука, 1973. — С. 75.

этот мифологический оксюморон является частым мотивом в сюжетах мировой мифологии.

К *ономастическим оксюморонам* мы зачисляем собственные имена, в которых ономастическая семантика имени находится в явном противоречии с его лексической семантикой.

В иранской мифологии родоначальник человечества, первый смертный, иногда первый праведник, к которому были обращены слова Ахурамазды, имел имя **Гайомарт**, которое переводится с авестийского языка как ‘Живой смертный’ [МНМ 1 : 261] или ‘Живой-мертвый’ [МНМ 2 : 121]. Этот мифоним является примером мифологического проприального оксюморона. В эскимосском фольклоре оксюморонную форму имеет обозначение призрака ребенка — *ангиак* ‘живое мертвое дитя’. В голодные годы избавлялись от лишних ртов, которых символически представлял младенец. Единственный способ не допустить появления *ангиака* — это не давать ребенку имени: ведь только имя дает человеку душу. Эскимосы с реки Мэкензи новорожденного называют по имени недавно умершего человека. Этим они вселяют в него душу покойного, *nappan*, которая до возможности такого вселения остается у могилы, а после вселения становится *atka*, своего рода ангелом-хранителем новорожденного. Например, к маленькой девочке сын покойного или внук обращается: «отец», «дедушка», и, наоборот, к мальчику: «бабушка», «тетя» [Штернберг : 309].

Еще одним примером мифонимического оксюморона выступает имя легендарного основателя философского даосизма в Китае **Лао-цзы** ‘Старый младенец’, ‘Старый ребенок’[1]. Согласно мифам, **Лао-цзы** был зачат без отца от солнечной энергии, аккумулированной в жемчужине, проглоченной его матерью. Его фамилия **Ли** ‘Слива’ мотивирована тем, что он был рожден под сливовым деревом [МНМ 2 : 38].

В одном из направлений буддизма (Ваджраяна) фигурирует мифологический охранник и защитник учения Будды по имени **Махака́ла** ‘Великий Черный’. Чаще всего **Махакала** изображается темно-синего или черного цвета. **Великий Черный** имеет и иные именования, среди них одно — с лингвистической точки зрения оксюморонное: **Белый Махакала**. **Белый Махакала** считается подателем богатств. Он является покровителем Монголии[2]. В сказаниях манси есть имена героев, которые можно трактовать как оксюморонные. Таким, слабо выраженным, мифонимическим оксюмороном является имя **Богатырь Невеличка**. Ономастическая оксюморонность подкрепляется соответствующим контекстом: **Богатырь Невеличка**. ‹...› Это бедный мужчина. Кормит он своего внука костями сухой рыбы [Мифы Хантов : 411].

---

[1] *Лао-цзы* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Лао-цзы

[2] *Махакала* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Махакала

Глава 2
МИФОНИМИЧЕСКИЕ ЛИТОТА И ДЕМИНУТИВЫ

Литота (др.-греч. λιτότης ‘простота’, ‘умеренность’ ‘малость’) — стилистическая фигура явного и намеренного преуменьшения с целью усиления выразительности. Литота в этом смысле противоположна гиперболе, поэтому по-другому ее называют *обратной гиперболой*.

Мифонимическая литота

Суть *мифонимической литоты* заключается в использовании с проприально-номинативной целью лексем (синтаксем) с преуменьшенной семантикой. Примером мифонимической литоты являются следующие литературные именования: **Крошечка-Ховрошечка**, **Мальчик-с-пальчик**, **Мужичок-с-ноготок**, **Дюймовочка** (дат. **Tommelise**), **Карлик-Нос**. Ср. это с именованиями немецких *кобольдов* **Zwerg-Holunder** ‘Карлик-бузина’. В славянской мифологии чешский *домовой* **Křet** изображался в виде маленьких бронзовых статуэток, величиной с палец, отчего и назывался **Paleček** ‘Мальчик с пальчик’.

Ономастическая литота находит свое применение в мировой мифологии. В древнегреческой мифологии мифические существа-лилипуты, обитавшие на Крите на горе Ида, где они прислуживали Великой матери богов, или Рее, назывались *дактили* (др.-греч. Δάκτυλοι ‘пальцы’). По одной из версий, они родились в пещере горы Дикта на Крите, где подрастал младенец Зевс; нимфа Анхиала швыряла в маленького Зевса пылью, и пыль эта превратилась в *дактилей*. В свете изложенного выше мы рассматриваем коллективный мифоним *дактили* как пример мифонимической литоты с редуцированной степенью ономастичности.

В греческой мифологии фигурирует племя карликов, которое якобы обитало к югу от Египта, или в Малой Азии, или в Индии. Это племя карликов имело соответствующие «литотные» названия: *пигмеи* ‘кулачки’, от греч. ‘кулак’ или ‘расстояние от кулака до локтя’, *пахеи* от греч. ‘локоть’ [МНМ 2 : 312].

Для номинации божеств теонимическая литота используется редко. В древнеегипетском мифонимиконе к литоте можно отнести теоним **Гор-па-херд** (hr-p :-hrd) в египетском пантеоне, который толкуется как ‘Гор ребенок’. Это не только имя одной из ипостасей Гора, сына Исиды и Осириса, но и именование многих, главным образом солнечных, богов [МНМ 1 : 316]. Это имя переводят также как ‘Хор-дитя’, ‘Хор-младенец’.

К ономастической литоте относим шумерский теоним **Даму** ‘Ребенок’ [Якобсен : 37]. **Даму** — ипостась бога Думузи, имеет ряд характерных отличительных черт, воплощает силу начинающих движение растительных соков и изначально локализовалась, очевидно, в среде земледельцев-садоводов нижнего Евфрата. Бог представал не юношей

брачного возраста, но маленьким ребенком [Якобсен : 40]. В шумерской мифологии **Лугальбанда**, шум. ‘Младший царь’, ‘Юный царь’ — легендарный правитель древнего шумерского города Урука, якобы правивший в XXVII в. до н. э. в течение 1200 лет. В хеттском пантеоне есть мифический персонаж по имени **Дакиту** — семитское по происхождению имя со значением ‘маленькая’, ‘малышка’ [МНМ 2 : 591].

Как теонимические литоты можно интерпретировать некоторые именования одного из наиболее популярных индуистских богов — Кришны, такие как: **Банкибихари** ‘Очаровательный шалун’, **Бихари** ‘Шалун’ [1]. Из десяти главных аватар Вишну пятая выступает как «литотная»: **Вамана** ‘Карлик’, ‘Коротышка’.

Бог **Сканда** — предводитель войска богов, бог войны в индуизме. Считается также, что **Сканда** покровительствует не только воинам, но и ворам. Одно из его имен — имя-литота **Ку́мара** ‘Дитя’ [Сл. Индуизм : 401, 248].

В японской мифологии фигурирует бог, которого небесные боги направили на землю людей, чтобы привести ее к покорности небесным богам. Однако посланец оказался непослушным, за что и был убит стрелой. Одно из имен непослушного бога представляет собой теонимическую литоту: его звали **Амэ-но вака-хико** др.-япон. ‘Небесный юнец’ [Сл. Мелетинский : 44]. Устроителя древней страны в Японии зовут **Сукунабикона** или **Сукунабикона-но** *ками* (на древнеяпонском языке означает, в частности, ‘Маленький муж’, а также ‘Молодой человек’). Это бог крошечного роста. Он приплыл к людям в маленькой лодочке. Имя синекдохически отражает одну из самых характеризующих особенностей этого синтоистского бога [МНМ 2 : 474].

В сказаниях сибирского народа манси есть имена героев, которые воспринимаются как ономастическая литота. Ср. имя мифологического героя **Патум-пирва-люлит-ойка** буквально ‘Богатырь Ростом с Линного Чирка’. Этот мифоним переводят также как ‘Богатырь Невеличка’ [Мифы Хантов : 411, 541], что является не только именем-литотой, но и именем-оксюмороном. Ср. еще мифоним из мансийской мифологической сказки: Жила-была маленькая женщина по имени ‘Брусничный Глаз’ [Мифы Хантов : 460]. Здесь мифонимическая литота сочетается с мифонимической метафорой.

В ирландской низшей мифологии и фольклоре бытует *эльф*, имя которого имеет в основе лексему с деминутивным значением — **Лепрехун** < *luchorpan* букв. ‘маленькое тело’ [Сл. Мелетинский : 309].

Следует, однако, подчеркнуть зыбкость границ между ономастической литотой и ономастической синекдохой. Древнеирландский мифоним **Ойнгус мак инн Ок** ‘Ойнгус юный сын’ является скорее синекдохой, чем литотой, ибо это имя в своей лексической семантике отражает

---

[1] *Список имен Кришны* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Список_имен_Кришны.

мифологический факт, а не отношение к именуемому персонажу. Согласно мифу, **Дагда** ‘Добрый бог’ возжелал чужую жену по имени **Боанн**. За один день, проведенный ее мужем в отъезде, **Боанн** сблизилась с **Дагдой**, зачала, выносила и родила **Ойнгуса**. Конечный компонент имени *mac ind Óc* ‘Юный сын’ говорит о том, что мать носила его и родила в течение одного дня [Бондаренко : 62].

Мифонимические деминутивы

Уменьшительность в мифонимии может выражаться при помощи как лексико-семантических, так и структурно-словообразовательных средств. В языках с богатой деминутивной аффиксацией с этой целью используются уменьшительные суффиксы, превращающиеся в мифологических контекстах в мифоформанты. Деминутивные суффиксы, употребляемые в мифонимии, используются с номинативной функцией, называя мифонимический объект, и одновременно они имеют уменьшительное значение. Ср., например, два имени в веснянке: *«Сама Мати Пречистая / На улицу выходила... / Прасковьюшка мала, / Стоя жито жала...»*, где «сочетание в одном фольклорном тексте *Мат(ер)и Пречистой* и *Прасковьюшки*, как и ряд других фактов, позволяют сделать предположение, что в прототипе подобных веснянок эти два образа могли сводиться к одному» [Топоров Проблемы : 148]. Структурно-словообразовательная форма мифонимов содержит в себе разнообразную информацию, которая становится понятной только в результате декодировки. В частности, деминутивная форма мифонимов маркирует их социолингвистическую соотнесенность. Она манифестирует принадлежность именуемых объектов к низшей мифологии — к категории низших божеств, демонов, духов и под. Как правило, образы и имена высших богов создаются интеллектуальной религиозно-мифологической аристократией, жрецами.

В простонародной массе возникают образы и имена низшей мифологии. *Деминутивность* (и аугменатативность) языковых единиц характерна преимущественно для низших, общенародных слоев населения. В сказке «Звериное молоко» фигурируют персонажи: *Ванюшка*, *Иванушка*, *Иванушка — крестьянский сын*, *Васинька*, *Васютка*, *мужичок-кулачок*; животные-помощники: *волчонок*, *медвеженок*; кот и кошка — *Кутышка* и *Мурлышка*. В сказке «Царевна-лягушка» — *Ванюшка*, *Гаврилушка*, *Ганюша*. В сказке «Сивко-Бурко» — *Иван-дурачок*, *Иванушка-дурак*, *Иванушка-дурачок*, *Ванюшка-дурачок*, *Ванюшка-дурак*, *Ванька-дурак*, *Иванушко-запечник*, *Иванко*, *Ванюша*, *Ванюшка*, *Ванька*. В сказке «Волшебное кольцо» — *Ванюшка*, *Мартынка*, *Мартынушка*, *Егорушка*; собака *Журка* и кот *Васька*. В сказке «По щучьему велению» — *Емельян-дурачок*, *Емельянушка*, *Омелька*, *Амеля-дурачок*, *Амелинтка*, *Амелюшка*, *Ванюшка-дуранюшка*, *Иванушко* [Доровских : 88—94]. Владелицей ‘живой воды’ и ‘молодильных яблок’ выступает *Сонька-богатырка*, *Усонька-богатырша* [Доровских : 92]. Ср., например, такой мифоним в русских сказаниях, как

Огневушка-Поскакушка. В поверьях псковичей *Марушка*, подобно другим духам, проказящим в доме, незаметно похищает вещи. Уменьшительными суффиксами оформлены в русском фольклоре имена сказочных коней: **Конек-Горбунок**, **Сивка-Бурка**, **вещая каурка**, наименование которого сохраняется во всех почти вариантах, в том числе и в тех случаях, когда герой получает в подарок не одного, а трех коней: **Сивко**, **Бурко**, **Каурко**. «Часто используется и сокращенная форма наименования — *Сивка-бурка*, *Сивка*, *Бурка*. Своеобразная форма клички отмечена в пинежском варианте: *Сивко-бурко*, *Ве́щанко-Воронéйко*. Ср. также *Сивко-бурко, вещий воронко*» [Доровских : 90].

Народная низшая мифонимия характеризуется наличием синонимии, когда один и тот же мифологический персонаж мифонимически актуализируется различными именами. Деминутивный мифоним **Морозко** — имя персонажа славянского сказочного фольклора и календарных обрядов; персонификация природной стихии дополняется синонимирующими деминутивными мифолексемами: **Студенец**, **Трескунец**. Дух, обитающий за печкой или в подполье дома, называется, в частности, деминутивным именем **Лизунко**. Это одно из табуистических наименований домового духа, который, по поверьям, лижет, зализывает по ночам волосы людей, шерсть скота, вылизывает оставленную где попало посуду. В сказках **Жихарка**, **Жихорько**, **Жихорко** — маленький человечек. Образ, видимо, соотнесен и связан с образом домового и служит выражением домашности, любви, привязанности к добру. В славянской мифологии **Фараонка**, **Фараончик** — фантастическое существо с человеческой головой, туловищем и рыбьим хвостом.

В мифонимическом ряду не все номинации являются деминутивными, однако нередко *формальные деминутивы* являются доминирующими. В славянской мифологии «хозяин» поля, охраняющий его и влияющий на его плодородие, цветение и урожай хлебов, благополучие пасущегося на поле скота, имеет имена *полевой* или *полевик* [СДЭС 4 : 138—139]. С этими низшими божествами крестьяне немедленно входили в соприкосновение, когда начинали расчищать леса и распахивать земли под поля, пастбища и новые угодья. Полевик — существо многоликое: он олицетворенное поле, наг и черен, как земля, с разноцветными глазами и «волосами-травой». *Полевик (Полевой)* — дух, обитающий в поле [СДЭС 4 : 138—139]. Ср. укр.: «Польовики живуть на полі, як хліб буває високий, то й вони бувають врівні з хлібом...» [Нечуй-Левицький : 51]. В мифологии разных областей и районов Полевик или Полевой описан совершенно по-разному[1]. В славянских поверьях встречается также образ луговика — покровителя лугов. Луговой, луговичок, луговик — в народных поверьях славян один из луговых духов, ребенок *полевика*. Крестьяне некоторых

[1] *Полевик*, *Полевой* — хозяин полей [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://tradicii.com/polevik-polevojj-khozyain-polejj.html

мест верили, что он в виде маленького зеленого человечка в одежде из травы бегает по лугам и ловит птиц (по некоторым поверьям, в пищу своему родителю — *полевику*). Согласно народным поверьям, *луговой* — не злой дух, он даже помогает людям во время сенокоса. Отметим также существовавшего в славянских народных поверьях *межевика*, как отражающего элемент хозяйственного полевого ландшафта. В славянской мифологии *межевик*, *межевичок*, *межевой* — дух, обитающий на границах поля, на межах; сын *полевика* и брат *луговика*. *Межевик*, по народному убеждению, охраняет межу и наказывает тех, кто нарушает ее, переходит межу незаконно. Однако *межевик* в народных поверьях — это не только добрый дух поля. Он может быть опасен для людей, особенно для тех, кто не соблюдает определенных запретов или правил поведения в поле.

Дух, хранитель и хозяин леса в славянской мифологии называется *леший* или *лесовик*. Дух бора и рощи имеет имена *боровой* или *боровик*. Дух мшистых болот имеет имя *моховик*. Такие имена духов дополняются именами-субститутами, возникающими благодаря использованию имен с большими эмоционально-экспрессивными коннотациями или эвфемистических имен вместо табуированных. Так, полевика величают, используя деминутивные экспрессивные суффиксы, *дедушко-полевушко*, *дедко полевой*, *полевой батюшко*. *Лесовик* имеет множество других региональных и оценочных именований. Домовой чаще всего именуется по месту обитания: русск. *домовой*, *домовóйко*, *домовой дед*, блр. *дамавúк, домник, хатник*, укр. *домовик*; а также по месту нахождения в доме: русск. *голбéшник* (*голбец* — перегородка за печью), *запечник*, блр. *подпечник*. Названия домового отражают его статус в доме и отношения с членами семьи: русск. *хозяин*, *избянной большáк*, *дедушко-братóк*, *братáнушко*, *доброхóтушко*; блр. *домовóй хазя́ин*, *господарь, самый нáбольшой*, *дяденька*, *братóк*, *модовейко*, *модожúрко*; укр. *домбейко* [СДЭС 2 : 120—124].

Во многих формально деминутивных мифонимах отсутствует компонент уменьшительности. Многие именования мифологических существ образованы под давлением популярной структурно-словообразовательной модели. Таким является, например, мифоним *русалка*. По верованиям древних славян, в реках, озерах или колодцах вместе с водяными жили их жены — *водяные девы (русалки)* [ЭСБЕ 53 : 295], которых называли именами **Водяница**, **Водява**, **Водяная чертовка** или **Водянуха** [Даль 1 : 466—467]. «Неясно само название ‘русалка’, — отмечает Э. В. Померанцева, — наряду с которыми в народе живут и другие: *купалка*, *водяница*, *лоскотуха*, *мавка* и т. д.» [Померанцева : 116]. Кроме известных вариантов названий ‘русалки’, отмеченных Д. К. Зелениным, *казытка*, *купалка*, О. Кольберг упомянул еще термин, характерный для украинской карпатской традиции — *«мертвушки»*. *Лоскотка* — особый вид *русалок*. В украинском языке сохранилось

название *мавка*, в белорусском — *купалка*, как синоним *русалки*. В славянской мифологии *лесавки* (иногда *лесовички*, *лисунки*) — дети кикиморы болотной и лешего. **Анчутка** — одно из наиболее распространенных названий нечистой силы. Возможно, оно произошло в результате изменения литовского слова *anciute* ‘маленькая утка’. Действительно, *анчутка*, ‘чертик’ — существо, связанное с водой, болотом, при этом он быстро передвигается (летает). Популярными в русской нижней мифонимии являются именования духов с уменьшительным суффиксом *-ик/-ник*. В доме живет *домовой/домовик*, именуемый также *запечник/подпечник*. Дух бани в славянской мифологии именуется *банник*. Дух места, живущий в овине (на гумне), называется *овинник/гуменник/подовинник*. В русских поверьях *крапчик* — ‘пчелиный царек’. По поверьям восточных славян, *ичетики* — ‘водяные’ ‘человечки’, ‘бесята’. *Змеевки* — ‘дочери Великого Полоза’; они очень худые, потому что умеют превращаться в золотых змей. В английском фольклоре фигурируют женщины-брауни, которых называют *шелковинки*, потому что они носят шелковые платья. Фейри, живущие в германских и галльских землях, называются *мшанки*.

Деминутивные мифоформанты, выполняющие как основную номинационную функцию, так и дополнительную, уменьшительную, нередко вытесняют уменьшительность на периферию номинации. Однако *деминутивность* полностью никогда не исчезает в сознании: объект, называемый словом с уменьшительным суффиксом, не воспринимается как имеющий огромные размеры. Чаще всего это мифологическое существо с маленькими размерами. Иноязычные мифонимы в русской мифонимии также нередко передаются с помощью деминутивных суффиксов.

Глава 3
МИФОНИМИЧЕСКИЕ ЭВФЕМИЗМЫ

Эвфемизм (др.-греч. εὐφήμη ‘благоречие’ из др.-греч. εὐ ‘хорошо’ + др.-греч. φήμη ‘речь’) — троп, состоящий в непрямом, прикрытом, вежливом, смягчающем обозначении какого-либо предмета или явления [Сл. Ахманова : 521]. Иными словами, *эвфемизм* — это замена грубых или резких слов и выражений более мягкими, а также некоторых собственных имен — условными обозначениями. *Мифонимический эвфемизм* — замена имени мифологического персонажа или названия мифологического объекта словом-субститутом с нейтральным значением или словом с положительной коннотацией. «Табуированием ‹...› позже охватываются не только пугающие духи, но и те, которые, вместе с чувством страха, внушают к себе благоговение ‹...›, ср.

лат. *vereri*: 1) ‘бояться’; 2) ‘глубоко уважать’, ‘благоговеть’» [Булаховский : 50].

Мифонимическим эвфемизмом называется и само слово-субститут, употребляемое в мифологическом пространстве с нейтральными или положительными коннотациями. *Мифонимические эвфемизмы* обусловлены табу[1] на имена и названия мифологических персонажей и объектов, а также социальными факторами и некоторыми другими причинами. «Имя служит средством для передачи дурных воздействий»[2]. Имя — это дух именуемого объекта, а значит — табу. Вместо подлинного имени используются его заменители, эвфемистические субституты. При этом нередко эвфемизируются как собственные имена и названия персонажей и объектов, так и их нарицательные обозначения, как проприальные, так и апеллятивные лексемы (синтаксемы). Например, не полагалось произносить вслух лексемы ‘черт’, ‘дьявол’ и под. Считалось, что простого упоминания этих мифонимов достаточно, чтобы они были услышаны называемыми демоническими персонажами как призыв и навредили людям. Поэтому в обыденной речи часто использовали эвфемизмы: *лукавый*, *нечистый*, *неназываемый*, *враг рода человеческого*, *шут* и др. В. Даль и С. Максимов [Даль 4 : 615—616; Максимов : 4] перечисляют сотни таких имен-эвфемизмов.

В мифологии западносибирских татар злой демон, который неожиданно по ночам возникает перед путниками в образе *копны*, *воза*, *дерева*, *огненного кома* и душит их, получил эвфемистическое название **Атцыс** букв. ‘Без имени’. Эвфемизмом **Атцыс** называли также различных злых духов (*мяцкай*, *оряк*, *убыр*, *албасты* и др.), именования которых опасались произносить вслух, боясь привлечь демона [МНМ 1 : 124]. Лексема ‘медведь’ является искусственно созданным сложным словом со значением ‘тот, кто ест мед’, которое сменило табуированное на почве мифологических верований исконное слово. У промысловых охотников слово ‘медведь’ впоследствии подверглось вторичному табуированню и заменилось новыми эвфемизмами: ‘хозяин’, ‘мохнач’, ‘ломака’, ‘бурый’, ‘мишка’, ‘Михал Потапыч’, ‘Потапыч’, ‘Топтыгин’ и другими. В мансийской мифологии предком фратрии **Пор** является медведь, имеющий, по всей видимости, эвфемистическое имя **Консыг-ойка** ‘Когтистый старик’ [МНМ 1 : 666]. «Третья ипостась тенгризма — супруга **Тенгри Умай** (**Ымай**). ‹...› Жители бассейна Абакана в 1946 году сообщили Л. П. Потапову, что словом

---

[1] «Любопытно, однако, что слово *tabu* иногда приобретает и прямо противоположное значение — ‘проклятый’, ‘проклятое’ (ср. лат. *sacer*, соединяющее в себе противоположные значения: ‘священный’ и ‘проклятый’), что легко понять из общего обоим понятиям элемента ‘неприкосновенный’, ‘запретный’» [Булаховский : 50].

[2] *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Европы и Северной Азии. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах / Д. К. Зеленин. — Л., 1929. — С. 6.

Умай обозначают душу ребенка с момента его рождения до тех пор, пока он начнет ходить и говорить, то есть до трех лет. По-видимому, в этом случае слово **Умай** выступает оберегом-эвфемизмом» [Каиржанов 2011 : 189].

Табуистически-эвфемистическими являются замены имени славянского бога грозы **Перуна** многочисленными звукоподражательными вариациями типа ‘переруга’, ‘преперуда’, ‘прпоруша’ и др. [МНМ 2 : 307] *(см. также с. 451)*.

В древнегреческой мифологии бог подземного **царства мертвых** имел имя **Аи́д** (др.-греч. Ἀΐδης или Ἅδης) или **Га́дес**. Этим же именем называлось и само царство мертвых. **Аид** в значении ‘имя бога’, видимо, является вторичным по отношению к значению ‘название мира мертвых’. Представление древних о «мире мертвых» отражено в древнегреческих именах подземного бога, например, **Плутон** ‘Богатый’, так как все богатства, как минеральные, так и растительные, порождаются землей. **Аид** — повелитель теней умерших, и его называют иногда **Зевсом Катахтоном** ‘Подземным Зевсом’. Слово др.-греч. Ἀΐδης обычно этимологизируется из **smu-id* ‘свидание, встреча (с предками)’ [Реконструкция : 82]. Также слово **Аид** возводится к греческому слову ‘невидимый’ (Ἀϊδωνεύς). Ср. эпитет *Шлем Аида* в *«Одиссее»* — т. е. бога царства смерти, имя которого по одному из этимологических предположений означает ‘Невидимый’. *Шлем Аида* соответствует сказочной *шапке-невидимке* [Тахо-Годи Гомер : 311]. Гомер еще называет **Аида** «щедрым» и «гостеприимным», так как смертная участь не минует ни одного человека. Как бог смерти, **Аид** был страшным богом, само имя которого боялись произносить, заменяя его различными эвфемистическими эпитетами. Одним из них является имя **Плутон**, вошедшее в употребление начиная с V в. Таким образом, **Аид** «вобрал» в себя бога **Плутоса**, первоначально самостоятельное божество богатства и плодородия. В связи с этой интеграцией и вместе с переменой имени произошла и перемена самого представления об **Аиде**, значительно смягчившая его безотрадное и неумолимое существо.

В римской мифологии фигурирует богиня, эвфемистически называемая **Bona Dea** ‘Благая Богиня’, ‘Добрая Богиня’, потому что ее подлинное имя считалось святым и не произносилось вслух. Объемная лексическая семантика этого теонимического эвфемизма не ограничивала функциональных свойств именуемой богини, которые были разнообразны и нашли отражение в многочисленных эпитетах. **Bona Dea** была богиней полей и кормилицей: **Agrestis**, **Pagana**, **Cereria**, **Nutrix**; целительницей: **Hygia**, **Valetudo Sanctas**; хранительницей отдельных фамилий и мест: **Aniensis**, **Sevina**, **Castrensis**. Вместе с тем она **Compos** ‘Могучая’, **Celestis** ‘Небесная’, **Lucifera** ‘Светоносная’, **Regina triumphalis** ‘Царица и Победительница’ [Штаерман : 109]. В Древнем Риме употребительным было собирательное обозначение *покойников* с эвфемистическим значением ‘добрые люди’, а также

выражение *di manes* ‘боги-маны’. Умершие родственники часто именовались также *di parentes* ‘родительские божества’.

Ведийское божество, связанное со смертью, охотой, грозой, ветром, бурей, носит имя **Рудра́**. **Рудра** персонифицирует ‘гнев’, ‘ярость’. *«Ригведа»* неоднократно называет **Рудру** именем **Гхора** (санскр. घोर ‘Страшный’, ‘Яростный’, ‘Неистовый’). **Рудра** — ‘убийца’, что отражено в одном из его эпитетов **Мужеубийца**. Из эвфемистических побуждений его все чаше стали называть субститутивным именем **Шива** (санскр. शिव ‘Благой’, ‘Милостивый’, ‘Приносящий счастье’). Эвфемистический эпитет **Шива** в *«Яджурведе»* уже прочно занимает место если не основного имени, с которым обращаются к **Рудре**, то, по крайней мере, становится одним из основных его эпитетов. Для религиозно-мифологического мышления характерна крепкая связь между именем и персонажем, носящим это имя. Упрочнение имени **Шива** привело к постепенному вытеснению как имени **Рудра**, так и носителя этого имени. Становление бога **Шивы** как верховного индуистского божества, входящего вместе с Брахмой и Вишну в божественную триаду тримурти, привело к изменению лексикологического статуса его имени: из эвфемистического субститута этот теоним становится основным именем бога. Произошла лексико-семантическая рокировка: ономастический эвфемизм превратился в подлинное имя бога, а имя **Рудра** трансформировалось в один из многих эпитетов **Шивы** [МНМ 2 : 642].

Процесс эвфемизации на этом не заканчивается: параллельно с основным именем бога **Шивы** в ритуалах и молитвах используется множество эвфемистических номинаций, связанных с указанием на те или иные его функции и качества, такие как **Омкара** ‘Создатель священного слога Ом’, **Паланшер** ‘Защитник’, **Ашутош** ‘Исполняющий желания’, **Шанккара** ‘Дарующий счастье’, **Анагха** ‘Безгрешный’, **Бхоленатх** ‘Добросердечный’, **Кантха** ‘Лучезарный’, **Приядаршана** ‘Прекраснооκий’, **Суприта** ‘Радостный’ и многие другие. **Шива** имеет в то же время четкий антропоморфный вид. В гимнах *«Маниккавасагара»* имеется много указаний, подчас противоречивых, характеризующих внешний облик божества. Он имеет три глаза («трехглазый», «имеющий глаз на лбу»); он восседает на быке, и бык изображен на его победоносном знамени; он подпоясан тигровой шкурой и носит как украшение клык дикого кабана; он размахивает змеей (или носит ее на поясе); в его волосах сияет луна и струится Ганга; его оружие — лук, копье и трезубец. «Не вдаваясь в детальный анализ всех номинационных обозначений, касающихся внешности **Шивы**, отметим лишь, что *они являются его постоянными именами* и связаны с его традиционными атрибутами» (курсив наш. — *А. С., О. С.*) [Альбедиль : 205].

Исиду как супругу умершего бога часто называли ‘**Богиней Запада**’ (то есть западного неба или некрополей Египта) и таким образом ее сравнивали с Западом, с тем мифологическим персонажем, который

носил, как символ западных областей, перо страуса на голове или вместо исчезнувшей головы или просто появлялся как безголовая (то есть безжизненная) фигура. Как персонификацию царства мертвых безголовую богиню эвфемистически называют ‘Хорошим, прекрасным Западом’, или ‘Хорошим, прекрасным некрополем’, или, более эвфемистически, ‘Хорошей, доброй (богиней)’ *(см. также с. 45)*.

В корейской мифологии эвфемистические названия получал один из самых страшных духов заразных болезней. Его называли **Мама Сонним** (иногда инверсия **Сонним мама**) букв. ‘Уважаемый гость оспа’, а также **Хосон мама**, **Хогу пёльсон** ‘Дух в образе женщины, распространяющей натуральную оспу’, **Тусйн** ‘Дух натуральной оспы’ [МНМ 2 : 96]. Метафорическое название богини оспы в китайской мифологии **Тяньхуа няннян** букв. ‘Матушка небесные цветы’ [МНМ 1 : 392] можно рассматривать, видимо, как мифонимический эвфемизм. Имя персонажа китайской мифологии **Чанъэ**, которая в даосизме почитается как богиня Луны, было табуировано из-за совпадения по звучанию с личным именем императора Вэнь-ди.

В разных национальных культурах мифонимические эвфемизмы используются в разной степени. Древние семитские религии очень часто не употребляли прямые теонимические номинации, отдавая предпочтение отапеллятивным эвфемистическим субститутам. У западных семитов не существовало единой мифологической системы, единой системы религиозных представлений. Каждая местность, каждый город имел своего бога-покровителя, свой пантеон. Даже наличие уже на раннем этапе общих мифов и божеств (верховных в том числе) не привело к формированию единого пантеона. Наоборот, местные боги играли первенствующую роль и становились верховными божествами, воспринимая атрибуты более ранних верховных богов.

Имена семитских богов часто были табуированы и заменялись эвфемистическими субститутами, отапеллятивными именованиями с прозрачной лексической семантикой, эпитетными номинациями, мифонимическими прозвищами. Ср. **Балу**, в более позднем произношении **Баал** ‘Хозяин’, ‘Владыка’, ‘Господин’, ‘Князь’; **Мильком/Мильк** ‘Царь’, ‘Хозяин’; **Адон** ‘Господь’; а также такими эвфемизмами, как **Эшмун/Шем** ‘Имя’ и т. п. Один отапеллятивный мифонимический субститут мог применяться к нескольким богам, очевидно, составляющим в мифологических представлениях некий «класс». В таких случаях дифференциация достигалась использованием эвфемистических эпитетов, например, **Алиййану-Балу** (мифонимический эпитет **Аллиййану** ‘Силач’). Прозвища **Балу** — ‘Силач’, ‘Могучий’ — указывают на то, что он мыслился сильнее других богов. Иные эпитеты **Балу** указывают на местность, считавшуюся его владениями. Так, прибавление к имени **Балу** слова **Хаману**, позднее **Хаммон** свидетельствует, что он считался владыкой горного хребта Аман, скорее всего того самого, который упоминается в библейской Песни Песней как обиталище барсов и львов.

Теонимические субституты могли принимать значение ‘бог’, как имя **Илу**, первоначально — ‘сильный’, ‘могучий’. Бог **Илу** возглавлял пантеон Ханаана. Имя это на языках других семитских народов звучало как **Эль**, **Элим**, **Элохим**, **Илум** и т. д. Эта лексема служила обозначением бога вообще. Бог **Илу** известен также под многочисленными эвфемистическими прозвищами: ‘Создатель богов’, ‘Творец всех творений’, ‘Вечный отец’, ‘Владыка лет’, ‘Отец человеков’. Имя угаритско-финикийской богини, праматери и владычицы богов, супруги верховного угаритского бога **Илу Асират** (или *Асирту*, *Асирату*, хетт. *Ашерту*, амор. *Ашрату*, позднее на иврите **Аше́ра**, др.-евр. אשרה) толкуют как происходящее от слова *ашера* ‘роща’, ‘дубрава’, ‘идол дубравный’, ‘дерево’. Бог Угарита, могучий воитель **Балу**, согласно некоторым мифам, имел дочерей **Пидрай** ‘Жироносная’, **Талай** ‘Росная’ и **Арцай** ‘Земная’. Возможно, однако, что это не дочери, а жены **Балу**. Кроме того, у него была сестра и возлюбленная по имени **Анат**. **Балу** именуется богатырем, скачущим на облаке. Известны его изображения в облике быка, т. е. он обозначен символом плодородия. **Балу** вместе с **Анат** борется с хтоническими и морскими стихиями, которые являются разрушительными силами, и предстает как умирающий и воскрешающий бог. Он борется и с богом подземного мира **Муту**. Их схватка постоянно возобновляется: гибель **Балу** приводит к увяданию и засухе, а его воскресение влечет за собой расцвет в природе [Каиржанов 2011 : 193].

Эвфемистические субституты могли постепенно превращаться в подлинные имена богов. Нередко вместо подлинных теонимов употреблялись теонимизированные обозначения предметов или явлений, ассоциируемых с соответствующими божествами. Ср. имена богов: **Рашап**, позднее **Решеф** ‘Пламя’, **Йарих** ‘Луна’. Богом водной стихии был **Йамму** ‘Море’. Бог смерти и подземного царства мертвых, воплощение хаоса, насылающий засуху и бесплодие, имел отапеллятивное имя **Муту**/**Мот** ‘Смерть’. Имя бога-ремесленника в западносемитской мифологии, наделенного сверхъестественной силой, зовут прозрачным именем **Кусар-и-Хусас**/**Кусар-ва-Хусас** ‘Умелый и мудрый’. По всей видимости, это прозвище, заменяющее запретное имя [МНМ 2 : 30]. В западносемитской мифологии бог, очевидно, охоты и рыболовства имел отапеллятивное имя **Цид** ‘Охотник’. Вероятно, **Цид** считался основателем и владыкой города **Сидон** (финик. **Цидон**). **Цид** известен по теофорным именам, главным образом в сочетаниях **Циди-Мелькарт** и **Циди-Тиннит**. Боги вечерней и утренней зари, боги благополучия имели соответственные отапеллятивные именования: **Шалимму**, позднее **Шалим** (*slm*) ‘Вечерняя заря’ и **Шахару**, позднее **Шахар** (*shr*) ‘Утренняя заря’.

В йеменской мифологии бог луны имел имя **Сами** ‘Слышащий’. Слово **Сами**, очевидно, заменяло первоначально запретное имя бога. Имя бога луны, бога-предка, почитавшегося в государстве Саба,

Алкамах/Илумкух/Илмуках ‘Могучий бог’, вероятно, являлось первоначально прозвищем, заменявшим запретное имя бога. **Алмаках** имел различные ипостаси — эвфемистические замены: **владыка Аввама** (по названию местности возле города Мариб в Йемене, где находился храм **Алмакаха** ‘Аввам’), владетель (храма) Харрана (в городе Амран), владыка каменных баранов в городе Сирвах, где храм был украшен фризами с изображениями баранов. Почитание ипостаси владыки **Аввама** приобрело наибольшее значение. Имя древнеарабской богини неба и дождя **Алла́т/ал-Лат/Алилат** (араб. اللات) является, возможно, эвфемистической заменой запретного имени божества и образовано из нарицательного *илахат* ‘богиня’ с определенным артиклем, что означает ‘эта богиня’, ‘богиня по преимуществу’. В иудаизме считается недопустимым произносить имя бога всуе (то есть напрасно, без причины), особенно недопустимым считается произносить собственное имя бога. Иудаизм всегда приписывал великую силу упоминанию имени бога. Позже было запрещено произносить это имя и в богослужениях. Именно поэтому широкую практику получило так называемое косвенное обращение к этому божественному имени. При чтении священных писаний евреи заменяли имя бога другими словами. Например, в молитвах использовались имена **Адонай** (ивр. אדוני — ‘Господь’, дословно «мои господа»; ивр. אדון — ‘господин’ — слитное притяжательное местоимение 1-го лица единственного или множественного числа в зависимости от огласовок, здесь — множественного) или **Элохим** (ивр. אלהים — ‘Бог’ или буквально: «Боги», так как ивр. אל — ‘Бог’, а ивр. ים — окончание множественного числа) или эпитет — **Саваоф** (ивр. צבאות, *цеваот*, буквально — «*(Господь)* Воинств»). Позднее, особенно — вне контекста богослужения, даже имя **Адона́й** стали заменять словом **ха̀-Ше́м** (ивр. השם — ‘Имя’; *«ха»* в иврите — определенный артикль). Это имя не единственное имя бога у иудеев, а лишь одно из многих; оно употребляется среди иудеев наравне с такими именами, как **Эль** (значит ‘бог’), **Элоим** — ‘бог присно’, **Эли** — ‘бог мой’, **Саддай** — ‘довлеющий’, **Раббони** — ‘господь’, **Адонай** — ‘господь сущий’ и т. д. Иероним насчитал 10 имен бога, употребляемых иудеями.

У разных народов эвфемизации подвергаются различные лексические пласты, называющие различные объекты реальной или воображаемой действительности.

У народов Океании, в частности у фиджийцев, подлинные названия ряда объектов и имена некоторых категорий личностей остаются тайными, сокрытыми в силу религиозных мотивов. Вместо них употребляются эвфемизмы. В фиджийское ономастическое пространство входят названия домов. Все сакральное требует сокрытия имен. Поэтому не только имена погребаемых при закладке дома были табу, но и сама категория этих людей обозначалась эвфемистически. Они назывались **вакасомбу-ни-ндуру** ‘опускающие, ставящие (себя) под опорным

столбом' [Мифы Фиджийцев : 34]. Разумеется, эвфемистическая тенденция не могла быть всеобъемлющей и бесконечной: названия домов, как и других сакрально значимых для автохтонов объектов, не могли не использоваться, не упоминаться в повседневной жизни, в процессе коммуникации. Трудно определить, имеем ли мы дело в мифах с подлинным названием объекта или эвфеминизированным, ср. название дома **Вале-зо** 'Дом трав' [Мифы Фиджийцев : 126].

Лодки для жителей Океании имели огромное значение и каждая из них имела свое имя. Создание лодки — сакральное действие, последовательность сложных мужских ритуалов, сопровождаемых зашифрованностью образов, эвфемизацией наименований, сокрытием подлинных имен и названий. Даже апеллятивное обозначение лодки подвергалось эвфемизации. Лодка, например, нередко эвфемистически называлась 'звенящей (грохочущей) тропой' (помимо всего прочего здесь заключен намек на то, что дерево для лодки должно быть прочным и сухим) [Мифы Фиджийцев : 38]. Одна ладья из древнего полинезийского мифа имела название **Махина-и-те-пуа** 'Волна, которая, набегает на нос и разбивается в клочья пены, подобные цветам'. Мифологические предания полинезийцев хранят также собственные имена рулевых весел, парусов, каменных якорей. В мифах упоминаются имена морских чудовищ, которые встречались мореплавателям, среди них: **Пу'а-ту-тахи** 'Одинокий коралловый утес', **Ахифа-ту моана** 'Морское чудовище', **Аре-мата-пороа** 'Длинная волна', **Аре-мата-попото** 'Короткая волна', **Анае-мое-охо** 'Рыбья стая', **Тупе-'и'о-аху** 'Зверь с огненной плотью'; **Оту'ха'амана-а Та'ароа** 'Журавль, наделенный магической силой Та'ароа', **Пахуа-нуи-апи-та'а-и-те-ра'и** 'Гигантский моллюск'.

Иногда многократные замены имен, вызванные табуистическими причинами, вызывают появление изофункциональных божеств с различными именами у близкородственных народностей. Так, у самодийских народов существуют злые божества с близкими свойствами и функциями, но разными именами: **Кызы** у селькупов, **Нга** у ненецкого народа, **Тодоте** у энецкого народа, **Фаннида** у нганасанов. Этимологическое различие этих имен обусловлено, вероятно, неоднократными табуистическими заменами [МНМ 2 : 32].

Общеокеанийская тенденция к избеганию имен персонажей наблюдается в любых мифологических текстах. Имя мифологического героя, введенное в текст, в последующем повествовании эвфемистически заменяется местоимениями *он*, *этот*, *тот*. Такого рода эвфемистические местоименные субституции наблюдались в мифологиях с древнейших времен.

Таким образом, *мифонимическая эвфемизация* широко распространенная в культурах разных этносов мира, обусловлена спецификой религиозно-мифологического мышления.

Глава 4
МИФОНИМИЧЕСКИЕ ДИСФЕМИЗМЫ

Дисфемизм (греч. δυσφήμη ‘неблагоречие’) — троп, состоящий в замене естественного в данном контексте обозначения какого-либо предмета более вульгарным, фамильярным или грубым [Сл. Ахманова : 137]. *Мифонимический дисфемизм* — троп, состоящий в замене нейтрального имени или обозначения мифологического персонажа, названия мифологического объекта и т. д. словом-субститутом, в лексической семантике которого передается отрицательное отношение номинантов к объекту номинации.

В славянской мифологии злые духи, демоны и прежде всего — языческие боги, идолы назывались демоноонимом *бес* (ст.-слав. *бѣсъ*). В народной демонологии представления о *бесе* развивались под влиянием книжной (церковной) традиции. Само слово ‘бес’ является общеприменимым ко всей нечистой силе. Эту лексему можно считать мифонимическим дисфемизмом, исходя как из ее контекстуального мифологического значения, так и из ее этимологического значения. Ст.-слав. **ѣѣсъ** δαίμων, πνεῦμα, δαιμόνιον, укр. *біс*, болг. *бесѣм*, схр. *бȕjec*, ‘ярость’, словен. *bês* ‘злой дух’, чеш. *běs*, пол. *bies* восходит к индоевропейскому корню **bhōi- (*bhəi-, *bhī-)*, общеславянскому **běsъ*. Исконнородственно лит. *baisà* ‘страх’, *baisùs* ‘отвратительный, мерзкий, ужасный’, лат. *foedus* ‘мерзкий’ и греч. πίθηχος ‘обезьяна’. По мнению Траутмана, восходит к лит. *baidýti* ‘пугать’ и русск. *бояться*. Совершенно невероятна этимология Ильинского — к *бóсый*, а также *бáский* ‘усердный’, укр. *‘баскúй’*, чеш.-мор. *bosorovat* ‘колдовать’. Следует также отклонить сравнение с лат. *bestia* [Фасмер 1 : 160].

В древнегреческом языке мифонимическая семантема *бес*, злой дух актуализируется в дисфемической лексеме *какодемон* (др.-греч. κακο-δαίμων, лат. *kakodaimōn* от κακο ‘плохой’ + δαίμων ‘демон’,‘дух’) в противоположность благому духу — *агатодемону*. В славянской мифологии злой дух обозначается как дисфемизмом ‘бес’, так и понятийно близкими ему дисфемизмами ‘черт’, ‘дьявол’. В. Даль перечисляет несколько десятков синонимов слова ‘бес’ (правда, более относимых в народной традиции не к бесу, а к черту): *змий*, *кромешный*, *враг*, *недруг*, *неистовый*, *лукавый*, *луканька*, *не-наш*, *недобрый*, *нечистая сила*, *неладный*, *соблазнитель*, *блазнитель*, *морока*, *мара*, *игрец*, *шут*, *некошной*, *ненавистник рода человеческого* [Даль 1 : 438—439; Даль 4 : 139, 597—598]. Весь этот синонимический ряд представляет собой совокупность мифонимических дисфемизмов. Мифонимический дисфемизм ‘чёрт’ также имеет множество аналогов и синонимов: *анчутка беспятный*, просто *беспятный*, *козлоногий*, *нечистый*, *лукавый* и др. При этом, однако, значения этих слов не

всегда тождественны. Этимология дисфемизма *чёрт* остается спорной до сих пор.

Дисфемизм *чёрт* находит типологические лексико-семантические аналогии в языках других культур. В балтийской мифологии это *велняс/велинас/велнс* (лит. *velnias*, *velinas*; лтш. *velns*, *vielona, vels*). В германо-скандинавской мифологии это **Сурт/Суртур** (др.-сканд. *Surtr*) ‘Черный’, ‘Смуглый’. У исламских народов это *шайтан*. Лексема *шайтан* происходит от арабского слова شيطان šayṭān ‘заблуждение’, ‘отдаление’ от сев.-зап.-семитск. корня **śṭn* ‘сатан’ букв. ‘быть враждебным’, ‘обвинение’. Согласно исламским преданиям, *шайтаны* побуждали к грехам и ошибкам благочестивых людей и пророков. В китайской мифологии *демон*, призрак, чудовище называется словом *яогуай* (кит. 妖怪) или *яомо* (кит. 妖魔) буквально ‘демон’.

Мифонимический дисфемизм *дьявол* происходит от древнегреческого слова διάβολος ‘клеветник’. Этим именем с негативными коннотациями называют религиозно-мифологического персонажа, подстрекателя людей к совершению греха. В исламе с *дьяволом* отождествляется **Иблис** — *джинн*, созданный Аллахом из огня, в отличие от ангелов, созданных из света. **Иблис** имеет много имен с подчеркнуто негативными коннотациями. Среди них такие мифонимические дисфемизмы, как **Адувв Аллах** (араб. عدو الله) ‘Враг Аллаха’ или просто **аль-Адувв** (араб. العدو) ‘Враг’.

В христианстве дьявол наиболее известен под именем **Сатаны**. Имя **Сатана** (от ивр. שָׂטָן śāṭān, арам. שָׂטָנָא sāṭānā, геэз śayṭān ‘противник’, ‘клеветник’, от сев.-зап.-семитск. корня **śṭn* ‘сатан’ букв. ‘быть враждебным’, ‘обвинение’) является мифонимическим дисфемизмом. Мифоним **Сатана** в религиозных представлениях авраамических религий — это имя главного противника небесных сил, представляющего собой высшее олицетворение зла и толкающего человека на путь духовной гибели. В своем первоначальном значении *сатана* — имя нарицательное, обозначающее того, кто препятствует и мешает.

Мифонимические дисфемизмы существуют в религиозно-мифологических системах многих национальных культур. В зороастризме нашло отражение дуалистическое восприятие мира: во вселенной противостоят друг другу силы добра и силы зла. Поэтому каждому богу с положительной мифологической семантикой противостоит злое божество, чье имя в лингвистическом плане представляет собой мифонимический дисфемизм. **Ахура Мазде** противостоит злое земное божество **Анхра-Майнью** ‘Злой дух’ — бог тьмы и олицетворение всего дурного, первоисточник зла, который еще в древнеперсидских клинообразных письменах носит дисфемистический эпитет *duwaista*, то есть ‘ненавистный’. **Анхра-Манью** сотворил сонм подчиняющихся ему дэвов. Верховные дэвы имеют говорящие дисфемистические имена: **Айшма** ‘Ярость’, **Асто Видоту** ‘Смерть’, **Бушьяста** ‘Резня’, **Друдж** ‘Ложь’, **Насу** ‘Гниение’, **Тишн** ‘Жажда неутолимая’ и другие. Имена верховных дэвов

говорят о наиболее страшных грехах для истинного зороастрийца. См. еще дисфемистические имена олицетворений зла в зороастризме: **Акем Мана** ‘Злой умысел’, ‘Путаница’; **Душ-Хшатра** ‘Трусость’, ‘Подлость’; **Тарамаити** ‘Ложная гордость’, ‘Спесь’; **Аветат** ‘Ничтожество’, ‘Деградация’, ‘Болезнь’ и другие.

Отношение социума к мифологическому персонажу нередко определяло отношение к его имени. В древнеегипетской мифологии бог **Сет** первоначально почитался как «защитник солнца-Ра». В период Древнего царства **Сет** наряду с **Гором** относился к разряду верховных богов. Он считался покровителем царской власти. Сочетание имен **Сета** и **Гора** означает «царь». Имя **Сет** входило в титулы и имена ряда фараонов. **Сету** давались эпитеты ‘Могучий’, ‘Великий силой’. Постепенно образ **Сета** деградировал. Он превращается в символ зла и становится ненавистным злодеем, источником вселенского зла. Изменилось и отношение древних египтян к теониму **Сет**. В египетском языке иероглиф «зверь Сета» стал идеограммой, которая служила детерминативом к таким словам, как ‘дикий’, ‘злой’, ‘свирепый’. Имя этого древнеегипетского бога известно в разных вариантах: **Сет/Сетх/Сутех/Сута/Сети**. Написание его имени могло варьироваться по разным причинам, например, в зависимости от местности. Разные варианты имени получали разное толкование, ср. **Сетх** ‘Бог повязок’, **Сутех** ‘Тот, кто привел с Юга’ и др. Со временем имя **Сета**, бога ярости, песчаных бурь разрушения, хаоса, войны и смерти, приобретает оттенки резко отрицательной коннотации, становится мифонимическим дисфемизмом. С эпохи Нового царства установилась параллель между окончанием *-тех* в имени **Сутех** и корнем тех, что стало почвой для множества насмешливых прозвищ, в том числе, например, таких, как ‘пьяница’, трус’. **Сет** сделался предметом отвращения, чем-то вроде дьявола. Имя его выскабливалось, изображения уничтожались. Он был вычеркнут из списка девяти божеств и заменен **Тотом** или **Гором**. Это ненавистное имя было заменено дисфемическим субститутом **Бу**, который имел значение ‘Пустое место’, или другим дисфемизмом с лексическим значением ‘Злодей’. В последующие эпохи дисфемистическое имя **Сет** пытались иногда связать с другими именами на основе кажущегося фонетического подобия. Например, проводили параллель между именем **Сет**, аккадским мифонимом *шеду*, лексемой на иврите *шед* ‘черт’ и другими именами. Некоторые авторы полагают, что дисфемистическое имя **Сет** «мифологически и лингвистически» является аналогом **Сатаны**, «имея один и тот же корень и функции». Теософы XX в. предполагают, что третий сын Адама и Евы **Сиф** (ивр. שֵׁת, *Шет*; греч. Σηθ; араб. شيث (в Коране) **Шис**) — это **Сет** и это второе имя **Тифона**[1]: «**Тифон** — более позднее имя **Сета**».

[1] **Тифон** — в древнегреческой мифологии чудовище, олицетворение огненных сил земли и ее испарений, с их разрушительными действиями (имя **Тифон** одного

В древнегреческой мифологии лексема ‘демон’ (др.-греч. δαίμων ‘дух’, ‘божество’) употреблялась как собирательное название сверхъестественных существ или духов, занимающих низшее по сравнению с богами положение и бывающих как хорошими, так и плохими. В римской мифологии понятию ‘демоны’ соответствует понятие ‘гении’, употребляемое чаще всего в положительном смысле. В христианстве лексема *демон* приобрела дисфемистические коннотации и выступает синонимом слову *бес*, которым с XI в. на Руси христиане собирательно называли все языческие божества. Также греческое слово *демон* переводилось словом *бес* в Библии, а в английской и немецкой Библии переводилось словом *дьявол* — английское *devil*, немецкое *Teufel*.

Лексема *‘дивы/дэвы’* употребляется для обозначения сверхъестественных существ во многих национальных мифологиях (индийской, иранской, славянской, грузинской, армянской, тюркских). Однако мифологическая интерпретация этой лексемы и называемого ею образа различны. Общеарийское слово **daiva-*, имеющее индоевропейское происхождение, означало род небесных божеств (от корня **diu* ‘светить’, ‘небо’), почитание которых получило особое распространение в индуизме. В индийской мифологии *дивы* — боги или полубоги (санскр. देव ‘сияющий’, ср. лтш. *Dievs* ‘Бог’). В ираноязычном мире также прослеживаются рефлексы почитания *дэвов/дивов*, но под влиянием зороастризма, резко осуждавшего почитание *дэвов*, «дэвовские культы» вытесняются, а сами *дэвы* демонизируются. Лексема *дэвы* дисфеминизируется. От этого слова происходят современные перс. دیو *div*, тадж. *дев*, осет. *ævdew*, *idawæg* и другие слова иранских языков со значением ‘бес’, ‘злой дух’, ‘чудовище’, а также ‘сумасшедший’, ‘одержимый’. Славянское слово **divъ* (< **deiwos*) может быть прямым продолжением общеиндоевропейского слова, однако демонизацию этих божеств на славянской почве иногда рассматривают как отражение иранского влияния на древних славян *(см. также с. 388)*.

В угаритских текстах ‘Гибкий Змей’ — есть не что иное, как **Левиафан**. Его семь голов дают нам число голов, которые сокрушил бог согласно Псалму 74, 14 («Ты сокрушил головы *Левиафана*»). В *«Откровении Иоанна»* (12, 3 сл.) ‘семиглавое чудовище зла’, возникающее из моря, есть отзвук древнего мифа о **Левиафане** и символизирует зло, которое богу предстоит победить [Гордон : 217]. Мифоним **Люцифер** (лат. *Lucifer*) имеет замечательное лексическое значение ‘Светоносный’ от латинских слов *lux* ‘свет’ + *fero* ‘несу’. **Люцифером** римляне называли планету Венера, видимую во время утренней зари (слав. *Денница*) [МНМ 2 : 84]. В христианстве **Люцифер** — синоним падшего ангела, отождествляемого с **Сатаной** и дьяволом. В *«Божественной комедии»* (Песнь VIII) Данте А. называет *Люцифера* ‘**Дит**

корня с глаголом τύφω, что означает ‘дымить’, ‘чадить’). **Тифон** боролся с Зевсом за обладание миром и был свержен молнией Зевса в Тартар, под гору Этну.

(**Dis**)' < лат. *Lucifer* — 'Светоносец' (др.-русск. **Денница**), верховного дьявола, царя **Аида**. **Дит** (**Dis**) — латинское имя **Аида** или **Плутона**. Ср.: «На самом дне Ада, образованном ледяным озером Коцит, казнятся предатели ‹...›, а по середине в центре вселенной, вмерзший в льдину Дит (Люцифер) терзает в трех своих пастях предателей величества земного и небесного»[1]. Ср. еще: «**Левиафан** — гигантское чудовище, упоминаемое в библии как пример непостижимости Божественного творения (Иов 40: 20—41: 26; Пс. 103: 25—26), а также в качестве враждебному Богу могущественного существа, над которым Он одержал победу в начале времен (Пс. 73, 74 : 14; Ис. 27 : 1). ‹...› Отметим, что у А. Ф. Лосева **Левиафан** как своего рода «основной миф» новоевропейского материализма есть мертвое чудовище» [Троицкий : 306].

В ассирийской мифологии фигурировало божество по имени **Адрамелех**, имя которого означало 'Славный царь'. **Адрамелех** почитался как бог Солнца, покровитель ремесла. В христианстве он превратился в демона, стал правой рукой **Сатаны**, а его имя подверглось дисфемизации. В иудейской (а затем и в христианской) теологии фигурирует весьма отрицательный персонаж — демон истребления, разрушения и смерти. Его имя **Аполлион** (греч. Απολλύων) подозрительно напоминает имя бога древнегреческой мифологии **Аполлона**.

Часто мифологическое дисфемистическое значение мифонима подкрепляется его этимологической историей (реальной или приписываемой). **Велиал/Велиар/Белиал/Белиел/Агриэль** — в Библии падшее ангелическое существо. Древние иудеи считали, что **Велиал** был создан сразу после **Люцифера** и имел злую сущность от рождения. Он один из первых поднялся против Бога. После того как он был изгнан с небес, он стал воплощением зла. Название происходит от ивр. בליעל 'не имеющий достоинства'. По другой интерпретации это имя означает 'Мерзавец' [Бычков : 59]. В позднейшей еврейской литературе упоминается **Асмодей** — злой, сластолюбивый демон. В иудаистических легендах **Асмодей** (евр. *asmedaj*, греч. Ασμοδαιος) — демоническое существо. Персам **Асмодей** был известен по меньшей мере три тысячи лет назад как **Айшма-дэв** (др.-перс. *Aeshma-dev/Aesma-div*) 'Дух гнева', один из духов, составляющих верховную триаду Зла. Возможно также, что его имя происходит от еврейского слова *shamad* 'разрушать'. Некоторые считали **Асмодея** мужем Лилит после того, как она покинула Адама и стала демоном. (Лилит — первая в мире женщина, созданная вместе с Адамом из глины, почему и возомнила себя равной мужу.) В иудейской (а затем и в христианской) теологии демон истребления, разрушения и смерти имеет лексически прозрачное дисфемистическое имя **Абаддон**, или **Аваддóн** (ивр. אבדון), то есть 'Истребление'.

---

[1] См. об этом прим. М. Лозинского к: *Данте А.* Божественная комедия / Данте А. ; [пер. с ит. и прим. М. Лозинского]. — М. : Московский рабочий, 1986. — С. 453, 457.

Мифологический персонаж, часто отождествляемый с **Сатаной**, демон вражды и раздора, имеет изначально дисфемистическое имя **Мастема** (ивр. *mastemah* ‘противоречие’, ‘враждебность’).

В японской мифологии фигурирует чудовищное существо, живущее в глубине гор. Этот монстр имеет дисфемистическое имя **Ямауба** ‘Горная ведьма’. В мифологии гуанчей — древних аборигенов острова Тенерифе фигурирует злой демон с дисфемистическим именем **Гуайота** (исп. *Guayota*, на языке гуанчей *wa-yewta*) буквально ‘Разрушитель’.

В древнейшей грузинской мифологии и эпосе известно зооморфное, иногда многоголовое, чудовище, обладающие человеческой речью и способностью извергать огонь, по имени **Вешапи** ‘Дракон’. От этого прописального мифонима образовались апеллятивные мифонимы — *вешапи*, имена многочисленных отрицательных мифологических персонажей, олицетворение сил зла.

Иногда отрицательный мифологический персонаж получает дисфемистическое имя, чтобы избежать упоминания его реального имени, подлежащего забвению. В христианской религии известен один из злых духов, подручный дьявола (довольно часто отождествляемый с **Люцифером**). Его зовут **Вельзевул** или **Веельзевул** (от ивр. בעל זבוב — *бааль-зевув*, буквально ‘повелитель летающих вещей’). В Септуагинте упоминается как **Ваалзевув** (греч. **βααλζεβούβ**) и как **βααλ μυιαν** ‘Баал мух’; за каноническое имя принят вариант **Веельзевул** (греч. **βεελζεβοὺλ**). Вероятно, древнееврейская форма *бааль-зевув*, упоминаемая в Ветхом Завете, — дисфемизм, чтобы избежать упоминания языческого божества.

Мифонимическим дисфемизмом называется и сама лексема/синтаксема-субститут, употребляемая в мифологическом пространстве с отрицательными коннотациями. Появление дисфемизмов в мифологии связано с дуалистическим делением мифологических персонажей на «хороших» и «плохих».

Мифонимы могут приобретать дисфемистическое значение в процессе своего употребления: во многих случаях контекстуальное использование имен мифологических персонажей является решающим для детерминации их мифологического значения. Иногда мифологическое отрицательное значение имени персонажа вступает в противоречие с его этимологическим, исходным лексическим значением. Мифологическое значение, основанное на контекстном, дискурсивном употреблении мифонима, вытесняет исходное позитивное значение и выступает как новое концептуальное ядро, вокруг которого образуются дополнительные созначения.

РАЗДЕЛ V

ДРУГИЕ ПРИНЦИПЫ ЛЕКСИЧЕСКОЙ НОМИНАЦИИ В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Глава 1

МИФОНИМИЧЕСКАЯ АКЦИДЕНТНОСТЬ

К *акцидентным теонимам (мифонимам)* (от лат. *accidens* ‘случайный’; *accidentia* ‘случайно появляющееся’) относим имена богов (имена любых мифических существ), возникших в результате каких-то случайных, побочных, несущественных причин. Тривиальные ошибки, недоразумения приводят к теонимическим (мифонимическим) инновациям. Вновь созданные имена богов иногда теряют семантическую связь с мотивирующим словом и семантически входят в совершенно иную лексико-семантическую категорию, наполняются новым содержанием, способствуют формированию религиозных образов, божеств, получают широкое распространение и почитание.

Примером акцидентного теонима выступает проприальная лексема **Иегова**. Это имя иудейского бога возникло по ошибке и получило распространение в христианском богословии и в православном сектантстве. Как пишет М. И. Шахнович, иудаизм строго запрещает произносить «неизреченное имя» **Яхве**. «Поэтому в так называемых пунктированных (снабженных знаками гласных и другими знаками для чтения) рукописях Библии на древнееврейском языке под согласными имен **Яхве** ставились гласные слова *адонай*, то есть ‘господь мой’, произносившегося вместо имени **Яхве**. Секрет такого написания не был известен христианским богословам, которые ошибочно ввели в использование имя **Иегова** еще в XVI в.» [Шахнович 1990 : 15].

Древнеегипетский бог **Сет** стал богом азиатов из-за строительства царями гиксосов, азиатских завоевателей Египта, крепости и столицы в восточной Дельте. Они нашли его там как древнего местного бога и соответственно воздавали ему особые почести. «Эта случайная связь с азиатами заставила сравнивать его с **Ваалом**, сирийским богом неба, и создала истоки широко распространенного клеветнического утверждения, что евреи (и позднее христиане) поклонялись ослу. Последняя идея получила дополнительную поддержку в Египте благодаря схожести египетского слова ‘осел’ *(io)* и обычного произношения на иврите имени **Иеговы Yahu**, **Yaho**» [Мюллер Лекции : 89].

По М. Мюллеру, теологи Нового царства неправильно прочитали древнеегипетское слово *ma'tiu*, которое поняли как ‘судьи’, и на основе неверного прочтения слова пришли к заключению, что правосудие Осириса двойное.

Средневековые хронисты описывали западнославянского бога по имени **Радегаст/Радогост/Радагаст/Радигаст**, который якобы функционировал как бог земли бодричей. Н. И. Зубов считает, что у славян такого божества, как **Радогост**, никогда не существовало. «Это было название города и как теоним появилось только из-за ошибки одного из хронистов» [Зубов 1995 : 46—48].

В западнославянской мифологии фигурирует богиня охоты **Девана** *(Dzewana, Dziewonna)*. А.-А. Брюкнер указал, что многие боги в западнославянской теонимии являются созданиями хронистов и не имеют корней в древней славянской мифологии. К таким божествам он относит и богиню **Dzewana**, чей образ и имя были созданы стремлением найти соответствие римскому божеству (в данном случае — **Диане**) [Brückner].

В византийских и русских средневековых легендах часто упоминается райская птица **Алконост** с головой и руками девы. Название и образ райской птицы **Алконост**, впервые появившиеся в переводных памятниках, являются результатом недоразумения: вероятно, при переписывании *«Шестоднева»* Иоанна Болгарского, где речь идет о зимородке — *алкионе* (греч. ἀλκυών), слово из славянского текста *«алкионъ есть птица морская»* превратилось в «алконостъ» [1].

Стародавние славянские сказания утверждают, что **Стратим-птица** — прародительница всех птиц — живет на море-океане, подобно **Алконосту**. Имя **Стратим** обычно рассматривается как искажение слова *струфоками́л*. Словом *струфоками́л* в эпоху Петра I называли страуса. Ср.: «Когда **Стратим-птица** парит по поднебесью, тогда от удара ее могучих крыльев рождаются ветры и поднимается на море буря, которая топит корабли с товарами: представление совершенно сходное со скандинавскими орлами-великанами. ‹...› Буслаев сближает название **Стратим-птицы** с греческим словом ‘страус’. ‹...› Но, может быть, в основе этого очевидно искаженного названия лежит корень *стри*» [Афанасьев 1852 : 7].

Сиа — древнеегипетский бог ума и мудрости. В Древнем Царстве **Сиа** изображается справа от Ра и отвечает за перенос священного папируса, чье содержимое воплощает интеллектуальное достижение. В русскоязычной популярной египтологической литературе **Сиа** часто называют ‘богиней’ [Мифология : 496]. Это тиражирование ошибки, содержащейся в более серьезных изданиях еще советских времен, когда египтология в отечественной исторической науке

[1] *Алконост* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Алконост

занимала все-таки более основательные позиции, нежели сейчас в России. Например, в энциклопедии *«Мифы народов мира»*[1] **Сиа** имеет женский пол. Из советских изданий эта ошибка в качестве аксиомы перекочевала в словари и популярные издания современной России.

Из африканских народов группы южных банту самым значительным были зулусы. У зулусов имеется богиня **Номкубулвана** 'Небесная принцесса' — матерь хлебов, богиня изобилия, урожая и пивоварения. В честь нее женщины варят просяное обрядовое пиво и возделывают маленькие «сады принцессы», опасаются ее гнева и просят богиню о хорошем урожае. Оказывается, образ популярной зулусской богини **Номкубулвана** — плод недоразумения[2]. Сама идея небесных богов заимствована из Европы, а имя **Номкубулвана** — онимизация видоизмененного названия церемоний. По-зулусски *uku Pukula* значит 'стоять, надув губы'; **Nompukulwana** значит 'Маленькая девушка с надутыми губками'. Время исказило это слово и оно превратилось в имя «богини» — **Номкубулвана** [Шаревская : 62].

У племен кунг и хейкум бушменов Южной Африки фигурировал образ «бога» по имени **Эробе**. Представители школы промонотеизма утверждали, будто у бушменов существовала вера в «высшее божество» с этим именем. Оказалось, что имя **Эробе** не что иное, как видоизмененное **Элоб**, искаженное библейское **Элогим** (одно из именований иудейского бога), искусственно введенное в среду готтентотов, откуда оно проникло к западным бушменским племенам кунг и хейкум [Шаревская : 45].

До наших дней сохранились образцы древнего корейского фольклора — легенды об основателях корейских государств. Известно более всего записей о вожде северо-корейского племенного объединения пуё — **Тонмёне** (I в. н. э.) и об основателе государства Когурё — **Чумоне** (V в. н. э.). Значительно позднее (XII—XI вв. н. э.) **Тонмён** и **Чумон** были объединены в одно лицо — основателя Когурё. В *«Истории Чжоу»* имя основателя записано как *тынго*, а в *«Истории Северных династий»* эти знаки поменяли местами. «Очевидно, историк решил осмыслить фонетическую запись «варварского слова» и, переставив

---

[1] *Мифы народов мира*. Энциклопедия : [в 2 т.] / гл. ред. С. А. Токарев. — М. : Советская Энциклопедия, 1982. — Т. 2: К—Я. — 720 с.: ил.

[2] Английский миссионер А. Брайант, проживший в Южной Африке более пятидесяти лет, написал книгу, в которой описывает историю, обычаи, верования и нравы зулусского народа на основе этнографических, лингвистических и исторических данных: «Всякому, кто вообще знаком с психологией банту, их повседневными делами и характером, должно быть ясно, что представление о **Небесной принцессе** не могло возникнуть у банту самопроизвольно. Сама эта идея им совершенно чужда, просто несовместима с их вполне материальным способом мышления. Это единственный случай в зулусском фольклоре, когда какое-то живое существо обитает на небесах. Никогда они не думали о “богах” и “богинях”» [Брайант : 380].

иероглифы, получил понятное сочетание — ‘высшее существо’». «Поэтому, — заключает А. Ф. Троцевич, — не лишено оснований предположение, что в древности не было двух имен — **Тонмён** и **Чумон**, скорее всего одно имя записывалось разными иероглифами, которые в то время звучали похоже» [Троцевич : 127] *(см. также с. 407)*.

Необходимо сказать еще об одном боге, о котором упоминается в некоторых текстах, и в первую очередь в знаменитой *«Повести о Синухе»* — о боге **Семсеру** (идентичен с богом **Сопду**, о котором шла речь выше). Возможно, повесть основана на реальных событиях, но египтологи в этом не уверены[1]. «Такого бога не существовало, это не более чем плод неправильного прочтения (а следовательно, и ошибочной интерпретации) самими египтянами и современными учеными древних текстов. Бог **Семсеру** должен быть окончательно вычеркнут из длинного списка египетских божеств» [Коростовцев Религия : 145—146].

Имя **Мориат** не имеет традиций в ирландской словесности и было, по мнению О’Рахилли, выдумкой составителя рукописи *«Лейнстерская Книга»*. По его предположению, распространенное сочетание *muir-iat* ‘земля у моря’ могло быть глоссом **Арморики**, куда отправился в изгнании Лабрайд. Точно так же «Фир Морка» и «Армения» были производными от «Арморика» [Шкунаев : 264]. Ирландское имя **Sdanbi** — во всех отношениях загадочная форма: ни сочетание *sd*, ни *nb* не свойственны гойдельскому языку V—VI вв., а подобные написания больше не встречаются. Весьма вероятно, что резчик допустил несколько ошибок при высечении надписи. С большим сомнением можно сопоставить с именем галльской богини **Stanna** и др.-ирл. **Stannub**; ср. также др.-ирл. *stán* ‘олово’ (латинское заимствование?) [Королев : 188].

В самоанской мифологии *amya* — родовое название сверхъестественных существ высшего порядка. *Amya* можно переводить и как «божество». С принятием христианства это слово стало означать «бог». *Amya* рассматриваются как творцы всего живого и как создатели других сверхъестественных существ, а иногда — как их предки. **Тангалоа** — ‘Творец Земель’, или **Тангалоа-ланги** (**Тангалоа-аланги**), **Тангалоа-Небожитель** — главное божество самоанского пантеона. «Семейство» **Тангалоа** стоит выше всех других божеств. **Тангалоа-демиург** пребывает сначала в бескрайнем просторе (самоанск. *vanimonimo* содержит коннотации ‘затерянный’, ‘таинственный’, ‘не имющий установленных границ’ [Полинская Примечания : 303].

---

[1] Некоторые эпизоды напоминают аналогичные библейские сюжеты, например бой Давида с Голиафом (единоборство **Синухе** с сирийским богатырем), историю Иосифа, попытки пророка Ионы сбежать от Бога (в случае **Синухе** — фараона) и притчу о блудном сыне. Это сказание было одним из источников, которые использовал Мика Валтари в историческом романе *«Синухе, египтянин»*. Роман вышел в 1945 г. и сразу стал бестселлером, переведенным на многие языки и экранизированным в 1954 г.

Глава 2
НАРОДНАЯ ЭТИМОЛОГИЯ МИФОНИМОВ

> Народная этимология, производящая в длинном ряде случаев впечатление чего-то несерьезного, смешного или шутливого, имела, однако, в истории отдельных языков и стойкие отложения, становившиеся фактами всеобщего литературного употребления.
>
> *Л. А. Булаховский* [1]

Нельзя забывать, что имена божеств и демонов постоянно подвержены действию народной этимологии и табуляции (**Велес**/**Волос** ассоциируется с волосом, **Перун** — возможно, с оперенной стрелой, **Сварог** — с рогом и т. д.)[2].

Народная этимология в ономастике — это своеобразное «прочтение» лексической семантики собственного имени, возникающее на основе синхронических лексических ассоциаций и не имеющее отношения к действительному проприальному генезису рассматриваемого онима. Семантическая структура любого онима находится во власти двух противоположных когнитивно-ономастических тенденций. Отсутствие необходимости в лексическом значении в проприальных традициях коммуникантов, к примеру, европейской ономастической культуры приводит к редукции внутренней формы и к постепенному ее выветриванию. С другой стороны, когнитивно-познавательные тенденции говорящих направлены на наделение онимов какой-нибудь лексической семантикой, нередко не имеющей ничего общего с настоящим генезисом номинации. Вновь созданная лексическая семантика названия основывается на любых ассоциативных связях, на любом фонетическом или семантическом подобии названия и реально существующего слова. Возникает так называемая *народная ономастическая этимология*.

Хорошо это или плохо для ономастики, для языка? Официальная лингвистика относится отрицательно к «так называемой народной этимологии», для которой характерна «антиисторичность и произвольность толкований» [Варбот : 596]. Иногда лингвисты используют термин *ложная этимология*. Ср. дефиницию О. С. Ахмановой: «*Этимология*

---

[1] *Булаховский Л. А.* Введение в языкознание / Леонид Арсеньевич Булаховский. — М. : Государственное учебно-педагогическое изд-во Мин. просвещ. РСФСР, 1953. — Ч. 2. — С. 169.

[2] *Мартынов В. В.* Сакральный мир «Слова о полку Игореве» // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры : источники и методы : [сб. ст.] / Н. И. Толстой (отв. ред.). — М. : Наука, 1989. — С. 62.

ложная англ. *false etymology*. Новое осмысление заимствованного или исконного слова, основанное на ошибочном понимании его этимологического состава» и «*Этимология народная* (паронимическая аттракция) англ. *folk (popular) etymology*. Стремление искать в словах внутреннюю форму в качестве рационального объяснения значения слов без учета реальных фактов их происхождения» [Сл. Ахманова : 529].

С нашей точки зрения, это неверный и несправедливый подход к креативно-ономастической деятельности людей. Нельзя недооценивать роль переосмысления названий, их преобразования в сторону сближения с другими словами, на основе сходства значений или формы или различных ассоциаций в мировой ономастике. Мы считаем, что изучение переосмысленных собственных имен как универсально-мирового ономастического источника — отдельная специфическая отрасль научного познания языка и его ономастики.

Народное этимологизирование собственных имен различно в разных языковых традициях. Например, обилие омофонов в китайском языке обусловило широкое использование народно-этимологических приемов многими учеными при исследовании значения и происхождения китайских слов[1].

Народная этимология нередко используется в мифологии для объяснения тех или иных собственных имен в мифах и легендах. Для полинезийской мифологии очень характерно народное этимологизирование различных географических имен. Название острова **Самоа** в одном из вариантов народной этимологии интерпретируется как происходящее от полного наименования **Сатиа-и-ле-моа** ‘Пораженный болезнью еще в утробе матери’ [Мифы Полинезии : 105]. Согласно другой версии, топоним **Самоа** представляет собой сокращенную форму слова **Sa-ia-Моа**, что переводится с самоанского языка как ‘священный для **Моа**’ от личного имени **Моа** — сына бога Вселенной Тагалоа. Среди местных жителей наиболее популярна иная версия. Самоанцы указывают на то, что слово *тоа* означает ‘центр’ или ‘курица’. Поэтому название острова *Самоа* можно перевести с самоанского языка как ‘Священный центр вселенной’ или как ‘Место моа’ (*моа* — ‘местная домашняя птица, напоминающая курицу’). Ср. еще одну интерпретацию этого инсулонима: «Одна из возможных этимологий слова **Самоа** — ‘семейство (люди) океана’ (от *sā-moana*, где *moana* — общеполинезийское слово со значением ‘океан, море’» [Полинская : 11].

---

[1] Китайская ономастика имеет свои номинационные традиции. В древнекитайском языке понятие «удар грома» *(чжэнь)* этимологически связано с понятием «забеременеть». Иероглиф *чжэнь* означал также «старшего сына» в семье. Поэтому одно и то же имя могло на равных основаниях получать различное истолкование и специально подыскивались компоненты-омонимы с позитивной семантикой коррелирующих слов. Омонимия могла служить средством придания имени дополнительного позитивного значения. Некоторые ономастические омонимы могут производить смешное впечатление: **Хань Юань** звучит как ‘убеждать криком в невиновности’; **Ши Ши** звучит как ‘мертвый труп’, **Ду Цзы-да** — как ‘большой живот’.

У народов, для которых лексическая прозрачность собственных имен является нормой, у которых внутренняя форма имен служит своеобразным хранителем событий (от общегосударственных до внутрисемейных), в религиозно-мифологической сфере очень распространены этиологические мифы, дающие мифическое объяснение дискурсно используемым собственным именам.

Народная этимология мифонимов является свидетелем креативного мышления народа, его творческого номинационного потенциала. Иногда одни и те же мифонимы получают различное народно-этимологическое истолкование. Полинезийцы объясняют название островов **Уполу-теле** и **Тутуила** от соответствующих антропонимов. Четырех из перволюдей звали **Теле** и **Уполу**, **Туту** и **Ила**. «Теле и Уполу отправились жить на острове Уполу-теле. **Туту** и **Ила** поселились на земле, которая получила имя **Тутуила**». Ср. еще этимологию инсулонима **Уполу-теле** ‘Большой Уполу’, ‘Великий Уполу’ и этимологию названия острова *Тутуила* — от слов *туту* букв. ‘свет’ и *ила* ‘отблеск’, ‘отсвет’ [Мифы Полинезии : 107, 108, 304]. Название самого большого острова архипелага Фиджи *Вити-леву*, или *Большой Фиджи*, дало имя всему архипелагу. Само название **Фиджи** — это искаженное тонганское [*fisi*], в свою очередь передающее на тонганский лад фиджийское [*viti*], [*fiti*]. Этимология этого инсулонима неясна. Полагают, что оно происходит от **vei-ti*, означающего ‘(множество) из одного корня’, т. е. ‘множество людей происхождения’. Возможна и иная этимология — ‘клубни ямса’. Народная этиология толкует имя по-другому, мифологически. Когда на **Вити-леву** высадился легендарный герой **Луту-на-сомбасомба**, он с легкостью гнул и ломал огромные деревья на своем пути. Отсюда и пошло название **Большого Фиджи**: *viti* значит ‘гнуть и ломать’ [Мифы Фиджийцев : 5].

Роль семантического переосмысления мифонима, его *народная этимология* может оказаться гораздо важнее исконного «правильного» этимологического значения, которое может быть вообще забыто за ненадобностью. В армянской мифологии важное значение занимает персонаж по имени **Хайк/Гайк**. Для армян **Хайк** — герой, первопредок — эпоним армян. Согласно древним представлениям, **Хайк** — астральный герой, лучник-охотник божественного происхождения, великан, красавец. Возникает вопрос: могло ли креативное ономастическое мышление армян предложить в качестве «народной этимологии» сближение этого мифонима с каким-либо словом с отрицательной лексической семантикой? Априорный ответ: никогда!, ни за что! Открываем источник: **Хайк/Гайк**, по народной этимологии ‘исполин’ [МНМ 2 : 576—577]. Народная этимология этого мифонима послужила основанием для бесчисленного количества самых разнообразных мифологем с высокой позитивной направленностью. Можем ли мы после этого утверждать, что «народная этимология» — это «ложная этимология»?

Приведем пример когнитивно-ономастической креативной деятельности людей из полинезийской мифологии. После принятия христианства полинезийцы принимают образы и имена христианских персонажей с их последующей адаптацией к своим культурно-лингвистическим нормам. В тонганской мифологии от английского слова *devil* ‘дьявол’, ‘бес’ образовался полинезийский европеизм *теволо*. Языковое сознание полинезийцев пытается семантически осмыслить этот неологизм, сопоставить его с существующими словами. При этом, естественно, они ищут созвучные слова с отрицательной семантикой. В результате ментальных поисков была найдена народная этимология этого демононима. Он интерпретируется как ‘брызжущий слюной’ и сопоставляется с автохтонным словом *te-volo*, где *volo* ‘язычок’. Когнитивное мышление связывает эту интерпретацию исходного слова *devil* с представлением о том, что духи, бесы нередко являются людям с пеной у рта [Мифы Полинезии : 319].

В ведийской и индуистской мифологии часто фигурируют *асуры* — класс небесных персонажей, обладающие колдовской силой *майя (māyā)*. Мифоним **асура** этимологизируется как происходящий из древнеиндийского слова *ásura* букв. ‘обладающий жизненной силой’ [Топоров 1 : 34—36]. Когда **асуры** начали пониматься как ‘небесные демоны’, ‘противники богов’, когнитивно-ономастическое мышление предложило иную, народно-этимологическую, интерпретацию имени: в упанишадах боги называются *сурами*, откуда толкование имени **Асура** как ‘не-боги’ (а-сура). При этом игнорируется иная этимология лексемы *сура* (др.-инд. *súrā* ‘хмельной напиток’) [Темкин/Эрман : 70; Топоров 2 : 364].

Прием народной этимологии был весьма распространен в древнеиндийской ритуально-мифологической литературе. **Нишада** — мифологический прародитель *нишадов*, ‘горного племени охотников и рыболовов’, которых иногда отождествляют с современными бхилами. Возведение в мифах имени **Нишада** к глаголу *нишада* ‘садить’ — характерный пример народной этимологии [Темкин/Эрман : 141, 299].

В индийской философии термин *пуруша* означает ‘божественный дух’. Само слово *пуруша* на древнеиндийском языке обозначает ‘человек’, ‘мужчина’, ‘дух’. Одновременно **Пуруша** — божество. В *«Ригведе»* жертвоприношению **Пуруши** посвящен отдельный гимн. Согласно индуистской мифологии, **Пуруша** — ‘существо, из тела которого была создана Вселенная’. Также имя **Пуруша** — четырнадцатое из 1000 имен Вишну. В индуистском пантеоне собственное имя **Тримурти** (санскр. त्रिमूर्ति ‘три лика’) — триада, объединяющая трех главных божеств (**Брахму-Создателя**, **Вишну-Хранителя** и **Шиву-Разрушителя**) в единое целое. Само понятие *тримурти* часто трактуется как триединое божество. Одновременно считается, что **Брахма**, **Вишну** и **Шива** — всего лишь аспекты, проявления *Тримурти*[1]. Диффузность, нерасчлененность

[1] *Тримурти* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Тримурти

мифологических образов, богов и их имен в мифологическом мышлении не вызывает никаких неудобств, никаких логических противоречий. Теоним **Харихáра** — одна из форм Бога в индуизме. Он является воплощением **Вишну** (**Хари**) и **Шивы** (**Хара**) в одном лице. Одновременно это имя отдельного бога. **Харихаре** как отдельному богу поклоняются как последователи вайшнавизма, так и шиваиты. **Харихара** также известен как **Шанкаранарáяна**.

В одном из древнеиндийских мифов читаем: «И другие существа подоили тогда Землю-корову и извлекли из ее молока блага для себя. А **Притху**, который сохранил ей жизнь, тем самым стал как бы отцом для нее. Поэтому с той поры Земля зовется **Притхиви** — дочь **Притху**». Дочь **Притху** — возведение слова *притхиви* ‘земля’ к имени **Притху** — еще один пример народной этимологии [Темкин/Эрман : 143, 299]. Любопытно, что в ряде национальных религий богиня любви выступает одновременно в функции богини войны. В шумерской мифологии **Инанна/Иннин/Нинанна** ‘Владычица небес’ (возможно, народная этимология) — богиня плодородия, плотской любви и распри. В аккадской мифологии **Нанайя** сочетает черты богини плотской любви и богини войны; она близка **Инанне** и **Иштар** (может быть, второе имя **Иштар**). При этом **Нанайя** отличалась особой красотой. Ей молились о придании большей сексуальной привлекательности. Также ее просили о поэтическом вдохновении. Ее культ был распространен в Сирии и Иране. В аккадской мифологии **Иштар** — центральное женское божество, соответствует шумерской **Инанне**. Упоминается с середины III тыс. до н. э. **Иштар** — богиня плодородия и плотской любви; богиня войны и распри; астральное божество (олицетворение планеты Венера). «**Инанна** — богиня любви и плодородия. Позже мелиоративный образ данной дихотомии трансформировался в пейоративное состояние пары **Нергал** — **Эрешкигаль**. **Нергал** — владыка подземного царства, первоначально был небесным богом, позже стал олицетворять испепеляющее солнце, а **Эрешкигаль** — богиня подземного мира, являющаяся старшей сестрой **Инанны**, и ее непримиримой соперницей» [Каиржанов 2011 : 191—192].

Насатья — эпитет, относящийся в древнеиндийской мифологии к обоим близнецам **Ашвинам** или к первому из них. Само слово значит, видимо, ‘исцеляющий’, ‘освобождающий’, также **Насатья** ‘добрые’, ‘полезные’. Народно-этимологическая традиция выделяет здесь элемент *nāsa* ‘нос’, ср. мотив рождения **Ашвинов** из носа кобылы [МНМ 2 : 202]. Кроме того, исходя из народной этимологии, имя **Насатья** трактуется как *на* + *асатйа* ‘не лживый’ = ‘истинный’.

В аккадской мифологии имя супруги Мардука, главной богини города Вавилона **Царпапниту/Сарпанита** переводят как ‘Сверкающая серебром’. Народная этимология толковала имя этой богини как **Зерпанитум** ‘Создательница семени’, что сближает этот образ с образом богини-матери [МНМ 2 : 614].

Западносемитское божество, национальный бог филистимлян после заселения ими **Ханаана**, носит имя **Дагон/Даган**. Важное значение культ **Дагона** имел в Вавилоне в царствование Хаммурапи. Этот теоним происходит от слова со значением ‘злак’, ‘зерно’ (др.-евр. דָּגוֹן; от др.-евр. דָּגָן ‘злак’). В соответствии с лексическим значением этого имени в мифологии **Дагон** трактуется прежде всего как бог земледелия и плодородия, который изобрел плуг, научил людей сеять зерно и печь хлеб. Однако этот теоним толкуется также иначе. По народной этимологии он понимается как происходящий от ивритского слова דג ‘рыба’. Этимология, связанная с рыбой, связывает теоним **Дагон** с именем бога шумеро-аккадской мифологии **Эа**. Отсюда интерпретация **Дагона** как бога рыбоводства, а само божество описывается как получеловек-полурыба [МНМ 2 : 28, 392] *(см. также с. 269—270)*.

В теонимике не единичны случаи, когда та или иная этимологизация мифонима, истолкование значения лексемы, лежащей в основе собственного имени, обусловливает интерпретацию именуемого мифологического персонажа. В мифологии Австралии фигурирует бог **Байяме**. М. Элиаде в своей монографии *«Очерки сравнительного религиоведения»*[1] упоминает имя **Байаме** как Верховного Божества племен Юго-Восточной Австралии (камиларои, вирадьюри, юалайи). Имя **Байаме** эзотерично и раскрывается только прошедшим инициацию. Религиоведы по-разному истолковывают это имя. По Хауитту, имя **Байаме** на языке камиларои связано с глаголом ‘делать’, а это наталкивает на мысль, что это божество является демиургом и культурным героем. У. Мэтью связывает этимологию этого мифонима с представлением о семени человека и животного. По мнению К. Лангло-Паркера, теоним **Байаме** на языке юалайи понимается только в значении ‘великий’, что направляет интерпретацию образа этого бога в совершенно ином направлении. У целого ряда племен **Байаме**, — отмечает Е. М. Мелетинский, — является средоточием всех посвятительных обрядов, главным «учителем» новичков, проходящих суровые посвятительные испытания [МНМ 1 : 31—32].

В йеменской мифологии имя бога **Хагар-Кохам** ошибочно этимологизировали как ‘Черный камень’, что дало основание связать культ этого бога с культом черного камня в мекканском храме (Кааба). Определенное этимологическое прочтение имени бога влечет за собой целую серию теологических выводов, обобщений, заключений. Иное истолкование имени вызывает совершенно иное направление теологической мысли. Правильное понимание лексического значения теонима **Хагар-Кохам** — ‘Яростный защитник’ [МНМ 2 : 575].

Многие мифонимы в религиозных и мифологических системах различных этносов мира имеют прозрачную внутреннюю форму, понятное

---

[1] *Элиаде М.* Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения : пер. с англ. Patterns in Comparative Religion, 1958 / Мирча Элиаде. — М. : Ладомир, 1999. — 488 с.

лексическое значение лежащих в их основе слов, которое корреспондирует с основным ономастическим значением этих прориальных единиц.

Народная астронимия

Народная астронимия — созданные народом названия звезд, созвездий и других объектов звездного неба. «Небесные светила и явления, заключая в себе источник теплоты, плодородия, а следовательно и народного благосостояния, в мифологиях различных народов были олицетворяемы *быками*, *коровами*, *козлами* и *баранами*» [Афанасьев 1852 : 20]. В русских народных говорах названия звезд и созвездий представлены значительно беднее, чем во многих других языках, особенно финно-угорских и тюркских (число астронимов, зафиксированных различными источниками, достигает 300 единиц). Это прежде всего **Млечный Путь**, своеобразные «звездные часы» — **Большая Медведица**, а также (в значительно меньшей степени) **Плеяды**, **Орион**, **Полярная звезда** и **Венера** [Рут 1974 : 51].

Народные астронимы хорошо «привязаны» к земле, проникнуты заботами крестьянина-земледельца, ср. **Грудки** (*грудка* — ‘малая укладка снопов или сена’), **Курица с цыплятами**, **Лапоть**, **Решето**, **Сито**, **Солоничка**, **Стожары**, **Улей** — *Плеяды*; **Горбатый Мерин**, **Кичига**, **Ковш**, **Коромысло**, **Поваренка**, **Телега**, **Чипега** (ср. *чапига* — ‘деревянный остов плуга’) — *Большая Медведица*; **Аршинчик**, **Грабли**, **Коромысло**, **Оржаные промежки** (*промежек* — ‘часть стога между двумя стожарами’) — *Пояс Ориона*; **Коромысла**, **Матица**, **Мышины тропки**, **Пояс**, **Улица** — *Млечный Путь* [Рут 1994 : 174]. Наиболее употребительны: для *Большой Медведицы* — **Воз** и **Лось**; для *Плеяд* — **Бабы**, **Стожары**, **Волосожары** (**Восожары**, **Висожары**, **Весожары**), **Птичье Гнездо**, **Утиное Гнездо** [Сл. Даль 1 : 33]. «Название **Утиное Гнездо** А. Подвысоцкий связывает с ненецким *нябы-сарнъ* ‘утичьи яйца’. Вполне возможно, что название **Утиное Гнездо** представляет собой контаминацию кальки с ненецкого названия и собственно русского *Гнездо*» [Рут 1974 : 52]. Ср. еще: к.-зыр. **сюв-чож котыр** — ‘гоголиное гнездо’; нен. **мар тэнг там пидны «нумгы»** — ‘бедренная часть разделанной туши дикого оленя’; манс. **мось-не-колтыгыл** — ‘семья женщины из племени Мось’.

Почти ко всем названиям *Большой Медведицы* можно подобрать соответствующие параллели из других языков. Ср.: русск. **Воз** (**Арба**, **Колымага**, **Телега**, **Кола**); др.-греч. **ʻἄρκτος** — ‘медведь’; англ. **Charles's Wain** — ‘повозка Карла’, **the Wain** — ‘повозка’; нем. **Himmelswagen** — ‘небесная повозка’, франц. **Chariot** ‘повозка’, **Chariot de David** — ‘повозка Давида’, исп. **carro** — ‘повозка’, молд. **Карул Маре** — ‘большая повозка’, пол. **Wóz**; серб. **Кола**; лат. **Plaustrum**, греч. **ʻἅμαξα**; русск. **Ковш**; англ. **the Dipper** — ‘ковш’; эрзя. **Покш кече** — ‘большой ковш’; мокш. **Карькя Тяште** — ‘ковш’; кит. **Пе Теу** — ‘хлебная мерка в форме кастрюли’; бур. **Шанага мушэн** — ‘ковш’; мар. **Карка шӹдыр** — ‘ковш’; чуваш. **Ăлтăр çăлтăр** — ‘большой ковш’; русск. **Конь**

на приколе[1]; каз. **Ак, боз ат** и **Қок боз ат** ‘белый и серый мерин’ (Малая Медведица); каз. **Жети каракши** — ‘семь конокрадов’; кырг. **Жетиген** — ‘семь князей; к.-калп. **Жети каракшы** — ‘семь грабителей’; тув. **Чеди Хаан**, алт. **Іети Қаан** — ‘семь царей’; бур. **Долоон у бгэн** — ‘семь стариков’; русск. **Лось**; фин. **Hirvi** — ‘олень’; кет. **qai**; мар. **Шарды шҥдыр**; манс. **Sorup** — ‘лось’; эвенк. **Хоглэн** — ‘лось’. Примечательными являются представления эвенков о космическом образе лося **Хоглэн**, отождествляемом эвенками с созвездием *Большой Медведицы*: «...впереди четыре звезды ковша *Большой Медведицы* — мифическая лосиха **Хоглэн**, позади три звезды хвоста *Большой Медведицы* — трое охотников: неутомимый охотник эвенк, за ним — тяжелый и неуклюжий рыболов кет (енисейский остяк), в хвосте — неопытный в таежных делах русский. ‹...› *Млечный Путь* в этом мифе истолковывается как ‘след лыж охотников’, созвездие *Малой Медведицы* трактуется как ‘убегающий от тела матери лосиный теленок’, видимая синева неба — как ‘тайга верхней земли’» [Анисимов : 68—69].

Образ пути, лежащий в основе большинства народных названий *Млечного Пути*, можно назвать «универсальным». Ср.: **divatmoja** — ‘божественный путь’; др.-греч. **γαλαξίας κύκλος** — ‘млечный путь’; швед. **Vintergatan** — ‘зимняя дорога’; лат. **Via lactea** — ‘млечный путь’; алт. **Қардынг Іолы** — ‘снеговой путь’; саам. **тасн(е)-тоалле(е)** — ‘звездный занесенный снегом путь (саамских) саней’; манс. **мось-хум-ёсанг-лёнг** — ‘лыжная дорога мужчины из племени Мось’; якут. **аjы уолун хаjысарын соуола** — ‘след, оставленный добрым духом мужского пола, когда он шел по небу на лыжах’, **халлāн сīгā** — ‘небесный канат (жгут)’; тув. **Дээр тии** — ‘небесная трещина’, **Сылдыс оруу** — ‘звездная дорога’; нен. **Нув’ пуд** — ‘опора неба’; бур. **Огторгойн Оёдол** — ‘небесный шов’, вьетн. **Sông Ngân** — ‘серебряная река’, **Thién hà** — ‘небесная река’, **Tinh hà** — ‘звездная река’; венг. **Hadi út** — ‘путь войска’, **Országut** — ‘дорога’, ‘улица’, **Égiút**, **Egútja** — ‘небесный путь’, **Isten utkya** — ‘божий путь’, **Iezus utkya** — ‘христова дорога’, **Szalmas út** — ‘соломой выстланный путь’, **Ciganyok útja** ‘цыганский путь’; молд. **Каля робилор** — ‘путь рабов’. Здесь есть «мемориальные названия»: **Батыева Дорога**, **Мамаева Дорога**, **Татарское Становище**. Нашли свое отражение и религиозные представления народа: **Моисеева дорога**, **Дорога в Иерусалим**. Ср. укр. **Чумацький шлях**: «**Чумацький шлях** — це дорога, яка веде душі людей у потойбіччя. ‹...› **Чумацький шлях** — Божа дорога, нею ходить Матір Божа, сам Бог, і їздить св. Ілля на своїй вогненній колісниці» [Сто : 37].

---

[1] Вызывает сомнение русск. *Конь на приколе*, но есть основания связывать этот образ с аналогичным названием у народов Средней Азии, где имел место культ коня. ‹...› Так, у казахов существует представление о звездном небе как о небесном пастбище, на котором пасутся привязанные к колу (Полярной звезде) два коня, белый и серый — две крупные звезды в ковше Малой Медведицы [Рут 1970 : 104—105].

Наконец, такие названия, как **Птичий Путь**, **Гусиная Дорога** указывают на контакты с тюркскими и финно-угорскими народами. Ср.: фин. **Linnunrata** — ‘птичий путь’; эст. **Linnutee**, **Linnurada** — ‘птичий путь’, ‘птичья дорога’; башк. **Кош Юлы** — ‘птичий путь’, **Каз Юлы** — ‘гусиный путь’; кырг. **Куш Жолу** — ‘птичий путь’, **Саманчы Жол** — ‘путь соломенщика’; **Қой жолы** — ‘овечий путь’; тат. **Киек каз юлы** — ‘путь диких гусей’; мар. **Кайыккомбо корно** — ‘путь диких гусей’; мокш. **Карконь ки** — ‘журавлиный путь’; к.-зыр. **дзодзӧг туй** — ‘гусиная дорога’; каз. **Сабан жолы** — ‘мякишная дорога’; узб. **Сомон йул** — ‘соломенная дорога’; эвенк. **Деги октон** — ‘тропа перелетной птицы’ [Рут 1970; Рут 1974 : 52; Рут 1994 : 173—175].

Явное влияние тюркских языков ощущается и в названиях звезд (*Полярной звезды* и *Венеры*), где наряду с «универсальными названиями» встречаются и такие, как урал. **Кол**, **Прикол** *(Полярная звезда)*. Ср.: кырг. Темир **казык жылдызы** — ‘железного кола звезда’, турк. **Демиргазык йылдызы** — ‘железного кола звезда’. *Венера* получила название ‘утренней’ или ‘вечерней звезды’, в соответствии с временем ее появления на небе. Иногда этот признак выражен более опосредованно: каз. **Қойшынын коныр жулдызы** — ‘пастушья звезда’ (чабаны выгоняли и пригоняли скот с восходом Венеры). «Весьма интересно астрах. **Чигирь** (Венера), означающее колодезную бадью (Венера восходит и заходит так, как поднимается и опускается бадья для подъема воды из колодца). Возможно, что здесь мы имеем дело с каким-то иноязычным названием» [Рут 1970 : 106].

Персонификация дней недели

Некоторые дни недели *олицетворялись*, *персонифицировались*, а их названия *онимизировались*. В странах Востока, например в Китае, Японии, дни недели получили названия в соответствии с бытовавшей в древности натурфилософией, по которой все существующее во Вселенной связывалось с пятью стихиями, или элементами природы, а именно: *огнем*, *водой*, *деревом*, *металлом*, *землей*. Так, например, в Японии дни недели называются: **Ниционби** (день Солнца) — воскресенье; **Гецюби** (день Луны) — понедельник; **Каоби** (день огня) — вторник; **Суоби** (день воды) — среда; **Мокуоби** (день дерева) — четверг; **Киноби** (день металла или золота) — пятница; **Дооби** (день земли) — суббота. «В качестве аллегорических и мифологических фигур в средневековых драматических опытах выступали, например, *Великдень*, т. е. пасха, ср. *Матушка Среда* и *Матушка Пятница* из фольклорных поверий» [Суперанская : 185].

«Известно, — отмечает А. А. Потебня, — что в германских и романских языках названия почти всех дней недели мифического происхождения[1], тогда как у славян названия эти мифического не заключают.

[1] Как показывает германский перевод римских названий дней недели, верховному богу неба **Юпитеру/Зевсу**, богу четверга, соответствовал **Тунор/Донар/Тор**,

Однако поверья, связанные с Пятницей и Неделю (Воскресенье) и указывающие на отношения этих дней к двум женским божествам, наводят на мысль, что пол славянских божеств, коим были посвящены дни недели, имел влияние на грамматический род новых названий этих дней. У германцев понедельник, вторник и четверг были посвящены мужским божествам (месяцу **Zio** и **Donaru**), а пятница и неделя, богиням **Фреи** и **Солнцу** — женщине. Впрочем, среда была у германцев посвящена **Водану**, а в русской сказке среда является женщиной» [Потебня 1865 : 215].

В народных представлениях славян **Неделя** (св. **Недѣлька**, ст.-слав. **недѣля**) — персонаж, персонификация дня недели, воскресенья. С почитанием **Недели**[1] связаны запреты на различные виды работ (ср. происхождение славянского *неделя* от *не делать*). Помимо апокрифических сочинений, на народное почитание **Недели** оказал влияние культ **св. Анастасии** (греч. ἀναστασία ‘воскресенье’). «Следует обратить внимание на то, что церковное обозначение первого дня седмицы по пасхальному дню (‘воскресение Христа’) долгое время заменялось иносказанием — ‘недѣле’, т. е. ‘праздник’, день праздности, неделания. ‹...› Любопытно, что в средневековом французском и немецком название праздного дня недели звучало по-гречески: Анастасия (воскресенье)» [Рыбаков 1987 : 660]. **Св. Неделя** приходит к тем, кто нарушает запрет на работу в воскресенье. **Неделя** просит людей не забывать о почитании праздника или жестоко наказывает нарушителей запретов болезнью. Ср. укр.: «**Неділя**, згідно з уявленнями українців, була днем святим. Християни її присвячували Богу. В неділю всіляку роботу, розваги, спання допізна, розчісування вважали гріхом. ‹...› **Неділю** традиційно уявляли красивою жінкою чи дівчиною, однак суворою до тих, хто не дотримується неписаних законів пошанування святого дня. ‹...› В багатьох легендах **Неділя** асоціюється з Матір’ю Божою, оскільки саме їй присвячено цей день» [Сто : 99].

богу войны **Марсу/Аресу**, богу вторника, — **Тюр**, богине пятницы **Венере/Афродите** — богиня **Фригг**, а **Вотан/Один** соответствовал всего лишь второстепенному богу путешествующих, **Меркурию**, богу среды [Дьяконов Мифы : 82]. По-французски вторник — *Mardi*, т. е. ‘день Марса’; среда — *Mercredi*, т. е. ‘день Меркурия’; четверг — *Jeudi*, т. е. ‘день Юпитера’; пятница — *Vendredi*, т. е. ‘день Венеры’. ‹...› Одним словом, все дни недели названы по планетам, что ведет свое начало из Ассиро-Вавилонии [Штернберг : 511]. Ср. названия дней недели в английском и немецком языках: англ. *Sunday*, *Monday*, *Tuesday*, *Wednesday*, *Thursday*, *Friday*, *Saturday*; нем. *Montag*, *Dienstag*, *Mittwoch*, *Donnerstag*, *Freitag*, *Samstag*, *Sonntag*.

[1] На формирование народного культа **св. Недели** оказал влияние также переводной апокриф, согласно которому в Риме или в Иерусалиме с неба падает камень, в котором обнаруживается «свиток». В нем от имени Христа предписывается жить праведно и чтить воскресный день (неделю), так как в этот день свершилось много знаменательных событий: благовещение, крещение Христа и его воскресение, в этот же день свершится Страшный суд.

Почитание **Недели** тесно связано с почитанием других персонифицированных дней недели — *среды* и *пятницы*, которые в народных верованиях связаны родственными узами. Сербы считают, что **Параскева Пятница** — мать или сестра святой **Недели** (ср. следующие друг за другом дни **св. Параскевы Пятницы** — 28.X/10.XI и **св. Анастасии** — 29.X/11.XI). Почитание **Пятницы** широко распространено на Руси и имеет совершенно очевидные языческие истоки; с принятием христианства оно обусловило особый культ **Параскевы Пятницы**. Ср. укр.: «У пізніші християнські часи український народ переніс атрибути богині Сонця на св. Параскеву. Народ змінив богиню Сонця на св. Параскеву може тим, що в житті св. Параскеви говориться, як її батько й мати, дуже поважаючи п'ятницю, день Христової смерті, дали своїй дочці ім'я п'ятниці. З того можна догадуватись, що народ празникував у честь Сонця п'ятницю. І тепер на Україні дуже поважають св. Параскеву і самий день п'ятницю, а найбільше дванадцять п'ятниць на рік» [Нечуй-Левицький : 12].

В народной традиции православных славян **Параскева Пятница** — мифологизированный образ, основанный на персонификации *пятницы* как дня недели и культе святой **Параскевы**. «Становится весьма правдоподобным предположение, что за образом **Прасковьи** так или иначе соотносимого с **Мати Пречистой**, вырисовывается *Параскева Пятница*, которая на Севере Руси конкурировала с **Богоматерью**, отчасти дублируя ее (ср., например, известные иконы, где на одной стороне изображалась **Богоматерь**, а на другой **Параскева**)» [Топоров Проблемы : 148]. Ср. укр.: «Мовою іншого православного народу, грузинів, цей день тижня саме так і називається: «параскеві»; Параскева — християнська свята, яку обезглавили за правління Діоклетіана. П'ятниця являлася людям по-різному: кому молодою гарною дівчиною, кому — старою жінкою» [Сто : 97]. По мнению ряда исследователей, на **Параскеву Пятницу** были перенесены некоторые признаки и функции главного женского божества восточнославянского пантеона — языческой **Мокоши**: связь с женскими работами (прядением, шитьем и др.), с браком и деторождением, с земной влагой [Топоров Проблемы : 148—149]. «Богине **Макоши** была посвящена пятница» [Рыбаков 1987 : 598].

Для сравнения можно вспомнить и русскую **Среду/Середу**. Это также женский мифологический персонаж, связанный, как и **Пятница**, с нечетом, женским началом; считалось, что **Среда** помогала ткать и белить холсты, наказывала тех, кто работал в среду. Ср. укр.: «Щодо середи, то її, як і п'ятницю, вважали днем «жіночим», «пісним», а отже, й нещасливим. У народі вірили, що й середа, і п'ятниця супроводжували праведника на той світ за те, що небіжчик постував і вшанував ці дні. **Середа** і **П'ятниця** в уявленнях українців — надзвичайно схожі, часто риси однієї асоціювали з образом іншої. ‹...› Особливий пошанок мали іменні середи, до яких належали: **Жилава**, **Середохресна**, **Христопоклонна**, **Чорна**, **Права** (**Переплавна**), **Суха**, **Мезина**,

Всеїдна» [Сто : 95—100]. Типологически **Параскева Пятница** имеет параллели с таджикской **Биби-Се-Шамбе** ‘Госпожа Вторник’ и мифологическими образами женщин, прядущих пряжу судьбы (древнегреческие *мойры*, древнеисландские *норны*, хеттские *искусные ткачихи*).

В мифологии узбеков и таджиков **Биби-Се-Шамбе** — покровительница семейного счастья, а также патронесса прядения и ткачества (обработки хлопка). Образ таджикского происхождения. Слово ‘вторник’ в ее имени указывает на день недели, посвященный **Биби-Се-Шамбе**.

Типологически близкий персонаж имеется у турок. **Першенбе-кары** ‘Четверг-женщина’. Считалось, что накануне мусульманских праздников **Першенбе-кары** обходит дома и следит, чтобы никто не сидел за пряжей, а виновных наказывает (например, бросает в котел). У некоторых групп турок известна **Чаршамбе-кары** (**сы**) ‘Среда-женщина’. Персонажи с аналогичными функциями имеются у гагаузов: **Чаршамба-карысы** ‘Старуха-среда’, **Джума-карысы** ‘Старуха-пятница’, **Пазар-ана** ‘Воскресенье-мать’. Вероятно, что мифологические персонажи, связанные с названиями дней недели, восходят к дохристианским и домусульманским традициям.

«В Хорезме сохраняется домусульманский культ **колодцев**, восходящий к культу **Анахиты** ‹...› (ср. мотив колодцев в связи с Пятницей)» [Мокошь : 195].

В представлениях восточнороманских народов женский мифологический персонаж — воплощение *великого четверга* (на страстной неделе) называется **Жоймэрицэ/Жоймэреекэ/Жоймэрица** ‘Четвергица’ (рум. *joi-mari)* ‘Великий четверг’. Ср. укр.: «Чистий четвер — четвер перед Великоднем, який у різних регіонах називали по-різному: **Великим**, **Страсним**, **Світлим**, **Білим**» [Сто : 96]. Наряду с **Марцолей** или **Марцьсяра** ‘Вторница’ (воплощение вторника) **Жоймэрицэ** выступает в качестве покровительницы прях и охранительницы запретов; в отличие от **Марцоли** связана не с недельным, а годовым циклом: ее день завершает зимний прядильно-ткацкий цикл. **Жоймэрицэ** связана с культом предков, которые являются в свои дома в ‘Великий четверг’ и остаются там до Троицы. **Жоймэрицэ** близка германской **Хольде**, а также восточнофранцузской **тетушке Ари**, **королеве Берте** и т. п. Ср. укр.: «**Субота** була звичайним робочим днем. ‹...› Коли вже щось важливе було розпочате на тижні, в суботу його слід було завершити. ‹...› Поминальні дні, коли вшановували предків, також випадали на суботи: **Хомину**, **перед Трійцею**, **Переддмитрову**, **Передкузьмину**, **Передмихайлову**. ‹...› Тому в суботу забороняли золити полотно, готувати відвар із дубової кори — щоб вичиняти шкіри, мазати чи білити в хаті» [Сто : 99].

В восточнороманской традиции существуют также представления о воплощениях других «святых (злых) дней» недели — **св. Думинекэ** ‘Воскресница’, **св. Винерь** ‘Пятница’, **св. Мьеркурь** ‘Среда’, **св. Лунь** ‘Понедельница’ (они имеют облик монашенок, живущих на том свете

в кельях возле часовен, им посвященных). Наиболее популярна **св. Винерь** (ср. **Пятницу** у славян), связанная с прядением и продолжающая образ Венеры; называется «богиней красоты», помогает девушкам выйти замуж, покровительствует зверям (считаются ее детьми), птицам и путникам, исцеляет от болезней. **Мьеркурь**, также выполняющая все эти функции, считается «носительницей вод», «вилами земными», на которых держится земля.

Согласно африканскому ономастическому мышлению, семантика собственных имен всегда жива, обязательно несет какую-то информацию о конкретном человеке и является своеобразным способом сохранения в народной памяти реальных фактов и событий. Например, согласно религиозному мировоззрению акан, группы африканских этносов, обитающих на Гвинейском побережье, в Гане и в соседствующих регионах, каждый день недели находится под опекой отдельного духа, который покровительствует людям, родившимся в этот день, что отражается в первом имени человека (акрадини), которое ребенок получает сразу же после рождения в зависимости от дня рождения (в отличие от второго имени, дававшегося на восьмой день в честь предка). Поэтому все мальчики, родившиеся у акан в понедельник, получали первое имя **Коджо** или **Квадво**, а девочки — **Адуа** или **Адвоа**; мальчики, родившиеся во вторник, обязательно именовались как **Квабена** или **Кобина**, а девочки — **Абена**, **Абенаба** или **Араба**; в среду — **Кваку**, **Квеку** (мальчики), **Акуа**, **Экуа** (девочки); в четверг — **Квао**, **Яо** (мальчики), **Яа**, **Аба** (девочки); в пятницу — **Кофи** (мальчики), **Афуа**, **Эфуа** (девочки); в субботу — **Кваме** (мальчики), **Ама** (девочки); в воскресенье — **Кваси**, **Квеси** (мальчики), **Акосуа**, **Эси** (девочки) [Christensen : 83—84; Danquah : 47].

У африканского этноса акан хтонический демон женского рода **Асасе/Асаасе/Асасие** и т. п. называется ‘Мать-Земля’ или просто ‘Старая Мать’. У большинства акан она известна как **Асасе Яа**, поскольку родилась в четверг (**Яа** — традиционное имя для женщины, родившейся в четверг; **Афуа** — традиционное имя для женщины, родившейся в пятницу). **Асасе Афуа** обеспечивает плодородие земли. **Асасе Яа** — хозяйка поземного царства, мать всех умерших и похороненных в земле [Meyerowitz : 77].

Разумеется, переосмысление незнакомых названий, онимов со стертой лексической семантикой, их сближение со знакомыми словами — это исключительно индивидуальный процесс, который, на первый взгляд, не подлежит систематизации и обобщению. Однако и в *научной этимологии* при установлении у онимов их исходного лексического значения важное место занимают нерегулярные языковые изменения, особенно значимые в том контексте, что каждое название имеет свою особую, сугубо индивидуальную словесную историю. Как известно, *научная этимология* занимается проблемами происхождения слов и их

исходного лексического значения, а также их последующими трансформациями в диахронической плоскости, то есть изучается биография слов. Роль предполагаемого лексического значения имени, роль *народной этимологии мифонимов* еще не оценены по достоинству. Так называемое 'народное' лексическое значение имени может быть источником разнообразнейших мифов и легенд. Ономастическое переосмысление апеллятивных и прониальных лексем требует нового, нетрадиционного, нестандартного научного анализа и заслуживает специфических исследовательских подходов.

Глава 3
ЭТИМОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗНОЧТЕНИЕ ТЕОНИМОВ

> Этимологическая ясность слова дает направление мысли, сосредоточивающей около этого слова черты, из коих слагается мифический образ, будет ли этот последний богом или простым духом.
>
> *А. А. Потебня* [1]

Нередко один и тот же мифологический персонаж на разных уровнях мифологической системы приобретает различные образы и значения. «Имя **Милитта** ни в коем случае не происходит от евр. *Molaedat*, что означает 'потомство'. ‹...› Это выведение ложно даже по своей форме, но скорее оно происходит от глагола *Malath*, что в пассивной форме означает 'быть спасенным', 'избежать опасности'. **Милитта** поэтому *effugium*, *salus* — 'выход', 'лазейка'. ‹...› **Милитта** есть всего лишь иная форма имени, которую финикийские мореплаватели дали острову **Мелита**, ныне **Мальта**, т. к. он служил пристанищем для переживших кораблекрушение; также и апостол Павел выходит на его берег, потерпев бедствие» [Шеллинг : 160].

По мнению ряда ученых, древнеславянский мифологический персонаж **Ярило** воплотил в себе «восточнославянский комплекс представлений». В образе **Ярилы** отразились сложные напластования и переплетения нескольких христианских и языческих культов. С **Ярилой** ассоциируются многие из атрибутов и мотивов, связанных с Громовержцем. Он выступает также как воплощение силы плодородия. В его власти находились зелень и плоды земли, в некоторых его

---

[1] *Потебня А. А.* Слово и миф / Александр Афанасьевич Потебня ; [сост., подгот. текста и прим. А. Л. Топоркова ; предисл. А. К. Байбурина]. — М. : Правда, 1989. — С. 268—269.

функциях он выступает как охранитель скота (прежде всего лошадей). С ним была связана воинская функция и др. [Исследования : 180—216].

Примеров разночтений теонимов, требующих более скрупулезного и объемного рассмотрения, довольно много. Мы остановимся лишь на некоторых из них. Вопросы, касающиеся славянского языческого пантеона, в частности этимологии имен славянских божеств, интересовали многих ученых.

Древнеславянский **Велес/Волос** как бог обладал наиболее высоким статусом. Затем он вырождается, его образ претерпевает опускание на низшие уровни мифологической системы. Он фигурирует в текстах совершенно иной направленности — в ругательствах, проклятиях, опускаясь до статуса мелкого демона, змеи, черта и т. д.

Велес/Волос

Происхождение имени **Велес/Волос** (др.-русск. **Велесъ**, **Волосъ**) до конца не выяснено. Не отвергается точка зрения, что **Волос** — ‘волосатый’, ‘лохматый’, ‘волохатый’. Иными словами, имя «скотьего бога»[1] **Волоса** ассоциируется с миром животных опосредствованно: этот теоним связывают с апеллятивной лексемой ‘волос’[2]. «В культе **Волоса** значительное место принадлежало шерсти, волосам, что символизировало благосостояние, достаток, а также плодовитость» [Мусий : 178—179]. На возможную связь **Волоса** как названия мифологического существа с названием ‘волос—шерсть’ (**Велс—Волос**)[3] указывают многочисленные типологическим параллели [Исследования : 52—55]. Особенно важно название **Волосатка**, обозначавшее «духа женского пола, овинного домового, стерегущего овины с домашними животными» [Иванов/Топоров : 49—50].

Т. Я. Елизаренкова и В. Н. Топоров считают, что «словотворческие и поэтические ассоциации образа ведийского **Варуны** могли бы, видимо, получить поддержку со стороны последних этимологических опытов

---

[1] «Этот бог считался «скотьим богом» или богом — покровителем скота. Недавно была высказана мысль, что он был не «скотьим богом», а «богом-скотом», т. е. богом-животным. Слово *vāla* (*vālas*) или в другом написании *bāla* на санскрите означает ‘волос животного’, ‘волос’, ‘щетина’» [Гусева : 337].

[2] «В древнеиндийской мифологии упоминаются существа, называемые *валакхилья* (vālakhilya), что переводится как ‘куча волос’ (‘шерсти’). Они считаются гвардией солнца и о них сообщается, что они произошли из волос бога Брахмы. Здесь идея божественности связывалась в сознании древних индийцев с волосатостью или шерстистостью и, по-видимому, с представлением именно о шерсти, а не о волосах. ‹...› Таким образом, довольно явно прослеживается соотношение древнейших представлений об этом предков славян и предков индо-арьев, подтверждаемое ономастической лексикой древних мифов» [Гусева : 337—338].

[3] Возможная связь **Волоса** как названия мифологического существа с названием волос — шерсти подтверждается диалектными обозначениями типа *во́лосень*, *волосе́нь*, ‘нечистый дух’, ‘*черт*, связанный с запретом прясть’, *волоса́тик* ‘водяной’ и ‘леший’ [Иванов/Топоров : 49—50].

объяснения имени этого божества[1]. «Оказывается, что **Варуна** обнаруживает родство со слав. **Velesъ* (имя бога, чей внук — певец Боян из «Слова») и др.-ирл. *file* ‘поэт’; ср. праслав. **velěti* ‘говорить’ [Елизаренкова/Топоров : 52—53].

Этимологизация имени **Велес** как такого, что соотносится с латинским *vels* ‘бес’, позволяет интерпретировать образ этого божества, что первоначально воспринимался как дух предков, который охранял домашний скот. Это дает основание полагать, что некогда **Волос** был зооморфным божеством, связанным с культом лесных зверей, а затем превратился в покровителя одомашненного скота, стал «скотьим богом». В. В. Иванов и В. Н. Топоров отмечают: «В славянских языках слова корня **vel-* из инд.-евр. **u̯el-* ср. др.-русск. *Велесъ* ‘Велес, скотий бог’ (из древнего названия *врага* громовержца в основном мифе) относятся к обозначению сферы, связанной со скотом, богатством, собственностью и с представлениями о смерти, нижнем мире, загробном царстве как обозначения ‘несвоего’, ‘чужого’, ‘нечистого’. Балтийские данные еще ярче подчеркивают этот второй аспект, ср. лтш. *Veļu māte* ‘Мать мертвых’, *Wels* ‘бог мертвых’ лит. *vėlínės*, *vėliaĩ* ‘обряд кормления мертвых в день поминовения усопших’, лтш. *Veļu laiks* ‘Время Велса, время мертвых’» [Иванов 1980 : 24—25].

А. А. Потебня, размышляя о «подобозвучных словах», заметил следующее: «Если бы имя **Волоса** было одного происхождения с хорутанским *wletka*, нашим *во́лоть* или *во́лос*[2], то в других славянских это имя должно было бы иметь форму **Влас** или **Влѣс**, тогда как в чешском встречаем: *Veles*. Поэтому слово *veles*, разложивши его на корень *вел-* и суффикс *-ес* ‹...›, можно скорее всего сблизить с литовским *wel-nas*, ‘черт’» [Потебня 1989 : 262].

М. Фасмер предполагал связь **Велеса** с болг., макед. *ве́лий* (великий) по той же модели, что ‘белесый’ ← *белый*, что обусловливает иную интерпретацию образа древнего бога [Фасмер 1 : 287—288].

Ю. Д. Петухов рассматривает **Велеса-Волоса** с исторической точки зрения. По его мнению, этот бог возник у праславян в образе страшного медведя и этот **Медведь-Волос** якобы послужил прообразом многих богов, героев и чудовищ (в том числе Химеры) в мифологии индоевропейских народов: «В **Велесе-Волосе** сконцентрировано все то, что

---

[1] Подробно об этом см.: *Jakobson R.* The Slavic God *Veles* and His Indo-European Cognates / *R. Jakobson* // Studi linguistici in onore di Vittore Pisani. — Brescia, 1969. — P. 579—600.

[2] «О Велесе, — говорит И. И. Срезневский, — напоминает и хорутанско-каринтийское слово *wletka* ‹...› ‘дождь, идущий в то время, когда светит солнце’ ‹...›, и обрядная песня чешская. ‹...› Можно добавить еще несколько подобозвучных слов: а) сербское *власи* — ‘колос’, курское *во́лоть* — ‘верхняя оконечность хлебного снопа с колосьями’, вятское — ‘охапка сена’, костромское *во́лотка* — ‘верх снопа’, малорусское *волоття* — ‘колосья’; б) тульское *воло́т* — ‘богатырь’» (И. И. Срезневский, цит. по: [Потебня 1989 : 262]).

мы видим в родственных ему «чудищах», а точнее, в рассеявшихся по миру его потомках. Он и чудовищный змей, и хранитель подземного золота, и слепец, прозревающий на время и убивающий взглядом, и угонщик скота, вечно воюющий с богом-громовержцем, вечно погибающий от каменных «перунов» и вечно воскресающий для того, чтобы сразиться вновь». Однако в мифологии мы не встречаем описаний борьбы героев именно с медведем. Эти сомнения Ю. Д. Петухов как бы отводит вопросом: «Может, именно **Волос** и было то табуированное, не называемое имя медведя-чудища?» Лишь позднее **Волос** превратился в бога-покровителя скота и богатства, но как это произошло, Ю. Д. Петухов не описывает» (Ю. Д. Петухов цит. по: [Иванова-Казас : 50]).

С именем **Велеса** у славян связывалось созвездие Плеяд-Волосынь (др.-русск. **Волосыни**, болг. **Власците**, серб. **Влашићи**[1]).

Сельскохозяйственные функции **Велеса** прослеживаются в обычае оставлять ему в дар несжатыми так называемые *волоти*, несколько стеблей злаков. Эта жертва называется «Волосовой бородкой». Ср.: «любопытный обычай Германцев оставлять на жнитве клок несжатого хлеба *для лошади Водана*, что совершенно согласно с малороссийским обычаем оставлять горсть нетронутых колосьев *Волосу* на бороду» [Афанасьев 1852 : 24]. Ср. также: «...Волос имеет отношение к земледелию, как видно из сохранившегося в Малороссии обычая «завивать бороду Волосу», т. е. оставлять на ниве пук несжатых колосьев, покрывать их тканями и класть в них хлеб и соль» [Потебня 1989 : 261].

В. В. Мартынов отмечает, что «В *"Слове о полку Игореве"* древний песнотворец Боян называется Велесовым внуком». Это дает исследователям возможность говорить о функции **Велеса** как Бога мудрости, поэзии и обрядовой песни (издатели «Слова» усматривали здесь параллель со «скотьими» функциями **Велеса** и делали вывод о культе священного поэтического животного, подобного Пегасу) [Мартынов : 62—63]. В христианские времена культ **Велеса** сменил культ святого **Власия**, покровителя домашнего скота. В Белоруссии был праздник, который назывался *«Волосий/Волосье»*. Этот праздник справлялся для плодородия скота и хорошего урожая льна.

А. Асов приписывает ему и другие функции: «**Велес** научил людей не только землепашеству, но и вере (покаянию, правилам жертвоприношения), грамотности и звездной мудрости, он дал им календарь. **Велес** входит в состав Триглава (ведической Троицы), олицетворяя Святой Дух. Позднее **Велес** преобразовался в былинного *Василия Буслаева* и *св. Власия* — покровителя скота. Но А. Асов идентифицирует его еще со многими персонажами из мифологии других народов Европы,

[1] «Др.-русск. **Власожелища** и т. д., серб.-хорв. *влашићи* 'Плеяды'. ‹...› Связь Плеяд с культом медведя и отсюда — с Большой Медведицей» [Иванов/Топоров : 52].

Египта, Ближнего Востока и Индии, в том числе с *Минотавром* (которого, однако, не назовешь культурным героем!)» (А. Асов цит по: [Иванова-Казас : 50]).

Стри-бог/ Стрибог

На объективно существующие языковые трудности накладываются субъективные противоречия, вызванные интерпретационным разноголосием при анализе одних и тех же именований мифологических фигур. Приведем несколько примеров. **Стрибог** (др.-русск. **Стрибогъ**) — в древнерусском язычестве божество с не вполне ясными функциями — возможно, бог ветров или связан с атмосферой. Теоним **Стрибог** возводят к древнему корню *стрег/стрый*, что означает ‘старший’, ‘дядя’, ‘дядя по отцу’, ‘брат отца’. **Стрибог** — старый бог, дед ветров, упомянут в *«Слове о Полку Игореве»*: «Се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣютъ съ моря стрѣлами на храбрыя плъкы Игоревы», что, вероятно, указывает на атмосферные функции **Стрибога**. **Стрибог** упоминается также в древнерусских поучениях против язычества. Упоминание ветров как «Стрибожьих внуков» позволило ученым начиная с XIX в. считать **Стрибога** славянским богом ветра. Об этом, в частности, писал М. Касторский, который использовал для объяснения этого теонима слово из языка моравских чехов *stri*, переводя его как ‘воздух’ [Касторский : 59]. С его доводами согласилось большинство ученых, в их числе Ф. И. Буслаев и А. Н. Афанасьев. Ср.: «Старинное славянское название ветра — *стри* (*Стрибог* — бог ветров) философски тесно связывается со словами: *стрела* (малорос. *стрила*, от глагола *стрети*), *стремление*, *стрибать* (скоро прыгать) и *стремглав*. Отсюда становится понятною та эпическая форма, встречаемая в Словѣ о полку Игоревѣ» [Афанасьев 1852 : 3]. Совершенно иную интерпретацию получает этот бог и его имя у Д. К. Зеленина, который этимологизировал имя **Стрибог** как происходящее из праславянского глагола *стрити (*сътьри-богъ)*, т. е. ‘сотри’, ‘уничтожить’» и считал бога — «Бог, разрушающее начало». «В противоположность тому, начало доброе, подающее Даж-бог. Кто знаком со свирепыми буранами южнорусских степей и их смертоносным действием, тот согласится, что «деду ветров» *(ветры-Стрибожи внуци Слова о Полку Игореве)* вполне приличествует такое наименование» [Зеленин Заметки : 268]. А. Погодин также полагал, что **Стрибог** — божество войны, возводя его имя к древневерхненемецкому *strît* ‘спор’ [Погодин : 426—427]. Некоторые исследователи, абстрагируясь от показаний *«Слова о полку Игореве»*, видят в **Стрибоге** «благое божество» исходя из этимологий: др.-иран. *Srībaγa ‘возвышенный бог’, от праслав. **ster* (‘простереть’): ‘сеющий бог’, ‘устроитель добра’, сближая со **strojiti (‘строить’)* и др. [Фасмер 3 : 777; Вей : 96—99].

В итоге, при первом приближении **Стрибог** предстает в следующем свете: он покровительствует ветрам и воздушной стихии; он связан с войной и смертью; он пребывает на/за морем (южнорусский образ

Ветра как сердитого старика, который живет «за морем»)[1]. По мнению Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова, этимологически **Стрибог** восходит к индоевропейскому композиту **dievas-pater* ‘Небо-Отец’. Со временем компоненты слова поменялись местами. В результате контактов славян со скифами (представителями ираноязычных племен) конечный компонент слова **dievas* был заменен иранским **baga* (→ праслав. **bogъ*), а компонент **pater* перешел у славян в *‘стрый’* [Реконструкция : 791, 798]. О. Н. Трубачев не согласен с этой усложненной этимологией теонима **Стрибог**, с попытками найти в нем иранизм и индоевропейский архаизм. Он этимологизирует начальный компонент имени бога как восходящий к праславянскому **sterti* ‘распространять, простирать’. О. Н. Трубачев предполагает, что под **Стрибогом** понималась некая одушевленная сила природы (ветер) [Трубачев Этногенез : 197].

Див/Дива

Див/дива — демонический персонаж восточнославянской мифологии. Русский *див* воспринимается как человекообразное или птицеобразное существо. О нем говорится в средневековых поучениях против язычников (в форме *дива*) и он дважды упоминается в *«Слове о полку Игореве»*: приурочен к верху дерева *(Дивъ кличетъ връху древа)* и спускается вниз *(уже връжеся дивъ на землю)*. Последнее выражение воспринимается как предвестие несчастья. В. В. Иванов и В. Н. Топоров указывают, что этот демон и женский мифологический персонаж со сходным именем известен у западных славян (чеш. *divy muž*, *diva žena*, пол. *dziwożona*; сербо-лужицк. *dziwja žona*, *dŸiwica*, обычно связываемые с лесом), а также у южных славян (болг. ‘самодива’). Они этимологизируют демоним *див* как слово, связанное, с одной стороны, с русским словом ‘диво’ и родственными славянскими обозначениями *чуда*, с другой стороны — со славянскими и балтийскими словами в значении ‘дикий’, которые происходят из ‘божий’: ср. укр. *дивий* ‘дикий’, старослав. *дивии*, болг. *див*, пол. *dziwy* ‘дикий’ при лтш. *dieva zuosis* ‘дикий гусь’ — первоначально в значении ‘гусь бога’; ср. также родственное хеттское *šiu* ‘бог’ в *šiunaš huitar* ‘животные богов’, т. е. ‘дикие звери’; и типологические кетские параллели — *Esdδ Sel* ‘дикий олень’, т. е. ‘олень бога Эся’ [СМЭС : 137]. Н. И. Зубов предлагает совершенно иную интерпретацию этой мифологической лексемы. Ограничиваясь анализом только женской ипостаси названия *див*, он пишет: «**Дива** — мифологическое название, неясное по происхождению слова и функциям обозначаемого персонажа. ‹...› Анализ сосредоточивается на названии ‘див’, а форма ‘дива’ оказывается на периферии научного внимания, поскольку оказывается вторичной» и приходит к предположению, что лексема *дива* — это «ранняя фиксация русской северо-западной

[1] «Согласно народным поверьям, ветров бывает много, но у них есть глава. ‹...› В качестве такого повелителя ветров могло выступать и высшее небесное божество (например, **Стрибог**, “дед ветров”)» [Шапарова : 116].

диалектной формы от слова *дева* ‘девица, девушка’». Н. И. Зубов считает слово *дева* эпитетом теонима **Мокошь**, эпитет *дева* позволяет «поставить **Мокошь** на уровень эллинских богинь-дев», против античных культов которых в раннем христианстве существовала «яркая направленность», и заключает: «Таким образом, есть предпосылки считать название **Дива** квазитеонимом» [Зубов Дива : 53—54].

Сварог/Сварожич

Один и тот же факт, реальный, языковой, мифологический, мифонимический, может быть интерпретирован по-разному, что приводит к различным выводам. По принятому мнению, **Сварожич** — языческое божество, почитавшееся балтийскими и восточными славянами. По мнению некоторых исследователей, **Сварожич** — это отчество, а значит **Сварожич** — сын **Сварога** и, таким образом, входит в мифологическое пространство бога **Сварога**. Из некоторых текстов следует, что восточные славяне до принятия христианства и некоторое время после этого почитали и обожествляли огонь. Назывался обожествленный огонь *сварожичем* или *сварожицем*. Основным местом почитания огня и поклонения ему был овин, как место, особо связанное с этой стихией. Однако другие исследователи не разделяют этого скептицизма, отождествляя **Сварога** со **Сварожичем** как огненное божество и проводя параллели между **Сварогом** и огненным духом **Рарогом**. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров пишут: «Сварог, Сварожич, в славянской мифологии бог огня. По данным древнерусских поучений против язычества, культ Сварожича был связан с культом огня: язычники «огневи молять же ся, зовуце его сварожичем». ‹...› В славянском переводе хроники Иоанна Малалы (XII в.) Сварожич отождествлен с древнегреческим Гефестом. ‹...› У балтийских славян Сварожич (иначе называвшийся Радгостом, Radegast, Radigast, Redigost, Riedigost) почитался в культовом центре редариев Ретре-Радгосте как один из главных богов, атрибутами которого были конь и копья, а также огромный вепрь, согласно легенде, выходивший из моря. У чехов, словаков и украинцев со Сварожичем можно связать огненного духа Рарога; ср. также Страха (Раха) в восточнославянских заговорах» [СМЭС : 423]. «После крещения же Руси **Сварог**, как покровитель кузнечного дела, постепенно вытеснился христианскими святыми Кузьмой и Демьяном ‹...› на Руси народ связал по звучанию имя Кузьма со словом Кузнь, и таким образом Кузьма стал Кузнецом. ‹...› Демьян, брат Кузьмы тоже оказался кузнецом. ‹...› Нередко Кузьмодемьяну приписывают и все те подвиги, которые совершил **Сварог**» [Шапарова : 483]. Ср. мнение А. А. Потебни: «**Козьма** и **Дамьян** стали кузнецами, по причине звуковой близости имени **Кузьмы** со словами *кузня*, *кузло*. Это один из *множества примеров сильного стремления народа уподобить чужое, осмысливать звуки непонятных слов, придавая им свое содержание*» (курсив наш. — *А. С.*, *О. С.*) [Потебня 1865 : 10]. Ср. еще у Б. А. Рыбакова: «дохристианским именем волшебного

кузнеца было, очевидно, Сварог или Сварожич — огонь» [Рыбаков 1987 : 297]. Так **Сварог/Сварожичь** — собственное имя божества, апеллятивное обозначение ритуального огня, или «Кузьмодемьян — волшебный кузнец»?

Исследователей всегда привлекало созвучие теонима **Сварог** с др.-инд. *svarga* ‘небо, небесный’: «синонимичное Сварог объясняется из индийского Swarga — ‘небо’» [Рыбаков 1987 : 447]. Исходя из этого созвучия делался вывод и о лингвистическом родстве этих слов и даже о функциях **Сварога** как славянского божества. «Почти во всех языках земле даются имена женского рода. Небо же у древних славян олицетворялось в мужском образе Сварога. Сварог, как олицетворение неба, ‹...› признавался отцом солнца и огня. ‹...› И потому Сварог есть божество, дающее жизнь Солнцу = рождающее Дажьбога» [Афанасьев Мифы : 52—54]. Однако слово *svar-gá*, букв. ‘солнечная дорога’, образовалось уже после отделения индоариев от прочих индоевропейцев и поэтому не могло попасть к славянам. Из иранского (скифо-сарматского) языка славяне заимствовать это слово не могли, так как индоарийское *svar* ‘солнце’ соответствует иранскому *hvar* в связи с закономерным переходом $s \rightarrow h$ в иранском. Собственно славянским названием солнца этот теоним также не может быть, так как в славянском не было перехода $l \rightarrow r$[1]. О. Н. Трубачев в своей теории об индоарийском языковом субстрате в Северном Причерноморье сделал попытку реанимировать старую гипотезу об индоарийском происхождении теонима **Сварог**. Этот теоним был якобы заимствован славянами у индоариев в Северном Причерноморье и происходит от того самого *svarga* ‘небо, небесный’ [Трубачев Этногенез : 198]. М. Фасмер пишет, что теоним **Сварог** связывают с др.-русск. *сваръ* ‘ссора’, *сварити* ‘спорить’, ст.-слав. сварꙑ, болг. *сва́ра*, в результате чего само имя приобретает значение ‘спорящий, наказующий’ [Фасмер 3 : 569—570].

Заинтересовавшись этимологией названий славянских солнечных божеств, А. А. Потебня обнаружил, что этот вопрос достаточно разработан в современной ему науке[2], поэтому ограничился сопоставлением и обобщением того, что было написано до него. «Слово *Сварог*

---

[1] *Сварог* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Сварог

[2] А. Н. Афанасьев в своей работе отмечает: «Буря и сильные ветры в природе сопровождаются громом и молнией; удар молнии, а равно и жгучий луч солнца аналогически сходны с быстропоражающею стрелою. Оттого и молния и солнечный луч в незапамятную старину понимались под видом стрелы. Солнце, санск. *sûris*, *sûnas*, филологи производят от *sur* — ‘бросать копье’, ‘метать лучи’, а в имени **Сварога** находят сродство со словом *svaru* — ‘стрела’» [Афанасьев 1852 : 4]. Ср. у А. А. Потебни: «*strâle* значит ‘стрела’ и могло быть употреблено в значении ‘луча солнечного’, под влиянием мысли о солнце, разящем лучами; но нет основания представлять лук посылающим светлые и теплые лучи, и потому нет основания говорить о лучах лука» [Потебня 1905 : 261].

объясняется следующими сближениями: санскритское *свар-га* = *coelum Indri, aether*, а также эпитет бога солнца; *свар* (санскр.) = 'небо', 'свет' от корня *сур* — 'светить', 'метать копье' (Солнце у индусов, как Аполлон у греков, мечет стрелы; в славянских языках стрела сближается с лучом), откуда санскр. *сурис sûr-jas, sûr-is* — 'солнце'; *га* = 'хождение', 'ходящий', следовательно, *svar-ga* = 'хождение', 'ходящий по небу'. В чешском словаре *Mater verborum* Вацерада *svor* = *zodiaus* — 'путь солнца, звезды' или вообще 'небо'; корень этого слова должен быть тот же, именно *sur*. ‹...› *Stvor* = Озирис = Солнце очень может быть одного происхождения со *svor* = *zodiaus* = 'небо'; но если *stvor* (= Osiris) = литовскому богу *Sotvaros* (бог дневного света, пастухов, поэтов, лекарей = Аполлон), то первоначальная форма славянского *створ* будет *сътвор*, причем *т* уже будет не вставным, а существенно важным для корня. Во всяком случае Сварог имел много общего со своим сыном, Дажьбогом» [Потебня 1989 : 259—260].

Н. И. Зубов в своей диссертации рассматривает имя **Сварог** как квазитеоним, образованный от названия **сварожич** [Зубов 1982 : 63]. В другой своей работе Н. И. Зубов также утверждает, что в славянской мифологии не было божества **Сварог**. В отличие от олицетворенного огня, **Сварожича**, имя **Сварога** упоминается в источниках лишь единожды. В этом единственном упоминании вполне вероятна ошибочная интерпретация имени **Сварожич** как «сын Сварога», которую сделал переписчик, чтобы адекватно перевести легенду из Хроники[1]. На самом деле нет больших оснований считать имя бога **Сварожич** патронимом (отчеством). Исходя из всего этого, Н. И. Зубов полагает, что имя **Сварог** было изобретено переписчиком: «С точки зрения предложенного подхода, становится понятным тот факт, что **Сварог**[2] упоминается в памятниках единственный раз: в реальном язычестве такого высшего бога, очевидно, не было» [Зубов 1995 : 46—48].

Ср. также мнение А. В. Иваненко. Цитируем в оригинале: «...Тітмар дійсно міг зафіксувати один із епітетів *Радогоста — Сварожич*. Якщо ж Сварожичем звався не лише *Радогост*, а й *Святивид*, то можна обережно припускати появу певних ієрархічних відношень:

---

[1] «Возвращаемся к *Сварожичу*. Это слово действительно употреблялось и у руси, и у западных славян. ‹...› Огонь-Сварожичь мог быть = Солнце, потому что огни, зажигаемые в известные поры года, изображали солнце, но это мог быть и земной огонь, отличный от солнца, олицетворяемый в особом мифическом существе, хотя во всяком случае огонь небесного происхождения» [Потебня 1989 : 260].

[2] «Звертає на себе увагу, що ніде у відомих переліках слов'янських богів не згадується бог **Сварог**. Натомість назва вогню *сварожич* відома серед таких переліків із різних списків церковних повчань. Але у свою чергу, ця назва ніколи не співвідноситься із Дажбогом (церковні переліки його також не називають). Взагалі ж аналіз цих переліків спричиняється до цікавих спостережень» [Зубов 1994а : 95].

Сварог — верховний бог, бог сонця — інші боги (його діти). Але проблема Сварога й Сварожича, як свідчать роботи М. І. Зубова (1995, с. 47; 2012, с. 93—104), потребує окремого розгляду» [Іваненко : 97—98].

Мара/Мора

Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров полагают, что в образе **Мары** отразился древний прототип, «связанный со смертью и водой — морем». Для некоторых авторов наиболее вероятна связь гнезда слов на *мар-* с глаголами ‘манить’, ‘маять’ или с образованиями от корня *mr* (санскрит *mrtis*, латинское *mors*, славянское ‘съ-мьрть’). Другие авторы полагают, что *мара/мора* первоначально значило ‘болото’, ‘стоячая вода’, что сопрягается с мотивировкой **Мокоши** от *мок* — ‘сырое, болотистое место’. А. А. Потебня размышлял о возможном «противоположном» развитии слов единого корня *маар-*: «От корня слов *мар* — ‘жар солнечный’, ‘марить’, о солнце: жарить, марный, жаркий, происходят и маряный, розовый, багровый («вечер маряный», когда небо покрыто розовыми облаками, «заря маряна» — ясная, красная), и марать, собственно чернить ‹...› (чешское **Muriena**, смерть, зима, по отношению черного цвета к смерти, морить)». В ряде случаев персонажи, обозначаемые корнем **mar-*, имеют тот же комплекс мифологических функций, что и *змора*: в польской традиции слово *mara* — синоним названий этого персонажа с корнем **mor-* типа *mora*, *zmora*; в белорусской и украинской традиции *мара* — название персонажа, подобного польской *зморе*, который душит и мучает по ночам спящих людей, особенно юношей и девушек, наваливаясь на них. В северо-западной русской и южнорусской традиции *мара* обозначает женский персонаж, подобный кикиморе. В европейской мифологии *мара* — злой дух, демон, садящийся по ночам на грудь и вызывающий дурные сны, сопровождающиеся удушьем под весом демона, отчего сами дурные сны также стали носить имя кошмара [МНМ 2 : 110]. Ср. также у А. А. Потебни: «Славянская и немецкая формы слов **Мара** (серб. **Мора**, болг. **Мура**, чеш. **Måra**, пол. **Mora**, **Mara**, **Źmora**, нов.-в-нем. **Mar**, ниж.-нем. **Maer**, англ. **Nightmare**, франц. **Cauchmar**, **Cochemar** ≺ *caucher*, *calcare*) относят это слово к корню *мри*, *мар*, откуда ‘съмрьть’ и др., сходные с тем же значением и со значением ‘страдания’, ‘болезнь’» [Потебня 1865 : 300].

Строго говоря, мифологическое имя **Мара** не является случайным, так как имеет общие индоевропейские истоки. В буддизме **Мара** (санскр. मार, *māra*, ‘смерть’, ‘разрушение’) — демон-искуситель, отвлекающий людей от духовных практик путем придания привлекательности земной жизни или выдавая отрицательное за положительное [МНМ 2 : 109—110]. В латышской мифологии **Мара/Маря** (лтш. **Māra**) — богиня, опекающая коров. У нее просят молока, сыра, телят. В некоторых случаях она совпадает с мифологизированным образом девы Марии. Отметим еще следующие созвучные мифонимы. **Мари** или **Мадди** — имя основного божества дохристианской мифологии басков. В арагонской мифологии

есть божество с именем **Mariuena**. **Мари/Мадди** является олицетворением Матери-Земли, это королева природы и всех ее элементов.

Куазь/Квазь, Инмар/Инмурт

Одно из верховных божеств в традиционных верованиях удмуртов, связанное с погодой и атмосферными явлениями, называется **Куа́зь** (**Квазь**). По одной из этимологий, этот теоним восходит к финно-угорскому периоду, ср. манс. *kwores* ‘небо’. Некоторые этимологи рассматривают оним **Кувзь** как композит, возникший вследствие слияния двух удмуртских слов — *куа* и *азь*. То есть имя **Куазь** можно перевести как ‘Находящийся перед молельным домом’ (удм. *куа* ‘молельный дом’ и *азь* ‘перед’). Некоторые авторы возводят этот теоним к слову со значением ‘природа’, ‘погода’[1]. Рассмотрим имя еще одного верховного божества в удмуртской мифологии, бога-творца **Инма́р**. **Инмар** — демиург, создатель всего хорошего, родственен финскому **Ильмаринену**, марийскому **Йыну** (инверсия) и коми **Ену**. В XIX в. наиболее распространена была этимология этого теонима как *ин* + *мар* ‘небо-что’. Иная этимология: **Инмар** — это испорченное **Инмурт** ‘небесный человек’. Еще по одной этимологической версии оним **Инмар** возник в результате слияния удм. *ин*(*м*) ‘небо’ и *ар* ‘человек’ (из булгарского). В настоящее время наиболее приемлемой является гипотеза Б. А. Серебренникова: в теониме **Инмар** сохранился древний суффикс -**r*, а само слово происходит от финно-пермского имени небесного божества (**ilmar*, ср. *Ильмаринен*)[2].

Мокошь/Макошь

В языческом пантеоне славян богиня **Макошь/Мокошь** занимает одно из самых важных и значимых мест. **Макошь** связана с культом воды и дождя, она считается тесно связанной с почитанием земли и покровительствует плодородию. Имя **Мокошь** связано с корнем ‘мокрый’, ‘мокнуть’ (вместе с тем возможна и связь с западнославянским *mokos* ‘прядение’). Рассуждая по поводу теонима **Мокошь**, Н. И. Зубов делает вывод, «что в основе его лежит обожествление славянами водного начала, воплощающего представления о жизни и смерти. Это обожествление и было тем стержнем, вокруг которого могли группироваться те же представления о жизни и смерти, но не соотносимые с водным началом (например, прядение)» [Зубов 1981 : 160]. Б. А. Рыбаков считает, что «**Макошь** (если верно именно такое правописание) вполне может быть осмыслена как **Ма-кошь** — ‘мать хорошего урожая’, ‘мать счастья’» [Рыбаков 2002 : 369]. **Макошь** часто сравнивают с такими богинями, как **Геката** (древнегреческая богиня луны, ночных видений и чародейств), **Фрейя** (скандинавская богиня любви и красоты),

---

[1] *Куазь* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Куазь

[2] *Инмар* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Инмар

Афродита (древнегреческая богиня красоты и любви)[1]. «В классической мифологии богинями, которые сочетали бы покровительство изобилию с влиянием на случайности человеческой судьбы, были греческая **Тихе** и римская **Фортуна**. Атрибутом обеих богинь был ‘рог изобилия’, связывавший отвлеченные понятие счастливой, удачливой судьбы с конкретным земным понятием обилия плодородия. Такой, судя по всему. Была и славянская **Макошь**» [Рыбаков 2002 : 369]. «Связь жизни с водой принадлежит к числу универсалий, что позволяет заключить, что если **Мокошь** — *женский* персонаж, связанный действительно с *водой* (ср. *воду* как детородную влагу), то она не может не быть связанной с идеей рождения, плодородия, жизни (ср. мифологему рождения **Афродиты**, как и многих других *богинь любви* и *красоты*, из *воды*)» [Мокошь : 196]. **Макошь** существовала не только на территории Древней Руси, но и в других странах. Например, у чехов **Макошь** — богиня дождя и сырости, к которой прибегали с молитвами и жертвоприношениями во время засухи *(см. также с. 213)*.

«Категорически отвергнув попытку этимологического объяснения» теонима **Мокошь** Н. И. Зубовым[2], Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, «смело и с сознанием достаточной надежности» обращаются «к внешним по отношению к самой **Мокоши** данным, “обогащая” ими ее образ». И, «обогатив» образ **Мокоши**, они находят «самые точные соответствия в других архаических языковых и мифологических индоевропейских традициях», например в балтийской традиции, где «образ Лауме, несомненно, обнаруживает наибольшее количество параллелей с Мокошью — Пятницей — Бабой-Ягой». Ср.: «В таком ряду Пятница является не только заместительницей и трансформацией Мокоши, но и параллелью к Богоматери ‹...› (*само имя богоматери Мария могло в некоторых контекстах соотносится с именами Марена, Марина, Макрина, которые в свою очередь соотносимы с именем Мокоши*) (курсив наш. — *А. С., О. С.*)» [Мокошь : 190—192]. Ср. еще: «Целым рядом своих атрибутов Пятница (а тем самым и **Мокошь**) отождествляется с Бабой-Ягой, в частности, в тех сказочных мотивах, которые обозначаются как сюжет ткачих в колодце, сочетающий в себе оба основных мотива (тканье — пряденье и вода), сопряженных с **Мокошью**» [Мокошь : 193].

---

[1] Славянское женское божество **Макошь** Б. А. Рыбаков в книге *«Язычество древних славян»* (с. 360—375), называет «одним из наиболее загадочных и противоречивых» [Рыбаков 2002 : 361]. «В древнерусских летописях почитание **Мокоши** приравнивается к блудодейству. Представление о **Мокоши** как о воплощении необузданной сексуальности, отмечают отдельные авторы, сохранилось в русском языке. В подмосковных говорах словом ‘мокосья’ называют гулящую женщину. Словами ‘мокоша’, ‘мокуш’ в некоторых современных говорах называют нечистую силу, привидение» [Мокошь : 185].

[2] См. об этом: *Зубов Н. И.* О теониме Мокошь / Н. И. Зубов // Этимологические исследования : [сб. статей] / редкол.: А. К. Матвеев (отв. ред.) [и др.]. — Свердловск : УрГУ, 1981. — С. 149—160.

Были даже сделаны попытки «семасиологического сближения названий *Макш* и *Макуш* с карел. *makša* (фин. *maksa*) — ‘цена’, ‘стоимость’, ‘плата’»! Но почему-то не учитывается мысль А. Погодина, высказанная в 1911 г.: «Мне кажется более вероятным, что это искажение названия, утратившего связь с забытым именем божества — **Мокоши**, которое и само едва-ли славянского происхождения» [Погодин : 426].

Собственные имена имеют облигаторное ономастическое значение (или несколько ономастических значений) и возможное лексическое значение. В разных языках, в различных синхронических срезах одного языка, в различных ономастических категориях и у отдельных собственных имен взаимодействие этих двух разновидностей значения будет разным. В проприальных системах языков европейской культуры ономастическая семантика стремится вытеснить, элиминировать лексическую семантику, что ей в целом и удается. Если лексическая семантика ономастической номинации не будет востребована обществом, она исчезнет сама по себе за ненадобностью. Тихо и незаметно. Для своего сохранения лексическая семантика проприальных лексем принимает дополнительные функциональные нагрузки.

Глава 4

ЭВГЕМЕРИЗМ — «РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА МИФОВ»?

> Государство (персонифицирующееся в истории правящего, а также других могущественных родов) первым сознает потребность в создании собственной письменной истории, т. е. автобиографии.
>
> *А. Н. Мещеряков* [1]

Эвгемери́зм[2] — теория, согласно которой религия возникла из культа умерших или живущих «великих людей». Сторонники *эвгемеризма* полагают, что мифология и религия являют собой результат сакрализации

---

[1] *Мещеряков А. Н.* Религия Японии. Введение в этнокультурную текстологию / А. Н. Мещеряков // Религии древнего Востока / РАН ; Г. М. Бонгард (отв. ред.) и др. — М. : Восточ. лит-ра, 1995. — С. 303.

[2] Свое название *эвгемеризм* получил от имени древнегреческого философа Эвгемера (конец IV — нач. III в. до н. э.). Эвгемер полагал, что в богах раскрываются образы исторических личностей, благоговейно хранимые в памяти людей, а фантастический миф еще более возвышает исторического героя.

истории[1]. В соответствии с этой теорией боги и другие мифологические персонажи — это фантастические трансформации реальных личностей, а мифы — искаженные исторические повествования.

Проблемы эвгемеризации

Исаак Ньютон в своем историческом труде *«Хронология древних царств»* (англ. The Chronology of Ancient Kingdoms, 1728), обобщая опыт античных, средневековых и современных ему историков, по сути дела сводит мифологию и историю в единый поток. Для И. Ньютона не существует границы между историей и мифологией: **Сатурна** он считает древним правителем Италии, **Хирона** — одним из создателей астрономии, **Осириса** — убитым во время междоусобиц фараоном. В связи с этим предпринимались попытки найти «историческое зерно» в мифе об **Осирисе**. Делались предположения, что в глубоком доисторическом прошлом страны **Осирис** был реальной человеческой личностью — вождем или «царем»[2].

Был ли **Орфей** исторической личностью или героем мифов, выражающих греческую оценку значения поэзии, героем, которому впоследствии приписывали создание мистической секты «орфиков», в настоящее время не является окончательно решенным вопросом [Тренчени : 106].

Немцы не знали эпических песен о Роланде, как и французы — песен о Зигфриде. Первое тем более примечательно, что *«Песнь о Роланде»* была переведена на немецкий язык еще в середине XII в.; ‹...› переводилась и поэма *«Алискане»* из цикла Гильома Оранжского, притом таким выдающимся поэтом, как Вольфрам фон Эшенбах. «Однако это не сделало ни **Роланда**, ни **Вивьена** и **Гильома** героями немецкого народного эпоса. ‹...› Между тем имя **Роланда** было в Германии

---

[1] «У стародавній Греції це міфологічні образи перших царів і законодавців — Міноса на Криті, Кекропса, Краная, Ерихтонія, Ерехтея, Тесея, Солона в Афінах, Лікурга у Спарті. У Римі це образи першозасновника держави Енея, вихідця з Трої, і Ромула — будівничого «вічного Риму» й першого царя названого за його іменем міста (історики античності нині не вважають історичними особами ні Ромула, ані тим більше Енея, розглядаючи їх як суто міфологічних персонажів)» [Буровська : 71].

[2] Нечего и говорить, что такие попытки не имеют ни малейшего научного основания. Подобный евгемеризм не заслуживает серьезной научной критики. Тем не менее весьма авторитетные ученые, внесшие огромный вклад в науку, становились порой на этот весьма скользкий путь. Так, например, сам К. Зете высказывал мнение, что **Осирис** — один из древнейших правителей Египта, впоследствии обожествленный. Ту же ошибку допустил и Х. Кеес в двух своих очень ценных монографиях. Более того, Х. Кеес утверждал, что и А. Гардинер якобы разделяет высказанную им точку зрения. Это обстоятельство побудило последнего публично заявить: «Я решительно отвергаю эту точку зрения, которую считаю в высшей степени невероятной». А. Гардинер подчеркнул, что он нигде и никогда ничего подобного не высказывал и утверждал лишь, что **Осирис** является «персонификацией умерших царей».

хорошо известно: его именем было принято называть каменные статуи, изображавшие рыцаря, стоящего на страже с обнаженным мечом, который ставился, по древнему обычаю, на городской площади как символический страж города, охранитель его независимости и безопасности» [Жирмунский : 173]. Далее В. М. Жирмунский делает вывод: «В тех случаях, когда между народами нет эпической «взаимности», чужой богатырь может быть известен только по имени или к славе его имени могут быть прикреплены эпические сказания, возникшие на его новой родине» [Жирмунский : 174].

Например, В. Святловский, в работе *«Гайавата, как историческая личность и как герой поэмы Лонгфелло»*, считает, что **Гайавата** выше героев античной мифологии: высокая личная жизнь, полуаскетическое подвижничество возносят его высоко над сомнительным эпикуреизмом античных героев. «Существует несколько объяснений имени **Гайавата** или **Hiawatha** (**Ayonhwahtha**, **Taongwahta**, **Hayenwatha**), — онондаг Георг Джонсон производит имя **Ta-oun-ja-wa-tha** от *oyonwa*, что значит ‘пояс вампун’, и *ratrehwatha* — глагол ‘искать что’. Кнок (Cnoq) в своей *“Lexique de la Langue Iroquois”* (1882) — от глагола *katha* ‘делать’. Горацио Галь в книге *“The Iroquois Book of Rites”* объясняет, что слово **Гайавата** значит ‘снимающий змей с головы Ататора’[1]. Кларк в своей *“Истории онондаг”* считает, что **Гайавата** — это имя древнего охотничьего и рыболовного божества» [Святловский : 5, 53].

Обычно недостатком *эвгемеризма* считается то, что в религии видят вымысел нескольких отдельных лиц, игнорируя своеобразие и самоценность этого явления, и непременно пытаются найти в мифе реальное историческое содержание. С эвгемеристической точкой зрения на мифологию и религию категорически не согласен А. Ф. Лосев[2], указывающий на заключенное в этой теории внутреннее противоречие: «Логическая сущность евгемеризма настолько свидетельствует о ничтожности этого мифологического толкования, что о нем можно было бы не распространяться. ‹...› Ведь сказать, что боги есть результат обожествления

---

[1] Племя онондага, к которому принадлежал **Гайавата**, управлялось наследственным монархом Атотаро (Atotarho или Thatotrarho, Watatolaho и Tadodaho). Он представлен вооруженным, со змеями вместо волос (голова Медузы) [Святловский : 52].

[2] А. Ф. Лосев, занимавшийся проблемами истории античной эстетики, находился в плену античных ценностей и использовал силлогизмы, а также чуть ли не бранную лексику («ничтожность этого мифологического толкования») для «опровержения» эвгемеризма. Но в новейшей науке есть примеры, предполагающие реальную, историческую основу для некоторых мифологических номинаций. Это подтверждается как нарративными источниками, так в некоторых случаях и археологическими исследованиями. Кроме того, логическим построениям А. Ф. Лосева противостоят многочисленные факты, находящиеся вне его научных интересов.

(даже не важно чего именно), это значит совершить логическую ошибку idem per idem: кто употребляет термин «обожествление», тот, очевидно, уже знает, что такое «бог»; а если он этого не знает, то значит, он определяет одно неизвестное при помощи другого неизвестного» [Лосев История : 195].

«Согласно современному эвгемеризму, *кентавры* были народом всадников, которых древнее население, еще не знавшее лошадей, считало сросшимися с конями» [Тренчени : 24]. Имя библейского **Самсона** означает по-еврейски ‘солнце’, если не считать последнего звука, характеризующего имя собственное. «Это имя тождественно с именем бога Солнца в месопотамской мифологии — **Шамаша**. ‹...› В ходе исторического развития, а вместе с тем и в дальнейшем развитии мифа бог-Солнце получил человеческий облик, а то мифологическое действие, в центре которого он находится, получило историческую окраску. Образ **Шамаша-Самсона** принял черты героя-освободителя, борющегося с врагами своего народа. ‹...› Его героические подвиги, прославившие его сверхъестественную силу, нашли место среди действительных событий в истории Палестины» [Тренчени : 27—29].

Примеры эвгемеризма встречаются в древнегреческой словесности. Еще Геродот приводил «рационалистические трактовки мифов» о Троянской войне. В античное время аттический герой **Тесей** рассматривался как исторический деятель (его биографию написал Плутарх). Северная ветвь фракийцев почитали божество — **Замолксиса** или **Залмоксиса**. Еще во времена Геродота родилась легенда, что **Замолксис** на самом деле был не Бог, а мудрец, бывший раб и ученник Пифагора, который хитростью и предсказаниями заставил гетов поверить в свою божественность. Как и фракийский Аполлон, **Замолксис** почитался как покровитель медицины, а его храмы в Дакии носили следы несомненного солярного культа [ИДГ : 36]. Возможно, что легендарный **Андрогей**, сын Миноса, был одним из критских правителей, властвовавших над Аттикой в середине II тыс. до н. э. [ИДГ : 37].

Хеттские источники упоминают о правителе по имени **Акагамунас** (хетт. *Akagamunaš*), правившем страной *Аххиява* (хетт. *Ahhiyawa*, букв. ‘Земля ахейцев’) в XIV в. до н. э. Этот правитель является вероятным историческим прототипом **Агамемнона** (**Агамемнон** — в *«Илиаде»* царь Микен, предводитель ахейского войска в Троянской войне был коварно убит женой Клитемнестрой)[1].

А. Н. Веселовский, опираясь на факты истории эпоса германских, романских и славянских народов, отметил, что н а р о д н ы й эпос всякого и с т о р и ч е с к о г о народа по необходимости — м е ж д у н а р о д н ы й. «Готы пели об **Эрманарихе** и **Теодорихе-Дитрихе**, бургунды —

[1] *Агамемнон* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://rfwiki.org/Агамемнон

о гибели **Гунтера** и его царства, англосаксы в поэме о **Беовульфе** могли рассказать о подвигах данов и гаутов, франки о **Зигфриде**. А. Хойслер справедливо указывает, что из всех германских эпических сказаний сказание о **Зигфриде** особенно близко к древним сказкам. Больше, чем о какой-либо другой фигуре германского эпоса, о молодом **Зигфриде** можно сказать, что он героизованный сказочный персонаж (der heroisch gesteigerte Märchenheld). ‹...› **Зигфрид** (**Сигурд**) — в отличие от бургундского **Гунтера** (**Гуннара**) и его братьев (исторических **Гибихунгах**), гуннского короля **Аттилы** (**Атли**) — не историческое лицо: все попытки его отождествления с различными франкскими королями из рода Меровингов со сходными именами (которые они носили, может быть, именно в честь более древнего героя франкского сказочного эпоса) оказались и до сих пор остаются безрезультатными» (A. Heusler цит. по: [Жирмунский : 168—169, 123]).

Имена эвгемеризованных божеств Шумера и Аккада

Как порой происходило с выдающимися личностями, **Гильгамеш** был после смерти обожествлен, его образ включен в мифологию и вобрал в себя черты, подсказанные народным воображением. «Привязка эпического сюжета к историческому лицу — весьма обычное явление в истории древних литератур, — заметил И. М. Дьяконов, — тем не менее мифы, составляющие сюжет эпических песен о **Гильгамеше**, гораздо старше **Гильгамеша** исторического» [Дьяконов Города : 65]. Вокруг имени **Гильгамеш** сплелись многочисленные легенды. Ряд текстов, опубликованных в последние десятилетия, позволяет считать **Гильгамеша** реальной исторической личностью — жрецом и военным вождем. В конце III тыс. до н. э. и позже **Гильгамеш** считался сыном героя Лугальбанды и богини Нинсун[1] и духа «лилу», жрецом пригорода Урука[2] — Куллаба. Имя **Гильгамеша** в форме '**Бильгемес**' или '**Бильгамес**' встречается в числе имен шумерских божеств уже с XXVII в. до н. э. Оно становится довольно частым в составе теофорных собственных имен в правление царя III династии Ура — Шульги, в XXI в. до н. э. В форме '**Гиш**', '**Гишгиммаш**', '**Гильгамеш**' имя **Гильгамеша** как героя было очень популярно во все эпохи хеттской и ассирийской истории. С этим именем, по мнению И. М. Дьяконова, «связался образ героя — борца со зверьми, спутником которого является герой полубык-получеловек. ‹...› В позднейшее время **Гильгамеш** считался благодетельным божеством — защитником людей от демонов, справедливым судьей загробного мира» [Дьяконов Эпос : 108] *(см. также с. 315)*.

---

[1] Ее прозвище — «буйволица Ограды». «Ограда» здесь, видимо, означает город Урук [Дьяконов Эпос : 206].

[2] *Урук* (по-шумерски *Унуг*, по-древнееврейски *Эрех*, по-гречески *Орхоя*, ныне городище *Варка*) — важнейший шумерский город на юге Двуречья, одно из первых в стране огороженных поселений [Дьяконов Эпос : 206].

В длительном споре ученых о том, кем являлся **Гильгамеш**[1], Е. М. Мелетинский превосходно продемонстрировал, что **Гильгамеш** прибыл в Урук, чтобы построить город и храм, а затем стать родоначальником. «Наше предположение, — пишет Е. М. Мелетинский, — подтверждается гипотетической этимологией имени **Гильгамеш** (варианты: **Гишбильгинмес**, **Гишбильгамес**, **Гиш**, **Гишгамаш**, **Гишгинмаш**, **Гильгамос**)». Исследователи же расчленили это имя на части, этимологизировали каждый из компонентов имени и сопоставили с аккадскими словами со значениями ‘человек’, ‘великий’, ‘герой’; ‘огонь’; ‘отец’ ‘дед’. Все вместе выражает идею *предок*, *первый герой*, *отец героев* и т. п. Это, по мнению исследователей, не личное имя, а краткая и распространенная форма дескриптивных эпитетов. Е. М. Мелетинский подчеркивает: «Объективная ценность этих этимологических гипотез очень велика». Они помогают истолковывать образ **Гильгамеша** как первопредка и родоначальника. «Такое определение, — продолжает Е. М. Мелетинский, — строго согласуется с другими данными анализа происхождения образа **Гильгамеша**» [Мелетинский Эпос : 410].

Имена эвгемеризованных божеств Древней Руси

Эвгемеристическая аргументация использовалась для борьбы с язычеством. Образцы эвгемеризма есть в культуре Древней Руси. Монастыри охотно эксплуатировали славу народных эпических героев, показывая их мощи и реликвии (рог Роланда, осколки его меча). Аналогичные немецкие сказания о монашестве Вольф-Дитриха, Вальтера Аквитанского, о воинственном монахе Ильзане, боевом товарище Дитриха Бернского, сложились, по-видимому, не без некоторого влияния французского эпоса. Совершенно независимый характер на том же бытовом основании имеют русские легенды о монашестве **Ильи Муромца** и других русских богатырей, частично отраженные и в былинах. «По свидетельству Эриха Лясоты, посетившего Киев в 1594 году, здесь в храме святой Софии «во внешнем притворе была некогда гробница Елии Моровлина, известного героя или богатыря». ‹...› В начале XVIII в. в Киево-Печерской лавре уже показывали, как об этом сообщает в своем дневнике священник-старообрядец, нетленные мощи храброго воина Ильи

[1] *«Эпос о Гильгаме́ше»* — одно из старейших сохранившихся литературных произведений в мире, самое крупное произведение, написанное клинописью, одно из величайших произведений литературы Древнего Востока. «Эпос» создавался на аккадском языке на основании шумерских сказаний на протяжении полутора тысяч лет, начиная с XVIII—XVII вв. до н. э. Исследователи по-разному истолковывали образ этого мифологического персонажа: как шумерского героя, победителя протошумеров, как князя-завоевателя, семитического покорителя Урука, как обожествленного царя-мага, главы храма города, как подлинного исторического героя, как солярное божество. И. М. Дьяконов полагал, что «образы Гильгамеша и Энкиду ‹...› это образы солнечного и лунного божества, позже принявших также черты духов плодородия» [Дьяконов Образ : 24].

Муромца...» [Жирмунский : 148—149]. В конце *«Повести временных лет»* славянские языческие боги упоминаются подчеркнуто нейтрально, подобно историческим персонажам. Среди древнеславянских языческих богов некоторые авторы выделяют мифологический персонаж по имени **Авсень**. Это, по их мнению, древний бог начала весны и начала осени: бог смены времен года. **Авсень** связан с началом весеннего солнечного цикла и плодородием. Иногда в народных песнях представляется антропоморфным. Известный исследователь русских верований Александр Афанасьев предполагал, что изначальное имя этого бога — **Усень** (поэтому так много вариантов названия — **Авсень**, **Овсень**, **Баусень**, **Таусень**). Бог **Овсень** (**Авсень**) имел, констатируют некоторые авторы, брата-близнеца, **Коляду**. Утверждается далее, что **Коляда** и его брат **Овсень** — реальные личности, жившие на земле 8,5 тысячи лет назад, ср. древнюю русскую былину о царе Усиле Добром [Сл. Мелетинский : 289]. Образ русского былинного героя **Садко**, по гипотезе сторонников исторической школы, восходит к летописному новгородскому купцу Сотко Сытиничу [МНМ 2 : 396]. «Но еще более существенным является сходство общего настроения былины о **Садко** и *"Одиссеи"*, что и позволяет поставить эти два произведения рядом, причем вовсе не следует думать, что при составлении былины был известен гомеровский эпос. Впрочем, **Садко** является историческим лицом: новгородские хроники отмечают, что богач Сотко Сытинич в 1167 г. построил новгородскую церковь святых Бориса и Глеба» [Тренчени : 46]. Образ персонажа южнославянской мифологии **Сава** (серб. **Свети Сава**), который оживляет мертвых, исцеляет слепых, отнимает солнце у дьявола, предводительствует над тучами, восходит к реальному историческому лицу, жившему в XII — начале XIII в. и канонизированному православной церковью [МНМ 2 : 394]. В пост на день святого **Савы**, называвшийся *савицей*, не едят мяса четвероногих животных, чтобы уберечь их от волков.

Троян — божество в древнерусской книжной традиции. В апокрифическом *«Хождении богородицы по мукам»* (XII в.) отнесен к восточнославянским богам, мифический певец Боян достигает поэтического вдохновения, «рыща по тропе **Трояна**»; Русская земля в *«Слове»* названа «**землей Трояней**»: в эту землю вступает «дева обида», вставшая в «силах Дажьбожья внука». **Троян** в «Слове» связан как с мифологемой пространства, так и с мифологемой времени: «века Трояна» — обозначение языческой эпохи и времени княжения первых русских князей-героев.

Несмотря на отсутствие в сюжете былины *«Волх Всеславьевич»* какого-либо определенного исторического содержания, исследователи давно уже сопоставляют ее героя с князем-кудесником Всеславом Брячиславовичем, полоцким удельным князем, внуком Изяслава Владимировича, боровшимся, как и его отцы, с потомками Ярослава Мудрого за Новгород и Киев. Свидетельства о нем в *«Повести временных лет»*

и в *«Слове о полку Игореве»* сопоставил с былиной и убедительно разъяснил Р. О. Якобсон путем привлечения обширного материала фольклора славянских народов. «Однако вряд ли это «общеславянский миф», связанный с культом волка у славян, который хочет реконструировать Р. О. Якобсон. Богатырская сказка, хотя и содержит обычно элементы мифологических представлений, не может отождествляться с мифом, герои которого являются предметом веры или религиозного культа. Р. О. Якобсон полагает, что к исторической личности князя Всеслава Полоцкого былина эта прикрепилась вследствие «необычного характера его судьбы», с ее «чудесными переходами от поражения к славе». ‹...› Вряд ли целесообразно, как это делает Р. О. Якобсон, искать параллелей между сюжетом былины и летописным рассказом о борьбе князя Всеслава с князем киевским Изяславом. ‹...› Былина гораздо древнее, чем сам князь Всеслав, и ее сказочный сюжет не может быть отражением исторических событий его времени в таких случайных деталях, тем более — своеобразным поэтическим иносказанием на тему этих событий» [Жирмунский : 128—129].

Обожествление власти фараонов

Каждый реальный фараон считался потомком и **Ра**, и **Хора**, а следовательно, был связан с ними божественными и фамильными узами. Эти представления отражаются в официальной *пятичленной титулатуре*[1] фараона [Müller]. Теофорные имена фараонов XVIII династии содержали в своей теофорной части имена богов, а именно: **Амона**, **Тота** и **Яха** — было четыре **Тутмоса**, четыре **Аменхотепа** и один **Яхмос** (родоначальник династии). Имена эти означают: ‘Тот родил его’, ‘Амон доволен’, ‘Ях родил его’. Таким образом, эти имена указывают на божественное происхождение фараона [Коростовцев Религия : 84]. Показательно, что из 16 фараонов XVIII династии пять носили теофорные имена, связанные с именами богов Луны. Некоторые древнегреческие историки и философы полагали, что большинство египетских богов первоначально принадлежало к числу выдающихся

[1] *Первым* членом титулатуры было имя фараона как воплощения бога **Хора**, включавшего в качестве обязательного компонента имя бога: (Сенусерт I, фараона XII династии — ‘Хор, жизнь рожденный’; Тутмос III — ‘Хор, бык могучий, воссиявший в Фивах’. *Вторым* членом титулатуры было имя фараона как воплощения «двух владычиц» — богини Верхнего Египта **Нехбет** и богини Нижнего Египта **Уаджет**: (Сенусерт I — ‘Жизнь рожденный’; Тутмос III — ‘Устойчивое явление Ра’). *Третий* член титулатуры состоял из имени фараона как «золотого Хора»: (Сенусерт I — ‘Жизнь рожденный’; Тутмос III — ‘Могучий силой, святой коронами’). *Четвертый* член титулатуры начинался словами: «Царь Верхнего и Нижнего Египта», а затем в обязательном порядке в картуше следовало личное имя царя царя Верхнего и Нижнего Египта: (Сенусерт I — **Хепер-Ка-Ра**; Тутмос III — **Мен-Хепер-Ра**). *Пятым* членом титулатуры служило, так сказать «отчество», которое предварялось словами «сын Ра», затем следовало второе имя фараона, также обязательное в картуше, — **Тутмос-Нефер-Хепер**.

людей. «Египтяне нередко “просто” именуют царя богом. Слово *nṯr* ‘бог’ столь часто подменяет собой слово ‘царь’ — *nśwt*, что порой затруднительно понять, кто подразумевается в тексте — фараон или Бог. ‹...› Именование фараона Богом, подчеркивание, что он не просто один из многих богов, но Бог величайший, постоянный. После таких прославлений живого царя его отождествление с конкретным, пусть и великим богом, будь то **Ра**, **Амон**, **Птах**, **Гор** или **Тот**, уже не кажется чем-то исключительным» [Зубов/Павлова : 36—35].

В Древнем Египте обожествление фараонов «имело место на протяжении всей истории страны», — утверждает М. А. Коростовцев и добавляет: «Обожествление же простых смертных было в Египте явлением исключительным. Обожествляться могли представители высшей египетской бюрократии». Был обожествлен, например, визирь **Иси** (конец эпохи Древнего царства). Культ его отправлялся недалеко от Эдфу еще на исходе эпохи Среднего царства. Другой визирь, по имени **Имхотеп**, также времени Древнего царства, строитель и врач, был обожествлен в качестве бога врачевания. Греки отождествляли его со своим **Асклепием**. Культ его справлялся в Саккаре. Был обожествлен и некий **Аменхотеп**, сын Хапу [Коростовцев Религия : 155]. К божествам этого типа были причислены и некоторые фараоны спустя много лет после смерти. Их чтили как богов определенной местности. Таковыми были **Аменемхат III** в Фаюме и **Аменхотеп I** и его мать **Яхмос-Нефретере** в некрополе Фив. **Анеджти** (или **Анджети**)[1] — в древнеегипетской мифологии локальное божество додинастического периода и эпохи Раннего царства; покровитель города Бусириса (др.-егип. Джеду, позднее Пер-Усир-неб-Джеду).

Имена эвгемеризованных божеств Древней Индии

Духовным учителем, легендарным основателем буддизма считается **Ша́кьямуни**. В основе мифологического образа **Ша́кьямуни**, несомненно, лежит реальный человек, который жил в Северной Индии в середине I тыс. до н. э. (по мнению большинства ученых, в 566—476 или в 563—473 гг. до н. э.). Его жизнеописание начало наполняться мифическим содержанием, по-видимому, уже при жизни; в последующие столетия мифологизация его образа возрастала вплоть до появления на рубеже нашей эры канонического образа, зафиксированного в буддийских канонических текстах [МНМ 2 : 637]. В целом буддийский пантеон значительно расширился благодаря мифологизации реально существовавших людей. Уже на довольно раннем этапе в мифологические персонажи

[1] И. В. Рак пишет: «По-видимому, образ **Анджети** восходит к реальному историческому лицу. ‹...› Некоторые исследователи считают, что на основе культа **Анджети** возник культ **Осириса**; высказывались даже предположения, что миф об **Осирисе** и **Сете** отражает реальные события биографии **Анджети**, убитого своим братом. Культ **Анджети** очень рано слился с культом **Осириса**» [Рак : 254].

превратились, как выше указывалось, сам **Шакьямуни** и его главные ученики (*Ананда*, *Кашьяпа*, *Маудгальяяна*, *Субхути*, *Шарипутра* и др.). **Субхути** в буддийской мифологии — один из выдающихся учеников Будды **Шакьямуни**. В сутрах Махаяны, особенно в сутрах цикла *«Праджняпарамиты»*, **Субхути** упоминается как один из самых способных учеников Будды. В *«Саддхармапундарика-сутре»* Будда **Шакьямуни** предсказывает **Субхути**, что в далеком будущем ему суждено стать совершенным буддой по имени **Шашикету** (санскр. *Śaśiketu*). Считается, что **Архат Субхути** является одним из предшествующих воплощений **Панчен-ламы**. Как указывают ученые, в основе образа **Субхути**, по-видимому, было реальное историческое лицо [МНМ 2 : 471]. В последующие века этот процесс мифологизации затронул всех более или менее знаменитых учителей, настоятелей монастырей, отшельников. Более того, в буддизме отмечается «реверсивный эвгемеризм»: многие из небожителей превращаются в людей, которые заслужили это своими благодеяниями. По выполнению всех предназначенных деяний бог **Индра** уступает свое место в мире богов земному человеку, принявшему его образ.

На заре индологической науки ученые считали **Кришну** мифическим персонажем. Однако позднее некоторые востоковеды пришли к заключению о том, что **Кришна** был реальной исторической личностью, впоследствии обожествленной. Ученые полагают, что основателем религиозной традиции бхагаватизма был сам **Кришна**, также известный как **Васудева** (‘сын Васудевы’)[1]. В *«Харивамше»* описывается сложная природа взаимоотношений между различными ипостасями **Кришны**: **Кришной-Васудевой**, **Санкаршаной**, **Прадьюмной** и **Анируддхой**. Позже на этой основе возникла вайшнавская богословская концепция чатур-вьюхи — **Кришны** и его четырех основных экспансий.

Имена эвгемеризованных божеств Древнего Китая, Японии и Кореи

Эвгемеризация мифов способствовала и характерному для китайской мифологии процессу *антропоморфизации героев*, который продолжался в народной мифологии вплоть до позднего времени. Те, кто пишет о китайской мифологии, под эвгемеризацией понимают преобразование в достоверную по внешности историю того, что вначале было мифом, и превращение богов в человеческие существа. Анри Маснеро так описывает эту ситуацию: «Китайские ученые никогда не знали другого пути истолкования легендарных повествований, кроме эвгемеризации. Под предлогом восстановления их исторической сути они

[1] **Васудева** и поклонение ему упоминаются в трудах санскритского грамматика Панини (около V в. до н. э.), греческого посла при дворе Чандрагупты Маурьи Мегасфена (320 год до н. э.), а также в *«Артха-шастре»* Чанакьи. По мнению ряда исследователей, бхагаватизм был монотеистической религией, где **Кришне-Васудеве** поклонялись как «совершенному, вечному и блаженному Богу богов».

исключают те сверхъестественные элементы, которые кажутся им неприемлемыми, и сохраняют только бесцветные выжимки, где боги и герои превращаются в мудрых императоров и мудрых министров, а чудовища — в мятежных князей и злых министров» (А. Маснеро цит. по: [Бодде : 369]).

Основателем даосизма считается древнекитайский философ **Лао-цзы**. Уже в раннем даосизме **Лао-цзы** становится фигурой легендарной, и начинается процесс его обожествления. В начале II в. н. э. **Лао-цзы** ('Старый Младенец', 'Мудрый Старец') обожествляется. Есть и другая версия истории даосизма, согласно которой основателем даосизма и первопредком всех китайцев является **Хуан-ди**, или 'Желтый император' — легендарный правитель Китая и мифический персонаж, один из пяти легендарных императоров древнейшего периода истории Китая, относящегося к III тыс. до н. э.[1] **Хуан-ди** считают реальным историческим лицом, но продолжительность его правления называют явно мифической: 100 или даже 300 лет. В средние века даосы почитали **Хуан-ди** как одного из зачинателей своего учения (наряду с **Лао-цзы**), в народе **Хуан-ди** чтили как божество планеты Земля (или Сатурн), как бога — покровителя портных, а также как одного из богов медицины. **Шао-хао** букв. 'Младший безбрежный (как небо)' — внук или правнук *Хуан-ди,* наследовавший его престол, в архаических мифах мыслился как птица и правил в царстве птиц. Как дух запада (в соответствии с учением о пяти первоэлементах **Шао-хао** именовался также **Цзиньтянь-ши**; от *цзинь* 'металл', *тянь* 'небо' и *ши* 'фамилия', 'урожденный') он правил, используя магическую силу металла.

В поздней китайской народной мифологии один из богов — покровителей торговцев вином имел имя **Сыма Сян-жу** (кит. 司馬相如). В основе образа бога лежит реальное лицо — поэт **Сыма Сян-жу** (ок. 179—117 гг. до н. э.); эпизод из его биографии послужил основанием для выбора его в качестве покровителя торговцев вином, которые поклонялись ему в надежде разбогатеть, подобно **Сыма Сян-жу** [МНМ 2 : 480]. Бога — покровителя лекарей, аптекарей и торговцев снадобьями зовут **Сунь Сы-мяо**. В основе образа этого бога также лежит реальное лицо — медик **Сунь Сы-мяо** (581—682) [МНМ 2 : 476]. Божество карьеры по имени **Лу-син** (от *лу* 'чиновничье жалованье' и *син* 'звезда') или **Лу-шэнь** 'Божество карьеры', или **Гуань-син** 'Звезда чиновников' имеет реальным прообразом человека по имени **Ши Фэн** (II в. до н. э.), который успешно служил основателю династии Хань. **Лу-син** изображается в виде старца верхом на олене (*лу* 'олень' и *лу* 'карьера', 'чиновничье жалованье' — омонимы). Покровителем

[1] У Китаї це образи найдавніших володарів, що створили державу, законодавство, матеріальну й духовну культуру — **Хуан-ді** («Жовтий імператор»), **Шунь**, **Юй** та інші. Міфологічними прародителями давні китайці вважають пару богів **Фусі** і **Нюйва** [Буровська : 71].

моряков выступает один из водяных духов по имени **Янь-гун** ‘Князь Янь’. Согласно одной версии, в качестве **Янь-гуна** был обожествлен некий **Янь Сюй-цзы**, который служил сановником при дворе монгольских правителей во времена династии Юань (XIII в.). [МНМ 2 : 684].

Пантеон божеств Японии, зафиксированных в мифологических сводах[1], также включал богов разного происхождения : первопредки **Идзинаги** и **Идзинами** были, по-видимому, связаны по происхождению с югом Тихого океана, богиня солнца **Аматерасу** была наделена функциями **Такамимусуби**, главного божества алтайского пантеона, и свойствами женского солярного божества аустроазиатского происхождения [Ермакова : 276].

Корейская мифология «богата сюжетами, которые можно назвать ономастическими». Большой раздел корейской мифологии составляют мифы о «культурных героях», которые обычно объединяются в группы под общими названиями *кончук синхва* — «мифы об основателях государства» или *кончук сорхва* — «легенды об основателях государства». Существовала запись мифа о **Тангуне**[2], легендарном основателе древнего *Чосона*, — «Тангун ноги», посвященное **Тонмёну**, основателю государства *Когурё*. По одной версии, **Тангун** родился от женщины, которая была ранее медведицей. В другом варианте мифа о **Тунгуне** — он родился от женщины и духа сандалового дерева (здесь наблюдается связь «культурных героев» с тотемными и почитаемыми животными и растениями). На более позднем этапе «культурные герои» выступают уже в роли родоначальников этнических групп, первопредков знатных родов, создателей государств: **Тонмён** провозглашается основателем *Пуё*, **Чумон** утверждает государство *Когурё*, **Пак Хёккосе** — государство *Силла*, **Онджо** — государство *Пэкче*, **Ким Суро** — государство *Кая*. По мере развития социально-экономических

---

[1] «У Японії, згідно з аборигенною синтоїстською міфологією, відображеною передусім у найдавнішій міфологічно-літописній пам’ятці *«Кодзікі»*, — боги-прародителі **Ідзанагі** й **Ідзанамі**, богиня-покровителька Японської держави **Аматерасу**, її нащадок **Нінігі**, що був неначе сполучною ланкою між небесними богами і земними царями, і нарешті, легендарний перший японський імператор **Дзімму-тенно** (сучасні історики не визначають історичної реальності цього імператора, як і низки його наступників, вважаючи їх персонажами міфу, що не узгоджується з археологічними реаліями)» [Буровська : 71].

[2] Миф достаточно детально изучен с разных сторон. В его интерпретации наметилось несколько подходов: историко-культурный, усматривающий в нем феномен, имевший место в действительности; этиологический — с его эвгемиризмом и стремлением рационалистически объяснить зооморфные персонажи как тотемы; социологический, пытающийся видеть в нем отражение классовых форм первобытного коллектива и общественного созидания; этнографический, рассматривающий символику чисел, представление о духах и заклинания в связи с народными верованиями и шаманизмом нового времени, с проблемами этногенеза корейцев; структурно-функциональный, претендующий на раскрытие символической и сюжетной систем мифа.

отношений все более конкретизируется круг политических деяний «культурных героев»: **Тангуну** (помимо создания государства *Чосон* и основания столицы — города *Пхеньяна*) уже подчинялись *Сира*, *Корэ*, *Южное* и *Северное Окчо*, *Восточное* и *Северное Пуё*, *Е* и *Мэк*. В летописи *«Самгук саги»* излагается девятнадцать лет правления **Чумона**. Ему приписывается создание государств *Когурё*, введение китайских фамилий у когурёсцев, создание столицы, войны и покорение соседних народов [Джарылгасинова : 62—64, 66, 68]. А. Ф. Троцевич, исследуя корейскую историю сюжетосложения — *«Историю Чжоу»*, отмечает: «...не исключена версия о том, что и **Тонмён/Чумон**, прежде чем стать основателем государства Когурё, мог почитаться как божественный предок, дух — покровитель сил природы, и уже позднее он был превращен в предка-основателя» [Троцевич : 128] *(см. также с. 369)*.

С легендарной даты рождения **Тангуна** — 2333 г. до н. э. начиналось традиционное летоисчисление («эра Тангуна»). Ежегодно 3 октября на юге Кореи отмечается как национальный праздник — день рождения **Тангуна**. Л. Р. Концевич ограничился лишь классификацией и перечнем собственных имен мифа о **Тангуне** по письменным источникам и сопроводил их краткими определениями: «**Тангун** — скорее всего титул или прозвание, под которым и стал известен родоначальник Древнего Чосона, и ключ к его разгадке, видимо, следует искать в словосочетании «**Тангун-Вангом**». ‹...› На наш взгляд, не исключено, что **Вангом** было именем, а **Тангун** — титулом. ‹...› Такое предположение имеет основание, т. к. модель «титул — имя» встречается и у предков других корейских государств, например **Тонмён Чумон**» [Концевич : 182—183].

Имена эвгемеризованных кельтских богов

Факты эвгемеризации древних богов были свойственны и некоторым кельтским народам, а именно ирландцам, но в силу совершенно не таких, как у китайцев, причин. Эвгемеризация древнекельтских богов произошла у ирландцев по мировоззренческим мотивам[1]. **Эохаидх Эйремх**, верховный король Ирландии, считался наиболее подходящим поклонником для богини **Этэйн** и смог отвергнуть домогательства бога Мидхира. А **Конхобар Мак Несса**, король Ольстера, **Ку Рой Мак Дэйр**, король Мунстера, **Месгедра**, король Лейнстера, и **Эйлилл** и **Медб**, король и королева Коннахта, оказывались вовлеченными в любовные интриги и военные подвиги разных богов.

Nuadat — имя одного из мифологических персонажей древнеирландских саг, представляющего собой эвгемеризованное божество;

[1] Ирландские монахи испытывали двойные чувства: патриотическое желание увековечить родную культуру сталкивалось с христианским противостоянием языческим верованиям. В результате такого когнитивного диссонанса произошла эвгемеризация некоторых кельтских богов.

ср. бриттский теоним **Nodons**, **Nudens** (бог, отождествленный с Марсом), валл. **Nudd** — мифологический персонаж. В древнеирландском обычная форма **Nuádu**, генетив **Nuádat**, но в *«Ульстерских анналах»* под 718 г. отмечена более древняя форма **Nōdot**. Наиболее вероятна этимология, предложенная Ж. Вандриесом: от индоевропейского корня **neud-* ‘добавить, пользоваться’, гот. *nuta* ‘рыболов’, *niutan* ‘добывать’, букв. ‘бог-добытчик, рыболов’. Невероятна этимология Т. О’Рахилли: к др.-ирл. *snúad* ‘вид’ из старого значения ‘облако’ т. е. ‘бог — творец облаков Зевс’ [Королев : 182].

Такое важное действующее лицо ирландской мифологической и псевдоисторической традиции, как **Конн Кетхатах**, заслуживает особого исследования. «Наряду с его мифологическим значением как идеального верховного короля и (возможно) божественного предка в *“Ночном бдении Фингена”* и других преданиях того же цикла мы можем усмотреть роль **Конна** как образцового короля Северной Половины острова (Половины Конна, Leth Cuinn) и предка династии О’Нейллов». По словам Г. В. Бондаренко, исследователи М. Диллон и Д. Бинчи считали, что прототипом литературного **Конна** несомненно послужил один из древних ирландских верховных королей. «Историческое и мифологическое здесь тесно переплетены, и древний сакральный правитель вполне мог быть обожествлен еще при жизни, что снимает противоречия, тяготящие современных ученых» [Бондаренко : 100].

Сейчас трудно установить, были ли король **Конхобар** и его ольстерские богатыри, **Финн** и его фианы, король **Артур** и его рыцари реальными людьми, жившими в глубокой древности, образы которых со временем обрели атрибуты богов, или все они, напротив, представляют собой древнейшие божества, поменявшие имена и утратившие свой божественный статус, чтобы стать более близкими для своих почитателей, живших в более позднюю эпоху. По всей вероятности, и то и другое. Имя **Кухулин** вполне мог носить один из реальных гэльских воинов, однако весьма подозрительно, что он во многом похож на бога Солнца, который, по преданию, был его отцом. **Кухулин** (ирл. *Cú Chulainn*) — знаменитый герой ирландских мифов. По разным версиям, он является сыном **Дехтире**, сестры **Конхобара**, и бога света **Луга**. Согласно преданиям, **Кухулин** жил во время правления **Конхобара** в Эмайн Махе, то есть на рубеже н. э. Многие персонажи данного цикла предположительно были историческими личностями, в том числе и сам **Кухулин**, но образ его приобрел множество магических черт. Король **Конхобар**, прежде чем стать небожителем, точнее — гэльским богом неба, вполне мог быть реальным вождем одного из кланов ирландских кельтов. В старинных манускриптах многие короли и королевы именуются ‘земными богами и богинями’. Так, в *«Книге Бурой Коровы»* **Конхобар** называет себя ‘земным богом Ольстера’. Мы мало что знаем о **Фингене мак Лухта** как о мифологическом или псевдоисторическом персонаже, кроме того, что о нем рассказано в *«Ночном*

бдении Фингена» (он назван *regdomna* букв. ‘материал для короля’). Он никогда не именуется королем. «Брат **Фингена** был, очевидно, более успешным героем в раннеирландской традиции — **Тигернах Тетбуллех (Тетбаннах) мак Лухта**, король Восточного Мунстера, король пятины, которую в честь его и его брата называли “пятина Сынов Лухта”. **Тигернаха** называли современником таких известных *королей пятин*, как **Ку Рои**, **Айлилль**, **Конхобар** и **Месс Гегра**. В других текстах вместо него королем Восточного Мунстера назван **Эоху мак Лухта**» [Бондаренко : 99].

Король **Артур** (англ. и вал. *Arthur*, ирл. *Artur*) — легендарный вождь бриттов V—VI вв., разгромивший завоевателей-саксов; центральный герой британского эпоса и многочисленных рыцарских романов. До сих пор историки не нашли доказательств исторического существования **Артура**, хотя многие допускают существование его исторического прототипа. «**Arthur** was undoubtedly a historical person, living during the late fifth and early sixth centuries A. D.» (**Артур** был, без сомнения, исторической личностью, жившей в конце V — начале VI в. н. э.) [Ellis Celtic : 31][1].

Имена эвгемеризованных божеств Полинезии

Элементы мифа, волшебной сказки, местного предания и т. п. предстают в Полинезии в известном синкретическом единстве. Это дало повод Те Ранги Хироа эвгемерически трактовать богов как мифологизированные образы вождей древнейших полинезийских мореплавателей и первопоселенцев, что, разумеется, неверно. Вместе с тем он правильно заметил, что имена, относимые в генеалогиях различных островов к древнейшему периоду, совпадают.

Потомки отважных мореплавателей, которые провели свои суда за неведомые горизонты в самое сердце Тихого океана, оказали им высшую почесть, превратив древних мореходов в богов. Из мифологии и исторических преданий жрецы Опоа сплели свою богословскую ткань. Отцом богов считался **Атеа** ‘Пространство’ или **Те Туму** ‘Источник’, матерью — **Папа** ‘Основание земли’ или Фа’ахоту ‘Начало мироздания’. Их детям были отведены особые сферы деятельности. Тане получил в свое ведение лес и ремесло, **Ту** — войну, **Ро’о** — мировую жизнь и сельское хозяйство, **Та’ароа** — мореходство и рыболовство, **Ра’а** — погоду. Однако наибольшим почитанием пользовался, несомненно, **Тане** [Хироа : 88].

---

[1] О том, что **Артур** был исторической личностью, свидетельствуют следующие факты (цитируем на языке оригинала): «References to the historical Arthur can be found in Gildas (A. D. 500—570), the British Celtic monk who wrote *De Excidio et Conquesta Britanniae*; Nennius (ca. A. D. 800), another Celtic historian, in his *Historia Brittonum*, credits Arthur with twelve major victories over the invading Anglo-Saxons; the *Annales Cambriae* (ca. A. D. 955), a Latin history of the rise of Cymru (Wales), records Arthur’s victory at Mount Badon and that Arthur and Medraut (Mordred) fell at the battle of Camluan in the year A. D. 537» [Ellis Celtic : 31].

Ср. еще: «Мореплаватель **Хиро**, широко известный на Таити, архипелаге Кука и в Новой Зеландии, считается на Тубуаи первым посетителем острова и предком его жителей. На Раивавае **Хиро** выступает как предок, именуемый **Хиро-мата-атуа** ‘Хиро с божественным ликом’, который женился на **Эвари'и** — дочери бога **Тане**. У них родился сын по имени Мауи» [Хироа : 146] и «Мореплаватель **Тагалоа** выступает в мифологии под разными именами: **Тагалоа-с-небес**, **Тагалоа-творец-человека**, **Тагалоа-исследователь** и **Тагалоа-населяющий-земли**. В этой последовательности явно отражается традиционная полинезийская форма исторического повествования, обрастающая вымыслами и превращающаяся в миф. ‹...› С течением времени мореплаватель превратился в бога, сошедшего с небес, а самоанцы уверились, что они сотворены на Самоа» [Хироа : 241][1].

По представлениям самоанцев, **Тама-фаинга** — один из самых свирепых *аитy*, т. е. злобных, недоброжелательных духов. С реальным же **Тама-фаинга** связан один из самых кровопролитных эпизодов самоанской истории — период усобиц 1829—1830 гг. Его реальные военные успехи стяжали ему славу непобедимого вождя и позволили получить высшую политическую и сакральную власть [Мифы Полинезии : 313, 314].

Имена эвгемеризованных божеств Бурятии и Монголии

Примеры превращения выдающихся личностей в богов наличествуют во многих религиях мира. В бурятской мифологии небожитель **Эсеге Малан-тенгри** ‘Отец плешивое (лысое, широколобое) небо’, **Эсеге Малан бабай** ‘Отец плешивый батюшка’ олицетворяет ясную, солнечную погоду как одно из свойств неба. По одному из мифов, он спас солнце и луну, запрятанные в подземелье хозяина земли. **Эсеге Малан-тенгри** — сын **Хухе Мунхе-тенгри Эсеге Малан-тенгри** ‘Синего вечного неба’, выражает его волю. Женат **Эсеге Малан-тенгри** на **Эхе Юрин-хатун** (**Эхе Юрен**). Исследователями высказывается мнение, что в бурятской мифологии **Эсеге Малан-тенгри** — это обожествленный после смерти **Чингисхан**, который еще при жизни почитался как сын **Хухе Мунхе-тенгри**, а **Эхе Юринхатун** — жена Чингисхана Борте, имевшая почетное прозвище **Эхе Юджин** ‘Мать супруга’. [МНМ 2 : 669].

Чингисхан — мифологический персонаж у монгольских народов, чей образ восходит к реальному лицу — полководцу, основателю

[1] «Это весьма спорно», — отмечет С. А. Токарев в примечании к книге Те Ранги Хироа *«Мореплаватели солнечного восхода»* ([пер. с англ. М. В. Витова, Л. М. Сапгир]. — М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1950. — 267 с.): «**Тагалоа**, известный также под именами **Тангароа**, **Та'ароа**, **Тана'оа** и пр., один из самых распространенных богов Полинезии. Есть основание связывать его с образом **Тагаро** — ястреба тотема одной из фратрий, носящей имя **А-Теалоа** в Северной Меланезии (Новая Ирландия). Вернее всего, происхождение образа **Тагалоа** (**Тангароа**) следует искать именно в древней тотемической мифологии» [Хироа : 241].

монгольской империи XIII в. Внутри культа **Чингисхана** существовал культ его *сульде* — его военного духа (гения), воплощенного в знамени. Особо почитались **Цаган сульде** ‘Белое знамя’, **Хара сульде** ‘Черное знамя’. В мифах монгольских народов **Чингисхан** выступает как культурный герой, учредитель некоторых свадебных обрядов, изобретатель водки, кумыса и табака, покровитель кузнечного дела и т. д. Топонимические сюжеты объясняют происхождение названий местностей исходя из деятельности реального **Чингисхана**: **Алтай улгий** ‘Золотая колыбель’ — место его рождения; **Тогон Шулун** ‘Каменный котел’ и **Санага** ‘Черпак’ — места забытых его воинами вещей.

Таким образом, распространению идей эвгемеризма в Древнем Мире способствовала реальная религиозная практика той эпохи, а именно посмертное или прижизненное обожествление царей Древнего Египта, правителей эллинистических государств, позднее — римских императоров. Заметными чертами историзации и эвгемеризма обладают многие книги Библии. *Теория эвгемеризма* нашла поддержку у раннехристианских апологетов, которые использовали эти идеи для утверждения тезиса о том, что языческая (прежде всего — античная) мифология представляет собой «плод человеческого вымысла, искажающего истинные представления о Боге».

Глава 5
МИФОНИМИЧЕСКАЯ ИРРАДИАЦИЯ

Мифонимическая иррадиация (*иррадиация* — от лат. *irradio* ‘сияю’, ‘испускаю лучи’) — это создание мифонимического пространства, совокупности имен, относящихся к одному и тому же объекту номинации. Термин *мифонимическая иррадиация* можно понимать в суженном смысле и в расширенном смысле. В более узком понимании *мифонимическая иррадиация* — создание новых проприальных лексем, новой проприальной сферы, центром которой является исходное собственное имя божества. Вновь созданные проприальные лексемы могут относиться к разным мифонимическим разрядам, иметь разную лексико-семантическую и структурно-словообразовательную структуру.

Как в шумерскую, так и в позднейшие, вплоть до нововавилонской, эпохи широко распространены были как мужские, так и женские имена, которые являлись не только *теофорными*, но, если можно так выразиться, и *дулофорными*. *Дулофорное* имя заключает в себе указание на рабскую зависимость носителя данного имени от того или иного божества. Шумерские термины *ур* — ‘человек’ и *арад* — ‘раб’ и *гим* — ‘рабыня’, ‘служанка’ и позже соответствующие им семитические

термины *арду* и *амат* с указанием имени божества образуют составные части этих имен. «Таковы шумерские мужские имена — **Арад**, **Арад-Хузи**, **Арад Лама**, **Арад-дингир-Наннар** и др. или особенно производные от *ур*: ‘ур дингир’ (‘человек’, ‘раб бога’), ‘ур-э’ (‘человек’, ‘раб дома-храма’), имена, как например, **Ур-э-Уту**, **Ур-э-Нанше**, **Ур-э-Бау Энки** и др. и женские имена — **Гим-э-Бау**, **Гим-э-Думази**, **Гим-э-Лама**, **Гим-э-Нанше**, **Гим-э-Энки**. ‹...› Таковы же были имена основателей династий Лагаша — **Ур-Нанше** и третей династии Ура — **Ур-Намму**. Аналогичные имена встречаем среди патеси Исина (**Ур-Нинурта**) и Ларсы (**Варад Син**, брат и предшественник последнего царя Ларсы Римсина)» [Тюменев : 20—21].

Рассмотрим термин *мифонимическая иррадиация* в его расширенном толковании на примере имен индийского слоноволового бога **Ганеша**[1]. Часто перед его именем ставится уважительная приставка *Шри-*. Имя **Ганеша** образовано сочетанием двух слов: *гана* и *иша*. Слово *иша* значит ‘господь’, ‘бог’. Санскритское слово *гана* (как и многие другие санскритские слова) имеет несколько разных значений, которые имеют различное истолкование, осложняя таким образом ономастическое пространство этого теонима. Бог **Ганеша** имеет второе имя **Ганапати** ‘Владыка ганов’. Основные имена этого бога лежат в основе ряда названий индуистских религиозных традиций поклонения, священных текстов индуизма на санскрите, посвященных этому богу и т. д. Ср., например, такие номинации, как **Ганапатья**, **Ганеша-пурана**, **Ганеша-гита**, **Ганапати-упанишада**, **Ганеша-сахасранама** и др. Использование теонимов **Ганеша** и **Ганапати** для названий индуистских религиозных традиций, ритуальных индуистских текстов и т. д. — это один компонент расширенного понимания ономастической иррадиации. Бог **Ганеша** имеет множество иных имен, характеризующих его внешний облик, его функциональные предназначения, имена-славословия и т. д. Индийский мифологический менталитет способствовал появлению самых разных имен этого высокопочитаемого бога. Вот некоторые имена **Ганеши**: **Дхумракету**, **Сумукха**, **Гаджакарнака**, **Вигнараджа**, **Ганадхйакша**, **Пхалачандра**, **Гаджанана**, **Винайака**, **Вакратунда**, **Сиддхи-Винайака**, **Супракарна**, **Херамба**, **Скандапурваджа**, **Капила**, **Вигнешвара**. Среди них такие имена, как **Гаджанана** ‘Тот, кто относится к слонам (мудрость)’, **Вакратунда** ‘Тот, кто с извилистым хоботом’, **Гаджавакра** ‘Тот, кто со ртом слона’, **Экаданта** ‘Однозуб’, ‘Тот, у кого один бивень’; **Виката** ‘Тот, кто с большим телом’, **Гхатодара** ‘Толстобрюхий’, **Ламбодара** ‘Свисающий живот’, **Маходара** ‘Большой живот’, **Вигхнарадж** ‘Король препятствий’, **Винайака** ‘Тот, кто устраняет препятствия’,

[1] В индуизме **Ганеша** или **Ганапати**, сын Шивы и Парвати — бог мудрости, благополучия и счастья, символ неуязвимости и осмотрительности, один из наиболее известных и почитаемых богов индуистского пантеона, изображается с головой слона. **Ганеша** — покровитель учености и легендарный автор *«Махабхараты»*.

Вигхнеша ‘Владыка препятствий’. Несколько прориальных лексем передают одну и ту же семантему — Бог богов. Общеономастическое пространство имен бога **Ганеша** может делиться по-разному. Есть сто основных имен, наиболее повторяемых имен **Ганеши**. Есть список имен, начинающихся на букву *г* (ग्). В некоторых ритуальных индуистских текстах последовательно перечисляются все 1000 имен **Ганеши**. Полная совокупность номинаций, ономастическое номинационное пространство бога **Ганеша** есть пример расширенного понимания термина мифонимическая иррадиация, когда основным импульсом новых номинаций является не исходное имя, а образ именуемого объекта.

В армянском фольклоре фигурирует бог **Ара** и богиня **Анаит**, которая родила детей для **Ара** — многочисленных бессмертных богов. Среди них был и совершенный бог **Ваагн** и бог **Вишап** ‘слабый глазами’. **Вишап** затеял на **Арарате** битву с **Ваагном**. Божественный отец **Ара** призвал соперников к себе, запретил им встречаться в дальнейшем, чтобы их единоборство не продолжалось вечно, и назначил **Ваагна** властелином света, а **Вишапа** — властелином тьмы. Помимо пропральной лексемы **Вишап** в армянском мифологическом лексиконе существует лексема *вишап/вишапы* с редуцированной степенью ономастичности. **Вишапы** — древние мифологические существа, которые являлись божествами воды. С течением времени мифологический образ *вишапов* претерпел изменения и стал ассоциироваться со злыми духами. **Вишапом** называли также и самого Сатану. Некоторые *вишапы* жили в тучах и вызывали грозы, другие *вишапы* жили в подводных дворцах.

В современном армянском языке слово *вишап* (арм. վիշապ) означает ‘дракон’. Вероятно, это слово было заимствовано из иранских языков. От этой лексемы возникло название города **Вишап** у озера Ван, а также название ущелья **Вишап-адзор** ‘Вишапово ущелье’, которое перешло как название на близлежащий монастырь. В Армении находят многочисленные мегалитические сооружения, изображавшие *вишапов*. Статуи *вишапов* достигали пяти метров в высоту и, как правило, имели форму рыб. В 1963 г. в Гарни был найден **Вишап**, на котором обнаружили более раннюю урартскую клинописную надпись урартского царя Аргишти I. Эта находка позволила установить возраст *вишапов* как начало I тыс. до н. э., а скорее всего II тыс. до н. э. Эти каменные изваяния также были названы *вишапами*. Внутримифологические миграции лексемы *вишап*, ее использование в различных ономастических разрядах — проявление *мифонимической иррадиации*.

Апеллятивные обозначения *аватар* (названия различных рыб, животных, иных существ, в которых воплощается Вишну) воспринимаются как собственные имена, созданные способом ономастической синекдохи: **Матсья** (санскр. मत्स्य) ‘Рыба’ в индуизме — первая аватара **Вишну**, воплощенного в рыбу; **Курма** (санскр. कूर्म) ‘Черепаха’ — вторая аватара **Вишну**, принявшего образ черепахи; **Вараха** (санскр. वराह) ‘Вепрь’ — **Вишну** воплотился в вепря [МНМ 1 : 24—25].

Решив населить мир мыслящими созданиями, **Праджапати** принял облик черепахи. От этой черепахи, носившей имя **Кашьяпа**, и произошли все живые существа. **Кашья́па** (санскр. कश्यप *kaśyapa* ‘черепаха’) — в ведийской и индуистской мифологии божественный мудрец (риши), автор нескольких гимнов *«Ригведы»*. «**Праджапати** из второстепенного героя превращается в главного в брахманизме. И это эксплицируется так: первозданные воды мирового океана, разогревшись, сотворили золотое яйцо, в котором и был заключен зародыш **Праджапати**. Вырастая, он приносил себя в жертву, создавая из своих волос, кожи, мышц, костей и жира пять элементов мира — землю, воду, воздух, огонь, эфир, что отражается в каждой из пяти ступеней жертвенного алтаря. Люди, приносящие жертвы, заново воссоздают этого героя» [Каиржанов 2011 : 193].

В мифах хопи фигурирует существо, представленное в виде паучихи, которая воплощает земную мудрость и силы созидания. Зовут это мифологическое существо **Кокиянгвути** ‘Паучиха’. Образ **Паучихи** распространен также в мифах пуэбло, зуньи, лагуна, кайова и других индейцев.

В тибетской мифологии один из вариантов образа космического яйца, источника возникновения вселенной, первочеловека, царя (героя), божеств имеет синекдохическое название **Дунги гонгма** ‘Первородное яйцо’. Из белого яйца появляется **Пханджед** ‘Творец блага’, из черного яйца — **Нодджед** ‘Творец зла’.

В расширенной интерпретации термин *мифонимическая иррадиация* распространяется на все именования данного объекта и охватывает все совокупности его номинаций. Таким образом, в нашем понимании термин *мифонимическая иррадиация* является собирательным и охватывает различные по своей специфике проприальные номинации. Чем богаче ономастическое значение собственного имени, чем шире его употребление, тем больше у него потенций к *мифонимической иррадиации*, тем больше возможностей к созданию собственного ономастического пространства.

Часть третья

Мифонимическая фонология

ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Имена собственные стали для идеографического письма «камнем преткновения» и заставили искать иную форму, нежели знак-понятие. Выход был найден: имена начали записывать «ребусным» способом — набором знаков, фиксирующих сходно звучащие слова. Знак-идеограмма выступал в этом случае в роли слога: не смысловой, а фонетической единицы. Иногда фонетическую запись применяли параллельно с идеографической и для других слов[1].

Ф*онология* (от греч. φωνή ‘звук’ и λόγος ‘учение’) — раздел языкознания, изучающий структурные и функциональные закономерности звукового строя языка. Фонологию иногда называют функциональной фонетикой [Виноградов Фонология : 555]. Функция языковых средств понимается как свойственная им в языковой системе способность к выполнению определенного назначения, определенных целей. *Мифонимическая фонология* — специфический раздел фонетики, изучающий любые структурные и функциональные изменения звуковых средств в мифологическом пространстве для выполнения определенного назначения, каких-то конкретных целей. Эти цели весьма разнообразны, как разнообразны и подчас неожиданны фонетические, звуковые средства для их выполнения. Факторы мифонимической фонологии играют достаточно важную роль в создании, в строительстве мифонимического пространства.

Например, у якутов в эпосе (олонхó) развитие сюжета передается речитативом, а прямая речь персонажей — пением. Речи персонажей поются для каждого в особой тональности. По словам олонхосутов, самые крупные олонхо пелись в течение семи суток (дней и ночей). Обычно в олонхо выделяются несколько разных мелодий, характеризующих различные группы персонажей. Главный контраст составляют мелодии *Айыы* и *Абасы*. Самостоятельную музыкальную характеристику имеют так называемые герои-трикстеры. Яркими мелодиями наделены зооморфные персонажи.

---

[1] Это помогло ученым при дешифровке письма установить произношение слов [Драчук : 246—247].

Глава 1
ЧТО ТАКОЕ МИФОНИМИЧЕСКАЯ ФОНОЛОГИЯ

Мифонимическую фонологию не следует рассматривать как придаток к традиционно понимаемой фонологии, в рамках общепринятых концепций. Поскольку мифологическое пространство — это совершенно особый фрагмент картины мира, то и мифонимическая фонология, изучающая значимые звуковые изменения в мифологическом пространстве, также совершенно специфична.

Например, именно мифонимическую фонологию, а не какой-либо иной раздел науки о языке может заинтересовать тот факт, что в мифологическом пространстве аборигенного населения Северной Америки обычные звуки мифологических дискурсов в некоторых ситуациях заменяются их звуковыми субститутами. Определенные мифологические персонажи, лица, «проявляющие себя исполнением ритуальных формул, религиозных песен или мифов», регулярно заменяют одни звуки другими. Эти фонологические особенности отмечены в тех случаях, когда указанным персонажам представляется опасным говорить, используя надлежащие звуки, ибо «это впрямую свяжет горло с внешней средой». Монстры-каннибалы мифов суя разговаривают причудливым образом, искаженно. **Боре** — хозяин бананов у яномами шепелявит. В Северной Америке персонаж мифов нутка заменяет все свистящие согласные на латеральные (*s* на *l* и т. п.), у соседствующих с ними квакиутль другой сверхъестественный персонаж делает наоборот. *Голубая сойка* в мифах вишрам начинает слова звуками *ts!* Кутенаи говорят, что **Койот** неспособен произносить звук *s*, заменяя его другими звуками. Дама богатств у хайда, людоедка **Dzonoqwa** у квакиутль запинается, а **Барсук** у кри говорит сквозь зубы. Вне Америки вспоминается японский бог **Лис** — **Китсун**, который не в состоянии закончить слова [Леви-Строс Путь : 270—271]. Такого рода значимые фонологические отклонения от узуса можно, видимо, найти в мифологическом пространстве различных национальных культур. Как отмечает К. Леви-Строс по этому поводу, «компаративистское разыскание по миру будет, вероятно, бесконечным» [Леви-Строс Путь : 271].

Именно мифонимическая фонология изучает факты влияния некоторых звуковых явлений на те или иные аспекты существования социумов в связи с особенностями интерпретации этих фактов, мифологически обусловленных[1]. Тождественность звучания слов с разным

[1] О роли фонологического фактора в жизни отдельных персонажей гласит полинезийский миф: Высокородная дочь небесного бога Тангалоа просила отца отпустить ее вниз, на землю найти себе мужа: «Мужем ее должен был стать тот, чье имя будет звучать красиво в сочетании с ее собственным именем — **Мата-итеите**».

лексическим значением может предполагать наличие мистической связи между ними с неожиданными последствиями. Как свидетельствуют этнографы, одно племя Филиппинских островов не употребляло в пищу мясо свиней, павлинов, обезьян и некоторых видов рыб лишь по той простой причине, что их названия на местном языке были созвучны со словом, которое приписывало мясу «дурные свойства» [Религии : 150].

Фонологические факторы буквально пронизывают мировое мифологическое пространство, оказывая порой решающее влияние на само бытование того или иного мифонима. В китайской мифологии имя богини Луны **Хен-э** было табуировано из-за совпадения по звучанию с личным именем *(Лю Хэн)* императора Вэнь-ди. Вместо этого архаичного имени используется его фонетический вариант, имя **Чан-э** [Юань : 185—200].

Хорошо известно, что в древнеегипетской мифологии сходство звучания имен различных богов нередко приводило к отождествлению самих богов.

Нередки мифонимотворческие тенденции противоположного действия: отрицательным мифологическим персонажам дают имена, непривлекательные с фонологической точки зрения.

Влияние фонологических факторов на функционирование и даже само существование теонимов порой весьма значительно, оказываясь по силе своего воздействия более эффективным, чем влияние лексико-семантических факторов. Но значащая функция в языке связана часто не с самими звуками как таковыми, а со способом их сочетания между собой. В древнеримском пантеоне существовала богиня похорон — **Либитина**, которая имела священную рощу, откуда получалось все необходимое для похоронных церемоний. Там была касса, в которую за каждого покойника вносилась определенная сумма денег. В силу конвергентных теонимических тенденций на основе фонетического сходства своего имени она сблизилась с богиней по имени **Лубентия/Лубенция**, которая имела совершенно иное функциональное предназначение: внутренняя форма теонима **Лубентия/Лубенция** ассоциируется со словом *lubido* ‘страсть’, ‘вожделение’. Благодаря звуковому сближению имен **Либитина** и **Любенция Либитина** была отожествлена с Венерой: в роще **Либитины** находилось одно из двух древнейших римских святилищ Венеры [МНМ 2 : 53].

В мифонимических системах нередко можно выделить ряды именований мифологических персонажей, группируемых по признаку звуковой

Ее внимание привлекло имя одного из жителей местности Леалателе острова Саваии — **Мата-талало**: «Тут **Мата-итеите** сложила это имя со своим — получилось **Мата-итеите Мата-талало**, и сразу стало ясно, что эти два имени прекрасно звучат вместе». Их первенцем был **Мало-матау**. Затем у них родился сын, названный **Мало-тои**» [Мифы Полинезии : 129—130].

общности их компонентов. В разных источниках встречаются имена славянских богов с конечным компонентом *-бог*: **Белбог**, **Чернобог**, **Дабог**, **Дажьбог**, **Ипабог**, **Стрибог**, **Числобог**, **Ютрабог/Ютербог** < **Утробог**, **Ладобог** (Лёд). См. ряд имен богов полабов (вендов) с конечным *-ит*: **Святовит/Световит**, **Поревит**, **Ругевит** (**Руевит**), **Яровит/Геровит**, искаженное **Веровит** или **Иеровит**; **Каревит**, **Маровит** [Бычков : 138, 137, 224, 252, 259, 328]. Фонетическая общность мифологических имен способствует их группированию, является фактором, который влияет и на их какую-то, пусть минимальную, функциональную общность. «Само имя *Яровит* соотносится в пределах мифологической системы балтийских славян с именем главного бога *Свентовит*, который по своему месту в системе и по ряду атрибутов соответствует ‹...› Перуну и скорее всего, является его трансформацией. В этом случае отношение *Свенто-вит / Яро-вит* воспроизводит отношение *Перун / Ярила* (ср. *Ярун* в имени идола и параллелизм местных названий *Перынь — Jaryń*). Первая часть обоих имен (*Свенто-* и *Яро-*) может быть понята как разные обозначения сверхъестественной силы, воплощенной в этих божествах» [Иванов 1975 : 61].

В мифонимии бытуют ряды именований-синонимов, имен одного и того же персонажа, также группируемые по признаку звуковой общности их конечных компонентов. Таков мифонимический синонимический ряд в славянской мифонимии: **Авсень**, **Овсень**, **Говсень**, **Усень**, **Баусень**, **Тусень**, **Титусень**, **Таусень**. Ср. еще: **Денница**, **Утренница**, **Зарница**.

Реже группируются имена божеств по общности начальных компонентов, ср. имена славянских мифологических персонажей с начальным звуковым комплексом *по-*: **Поренут**, **Поревит**, **Поляда** и **Порыляда**, **Посвист/Похвист/Позвизд**, **Посерпан**, **Потримп**. Имена некоторых славянских богов, чьи образы и функции рассматривает А. А. Бычков[1], начинаются со звукового комплекса *при-*: **Припекала** — бог похоти; **Пригистис** — хранитель тишины в доме, его оскорбляет малейший шум; **Припаршис** — покровитель поросят; **Прилегала** — вероятно, солнечное божество Припекало; **Приснена** — богиня справедливости и др. [Бычков : 220—226, 230, 235]. Видимо, общность препозитивных компонентов славянских мифонимов меньше влияет на фактор мифологической общности, чем постпозитивные компоненты.

Некоторые имена благодаря своей фонетической форме преодолевают все темпоральные пространства, все языковые, религиозно-мифологические и иные преграды и употребляются в мировой мифонимии с самых древнейших засвидетельствованных историей времен и до наших дней. Один из таких всемирно известных мифонимов представлен звуковым комплексом [*baba*]. Еще в пантеоне древних шумеров

[1] *Бычков А. А.* Энциклопедия языческих богов (мифы древних славян) / А. А. Бычков. — М. : Вече, 2000. — 400 с.

бытовало божество по имени **Баба** [Оппенхейм : 200]. Имя **Баба** фигурирует во множестве национальных мифологий. О. Н. Трубачев считает, что в лексеме **baba* «сохраняется простейший древний звукокомплекс (редупликация) с чертами древнего полисемантизма или даже пансемантизма» [ЭССЯ 1 : 108]. Другой древнейший мировой мифоним представлен звукокомплексом [*mama*]. **Мамма** — аккадская богиня, связанная с идеями материнства, 'повитуха-богов'. В вавилонской мифологии **Мама** — богиня-мать, создательница людей. См. фонетически близкий мифоним: **Амма** — фригийская богиня, **Ма** — каппадокийская богиня. Ср. еще: **Пачамама/Мама Пача** — одно из главных женских божеств в мифологии кечуа, богиня земли и плодородия. Согласно некоторым мифам, **Пачамама** является прародительницей человечества. Иногда мифонимы (или компоненты усложненных номинаций) **Баба** и **Мама** взаимозаменяются. Ср. **Забаба** (**Замама**) — главный бог *Киша* (Шумер) **Забаба** (**Замама**) являлся богом счастливой войны, витязем богов. Причиной этого интересного межязыкового феномена считается простота произнесения используемых звуков. Поразительное межъязыковое сходство этих терминов считается результатом природы овладения языком. Согласно Р. Якобсону[1], эти слова — первые похожие на слова звуки, которые произносят лепечущие дети. Родители склонны ассоциировать первые детские звуки с собой. Эти звуковые комплексы, восходящие к первым звукам и словам в жизни каждого человека, безотносительно к их лексическому содержанию, свидетельствуют о том огромном потенциальном значении, которое таит в себе внешняя (прежде всего звуковая) форма слов.

В силу непрерывности мифонимического пространства, представляющего собой мифонимический континуум, внешняя форма мифонимов нередко неразрывно и диалектически связана с их внутренней формой, лексическим содержанием, семантикой. Звуковая сторона мифологических имен обладает достаточной степенью независимости, чтобы быть рассматриваемой как специфическая данность, сама по себе и для себя.

Для устно-песенного творчества, а также для всех ритуально-мифологических действ характерны свои фонетические особенности: специфика ритма, повторы части текстов или имен, восклицания. Все эти фонетические средства обладают своей семантикой. Но это отнюдь не лексическая, смысловая семантика, к которой мы привыкли, рассматривая полноценные слова языка. Фонетические средства возникают своим порождающим путем и имеют свои средства воздействия на слушателей. Чаще всего они обладают своей семантикой, которая остается еще совершенно неизученной.

---

[1] *Jakobson, R.* Why 'mama' and 'papa'? // Selected Writings. Vol. I: Phonological Studies. — The Hague : Mouton, 1962. — P. 538—545.

Глава 2
ОНОМАТОПЕЯ В МИФОНИМИИ

Мифонимическая фонология как новый специфический раздел языкознания тесно связана с некоторыми другими относительно новыми его разделами. Одним из них является *фоносемантика*, основы которой были заложены С. В. Ворониным. Предметом изучения фоносемантики является звукоизобразительная система языка, т. е. фоносемантика исследует фонетическую мотивированность языковых единиц. Звукоизобразительная система языка состоит из двух подсистем: звукоподражательной и звукосимволической.

Изучение звукоподражательной, ономатопеической лексики, возникшей на основе фонетического уподобления неречевым звукокомплексам, является важной исследовательской целью фоносемантики. Изучение ономатопеических средств в создании мифонимического пространства является одной из целей мифонимической фонологии.

Теория звукоподражания как одна из теорий происхождения языка была выдвинута стоиками еще в III в. до н. э. и развита Г. В. Лейбницем, И. Г. Гердером и другими[1]. Исходя из этих концепций, следует, что проприальные лексемы черпают свой номинационный материал преимущественно из субстантивной лексики, а звукоподражание как способ создания слов свойственно главным образом сфере глаголов! Б. А. Серебренников приводит многочисленные примеры создания слов звукоподражательным способом. Русский глагол *‘пухнуть’* первоначально был звукоподражательным глаголом, близким по значению к глаголу ‘пыхать’, ‘запыхаться’ и т. д. Позднее он стал обозначать ‘увеличение объема тканей человеческого тела’. Финский глагол *puhua*, также в основе своей звукоподражательный, некогда имел значение ‘дуть’. Позже он получил значение ‘говорить’. Коми-зырянский

---

[1] С. В. Воронин объясняет, что *звукоподражание* (ономатопея) — закономерная, непроизвольная фонетически мотивированная связь между фонемами звука и лежащим в основе номинации звуковым (акустическим) признаком денотата. Он подчеркивает: «Звукоподражательные основы в языках мира весьма продуктивны» [Воронин : 165]. Б. А. Серебренников, анализируя различные способы номинации, каждый из которых «обладает своей собственной, иногда неповторимой спецификой, которую следует учитывать при изучении различных проблем номинации», писал, что «номинация может происходить на основе звукоподражания или использования звуковой символики». Он отметил: «При звукоподражании степень случайности резко падает» [Серебренников Номинация : 152]. Констатируя, что звукоподражание играет «значительную роль в создании звуковых оболочек слов в различных языках мира», Б. А. Серебренников уточняет: «Звукоподражательные глаголы встречаются значительно чаще, чем имена существительные» [Серебренников Номинация : 173].

глагол *лэбны* означает ‘летать’, но когда-то он был также звукоподражательным глаголом. Элемент *лэб-лэб* мог изображать хлопанье крыльев [Серебренников Номинация : 172].

Звукоподражательные элементы наличествуют в языках с самых давних времен. В ранних хетто-лувийских языках в именах родства использовались так называемые *Lallwörter* (звукоподражательные слова детского языка) [Баюн : 571]. С лингвистической точки зрения любопытно, что египтяне дали кошке ономатопеическое название, оформленное по законам древнеегипетского языка. Они назвали кошку ономатопеей *миу*, которая имеет транскрипцию *miw* (*mj.w*) для мужского рода и *miwt* для женского[1] (в русском языке есть схожая ономатопея в глаголе ‘мяукать’)[2]. Типологически сходное звукоподражательное имя имеет кошка в древнекитайском языке — *мау* (*māo*)[3].

Иногда звукоподражательное словообразование находит свою реализацию в мифонимической сфере. Яркой особенностью ритуальных текстов во многих шаманских камланиях являются слова-подражания крику различных птиц, вроде *хэруллу-хэруллу-хэруллу*, *дергэл-дергэл-дергэл* и т. п. Такие ономатопеические возгласы характерны для шаманских текстов всех народов Крайнего Северо-Востока.

Слово *‘ворон’* во многих языках этимологизируется как указание на крик этой птицы — звукоподражательно в романо-германских, кельтских, палеосибирских, венгерском, ацтекском именованиях [МНМ 1 : 245]. В палеоазиатском мифологическом эпосе важное место занимает **Ворон**. **Ворон-творец**, наиболее отчетливо выраженный, по данным В. Г. Богораза, в чукотском фольклоре, восходит к общему палеоазиатско-американскому региону. Чукотское название мифологического ворона — **Куркыл**. Этот мифоним, по В. Г. Богоразу, восходит к слову со значением ‘каркающий’, хотя в современном чукотском языке слова с указанным значением нет. В языке кереков (одного из палеоазиатских народов России) этот мифологический персонаж называется **Кукки**. Исследователи полагают, что в основе указанных мифологических имен «лежит элемент звукоподражания». Ительменский мифологический ворон **Кутх** является родоначальником корякского **Куткыннеку** (**Куйкынняку**), эскимосского **Кошкли**, а также приведенных выше чукотского **Куркыля**, керекского **Кукк**. Лингвистический анализ свидетельствует, что все эти названия ворона восходят к ительменскому слову *кутх*, лексическая семантика которого не раскрывается

---

[1] *Takács D.* Etymological Dictionary of Egyptian. Vol. 3. — Leiden ; Brill, 2008. — P. 134.

[2] Существует и иная интерпретация апеллятивного обозначения кошки в древнеегипетском языке: кошка называлась по-египетски *мау*, что означает ‘зрячий’, от глагола *мау* ‘видеть’, потому что кошка якобы видит во тьме.

[3] *Schuessler A.* ABC Etymological Dictionary of Old Chinese. — University of Hawaii Press, 2007. — P. 375.

современными знаниями малоизученного ительменского языка. Слово *кутх* является древним ительменским словом и не находит объяснения в корякском и чукотском языках. Оно не восходит внешне и к ительменскому названию ворона *(фе'клх)*, и к чукотско-корякскому *(велв)*. Е. М. Мелетинский предполагает его ономатопеическое происхождение: «*Кутх* является по своей форме древним ительменским словом, может быть, звукоподражательным, а название этого персонажа у чукчей и коряков, по-видимому, производное от него» и считает, что этот мифоним «затем перешел к корякам и частично к чукчам и азиатским эскимосам» [Мелетинский Ворон : 19].

Богата звукоподражательными номинациями национальная культура нивхов, где многие названия птиц имеют ономатопеическое происхождение. Образ вороны можно считать очень древним и типичным для культуры нивхов, так как обрядовые ритмы сохранили архаические пласты фольклора. Образ вороны используется и в вербальных звукоподражаниях. Крик перелетной вороны **қарң** изображается звуками **қарр қарр**. Особое место в нивхской мифологии занимает кукушка (пук, пуку). По представлениям нивхов, она является проводником в царство мертвых. По дороге она непрерывно кукует. Мифологический образ птицы-помощницы, «белой кукушки» обозначается термином *ч'анд пук*. Вербальное звукоподражание голосу кукушки совпадает с ее названием у сахалинских нивхов — *пуку*. В нивхском фольклоре часто встречается также образ лебедя. Нивхское название этой птицы **кыкык/кыххых** близко звукоподражанию ей: у сахалинских нивхов — **кы кык кык**, **кык кык**, **кы кы кы**, у амурских нивхов — **куку куку**. Чайка, *тятӯ/тятер* кричит *тя-тяррр*, *тя-тяррр* [Крейнович Обитатели : 105]. В культуре нивхов зафиксирована широко развитая группа звукоподражаний, свидетельствующая о ее древности, донесшей до наших дней отголоски из каменного века.

Японский язык обладает огромным количеством ономатопеических слов, которые тяготеют к звукам «первичного» образования и в большей части своей имеют повторяющуюся основу[1]. В японской мифологии существует нелетающая птица, похожая на большого петуха, которая плюется блистающим, но холодным и не опаляющим огнем. Зовут эту мифическую птицу **Басан** (япон. 波山), также **Басабаса** (япон. 婆娑婆娑). Ее имя имеет ономатопеическое происхождение. Когда эта птица хлопает своими крыльями, то стоит жуткий шелест, похожий на звук *баса-баса*.

[1] Они могут касаться различных сторон восприятия. Одни такие «слова» вызывают слуховое представление: *горогоро* 'раскат грома', *савасава* 'шелест листьев', другие — зрительные представления: *пикапика* 'блеск молний', *дзиродзиро* 'пристальный взгляд' и др. Ономатопеическая лексика, составляющая особый фонд звуковых образов в лексической системе японского языка, всегда была предметом пристального рассмотрения японских лингвистов. По подсчетам ученых, количество ономатопеических слов в современном японском языке достигает 2300 [Фролова : 65—70].

Звукоподражания, условная имитация, условное воспроизведение звуков природы, например, криков птиц и других животных, используемые в номинационных целях для обозначения этих живых существ, нередко лежат в основе мифов. Разные народы имеют свои звукоподражательные номинации и, соответственно, свои мифы.

В народной культуре а и с т — одна из наиболее почитаемых и «святых» птиц. Названия *аиста* в некоторых национальных традициях носят звукоподражательный характер: украинское название *лелека* звукоподражательное, связано с ‘клекотом’[1]; ср. также серб. *лелек*, болг. *лелек*[2], пол. *klekota* [СДЭС 1 : 96].

Разумеется, в разных языках один и тот же акустический сигнал передается по-разному, в зависимости от артикуляционно-акустических привычек говорящих. Как заметил Э. Сепир, звукоподражания не порождены природой, а только внушены ею [Сепир : 8]. Каждый национальный язык по-своему осваивает звуки окружающего мира, в соответствии с особенностями своей фонетической системы. Вследствие этого в разных языках возникают разные ономатопеические новолексемы, которые ассоциируются со словами с различным семантическим наполнением, что определяет специфику соответствующих мифов.

Неприметная ночная птица к о з о д о й известна по своему своеобразному пению, непохожему на голоса других птиц и в хорошую погоду слышному на расстоянии до 600 м. В английском языке козодой имеет несколько названий, одно из которых *whippoorwill* — звукоподражательное слово, напоминающее его жалобный крик, состоящий из пяти тонов, из которых мы воспринимаем только три. Это название можно перевести как ‘несчастное желание’ (со звукоподражательной функцией первого слога). В немецком языке звукоподражательная номинация обусловила появление одного из названий козодоя *Wehklage* ‘жалобный крик’. В японском языке звукоподражательное имя козодоя *yotaka* одновременно обозначает проститутку низкого класса. Айны острова Хоккайдо называют козодоя *habu-totto* или *huchi-totto* по его крику, означающему, как объясняют местные мифы: «Мать! Вскорми меня!» или же «Бабушка! Корми меня!». Миф кечуа северо-запада Аргентины играет на гомофонии названия козодоя и слов, означающих на этом языке «сделай муки!». Козодой в некоторых североамериканских алгонкинских языках называется словом *wi’pule’su*, которое народная этимология производит от *li’puli* ‘эякулируй!’. Другое

[1] В некоторых украинских говорах бытуют разнообразные иные ономатопеические названия белого аиста: *клекотун*, *ґлекотень*, *клекотень*, *длекотень*.

[2] Лексему *лелека* этимологизируют как звукоподражательное слово, заимствованное из тюркских языков и восходящее к пратюркскому слову **(j)eglek*. Ср. «схв. *ле́лек*, *лелека* — запозичення з тюркських мов; тур., крим.-тат. *läiläk* — ‘лелека’, аз. *lejläk*, кирг. *leklek*, каз. *läjlek* зводяться до пер. *leklek*, яке походить від ар. *laklak* звуконаслідувального походження; припускалося звуконаслідувальне походження і на слов’янському ґрунті» [ЕСУМ 3 : 217].

название козодоя в алгонкинских языках образовано от корня *pist* и в мифах народа блэкфут составляет каламбур со словом *pistit*, связанным с обозначением испускания газов [Леви-Строс Путь : 181—203].

Ономатопея встречается в различных мифонимических разрядах. В мифологии монгольских народов есть мировое дерево **Джамбу/Замбу**. Согласно буддийской легенде, дерево **Джамбу** росло на берегу мифического моря Манама и получило свое название от звука *джамбу*, с которым созревшие плоды дерева падают в море [Сл. Мелетинский : 183].

В низшей мифологии Фландрии и Брабанта лесной и полевой дух, часто превращающийся в дерево, пса или жабу, зовется **Клудде**. По поверьям, его узнавали, в частности, по характерному крику *'клудде'* [Сл. Мелетинский : 288].

В армянской мифологии **Астхик**, богиня любви и воды, каждую ночь купалась в Евфрате там, где он течет по узкому каменистому ущелью. Название этого каменистого ущелья представляет собой звукоподражательную лексему, воспроизводящую шум падающей воды. Оно называется **Гургура** 'Грохот' [МНМ 1 : 118].

В пантеонах разных мифологических культур встречаются имена богов, которые рассматривают как результат звукоподражательной номинации. Наличествуют такие образования в славянской мифологии. Славянская **Додола**, соответственно современным интерпретациям, представляет собой богиню-громовницу. В южнославянской мифологии **Додола** — женский персонаж, упоминаемый в магических обрядах вызывания дождя. Он известен в сербо-хорватской (*дудулейка*, *додолице*, *додилаш*), болгарской (*дудула*, *дудулица*, *дудоле* — преимущественно в западных областях Болгарии), а также румынской и других традициях (ср. польское мифологическое имя **Дзидзиля**). **Додола**, как и **Перперуна**, связана с культом **Перуна**, его именами, действиями или эпитетами, родственными литовскому **Dundulis** — прозвищу **Перкунаса** (букв. 'раскаты грома', ср. сербо-луж. **Дундер**) — и лтш. *dûdina pçrkuoninš* 'погромыхивает громом' [МНМ 1 : 391]. Эти проприально-апеллятивные мифонимы возникли, очевидно, в результате звукоподражательных номинационных процессов. Видимо, аналогичные звукоряды, ассоциируемые со звуками грома, с богом-громовержцем, были свойственны и другим народам. Примерами могут служить др.-инд. *œtaœru dódhuvad* (об *Индре*), греч. θύων (о потрясаемом в бою оружии), ср. хетт. *tethai* 'греметь (о громе)'. Есть предположение, что в мифе **Додола** первоначально — жена громовержца. Ср. типологически близкое мордовское обозначение женщины-молнии **Jondol-baba** и имя бога **Jondol-pas** [МНМ 1 : 391].

Имена богов-громовников с основой, восходящей к звукоподражаниям грому, бытуют у разных народов. В саамской мифологии бог грома **Айеке** имеет многочисленные имена, основанные на подражании звучанию грома: **Гарагаллес**, **Гарангаллес**, **Гороюрий**, **Тиермес**, **Торотурос**. Образ **Айеке** сложился под влиянием мифов о скандинавском

громовержце **Торе**. В скандинавской мифологии имя бога грома и бури **Тор** происходит от древнескандинавского слова *Þōrr, Þunarr*, ср. др.-англ. *Þunor, Þūr*, др.-сакс. *Þunær*, др.-нид. и др.-в.-нем. *Donar*. Все эти имена восходят к прагерманскому слову **Thunaraz* буквально ‘гром’. В звуковых рядах этих имен нам слышатся раскаты грома, ср. имя бога грома **Тор-Донар**[1], тождественный ему кельтский бог **Таранис-Танарос**, которому были тождественны имена **Таранукноса** и **Тарануоса**, а также фонетически созвучные **Тору** эстонский **Таара**, финский **Туури/Турисас**, ханты-мансийский **Торем**. Ср. также звукоподражательное имя хаттского бога грома **Тару**, которому у хеттов и лувийцев соответствовал **Тархун/Тархунт**. С запретами и предписаниями, регулирующими поведение во время грозы, связаны табуированные звукоподражательные имена **Перкунаса** — лит. **Dundulis**, **Dundutis**, **Dudu senis**, **Tarskulis**, **Tarskutis**, **Blizgulis** и т. п. [Сл. Мелетинский : 429—430].

В литовской мифологии есть специфическое божество — бог пчел **Бубилас/Бабилас**. Есть сведения и об ином пчелином божестве по имени **Бичбирбулис**. Этот теоним исследователи связывают с литовскими звукоподражательными глаголами *bübti*, *baũbti*, *bubëti*. Не исключено, что первоначально **Бубилас** обозначал самое пчелу (ср. др.-греч. βομβύλη, др.-инд. *bambhara* ‘пчела’) [МНМ 1 : 188]. Зная характер звучания денотата (в данном случае пчел), можно представить фонетическую структуру исходного ономатопеического слова, обозначавшего пчел, которое затем онимизировалось/теонимизировалось, претерпев различного рода фонетико-грамматические изменения.

В балтийской мифологии есть специальный бог домашнего скота по имени **Баубис** (лит. *Bãubis*). В одном источнике **Баубис** назван «богом коров и быков». **Баубис** почитался у литовцев и, возможно, у части пруссов. Ср. литовское обозначение пастушьего бога **Jauèiu Bãubis** ‘Бычий бог’. Этот теоним этимологизируют как происходящий от глагола *bãubti* ‘реветь’, ‘мычать’ [МНМ 1 : 165] и имеет четко выраженную звукоподражательную основу.

Любопытны в скандинавской мифологии ономатопеические имена козлов **Тангниостр** (**Tanngniostr**) и **Тангриснир** (**Tanngrisnir**), которые тянут колесницу бога грома Тора. Эти имена «указывают на скрежетание зубов и явно восходят к самому феномену грозы» [Сл. Мелетинский : 533].

Без всякого сомнения, тщательное изучение мифонимического материала национальных мифологий позволит значительно умножить количество примеров, демонстрирующих возможность наличия мотивированной связи между сущностью некоторых мифологических персонажей и звучанием их имен.

---

[1] **Тор** (др.-исл. *Torr*), **Донар** (нем. *Donar*, возможно, от др.-герм. *Punra* букв. ‘громовник’, ср. современное нем. *Donner* ‘гром’).

Глава 3

ЗВУКОСИМВОЛИЗМ В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Звукосимволизм — закономерная, не произвольная (!), фонетически мотивированная связь между фонемами слова и полагаемым в основу номинации незвуковым (неакустическим) признаком денотата. *Звукосимволизм* — широкий круг явлений, связанных с *семантизацией* отдельных звуков и звукосочетаний. Для многих из таких явлений может быть усмотрена значительная древность, вплоть до истоков человеческого языка вообще. Само понятие *семантизация звуков* может пониматься по-разному, получает неединообразную интерпретацию.

Еще Платон в диалоге *«Кратил»* высказал ряд наблюдений о связи определенных звуков и определенных понятий. Звук [*R*], по наблюдениям Платона, лучше всего приспособлен для передачи «порыва и движения», звук [*L*] — для обозначения чего-то «гладкого, лоснящегося», сочетание [*GL*] — для называния «клейкого и липкого», [*I*] — «узкого», [*A*] — «большого», долгое [*E*] — «вечного».

Предположения о наличии у звуков языка отдельной собственной семантики неоднократно делались в истории человеческой мысли: в частности, эту идею развивал уже М. Ломоносов, указывавший в *«Риторике»* (1748) на то, что «из согласных письмен твердые *к*, *п*, *т* и мягкие *б*, *г*, *д* имеют произношение тупое и нет в них ни сладости, ни силы, ежели другие согласные к ним не припряжены, и потому могут только служить в том, чтобы изобразить живые действия тупые, ленивые и глухой звук имеющие, каков есть стук строящихся городов и домов, от конского топоту и от крику некоторых животных» [Ломоносов 7 : (§ 173) 242].

Приверженцами гипотезы о существовании звукосимволизма были Лейбниц, а также Гумбольдт, Гердер, Гримм, Курциус, Шухардт, Сепир, Есперсен, Балли и др. О. Есперсен в своем исследовании о символическом значении гласного [*i*] собрал слова со значением ‘маленький’ в индоевропейских языках, а также в венгерском, финском и японском [Jespersen]. Г. Мердок на материале 500 языков установил соответствие между звуками [*m*], [*n*], [*ng*] и понятием ‘мать’, с одной стороны, и звуками [*p*], [*b*], [*t*], [*d*] и понятием ‘отец’, с другой [Murdock].

Б. А. Серебренников подмечает, что повторение звукосимволических слов, сопровождаемое аблаутом, может передавать состояние неупорядоченности предмета, неорганизованности какого-либо процесса [Серебренников Номинация : 186]. Н. И. Ашмарин заметил, что в чувашском языке для светоподражательных слов весьма характерны звуки *j, r, р* и *л* [Ашмарин : 155]. Развивая свою теорию о «внутренней форме слова», А. А. Потебня обращает внимание на то, что «в некоторых случаях внутренняя форма ономато-поэтического слова есть чувство»

[Потебня Миф : 99]. С. В. Воронин в своей словарной статье на страницах *«Лингвистического энциклопедического словаря»* констатирует, что сейчас в языкознании «наметилась тенденция к глубокому изучению этого явления. Звукосимволизм и звукоподражание исследуются в связи с проблемами *мотивированности языкового знака*...» (курсив наш. — *А. С.*, *О. С.*) [Воронин Звукоподражание : 166]. Сам С. В. Воронин в 1981 г. написал докторскую диссертацию *«Основы фоносемантики»*, а в следующем году выпустил книгу под тем же названием[1].

Явление звукосимволизма обнаруживается во многих языках мира. В семье индейских языков Северной Америки сиу есть случаи звукосимволизма, например, в языках долины Миссисии — виннебаго (штаты Висконсин, Небраска) [Алексеев : 454]. Большой удельный вес звукосимволических лексем свойствен мегрельскому языку [Климов : 290].

Некоторые имена в религиозно-мифологической сфере своей особой звукосимволикой оказывают большое воздействие на мысли и на чувства людей, обладают огромной суггестивной силой. Приверженцы той или иной религии иногда интерпретируют отдельные имена богов и богинь с позиций звукосимволизма. Так, имя супруги индийского бога Шивы **Дурга** в тантризме рассматривают в звукосимволическом аспекте. Каждый слог имени этой богини интерпретируется как выражающий определенное звукосимволическое значение. Слог [*ду*] напоминает о четырех *асурах*: ‘бедность’ *(даридра)*, ‘страдание’ *(духкха)*, ‘голод’ *(дурбхикша)* и ‘дурные привычки’ *(дурвьясана)*. Звук [*р*] означает ‘болезни’ *(рогагхна)*, а слог [*га*] — ‘грехи’ *(папагхна)*, ‘несправедливость’, ‘антирелигиозность’, ‘жестокость’, ‘леность’ и прочие дурные привычки. Богиня **Дурга**, носительница этого семантически мотивированного имени, уничтожает все виды зла, символизируемые звуками [*ду*], [*р*] и [*га*]. Ср. другую интерпретацию звуков имени **Дурга**, которым приписывается магическая сила: звук [*д*] ‘устраняет демонов’, звук [*у*] ‘уничтожает препятствия’, звук [*р*] ‘отвращает болезни’, звук [*г*] ‘избавляет от грехов’, звук [*а*] ‘приносит бесстрашие’. Таким образом, понимание символизма отдельных звуков или слогов имени богини связано с убеждением в их магическом воздействии.

По убеждениям адептов индуизма, звук имеет в религии такое же значение, что и энергия в науке: нельзя увидеть энергию, но ее можно почувствовать. Энергия ощущается как вибрация. Любая энергия, любая вибрация генерирует звук. Звук поэтому является одним из способов почувствовать энергию. Звук в индуизме имеет настолько большое значение, что называется «вибрация божества» или «звук-божество». Если в христианстве огромное значение придается слову ‘**Аминь**’, то в индуизме ключевым является слово ‘**Ом**’. Это слово является самым священным. Его произносят в начале священных текстов, мантр и медитации.

---

[1] *Воронин С. В.* Основы фоносемантики / С. В. Воронин. — Л. : Изд-во ЛГУ, 1982. — 244 с.

Это изначальная мантра, «слово силы», которая часто интерпретируется как символ божественной триады Брахмы, Вишну и Шивы. Мантра **Ом** — священный текст в индуизме и буддизме. Согласно индийским воззрениям, сначала был создан звук, и из этих звуковых вибраций произошел весь мир. Мантра **Ом** — это корневой слог, космическая вибрация. Считается, что звук [**Ом**] (он же [**Аум**]) был первым проявлением еще не явленного Брахмана, давшим начало воспринимаемой Вселенной, произошедшей от вибрации, вызванной этим звуком. Каждый звук слова **Ом/Аум** получает множество звукосимволических интерпретаций. Например, звук [*а*] — состояние бодрствования, *вайшванара*, звук [*у*] — состояние сна, *тайджаса*, звук [*м*] — состояние глубокого сна, *праджня*. Слово **АУМ** представляет собой *биджамантру* (короткая мантра из одного слога), состоящую из трех звуков, каждый из которых, в свою очередь, символизирует конкретную функцию по отношению ко Вселенной: **А** — ‘предвечная энергия’; **У** — ‘энергия творения’; **М** — ‘природная энергия’, ‘энергия воды’. Совокупно эти три звука выражают суть Вселенной. Сочетания трех символических букв — *триаксара* — **ANG**, **UNG**, **MANG**, или сокращенно **A. U. M.**, по верованиям балийцев, могут иметь магическое значение. **ANG** — это символ **Брахмы**, ‘творца’; **UNG** — **Вишну**, ‘защитника’, и **MANG** — **Шивы**, ‘разрушителя и очистителя’ [Демин : 130—131].

Таким образом, термин «звуковая символика» имеет разные толкования. Буддолог Е. А. Торчинов отмечал, что слог [**Ом**] и подобные слоги *(хум, ах, хри, э-ма-хо)* представляют собой «священную непереводимость». Данные звукосочетания следует воспринимать непосредственно. В таком случае при созерцательном повторении данных слогов считается, что слоги через «звуковые колебания и модуляции голоса» прямо воздействуют «на сознание и психофизические параметры повторяющего их йогина» [Торчинов].

«На Южных островах, как и на Таити, пропадают согласные *«k»* и *«ng»*. На Руруту так же, как и на островах Кука, выпадает звук *«h»*. Имя **Эвари'и** до выпадения двух гласных и согласного произносилось как **Эва-арики**, т. е. **Эва** — верховная правительница, **Эва** — это южноостровная форма от имени **Ева**. Я допускаю, что это имя было заимствовано из Книги бытия и вытеснило полинезийскую героиню, чье имя было забыто» [Хироа : 146—147].

Не углубляясь в эту сакральную тему, резюмируем: исследованием звукового символизма в религиозно-мифологической сфере как отдельного исследовательского сектора мифонимической фонологии никто из ученых, как нам представляется, еще не занимался. Между тем роль звукосимволизма в мифологическом пространстве огромна, ибо именно на нем зиждутся многие иные звуковые средства выразительности. Звукосимволизм в мифологии заслуживает специального изучения в рамках мифононимической фонологии.

Глава 4

МИФОНИМЫ ОТ МЕЖДОМЕТИЙ, ВОСКЛИЦАНИЙ, ПРИЗЫВОВ, РЕФРЕНОВ И ПОДОБНЫХ ЯЗЫКОВЫХ ЕДИНИЦ

(На)именованиями могут быть любые языковые единицы, ибо главным предназначением имени является называние и идентификация конкретного объекта. В принципе собственным именем может стать любой произносимый звук (совокупность звуков), который услышит коммуникант. Такого рода номинации есть и в мифонимической сфере, хотя они и единичны. Любые мифонимические номинации ассоциативны. Это значит, что они определенным образом мотивированы, обусловлены. Мотивация может носить самый разнообразный характер, как ономастический, так и общеязыковой, или она может быть связанной с внеязыковой сферой. Каждый мифоним имеет свое собственное происхождение, свое собственное функционирование, свою собственную жизнь.

Ономастическая и любая иная система, властно вторгающаяся в сферу каждого имени, не лишает способности имени быть самим собой, а не только элементом системы. Атомарный анализ каждого онима, генетический, функциональный, лексико-семантический, структурно-словообразовательный и другие является не менее важным, чем его рассмотрение в системе. В системе мифонимов атомарный анализ, пожалуй, более важен, чем системный анализ. Именно *атомарный анализ мифонима*, исследование его связей с другими словами языка, изучение мотивации его появления, рассмотрение внеязыковых факторов, повлиявших на его формирование, являются первостепенными. Это особенно характерно, например, для мифонимов, возникших от междометий, восклицаний и других аналогичных номинационных источников, которые являются каждый раз уникальными, неповторимыми [1].

В славянских преданиях и поверьях фигурирует имя лесного духа **Аука**, родственного *лешему*. Этот мифоним возник, по-видимому, от междометия, восклицания *ау*, взаимного оклика людей, не видящих друг друга, например, в лесу. В славянской мифологии **Авсень** — бог смены времен года, олицетворение весны и рассвета, покровитель пастухов. В большинстве известных колядных песен имя **Авсень** и его варианты

[1] Отметим принципиальную возможность и противоположного процесса, превращение личного имени мифологического персонажа в восклицание, в приветствие. Имя **Рама**, популярное в индийской мифологии, дало начало особой форме приветствия: *Ram! Ram!*, употребительной доныне. Иногда личное имя божества деонимизируется и используется как восклицание, компонент восклицательного выражения или компонент выражения с тем или иным значением.

употребляются преимущественно как восклицания-междометия, уже лишенные своего первоначального смысла. «Персонаж с именем **Ильи** в календарных песнях сохраняет явные семантические связи с героем основного мифа. Трансформацией последнего **Илья** может считаться и в вырожденных случаях, где его имя превращается в припев *междометийного характера* (ср. *Илия*, *Илею*, *Иляля*; *Ляв*, *ляв*, *ляв*; *Лилею* и т. д.), который в некоторых своих вариантах близок к корню **vel-*. ‹...› Имя **Ильи** могло восприниматься как результат табуированной трансформации имени, образованного от корня **vel-*, **vol-* (ср. *ёлс* ‘черт’, от *Велес*, с заменой *v-* на *j-*)» [Иванов 1975 : 60, 57].

В мифонимии обских угров имя злого духа, властителя Нижнего мира, царства мертвых одинаково для хантов и манси. Его зовут **Куль**. Для изучения этого мифонима важным представляются его ассоциативные связи с другими словами языка. Весьма показательно, что имя злого духа **Куль** идентично с ругательством [Мифы Хантов : 554].

В корейской мифологии фигурирует злой дух **Ебосан**. Имя этого духа происходит от корейского междометия *ебо* ‘эй!’ и японского суффикса вежливости *сан*. Возник этот мифоним в поздней корейской мифологии и называется ‘злой дух японца’, который в образе *красного перца* обольщал кореянок в сумерках. Связанные с **Ебосаном** суеверия были особенно распространены в конце XIX в. и в период японской аннексии Кореи (1910—1945) [Сл. Мелетинский : 204]. В японском фольклоре имя **Уван** носит бестелесный голос, который населяет старые, заброшенные храмы и дома. Согласно древним легендам, когда человек входит в одно из подобных зданий, этот бестелесный дух кричит пронзительным голосом: ‘уван!’, причем звук слышен только людям внутри здания — те, кто находится снаружи, не слышат ничего.

В различных национальных культурах бытуют свои разновидности мифонимов, возникших из восклицаний, призывов и аналогичных источников мифологической номинации.

«Слово **свахá** в древнеиндийской мифологии употребляется как восклицание при жертвоприношении богам (типа: ‘да будет благо!’, ‘во здравие!’, ‘благослови!’ и т. п.). ‹...› Как восклицание, возглас, имеющий междометийный характер, слово **свахá** употребляется с целью приглашения богов на предстоящее жертвоприношение» [Топоров 2 : 311]. В индуизме и буддизме сакральное слово **свахá** акцентирует внимание и сигнализирует о конце мантры. В ведийских ритуалах лексическая единица *svāhā* вставляется во время яджны в конце мантры, и в это время происходит подношение в огонь. В северном буддизме лексическая единица *svāhā* присутствует во многих мантрах. От этой лексической единицы образован теоним **Свахá.** В индуистском пантеоне **Свахá** является несовершеннолетней богиней и женой бога огня Агни. Она рассматривается как дочь Дакши. Иногда **Свахá** представляется как жена Рудры [Сваха].

В некоторых индийских верованиях существует мифологический персонаж, воплощение мудрости и страдания по имени **Хеваджра**. В иконографии **Хеваджра** обычно изображается с восемью лицами, шестнадцатью руками и четырьмя ногами. Супругой **Хеваджры** считается **Найратмя**, символизирующая отсутствие эгоизма. Мифоним **Хеваджра** образован от восклицания со значением *'о, ваджра!'*[1] [Хеваджра].

Согласно древнегреческой мифологии, Одиссей посещает остров, который называется **Ээя/Эя/Эея/Эа** (др.-греч. Αἰαία). Название острова возникло из «греческого восклицания скорби, ставшего нарицательным именем» [Ээя]. Вероятно, существовали какие-то номинационные мотивы, обусловившие создание этого инсулонима. Возможно, существовал несохранившийся миф, связанный с этим названием. Дионис и сопровождавшие его женщины впервые издали клич *"Эвое!"* на горе в Мессении, которую назвали словом, близким по своему фонетическому составу к этому возгласу — **Ева**.

В древнегреческой мифологии **Гилас** (др.-греч. Ὕλας) — оруженосец и любимец Геракла, погибший на острове Кеос. Считают, что **Гилас** был богом растительности на острове Кеос. Теоним **Гилас** возник из скорбных восклицаний почитателей этого божества, выкрикивавших во время ритуалов *Hyla!, Hyla!* [МНМ 1 : 302]. Имя древнегреческого божества **Иакх** (Ἰακχος) происходит от сакрального восклицания *иякх!*, *иакх!* во время Элевсинских мистерий. Священный возглас превратился в имя бога, единственного бога мужского пола, почитавшегося в Элевсинских мистериях (кроме Диониса). Появление имени бога дало импульс к формированию образа божества, его мифологической биографии. **Иакх** в мифологии рассматривается как сын Деметры или ее питомец, либо как сын Персефоны и Зевса, одна из ипостасей *Загрея*, или как сын Диониса и нимфы Ауры. Иногда **Иакха** считают супругом Деметры. Его отождествляют с Дионисом и Вакхом [МНМ 1 : 476—477].

В китайской даосской мифологии **Лань Цай-хэ** — герой, высоко почитаемый святой, один из восьми бессмертных. По словам Б. Л. Рифтина, предполагают, что имя **Ланя** происходит от аналогично звучащего припева в некоторых песнях X—XIII вв. [Сл. Мелетинский : 131].

Как известно, во многих национальных мифологиях сотворение мира происходит путем вербальной номинации — называние объекта равносильно его творению. В ведийской мифологии мир создан выдохами: божеству **Праджапати** приписывается создание всех живых существ и всего сущего своими дыханиями. Первым своим выдохом *'бхух (бхур)'* **Праджапати** сотворил землю, почву, мир. Вторым выдохом *'бхувах'* **Праджапати** сотворил воздушное пространство. Третьим выдохом *'свах'* он сотворил небо. При сопутствующих благоприятных

[1] *Ваджра* — ритуальное и мифологическое оружие в индуизме, созданное божественным ремесленником Тваштаром из костей мудреца Дадхичи для Индры.

обстоятельствах звуковые обозначения выдохов божества могли бы превратиться в имена трех миров.

На самоанском языке Западной Полинезии восклицание *мауава!* имеет значение ‘возьми (попробуй) кавы[1]!’ и произносится при поднесении гостю этого напитка. Имя **Мауава** получил один мифологический персонаж [Мифы Полинезии : 119; Полинская Примечание : 307].

Только изучение внеязыковых ассоциаций, связанных с именем может помочь постичь его специфику, оценить заложенные в нем *аллюзии*, понятные любому местному коммуниканту.

Таким образом, в мировой мифологии всегда существует возможность создания мифонимов из звуков, не имеющих лексического значения, но связанных ассоциативными отношениями с важными для мифологии явлениями, что может способствовать их превращению в ономастически полнозначные единицы языка.

Глава 5

АНАГРАММА КАК ФОНОЛОГИЧЕСКОЕ СРЕДСТВО В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ДИСКУРСАХ

Мифонимическая анаграмма

Одной из разновидностей усложненной звукописи являются *анаграммы*. *Анаграмма* (от греч. ανα- ‘за’, ‘над’ и γράμμα ‘письмо’, ‘буква’ или ‘начертание, знак’) — это текстовое явление, это способ формально-семантической организации текста, когда повторы звуков и слогов (букв и их комбинаций) воспроизводят центральное в смысловом отношении слово данного текста. Термин *анаграмма* можно также понимать как слово или словосочетание, образованное путем перестановки букв или звуков, составляющих другое слово (или словосочетание). В некоторых случаях явно даны пары слов, представляющих собой более или менее точную анаграмму друг друга. Иногда ключевое слово само в тексте не присутствует и представлено только в зашифрованном виде. Так, в ведийском гимне богине **Священной Речи** само имя богини не упоминается: табуистические соображения и, в частности, то, что гимн произносит сама богиня, привели к тому, что имя **Vac** или *vac* ‘слово’, *vac-* ‘говорить’ отсутствует в гимне. Ключевое слово (в данном случае **Vac** — ‘Речь’, ‘Слово’ — имя богини) в самом тексте отсутствует и воссоздастся всей его звуковой структурой *(см. об этом более подробно ниже)*.

[1] *Кава* — слабоалкогольный напиток, изготовленный из разжеванного и процеженного корня дикого перца с добавлением воды *(см. также с. 308)*.

Считается, что древнегреческий поэт и грамматик Ликофрон (III в. до н. э.) был прародителем анаграмм. Он составил анаграммы из имени **Ptolemaios** > Apo Melitos, что в переводе означает ‘из меда’, а также из имени царицы **Арсинои** > *Ion Eras* ‘фиалка Геры’. В средние века анаграммам приписывалось магическое действие. Поэтому поиск анаграмм иногда приобретал несколько болезненный характер.

В XVIII—XX вв. среди ученых было принято зашифровывать свои открытия в виде анаграмм, для того чтобы скрыть гипотезу до ее окончательной проверки и утвердить авторство на открытие, когда оно будет подтверждено. На древней карте звездного неба маленькое созвездие, расположенное между Орлом и Пегасом, изображает дельфина (в древнегреческой мифологии дельфины были посланниками морского бога Посейдона). Две самые яркие звезды — Альфа и Дельта Дельфина — **Суалокин** и **Ротанев** — получили свои названия при составлении звездного каталога в обсерватории Палермо в 1814 г. Если их имена прочесть наоборот, получится имя **Николаус Венатор**. Так, на латинский манер, называл себя помощник астронома в обсерватории *Никколо Каччаторе*[1], который зашифровал свое имя в названиях звезд [ЭЗН : 101]. Последнюю, девятую, планету Солнечной системы открыл американский астроном Клайд Томбо в 1930 г. по расчетам *Персиваля Ловелля* (1855—1916). Среди названий, предлагавшихся для новой планеты, фигурировало и название **Ловелл**. Но оно не было принято. Однако имя ученого в названии планеты все-таки осталось, хотя и в зашифрованном виде. Утвердившееся название планеты **Плутон** начинается с инициалов *Персиваля Ловелля*: **П. Л.** Имея инициалы ученого как заданное условие, авторы названия обследовали античную мифологию, традиционный источник астрономических названий. По представлениям греков, тускло и уныло жилось душам умерших, которые вяло, без цели и без надежды слонялись в своем подземном мире. «Удачным название **Плутон** оказалось и фактически: отдаленное и темное подземное царство можно сопоставить с самой удаленной из планет, на которой тоже царит вечная ночь» [Карпенко 1981 : 84]. Как в названии планеты **Плутон**[2] оказалось зашифрованным имя *Персиваля Ловелля*, так в астрониме **Харон**[3] — спутнике **Плутона** тоже скрыто указание на человека: выбирая название «в мифологическом

[1] «В общем, тому, что назвали звезды его именем, можно найти оправдание: и над каталогом работал, да и не просто был **Венатор**, а все-таки ‘охотник за звездами’ (итал. *cacciatore* и лат. *venator* значит одно и то же — ‘охотник’)» [Карпенко 1981 : 72].

[2] «Слід звернути увагу ‹...›, що Плутон нині виключений з числа «великих планет» і не розглядається в одному ряду з планетами від Меркурія до Нептуна» [Радченко : 41].

[3] Согласно верованиям древних греков **Харон** занимался перевозкой душ умерших через реки подземного царства Плутона.

духе», американский астроном Дж. Кристи учел его созвучие с именем своей жены *Харлены* [Карпенко 1981 : 89—90].

Анаграммы можно найти в мифологиях разных этносов. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров усматривают в имени **Соловей-разбойник** анаграмматическую связь (намеренное звуковое сходство, сопровождающее сходство смысловое) с именем бога Волоса, противника громовержца. «Само имя *Соловья* в сказках, как и в былинах воспроизводит состав фонем имени *Волос*, которое было обозначением противника Громовержца» [Иванов 1975 : 57]. А в другой свое работе Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров отмечают, что «с фонетической стороны **Соловей**, **Соловат** и т. д. могут рассматриваться как результат *табуистической метатезы*, особенно нередкой в именах богов при переходе их из разряда высших богов в разряд злых сил (курсив наш. — *А. С., О. С.*) [Иванов/Топоров : 61].

Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров в поисках типологических параллелей связи имени *Бога Грозы* **Перуна/Перкуна/Перкунаса/Перкона** с обозначениями ‘дуба’ и ‘камня’ в древних индоевропейских традициях отмечают: «Если приведенные наименования в восточнославянских заговорах могут и не быть связаны этимологически прямо с индоевропейским **perk(u)* < **k(u)erku-*, то несомненным представляется хотя бы отражение в них звукового остова имени **Бога Грозы** в соответствии с анаграмматическим принципом построения архаического сакрального текста» [Исследования : 32—33]. «Принципам консервирования на содержательном уровне соответствует анаграмматическое построение на звуковом уровне. Некоторые важные фрагменты схемы, восстанавливаемые благодаря сравнению ряда конкретных текстов отдельных традиций, обнаруживают анаграмматическую структуру: **pergon-i̯o-s ognis* ‘огонь Громовержца’; **ognim g'eg'ene dwō ak'men* ‘порождает огонь с помощью двух огней’; **g^{u} henti n̥g^{u} him Peru̯n̥t* ‘поражает Змея на скале’. Отрезки слов, являющиеся ключевыми для всего текста мифа, служат повторяющимися лейтмотивами в основных фрагментах и вместе с тем отсылают нас к имени Громовержца, так и к имени его противника; иначе говоря, и на звуковом уровне наблюдается то же соотношение элементов, что и на содержательном уровне» [Иванов 1975 : 56]. Топоним **Карпаты**, если не этимологически, то хотя бы анаграмматически, может быть соотнесен с последовательностью фонем корня **Perku-* и его производных типа др.-инд. *parkatī*, *parvata*. С корнем *kapr-*, *karp-*, *krap-* связывают и имя малоазийской **Кибелы** как божества гор: **kup(e)r-*, **kup(e)l-* [Исследования : 176—177]. «Такое же соотношение не исключено и для разных названий **Карпат**, начиная от кельтских и германских форм (᾽Αρκύνια, *Hercynia*, *Firgunnea*, *Virgunt*), ср. также Καρπάτης ὄρς, *K(a)r(a)kū*, т. е. **Краковские горы**, в которых можно видеть трансформированное отражение имени героя основного мифа **Perk^{u} un-* и соответственно дубовой рощи и вершины горы» [Иванов 1975 : 65].

В архаичных формах имени римского бога войны **Марса** Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров выделяют два семантических комплекса — ‘смерть’ и ‘море’. По их мнению, «слова, обозначавшие оба эти комплекса, могли рано вступить в анаграмматическую связь» [Исследования : 216]. «В Риме ритуал *Equus October* соотносится с военным богом, обнаруживающим и аграрные функции, по имени **Марс**; ср. встречающуюся в *«Carmen Aruale»* архаическую редуплицированную форму **Marmor**, оскск. **Mamers** и т. д. при славянских наименованиях соответствующего весеннего персонажа типа **Ma(r)murien(d)a**, соотносимых со значениями ‘смерть’ и ‘море’» [Иванов 1975 : 64].

Гипотеза Ф. де Соссюра

Анаграммам в поэтике, т. е. передаче в отдельных слогах или фонемах разных слов, входящих в стих, особое внимание уделял Ф. де Соссюр. У Ф. де Соссюра под анаграммой чаще всего понимаются все разновидности звуковой имитации ведущего слова-темы — и это понятие выступает как собирательное для всех вариантов данного явления. Соссюр специально не оговаривает то обстоятельство, что анаграммой у него обозначаются: 1) как особая звуковая организация стиха, имитирующая слово-тему, 2) так и само это слово-тема, зашифрованное поэтом в словах текста. Слово-тема порождает развернутое высказывание. Оно раскрывает и одновременно ограничивает возможности развернутого стиха. Согласно теории, намеченной Ф. де Соссюром, общим для *«Ригведы»* и других древних индоевропейских поэтических традиций (ранней латинской, греческой, древнегерманской) является особый принцип составления стихов по методу «анаграмм». Следуя своей гипотезе, согласно которой в древнейшей поэзии единственное слово-тему составляло имя какого-либо божества, Ф. де Соссюр считал, что основанием для появления анаграмм могло бы быть религиозное представление, согласно которому обращение к богу, молитва, гимн не достигают своей цели, если в их текст не включены слоги имени бога. Ф. де Соссюр допускал существование текста под текстом, или предтекста[1].

По мнению Ф. де Соссюра, «при внимательном рассмотрении можно обнаружить целую гору данных», свидетельствующих о повторении в гимнах слогов, принадлежащих тому священному имени, которому посвящается гимн.

Рассматривая первый гимн мандалы I *«Ригведы»*, Ф. де Соссюр отмечает, что этот гимн «положительным образом склоняет имя **Агни**». По его мнению, трудно было бы представить себе, что последовательность стихов, из которых один начинается *Agnim Ide*, другой — *Agnina*

[1] В фонетической анаграмме, в восприятии Ф. де Соссюра, один стих (или несколько) анаграмматизирует одно только слово, чаще всего имя собственное (божества или героя), стремясь воспроизвести прежде всего вокалическую последовательность.

rayim acnava, следующие — *Agnaye*, *Agne* и т. д., ничего не должна сообщить об этом имени бога и что из-за чистой случайности эти разные падежные формы имени помещены в начало строк гимна. «Имя **Агни** как ядро не только определяет близкую звуковую, а иногда и семантическую тему периферии — *aṅgiraḥ*, *aṅgá* и т. п., но и определяется интенсивно как перечнем функций **Агни** — *puróhitaṃ*, *rtvíjam*, *hótāraṃ*, так и настойчивым введением слова *deva-* ‘бог’, как бы подчеркивающего самую важную характеристику **Агни**. ‹...› Тем самым вынесение гимна **Агни** в самое начало *«Ригведы»* объясняется ролью этого бога в ведийском жертвоприношении и сложившейся на этой основе общей концепции ведийского “агнизма”» [Елизаренкова 1979 : 69—70].

Каждый гимн *«Ригведы»* строится в зависимости от звукового (фонологического) состава ключевого слова, чаще всего имени бога (обычно неназываемого). Другие слова текста подбираются таким образом, чтобы в них с определенной закономерностью повторялись звуки (фонемы) ключевого слова. В ведийском гимне, посвященном богине **Священной Речи** — **Вач**[1] [РВ : X, 125], ее имя прямо не называется[2], но делаются постоянные звуковые намеки на имя богини, оно воссоздается всей звуковой структурой гимна, причем все строки гимна как бы дают отблеск ключевого слова — имени. «Текст оказывает гипнотическое воздействие на слушателя, который вовлекается в текст и настраивается на разгадку самого частого слова в гимне, местоимения 1-го лица ед. ч. *ahám*, выступающего здесь почти как имя собственное. *Ahám* появляется в тексте из 8 триштубов 15 раз! При этом 10 раз *ahám* — первое слово в стихе. ‹...› Гимн **Вач** не только поэтический текст, но и метапоэтическое описание, служащее руководством к анализу этого текста» [Елизаренкова 1979 : 65—67].

Основанием для появления анаграмм, связанных с именами богов, в сакральных текстах, по Ф. де Соссюру, «могло бы быть религиозное представление, согласно которому обращение к богу, молитва или гимн не достигают своей цели, если в их текст не включены слоги имени бога». «Если принять эту гипотезу, — отмечает далее Ф. де Соссюр, — то и погребальный гимн сам по себе, поскольку в нем встречается *анаграмма собственного имени* умершего, уже является результатом расширенного употребления приема, вошедшего в поэзию благодаря религии». «Но основание могло бы быть и не религиозным, а чисто поэтическим: в этом случае оно было того же рода,

---

[1] Богиня **Вач** (санскр. वाच् букв. ‘речь’, ‘слово’, ‘богиня речи’, ‘персонификация речи’) — персонификация абстрактного принципа, возвеличенная до уровня космогонической силы *(см. также с. 434)*.

[2] Имя **Vac** и лексемы *vac* ‘слово’, *vac-* ‘говорить’ отсутствуют в гимне из-за табуистических соображений и, в частности, из-за того, что гимн произносит сама богиня.

что и причины, определяющие появление рифм, ассонансов и т. д.» [Елизаренкова 1979 : 84].

Позднее, независимо от наблюдений Ф. де Сосюра, использование «принципа ‘собирания’ сакрального имени из отдельных повторяющихся в стихе звуков и слогов» было прослежено в ведийских гимнах[1]. Условия, от которых зависит возможность появления эпической анаграммы, видно на следующем фрагменте: *«...patitaṁ vicūrṇitam mahendravajrābhihataṁ mahāvanam yathādriçṛ ñ gaṁ dharanī tale tathā»* (здесь звукописью обыгрывается имя **Индры Махандра**), «(Тиара **Арджуны**) упала, расколовшись на части, — словно поросшая густым лесом вершина горы, сбитая ваджрой **Махендры**, (рухнула) на землю» [Невелева 1991 : 119].

Мифонимический анаграмматизм в эпосе Древней Индии

Анаграмматические сакральные элементы разбросаны по всей индоевропейской мифологии. Тщательное исследование звукового состава многих теонимов обнаруживает глубокую преемственность общеиндоевропейского уровня. В сравнениях *«Махабхараты»*, как и в большинстве гимнов *«Ригведы»*, имя божества присутствует, и уже это позволяет предположить, что анаграмматизм эпоса сходен с индоевропейским. «Сходство между “анаграммоподобным” составлением божественного имени в эпосе и собиранием его в *“Ригведе”* намечается, следовательно, лишь по линии частичного подобия. ‹...› Факторы дополнительной мотивированности сравнений могут смешиваться между собой, например: *“[царевна] **Савитри** подобна богине **Савитри**”* — мифологический (описание появления царевны на свет благодаря милости богини) и художественно-языковой (женские имена, повторяя одно другое, порождают звукопись); *“**Арджуна** — словно второй **Индра**”*: мифологический (**Индра** — небесный отец героя) и локально-контекстный (**Арджуна** описывается в момент восхождения на трон **Индры**)» [Невелева 1991 : 119—200].

Ученые отмечают, что, например, латинское слово *vates* ‘пророк’ ‘вдохновенный песнопевец’, образованное от индоевропейского корня **wat-*, имеющего значение ‘жреческого экстаза’, отражается в имени древнегерманского бога **Вотана**, в культе которого обнаруживаются шаманистские черты.

Мифонимический анаграмматизм использовался в древнеиндийской поэтике как расширение сферы применения основоположных операций расчленения и синтеза грамматических форм. Употребление падежей божественного имени в гимне как бы описывает другую «грамматику» — отношений человека к богу, формализованных в ритуале. «Отсюда — обычный набор фраз, воспроизводящих падежную парадигму

---

[1] См. об этом: *Иванов В. В.* Эстетическое наследие древней и средневековой Индии / В. В. Иванов // Литература и культура древней и средневековой Индии : сб. статей / [отв. ред. Г. А. Зограф, В. Г. Эрман]. — М. : Наука, 1979. — С. 27—35.

в ее целостности (анализ синтеза божественного имени на звуковом уровне) и одновременно схему типовых ритуальных ситуаций: **Индра** (Nom.) — царь богов; **Индру** (Acc.) мы славим; с **Индрой** (Instr.) мы будем счастливы; **Индре** (Dat.) мы приносим жертву; мы призываем помощь **Индры** (Gen.); мы боимся **Индры** (Abl.); у **Индры** (Loc.) мы получаем дары; о **Индра**! ты... (Voc.), что в результате дает всю падежную парадигму: *Indras — Indram — Indreṇa — Indrāya — Indrasya — Indrād — Indre — Indra*, а также основные звенья ритуального действа» [Елизаренкова 1979 : 73—74].

В тексте гимна [РВ : I, 113, 1 *c*] игра словами от корня *su* ‘оживлять’, нередко сопровождающего имя **Савитара**: *yatha prasuta savituh savaya* ‘вызвана к жизни по побуждению Савитара’. Ср. еще в гимне [РВ : I, 124, 1 *c—d*]: *savita:prasavit* ‘Савитар побудил’ — обычное в связи с именем этого бога обыгрывание разных образований от корня *su* ‘побуждать’ *(см. об этом более подробно ниже)*.

В *«Ригведе»* обнаруживаются очевидные примеры того, как обыгрываются конкретные сандхированные формулы теофорного имени. Ср. в гимне **Савитару** V, 82, 1: *savitúr... túram...* 9: *suvāti suvitā* и т. п. (**Savitar* — имя деятеля на *-tar* от глагола *sū-* ‘приводить в движение’, ‘возбуждать’ и т. п.). ‹...› Интересная особенность всех именных и глагольных образований от корня *sū-* заключается в том, что они употребляются только в одном контексте с именем **Савитара**. В этом случае собственно «поэтические» импликации оказываются сильнее словарного инварианта. «Таким образом, падежная флексия имени бога становится полем, на котором то вместе и заодно, то врозь и друг против друга действуют грамматика и поэтика» [Елизаренкова 1979 : 74, 87].

Гимн [РВ : IV, 55] изобилует звукописью: аллитерациями, рифмующимися формами; ср. 1 *a*: *ko vas trata vasavah ko varuta*? ‘Кто:спаситель: кто:защитник?’ — рифмованные балансированные синтаксические конструкции; 1 *c*: *mitra martat* ‘От: смертного, о: Митра’ — аллитерации; 7 *b*: *devas trata trayatam aprayuchan!* ‘Да спасет нас бог-спаситель без промедления!’ — звукопись.

В гимне [РВ : V, 7] в стихах 1—3: *sam vah samyancam* ‘(принесите) вы вместе’ обыгрывается слово и слог *sam* — ‘с’, ‘вместе’, подчеркивающие ту мысль, что **Агни** объединяет людей: его добывают все вместе, вместе поддерживают и приносят ему жертвы. В стихах 4—5, 7—8 звуковым намеком на *sam* является неоднократно употребляющаяся эмфатическая частица *sma*, а в стихе 9 — слово *cam* ‘на благо’.

Гимн [РВ : X, 19] *«К Коровам»* является заговором на возвращение разбежавшихся коров. Магией слова автор пытается воздействовать на пропавших коров. Ключевым словом является корень *vart* ‘поворачивать(ся)’ (*ni vart* ‘возвращаться’, *a vart* ‘поворачивать’, ‘приводить’), глагольные и именные образования от которого повторяются в каждом стихе. Весь гимн построен на повторах морфем, слов

и синтаксических конструкций — характерная стилистическая особенность магических заклинаний.

Гимн [РВ : X, 129] *«Космогония»* не только глубок по содержанию, но и совершенен по форме. Звуковая ткань гимна символизирует несколько переплетающихся друг с другом тем. Апофатическое описание процесса возникновения вселенной передается звуковыми комплексами: *na*, *a*, *an*, *ma*, *am*. Тема бытия, определяемая глаголом *as* 'быть', передается многочисленными звуковыми намеками.

Гимн [РВ : X, 191] *«Гимн единения»* является призывом, обращенным, по-видимому, ко всем религиозным общинам, поклоняющимся арийским богам: они должны быть едиными в мыслях и действовать вместе. Гимн фактически является «заговором на согласие». В гимне настойчиво повторяются ключевые слова: *sam* 'вместе', *samana* 'сходный', 'единый', с которыми перекликаются слова-эхо. 3. *samano mantrah samitih / samanam manah saha cittam esam / samanam mantram abhi mantraye vah / samanena vo havisa juhomi* 'единый совет' — образец полифонической звукописи, в которой переплетаются две звуковые темы: *sam* 'вместе' и *man* 'думать' [Rig Veda : X, 191].

Может быть, структура двойственных имен богов, теонимических бинаризмов, происходящая от существования в языке категории двойственного числа, применялась творцами гимнов для формирования эзотеричности, тайности, сакральности священных текстов, наряду с анаграммами и многими иными языковыми средствами? Многозначность, возможность нескольких интерпретаций одного символа, одного слова, одного имени — неотъемлемое свойство 'тайного языка' *«Ригведы»*, как и вообще сакральной поэзии. Теонимические бинаризмы увеличивают референционные возможности имен богов.

Поиски и анализ звукописей, *анаграмматических построений*, основанных на именах богов в различных мифологических традициях, представляют собой совершенно неисследованное поле для типологических изысканий.

Глава 6

ЗВУКОВЫЕ «ИГРЫ» ВОКРУГ МИФОНИМОВ

К. Леви-Строс использовал омофонию как фонологическое средство с лексикологической целью в названии одного из своих произведений по американской мифологии. Во французское название книги *«Путь масок»*[1] он заложил цепочку метафор. Ср. омофоны *voie* 'путь' и *voix* 'голос'. В названии заложена идея пути, историко-культурной судьбы

[1] *La voie des masques*. — Paris : Plon, 1979.

масок в рамках их передачи от одной общности к другой и судьбы представляемого ими сообщения — отклики на их «голос», с неизбежностью разложимый на компоненты и всякий раз по-новому воссоздаваемый [Островский : 384].

Л. А. Гиндин в минимальном отрезке литературного текста[1] (уникальном в греческой письменной традиции, и соответственно во фракийском топонимическом композите) наблюдает «либо тавтологическое повторение тождественных основ, характерное для языкового мышления на мифологическом уровне, либо сближение *омофонных комплексов* по известному принципу *семантико-анаграмматического* сближения названия жреца и теонима, ср. бог **Σαβάζιος** (с синонимом **Σάβος**) — его жрецы σάβοι; **Βάκχος** — его жрецы βάκχοι и пр.». Далее Л. А. Гиндин заключает: «Относительно имени догреческих хтонических парных божеств **Κάβειροι** : **Κάβιροι** и в семантическом, и в узкоэтимологическом плане наши сведения менее определены, если не сказать совсем неопределенны. Скудность наших знаний обусловлена прежде всего строго соблюдавшейся тайной мистерий. ‹...› Греки заимствовали культ Кабиров у пеласгов с о. Самофракия, чем удостоверяется догреческое происхождение данных божеств» [Гиндин : 60—61].

Эстетический фонологический эффект играет немаловажную роль в мифологии. Иногда имена мифологических персонажей выбирают преимущественно под воздействием стремления к красивому, в силу эстетических мотивов, а семантическая мотивация имени, значение названия остаются на периферии сознания. Красота звучания мифонима часто доминирует над его лексической семантикой и именно фактор звучания имени, его звуковая сторона производит наибольшее впечатление и остается впечатляющей гораздо дольше. А. Ф. Лосев, рассматривая античную мифологию, указывал на огромную роль в ней звуков и созвучий. Он подчеркивал значение таких факторов, как «обилие гласных в греческом языке», «богатство звуков», благодаря чему «можно выразить образ и сущность описываемой вещи созвучием и последованием слов» [Лосев Очерки : 14].

«Игра слов» основана на использовании сходно звучащих, но различных по значению слов или разных значений одного слова, имеет различную стилистическую функцию и широко используется в религии и магии, в заговорах и молитвах, в поэзии народов первобытной культуры, при создании мифов.

Сакральные тексты отличаются от обычных повседневных текстов. У них священная лексика, зачастую с глубоким, неизвестным для непосвященных смыслом. Особый смысл имеют имена богов, которые содержат многие таинственные значения. Сакральные тексты нередко многоуровневые. Один из центральных героев поздних сказаний абхазской

[1] κόὴ ἱερεὺς Καβείρων, ὁκαθαίρων φονέά (в греческих надписях встречаются обе формы с ει и ι в срединном слоге). — Прим. Л. А. Гиндина.

версии нартского эпоса имеет имя с непонятной лексической семантикой **Цвицв** ‘Стружка’. Это имя-загадка постепенно разгадывается, дешифруется в мифологеме: прикидываясь в дневное время никчемным дураком, целыми днями сидя у очага и строгая палочки, **Цвицв** ночами выезжал на коне, тайно сопровождал нартов в их походах, оказывая им помощь в самые трудные моменты [МНМ 2 : 616]. За внешним, легко понятным и доступным фонетическим звучанием скрываются глубинные пласты звукописи, часто осознанные авторами, а подчас интуитивные, основанные на «внутреннем чувстве», проистекающем от бессознательно впитанных традиций.

Двуединость имен богов в ведийском пространстве — яркая особенность гимнов *«Ригведы»*. Но имена богов — адресатов гимнов в *«Ригведе»* обычно соотносятся с понятием «тайного», «скрытого», «сокровенного». Они составляют важную часть так называемого «языка богов», языка сакрального, противопоставляемого «стихии обыденного». ‘Тайный язык’ *«Ригведы»* [1], как и всякий язык, имеет свою фонетику, лексику, морфологию и синтаксис [Гринцер : 7, 18].

В ряде случаев и конкретное содержание гимна может быть отнесено к отражениям индоевропейской эпохи (ср. гимны **Агни**, **Митре-Варуне**, **Солнцу** или **Отцу-Небу** и **Матери-Земле**). Можно взять почти любой гимн наудачу и убедиться в том, что, например, гимны, посвященные *Agni Angiras*, представляют собой как бы целый ряд *каламбурных созвучий*, например таких, как *girah* (песни), *afiga* (соединение) и т. п., что свидетельствует о главной заботе автора — подражать слогам священного имени. Древнеиндийских примеров, в которых упоминается «язык богов» и «язык людей», немного, но они интересны в двух отношениях: во-первых, оказывается, что языковая стратификация богаче; во-вторых, они характеризуются повышенной звуковой организацией. И то, и другое можно проиллюстрировать примером из *«Шатапатха-Брахманы»*: *«Будучи háya- он возил богов, (будучи) vājin- — гандхарвов, (будучи) árva- — асуров, (будучи) áśva- — людей»*. Эта фраза может толковаться — с некоторыми натяжками, приближающими нас к ситуации каламбура, — как фрагмент языка-объекта, ср. «когда он конь, то возит богов, когда скакун, то — ‹...›» или же могла бы пониматься приблизительно следующим образом — *háya-* является средством выражения богов (божественного, «язык богов»), *vājin-* — гандхарвов ‹...› и т. д.» [Елизаренкова 1979 : 61, 45].

---

[1] Для создания ‘тайного языка’ *«Ригведы»* авторы гимнов широко используют разнообразные ресурсы языка — фонетические, грамматические, лексические. «Аллитерации, анаграммы, этимологические фигуры и иные средства звукописи, наряду с брахмодья, кеннингами, косвенными обозначениями, игрой числами, различными грамматическими и стилистическими фигурами, несомненно принадлежат ‘тайному языку’ *“Ригведы”* в согласии с пониманием этого термина творцами гимнов и их слушателями» [Гринцер : 15].

Мифонимическая «игра слов»

Жан-Поль отмечает: «Перезвон каламбура — старший брат рифмы. ‹...› Цицерон и почти все древние писатели играли словами, Аристотель одобрительно отзывается об игре слов ‹...› три великие трагические Парки греческой трагедии одинаково, как заметил Юм, играли именем Полиника (означающим спорщика), сына Эдипа ‹...› Игра слишком легка, чтобы в нее играть» [Жан-Поль : 203]. Звуковые «игры» вокруг имени собственного представляют собой древнейший поэтический прием, а по выражению О. М. Фрейденберг, — «наиболее консервативный инвентарь мифа и его языка» [Фрейденберг Миф : 542]. Особенно интересны звуковые загадки, ответы на которые сохраняет из поколения в поколение традиция. Ср.: рефрен гимна X, 21, посвященного **Агни**: *Vi vo made* ‹...› *vivakṣase* «‘в опьянении я хочу провозгласить вам’, где скрыто имя автора этого гимна — *Vimada* (: *ví... made...*). Число таких примеров легко может быть увеличено» [Елизаренкова 1979 : 86].

«Игра слов» и фонематических созвучий была весьма характерна для египетского мифотворчества. Верховное божество древних египтян **Ра**, взойдя на небо на спине небесной коровы, начал творить мир. В процессе творения он произносит фразы, в которых употреблены слова, однозвучные с названиями объектов творения. **Ра** говорит: «Да упокоится поле великое» и вслед за этим появляются **Поля покоя**, т. е. одно из мест небесного успокоения душ умерших. Ср. в тексте мифа: «Тогда сказало его величество: «Да успокоится поле великое». И произошли **Поля покоя**» [Матье : 88]. В древнеегипетской мифологии широко использовалась *теонимическая парономазия* как риторический прием.

Парономазия (от др.-греч. παρονομασία: παρά ‘вне’ и ὀνομάζω ‘названного’) — стилистическая фигура речи, образного сближения слов, схожих по звучанию при частичном совпадении морфемного состава. Назначение *парономазии* — придать тексту выразительность, усилить его действенность, подчеркнув сопоставлением слов, их смысла, звукового облика авторскую мысль, образность высказывания. В *«Одиссее»* Гомера (Песнь XVIII) используется игра слов: **Ирида** *(Ирис)* — ‘вестница богов’ (имя ее означает «радугу», сама она *«быстроногая»* или *«вихреногая»*), с именем которой комически сопоставляется **Ир** *(Ирос)* [Тахо-Годи Гомер : 309, 324], *«потому что у всех он там был на посылках»* [Гомер : XVIII, 7].

В египетской мифологии **Хепри** (в некоторых источниках **Хепра**) — бог солнца, один из древнейших богов. Считалось, что **Хепри** возник сам из себя («он возник в своем имени»). Теоним **Хепри** (*hpr* ‘возникший’) образован от глагола *hpr* со значением ‘существовать’, ‘возникнуть’, ‘произойти’, ср. также *хепер* ‘существовать’ и *хепру* ‘существования’. Соположение теонима **Хепри**, исходного глагола и иных созвучных лексем в тексте усиливает фонетическое и семантическое

звучание имени этого божества, что в русском переводе звучит следующим образом: «Я тот, кто воссуществовал как **Хепра**. Я воссуществовал и воссуществовали существования. Воссуществовали все существования после того как я воссуществовал, и многие существа вышли из моих уст» [Матье : 83].

В подлиннике слово *ремит* ‘слезы’ созвучно слову *ремет* ‘люди’ [Матье : 141]. Соположением этих слов достигается большая фонетико-семантическая экспрессия, выразительность, которая исчезает при переводе, ср. русск. «Я оросил их слезами, и воссуществовали люди из моих слез» [Матье : 83]. Эта фраза очень многозначительна — она дополняет картину сотворения мира описанием создания людей: люди — это слезы бога **Ра**.

Иногда «игра слов» является непереводимой и тогда нарушается семантика текста. Ср. фонетически созвучные древнеегипетские слова *îh.t* ‘вещи’ и *îhhw* ‘сумерки’. То, что для египтянина было семантически мотивированным и понятным, при переводе превращается в немотивированный текст, ср. русск. «Тогда сказал Ра: «Создам я в них вещи всевозможные». И произошли сумерки» [Матье : 88]. Теряется экспрессия при переводе и в следующем случае. «Игра слов», обычная в египетских религиозных текстах, затронула название **Вават** ‘Нубия’ и глагол *вава* ‘замышлять’. Эта «игра слов» невозможна в русском переводе: «И он увидел врагов и их ‹...› в земле **Вават** злоумышляющими против своего владыки» [Матье : 125].

Древнеегипетское слово *бен* означает ‘возникать’. Отсюда название первохолма **Бенбен** (**Бен-бен**), который появился из первичных вод Нуна и который ознаменовал начало сотворения мира. Отсюда имя бога **Бену** и эпитет бога **Бену** ‘Тот, который из себя возник’. Бог **Бену** считался *ба (душой)* **Ра**.

«Игра слов», заключающаяся в фонетическом совпадении лексем, может иметь важные религиозно-мифологические (и внерелигиозные) последствия. В древнеегипетской религии понятие, обозначающее глубинную сущность и жизненную энергию человека, называлось словом **ба** (егип. *bꜣ*). По верованиям египтян, *душа-ба* состояла из совокупности чувств и эмоций человека. Слово ‘ба’ и слово, обозначающее понятие ‘баран’, звучали по-египетски одинаково, что способствовало связи этих двух понятий и повсеместному почитанию баранов в Древнем Египте. Видимо, по этой же причине ‘баран’ явился воплощением многих египетских богов. Бог индуистского пантеона **Праджапати** создал *воды* (сопряженные каким-то образом с его речью); войдя в них и пожелав родиться из *вод*, он коснулся возникшего здесь, зародыш которого был создан как начало этой вселенной; затем из *слезы* возник *конь*. Здесь также имеет место «игра словами»: *ашру* ‘слеза’ и *ашва* ‘конь’.

«Игра» словами способствует созданию мифов у разных народов мира, в основе которых лежат фонетически созвучные слова с разным лексическим значением.

На языке хиваро группы индейских народов в Эквадоре и Перу существует фонетическая близость слов *пиі* ‘глина’ и *пиа* ‘женщина’, что оказало воздействие на национальную мифологию, на создание мифов, в которых подчеркивается эквивалентность женщины и гончарства. Мотив, увязывающий глину и женщину, варьирует в различных мифах. ‘Глина’ — это женская душа. В некоторых мифах происхождение гончарной глины возводят к экскрементам, трупу или душе некой женщины. В мифах шуар говорится, что хозяйка гончарства формует из глины женские половые органы и т. д. [Леви-Строс Путь : 172].

Мифонимический каламбур

«За омонимами своеобразная привилегия — быть испытанным средством шутливых недоразумений — каламбуров» [Булаховский : 48]. Игра словами в мифологии может превратиться в своеобразный *мифонимический каламбур*, как основу специфической мифонимной номинации.

Мифонимические каламбуры могут явиться причиной возникновения имен мифологических личностей и лечь в основу сказаний, мифов. Библейское сказание о сотворении **Евы** из ребра первочеловека Адама — по-видимому, результат «ономастического каламбура». Сотворение женщины из ребра мужчины — темное место в тексте Библии. Может показаться, что здесь отразился имевшийся у виноградарей опыт размножения лозы от черенка. Однако вернее освещается мотив на основе шумерского мифологического текста. По интерпретации американского шумеролога С. Н. Крамера, для исцеления больного ребра бога **Энки** (на шумерском языке семантема ‘ребро’ — *ти*) была создана ‘богиня-исцелительница ребра’ по имени **Нин-ти**. Слово *нин* в шумерском языке означает ‘госпожа’ и в шумерской теонимии функционирует как элемент имен богинь (ср., например, имя богини **Нинхурсаг NIN.ḪURSAG** букв. ‘Владычица лесистой горы’, или теоним **Нинанна/Ина́нна/Иннин** букв. ‘Владычица небес’ в шумерской мифологии имя богини плодородия, плотской любви, войны и распри). Шумерское слово *ти* означало не только ‘ребро’, но и ‘давать жизнь’. Благодаря этому ономастическому каламбуру и могла возникнуть библейская версия о **Еве** не только как о ‘дающей жизнь’[1], но и как о ‘женщине от ребра’ [Крамер].

В древнегреческих мифах обыгрывается каламбурное созвучие между словами *лаас* (др.-греч. Λᾶας) ‘камень’ и *лаос* ‘народ’. В редком варианте греческого мифа сына Метиды зовут **Лаас** ‘Камень’. Его проглотил Крон, считая, что глотает собственного сына Зевса. Когда Зевс воцарился над миром, в благодарность к своему спасителю **Лаасу**,

[1] **Ева** (ивр. חַוָּה, др.-евр. произношение: **xawwa:ḥ**, современное еврейское произношение: **Хава** — букв. ‘дающая жизнь’) в авраамических религиях — праматерь всех людей, первая женщина, жена Адама, созданная, по библейским текстам, из его ребра, мать Каина, Авеля и Сифа.

бог назвал его именем людей. Мотив проглатывания камня присутствует в *«Теогонии»* Гесиода, где упоминается и сын Метиды. Типично также обыгрывание в других мифах созвучия между греческими словами *лаас* ‘камень’ и *лаос* ‘народ’.

Название города **Вавилон** происходит от древнегреческого слова Βαβυλών, которое также, как древнееврейское בָּבֶל *(Babel)*, является попыткой иноязычной передачи того имени, которым сами вавилоняне называли свой город, а именно *Bābili*(*m*) < *bāb-ili*(*m*) (вавилонский диалект аккадского языка), что дословно переводится как ‘врата бога’; в аккадском также встречалась форма *bāb-ilāni* ‘врата богов’. Ученые полагают, однако, что название *Bābili*(*m*) стало результатом переосмысления более древней формы *babil*(*a*) в рамках народной этимологии. Считается, что топоним *babil*(*a*) имеет несемитское происхождение и связан с каким-то более древним, неизвестным языком, вероятно, протоевфратским, но не исключено, что и с шумерским. Позже этот ойконим начали истолковывать как происходящий от восточносемитского корня, близким по звучанию с древнееврейским глаголом בלבל *bilbél* ‘смешивать’. В Ветхом Завете название **Вавилон** интерпретируется как ‘Смешение’ (имеется в виду смешение языков согласно мифу о *Вавилонском столпотворении*), согласно которому Яхве смешал там языки всей Земли и оттуда рассеял их по всей земле.

В японской мифологии женскую *ками*, жену бога Сусаноо, зовут **Кусинада-химэ**. Ее имя представляет собой каламбур, так как может означать как ‘Дева из Инада’ так и ‘Дева-гребень’ (*куси* также переводится как ‘гребень’). Это значение фигурирует в мифе о единоборстве Сусаноо со змеем Ямата-но-Ороти. Богиню, которую родители должны были отдать змею, он превратил в гребень и спрятал в свою прическу.

Таким образом, игра словами и каламбуры заключают в себе большой творческий потенциал, который часто использовался при создании мифологических текстов.

Глава 7

ЯВЛЕНИЕ РЕДУПЛИКАЦИИ В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Редупликация (позднелат. *reduplicatio* ‘удвоение’) — это фонологическое явление, состоящее в удвоении или тройном повторе слога, морфемы или целого слова. Существуют и более сложные виды повторения фонетических комплексов. Редупликация отмечена в широком диапазоне языков и языковых групп, но ее уровень лингвистической производительности не одинаков. *Редупликация* бывает *лексической*

(при повторе слова) или *морфемной/сегментной* (при повторе морфемы или сегмента слова), *полной* (при повторе исходного слова или сегмента слова без изменения) или *частичной* (при некотором изменении в повторе), *контактной* (когда повторяемые звуковые комплексы следуют один на другим) или *дистактной* (когда между двумя повторяющимися сегментами появляется третий сегмент, не имеющий непосредственного отношения к повтору). Редупликация выражает различные грамматические и лексические значения, используется также при образовании звукоподражаний и идеофонов. *Мифонимическая фонология* изучает функционирование редупликации как фонологического явления в мифологическом пространстве.

Явление редупликации встречается в мифологическом пространстве разных национальных культур и его можно отнести к мифонимическим фреквенталиям[1].

Наличие повторов К. Леви-Строс в принципе рассматривает как средство выявления структуры. Он отмечает: «Часто поднимался вопрос, почему в мифах, да и вообще в бесписьменной литературе так часто встречается удвоение, утроение или учетверение одной и той же последовательности. ‹...› Повторение несет специальную функцию, а именно выявляет структуру мифа. ‹...› Таким образом, всякий миф обладает слоистой структурой, которая на поверхности, если так можно выразиться, выявляется в самом приеме повторения и благодаря ему» [Леви-Строс Антропология : 206].

В восточнославянской мифологии ‘зарю’, световое явление, возникающее при восходе и заходе солнца, персонифицировали и называли редуплицировано *Заря-заряница*. Ср. еще примеры частичной редупликации в славянской мифонимии: *Дидилия* — богиня супружества, деторождения, роста, растительности, олицетворение луны; **Додола** — богиня молнии, грозы и дождя. Ср. еще редуплицированные имена славянских мифологических персонажей: **Рарай** (он же **Рарашек**) — злой дух, олицетворял злое начало в природе, бурю и вихрь; **Пополоня** — дух посевов, оберегает их, летая над полями. Ср. еще демоноонимы — редуплицированные имена персонажей низшей мифологии: **кикимора/кикимара**, **шишимора/шишимара**, **шишига**, **шишиган**.

Редупликация как мифонимообразующее средство известна мировой мифологии с самых древних времен. В древнеегипетской мифологии в описаниях созидания мира изначальный холм над безграничным

[1] *Явление редупликации* иногда связывают с теорией происхождения языка в результате звукоподражания. Согласно этой теории, древние люди слышали звуки природы и старались воспроизводить их своим речевым аппаратом, повторяя отдельные слоги. Редупликация компонентов имен и названий могла явиться бессознательным фактором (а порой, возможно, фактором осознанным, целеустремленным) в мифонимической номинации.

водным пространством выступает в виде священного камня. Этот первокамень, от которого зародилась вся жизнь на земле, древние египтяне назвали повторяющимся звучным словом **Бен-бен**. Ср.: «Стали первые боги жить на холме **Бен-Бен**» [Коровин : 27]. Одним из имен мифологической птицы Феникс, посвященной Осирису, в древнеегипетской религии было редуплицированное имя **Шен-шен**. В древнекитайской мифологии бог согласия-единения имел редуплицированное имя **Хэ-хэ**. В имени богини древних хеттов, связанной с плодородием земли и плодовитостью людей и животных, лексема со значением ‘бабушка’ повторяется дважды: **Ханнаханна** (см. в тексте мифа «Так сделай же что-нибудь, о бог Грозы! — воскликнула богиня-мать **Ханнаханна**») [Немировский Восток : 149, 153]. В индуистской мифологии **Дхундху** — злой *асура*. В японской мифологии бог *(ками)* **Нииги** — внук японской богини солнца Аматэрасу. В грузинской мифологии **Очокочи** — получеловек-полукозел, злое лесное божество, находящееся в постоянном конфликте с охотниками и собирателями. **Бакбак-дэви** в грузинских мифах лесной человек, один из дэвов. **Бакбак-дэви** представляется многоголовым существом, тяжесть которого с трудом выдерживает земля, людоедом, вместе со своими подручными пожирающим людей. В абхазской мифологии богиню полеводства и огородничества звали **Джаджа**. Согласно поверьям, во время появления кукурузных початков **Джаджа** ходит по полям. В честь этой богини два раза в год — в начале весны и после уборки урожая — на поле устраивались молебны. В мифологии якутов **Чучуна** — мифические антропоморфные существа, относящиеся к дикому племени, обитающему где-то на севере [Якутская мифология].

Свэксвэ в мифах сэлишей, квакиутлей и других племен тихоокеанского побережья Северной Америки — небесные духи, спустившиеся на землю и поселившиеся на дне глубокого озера. У квакиутлей **Свэксвэ** ассоциируются с землетрясениями. В мифах ацтеков есть бог, в имени которого повторяется первый слог его зовут **Уэуэтеотль**. В мифах африканских зулу первопредок, «культурный герой» имеет имя с повторяющимися компонентами. Его зовут **Ункулункулу**.

В случае удвоения компонента имени возможно изменение его отдельных звуков. В шумеро-аккадской мифологии эмблемой верховного божества пантеона Вавилонии, верховного бога Древней Месопотамии Мардука был дракон, созданный Тиамат. Название дракона состояло из частично повторяющихся слогов. На шумерском языке его звали **Мушхуш**, на аккадском — **Мушруш**. **Мушруш** был изображен на воротах Иштар в Вавилоне. У горцев Восточной Грузии есть антропоморфное божество плодородия, покровительствующее урожаю, способствующее приплоду скота и деторождению. Его зовут **Бери-Бера**. **Харихара** — одна из форм Бога в индуизме, воплощение Вишну (Хари) и Шивы (Хара) в одном лице. **Харихаре** поклоняются как последователи вайшнавизма, так и шиваиты. В фонологическом плане единое

имя бога **Харихара** можно рассматривать как редупликацию двухслогового имени с изменением конечной гласной.

В древнекитайской мифологии имена многих божеств представляли собой повторяющиеся звуковые компоненты. Несомненно, все они обладали лексической семантикой. Но, вероятно, фонетический фактор, фактор повторяемости звуковых комплексов также сыграл определенную роль в предпочтении именно данного именования, а не какого-нибудь иного. Божество воды в древнекитайской мифологии носило имя **Гунгун**, отцом которого был бог огня по имени **Чжужун**. **Чжужун** породил духа вод **Гунгуна**, борьба с которым занимала, видимо, большое место в древней мифологии. Борьба духа воды **Гунгуна** с духом огня **Чжужуном** закончилась победой последнего. Попутно заметим, что для китайского уха красиво звучат двойные имена, т. е. имена, состоящие из двух одинаковых иероглифов, например **Цзинцзин** (кит. **靜靜**) или **Цяньцянь** (кит. **茜茜**), но они в большинстве своем женские. Ср. женское удвоенное имя **Тинтин** ‘Грациозная’. В мужских именах все же лучше в качестве последнего компонента использовать знак, произносимый вторым тоном, так как считается, что он придает имени звучность и мужественность. В мужском имени **Жужу** ‘Подобный шампиньону’ два одинаковых по звучанию, но разных по своей тональности и, следовательно, по значению слогов.

В якутской мифологии дух — хозяин лесов, животных и птиц, покровитель охотников имеет имя с редупликацией начальных звуков, которая затем распространяется на все именование, создавая особый ритмический рисунок: **Бай Байанай/Баай Барылаах Баай Байанай** ‘Всем богатый богач Байанай’ [МНМ 1 : 150].

Редупликация элементов имени особенно часто наблюдается в магических заговорах, ритуалах. Например, в южнославянских и балканских ритуалах вызывания дождя, широко практикуемого до сих пор, имя основного участника ритуала представляет собой разные типы редупликации. Одна из разновидностей редупликации восходит к корню, которым у славян обозначался Громовержец, то есть Перун. Сюда относятся болг. *пеперуна*, *папаруна*, *пеперуда*, *преперуда*, *пеперуга*, *перперуга*, *пеперунга*, *пуперунга*, *темперуга*; серб. *прпоруша*, *препеpуша*; рум. *păpărudă*, *păpărugă*, *păpălugă*; аромун. *pirpirunã, păpărună*, *porpiriţă*; алб. *perperone*; нов.-греч. περπεροῦυα, περπερίυα, περπερία, περπερίτσα и т. д. Второе имя, связанное с южнославянскими и балканскими ритуалами вызывания дождя, представлено болг. *додола*, *дудола*, *дудула*, *дудулица*; серб. *додола*, *дудулейка*, *додолице*; рум. *dudolă*, аромун. *dodole*, *dudula*; в алб. *dudule*, *dordoléts*; нов.-греч. ντουντουλέ и т. д. [Исследования : 104—105, 106].

Редупликацию имен иногда связывают со звукоизобразительными мотивами. Ученые обращают внимание на редуплицированные формы в имени главного ритуала вызывания дождя во время засухи при нередуплицированной форме имени главного персонажа мифа

и объясняют редупликацию ориентированностью на звукоизобразительность (вплоть до мотивировки элементов содержания звуковой структурой). Редуплицированную форму имен *пеперуна — прпоруша* связывают с обозначением порошения дождя, его распыления. Примечательно, что соответствующий глагол в ряде индоевропейских языков выступает с архаическим удвоением (ср. хетт. *papparš-*, тохар. *papärs-*) [Исследования : 113] *(см. также с. 354)*.

Редупликация мифологических имен тесно связана и с фонетическими особенностями национальных языков. Например, характерной чертой полинезийских языков является редупликация (повторение всего слова или его части) с морфологическими и словообразовательными целями. Это заставляет предположить относительную частоту в использовании редуплицированных фонетических комплексов для создания имен мифологических персонажей, что наблюдается в действительности.

Для полинезийской мифонимии характерны различные способы редупликации компонентов имен[1]. В некоторых мифонимах наблюдается полное повторение звукового комплекса. В мифологии острова Пасхи **Макемаке** — верховный бог **Рапа Нуи** (Восточный Остров), сотворивший первого человека, и покровитель культа птиц. Некоторые считают, что огромные статуи на этом острове связаны с его культом. В мифологии маори **Нганга** — бог холодного дождя со снегом, а **Танготанго** — фея небесного происхождения, возлюбленная бога **Тавхаки**. Согласно мифу Самоа, первого человека на острове Тутуила звали **Туту**, а на Самоа первую женщину, жену бога Фету, звали **Еле'еле**.

Иногда повторяется начальная либо конечная часть имени мифологического персонажа, при этом возможны добавления других звуков. В полинезийской мифологии, на Гавайях, бога торнадо, которого очень опасаются мореходы, зовут **Ара Тиотио**, а бога ветра зовут **Ла'а Маомао**. Маори называют бога ветров именем **Рака Маомао**. Бог дождя в полинезийской мифологии имеет много имен, одно из них — **Уа Нганга** 'Штормовой Дождь'. Богиню миражей, которая вводит в заблуждение путешественников, показывая несуществующие страны на горизонте, зовут **Куку Лау**. Жену бога грома и молний, а также бога здоровья звали **Хине Пирипири**. Бога Неба, «Южную Звезду», которая ведет мореплавателей в многомесячных путешествиях, зовут **Атутуахи**. Отец рептилий в мифологии маори получил имя **Ту-Те-Вехивехи**. В полинезийской мифологии бога диких растений, папоротников и неокультуренной пищи, то есть ягод и корней зовут **Хаумаи-Тикетике**. Иногда редуплицированные имена получают отдельные представители животного мира, проявившие себя каким-то особым действием. Акулу, которая откусила голову богу-герою Вахие Роа, звали **Матуку Таго Таго**.

---

[1] *Полинезийская мифология* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://inkuzminki.narod.ru/polinezmith/text.htm.

Удвоение используется и в топонимической номинации. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров приводят примеры древних топонимических, в частности, оронимических основ с полным или частичным удвоением, ср. Γάργαρον, Γάργαρα (одна из вершин Иды в Троаде), Γάργαρον (Лампсак, Эпир, Италия), Γαργαρια (Нижняя Италия), **Garganus** (полуостров в Апулии) и под. [Исследования : 11]. На краю саванны Серенгети в Африке находится огромный кратер с редуплицированным названием **Нгоронгоро.** Древнее название Новой Зеландии на языке маори — **Аваики Таутау**. Редуплицированные топонимы есть и в мифологическом пространстве, ср. название одной из пещер, ведущих в Страну Мертвых в мифологии Фиджи, — **Кибакиба** и название разновидности чистилища **Муримуриа**, где души получают наказание или награду.

В туземном бестиарии аборигенных народов Южной Америки наличествуют различные обозначения белых людей, мотивированные различными их признаками. Индейцы бороро называют белых людей редуплицированным прозвищем *kidoe ridoe* ‘попугайчики-попугайчики’ из-за их чрезмерной, по меркам аборигенов, словоохотливости [Леви-Строс Антропология : 270].

Имена с удвоением элементов слов даются не только персонажам или географическим объектам, но и определенным предметам. В мифологическом поле американских индейцев названия присваиваются танцевальным маскам, использующимся в ритуалах инициации. На острове Ванкувер танцевальная маска народов нутка и квакиутль, изображающая лицо, воодушевленное неистовой экспрессией, имеет имя **Kwekwe** [Леви-Строс Путь : 39].

Таким образом, фонологическое явление редупликации используется в различных национальных традициях мировой мифологии.

Глава 8
МИФОНИМИЧЕСКАЯ АЛЛИТЕРАЦИЯ

Особое значение, которое придается звучанию мифологических имен, приводит к появлению мифонимической аллитерации. *Мифонимическая аллитерация* — повторение одинаковых или однородных согласных в именах мифологических персонажей, придающее им звуковую выразительность. Обычно аллитеруются начальные звуки мифологического наименования или начальные слоги. *Аллитерация* (начальная рифма) основана на чередовании, а не на ритмике. Это фонологическое явление настолько часто встречается в мифологическом пространстве, что его также можно причислить к своеобразным мифонимическим фреквенталиям. Существуют различные варианты мифонимической аллитерации.

Ср. интрамифонимическую аллитерацию: **Зюзя** — мифический персонаж, известный в белорусском и украинском Полесье, олицетворяющий зимнюю стужу, холод; одно из диалектных названий **Мороза**[1] в некоторых белорусских и западнорусских говорах. В славянской мифологии **Леля/Ляля** — богиня весны, весенне-летнего плодородия, буйства жизни природы, созревания садовых и полевых культур, а также покровительница красоты и молодости, берегиня. **Леля** является дочерью Лады (младшая из двух Рожаниц). **Лель/Лелья/Лельо** — славянский бог, сын Лады и брат Лели.

Маруты — в ведийской и индуистской мифологии божества бури, ветра, грома и молнии (в *«Ригведе»* к ним обращено 33 гимна). **Маруты** составляют целую группу божеств, их трижды семь, трижды шестьдесят (или всего семь: **Ваювега**, **Ваюбала**, **Ваюга**, **Ваюмандала**, **Ваюджвала**, **Ваюретас** и **Ваючакра** — разные виды ветров). Среди них нет старших и младших, они одинаковы, как близнецы, единодушны. В славянской мифологии богиня **Марена**, **Марана**, **Морена**, **Маржана**, **Маржена**, связанная (по первоначальному этимологическому сходству или по вторичному звуковому уподоблению) с воплощениями смерти, имеет варианты имени, которые образуется за счет фонетически сходных слогов с идентичной начальной согласной. Ср. примеры аллитерации из русских текстов: Так сотворил **Сварог Синюю Сваргу** — удивительную страну в небесах. Но девица **Дива-Додола** была дочерью **Дыя-Дивия**, хозяина дивьих людей, бога ночных небес.

В абхазской мифологии есть особый мифологический персонаж, покровительница ручного помола зерна, упоминаемая в старинных трудовых мельничных песнях. Помол зерна на ручной мельнице был исключительно женским занятием, соответственно и покровительница этого ремесла мыслилась существом женского пола. Имя этого персонажа известно в нескольких вариантах, как **Саурбу**, **Сыусана**, **Саунау** с аллитерирующим начальным консонантом *с-*. В греческой мифологии три злых демона **Сабакт**, **Смараг**, **Синтриб** заставляют трескаться посуду в горшечных мастерских и металл в кузницах. Чтобы умилостивить демонов, в кузницах держали непристойные статуэтки-апотропеи.

В италийской мифологии (у сабинян) верховный бог неба, прародитель сабинян имел имя **Семо Санкус** с аллитерирующим начальным звуком *с-*. В мифологии мон-кхмерских народов на юге Вьетнама фигурирует культурный герой, который устраняет из жизни всякое зло, чудовищ. Его зовут **Сет Сам** (Брам). В мифологии ингушей фигурирует богиня, дочь бога **Селы**, рожденная смертной женщиной, девушка необычайной красоты. В ее имени **Села Сата** наблюдается аллитерация начального звука *с-*. В чечено-ингушском эпосе предводитель нарт-орстхойцев, злокозненный персонаж, имел имя **Сеска**

---

[1] *Мороз (Студенец, Трескунец, Морозко)* — персонаж славянского сказочного фольклора и календарных обрядов; персонификация природной стихии.

Солса/Сиска Солса с аллитерирующим начальным звуком *с-*. В египетской мифологии божество ткачества имеет имя с аллитерирующим начальным звуком *х-*. Его зовут **Хедихати**. В египетской мифологии бог города Атрибис имеет имя **Хентихети**. **Хашхавило**, мифологический персонаж адыгов, — чудовище с головой собаки и туловищем быка. **Кирейн Кройн** в низшей мифологии шотландцев — гигантский водяной змей, считавшийся самым большим существом на свете. А для китайского уха консонантная аллитерация очень неприятна. Имена, в которых все слоги начинались с одинакового согласного звука, например, **Ван Вэнь-вэй** (кит. 汪文威) или **Бао Бо-бан** (кит. 包伯帮) рекомендовалось изменить на **Ван Бо-вэй** (кит. 汪伯威), **Ван Вэнь-бан** (кит. 汪文帮), **Бао Вэнь-бан** (кит. 包文帮). **Тхюи Тинь** в мифах вьетов дух — хозяин водной стихии (от которой вьетам приходится постоянно обороняться).

Звуковые редупликации, повторы являются могучим фонологическим средством воздействия. Повторения звуковых компонентов содержат отзвуки магической (заговорной) лексики и частично связаны с представлением о магической силе слова. Магическая основа редупликаций связана с выполнением ими стилистической функции. Звуковые повторы и параллелизмы способствуют ритмичности имен, поддерживают звуковую эстетику. Они способствуют дополнительному единению языковых единиц в одно целое, еще больше объединяют их, сплачивают воедино.

Глава 9

ЭКВИРИТМИЧЕСКИЕ И ЭКВИФОНИЧЕСКИЕ ПОВТОРЫ В МИФОНИМАХ

Человек как существо биосоциальное нуждается в процессе социализации. Важнейший институт социализации — это семья, которая являет собою персональную среду жизни и развития человека от рождения до смерти. Первоначально социализация индивида обычно происходит именно в семье, а уже потом вне ее. *Микросоциум* — это функционирующая на определенной территории общность, ближайшее социальное окружение, в котором протекает жизнь человека: семья, близкие, а также друзья, знакомые, соседи, коллеги по работе и т. д. Социальная общность людей иногда находит отражение в общности лингвистической, точнее, в общности ономастической, когда члены микросоциума носят определенным образом созвучные имена. Это могут быть имена кровных родственников (матери и детей, отца и сына, брата и сестры, братьев), имена побратимов, имена соседствующих людей и т. д. Возникают ономастические микросистемы.

Имена присваиваются произвольно (разумеется, в пределах жестких рамок, устанавливаемых спецификой языка, номинационными нормами и стандартами, принятыми данным социумом и т. д.). При наречении именем учитываются лексические значения элементов имени, их фонетический состав, номинационные традиции, ономастические предпочтения и многое другое. Определенное значение имеет ономастическая система, оказывающая латентное, но могучее воздействие на все номинационные процессы. Одно из самых мощных воздействий ономастической системы заключается в процессе проприальной конвергенции, направленной на взаимное уподобление всех элементов ономастического пространства.

Ономастическая конвергенция — явление универсальное и распространяется на все языки мира, на все ономастические категории. Ономастическая конвергентность проявляется в том, что имена членов социумов нередко сближаются, уподобляются в фонетическом аспекте, имеют в своем составе тождественные фонетические элементы. Однако в силу перманентной амбивалентности языка этому процессу противостоит не менее могучая дивергентная тенденция, направленная на изоляцию, отрыв друг от друга, расподобление тех же системных элементов. Поэтому конвергентные тенденции языка в целом и ономастики в частности постоянно нарушаются исключениями.

Мифологическая сфера, являясь своеобразным отражением реально существующего мира, также имеет как свои микросоциумы, так и свои мифонимические микросистемы. Имена близко ассоциированных мифологических персонажей нередко взаимно уподобляются по своему фонетическому звучанию (которое может иногда дополняться схожей лексической семантикой). При этом факт фонетического уподобления имен в рамках мифонимной микросистемы являет собой только принцип, ономастическую тенденцию, которая актуализируется в самых разных конкретных имятворческих моделях.

Мифонимные микросистемы с рифмующимися конечными сегментами можно считать одной из фонетических фреквенталий. Эти микросистемы состоят из двух мифонимов с эхообразным повтором, основанным на звуковом, структурно-слоговом и акцентном параллелизме финальных звуковых комплексов, или же один мифоним представляет собой образование, входящее в другой мифоним в качестве финального компонента.

Примером таких мифонимных микросистем являются хорошо известные из Библии номинации **Гог** и **Магог**. В иудейской и христианской эсхатологии это названия народов, воинственных антагонистов «народа божьего», которые придут «в последние времена» с севера или с других окраин населенного мира. Библейским **Гогу** и **Магогу** соответствуют в исламской мифологии **Яджудж** и **Маджудж** — названия племен, живущих на крайнем востоке земли и наводящих порчу на земле. В армянских мифах фигурируют имена близнецов: имя сестры **Хур**

(персонифицированный огонь) и имя брата **Джур** (персонифицированная вода). Между **Хур** и **Джур** — вечная вражда. В армянской мифологии **Ачуч-Пачуч** (арм. Ածուծ-Փաշուշ) — карлики, связанные с языческими представлениями древних армян о конце света. **Ачуч-Пачуч** являются последними представителями человечества. Согласно мифам человечество со временем эволюционирует в отвратительных карликов. Связано это с деградацией поведения людей, в результате грехопадения. **Ачуч-Пачуч** в армянском языке также используется в качестве метафоры, обозначающей дурных или падших людей. В индийской мифологии у асура Никумбхи из рода Хираньякашипу родились два сына — **Сунда** и **Упасунда**. В русской народной мифологии некоторые исследователи выделяют двух братьев, сыновей Лады — **Леля** и **Полеля**.

Эквиритмические и эквифонические повторы, идентичные созвучные сегменты мифонимов, занимающие финальное положение в мифологических номинациях, способствуют звуковой организации микросистем. Ритмический стереотип, усиленный звуковым стереотипом, укрепляет композиционное единство мифонимов, увеличивает степень психологического воздействия. Как отдельные вкрапления, такие образования есть в разных мифологиях мира. В зороастризме, например, это **Хаурватат** и **Амеретат** (на авестийском языке) или **Хордад** и **Амордад** (на персидском языке) — одни из Бессмертных Святых, шести духовных первотворений **Ахура Мазды**. Как известно, древнеиранской паре *Miθra-*:*Ahura-* (**Ахура Мазда**) соответствует ведийская пара *Mitra*:*Varuṅa*, откуда делается естественный вывод о генетическом тождестве *Varuṅa* и *Ahura-*. В самом деле, **Варуна** в *«Ригведе»* часто относится к классу Асуров (*Asura-*) [Елизаренкова 1979 : 52]. В мусульманской религии имена ангелов, согрешивших на земле, **Харут** и **Марут**, характеризуются конечным фоносиллабическим параллелизмом. Ср. имена существ, по легенде созданных Аллахом, предков всех джиннов, змей и скорпионов. Это **Малит** и **Халит**. В скандинавской мифологии фигурируют две сестры-великанши **Фенья** и **Менья**, молотившие жерновами землю, чтобы получалось золото.

В шумерских и ассирийских текстах первые существа мироздания парные божества (или андрогины) имеют фонетически созвучные имена: **Энбулуг** — **Нинбулуг**, **Эндаума** — **Ниндаума**, **Эндулькуга** — **Ниндулькуга**, **Энки** — **Нинки**, **Энуль** — **Нинуль**, **Эншар** — **Ниншар**. Определенное фонетическое сходство членов элементарных мифонимических систем имеют и имена демонических существ в шумерской и вавилонской мифологии, *инкубы* и *суккубы*: **Лилу** и **Лилиту**. В древнеиндийской мифологии женское божество **Адити** (санскр. अदिती) является матерью богов, которые имеют общее именование **Адитьи**. Номинации **Адити** и **Адитьи** составляют элементарную мифонимическую систему, оформленную, кроме других факторов, звуковым сходством именований.

Часто мифонимные микросистемы имеют бинарный характер, т. е. состоят из двух компонентов. В японской мифологии бог творения **Идзанаги** имеет супругой богиню с именем, близким по звучанию его имени — **Идзанами**. В некоторых японских мифах первая супружеская пара на земле имела фонетически созвучные имена **Асинадзути** и **Тэнадзути**. В иранской мифологии перволюдей звали **Машйа** и **Машйана** (авест. **Мартйа** и **Мартйанаг**, ср.-перс. **Михрие** и **Михрияне**, позднее **Махлийа** и **Махлийанаг**). В индуизме бог, отказавшийся от своего бессмертия и совершивший первое жертвоприношение (самопожертвование), носит имя **Яма** (**Йама**). Его сестра носит фонетически созвучное имя **Ями** (**Йами**). В мифологии народа монов Индокитая первое женское существо имело имя **Итангейя Сангасои**. Гораздо позже появился первый мужчина с созвучным именем **Паосангейя Сангасои**. От их союза появились люди. Ср. еще фонетическую элементарную систему в хакасском эпосе, в которой повторяются начальные звуковые комплексы: повествование о бездетной супружеской паре **Ах Хан** и **Ах Олен** [Чистобаева].

Часто имена братьев-близнецов имеют фонетически созвучные имена. В римской мифологии братья, боги брака и рождения имели созвучные имена **Пилумн** и **Питумн**. В нартовском эпосе осетин два отважных брата-близнеца имеют имена **Ахсар** и **Ахсартаг**. В армянской мифологии фигурируют братья-близнецы **Ерванд** и **Ерваз** (арм. Երվանդ և Երվազ), рожденные от связи с быком женщиной из царского рода, отличавшейся огромным ростом, крупными чертами лица, чрезмерной чувственностью. В тайской мифологии фигурируют демиурги **Таосуонг** и **Таонган**. В мифах индейского народа хопи фигурируют два брата-близнеца **Покангхойя** и **Полонгохойя**, один из которых сотворил скалы, а другой наполнил мир звуками. В мифах микронезийцев Каролинских и Маршалловых островов фигурируют «культурные герои» или духи, покровительствующие мореплаванию; братья (по некоторым вариантам, близнецы) с фонетически созвучными именами **Лонгорик** и **Лонголап** или **Ронгерик** и **Ронгелап**.

Имена с одинаковыми финалями указывают на близость не только кровно-родственную, но и социальную, пространственную. Нередко соседствующие персонажи имеют созвучные имена. Так, в хантыйском повествовании женщины-соседки именовались **Мось-Нэ** и **Пор-Нэ** [Мифы Хантов : 334].

Любопытна в лексико-семантическом смысле мифонимная микросистема в якутской мифологии *эрэкэ-джэрэкэ* — коллективное название ду́хов — ‘хозяев деревьев и трав’. Эта двулексемная номинация толкуется как ‘семьдесят разряженных девиц’, ‘девяносто разукрашенных парней’ [МНМ 2 : 669].

Иногда мифонимные микросистемы состоят более чем из двух компонентов. В скифской мифологии первочеловек, прародитель скифов Таргитай имел трех сыновей — это **Липоксай**, **Арпоксай** и **Колоксай**,

которые положили начало разделению скифского общества на роды. В пуранических текстах индуизма описывается один из злых *асуров* по имени **Хираньякашипу́**, у которого было четверо сыновей: **Самхладу**, **Анухладу**, **Хладу** и **Прахладу**.

Иногда мифонимические микросистемы принимают усложненный вид. В хакасском эпосе (Хакасия как государство возникла на территории Южной Сибири в IV—III вв. до н. э.; язык хакасов принадлежит к уйгуро-огузской группе тюркских языков) бытуют многочисленные элементарные фонетические мифонимосистемы, составляющие усложненные системные конфигурации. Эпическому герою **Ай-Доляю** его брат **Ай-Мерген** велит жениться на **Ай-Арыг**. Герою **Алтын-Бёлты** предназначена в жены **Алтын-Бюртюль**, сестра **Молат-Дьюрека** и **Темир-Дьюрека**. **Аг-Аю** предназначены в жены обе дочери **Сор-Хана** — **Алтын-Арыг** и **Кюмюс-Арыг** [Мелетинский Эпос : 262]. Ср. ономастические микросистемы в отрывке одного из мифов манси: В одном месте, в одной деревне жили двое мужчин. Одного звали **Охсар-ойка**, другого — **Король-ойка.** ‹...› **Охсар-ойка** спрашивает: — Чьих лошадей пасешь? — Это лошади **Ялпын-ойки** и **Ялпын-эквы** [Мифы Хантов : 469, 471]. Такого рода фонетически идентичные компоненты в именованиях мифологических персонажей многочисленны в мифах родственных народов — обских угров манси и ханты.

Относительный объем мифонимических микросистем, образованных путем фонетической близости мифологических объектов, различен в разных языках и зависит от многих обстоятельств, начиная от особенностей звукового состава языка и заканчивая номинационными традициями, существующими в конкретной национальной культуре.

Легко образуются мифонимические микроструктуры в мифологии полинезийских народов. В полинезийских мифах кровнородственные связи мифологических персонажей нередко подчеркиваются лингвистически — идентичностью начальных звуковых комплексов имен. Таковы имена двух необыкновенных близнецов-сестер **Нуджманга** и **Нуджкау**, старшей и младшей сестер **Сина-пуале-тафа** и **Сина-пуале-киаа**, **Пуак-лева** и **Пуак-нифо**, **Нгато-аителе** и **Нгасоло** [Мифы Полинезии : 43—44, 55, 83, 125], ср. имена двух братьев **Тити-мотера** и **Тити-мотеао** [Мифы Полинезии : 58]. Близость фонетического звучания имен близких родственников иногда дополняется их лексической близостью, семантической однородностью. Мифологические **Ао** ‘День’ и **По** ‘Ночь’ имели двух детей: **Ланги-ули** букв. ‘Черное небо’ и **Ланги-ма** букв. ‘Светлое небо’, ‘Сияющее небо’ Другое название **Ланги-ма** — **Ланги-лелей** — букв. ‘Доброе, хорошее небо’ [Мифы Полинезии : 105, 303]. Ср. имена братьев из фиджийского мифа **Моко-лоалоа** и **Моко-вутувутуа**, в которых компонент *Моко-* ‘Ящерица’ указывает на тотемное животное [Мифы Фиджийцев : 196, 350]. Иногда мифонимический микроконтекст состоит не из двух проприальных компонентов, а имеет более разветвленную структуру, ср. имена трех братьев,

превратившихся в полинезийском мифе в звезды: **Моза-тикитики**, **Моза-мотуа** и **Моза-лангони** [Мифы Полинезии : 57]. Иногда мифонимические минисистемы включают имена с лексическим созвучием, которое дополняется именами с лексическим и фонетическим созвучием, что придает мифологическому дискурсу особый колорит. Ср. текст из мифа: «Жили некогда супруги, мужа звали **Афи-му-саэсаэ**, что значит ‘Жаркий огонь’, жену — **Муталали** ‘Горящее пламя’. У них родился сын **Папа-эле**. ‹...› Этот **Папа-эле** взял в жены **Папа-соло** ‹...› и у них родился сын **Папа-нофо** ‘Огниво’ ‹...› он женился на **Папа-ту** и произвел на свет **Фатуту** ‘Яркий свет’. **Фатуту** женился на **Мата-аноа** ‘Зенице’, и у них родился сын **Тапу-фити** ‘Священный блеск’» [Мифы Полинезии : 108].

В одном из космогонических мифов повествуется, как бог Тангалоа-демиург, который сначала «жил в бескрайнем просторе» с помощью одиноко стоящей скалы по имени **Папа** начинает творить объекты природы, которые, по существу, являются кровными родственниками, имеющими имена с инициальными идентичными элементами, объединяющими все наименования в единую ономастическую минисистему. Появились на свет: **Папа-таото**, **Папа-соло**, **Папа-лауааy**, **Папа-аноано**, **Папа-эле**, **Папа-ту**, **Папа-амуаму** [Мифы Полинезии : 103]. «Снова обратился Тангалоа к скале и вот появился на свет **Луа-о**, мальчик ‹...› и вот родилась **Луа-ваи**, девочка» [Мифы Полинезии : 103]. Ср. еще мифический совет, состоящий из ближайших родственников (братьев) с идентичными первыми элементами их личных имен: «**Тангалоа-фаатутупу-нуу** собрал на совет всех других **Тангалоа**: **Тангалоа-пуле** ‘Тангалоа-Властителя’, **Тангалоа-вааи** ‘Тангалоа-Прорицателя’ и **Тангалоа-тау-савали** ‘Тангалоа-Посланника’» [Мифы Полинезии : 110]. Иногда в полинезийских мифах инициально созвучными являются имена супругов: «Однажды с востока приплыли сюда муж с женой — **Тои-э** и **Тои-пата**»; ср. иной вид фонетической созвучности имен супругов: «Жили в местности **Леавуаа** супруги. Мужа звали **Тане**, жену — **Тоноа**» [Мифы Полинезии : 116, 119]. Близость начальных звуковых комплексов в полинезийских мифонимах наблюдается и в иных случаях. Фонетическим созвучием имен подчеркивается не только кровнородственная близость, но и географически-локальная близость: согласно мифам, люди, живущие по соседству, иногда имели фонетически созвучные имена, ср. имена двух мифологических персонажей на острове Ротума: **Сина-тафитукуру** и **Сина-джарололо** [Мифы Полинезии : 47]. Созвучность имеют иногда имена мифологических фигурантов, объединенных социальной близостью. Ср. имя мифического повелителя и имя его помощника: «На небесах был один край, которым управлял сау **Тю-ротома**, а муа при нем состоял **Тю-феуа**» [Мифы Полинезии : 49]. Ср. еще фонетические связи в именах мифологических персонажей: «Вождь **Лаутала** был бесстрашным и сильным воином ‹...› Когда же **Лаутала** умер, власть перешла к **Луа-туту** и **Луа-фатаалии**» [Мифы

Полинезии : 115]. Фонетически созвучными являются и иные группы наименований мифических объектов, например, названия островов: **Тангалоа-ле-фули**, **Тангалоа-асиаси-нуу**, **Тангалоа-толо-нуу**, **Тангалоа-савали** [Мифы Полинезии : 105].

В заключение следует отметить, что подобные фонетические микросистемы являются довольно редкими вкраплениями в общее мифонимическое пространство, ибо в ономастике в большинстве случаев преобладают дивергентные тенденции и люди предпочитают нетождественные, отличающиеся друг от друга именования.

Но не всегда. Фамилия **Ли** считается распространенной в Китае. Более 100 миллионов людей всех его жителей носят именно эту фамилию. Фамилия **Ли** считается второй по популярности в Корее и Вьетнаме. Более 100 миллионов людей в Китае носят фамилию **Чжан**. Эта фамилия так же считается одной из популярных в Китае. В Книге рекордов Гиннесса за 1990 год фамилия **Чжан** — самая распространенная. В Китае она занимает третье место. В ономастическом толковании этот факт можно оценить как безусловное доминирование конвергентных тенденций в китайском (и не только в китайском) ономастическом пространстве фамильных именований, что представляет разительный контраст по отношению к превалирующим дивергентным тенденциям в пространстве личностных номинаций. Система личных имен в Китае принципиально отличается от антропонимической системы любого иного языка тем большим значением, которое придается графическому облику имени, обусловленному иероглифической письменностью и фонетического строя китайского языка. *Не только семантика иероглифического знака, но и его структура*, *размеры*, *сложность графемного состава оказывали и оказывают значительное влияние на формирование имени человека*. При выборе имени у китайцев очень важное значение имеют свойства иероглифической письменности. Личные имена должны отвечать требованиям благозвучия, красоты написания и семантической совместимости, которые определялись входившими в состав полного именования иероглифами.

Важным критерием была красота при написании. Обращается внимание, чтобы иероглифы сочетались по высоте и ширине знака, «полные» знаки сочетались с «худыми», «сильные» со «слабыми» и т. д. Единство компонентов именования могло достигаться и за счет использования графических элементов, из которых состоял иероглиф. Графическая система иероглифов могла интерпретироваться и при учете времени рождения, бывшего немаловажным фактором, влиявшим на выбор имени. Специфика иероглифического письма использовалась и при выборе маркеров горизонтальных родственных связей в семье. Все дети одного поколения могли иметь в составе имени или одинаковый иероглиф, или иероглифы с одинаковым графическим элементом. (Подробнее об этом см. : [Завьялова]).

Часть четвертая

Мифонимический бестиарий

ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Роль животных в мифологии весьма велика. *Мифонимический бестиарий* — метонимические имена мифологических персонажей анималистского/зоонимического происхождения. Многие личные имена мифологических персонажей образованы от обозначений тех или иных животных, птиц, рыб, насекомых и т. д. Например, культ животных широко распространен в Индии и, возможно, восходит к тотемическим верованиям предков современных малых народов, значительная часть которых проживает в штате Бихар (30 «зарегистрированных племен» — адиваси 'первопоселенцы'). Среди охотников-собирателей классическим примером являются **бирхоры**: **Бог обезьян** (**Хануман-бир**), **Бог волков** (**Хиндара-бир**), **Бог тигров** (**Багх-бир**) и **Бог медведей** (**Бхал-бир**). Почти у всех малых народов Бихара существует деление на экзогамные роды («тонды»), которые получили свое наименование по названиям птиц, рыб, животных, растений, минералов: **Бхенгра** (лошадь), **Парти** (крокодил), **Мундри** (перепел) [Седловская : 27—28].

В *«Мифологической энциклопедии»* имеются статьи о 81 животном, фигурирующем в мифологии[1]. На самом деле их в мировой мифологии намного больше. Более того, в каждой национальной мифологии отражение мира животных происходит по-разному. Даже порядок следования названий животных в перечне является источником для мифологических размышлений. Например, в древнехеттском ритуальном перечислении названия диких животных «животных богов»[2] зафиксированы

---

[1] *Животные в мифологии* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://myfhology.info/myth-animals/myth-animals.html

[2] Обозначение диких животных терминами 'животные богов' или 'божественные животные' символизирует как бы их принадлежность богам, а не людям (в отличие от домашних животных). Способность человека превращаться в тех или иных 'божественных животных' в ритуальных и мифологических представлениях как бы придает ему сакральный статус, сближая с богами через промежуточное звено 'животных бога'. «Животные, обычно сопровождающие богов, также становились символами: *собака Гулы*, сложные чудовища *мушхушшу* (лев — змея — орел) и *kusariqqu* (коза — рыба), представляющие соответственно

в следующем порядке: леопард, волк, лев, медведь, дикий кабан, дикая овца [Реконструкция : 486].

Невозможно в одной работе типологически совместить весь этот мифологический конгломерат фаунистических, лингвистических, ономастических и прочих сведений, тем более учитывая жесткий лимитный объем работы.

Глава 1
РОЛЬ ЖИВОТНЫХ В МИРОВОЙ МИФОЛОГИИ

В. М. Жирмунский отмечал, что с точки зрения «палеонтологии» мотива рассказ о ребенке, вскормленном самкой животного, представляется смягчением тотемистической легенды о рождении человека от самки животного: так, **Ромула** и **Рема** вскормила *волчица*, **Кир**, царь персидский, был вскормлен *собакой*, **Семетея**, сына **Манаса**, кормила самка *архара (горного барана)*. В грузинской легенде царица Тамара, ‘святая дева’, родила сына от солнца; новорожденного вскормила самка *оленя* (поэтому грузинские цари из династии Багратиона, потомки Тамары, не ели оленьего мяса). В узбекском эпосе Гороглы, как и Милош, рожденные *кобылой*, являются ‘молочными братьями’. «Возможно, однако, что рассказ о Милоше основан на позднейшем переосмыслении его имени — **Кобилич**. Эта форма имени, встречающаяся в самых ранних свидетельствах вплоть до XVIII века, несомненно является первоначальной, тогда как более поздняя — **Обилич** — представляется своего рода эвфемизмом» [Жирмунский : 101].

Семантема *‘волк’* в мифологии

В о л к[1] — одно из самых крупных современных животных в своем семействе. *Волк* — один из мистических символов древнего солярного культа. В Древнем Египте **Упуаут** был богом-волком. Культовым городом бога **Упуаута** был **Сиут** (по-гречески **Ликополис**, то есть ‘Город волков’, ‘Волкоград’). Волки часто воспринимались как «псы бога». В скандинавской мифологии волк **Сколь** (др.-сканд. *Sköll*) ‘Предатель’ каждый день преследует Соль ‘Солнце’, пытаясь сожрать Солнце, а его брат волк **Хати** (др.-сканд. *Hati*) ‘Ненавистник’ каждую ночь преследует Мани ‘Луну’. У восточных славян уже в христианское время *волк* был спутником Георгия Победоносца, который

Мардука и **Эа**. Бык, изображаемый вместо **Адада**, относился к другому религиозному уровню» [Оппенхейм : 201].

[1] Общеславянское слово *волк* (болг. *вълк*, серб. *вук*, слов. *vołk*, чеш. *vlk*, пол. *wilk*, блр. *воўк*, укр. *вовк*) происходит из старославянского *вълкъ*, восходящего, в свою очередь к праиндоевропейскому корню (ср. например лит. *vilkas*; нем. *Wolf*) с первоначальным значением ‘волочь’, ‘волакивать’, ‘таскать (скот)’.

изображался воином на белом коне, борющимся со змеем. В древнегреческой мифологии волки помогали Лето по дороге, и она назвала **Ликию** в их честь. Во время потопа люди спаслись на Парнасе, следуя за волками, и назвали город **Ликореей**.

Вторая ассоциативная линия в мифологическом понимании образа волка — как символ войны, как олицетворение доблести. Древнеегипетский бог **Упуаут** — 'бог войны'. Некоторые ученые считают, что **Упуаут** 'Открывающий пути' был разведчиком, расчищающим путь для армии, для дальнейшего ее продвижения вперед. **Офоис** (египетский **Упуат**) 'Открыватель путей' — бог-волк Никополя (Сиута), Тиниса и Саиса, его часто смешивали с Анубисом. **Онурис** (египетский **Анхур**) 'Охраняющий (на) главном пути' почитался в Тинисе, Себеннитосе. Происхождение имени башкирского народа имеет прямое отношение к тотему *волка*. Этноним *башкир/башкур* буквально значит 'головной волк' или 'матерый волк'.

Семантема *'собака'* в мифологии

В Древнем Египте отношение к собаке было почтительным. *Собака* была символом мира усопших. Бог загробного мира Анубис имел человеческое туловище и голову *собаки* (или *шакала*). Богиня загробного мира **Инпут** изображалась женщиной с головой собаки. Иногда она почиталась как женская форма Анубиса. В городе собак **Кинополе** (греч. Κυνόπολις) собаки имели полную свободу. За убийство собаки человека казнили.

В мифологии Древней Греции отношение к собакам было амбивалентным. Трехголовый пес **Цербер**, из смрадных пастей которого капала ядовитая слюна, а на шее шевелились змеи, сторожил выход из подземного царства Аида. **Орф** (др.-греч. Ὄρθος или Ὄρθρος) — чудовищный двуглавый пес, порождение Тифона и Ехидны, старший брат **Цербера** и других чудовищ. **Орф** является отцом Сфинкса и Немейского льва.

Отрицательный образ представляет *собака* и в германо-скандинавской мифологии. **Гарм** (др.-сканд. *Garmr*) — огромный четырехглазый пес, охранявший Хельхейм, мир мертвых, хтоническое чудовище. В представлениях германских народов два волка **Geri** 'Жадный' и **Freki** 'Прожорливый' сопровождали бога войны Одина в качестве его «псов». **Черные псы** — призрачные огромные собаки, персонажи фольклора Британских островов. **Баргест** — мифическое существо из английского фольклора, которое чаще всего принимает вид черного пса с горящими глазами, огромными когтями и клыками. В древнеирландской эпической традиции многочисленны «герои-псы», одним из которых, наиболее известных, является **Ку Рои/Курои** буквально 'Пес поля (битвы)'. Ср. еще имена мифологических персонажей-воинов: **Кухýлин** (др.-ирл. *Cú Chulainn*) 'Пес Кулана' — знаменитый герой ирландских мифов; **Ку Хонгелт** (др.-ирл. *Cú Chongelt*) 'Пес пастбищ', **Ку Халле** (др.-ирл. *Cú Chaille*) 'Пес леса' и т. п. [Бондаренко : 219].

В армянском мифологическом мышлении иное представление о собаках. **Аралезы** (арм. Արալեզ) — духи, похожие на аборигенных собак,

армянских волкодавов, гампров, спускались с неба, чтобы воскресить павших в сражениях, зализывая их раны.

В алтайской мифологии демиург **Ульгень** сотворил не только землю, небо, солнце, луну, радугу, гром, огонь, но и создал первого человека, кости которого были сделаны из камыша, а тело из глины. Он сотворил также собаку и велел ей сторожить первого человека. Первособака имела синекдохическое имя **Ийт** ‘Собака’.

В мифологии Индии отношение к собаке неоднозначное. В *«Ригведе»* собака определена как существо, ритуально нечистое. **Сарама** (санскр. सरमा) ‘Быстрая’ — персонаж древнеиндийской мифологии, «сука богов», упоминается в *«Ригведе»*, где она помогает Индре вернуть коров, украденных демонами. В более поздних мифах **Сарама** выступает матерью двух чудовищных четырехглазых псов **Шарбаров** (они же называются **Сарамея**, что буквально означает ‘Потомок Сарамы’ или ‘Собака’), охраняющих царство бога смерти Ямы.

Собака у китайцев означает верность, неколебимую преданность. «Приход собаки» значит ‘будущее процветание’. В китайской мифологии **Тяньгоу** ‘Небесный пес’ описывается двойственно. В качестве благого духа **Тяньгоу** несет мир и спокойствие, оберегает от всяческих бед и от лихих разбойников.

В японском национальном менталитете, где высоко ценится самоотверженность, *собака* — ‘символ надежной защиты’. **Инугами** (япон. 犬神) от японских слов *ину* ‘собака’ и *ками* ‘божество’, ‘дух’, т. е. ‘Собачий бог’ или ‘Собачий дух’ — *собаки-оборотни*.

Семантема *‘медведь’* в мифологии

Культ медведя существовал с древнейших времен. *Медведи* относятся к той категории священных и опасных животных, имена которых обычно табуируются[1]. В русской мифонимической лексике широко используются эвфемистические мифонимы-апеллятивы: *косолапый*, *бурый* и эвфемистические *мифонимы — собственные имена: Потапыч*, *Михайло*, *Мишка* и т. д. Образы медведей фигурируют во многих национальных мифологиях. В греческой традиции *медведь* являлся культовым животным богини Артемиды (наряду с *ланью*). Само имя **Артемида** этимологизируют, в частности, как ‘Медвежья богиня’.

---

[1] Реконструируемое праиндоевропейское название ‘медведь’ **ŗ́ks-os/*ŗ́ktos*, лежащее в основе др.-инд. *ṛ́kṣaḥ*, авест. *arəšo,* др.-ирл. *art*, лат. *ursus* (откуда в романских языках *orso, ours* и т. п.), возможно, также было эвфемизмом табуированного реального имени. Общеславянское название ‘медведь’, соответствующее русскому слову *медведь*, по происхождению также является эвфемизмом, которым замещалось табуированное имя этого животного. Само слово *медведь* (от **medu-/medv-* ‘мед’ + **ĕd-* ‘есть’, ‘принимать пищу’) значит ‘поедающий мед’, ср. пол. *niedźwiedź*, диал. *miedźwiedź*, в.-луж. *mjodwjédź*, н.-луж. *mjadwjeź*, а также др.-инд. *madhuvád-* ‘едящий сладкое’, лит. *mės-ẽdis* ‘тот, кто ест мясо’.

Известны случаи «медвежьих» имен персонажей в других мифологиях. **Artaios** ‘Медвежий’ — эпитет кельтского **Меркурия** (ср. галл. *arto* ‘медведь’). У кельтов богиня **Артио**, будучи покровительницей медведей, была также покровительницей земного процветания и плодородия, разновидностью богини-Матери. Другие исследователи считали, что богиня **Артио** является богиней-медведицей. Кроме того, в кельтской традиции *медведь* являлся королевским символом. Одного из верховных королей Ирландии звали **Арт** ‘Медведь’. Имя знаменитого короля **Артура** также происходит от имени **Арт**. Медведь был одним из воплощений бога Одина в Скандинавии. В мифологии финно-угров в целом и народов коми в частности фигурирует **Ош** ‘Медведь’ — сверхъестественное существо, сильное, обладающее разумом. У обских угров медведь считался некогда предком фратрии Пор. У айнов медведь является «культурным героем» и божественным посланником. В облике медведя-людоеда предстает **Цуриканда-камуй** ‘Очень жестокий’.

В кетской мифологии **Койотбыль** ‘Медведь’ — сын мужчины и медведицы, нашедшей своего будущего мужа мертвым в старой берлоге и оживившей его. **Койотбыль** является персонажем, обратным по отношению к **Кайгусь** — сыну медведя и женщины. Миф о **Койотбыле** принадлежит к числу охотничьих промысловых (по происхождению тотемических) мифов.

Комсин в корейской мифологии дух культового лунарного животного ‘медведя’ и тотем древнекорейских племен. Как и у народов северо-восточной Азии и Аляски, считался предком рода. В древнекорейском языке **Комсин** означал ‘старейшина’, ‘жрец’, ‘дух’. Ряд корейских ученых видят в **Комсин** изначальное название корейского племени. Следы этого обнаруживаются в наличии **Комсин** в названиях родов.

Иногда синекдохичность теонимов обусловлена различными одномоментными причинами. В мифологии чибча-муисков бог ритуальных попоек и хмельного напитка чичи, покровитель живописцев и ткачей имел имя **Ненкатакоа** ‘Медведь полей и столбов’, так как они представляли себе **Ненкатакоа** в виде медведя, одетого в тканый плащ.

Семантема *‘слон’* в мифологии

Этимология лексемы *‘слон’* не известна. Полагают, что она имеет тюркоязычное происхождение. Слово *элефант* произошло от греческого ἐλέφας ‘слоновая кость’, ‘слон’. Слоны фигурируют во многих мифах индуизма и известны по своим именам. **Айравата** появился на свет при пахтанье океана. У **Айраваты** четыре бивня и семь хоботов. Его супруга — слониха **Абхараму**. Другие имена **Айраваты**: **Ардхаматанга** ‘Облачный слон’, **Нагамалла** ‘Боевой слон’ и **Аркасодара** ‘Брат солнца’. Притху, идеальный правитель, почитаемый как одна из аватар Вишну, сделал **Айравату** царем всех слонов.

В древнеиндийской мифологии *диггаджи/дигнаги/диннаги* (др.-инд. *dig-gaja* от *dik* ‘сторона света’ и *gaja* ‘слон’) — космические слоны, охраняющие стороны света. Имена *слонов*, как и стороны света, которые

они охраняют, варьируются в разных текстах. Главным из восьми священных *слонов*, стоящих стражами на восьми концах света, считается **Айравата**, слон бога Индры, охранителя востока. **Пундарика** ‘Лотос’ — слон бога Агни, охраняет юго-запад. От **Пундарика** в народном представлении ведут свое начало *слоны*, обладающие большой головой, длинными ушами, гордым и отважным характером. **Вамана**, слон Ямы, охраняет юг (в некоторых текстах дигнага, охраняющего юг, зовут **Махападма**). **Кумуда**, слон Сурьи, охраняет юго-восток. **Анджана**, слон Варуны, охраняет запад. Охране **Пушпаданты**, слону **Ваю**, вверен северо-запад. Интересен перевод имени слона **Пушпаданата** ‘Обладающий зубами, как цветы’. Народное представление, ведущее современных слонов от мифических, видит потомков **Пушпаданты** в тех слонах, которые имеют боязливый нрав, выступающие наружу вены, короткие уши и длинный хобот. Слон Куберы **Сарвабхаума** охраняет север. Слон Сомы **Супратика** охраняет северо-восток.

Слон относится к числу наиболее часто используемых в сравнениях образов эпоса. Ярость слона уподобляется гневу героев: *...мчащийся среди вражеских полчищ, будто* ***слон*** *с лопнувшими висками* (об **Арджуне**); *...яростный, как царь зверей,* ***слон*** *с лопнувшими висками* (о **Бхимасене**). Кроме ярости со слоном ассоциируется мощь: компаративный эпитет — *мощный,* (как) *десять тысяч* ***слонов*** (где *десять тысяч* ***слонов*** означает неисчислимое множество, числовую беспредельность) широко используется в качестве эталона физической мощи эпического воина (о **Джарасандхе**, **Бхимасене**, **Нахушезмее**). «Разнообразные наблюдения над поведением животного в естественных условиях, а также в таких, когда оно используется человеком, порождают серию сравнений, для которых характерно близкое к полифонии богатство аспектов употребления, но как определяющие в большинстве случаев четко ощутимы основные черты образа — ярость и мощь: *...сцепившись руками, волочили друг друга, точно два* ***слона*** (о **Бхимасене** и **ракшасе**)» [Невелева 1979 : 102].

Семантема *‘лев’* в мифологии

В греко-римское время в Египте было несколько населенных пунктов, носивших название **Леонтополис**. Египтяне поклонялись не менее чем 32 богам и 33 богиням в облике льва. Львиноголовым богом войны в древнеегипетской мифологии был **Маахес/Михос/Мисис/Мэйхес/Махес**. Эпитеты **Маахеса** — ‘Дикосмотрящий лев’ и ‘Он радуется крови’. Богиня-львица **Пахт/Пахтет** была владычицей Восточной пустыни. Ее имя означает ‘Та, что царапает’. Имя богини-львицы **Мехит** значит ‘Северный ветер’ [МНМ 2 : 149]. Эпитет **Мехит — Май хеса**, что значит ‘Лютый лев’. Богиня-львица **Семат** выступала как богиня разрушения. **Менкерот/Менкерет** — богиня-львица, мать солнца, которое она в виде ребенка поднимает на небо. Богиня-львица **Матит** имела функции защитницы фараона, как при жизни, так и после его смерти. **Шут/Шует** ‘Та из Шу’ —

редкое имя львицы **Тефнут**. **Тефнут** отождествлялась также с **Хатор**, **Сехмет** и другими богинями-львицами, почитавшимися в Египте. Богиня-львица **Мент** отождествлялась с **Сехмет** и **Тефнут**. Имя богини-львицы **Репут** переводится как ‘Важная женщина’. Имя богини-львицы **Шесемтет** происходит от украшавшего ее пояс минерала *шесемт*, который был ее атрибутом и, возможно, фетишем [МНМ 2 : 641]. **Ми-хос** ‘Мрачно выглядящий лев’ — его обычно представляли в виде льва, готовящегося к прыжку, чтобы сожрать пленника.

Грациозным и властным богиням-львицам поклонялись и в других странах Древнего мира. В Ассирии и Вавилонии чертами львицы наделяли богиню **Иштар**, в Сирии и Финикии — ее аналог, **Астарту**, и т. д.

Приравнивая героев ко л ь в у, указывают на их воинские достоинства — физическую силу, яростную отвагу, величие и т. п.: *львиноподобные* (о **Накуле** и **Сахадеве**); *яростные, как гривастые львы* (о **пандавах**); ср. *мощный, как лев* (о **Бхимасене**). В числе других традиционных достоинств воин эпоса характеризуется львиной поступью: *с походкой льва* (о **Нале**); *ступающий походкой льва* (об **Арджуне**). «Если необходимо подчеркнуть превосходство героя над его соперником, эпос, уподобляя воина льву, сравнивает его недруга с мелким зверьком: *Как лев на ничтожного зверька* (бросился **Лакшмана** на **ракшаса**), но если надо оттенить трудность победы над достойным противником, то последний уподобляется крупному, мощному зверю: *Точно львом — владыка коров*... (повержен **ракшас Бхимасеной**)» [Невелева 1979 : 103].

Семантема *‘тигр’* в мифологии

Слово т и г р имеет азиатское происхождение[1]. Оно происходит от др.-греч. τίγρις, которое в свою очередь восходит к др.-перс. **tigri* от корня **taig* со значением ‘острый’; ‘быстрый’, ср. авест. *tiγri* ‘стрела’, *tiγra* ‘острый’ [Фасмер 4 : 56][2]. Удэгейцы почитали **Сан-Син-и** — бога сопки, собакой которого считался тигр **Лао-Ху**. На эти представления повлияла, по-видимому, мифология китайцев. У индийцев *тигр* — символ кшатриев, касты правителей и воинов. Шива как разрушитель и его воинственная супруга Кали часто предстают в тигровых шкурах. **Дурга-разрушительница**, также супруга Шивы, ездит верхом на тигре. Но у **Дурги** есть и собственный культ. Различают девять воплощений **Дурги**, известных как группа богинь

[1] На языках тунгусо-маньчжурской языковой семьи тигра вместо его прямого названия *тасх* ‘тигр’ часто называют *амба* ‘великий’, ‘большой’, ‘огромный’, чтобы не накликать беду. Тем же словом обозначают злого духа. Овидий упоминает, что в тигрицу превращалась Фетида, чтобы избежать замужества с Пелеем. Тигр также упоминается как верховое животное Диониса (бога, связанного с Индией).

[2] Древнегреческое название реки **Тигр** (Τίγρης, Τίγρις) было заимствовано из древнеперсидского *tigrā*, которое, в свою очередь, заимствовано от эламского *ti-ig-ra*, от шумерского *idigna*. Шумерское название *idigna* или *idigina*, вероятно, произошло от **id*(*i*)*gina* ‘бегущая вода’ и, возможно, интерпретировалось как ‘быстрая река’, в противоположность Евфрату, который имел медленное течение.

Нава Дурга ‘Девять Дург’. Некоторые из девяти ипостасей **Дурги** ассоциируются с тигром. Ипостась **Дурги Чандрагханта** изображают сидящей на тигре. У нее десять рук и три глаза. Ипостась **Дурги Кушманда** — восьмирукая богиня, восседающая на тигре. Вахана богини **Скандамата** — *тигр*. У **Скандамати** три глаза и четыре руки. Ипостась **Дурги Сиддхидхатри** также восседает на тигре.

«Тигр воплощает в первую очередь физическую мощь: *Увидав тех мужей-тигров, могучих, как тигры...* (о **пандавах**). Дерущиеся тигры — параллель яростно сражающимся воинам: *...словно* (бой) *между двумя разъяренными тиграми, рвущими* (друг друга) *зубами и когтями* (о бое **Бхимасены** с **ракшасом**)» [Невелева 1979 : 104].

Семантема *‘леопард’* в мифологии

В древности считалось, что леопард является гибридом льва и пантеры, что отразилось в его названии — объединении греческих лексем λέων ‘лев’ и πάρδος ‘самец пантеры’; последнее слово связано с санскритским словом *pṛdāku* ‘змея’, ‘лев’, ‘пантера’. В Древнем Египте в образе *леопарда* почиталась богиня **Мафдет** ‘Быстро бегущая’, олицетворявшая правосудие или скорее казнь. **Мафдет** вырывала сердца грешников и подносила их к ногам фараона. Поскольку кошачьи животные убивали скорпионов и змей, **Мафдет** стали считать богиней животных семейства кошачьих. Ее назвали ‘убийцей змей’. В африканских мифологиях известны также боги, представлявшиеся в образе *леопарда* (**Торе** у пигмеев бамбути и др.). С *леопардом* ассоциируется сам Дионис, творец и разрушитель. Пятна леопарда напоминают глаза и его часто называли **Неусыпным Стражем**. Леопард — аналог тысячеокого Аргуса. Многие герои носили *леопардовые шкуры*, например, Орфей и Ясон.

Семантема *‘ягуар’* в мифологии

Ягуар — основное животное в символизме Центральной и Южной Америки, связанное с прорицанием, царственностью, колдовством, силами загробного мира, Земли и Луны, а также плодовитостью. Слово *yahuar* или *yaguar* встречается в языке кечуа, где оно значит ‘*кровь*’ и так или иначе всегда связано с кровью[1]. Это слово было составной частью имен правителей инков: **Ягуар Укис**, **Явар Вакак** ‘Плачущий Кровью’. Майя почитали *ягуара (balam)* как первопредка — трое из четверых первых людей носили имена **B’alam K’itze** ‘Ягуар-Кедр’, **B’alam Aq’ab** ‘Ягуар-Ночь’ и **Ik’ib’alam** ‘Темный Ягуар’. Как символ власти, *шкуры ягуаров* и *шлемы* в форме их голов

[1] Слово *явар/ягуар* входило во множество кечуанских словосочетаний: *Allin yahuar*, или *yahuarniyoc* ‘знатный человек из хорошего рода или хорошей крови/касты’, *Yahuar yahuar* ‘полный крови’, ‘окровавленный’, *yahuar macintin* ‘родственник’ и многие другие. На гуарани слово *yaguara/jaguarete* означало ‘зверь, убивающий одним прыжком’. У некоторых индейцев Амазонии, например, тупи, *ягуар* называется похоже — *iawa*, *iawaraté*.

носили вожди. В пантеоне майя был особый бог-ягуар по имени **Шбаланке**. На языке майя понятия ‘ягуар’, ‘оборотень’ и ‘колдун’ выражались одним словом — *балам*, а сам *культ ягуара* был тесно связан с ацтекским богом **Тецкатлипокой**. В культуре ацтеков[1] бог **Тецкатлипока** часто превращался в *ягуара*, чья пятнистая шкура олицетворяла узор звездного неба. *Зеркальноглазый ягуар* был внушающим ужас воплощением верховного бога ацтеков **Тонакатекутли**, чье магическое зеркало открывало абсолютно все — от мыслей людей до тайн грядущего.

Семантема *‘крокодил’* в мифологии

Бог-крокодил имел важное значение для египетской религии и мифологии уже в начале III тыс. до н. э. В египетском языке насчитывалось 20 различных обозначений для крокодила. Бог-крокодил **Себе́к/Собек/Собк/Сохет/Собки/Сокнопаис**, **Сухос** (др.-греч. Σοῦχος) — древнеегипетский бог воды и разлива Нила. В поздний период появилась сопутствующая **Себеку** богиня **Себектет**. **Себек/Сухос** почитался главным образом в Файюме, Крокодилополе, а также некоторых других местах, большей частью близких к воде. В нижнеегипетском Атрибисе почитался бог-крокодил **Хентехтай**. Образ крокодила в религиозно-мифологической системе древних египтян амбивалентен. В некоторых мифах он отождествлялся с Сетом, врагом Озириса, а в других мифах он выступал как друг и помощник Озириса. Крокодил **Ab-esh-imy-duat**[2] выступает в качестве стража гробницы Озириса в седьмом секторе Дуата, а крокодил **Ab-she** поедал сердца потерянных душ в седьмом секторе Дуата.

Семантема *‘гиппопотам’* в мифологии

Гиппопотамы в современную эпоху — исключительно африканские животные, живущие преимущественно в водной стихии, откуда их название (*гиппопотам* от др.-греч. ἵππος ‘лошадь’, ‘конь’ + ποταμός ‘река’)[3]. Древние египтяне с почтением и опаской относились к гиппопотамам. *Гиппопотамы*, наряду с крокодилами, ассоциировались с силами зла и Сетом, олицетворяли врагов Ра.

---

[1] Ягуар в ацтекской мифологии означает силы тьмы, находящиеся в столкновении с солярным орлом. Воины-ягуары (науат. *ocēlōtl*) — вид пехоты, входивший в состав армии ацтеков.

[2] Здесь и далее имена представлены так, как они встречаются в источнике, из которого были заимствованы.

[3] В качестве синонима к слову *гиппопотам* используется также буквальный перевод на национальные языки словосочетания ‘речная лошадь’, ср., например, нем. *Flusspferd* или швед. *Flodhäst*. Предполагается, что такое название гиппопотам получил, несмотря на несхожесть с лошадьми, за часто издаваемый голосовой сигнал, напоминающий конское ржание. В арабском языке и в иврите он называется *нильской лошадью* (араб. فرس النهر, ивр. סוס הַיְאוֹר). Древнееврейское слово *behēmōth* (ивр. בְּהֵמוֹת) представляет собой форму множественного числа от *behēmāh* (ивр. בְּהֵמָה ‘животное’). Существующее в современных европейских языках слово *behemoth* означает ‘чудовище из книги Иова’ *(см. также с. 148)*.

В то же время они иногда считались священными животными Осириса. *Гиппопотам* был также священным животным богини-матери **Таурт**, которая сама всегда изображалась в виде стоящей беременной самки гиппопотама с женскими руками, грудью и львиными задними лапами.

Семантема *'обезьяна'* в мифологии

Лексема обезьяна представляет собой заимствование из турецкого языка от персидского слова *abuzine*. Корреляцией в арабском языке является словосочетание *abü zinä* 'отец блуда'.

В Индии обезьяны окружены ореолом святости. *Обезьяна*, наряду с белым слоном и коровой, — третье священное животное. Они пользуются полной неприкосновенностью, их нельзя прогонять. В свое время в Индии за убийство обезьяны жестоко наказывали. **Хануман** (санскр. हनुमान्)— чтимое в индуизме обезьяноподобное божество. На образе индийского бога-обезьяны **Ханумана** основан китайский мифологический персонаж **Сунь Укýн** — 'Царь Обезьян'. В некоторых странах, например в Индонезии, их трудно различить — **Хануман** и **Сунь Укун** считаются одним и тем же существом. Мифический **Сунь Укун** также известен как 'Каменная обезьяна', так как родился из камня; 'Прекрасный Царь Обезьян'; 'Великий Мудрец, 'Равный Небу'. 'Царь Обезьян' также известен как **Kâu-chê-thian** буквально: 'Обезьяна, Равная Небу' на Тайване и как **Maa-lau-zing** буквально 'Обезьяна-дух' в Гонконге.

Семантемы *'бык'* и *'корова'* в мифологии

По мнению О. Н. Трубачева, доместикация быков и коров [1] была связана преимущественно с религиозным культом, что шло «рука об руку» с их использованием в хозяйственной деятельности. Одно не исключало, а, скорее, предполагало другое. Со временем в сакральной сфере произошло разделение *священных быков* и *священных коров* как выполняющих различные культовые функции.

Бык почитался многими народами как священное животное. «Гунны, тюрки, монголы, буряты возводили себя к быкам-прародителям (буряты — к **Буха-ной-ону**, тюрки — к **Огуз кагану**)» [Жуковская 1970 : 112]. *Бык*, дикий и упрямый, представлен в сравнениях такими своими качествами, как: физическая мощь и ярость крика — *Обхватив друг друга, они волочили один другого, и оба издавали клики, точно дерущиеся быки* (о **Бхимасене** и **ракшасе**); горячий нрав — *Не стерпел* (**Бхимасена** упрека), *словно добрый бык удара* [Невелева 1979 : 105]. В мифологии древних народов бык предстает как универсальная эмблема божественного могущества.

---

[1] О. Н. Трубачев придает факту неразличения в праиндоевропейском языке пола крупного рогатого скота, существованию только родового названия самца и самки и отсутствию названия для *коровы* исключительно важное значение. «Важность этого свидетельства языка трудно переоценить» — подчеркивает О. Н. Трубачев [Трубачев : 7—10].

Главные древнеегипетские божества могли выступать в облике быков: **Ра** — ‘небесный бык’, **Осирис** — ‘земной бык’. Наиболее почитаемым был ‘черный бык’ **Хапи** (более известный под греческим именем **Апис**), культ которого существовал уже во времена I династии. Первоначально он воспринимался в качестве воплощения *ка* бога Птаха, центром почитания которого был город Мемфис. Словом *ка* в Древнем Египте также передавалось слово ‘бык’. **Апис** был самым главным богом плодородия. Предполагалось, что ритуальный бег **быка-Аписа** оплодотворяет поля. **Апис** был живым символом Осириса, который сам называется образно ‘быком преисподней’. В Гелиополе поклонялись также *черному быку* как богу. Этот бык-божество у греков назывался **Мневис**. Как **Апис** в Мемфисе изображался земным воплощением бога-демиурга Птаха, так и **Мневис** почитался в Гелиополе как живое воплощение верховного солнечного божества Ра. Матерью **Мневиса** была корова **Хесат**. Центром культа бога-быка **Бухиса** был город Гермонт. **Бухис**, священный ‘белый бык с черными отметинами’, почитался как воплощение бога войны Монту; он считался сыном **Небесной коровы** (соответственно братом солнца-Ра). В египетской мифологии с быком отождествляли еще одно древнейшее божество, которое имело имя **Бата/Бат** (егип. *Bꜣt*). В Древнем Двуречье **Бык** — прежде всего образ лунного божества. В Шумере и Аккаде бог луны Син представлялся в виде синебородого **Быка**, а его супруга **Нингаль** соответственно в облике коровы. Святилище **Нингали** называлось **Гипар** (это слово первоначально обозначало ‘загон для случки коров’) [Дьяконов Ур : 369—370]. (По-шумерски «**Нгипар**», но аккадцы начальное *«н»* не произносили.)

В месопотамской мифологии одно из животных, соотнесенных с громом, — **Небесный бык**, которого посылает Инанне (Иштар) Ану, когда она хочет погубить Гильгамеша. Месопотамский бог бури **Ишкур** покровительствовал, в частности, животноводству. Согласно мифопоэтическим представлениям хурритов, верховное божество пантеона — бог грозы Тешуб. Его спутники — быки **Хурри** букв. ‘Утро’ и **Шери** букв. ‘Вечер’. Символика *быка* повсеместно присутствует в культовой практике минойцев, в ритуалах, связанных с культом. Не случайно **Критский бык**, побежденный Гераклом (Геракл символизирует в этом мифе дорийское завоевание, а **Критский бык** — минойско-микенское население додорического Крита), появляется затем на территории Аттики (**Марафонский бык**). В древнегреческой мифологии повествуется о единоборстве Геракла с **Ахелой** — могущественным речным божеством, который принял облик быкоголового мужа, а затем быка. С быком в ведийских текстах сравниваются различные боги: бог Индра, бог Агни (выделим особо упоминаемых в *«Ригведе»* диких быков породы *гаур*, которые относятся к пяти видам быков, одомашненных человеком). В *«Ригведе»* с *гауром* сравнивается **Индра**. В индуизме бык **Нанди** — священный бык, вахана и один из символов Шивы.

Образ прекрасной **Космической Коровы/Небесной коровы** восходит в египетской мифологии к далекой древности. Для древних египтян звездный небосвод выступал в образах коровы **Нут**. В египетских мифах **Космическая Корова Нут** поднимает на себе усталого престарелого Ра в небесную высь. С к о р о в о й сравниваются многочисленные богини египетского пантеона. Созвездие *Большой Медведицы* у древних египтян называлось ‘Бедро коровы’. В египетской мифологии **Бат** — богиня-корова, которую изображали с лицом женщины с коровьими ушами и рогам или в образе божественной коровы. Существует предположение, что имя **Бат** могло быть связано со словом *ба*, к которому был прибавлен суффикс *-т*. Слово *ба* часто переводится как ‘душа’. Это слово можно также перевести как ‘власть’ или ‘бог’. Изображения **Бат** в образе божественной коровы похожи на изображения богини Хатхор с некоторыми различиями, что может быть связано с разными породами скота, которые разводили в то время[1].

В германо-скандинавской мифологии **Аудумла** (или **Аудумбла**) (швед. **Audhumbla**) — к о р о в а, появившаяся из таявшего льда в одно время с Имиром. **Аудумла** кормила своим молоком **Имира** и всех его потомков. Ср. у А. Н. Афанасьева: «Эдда называет баснословную корову *Авдумлу*; вымя ее проливало четыре млечные реки, которые питали великана Имира. Она лизала иней, покрывающий скалы, отчего произошло поколение богов и родился самый Один» [Афанасьев 1852 : 22].

К о р о в а в индуизме почитается как материнская фигура **гау-мата**. Также как и **мать-Земля**, *корова* является символом принципа бескорыстного жертвования. **Адити** описывается как *корова*. Кришна описывается как пастушок. Его часто называют **Бала Гопалой** ‘Ребенком, который защищает коров’, или **Говинда** ‘Тот, кто приносит радость коровам’. В индуистской мифологии **Сурабхи** ‘Сладко пахнущая’ — чудесная корова, исполняющая желания владельца. Она возникла во время пахтанья Молочного океана и также известна под именем **Камадхену** ‘Корова желаний’. На санскрите для обозначения *коровы* обычно используется слово **го**, родственное английскому *cow* и латинскому *bos*. Оба термина, как и русское *говядина*, происходят от праиндоевропейской основы **gwous*.

Семантемы *‘баран’* и *‘овца’* в мифологии

В иконографии в виде б а р а н а (или человека с головой барана) изображались многие великие боги. **Хнум** — бог-демиург, создавший мир и лепящий человека из глины на гончарном диске. Его представляли в образе человека с головой *барана* со спирально закрученными рогами. Древнеегипетским эквивалентом бога Хнума был **Банебджедет/Банебджед**. Центром его культа был город Мендес. Геродот отождествлял бога Мендеса с греческим Паном

[1] *Бат (богиня)* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Бат_(богиня)

потому, что тот изображался с козлиными рогами. **Мендес**, быть может, егип. **Бен-нб-дд** ‘баран’: греки вначале исказили это название как **Бендес**, а потом — **Мендес**, от **Мендесий**. Др.-егип. **Херишеф** ‘Находящийся на своем озере’ — один из богов плодородия и воды, покровитель охоты и рыболовства. **Херишеф** изображался в виде человека с головой овна, в чем его изображение весьма сходно с изображениями **Хнума** или **Банебджедета**. Осирис — главный египетский бог, царь загробного мира также иногда изображался в виде *барана*. Был в почете и «крылатый баран» — так рисовали в Фивах бога Солнца Амона. В виде *барана* почитался еще один египетский бог по имени **Меримутеф** ‘Возлюбленный своей матери’. В Древней Месопотамии голова барана на вершине колонны означала правителя океана и бога судьбы Эа. С бараньими рогами на голове обычно изображаются финикийский бог неба и плодородия **Ваал-Хамон**, западносемитский бог огня и молний **Рашап**. **Фыры дзуар** ‘Святой баран’, в осетинской мифологии покровитель жителей сел Даргавса. С бараньими рогами на голове изображался Александр Македонский.

Семантема *‘кабан’* в мифологии

У германцев к а б а н был посвящен и приносился в жертву солнечному богу, сканд. **Фрейру** = нем. **Фро**. Из самого имени этого бога можно видеть, что он прекрасный, ласковый господин (др.-нем. *frô* — ‘господин’). **Фро** — бог мира и любви; он посылает дождь и солнечный свет, плодородие и мир. Его *кабан* с золотой щетиной (gullinbursti) освещал ночь и с быстротою коня вез колесницу своего бога. Этот *кабан*, как символ бога **Фро**, изображался на шлемах (Eparhelm = Frôhelm). ‹...› Кабан посвящен и другому светлому божеству — **Бальдеру** (сканд. **Baldr**, др.-нем. **Paltar**), который, по Гримму, соответствует известному нам только по имени слав. **Бел-богу** [Потебня 1865 : 29].

Семантемы *‘козел’* и *‘коза’* в мифологии

У к о з ы, олицетворяющей плодовитость и материнскую заботливость, символика позитивная. В древнегреческой мифологии образ *козы* **Амалфеи/Амальтеи**, вскормившей младенца Зевса своим молоком, на **Крите**, где его мать **Рея** укрывала сына от **Крона**, ассоциируется с материнской заботливостью. **Амалфея** после своей смерти была помещена Зевсом на небо в виде звезды (**Капелла**, т. е. ‘Козочка’ в созвездии Возничего). «Постепенно красивое имя **Амальтея** проникло в астрономическую литературу и ныне является общепринятым названием пятого спутника Юпитера» [Карпенко 1981 : 91]. «Созвездие Козерог именовалось в старину Козлом, Козой, а у арабов Козленком — аль-Джади. ‹...› Влюбленные в Элладу астрономы решили, что это вскормившая Зевса коза Амальтея» [Карпенко 1981 : 34].

У к о з л а символика негативная. В народных представлениях козел — инцестуозное животное [Топоров Проблемы : 146]. В древнегрече-

ской мифологии козлиный облик имел похотливый **Пан** — бог пастушества и скотоводства, плодородия и дикой природы. Боги назвали его **Паном**, так как он доставил всем (греч. πάς ‘весь’) великую радость. В древнегреческой мифологии есть еще один козлоподобный персонаж по имени **Эгипан**.

Семантема *‘верблюд’* в мифологии

В разных языках верблюдов называют по-разному[1]. Хотя все созвездия имеют латинские названия, большинство названий звезд — арабские. Одна из звезд называется *Нихал* — ‘Верблюд, Утоляющий Свою Жажду’, потому что древние арабы соотносили созвездие Зайца с традиционным арабским астеризмом *Караван верблюдов*. О «благополучии» *верблюдов*, говорится в мифологиях ряда народов Азии, пекутся их небесные покровители: у древних арабов этим озабочен мудрый **Нахи**, у йеменцев — бог-предок **Зу-Самави**, у узбеков — **Султан-бобо**, у туркмен — **Вейсель-кара**, у казахов — **Ойсыл-кара** и др. В индийской мифологии *верблюдом* как *ваханой*[2] (животным, используемым богами как средство передвижения) пользовалось второстепенное божество **Моммайма**.

Семантема *‘конь’* в мифологии

В древнегреческих мифах упоминаются имена 22 коней богов и имена 39 коней героев. Кроме того, в мифологии и эпосе фигурируют не менее девяноста «лошадиных» имен. По справочнику Дж. Джоубса «мифологический конь» представлен более всего в индийской, скандинавской, ирландской и греческой традициях (в последнем случае, впрочем, это в основном уже антропоморфизированные **Хрис-иппы** и **Гипп-алки**). Конь — символ множества самых различных явлений, но преимущественно это *конь* солнца, *конь* ветра и облаков и, наконец, *конь* — символ времени, символ целого мира и мира-времени. Своего рода мифологическая универсалия — ‘черный и белый конь’, ‘черный и белый всадник’, ‘близнецы кони или всадники Диоскоры и Аширы’, символизирующие *день* и *ночь*. Связан со временем конь **Калки**, который явится в конце века Кали; времена года, греческие **Горы** — ‘небесные конюхи’ или ‘кони’; индийский **Дьяус**, бог неба и света, описывается иногда как «черный конь, покрытый жемчугом (звездное небо)»; **Гиппа** (**Лошадь**) изображалась

---

[1] Русское слово *верблюд* происходит, по М. Фасмеру, от праслав. *velьbǫdъ*, возможно являющегося заимствованием из гот. *ulbandus* ‘слон’. Готское слово, в свою очередь, было заимствовано из др.-греч. ἐλέφας ‘слон’. Греческое слово было заимствовано с Востока [Фасмер 1 : 293]. Однако некоторые авторы считают, что славянские слова, родственные русск. *верблюд*, восходят к сочетанию *вельблудъ* ‘многоблуждающий’, ‘многоходящий’ и имеют древнее праславянское происхождение. Латинское название *Camelus* восходит через греч. κάμηλος к общесемитскому слову *гамаль* (араб. جَمَل, ивр. גמל).

[2] *Вахана* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Вахана

с лошадиной головой и называлась у орфиков ‘душой мира’. «Самым знаменитым будет конь из Брахадараньяка-упанишады. Г. Юнкер назвал коня “арийским символом времени”. Каждая часть тела космического коня является одновременно и частью мира» (G. Jobes, H. Junker цит. по: [Брагинская Эон : 294]).

Многие боги и некоторые герои античности предстают и действуют в облике *коня* или *кобылы*: **Гелиос**, **Деметра**, **Посейдон**, **Гадес**. Наиболее устойчива связь с конем у Посейдона, который считался покровителем коневодства и имел прозвище **Гиппий** ‘Конный’. Вспомним океанид и нереид, в частности, **Гиппо**, **Гиплоною** и **Гиппотою**, по именам которых мы можем предположить, что в них было что-то от кобылиц. Знаменитые лошади царя Эномая были зачаты от северного ветра Борея и имели собственные имена, запечатленные в мифах — **Псилла** и **Гарпина**.

Среди многих лошадей греческих героев упомянем *коней* Ахилла — **Балий** (др.-греч. Βάλιος) ‘Пятнистый’ и **Ксанф** (др.-греч. Ξάνθος) ‘Рыжий’. В греческом мифотворчестве фигурировал также **Тараксипп** ‘Ужас коней’ — злой демон, пугающий лошадей, вселяющий в них во время состязаний беспричинный страх. **Тараксиппу** был воздвигнут алтарь, который находился на Олимпийском ипподроме и также назывался **Тараксипп**. Это также одно из прозвищ **Посейдона-Гиппия**.

В Ирландии и Уэльсе слово *эх* ирл. ‘лошадь’ входит в имена множества мифических персонажей, связанных с солнечным культом и потусторонним миром на морских островах. Одного из королей демонов-фоморов звали **Эохо Эхкенд** ‘Эохо Конская голова’. Великолепным всадником был **Эоху Ронд**, над которым герой Кухулин взял верх, поразив его лошадь его же копьем. Правитель островного потустороннего мира носил имя **Риангабаир** ‘Морская лошадь’. **Эх-ушкье** (гэл. *each-uisg* букв. ‘водяная лошадь’) — мифологические лошади в кельтской мифологии, живущие в море и способные передвигаться по водной поверхности. **Агиски** (гэл. *aughisky*) — разновидность «водяной лошади» в кельтской мифологии. Практически полный аналог **Эх-ушкье**. В Галлии было божество с именем **Атепомарос**, означающее нечто вроде ‘Обладающий большой лошадью’ или просто ‘Большая лошадь’. В бретонском и ирландском фольклоре **Луну** до сих пор называют ‘Белой кобылой’. *Кони* фигурируют в германо-скандинавской мифологии. Это, прежде всего, восьминогий конь Одина — **Слейпнир** ‘Скользящий’ или ‘Живой’, ‘Проворный’, ‘Шустрый’. Отцом **Слейпнира** был жеребец **Свадильфари** др.-сканд. ‘Незадачливый путешественник’, а его матерью в виде кобылы выступил бог Локи. Потомком **Слейпнира** является волшебный конь **Грани**, принадлежавший легендарному герою Зигфриду. Согласно мифам, Зигфрид получает **Грани** от таинственного старика, который на самом деле является Одином. Волшебный конь **Гуллфакси** ‘Золотая грива’ первоначально принадлежал великану Грунгниру, а затем был передан Магни его отцом Тором в качестве вознаграждения за помощь в битве с Грунгниром.

В мифах **Гуллфакси** является лошадью, одинаково быстро перемещающейся по земле, по воздуху и по воде, но не такой быстрой, как **Слейпнир**. Коней Дагра, бога дня, и его матери Нотт, богини ночи, зовут **Скинфакси** ‘Сияющая грива’ и **Хримфакси** ‘Покрытая инеем грива’. **Скинфакси** вез за собой колесницу Дагра по небу, а его грива освещала небо и землю. **Тучи** — это боевые кони *валькирий*. **Таркшья** (санскр. Târkshya) — один из небесных коней, упоминаемых в *«Ригведе»*. **Таркшья** описывается как могучий конь, побуждаемый богом, победитель на колесничных бегах, быстрый, спешащий на бой.

У восточных славян, помимо святого — всадника *Георгия* и *Ильи-пророка*, разъезжавшего по небу на колеснице, запряженной конями, святыми — покровителями лошадей были *Никола* и особенно «лошадники» *Флор (Фрол)* и *Лавр*. У южных славян покровителем коней считался *св. Федор (Тодор) Тирон*. Ср. также мифологических «конных» персонажей, связанных с Новым годом, — *Авсень* у восточных славян, *Божич* у южных славян [Кондратьева : 18, 54, 104, 108].

У многих народов Кавказа был развит «культ коня». В армянском эпосе **Куркик Джалали** — чудесный конь, советник и помощник героев, которого эпические армянские герои нашли на морском дне в сбруе и с мечом-молнией. **Куркик Джалали** давал мудрые советы, воодушевлял, помогал истреблять врагов, бил копытами как палицами, выпускал из ноздрей пламя. У народов Кавказа сохранилось и представление об особой роли *черепа коня*. В грузинском эпосе *череп коня* **Лурджа** выполняет все желания. В якутской мифологии **Джёсёгéй тойóн** (другие названия — **Дьёсёгёй Тойон**, **Кюрюё Дьёсёгёй Тойон**, **Дёсёгёй Айыы** или **Уордаах Дёсёгё**) — божество, покровитель лошадей и рогатого скота, способствующий их размножению. Он изображался либо в образе человека, либо ржущего жеребца.

Для древних башкир «культ лошади» был настолько тесно связан с водой, что даже первого коня, который поднялся со дна озера и вывел вместе с собой табуны лошадей зовут **Акбузат**. Он наделен даром человеческой речи, способностью к перевоплощению. В Японии богиня **Бато Каннон**, ‘милосердная Великая Мать’, появляется либо в виде *белой лошади*, либо *с головой лошади*, либо в короне с *фигурой лошади*.

Как отметил В. М. Жирмунский, «Конь может менять свой вид, превращаясь в звезду, птицу или муху; встряхнувшись, он оборачивается паршивым маленьким жеребенком, «коньком-горбунком». ‹...› Он нарекает имя герою, чудесным образом создает для него «народ и скот». ‹...› Он помогает герою одолеть врага или выносит раненого из битвы. Трогательную дружбу Рено де Монтобана и его коня **Баярда** в эпосе французском можно сравнить с такой же человеческой дружбой, соединяющей Рустема и **Рахша** в *«Шах-намэ»*, Марко Кралевича и его **Шараца** в южнославянских песнях, Ивана Гостиного сына и его **Бурко** в русской былине, Алпамаша и **Байчибара**,

Кёроглы и **Гирата** в эпических сказаниях тюркоязычных народов, Джангара и борзого **Рыжко**, Хонгора и бурого **Лыско** в калмыцкой *«Джангариаде»*, Бум-Эрдени и его «бедового серого **Лыско**, величиною с гору» — в монголо-ойратских былинах» [Жирмунский : 24—25].

«Летающие кони» в мифологии

Самый известный в европейской культуре крылатый конь из греческих мифов, белоснежный **Пегас**, появился на свет из туловища убитой Персеем Медузы Горгоны. (Посейдон обольстил Медузу, некогда бывшей прекрасной девушкой в храме Афины. Плодом этой связи явился, в частности, конь **Пегас** — любимец муз). Этого «крылатого коня», летавшего со скоростью ветра, назвали **Пегасом** (греч. Πήγασος) по месту рождения. Он родился у истоков Океана, и мифоним **Пегас** некоторые авторы переводят как ‘Бурное течение’. Вероятно, более точная этимология имени — от греческого апеллятива πηγή ‘источник’ [МНМ 2 : 296]. Мифологическая связь имени **Пегас** с водой, с источниками находит свое мифологическое продолжение. По мифам, ударом копыта о землю **Пегас** выбивал источники. Так возник «священный источник» на вершине Геликона у рощи Муз в Беотии, называемый **Гиппокрена** (древнее название **Иппокре́на** др.-греч. Ἵππου κρήνης) ‘Конский источник’, ‘Лошадиный источник’, ‘Ключ коня’.

В некоторых национальных культурах «летающие кони» наделяются весьма своеобразным обликом и обладают особыми функциями.

В древнегреческих сказаниях «крылатыми конями» владели полумифические герои *Персей* и *Беллерофонт*; «христианская легенда, продолжая античную традицию, приписывала ‘крылатого коня’ победителю дракона святому *Георгию*. Героический эпос тюркоязычных народов сохранил образ ‘крылатого коня’ — *тулпара*. ‘Крылатым’ тулпаром является чудесный конь *Алпамыша* **Байчибар**: крылат и **Гират**, знаменитый конь народного героя *Кёроглы (Гороглы)*. Кроме того, **Гират** — водяной конь, вышедший из моря. ‹...› Сходным образом и в армянском эпосе крылатым является чудесный конь **Джелали**, которого Санасар, родоначальник сасунских богатырей, добывает на дне морском вместе с мечом-молнией. ‹...› В эпосе южнославянских народов крылатым является **Ябочило**, чудесный конь воеводы *Момчила*» [Жирмунский : 26—27].

Акбузат — волшебный крылатый конь *(тулпар)*, по мифологическим представлениям, пришел из озера, которое и до настоящего времени называется **Йылкы сыккан куль** ‘Озеро, из которого вышли лошади’. **Акбузат** ‘Ледовый конь’ поднялся со дна озера и вывел вместе с собой табуны лошадей. В славянской мифологии **Пегасу** соответствует конь **Кологрив**, на котором Дажьбог сражался с Черным Змеем, ср. также коня **Златогривый**. В корейской мифологии фигурирует ‘крылатый конь’ — **Чхоллима**, «способный преодолевать тысячу ли в день». По легенде, не было на Земле смельчака, способного его укротить, поэтому **Чхоллима** улетел в небо. В тибетской культуре символом жизненной силы является **Конь ветра**, **Лунгта** (монг. *хий*

морь, бур. *хии морин*). **Конь ветра** считается защитной силой человека. На гербе Монголии изображен конь с крыльями, являющийся символом энергии и духа. В исламской мифологической культуре фигурирует крылатый конь по имени **Бурак** (араб. **Al-Burāq** البُراق) буквально ‘Сияющий’, ‘Молниеносный’. «**Бурак** — белого цвета, имеет длинные уши и крылья, расположенные не на спине, как у **Пегаса**, а на ногах. На этом коне Магомет летал из Мекки в Иерусалим. На миниатюрах XIV в. **Бурак** изображался с человеческой головой, а мусульмане Индии придают ему еще и хвост павлина. Таким образом, это по меньшей мере тройная химера: *человек* + *лошадь* + *птица* ***Баян***» [Иванова-Казас : 48]. Одним из наиболее знаменитых химерических мотивов китайской мифологии выступает *лунма* — лошадь-дракон, которая описывается как «крылатая лошадь, покрытая драконьей чешуей и не тонет, ступая по воде». В индуистской мифологии конь Индры, царь всех лошадей **Уччайхшра́вас** (санскр. उच्चैःश्रवस्) ‘Навостряющий уши’— летающий белый конь с семью головами и черным хвостом. Возникнув в результате пахтанья Молочного океана, **Уччайхшравас** обрел способность воскрешать мертвых. Упомянем также умеющих летать русских сказочных **Конька-Горбунка** и **Сивку-Бурку**. «У славян и в мифологиях других народов конь был символом ветра точно так же, как и молнии. ‹...› Пасется **Сивка-бурка** в вечно-цветущих степях. Вся эта обстановка носит на себе яркий отпечаток языческого верования: дивному коню приданы все свойства *грома* и *молнии*: необычайная быстрота, полет под облаками, чудесная сила перескакивать воды, горы и пропасти, жгучее пламя и всепотрясающий топот, от которого дрожит сама земля: *конь бежит — земля дрожит*. ‹...› Конь **сивка-бурка** называется *вещим*: он владеет человеческим словом, особенною проницательностью и умом. ‹...› Конь **Сивка-бурка** наделен необыкновенною силою: *он побивает копытами целые войска*. ‹...› Само название **Сивка-бурка-вещая-каурка** нельзя оставить без внимания. Эпитет *сиво-бурый* означает шерсть *темно-рыжую с проседью*; каурая шерсть та же, что и бурая, только с *черным* ремнем по спине. *Рыжий* цвет постоянно придается олицетворением стихии света; *темный цвет с проседью* — цвет тучи» [Афанасьев 1852 : 16—17].

Глава 2
МИР ПЕРНАТЫХ В МИФОЛОГИИ

Птичий мифологический мир огромен, весьма разнообразен и включает как мифологически переосмысленные образы реально существующих птиц, так и мифические образы летающих животных, созданных креативным мышлением различных этносов. Будучи весьма

многочисленной и распространенной группой, птицы играют важную роль в природе и в жизни человека, что, наряду с их характерными особенностями, обусловило широкое вхождение их образов в религиозно-мифологические системы и ритуалы разных народов. «По свидетельству всех индоевропейских народов, *птица* была некогда священным образом ветра, молнии и света; стихиям этим были приписаны свойства птицы, и наоборот: с птицами соединились мифологические представления, заимствованные от стихий; мало того, народная фантазия даже создала баснословных птиц, представителей ветра, молнии и света» [Афанасьев 1852 : 4—5]. При этом птицы наделялись разнообразными функциями. Они были богами, функционировали как демиурги или герои, выступали тотемными предками, претерпевали различные превращения, были ездовыми животными для божеств и героев и т. д. Ср. укр.: «За міфами індонезійців, бог-творець Мула Джаді створив світ за допомогою птахів : ластівок-вісниць та курки, яка знесла яйця в гілках світового древа (з них вилупилися три дружини божественної тріади). У міфах майя є ластівкоподібна богиня-оракул **Теель-Кусам**. Культурний герой давньокитайської міфології та легендарної історії Се з'явився на світ завдяки ластівці. ‹...› Індійський Агні прилітав до царя Узінарі голубкою, Зевсу голуби приносили амброзію» [Сто : 320, 321].

В древнегреческой мифологии фигурирует супруга фиванского героя **Зета**, которую звали **Аэдона** (греч. Ἀηδών) 'Соловей'. Как повествуется в мифе, **Аэдона** завидовала своей невестке *Ниобе,* жене *Амфиона* (брата Зета), имевшей многочисленное потомство. Она попыталась убить старшего сына **Ниобы**, но по ошибке убила своего собственного сына **Итила**. Из жалости к ней боги превратили несчастную в *соловья*, на что указывает имя героини [МНМ 1 : 146]. В армянской мифологии есть птица, от пения которой засохшие сады, горы и долины покрывались буйной растительностью. Зовут ее **Азаран Блбул** (арм. Հազարան Բլբուլ), букв. 'Тысячеголосый соловей' [1].

Детальное рассмотрение всех образов реальных птиц, фигурирующих в мировой мифологии, является весьма объемистой задачей. К примеру, только в древнегреческой мифологии, по нашим подсчетам, упоминались 54 разновидности птиц. Некоторые из них, например, орел, встречаются в 18 мифах и ассоциируются с различными мифологическими персонажами [2]. Образы реальных птиц в мифах переплетаются с образами птицеподобных существ, созданных мифологическим мышлением разных этносов. **Алектри́он**, **Алекти́он** (др.-греч. Ἀλεκτρυών) 'Петух' — в греческой мифологии юноша, слуга Ареса,

[1] *Азаран Блбул* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Азаран_Блбул

[2] *Фауна древнегреческой мифологии* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Фауна_древнегреческой_мифологии

стоявший на страже во время встреч своего господина с Афродитой[1]. Алкиониды, в греческой мифологии дочери гиганта Алкионея, после гибели отца бросившиеся в море. Амфитрита превратила их в зимородков. Их имена: **Алкиппа**, **Анфа**, **Астерия**, **Дримо**, **Мефона**, **Паллена**, **Фтония**, **Хтония**. **Алконост** — в византийских и русских средневековых легендах райская птица с человеческим лицом (часто упоминается вместе с другой райской птицей-сирином). Образ **Алконоста** восходят к греческому мифу об **Алкионе**, превращенной богами в зимородка (**Алкион** — по-гречески ‘зимородок’). **Гагана** — в русской мифологии птица с железным клювом и медными когтями, живущая на острове Буян и охраняющая чудесный камень Алатырь [Сл. Мелетинский : 35].

Некоторые мифонимы представляют собой собственные имена мифологических представителей фауны, образованные путем онимизации исходных апеллятивных лексем или синтаксем. Названия мифических птиц мы относим к синекдохическим, если у них главный компонент имеет явную или подразумеваемую общую лексическую семантику ‘птица’. Персонаж русских сказок, сказочная огненная птица, крылья которой, как языки пламени, а глаза светятся, как кристалл, называется синекдохическим именем **Жар-птица**. «Как **Стратим-птица** представляет мифический образ ветра, так **Жар-птица** представляет мифический образ блестящих и горячих лучей солнца. Эпитет *жар* указывает на связь этой птицы со светом и теплотой, а образ птицы символически выражает быстроту света. **Жар-птица**, по свидетельству народной сказки, питается *золотыми* яблоками и живет в *золотой* клетке; у немцев птица эта даже называется *золотой — der goldene Vogel*, что основывается на прямой филологической и мифической связи ‘золота’ с ‘солнечным светом’» [Афанасьев 1852 : 8]. В румынском фольклоре есть сказочная птица, совершающая различные деяния. Зовут ее по-румынски **Pasărea Măiastră** ‘Волшебная птица’. У ингушей мифологический персонаж — птица-носительница благодати носит синекдохическое название **Фара-хазилг** ‘Благодатная птица’. Там, где **Фара-хазилг** совьет гнездо, появляется изобилие (богатый урожай зерна, многочисленный приплод скота и т. п.); в местности, оставленной **Фара-хазилг**, наступает оскудение.

В древнекитайской мифологии есть чудесная царь-птица. Зовут эту птицу **Фэнхуан** (кит. 鳳凰). Компонент имени *фэн* трактуют как ‘чудесная птица’, а компонент *хуан* — как название особого гребня на голове птицы *фэн*, представляющего собой изображение восходящего солнца. В западноевропейской и русской литературе **Фэнхуан** обычно переводится как ‘*птица феникс*’. Как предполагают исследователи,

[1] **Алектрион** должен был будить божественных любовников до наступления утра. Но однажды **Алектрион** проспал, и Гелиос застал любовников в тесных объятиях, а затем выставил увиденное на обозрение всем, включая Гефеста — мужа Афродиты. В наказание **Алектрион** был превращен Аресом в *петуха*.

слово *фэн* ‘чудесная птица’ первоначально было обозначением божества ветра (не исключено, что понятие «фэн» связано с фонетически близким в древности словом ‘ветер’) *(см. также с. 288)*.

Пэн — гигантская птица в древнекитайской мифологии, возникшая от исполинской рыбы **Кун** путем метаморфозы. Крылья **Пэн** подобны дождевым тучам, величина спины — несколько тысяч ли (более тысячи километров). Синонимы **Пэн**: **Дапэн** ‘Большая Пэн’ и **Дапэн-ниао** ‘Большая птица Пэн’ используются для обозначения в Китае иноземных гигантских мифологических птиц **Рух** и **Гаруды**. Птица **Пэн** лингвистически символизирует ‘величие’, ‘большие перспективы’, ‘великие свершения’. **Цзинвэй** — чудесная птица, зооморфный персонаж из китайской мифологии. **Цзинвэй** внешним видом напоминает ворону, но с красными лапами и пестрой головой с белым клювом; за характер ей дали несколько других имен: **Чжи-няо** ‘Птица твердой воли’, **Ши-няо** ‘Птица клятвы’, **Юань-цзинь** ‘Скорбная птица’. **Карура** — божественное существо с птичьей головой в японской буддийской мифологии. Название является транслитерацией имени индуистской птицы-божества **Гаруды**. Местом обитания **Каруры** является Сумисэн или гора Меру. То же самое существо называется по-японски **Кондзито** ‘Птица с золотыми крыльями’.

Умай/Ымай — древнейшее женское божество тюркских народов, мать всех людей, занимало второе место после Тенгри. Среди современных тюркских народов известно у алтайцев, башкир, кыргызов, хакасов и других. Имя **Умай** означает ‘Лебедь’. В образе птицы она могла летать в небе, ходить по земле и плавать по воде.

Тюрки считали, что **Умай** принимала участие в сотворении мира. В древние времена, когда не было ничего кроме Великого океана, по его поверхности плавала **Умай-лебедь**. Однажды она нырнула глубоко-глубоко и достала со дна землю, из которой и выросли горы, реки, растения и животные. Говорят, что именно л е б е д ь снесла яйцо, из которого вылупился этот мир. Потому тюрки никогда не убивали *лебедей*. Священный *лебедь* в буддистской и индуистской мифологии фигурирует под синекдохическим именем **Хамса** (санскр. हंस) ‘Лебедь’.

Многие южнославянские песни рассказывают о женитьбе того или иного известного юнака на *вилле* или *самовиле*: *лесная вила (нагоркинья)* или *водяная вила (бродарица)* во всех этих песнях является в образе девы-птицы *(лебединой девы)*. На вилах женятся Новак Дебелич, Лютица Богдан, Петр Латинянин, Илья Котарлич и др.; в болгарских песнях — Йован Попов. ‹...› Тема эта известна и русским былинам (Махайло Потык и Мария или **Насатья Лебедь белая**). ‹...› В диссертации Хельги Хольмстрем, посвященной мотиву ‘лебединой девы’, зарегистрировано и классифицировано несколько сот вариантов этой сказки со всего света» [Жирмунский : 98—99]. *‘Лебединая дева’* выступает как праматерь рода. «Так, род ногайского мурзы Едигея, всесильного временщика и правителя Золотой Орды, вел свое

происхождение от почитавшегося в Казахстане мусульманского народного святого Баба-Тукласа и девы-птицы. ‹...› Любопытно, что официальные родословные русских княжеских родов — Юсуповых и Урусовых, возводящих себя к потомкам Едигея, сохранили имя Баба-Тукласа как своего легендарного родоначальника. ‹...› Элементы этого сказания проникли и в героический эпос. В кыргызском эпосе Семетей добывает невесту — *'лебединую деву'* **Ай-Чурёк**. **Ай-Чурёк** означает 'красавица Чурёк', слово *чурёк* (по-кыргызски — 'самка утки', 'чирок') употребляется в фольклоре в переносном значении как эпитет красавицы» [Жирмунский : 100].

Иногда лексическая семантика мифонима могла послужить импульсом для рождения нескольких этиологических мифов, для появления нескольких ономастических значений. Мифологическое имя **Кикн** восходит к древнегреческому слову κύκνος 'лебедь'. Семантема слова *лебедь* вызвала появление ряда зооморфных мифологических легенд [МНМ 1 : 649]. По одной из них, **Кикн**, высокомерный сын Аполлона, отталкивал всех своих друзей. Когда же от него отдалился последний друг, он бросился в озеро Коноп и стал птицей. По Овидию, он спрыгнул со скалы и превратился в лебедя. По другому мифу, **Кикн** был сыном Ареса. Он грабил и убивал путешественников в Фессалии; вызвал на поединок Геракла, который убил его. Арес превратил погибшего сына в лебедя. Как предполагают, **Кикн** собственно 'Лебедь' первоначально являлся символом бурной морской пучины. Согласно еще одному мифу, **Кикн**, друг Фаэтона, превратился после его гибели в реке Эридан в белоснежного лебедя. С тех пор лебедь живет в реках и озерах, боясь огня, погубившего его друга. Каждый из этих мифов имеет многочисленные варианты. Царь лигурийцев по воле Аполлона превращен в птицу, в лебедя. Согласно Вергилию, он пел, скорбя о любимом Фаэтоне, и вознесся к небу. Аполлон дал ему сладкий голос, а затем вознес к небу. Существуют и иные этиологические мифы, связанные с мифонимом **Кикн**.

Одна из священных птиц в индусской мифологии — п а в л и н. Эта птица упоминается в ряде почитаемых индусами писаний под именем **Маюра** 'Павлин'. Среди конкретно названных птиц по устойчивости ассоциаций могут быть выделены п а в л и н ы, с яркой окраской которых сравнивается необычная масть коней Индры. Обращает на себя внимание точность зарисовки: герой сбивает вражеских воинов со слонов, *будто павлинов с деревьев* [Невелева 1979 : 107].

Малаки-тауз (от араб. 'ангел-павлин') в мифологии еаидов (исповедующая особую религию часть курдов) 'верховный ангел'. Изображается в виде павлина (петуха). Слово '**Малаки-тауз**' употребляется вместо имени **Зазаил**, которое обычно не произносится. Образ **Малаки-тауз** складывался, испытывая влияние иудео-христианских, иранских, суфийских представлений. Изображение **Малаки-тауз** в виде павлина соотносится с солярной символикой павлина в других мифологиях (напр.,

Юго-Восточной Азии). Иногда **Малаки-тауз** называют ‘ангелом веры’, в этом качестве он сопоставим с иранским **Сраошей** — ‘духом веры’, послушания и дисциплины (священная птица **Сраоши** — ‘Петух’).

В римской мифологии **Пик/Пикус** (Picus, ‘дятел’ — лесное божество. Эпоним племени *пиценов*, которых привел **Пик** в места их обитания. У римских авгуров **Пик** как священная птица бога Марса считался особенно пригодным для гадания по поведению птиц [МНМ 2 : 312]. В мифологии ряда тюркских народов (казахов, кыргызов, казанских татар) фигурирует огромная птица, которая в благодарность за спасение своих птенцов от дракона покровительствует герою. Называют эту мифологическую птицу **Каракус/Алып-каракус** (или местными вариантами имени) ‘Черная птица’, ‘Богатырь черная птица’. У древних тюркских народов образ **Каракус** был связан с шаманским культом, следы этой связи сохранились у ряда тюркоязычных народов. «В сказках татар южной Сибири встречаются названия **Монгус-пакай**, **Моко**, **Пакай-чуру**. Ср. имя русской сказочной птицы: **Ногай**, **Нога**, **Ноготь**, **Черногар**, **Могол**, **Науй** (серб. **Ной**, **Страус**). *Ногаями* кыргызы зовут теперь казанских татар» [Потанин Примечания : 59].

В мифах нанайцев, сроков, орочей, ульчей, удэгейцев фигурирует гигантская птица с железным оперением, сидящая на вершине мирового шаманского дерева. Зовут эту птицу **Кори/Коори/Хоори**. С **Кори** связан миф о происхождении родовых названий: убивший птицу стрелок делит ее мясо между людьми и дает им имена по созвучию с названием полученных ими частей.

Приведем еще несколько примеров образов мифических птиц в мифологии и фольклоре. **Психофоры**, др.-греч. букв. ‘переносчики душ’, — в мифологии птицы, доставляющие души умерших в иной мир. В Древней Греции таковыми считались в о р о б ь и. Данный образ восходит к представлениям о душе человека, принимающей облик птицы.

Г р и ф о н ы — мифологические крылатые существа с туловищем льва, головой орла, имеют острые когти и белоснежные или золотые крылья. **Грифоны** — противоречивые существа, их роль в различных мифах неоднозначна: они могут выступать и как защитники, покровители, и как злобные, ничем не сдерживаемые звери. Изображения грифонов встречались в Древнем Египте и Древней Персии, но наибольшее распространение они получили в искусстве античного греческого мира. В древнегреческой мифологии **Гарпии** (др.-греч. Ἅρπυιαι) ‘Похитительницы’, ‘Хищницы’ — полуженщины-полуптицы, персонификации различных аспектов бури, архаические доолимпийские божества. Их имена указывают на связь со стихиями и мраком: **Аэлла/Аелло** (др.-греч. Ἀελλώ) ‘Быстрая’, ‘Вихрь’; **Аэ(е)ллопа/Аэ(е)ллопода** (Ἀελλόπους) ‘Вихреподобная’, ‘Вихревидная’; Окипета ‘Быстрая’; Келайно ‘Мрачная’. **Василиск** (от др.-греч. βᾰσῐλίσκος) ‘Царек’ — зооморфное мифологическое существо. **Василиск** имеет вид черного петуха с крыльями летучей мыши и змеиным хвостом; по другому описанию — голова петуха,

тело жабы, крылья птицы и хвост змеи с ядовитым жалом на конце; иногда его изображают с четырьмя или даже восьмью ногами. Ест **Василиск** только камни, у него нет самки, он сам откладывает яйца, которые высиживает жаба, из них выводятся новые **Василиски**. По описанию Плиния Старшего, **Василиск** убивает (превращает в камень) простым прикосновением и взглядом (что роднит его с *Медузой*), его взгляд сжигает траву и раскалывает скалы. **Василиск** настолько ядовит, что всадник, убивший его копьем, погиб вместе с лошадью, так как яд дошел до них через копье. Однако, если поставить перед ним зеркало, он умирает, увидев собственное отражение. Существует легенда, что некогда в Англии было очень много **Василисков**, но их истребил рыцарь, одетый в зеркала, как в латы. В XI—XII вв. алхимики полагали, что с помощью **Василиска** можно превращать медь в золото, и даже разработали рецепт искусственного выведения **Василиска** [Иванова-Казас : 48].

К а т р е й в древнегреческой мифологии — мифическая птица, которая предвещает дождь.

В восточнославянской мифологии фигурирует Г а м а ю н — сказочная райская и вещая птица, предвещающая будущее тем, кто умеет слышать тайное. **Гамаюн** изображалась с женской головой и грудью. Орнитоним **Гамаюн** перекликается с именем волшебной птицы, птицы радости **Хумайя** из персидской и арабской, а также из арабизированной мифологии народов Средней Азии. В мифологии древних иранцев есть аналог — ‘птица радости’ **Хумайя**. **Хумай** (перс. هما ’huma’, *murg-i-humay’un-bal* — ‘птица, предвещающая счастье’) — в иранской и арабской мифологии, а также в арабизированной мифологии народов Средней Азии — ‘волшебная птица’. Одновременно термин *хума/хумай* означал вид птиц, определяемых, как птиц-падальщиков — *сипы* или *грифы*. Согласно иранским и арабским текстам, **Хумай** представлялась как ‘волшебная птица-феникс’, ‘вещая птица’. Считалось, что она делает царем человека, на которого бросает свою тень. Ср. еще: «Имя **Хомаюн** в персидском языке означает ‘счастливый’, ‘августейший’. В арабизированной мифологии Средней Азии **Хумай** считалась ‘птицей счастья’, ‘хума солнца’, ‘хума счастья’» [Хумайя].

С и м у р г — фантастическое существо в иранской мифологии, царь всех птиц. Также известно в мифологии тюркоязычных народов Средней Азии и Поволжья. Ср.: «Тат., башк. *сәмрәү*, *сәмәр*, *сәмруг* ‘птица Семург’ ~ мар. диал. *самрык кайак* ‘сказочная птица, помогающая людям’ заимствовано из иранских языков, ср. тадж.-перс. *семург* ‘сказочная птица’, ‘орел’ (по народной этимологии якобы от *сиеһ мург* ‘черная птица’). Иранское слово *семург* уже в древние времена нашло широкое распространение, ср. русск. *симург*, др.-русск. *семаргл*. В тюркских языках образ **Семурга** имеет мрачный оттенок, ср. ног. *сумырай*, каз. *самурык*, кырг. *зумурук*, *семирук* ‘птица **Семург**, дух несчастий’» [Ахметьянов 1981 : 41]. Вначале **Симург** мыслился как

гигантский мифологический орел, однако позже его представляли как огромного сокола с женской грудью или как птицу с чертами льва или собаки. Образ **Симурга** был, вероятно, заимствован восточными славянами в виде бога **Симаргла**. **Мэйастрэ** (рум. *Pasărea Măiastră*) 'Волшебная птица' — персонаж румынского фольклора, сказочная птица. В древнеармянской мифологии **Ангх** — тотемная птица-грифон, символизировавшая небесный дух, а **Азаран Блбул**, букв. 'Тысячеголосый соловей' — жар-птица, которая символизирует просыпающиеся силы природы, красоты, справедливость и гармонию. **Азаран Блбул** является аналогом птицы **Феникс**. **Сампати** (санскр. सम्पाति) — легендарная птица, описанная в *«Рамаяне»* и других текстах индуизма. **Гаруда** (санскр. गरुड) 'Всепожирающее (Солнце)' — в индуизме ездовая птица бога Вишну, борец со змеями-нага. «Баснословная птица **Гаруда** олицетворяет собой ветер. **Гаруде** подобна мифическая птица **Стратим**» [Афанасьев 1852 : 7]. **Рух** — в средневековом арабском фольклоре огромная (как правило, белая) птица размером с остров, способная уносить в своих когтях и пожирать слонов.

Случаи, когда семантическая емкость внутренней формы имени позволяет в мифологии использовать одно и то же именование применительно к различным мифологическим фигурам, достаточно многочисленны. Индийский оним **Супарна** (др.-инд. *su-parṇá-*, букв. 'прекраснокрылый', 'прекрасноперый') является не только именем мифологизированной птицы, широко распространенной в ведийской и индуистской мифологии, в символике северного и южного буддизма (Индия, о. Ланка, сопредельные страны). Он относится и к другим персонификациям. Лексема *супарна* является также воплощением риши, дева-гандхарвы, асуры, обозначением реальной хищной птицы (орел, коршун и т. п.), относится также к метонимически построенным образам (например, к солнцу или луне как «крылатым» или же «снабженным лучами», к облакам, к лучу, к семи огненным языкам, к *соме,* коню, горе, реке и т. п.). В *«Ригведе»* **Супарна** упоминается как большая хищная птица, сын орла. В послеведийских текстах **Супарна**, как и **Гарутмант**, — одно из наименований **Гаруды** [Топоров 2 : 362—364]. «Птицы олицетворяют стремительность движения: по горизонтали вперед: (Возничий) *мчался стремительно, как птица, летящая в небе*; по вертикали вверх: *стремительные* (гандхарвы), *взлетев на вершину горы, точно птицы...*; и по вертикали вниз: *...падающего точно птица*. Сравнением с птицами подчеркивается слабость противника: ср. *птицы в клетке*, а также плененные силком — символ бессилия, беспомощности, как физической (воины, пригвожденные к земле стрелами), так и нравственной (человек во власти Творца)» [Невелева 1979 : 106—107].

Священный и б и с — птица перелетная и в Египте появляется во время разлива Нила, а улетает, когда вода спадает и на берегах остается плодородный ил. Египтяне считали, что именно *ибис*

заставляет Нил выходить из берегов. *Ибис* почитался также как исцелитель болезней, покровитель человеческого рода, борец с чудовищами и т. д. В честь этой птицы возводили храмы. *Ибис* отождествлялся с Тотом, египетским богом мудрости. Существовало поверье, что Тот обитает среди египтян в виде **Священного ибиса** и что он учит их оккультным искусствам и наукам. Ибис являлся одновременно солярным и лунным символом.

Семантема *‘орел’* в мифологии

Орел, царь птиц, в мифологии символизировал царя людей. Он часто являлся символом как шторма или грозы, так и солнца, то есть ассоциировался и со светом, и с плодородием. *Орел* всегда был солярным символом, атрибутом солнечных богов во многих культурах и нередко представлялся в образах, далеких от действительности. В *«Ведах» орел* не только персонаж солнечного цикла. Он — само солнце, которое так и называется **орлом** — **Garutmat** ‘Орел поднебесья’. В послеведовский период орел, под именем **Гаруды**, становится колесницей бога солнца **Вишну**. *Орел* в то же время и **Агни**, бог огня, он же принес огонь на землю. Подобно скандинавскому Одину, который в образе *орла* приносит напиток бессмертия, так и индоиранский орел или Индра в образе орла приносит (похищает) тот же напиток — *soma* (иран. *haoma*). Но *сома* — не просто напиток. «Орел, принесший напиток *сома*, есть сам **Сома**, а **Сома-орел** — ‘верховное божество’, ‘владыка всего сущего’, ‘праотец людей’ и, что особенно для нас интересно, ‘праотец шаманства’, ‘ясновидец среди жрецов’, ‘врач-исцелитель болезней’, ‘первый певец и творец гимнов’. **Орел-Сома** или **Haoma**, по описанию в Авесте, обитает на космическом дереве, которое именуется ‘деревом орла с высокими исцелениями’, ‘деревом всех исцелителей’» [Штернберг 1925 : 118].

В сказаниях, восходящих к аккадским и шумерским мифам, достичь дворца бога неба Ану можно лишь поднявшись на чудесной птице-орле. На такой птице летал мифический царь шумерского города Киш **Этана**. Птичьи черты имеются у таких божеств, как **Иштар**, **Ашшур**, **Адад** и др. Согласно верованиям шумеров, души умерших в подземном царстве богов были одеты в птичьи перья. В священном городе шумеров Ниппуре бог грозы и ливней **Нинурта** изображался в образе двуглавого орла. В дальнейшем **Нинурта** становится богом войны. У шумеров особую группу богов составляли крылатые существа. Раскаты грома в сознании жителей Шумера ассоциировались с рыканьем льва, и они представляли себе божество, управлявшее грозами, как птицу с головой льва. В шумеро-аккадской мифологии огромная птица молнии-бури шум. **Анзуд**, аккад. **Анзу** (**Имдугуд**) представлена в виде «орла с головой львицы (то есть всегда без гривы), и обычно лапы орла стоят на двух гривастых львах». Позднее (приблизительно с XIV в. до н. э.) **Анзуд** имеет также вид «гигантского орла». В древнешумерских текстах упоминается **Арабу** — птица недобрых предзнаменований,

или же ‘вестник плохих новостей’. Этот орнитоним ассоциативно упоминается также в текстах о царстве мертвых, что увязывается некоторыми учеными с теонимом **Эреб** — именем древнегреческого бога вечного мрака. Символом Хеттского царства было изображение двуглавого орла[1] с распростертыми крыльями, держащего в лапах двух зайцев.

Орла рассматривали как атрибут верховного божества **Зевса**, **Юпитера**, **Митры**, **Одина**. «Греки почитали *орла* посланником **Зевса**, а римляне называли его *носителем молний* **Юпитера**. Финская поэма *«Калевала»* изображает двух мифических орлов: один орел так велик, что зев его подобен шести водопадам; одним крылом разделяет он волны, а другим *небесные тучи*. Другой орел — сам *пышет пламенем, а перья его блистают огнем*. ‹...› Но естественной связи туч и грома *орла* представлялись не только гром и молния, но также буря и ветер. ‹...› Норманы верили, что на небе сидят великаны в образе *орлов* и размахом своих крыльев производят ветры; их полету сопутствует буря и град» [Афанасьев 1852 : 5, 6]. В Древней Персии и в Древнем Риме *орла* почитали как символ победы, и его полет воспринимали как предзнаменование военного успеха. В буддизме *орел* — ‘птица, на которой летает Будда’. В китайской мифологии **Чжэнь-няо** ‘Птица Чжэнь’ — ядовитая птица, подобная орлу. В Мезоамерике *орел* был древним божеством растительности, связанным с ягуаром. Это символ воинов-орлов, рыцарей ацтеков, чьи вожди украшали перьями себя и свой трон. Один из дней календаря ацтеков назывался *каутли* ‘орел’, что предвещало родившимся под этим знаком воинственность.

В мировой мифологической традиции птица о р е л выступает в качестве наиболее важной в культовом отношении птицы. *Орлы*

---

[1] *Двуглавый орел* является одним из древнейших символов. Аллегорически двуглавого орла могли рассматривать как посланца богов, который соединял земную и небесную сферу, как недремлющего стража, который видит все вокруг, как символ власти царя на востоке и на западе. Хурриты почитали двуглавого орла как охранника древа жизни. У древних хеттов символами-атрибутами главного бога, бога грозы, был двойной топор и двуглавый орел. Еще ранее изображения двуглавого орла были обнаружены у шумеров, в частности, при раскопках города Лагаш. Изображения двуглавого орла в VI в. до н. э. встречались в Мидии и на ассирийских памятниках, где они, по мнению специалистов, символизировали соединение мидийского царства с ассирийским в VII—VI вв. до н. э. В Древней Греции изредка встречались изображения бога солнца Гелиоса на колеснице, запряженной не четверкой коней, а двумя двуглавыми орлами. Изображения двуглавого орла использовались персидскими шахами из династии Сасанидов, а затем пришедшими им на смену арабскими правителями. В арабском мире двуглавый орел также стал популярным элементом восточного орнамента. В средневековье этот символ появился на штандартах турок-сельджуков, которые, кроме того, украшали им подставки для Корана. Двуглавый орел был распространен и в Персии как символ победы, а также в Золотой Орде. Есть сведения, что двуглавый орел был на знаменах гуннов.

были священными птицами в Ассирии, Вавилоне, Персии, Египте, Греции, Риме, Скандинавии, немецких землях и во многих других местах. В Вавилоне, Персии, Индии *орел* являлся символом высшего божества. Лексическая семантика мифонима из якутской мифологии **Хомпоруун Хотой** ‘Горбоносый орел’ выступает как бы в «функции заглавия мифологемы», обещая действия, связанные с *образом орла*. Действительно, **Хомпоруун Хотой** — бог-покровитель птиц и воплощается в образе темно-сизого орла. Он — отец орла. **Хомпоруун Хотой** жестоко карает человека, убившего орла, наказывает тех, кто относится к орлам непочтительно [МНМ 2 : 595]. Интересно, что древний египетский иероглиф, обозначающий ‘орла’, в конце концов превратился в хорошо известную нам букву *А*. Однако культово-ритуальная значимость *орла* привела к табуистическим заменам его древнего названия. Ср. одно из индоевропейских табуистических названий *орла*: лат. *aqua* ‘вода’ > *aquila* ‘орел’ (с дальнейшими производными словами): *aquilo* ‘северный ветер’, *aquilus* ‘темно-коричневый’ и т. п. Поэтому метафорическое имя **Орел** засвидетельствовано лишь в отдельных теонимиконах. Таким является имя одного из божеств древнеарабской мифологии, почитавшегося в государствах Саба и Катабан — **Наср** (араб. نسر) ‘Орел’. Ацтекская богиня **Сиу-акоатль** ‘Змеиная женщина’ имела также прозвище **Женщина-орел**, она была украшена короной из орлиных перьев. В мифологии ацтеков бог неба и Солнца, бог воинов имеет ряд имен, среди которых одно «орлиное»: **Куаутемок** ‘Нисходящий орел’.

Семантема *‘сокол’* в мифологии

Древнеегипетское анималистическое мышление представило многочисленные разновидности птиц в различных мифологических ипостасях. Наиболее широко в орнитологической мифологии представлен сокол, который был самым могущественным божеством Египта. В образе *сокола* воплощался бог Солнца **Ра**. В разных областях Древнего Египта под разными именами почитались божества-соколы, как правило, связанные с небом и солнцем. Бог неба и солнца **Гор/Хор**, сын богини Исиды и Осириса, выступал в облике сокола или человека с головой сокола. Первоначально бог-сокол **Гор** почитался как хищный бог охоты, когтями впивающийся в добычу. Одним из воплощений **Гора** был бог **Хентихети**, также изображавшийся в виде сокола. Голову сокола имел египетский бог войны **Монту**, а также местный бог **Аш**, со временем вытесненный другими богами. В образе сокола изображался **Сопду/Сопту** — бог-защитник северо-восточных границ Египта от агрессивных номадов и других внешних врагов. Образ *сокола*, плывущего в ладье, имел **Немти** — бог Восточной пустыни, покровительствовавший идущим через нее к Красному морю караванам и разработкам здешних минералов. **Сокар** — бог плодородия и покровитель мертвых, а также бог зла, огня и царства грешников изображался в виде *сокола*, сидящего на холме возле некрополя.

Образ *сокола* фигурирует в мифологиях и фольклоре других народов. **Феникс** (греч. **Φοῖνιξ**, перс. ققنوس, лат. *phoenix*; возможно, от греч. φοίνιξ, 'пурпурный', 'багряный') — мифологическая птица, обладающая способностью сжигать себя и затем возрождаться; известна в мифологиях разных культур, часто связывается с солнечным культом. В метафорическом истолковании **Феникс** — символ вечного обновления, бессмертия. Первое письменное упоминание мифа о **Фениксе** встречается у Геродота (V в. до н. э.). Он сообщает, что это птица из Аравии, живет 500 лет. На Руси у **Феникса** были аналоги: **Жар-птица** и **Финист**. Прототипом сказочной **Жар-птицы** является павлин. **Финист** — воинственная птица-сокол. Персонаж русской волшебной сказки **Финист — Ясный Сокол** имеет иное мифологическое наполнение: «...сокола, который играет очень важную роль в мифологии восточных народов, величают *свет-ясен-сокол*, т. е. 'сокол быстрый, как свет'» [Афанасьев 1852 : 3]. Сокол **Пипиристи** фигурирует в коми-зырянской сказке. **Турул** — птица, часто упоминаемая в венгерской мифологии; представляет собой большую птицу, напоминающую *сокола* и являющуюся вестником богов как пережиток венгерского анимизма. Во многих мифах и легендах его предсказаниям приписывают важнейшие события в истории венгерского народа, как, например, переселение с Урала на Дунай.

Мифологический образный подтекст имеет **Рарог** — огненный сокол западнославянских территорий. Возможно, образ **Рарога** генетически связан с древнерусским **Сварогом** и русским **Рахом** (*Страх-Рах* русских заговоров, воплощение огненного ветра — *суховея*), а также с иранским божеством войны и победы **Веретрагной**, одна из инкарнаций которого — 'сокол'. В *сокола* перевоплощались древнегерманский бог **Водан** и один из главных богов ригведийского пантеона **Индра**. Териоморфное божество, бог войны и охоты за головами в мифах Восточной Малайзии **Сингаланг Буронг** также обычно принимает облик *сокола*. В мифологии инков бог воды, шторма, бури, селевых потоков **Парьякака**, родившись из пяти яиц, воплотился в виде *сокола*.

Семантема *'коршун'* в мифологии

К о р ш у н ы — наиболее демонические из всех хищных птиц. Они питаются падалью и в некоторых национальных мифологиях являются символом смерти. И только древнеегипетское мифологическое мышление обожествило *коршунов*. Существовали древнейшие мифологические представления египтян о небе как о «крыльях коршуна». В Древнем Египте *коршун* пользовался большим почитанием, ибо он ассоциировался с богиней **Нехбет**, которая считалась символом Верхнего Египта и почиталась как олицетворение могущества фараона. Священное животное богини **Нехбет** — самка *белого коршуна* (точнее, *стервятника*). **Нехбет** часто изображалась над фараоном в виде коршуна с распростертыми крыльями, либо кормящей фараона своей грудью. С головой *коршуна* изображалась древнеегипетская богиня-мать и покровительница материнства, царица неба **Мут**.

Я с т р е б — солярная птица, обладающая тем же символизмом, что и орел, олицетворяет небеса, силу, королевское происхождение, знатность. Считалось, что *ястреб*, подобно орлу, может лететь к Солнцу и смотреть на него, не мигая. Египтяне называли ястреба **Птица Кенсу**, которая сопровождала бога Солнца Ра, и сам Ра так же рисовался с головой ястреба. Другие боги, сопровождаемые ястребом или имеющие голову ястреба, — это Пта, Гор, Менту, Регу, Сокар, Кебсенуф. В греко-римской мифологии *ястреб* — быстрый посланник Аполлона, бога Солнца, атрибут Цирцеи. В иранской мифологии *ястреб* как символ света является атрибутом **Ахура Мазды**. В митраизме *ястреб* — атрибут Митры как бога Солнца. В индуизме *ястреб* **Гайятри** принес сому с небес; ястреб также является средством передвижения Индры. **Джатаю** (санскр. जटायू) — полубог в образе *ястреба*, история которого описана в *«Рамаяне»*.

Семантема *'ястреб'* в мифологии

Глава 3
КУЛЬТ ЗМЕИ И ДРАКОНА В МИФОЛОГИИ

Несомненно, любая мифология зиждется на реальности: реалии бытия трансформируются в мышлении и превращаются в мифологические образы. Однако мифология не является зеркальным слепком, репликой реальной действительности. Мифология живет своей собственной, в значительной степени независимой от окружающего мира жизнью, зачастую создавая мифические образы, не находящие коррелятов в действительности.

Рассмотрим это на образе змей в разных национальных мифологиях, отражающих национальный менталитет, особенности национального мифологического мышления. Ранние образы змей, отражающие «змеиный» культ, относятся к эпохе верхнего палеолита и засвидетельствованы в религиях народов Африки, Азии, Америки, Австралии. З м е я — символическое животное с двойственной оценкой и у разных этносов получает неоднозначное отношение. Эламская мифология, которая сложилась в IV тыс. до н. э. задолго до возникновения государства, знала «культ змеи». Для эламитов змея выступала как символ изобилия, плодородия, вечности. Змеи нередко изображались с человеческими головами [МНМ 2 : 659].

Южнославянский эпос знает нескольких богатырей «змеевичей»: **Змей Огненный-Вук**, **Крылатый Реля**, **Банович Секула**, **Милош Обилич**, **Реля Бошнянин**, **Кралевич Марко** и др. Из русских богатырей «змеевичем» является **Волх Всеславьевич** [Жирмунский : 98].

В мифологии ингушей **Лихья** 'Змея' — змея, которая охраняет благополучие в доме, оберегает скот от диких зверей. В хеттской

мифологии змей, похитивший сердце и глаза у бога грозы, победив его в поединке, имеет синекдохическое имя **Иллуянка** ‘Змей’, ‘Дракон’. В корейской мифологии русалка, имеющая человечьи голову и туловище, называется **Ино** ‘Человекорыба’. В греческой мифологии чудовищный змей или чудовище с чертами змея имеет синекдохическое имя **Дракон** ‘Змей’. В древнекитайской мифологии есть двуглавая змея по имени **Вэйшэ** ‘Извивающийся змей’.

Например, в ацтекском теонимиконе имена многих богов включают семантему ‘змея’. Этот номинационный феномен отнюдь не означает, что в местах проживания ацтеков было больше змей, чем на территориях иных этносов или, что змеи здесь отличались от аналогичных в других местах. Вероятно, первые серпентарные теонимы действительно содержали в своей лексической семантике скрытые сравнения с этими пресмыкающимися. Рудименты этого сравнения, вероятно, наличествуют в более или менее эксплицитной форме и в иных «змеиных» номинациях.

Кецалькоатль ‘Змея, покрытая зелеными перьями’ или ‘Пернатый змей’ — в мифологии индейцев Центральной Америки одно из главных божеств, творец мира, человека и всех живых существ. Он повелевал молниями, которые по своим формам напоминали ацтекам силуэты небесных змей. В одном из текстов **Сиуакоатль** описывалась как молодая женщина с длинными волнистыми волосами и в белой одежде. Иногда в руке ‘Женщина-змея’ держала змею (символ плодородия) [Сиуакоатль]. Богиню **Чикомекоатль** ‘Седьмая Змея’ иногда изображали в виде змеи с семью головами, потому что именно она насылала на землю холод или неурожай [Чикомекоатль]. **Мишкоатль** ‘Облачная змея’, **Истак Мишкоатль** ‘Белая облачная змея’ — в мифологии ацтеков бог звезд и туч. **Коатликуэ** ‘Она в платье из змей’, **Коатлантонан** ‘Наша змеиная мать’ — могучая богиня ацтеков, олицетворяла многочисленные ужасы Вселенной. Вместо одной головы на человеческом туловище у **Коатликуэ** — две змеиные, одежда богини сплетена из свившихся змей [Коатликуэ]. Каждый день **Коатликуэ** поднималась на гору **Коатепек** ‘Змеиная гора’, чтобы принести жертву.

Культ *змеи* в Древнем Египте

В долине Нила и в примыкающих к ней пустынях в древние времена было много змей, досаждавших жителям. Однако роль змей в жизни египтян не соответствует их представленности в древнеегипетской мифологии. В нашем источнике[1] мы насчитали 37 индивидуальных имен змей — более, чем любых иных представителей фауны, включая львов. Речь идет прежде всего о мифических пресмыкающихся, называемых в источнике английским термином *serpent*,

[1] *Mercatante A. S.* Who’s who in Egyptian Mythology / Antony S. Mercatante ; Ed. by R. S. Bianchi. — 2-nd Edition. — New York : The Scarecrow Press, Inc., 2002. — 531 p.

который мы переводим как ‘змей’/‘змий’[1]. Кроме того, в текстах употребляется термин *snake*, который мы переводим как ‘змея’. Змеи в религии Древнего Египта — стражи: камни с их изображением остались у храмов с древнейших времен, они охраняли вход в святилище, считались стражами храмов.

По представлениям египтян, наряду с великими и малыми богами окружающий их мир населяло множество сверхъестественных существ, которые могли быть полезны или, наоборот, вредны и опасны для человека. К ним относился, например, бог **Нехебкау**. Этот бог мыслился египтянам как большой змей или змей с человеческими ногами. В одних случаях он — воплощение самого бога Ра в образе змеи, в других — враг солнечного бога. В некоторых заклинаниях **Нехебкау** фигурирует и как защитник дома от проникновения в него змей [Shorter]. «Один из лучших знатоков египетской религии Г. Кеес[2] замечает, что змея представлялась подательницей свежей воды, поступающей из глубины, а возможно, и подательницей наводнения, разливов Нила. Возможно также, что змея представлялась египтянину как самое древнее божество или как самая древняя форма таких богов, как гелиопольский **Атум** или фиванский **Амон**» (Г. Кеес цитируется по: [Францев : 314]).

Змеи нередко ассоциируются с тем или иным божеством, как это можно видеть из следующего текста (цит. в оригинале): «Various kinds of demonic as well as beneficent snakes appear in Egyptian mythology. The sun god Ra ‹...› is sometimes himself portrayed as a snake, as are such deities as Buto, the cobra goddess of Thebes, and Isis and Nephthys» [Mercatante 2002 : 168]. Связь имени мифологического существа с реалиями может носить усложненный характер. Среди мужских змеев имеется исполинский змей **Mḫn-t**, т. е. ‘Mhn — земли’. «Среди змеиных божеств фигурирует и божество в короне Атеф с эпитетом ‘миллионов лет’. Этот эпитет Г. Ранке[3] считает характерным для всего круга таких божеств, благодаря чему создается впечатление, что мы имеем здесь дело с “вечным” или “извечным” змеем. ‹...› При редкости имен особых мужских богов-змеев сохранилось большое количество женских в виде змеи. Такова богиня **Мерет-Сегир**, находившаяся в связи с некрополем, такова богиня **Рененет**, тесно связанная с плодородием. Достаточно интересен и тот факт, что *все имена богинь в письменности принимают в качестве детерминатива иероглиф змеи* (курсив наш. — *А. С., О. С.*)» (Г. Ранке цит. по: [Францев : 314]).

---

[1] *Змей/змий* — змееподобное существо в мифологическом или религиозном контексте, которое сочетает в себе свойства пресмыкающегося и других существ или человека.

[2] См. об этом: *Kees H.* Der Götterglaube im alten Ägypten. — 2. Aufl. — Berlin, 1956. — S. 53—57.

[3] См. об этом: *Ranke H.* Altägyptische Schlangenspiel. — Heidelberg, 1920.

В Древнем Египте почитался ряд змеиных божеств, самые имена которых вскрывают их хтонический характер: таков змей **Сата**, что значит ‘Сын земли’, таков и змей **Мехента** ‘Окружающий землю’. Как божества земли змеи, естественно, связаны с культом мертвых и не случайно змеиная богиня фиванского некрополя носила имя **Мерит-Сегер** ‘Любящая молчание’, отчетливо характеризующее ее как богиню смерти [Матье : 36, 38].

Изначальных богинь **Огдоады** города Гермополя (Хемену) изображали с головами змей. Среди обожествляемых змей первое место принадлежало *кобре*. Богиня-змея **Уаджет** (по-египетски ‘зеленая’) была богиней-покровительницей Нижнего Египта и в качестве таковой входила как обязательный компонент в титулатуру фараонов наряду с изображением богини-кобры — покровительницы Верхнего Египта. Изображение *змеи* имелось на головном уборе фараона (греки называли его ‘урей’) — оно как бы служило защитой от всех врагов. Змея **Урей/Уреус** (кобра) — знак богини-охранительницы Нижнего Египта **Буто**, извергающей огонь, дабы защитить тех, кто носит ее знак [Mercantante 2002 : 25—26]. Богиню **Рененутет** «владычицу плодородия» именовали богиней-коброй и представляли в виде змеи. Змеиная богиня **Меритсегер** ‘Любящая безмолвие’ — богиня Фиванского некрополя, покровительница кладбищ и строителей гробниц, изображалась в виде женщины с головой змеи.

Мифологическое мышление древних египтян создало *змиев-чудовищ*, обладающих разнообразной внешностью, функциями и мифологическим статусом. Из всех змиев наиболее известен **Апоп** (**Арер/Ааарef**) — чудовищный змей, живущий в подземном мире, олицетворяющий мрак и зло. **Апоп** каждую ночь выпивал всю воду подземного Нила, за что его поражал бога солнца **Ра**. Бог солнца **Ра** разрезает его ножом, приняв образ красного (огненного) кота[1]. «В культе широко известны огнедышащие змеи, в первую очередь **Уреи** — хранители фараона. Оба образа змея — дышащего огнем и гибнущего от огня — связаны с солнечной мифологией. **Апоп** — “извечный враг” бога солнца Ра, а огнедышащий **Урей** — “огненный глаз” бога Гора — солнца. ‹...› С другой стороны, чтобы помочь сломить дракона **Апопа**, рекомендовали зажигать в домах светильник» [Францев : 314, 315].

Змей **Ter** имеет две головы, змеи **Bitje** и **Hetch-nau** имеют по голове на каждом конце своего тела, змей **Thes-hrau** имеет по голове

---

[1] «За одним із варіантів міфу, **Ра**, перетворившись на рудого кота, відрізав змію голову. У грецькій міфології місце **Апопіса** посів дракон **Піфон**, знищений за допомогою золотих стріл Аполлона. Аналогічним є сюжет давньоіндійської міфології про драконоподібного демона **Врітру**, супротивника бога **Індри**, володаря дев’яноста фортець, зруйнованих богом. **Врітра** затримує воду й мешкає в похмурій горі серед води. Звільнення вод сприймається як акт упорядкування всесвіту» [Сто : 136].

на каждом конце своего тела, а также две пары человеческих ног, повернутых в разные стороны. Змей **Shemti** имеет по четыре головы на каждом конце; демон-змей **Ash-hrau** ‘Множество лиц’ имеет пять голов, змей **Nau** имел «семь змей на семи шеях», огромный змей **Saa-set** стоит на своем хвосте, а змей **Tchet-s** имеет крылья, змей **Tepi** имеет четыре человеческие головы, четыре груди и четыре пары человеческих рук и ног. Змей **Kheti** изрыгает огонь, которым наказывает грешников, а змей **Ankh-aapau** питается огнем, который сам изрыгает. Змей **Mehen** ‘Тот, кто его окружает’ защищал бога Ра от змея **Апопа**; он изображался в виде змея, извивающегося вокруг бога Солнца во время его ночного путешествия по Дуату. **Кебхут** (**Гебхут**) была богиней-змеей. Ее имя ‘Та, что прохладная’ восходит к раннему периоду, к мифам, которые связывали ее с небом или водой. **Несрет** ‘Пылающая’, ‘Жестокая’ (Змея) была божеством, чья локализация сомнительна, но которую позднее идентифицировали с богиней-змеей **Буто**.

Культ *змеи* в Месопотамии

Обитатели Древней Месопотамии жили в иных природно-климатических условиях, чем египтяне. Это повлияло на их этнический менталитет и на их мифологическое мышление. Древним месопотамцам была чужда зоолатрия, змеи не почитались, культ рептилий не существовал, что отразилось на местной мифологии: змеи редко становились мифологическими персонажами. Тем не менее в шумерской мифологии есть божество **Нирах**, олицетворяющее змею. Имя **Нирах** корреспондирует с апеллятивом со значением ‘гадюка’. **Иштар**, как Великая Богиня, изображается со змеей.

В образах мифических *змиев/драконов*[1] шумеро-аккадцы реализовывали свои художественно-мифологические потенции. Поэтому «драконьи» мифы в шумеро-аккадской мифологии представлены достаточно выразительно и красочно. Некоторые исследователи называют бога **Энки** ‘Великим Змеем’ и считают, что это самая таинственная и загадочная фигура во всей шумерской мифологии. Вавилоно-аккадский эпос *«Энума Элиш»*, по их мнению, утверждает, что именно **Энки**, ‘Великий Змей’, убил **Апсу**, супруга **Тиамат**, чем и спровоцировал войну **Тиамат** с младшим поколением богов. В шумеро-семитской традиции **Тиамат**, ‘**Безногая**’, ‘**Змея Тьмы**’, изображалась в виде дракона, сочетавшего в себе черты многих животных. Одним из них был дракон **Мушхуш**, в образе которого были скомбинированы черты разных животных.

[1] Термины *змей/змий* и *дракон* получают в науке неоднозначную интерпретацию. В славянских текстах лексема ‘змий’ встречается уже в XI в., тогда как лексема ‘дракон’ была заимствована из греческого языка только в XVI в. Некоторые авторы рассматривают термины *змея*, *змей*, *змий*, *дракон* как синонимы, другие авторы придают им различное значение. Чаще всего под термином ‘дракон’ понимают мифическое существо, имеющее туловище пресмыкающегося (нередко змеи) в сочетании с частями тела других животных.

Дракон **Мушхуш** был также известен под другим именем — дракон **Сирруш**, который имел рогатую змеиную голову и чешуйчатое тело змеи, львиные передние и орлиные задние ноги. Он являлся одним из символов Мардука. Имя **Сирруш** происходит от аккадского слова, которое можно приблизительно перевести как 'Великолепный змей'. Другой перевод имени этого чудовища — 'Огненно-красный дракон'. По месопотамским мифам, в подземной стране Кур обитал крылатый дракон **Асаг**, который часто выходил из преисподней на поверхность земли, распространяя недуги и немощи. В мифах Древней Месопотамии повествуется о злобном драконе **Лотане**, имевшем семь голов. Упоминания о драконе **Лотане** постоянно сопровождаются эпитетами 'извивающийся', 'вредоносный'.

Культ *змеи* в Древней Греции

«Культ змей» как атрибут хтонических божеств плодородия (а также и богинь смерти) в эгейском мире отражен в раннекипрских и критских изображениях женщин («жриц»), которые держат в руках змей (чаще всего двух). В древнегреческой мифологии мы насчитали 72 сюжета и мотива, в которых фигурантами выступают *змеи* и *змии*. Этот мифологический факт нельзя объяснить ни фактором наличия множества змей на древней земле Эллады, ни экологическими, ни экономическими, ни историческими, ни политическими причинами. Живость греческого креативного мышления, ментальность древних греков объясняют эту мифологическую данность. Примеры: **Зевс** стал *змеем* и овладел Реей, породив Афилу; в облике *змея* **Зевс** соблазнил Деметру; в облике *змея* **Зевс** соблазнил Персефону, и родились Загрей и Мелиноя; Евридика (жена Орфея) была укушена *змеей*. Геракл еще в младенчестве удушил двух змей, посланных в колыбель Герой, чтобы его убить. **Горгона Медуза** (др.-греч. Μέδουσα 'стражник', 'защитница', 'повелительница'), наиболее известная из трех сестер горгон, имела женское лицо и шевелящихся змей вместо волос[1]. **Ехидна/Эхидна** (др.-греч. Ἔχιδνα) буквально 'Гадюка' — исполинская полуженщина-полузмея. **Ехидна** — сестра и жена Тифона, мать двуглавого пса Орфа, трехглавого Кербера, Лернейской гидры, Немейского льва, Химеры и Эфона (орла Зевса, клевавшего печень Прометея). Она изображалась в виде женщины с прекрасным лицом и пятнистым змеиным телом, совмещая в себе красоту и свирепый характер.

Образ *змеи* в греческой мифологии амбивалентен. Змея олицетворяет не только смерть, но и мудрость, обновление жизни, воскресение, исцеление. В этом качестве *змея* — одна из ипостасей Эскулапа как спасителя и целителя. *Змея* считается атрибутом Гиппократа, Гермеса и Гигеи. У богини мудрости Афины *змея* также была одним из ее атрибутов.

---

[1] Попутно отметим, что 'медуза' в море получила свое имя из-за сходства с шевелящимися волосами-змеями легендарной горгоны Медузы из греческой мифологии.

Культ *змеи* в Древней Индии

Мифологическое мышление жителей Индии создало свои «змеиные» и «драконьи» мифы, образы этих пресмыкающихся, составило их мифические биографии и наделило их именами. Здесь змей почитают священными, они окружены уважением и заботой[1]. Согласно древним космогоническим представлениям индусов, опорой Вселенной служат многочисленные головы змея **Шеши**[2], лежащего на водах Мирового океана, а на ложе из его колец отдыхает хранитель жизни Вишну. В конце каждого космического дня, ровно 2160 млн земных лет, огнедышащие пасти **Шеши** уничтожают миры, а творец Брахма затем отстраивает их заново. Другого могущественного змея, семиголового **Васуки**, грозный разрушитель Шива постоянно носит на себе в качестве священного шнура. С помощью **Васуки** боги добывали напиток бессмертия — *амриту*, взбивая океан, небожители использовали змея как канат для вращения гигантской мутовки. «Венок из змей носит Вишну, а змея **Васуки** в качестве пояса мудрости обвивает Шиву. В раннем буддизме змея — весьма почитаемое животное. Она изображается в свите будды Гаутамы, у его ног, и олицетворяет собой **Нагалька**. Считается, что змеи помогли Гаутаме родиться на свет» [Жуковская 1970: 112]. **Шеша** и **Васуки** — признанные цари **нагов**[3]. Царица нагов **Манаса**, сестра **Васуки**, считается надежной защитницей от змеиных укусов. В ее честь в Бенгалии устраивают многолюдные празднества. «У тоба-батаков Северной Суматры как высшее божество вод почитается **Бору Санианг Нага** — буквально ‘божественная дочь змеи’. Это женское божество имеет облик змеи и живет во всех водах» [Маретин/Трисман : 122].

Центральной идеей большинства сравнений, объектом которых служит змея, является смертельная опасность, злоба, угроза несчастья: *подобные ядовитым **змеям*** (о **пандавах** по отношению к недругам). Часто со змеями сравниваются стрелы воинов, причем исключительно те, которые пущены в ход во время битвы (а не лежат, например, в колчане). Очевидно, не столько внешнее подобие стрелы змее по форме служит признаком их уподобления, сколько смертельный характер, «жалящая» сила в сочетании со стремительностью движения:

---

[1] Подробнее об этом см.: *Кашин В.* Змеи в мифах и в жизни Индии / Валерий Кашин // Открытия и гипотезы. — 2011. — № 10. — С. 34—37.

[2] Ср. укр.: «Тут варто згадати і спільний для багатьох народів міф про світове яйце, яке тримається на зміїних кільцях. Типовими прикладами з мотивом світотворення є міфи про вбивство дракона (змія або потворного велетня, чи взагалі якоїсь химерної істоти), що символізує перемогу сил порядку над хаотичним началом, світовим злом» [Сто : 136].

[3] *Наги* — полубожественные существа со змеиными туловищами и одной или несколькими человеческими головами. Наги, владея тайнами магии и колдовства, изменяют свой облик. Именно от нагов, по преданиям ведут начало многие династии махараджей. Среди них — цари Паллавы, правители Кашмира, Манипура и др.

змеевидные (о стрелах); *подобные змеям с огненными пастями* (о стрелах). Змеиный яд, как и сама змея, является символом смертельной опасности: *подобные змеиному яду и огню* (о стрелах); *...обернется змеиным ядом* (об **Арджуне** для врага) [Невелева 1979 : 104—105].

Драконы в мифологии

Мифы о *змеях* и *змиях* дополняются мифами, в которых фигурируют *драконы* (лексема *'драконы'* является синонимом слова 'змий') и *дракайны/драконицы* (драконы женского рода). В древнегреческой мифологии, по нашим подсчетам, было не менее 30 мифов, упоминающих *драконов*. Например: богиня Афина во время гигантомахии победила дракона и забросила его на небо; Медея летала на колеснице, запряженной драконами; у **Кербера/Цербера** хвост дракона и головы змей на спине. Примечательно, что подавляющее число этих пресмыкающихся в греческой мифологии остаются безымянными: греческая ментальность не сочла нужным присваивать им индивидуальные имена. Исключения немногочисленны: змей **Ладон** охраняет яблоки в саду Гесперид, но: Геракл победил дракона **Ладона**; Лернейская гидра описывается как многоголовая змея или животное со змеиными головами. Драконов, выползших из моря и убивших Лаокоонта и его детей, звали **Поркей** и **Харибея**. Аполлон убил из лука дракона **Пифона** в Дельфах; по ряду авторов, в Дельфах жила драконица **Дельфина** (или дракон **Дельфиний**); **Дельфина** — драконица, сторожившая похищенные Тифоном сухожилия Зевса. Ясон победил дракона у колхов (его называли **Колхис**), усыпив его снадобьями Медеи. В древнегреческих мифах упоминается также имя «змеиной» богини: италийское племя марсов было защищено от укусов змей; они поклонялись богине змей **Ангиции**.

Иногда этимологическое прочтение имени зависит от мифологического образа. Такие имена представляют собой теонимические дескриптивы. Они чаще всего описывают функции именуемых божеств, например, в *айнской мифологии* главнейшим вредоносным божеством считается **Кинасутунгуру** 'Обитающий в траве', представлявшийся в образе змеи. В синтоистской мифологии фигурирует восьмиглавый и восьмихвостый великий змий по имени **Ямата-но ороти**. Имя дракона может записываться разными иероглифами, а по поводу перевода названия существуют разные мнения. Одно из них обусловлено, видимо, особенностями этого мифологического существа. Первый компонент *Ямата* истолковывается как состоящий из нескольких слов. Элемент *я* понимают как числительное 'восемь', которое в мифе получает многократное применение. Кроме указания на количество голов и хвостов дракона, в мифе упоминается, что длина его была равна величине 8 долин и 8 холмов. Чтобы его победить, был сварен жбан 8 раз перегнанного сакэ, затем напиток был поставлен внутри высокой изгороди с восемью воротами. Слово *мата* истолковывается как 'разветвление', 'развилка' и вся первая часть, *ямата*, интерпретируется как

‘разделенный на восемь частей’ в смысле ‘восьмиголовый и восьмихвостый’, тогда конечная часть *ороти* получает значение ‘великий змей’, хотя существуют и другие истолкования этого слова [МНМ 2 : 683]. Если бы этот мифологический персонаж имел другой образ, лингвисты искали бы иные интерпретации лексических компонентов, составляющих его имя.

Исследователь Вэнь И-до по-новому толкует образ дракона и доказывает, что он возник как тотемический образ первопредка у многих народов Китая, отличный в деталях, но единый в своей основе: всюду мы находим представление о змее. Недаром ведь и на древних барельефах **Фу-си** и **Нюй-ва** (оставшихся в живых после потопа, ставших мужем и женой и давших продолжение человеческому роду) изображаются как существа с человеческими головами и туловищем змеи, причем хвосты их обычно переплетены, а это означает соединение супружеской пары. Вэнь И-до ищет еще более ранний этап в древних верованиях китайцев и показывает, что таким этапом было представление о божестве, выступающем целиком в зверином облике, и что, следовательно, в образах **Фу-си** и **Нюй-ва** мы имеем уже второй этап развития этих представлений [Рифтин : 468].

Таким образом, истолкование мифологических имен нередко представляет собой конгломерат объективных и субъективных факторов и является релятивистским. Названия серпентарных теонимов возникали в силу различных иных причин, не обязательно природных. «Змеиная» номинационная семантема стала доминирующей и теонимические новообразования ориентировались на номинационную модель, а не на экстраноминативные факторы. Никакой метафоричности уже не было, либо она выступала как реликтовый компонент и новые имена богов выступали под давлением местной теонимической системы. Присвоенное божеству имя оказывало влияние на формирование образа божества. Наличие в теониме лексических элементов со значением ‘змея’ требовало появления у именуемого божества каких-то признаков, черт, свойств, особенностей, оправдывающих «змеиную» номинацию.

СПИСОК БИБЛИОГРАФИЧЕСКИХ СОКРАЩЕНИЙ

Абгаллу — *Абгаллу* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Абгаллу

Агапкина — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. — М. : Индрик, 2002. — 816 с. — (Серия «Традиционная духовная культура славян. Современные исследования»).

Аксаков — *Аксаков К. С.* Опыт русской грамматики / Константин Сергеевич Аксаков. — М. : Тип. Л. Степановой, 1861. — Вып. I.4.I. — 176 с.

Алексеев — *Алексеев М. Е.* Сиу языки / М. Е. Алексеев // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 454.

Альбедиль — *Альбедиль М. Ф.* Адепт и объект почитания в южноиндийском шайва-бхакти (по Маниккавасагару) / М. Ф. Альбедиль // Литература и культура древней и средневековой Индии : сб. ст. / Ин-т востоковедения ; [отв. ред. Г. А. Зограф, В. Г. Эрман]. — М. : Наука, 1979. — С. 203—208.

Анисимов — *Анисимов А. Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований : [монография] / Аркадий Федорович Анисимов ; М. И. Шахнович (отв. ред.). — М. : Изд-во АН СССР, 1958. — 235 с.

Анисимов Охранители — *Анисимов А. Ф.* Семейные «охранители» у эвенков / А. Ф. Анисимов // Советская этнография. — 1950. — № 3. — С. 28—43.

Антес — *Антес Р.* Мифология в Древнем Египте / Р. Антес ; [пер. О. Д. Берлева] // Мифология Древнего Мира : [пер. с англ.] / [предисл. И. М. Дьяконова]. — М. : Наука, 1977. — С. 55—121.

Антоненко — *Антоненко В. Ф.* Заметки к солярной интерпретации мифологии ведийского Индры (по материалам третьей мандалы «Ригведы») / В. Ф. Антоненко // Литература и культура древней и средневековой Индии : [сб. ст.] / [отв. ред. Г. А. Зограф, В. Г. Эрман] ; Ин-т востоковедения. — М. : Наука, 1979. — С. 89—98.

Антонимы — *Антонимы* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Антонимы

Аполлодор — *Аполлодор*. Мифологическая библиотека [Электронный ресурс]. — Л : Наука, Ленингр. отд., 1972. — Режим доступа: http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a

Апресян — *Апресян Ю. Д.* Проблема синонима / Ю. Д. Апресян // Вопросы языкознания. — 1957. — № 6. — С. 84—88.

Апресян Семантика — *Апресян Ю. Д.* Лексическая семантика (синонимические средства языка) / Юрий Дереникович Апресян. — М. : Наука, 1974. — 367 с.

Апсара — *Апсара* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Апсара

Арсеньев — *Арсеньев В. Р.* Политеизм бамбара и догон : связь религии с мифологией / В. Р. Арсеньев // Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.] ; редкол. Ан. А. Громыко (отв. ред.) [и др.]. — М. : Наука. 1986. — С. 372—384. — (Серия «Религии в XX веке»).

Арутюнова 1977 — *Арутюнова Н. Д.* Номинация, референция, значение / Н. Д. Арутюнова // Языковая номинация (Общие вопросы). — М. : Наука, 1977. — С. 188—206.

Арутюнова 1990 — *Арутюнова Н. Д.* Метафора // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 296—297.

Арутюнова Метафора — *Арутюнова Н. Д.* Метафора и дискурс / Н. Д. Арутюнова // Теория метафоры : сборник : [пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз.] / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журинской. — М. : Прогресс,1990. — С. 5—32.

Арутюнова Метонимия — *Арутюнова Н. Д.* Метонимия // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 300—301.

Архангельский — *Архангельский А. С.* Первые опыты мифологических изучений : Из лекции по истории русской литературы / А. С. Архангельский. — Казань : Имп. ун-т, 1898. — 52 с.

Асов 1998 — *Асов А. И.* Мифы и легенды древних славян / А. И. Асов. — М. : Наука и религия, 1998. — 320 с.

Асов 1999 — *Асов А. И.* Славянские боги и рождение Руси / А. И. Асов. — М. : Вече, 1999. — 544 с. — (Серия «Великие тайны»).

Асов 2001 — *Асов А. И.* Славянская астрология : Звездомудрие, звездочетец, календарь, обряды / А. И. Асов. — М. : Фаир-пресс, 2001. — 584 с.

Афанасьев 1 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : в 3 т. Т. 1 / Александр Николаевич Афанасьев. — М. : Современный писатель, 1995. — 416 с. — (Серия «Славянский мир»).

Афанасьев 2 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : в 3 т. Т. 2 / Александр Николаевич Афанасьев. — М. : Современный писатель, 1995. — 400 с. — (Серия «Славянский мир»).

Афанасьев 3 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий

и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : в 3 т. Т. 3 / Александр Николаевич Афанасьев. — М. : Современный писатель, 1995. — 416 с. — (Серия «Славянский мир»).

Афанасьев Древо — *Афанасьев А. Н.* Древо жизни : Избранные статьи / Александр Николаевич Афанасьев ; подг. текста и коммент. Ю. М. Медведева ; вступ. ст. Б. П. Кирдана. — М. : Современник, 1982. — 464 с. — (Библиотека «Любителям российской словесности». Из литературного наследия).

Афанасьев Мифы — *Афанасьев А. Н.* Мифы древних славян / Александр Николаевич Афанасьев. — М. : РИПОЛ классик, 2013. — 288 с. — (Серия «Ваша тайна»).

Афанасьев 1852 — *Афанасьев А. Н.* Зооморфные божества у славян : птица, конь, бык, корова, змея и волк / А. Н. Афанасьев // Отечественныя записки. — Год 14. — Том LXXX. — Отд. II. — С. 1—24.

Афанасьев 1865 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : [в 3 т.] / Александр Николаевич Афанасьев. — М. : Солдатенков, 1865. — Т. 1. — 801 с.

Афанасьев 1868 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : [в 3 т.] / Александр Николаевич Афанасьев. — М. : Солдатенков, 1868. — Т. 2. — 784 с.

Афанасьев 1869 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов : [в 3 т.] / Александр Николаевич Афанасьев. — М. : Солдатенков, 1869. — Т. 3. — 842 с.

Афанасьев 1988 — *Афанасьев А. Н.* Живая вода и вещее слово : [сб. ст.] / Александр Николаевич Афанасьев ; [сост., вступ. ст. и коммент. А. И. Баландина]. — М. : Сов. Россия, 1988. — 503 с. — (Серия «Художественная и публицистическая б-ка атеиста»).

Афанасьева — *Афанасьева В. К.* Шумерская и аккадская культура / В. К. Афанасьева // История древнего мира / под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой ; И. М. Дьяконов (отв. ред.). — Изд. 3-е, испр. и допол. — М. : Наука, 1989. — [Кн. 1]: Ранняя древность. — С. 111—138.

Ахманова — *Ахманова О. С.* Очерки по общей и русской лексикологии / Ольга Сергеевна Ахманова. — М. : Гос. учеб.-педагог. изд-во Мин. просвещ. РСФСР, 1957. — 295 с.

Ахметьянов 1977 — *Ахметьянов Р. Г.* Некоторе термины обрядов и мифологии булгаро-чувашского происхождения у народов Урало-Поволжья / Р. Г. Ахметьянов // Советское финно-угроведение. — 1977. — Т. XIII, № 2. — С. 98—106.

Ахметьянов 1981 — *Ахметьянов Р. Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья / Рифкат Газизянович Ахметьянов. — М. : Наука, 1981. — 144 с.

Ахура — *Ахура Мазда* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Ахура_Мазда

Ашмарин — *Ашмарин Н. И.* Подражание в языках Среднего Поволжья. I—II / Н. И. Ашмарин. — Баку, 1925.

Ашшурбанапал — *Ашшурбанапал* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/ Ашшурбанапал

Баба-Яга — *Баба-Яга* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/ Баба-Яга

Баба-Яга 1865 — *Потебня А. А.* Баба-Яга / А. А. Потебня // О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. — М. : Типография «Катков и К°», 1865. — С. 12—232.

Баженов — *Баженов Е. Н.* Ценностно-нормативный компонент сакральной жизни удмурта периода традиционной культуры (на материале анализа молитв-куриськонов) / Е. Н. Баженов // Иднакар: методы историко-культурной реконструкции. — 2008. — № 1. — С. 57—60.

Банзе — *Банзе К.* Основы биологии русалок / К. Банзе // Наука и жизнь. — 1991. — № 4. — С. 136—137.

Бартон — *Бартон Р. Ф.* Использование мифов как магии у горных племен Филиппин / Р. Ф. Бартон // Советская этнография. — 1935. — № 3. — С. 77—95.

Баюн — *Баюн Л. С.* Хетто-лувийские языки / Л. С. Баюн // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 571—572.

Бегемот — *Бегемот (мифология)* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Бегемот_(мифология)

Белецкий — *Белецкий А. А.* Лексикология и теория языкознания (ономастика) /Андрей Александрович Белецкий. — К. : Изд-во Киев. ун-та, 1972. — 209 с.

Бенвенист — *Бенвенист Э.* Общая лингвистика / Эмиль Бенвенист. — М. : Прогресс, 1974. — 445 с.

Березкин Инки — *Березкин Ю. Е.* Инки. Исторический опыт империи / Юрий Евгеньевич Березкин. — Л. : Наука (Ленингр. отд.), 1991. — 229 с. — (Серия «История и современость»).

Березкин Мифы — *Березкин Ю. Е.* Мифы Старого и Нового Света = Из старого в Новый Свет : Мифы народов мира / Юрий Евгеньевич Березкин. — М. : АСТ : Астрель, 2009. — 448 с.

Березкин Мочика — *Березкин Ю. Е.* Мочика. Цивилизация индейцев Северного побережья Перу в I—VII вв. / Юрий Евгеньевич Березкин. — Л. : Наука (Ленингр. отд.), 1983. — 165 с.

Библия — *Библия.* Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета : Канонические : [в русск. пер. с парал. местами]. — М. : Известия : Протестант, 1991. — 1220 с.

Блэк — *Блэк М.* Лингвистическая относительность Бенджамена Уорфа / Макс Блэк ; [пер. с англ. Е. С. Кубряковой, В. П. Мурат] // Новое в лингвистике : [сб. ст. : пер. с англ. и франц.] / сост., ред. и вступ. ст. В. А. Звегинцева. — М. : Изд. иностр. лит-ры, 1960. — Вып. 1. — С. 199—212.

Блэк Метафора — *Блэк М.* Метафора / Макс Блэк ; [пер. с англ. М. А. Дмитровской] // Теория метафоры : сборник : пер. с англ., фр., нем. исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ;

общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журинской. — М. : Прогресс, 1990. — С. 153—172.

Боас — *Боас Ф.* Ум первобытного человека / Франц Боас. — М. ; Л. : Гос. изд-во, 1926. — 153 с.

Боги детства — *Боги детства в римской религии* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Боги_детства_в_римской_религии

Боги Индии — *Индийская мифология / Боги Индии* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://world-of-legends.su/indian/bogi_indii/id1399

Богораз 1910 — *Богораз-Тан В. Г.* К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии / В. Г. Богораз-Тан // Этнографическое обозрение. — М. : ИОЛЕАЭ, 1910. — Год 22-й. — Кн. LXXXIV—LXXXV, № 1—2. — С. 1—24.

Богораз 1936 — *Богораз-Тан В. Г.* Основные типы фольклора северной Евразии и Северной Америки / В. Г. Богораз-Тан // Советский фольклор : сб. ст. и матер. — М. ; Л. : АН СССР, 1936. — № 4—5. — С. 29—50.

Богораз Чукчи — *Богораз-Тан В. Г.* Чукчи. Ч. 1—2: 1934—1939 / Владимир Германович Богораз-Тан ; [под ред. Ю. П. Францева]. — Ч. 2: Религия. — Л. : Изд-во Главсевморпути, 1939. — XI, 195 с.

Бодде — *Бодде Д.* Мифы древнего Китая / Дерк Бодде ; пер. Л. Н. Меньшикова // Мифология древнего мира : [пер. с англ.] / [предисл. И. М. Дьяконова]. — М. : Наука, 1977. — С. 366—404.

Бонгард-Левин/Ильин — *Бонгард-Левин Г. М.* Древняя Индия. Исторический очерк / Григорий Максимович Бонгард-Левин, Григорий Федорович Ильин. — М. : Наука, 1969. — 736 с.

Бондаренко — *Бондаренко Г. В.* Мифы и общество Древней Ирландии / Григорий Владимирович Бондаренко. — М. : Языки славянской культуры, 2015. — 476 с. : ил. — (Серия «Studia historica»).

Бора — *Бора (ветер)* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Бора_(ветер)

Брагинская — *Брагинская Н. В.* Примечания : Греческие вопросы // Плутарх. Застольные беседы : [перевод] / Плутарх ; изд. подгот. Я. М. Боровский [и др.]. — Л. : Наука (Ленингр. отд.), 1990. — С. 503—514. — (Серия «Литературные памятники»).

Брагинская Эон — *Брагинская Н. В.* Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского / Н. В. Брагинская // Античность и Византия : [сб. науч. ст.] / Л. А. Фрейберг (отв. ред)]. — М. : Наука, 1975. — С. 286—306.

Брайан — *Брайан А.* Зулусский народ до прихода европейцев / А. Брайан ; [сокр. пер. с англ. К. К. Лупандина]. — М. : Изд-во иностр. лит., 1953. — 436 с.

Бросс — *Бросс Ш. де.* О фетишизме / Шарль де Бросс ; [пер., прим. и библ. очерк Л. Р. Дунаевского ; предисл. М. И. Шахновича]. — М. : Мысль, 1973. — 207 с.

Будда — *Будда Шакьямуни* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Будда_Шакьямуни

Будагов — *Будагов Р. А.* Введение в науку о языке : [учеб. пособ. для студ. филол. фак-тов] / Рубен Александрович Будагов. — М. : Учпедгиз, 1958. — 435 с.

Булаховский — *Булаховский Л. А.* Введение в языкознание / Леонид Арсеньевич Булаховский. — М. : Гос. учеб.-педагог. изд-во Мин. просвещ. РСФСР, 1953. — Ч. 2. — 178 с.

Бумеранг — *Первый бумеранг* : Мифы и легенды Австралии / запись, пересказ текстов и предисл. В. М. Кудинова ; отв. ред. В. А. Бейлис. — М. : Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1980. — 150 с.

Бурас/Кронгауз — *Бурас М.* Жизнь и судьба гипотезы лингвистической относительности / М. Бурас, М. Кронгауз // Открытия и гипотезы. — 2011. — № 11. — С. 30—34.

Буровська — *Буровська О.* Проблематика дослідження корейської міфології та її мовного віддзеркалення / О. Буровська // Словесна магія міфопоетики : збірник на пошану Н. В. Слухай / Ю. Л. Мосенкіс (відп. ред.). — К. : Альфа друк, 2008—2009. — С. 71—75.

Буслаев III — *Буслаев Ф. И.* Мифические предания о человеке и природе, сохранившиеся в языке и поэзии / Федор Иванович Буслаев // *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства : в 2 т. Т. 1: Русская народная поэзия. — СПб. : Типография тов-ва «Общественная польза», 1861. — С. 136—150.

Буслаев IV — *Буслаев Ф. И.* Областные видоизменения русской народности / Федор Иванович Буслаев // *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства : [в 2 т.] Т. 1: Русская народная поэзия. — СПб. : Типография тов-ва «Общественная польза», 1861. — С. 136—150.

Буслаев VI — *Буслаев Ф. И.* О сродстве славянских вил, русалок и полудниц с немецкими эльфами и валькириями / Федор Иванович Буслаев // *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства : в 2 т. Т. 1: Русская народная поэзия. — СПб. : Типография тов-ва «Общественная польза», 1861. — С. 231—241.

Буслаев XIX — *Буслаев Ф. И.* Повесть о Горе-Злочастии / Федор Иванович Буслаев // *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства : в 2 т. Т. 1: Русская народная поэзия. — СПб. : Типография тов-ва «Общественная польза», 1861. — С. 548—643.

Бутинов — *Бутинов Н. А.* Леви-Строс — этнограф и философ / Н. А. Бутинов // *Леви-Строс К.* Структурная антропология / Клод Леви-Строс ; [пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова] ; Н. А. Бутинов, Вяч. Вс. Иванов (отв. ред.). — М. : Наука, 1983. — С. 422—466.

Бычков — *Бычков А. А.* Энциклопедия языческих богов. Мифы древних славян / А. А. Бычков. — М. : Вече, 2000. — 398 с.

Бьерре — *Бьерре И.* Затерянный мир Калахари : [пер. с англ.] / Йенс Бьерре ; [послесл. В. Бахта]. — Изд. 2-е стереотип. — М. : Мысль, 1964. — 190 с. — (Географическая серия «Путешетвия и приключения»).

Бэл — *Бэл* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Бэл

Вакханки — *Вакханки* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Вакханки

Варбот — *Варбот Ж. Ж.* Этимология / Ж. Ж. Варбот // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 596—597.

Васильев — *Васильев М. А.* Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества / М. А. Васильев // Религии мира. История и современность : ежегодник. — М. : Гл. ред. вост. лит-ры, 1989 [за] 1987. — С. 133—156.

Вей — *Вей М.* К этимологии древнерусского «Стрибог» / М. Вей // Вопросы языкознания. — 1958. — № 3. — С. 96—99.

Вейман — *Вейман Р.* История литературы и мифология : пер. с нем. / Р. Вейман. — М. : Прогресс, 1975. — 344 с.

Велес — *Велес* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Велес

Верба — *Верба Н. К.* Папуасские языки / Н. К. Верба // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 365 —366.

Вернер — *Вернер Э.* Мифы народов Африки / Э. Вернер ; [пер. с англ. Т. Е. Любовской]. — М. : ЗАО Центрполиграф, 2007. — 255 с.

Веселовский — *Веселовский А. Н.* Сравнительная мифология : соб. соч. / А. Н. Веселовский. — Серия V. — Т. 1: Фольклор и мифология. Статьи о сказке. — 1868—1890. — М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1938. — Т. 16. — С. 83—127.

Ветемаа — *Ветемаа Э.* Вся правда о русалках / Э. Ветемаа. — Таллин, 1990. — 187 с.

Вилюман — *Вилюман В. Г.* Английская синонимика : Введение в теорию синонимии и методику изучения синонимов / Витольд Густавович Вилюман. — М. : Высшая школа, 1980. — 128 с.

Виноградов Фонология — *Виноградов В. А.* Фонология / В. А. Виноградов // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 555—557.

Виноградов Число — *Виноградов В. А.* Число / В. А. Виноградов // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 583—584.

Володарская — *Володарская Л. И.* Об ирландцах и ирландских сказаниях / Л. И. Володарская // Кельтские мифы : Валлийские сказания; Ирландские сказания. — Екатеринбург : У-Фактория, 2006. — 496 с. — (Серия «Biblioteca mythological»).

Воронин — *Воронин С. В.* Звукоподражание (ономатопея) / С. В. Воронин // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 165.

Воронин Звукоподражание — *Воронин С. В.* Звукоподражания теория (ономатопоэтическая теория) / С. В. Воронин // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 165—166.

Воронин Фоносемантика — *Воронин С. В.* Основы фоносемантики / С. В. Воронин. — Л. : Изд-во ЛГУ, 1982. — 244 с.

Гак — *Гак В. Г.* К типологии лингвистических номинаций / В. Г. Гак // Языковая номинация (Общие вопросы). — М. : Наука, 1977. — С. 230—293.

Галкина-Федорук — *Галкина-Федорук Е. М.* Слово и понятие / Е. М. Галкина-Федорук. — М. : Учпедгиз, 1956. — 54 с.

Гамаюн — *Гамаюн* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Гамаюн

Гекатонхейры — *Гекатонхейры* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Гекатонхейры

Гелиады — *Гелиады* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Гелиады

Гесиод — *Гесиод*. Теогония (о происхождении богов) / Гесиод ; [пер. В. В. Вересаева] // Вересаев В. В. Полное собрание соч. : в 10 т. Т. 10: Эллинские поэмы. Переводы с древнегреческого / В. В. Вересаев. — М. : Недра, 1929. — С. 103—127.

Гесперіды — *Гесперіды* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://godsbay.ru/hellas/gesperidy.html

Гиады — *Гиады* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Гиады_(мифология)

Гиндин — *Гиндин Л. А.* Некоторые вопросы древнего балканского субстрата и адстрата / Л. А. Гиндин // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев (методология и историография). — М. : Наука, 1976. — С. 48—67.

Гиоргадзе — *Гиоргадзе Г. Г.* Ранняя Малая Азия и Хеттское царство / Г. Г. Гиоргадзе // История древнего мира / под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой ; И. М. Дьяконов (отв. ред.). — Изд. 3-е, испр. и допол. — М. : Наука, 1989. — [Кн. 1]: Ранняя древность. — С. 212—234.

Гоготишвили — *Гоготишвили А. А.* Религиозно-философский статус языка / А. А. Гоготишвили // Лосев А. Ф. Бытие—Имя—Космос / сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль. 1993. — С. 906—923.

Голосовкер — *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. Приложение : Н. И. Конрад о труде Я. Э. Голосовкера / Яков Эммануилович Голосовкер ; сост. и авторы примеч. Н. В. Брагинская и Д. Н. Леонов ; послесловие Н. В. Брагинской. — М. : Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1987. — 218 с. — (Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

Гольбах — *Гольбах П.* Избранные произведения : в 2 т. / Поль Анри Гольбах ; [пер. с фр. под общ. ред. и со вступ. ст. Х. Н. Момджяна]. — М. : Соцэкниз, 1963. — Т. 1. — 715 с.

Гомер — *Гомер*. Одиссея / Гомер ; пер. В. А. Жуковского ; [посл. и прим. С. В. Поляковой]. — М. : ГИХЛ, 1958. — 420 с.

Гомер Илиада — *Гомер*. Илиада; Одиссея / Гомер ; пер. с др.-греч. В. В. Вересаева ; [сост., авт. вступ. ст. и коммент. А. А. Тахо-Годи]. — М. : Просвещение, 1987. — 400 с.

Гомер Поэмы — *Гомер*. Илиада. Одиссея / Гомер ; пер. с др.-греч. Н. Гнедича, В. А. Жуковского. — М. : Эксмо, 2004. — 894 с. — (Серия «Библиотека всемирной литературы»).

Гордон — *Гордон С.* Ханаанейская мифология / С. Гордон // Мифология древнего мира : [пер. с англ.] / [предисл. И. М. Дьяконова]. — М. : Наука, 1977. — С. 199—232.

Греческие богини — *Греческие богини.* Архетипы женственности [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://waplib.net/book

Гринцер — *Гринцер П. Я.* Тайный язык «Ригведы» / П. Я. Гринцер. — М. : РГГУ, 1998. — 70 с.

Гумбольдт — *Гумбольдт В.* Избранные труды по языкознанию / Вильгельм фон Гумбольдт ; [пер. с нем. Г. В. Рамишвили]. — [2-е изд.]. — М. : Прогресс, 2000. — 397 с. — (Серия «Филологи мира»).

Гумилев — *Гумилев Л. Н.* География этноса в исторический период / Л. Н. Гумилев. — Л. : Наука, 1990. — 278 с.

Гумилев Религия — *Гумилев Л. Н.* Древнемонгольская религия / Л. Н. Гумилев // Доклады отделений и комиссий географического общества СССР. — Л., 1968. — Вып. 5. — С. 31—38.

Гусева — *Гусева Н. Р.* К вопросу о значении имен некоторых персонажей славянского язычества / Н. Р. Гусева // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. Проблемы антропонимики : [сб. ст. / отв. ред. В. А. Никонов]. — М. : Наука, 1970. — С. 334—339.

Гютербок — *Гютербок Г. Г.* Хеттская мифология : пер. / Г. Г. Гютербок // Мифология древнего мира : пер. с англ. / предисл. И. М. Дьяконова. — М. : Наука, 1977. — С. 161—198.

Дагон — *Дагон* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Дагон

Данай и Данаиды — *Данай и Данаиды* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://mifologia.osipova-pr.com/soderjanie/antichnost/danay

Дашамахавидья — *Дашамахавидья* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Дашамахавидья

Демин — *Демин Л. М.* Остров Бали / Лев Михайлович Демин. — М. : Наука, 1964. — 304 с.

Джарылгасинова — *Джарылгасинова Р. Ш.* Корейские мифы о культурных героях / Р. Ш. Джарылгасинова // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии / отв. ред. И. А. Кривелев, Г. Г. Стратович. — М. : Наука, 1979. — С. 62—72.

Дионис — *Дионис* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Дионис

Добрундашвили — *Добрундашвили Н. Н.* Религии народов Центральной Нигерии (в оценке европейцев и в местной социально-культурной практике) / Н. Н. Добрундашвили // Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.] ; редкол. Ан. А. Громыко (отв. ред.) [и др.]. — М. : Наука, 1986. — С. 254—274. — (Серия «Религии в XX веке»).

Доля — *Доля* (мифология) [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Доля_(мифология)

Донини — *Донини А.* У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана) / Амброджо Донини ; пер. с итал. И. И. Кравченко. — М. : Политиздат, 1989. — 365 с. — (Серия «Библиотека атеистической литературы»).

Донини Боги — *Донини А.* Люди, идолы и боги. Очерк истории религии : пер. с итал. / Амброджо Донини. — М. : Госполитиздат, 1962. — 320 с.

Доровских — *Доровских Л. В.* Из наблюдений над наименованием героев в русской народной сказке / Л. В. Доровских // Вопросы ономастики. — 1980. — Вып. 4: Собственные имена в системе языка. — С. 86—98.

Драчук — *Драчук В. С.* Дорогами тысячелетий. О чем поведали письмена / Виктор Драчук ; предисл. Б. Рыбакова. — М. : Молодая гвардия, 1976. — 254 с. — (Серия «Эврика»).

Дрезден — *Дрезден М.* Мифология древнего Ирана / М. Дрезден ; пер. И. М. Стеблин-Каменского // Мифология древнего мира : [пер. с англ.] / [предисл. И. М. Дьяконова]. — М. : Наука, 1977. — С. 337—365.

Дриады — *Дриады* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Дриады

Дугаров — *Дугаров Д. С.* Онгон Ягша / Д. С. Дугаров // Этническая ономастика. — М. : Наука, 1984. — С. 169—172.

Дьяконов Введение — *Дьяконов И. М.* Введение / И. М. Дьяконов // История древнего мира / под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой ; И. М. Дьяконов (отв. ред.). — Изд. 3-е, испр. и дополн. — М. : Наука, 1989. — [Кн. 1]: Ранняя древность. — С. 5—30.

Дьяконов Мифы — *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада / Игорь Михайлович Дьяконов. — М. : Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1990. — 276 с. — (Серия «Исследования по фольклору и мифологии»).

Дьяконов Образ — *Дьяконов И. М.* Образ Гильгамеша / И. М. Дьяконов // Культура и искусство античного мира и Востока. Т. I. — Л., 1958.

Дьяконов Ур — *Дьяконов И. М.* Люди города Ура / И. М. Дьяконов. — М. : Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1990. — 429 с. — (Серия «Культура народов Востока : Материалы и исследования. Старовавилонская культура ; вып. 2»).

Дьяконов Шумер — *Дьяконов И. М.* Города-государства Шумера / И. М. Дьяконов // История древнего мира / под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой ; И. М. Дьяконов (отв. ред.). — Изд. 3-е, испр. и дополн. — М. : Наука, 1989. — [Кн. 1]: Ранняя древность. — С. 57—72.

Дьяконов Эпос — *Дьяконов И. М.* Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / И. М. Дьяконов ; пер. с аккад. И. М. Дьяконова ; отв. ред. В. В. Струве. — М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1961. — 214 с.

Дюмезиль — *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев / Жорж Дюмезиль ; пер. с франц. Т. А. Цивьян. — М. : Наука, 1986. — 234 с. — (Серия «Исследования по фольклору и мифологии»).

Дюмезиль Эпос — *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология / Жорж Дюмезиль ; [пер. с франц. А. З. Алмазовой ; В. И. Абаев (отв. ред.)]. — М. : Наука, 1976. — 276 с. — (Серия «Исследования по фольклору и мифологии»).

Елизаренкова — *Елизаренкова Т. Я.* Еще раз о ведийском боге Варуне (Varuna) / Т. Я. Елизаренкова // Уч. записки Тартуского

ун-та. — Вып. 201: Труды по востоковедению, I. — Тарту, 1968. — С. 113—122.

Елизаренкова 1970 — *Елизаренкова Т. Я.* Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы / Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров // Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. — Тарту, 1970. — С. 40—46.

Елизаренкова 1979 — *Елизаренкова Т. Я.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки / Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров // Литература и культура древней и средневековой Индии : сб. ст. / Ин-т востоковедения ; [отв. ред. Г. А. Зограф, В. Г. Эрман]. — М. : Наука, 1979. — С. 36—88.

Ермакова — *Ермакова Л. М.* Три типа ритуальных текстов древней Японии / Л. М. Ермакова // Религии древнего Востока / РАН ; Г. М. Бонгард (отв. ред.) [и др.]. — М. : Восточ. лит-ра, 1995. — С. 259—301.

ЕСУМ — *Етимологічний словник української мови* : [у 7 т.] / редкол. : О. С. Мельничук (голов. ред.) [та ін.]. — К. : Наук. думка, 1983. — (Словники України).

Ефименко — *Ефименко П. П.* Мустьерская орда / П. П. Ефименко // Советская этнография. — 1934. — № 1—2. — С. 95—122.

Жан-Поль — *Жан-Поль* (Рихтер И. П. Ф.) Приготовительная школа эстетики : пер. с нем. / Иоаган Пауль Фридрих Рихтер ; вступ. ст., сост., пер. и коммент. А. В. Михайлова. — М. : Искусство, 1981. — 448 с. — (Серия «История эстетики в памятниках и документах»).

Жирмунский — *Жирмунский В.* Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки / Виктор Максимович Жирмунский. — М. ; Л. : Изд-во худ. лит., 1962. — 435 с.

Жмудь — *Жмудь Л. Я.* О понятии «мифологическое мышление» / Л. Я. Жмудь // Жизнь мифа в античности : материалы научной конференции «Випперовские чтения — 1985». Вып. 18 : [в 2 ч. / под общ. ред. И. Е. Даниловой]. — М. : Сов. художник, 1988. — Часть 1: Доклады и сообщения. — С. 287—305.

Жуковская 1970 — *Жуковская Н. Л.* Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма / Н. Л. Жуковская // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии / отв. ред. И. А. Крывелев, Г. Г. Стратанович. — М. : Наука, 1970. — С. 99—119.

Жуковская 1986 — *Жуковская Н. Л.* Пространство и время в мировоззрении монголов / Н. Л. Жуковская // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. — М. : Наука, 1986. — С. 118—134.

Завадовский — *Завадовский Ю. Н.* Лингвистические и культурные влияния народов внутренней Африки на древний Египет / Ю. Н. Завадовский // Древний Египет и древняя Африка : сб. ст., посвящ. памяти В. В. Струве / И. С. Кацнельсон (отв. ред.). — М. : Наука, 1967. — С. 30—37.

Завьялова — *Завьялова Т. Г.* Имя и судьба в китайской культуре / Т. Г. Завьялова. — Новосибирск : ННУ, 2013. — 305 с.

Звегинцев — *Звегинцев В. А.* Теоретико-лингвистические предпосылки гипотезы Сепира — Уорфа / В. А. Звегинцев // Новое в лингвистике : [сб. ст. : пер. с англ. и франц.] / сост., ред. и вступит. ст. В. А. Звегинцева. — М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1960. — Вып. 1. — С. 111—134.

Зевс — *Зевс* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Зевс

Зеленин — *Зеленин Д. К.* Тотемический культ деревьев у русских и белорусов / Д. К. Зеленин // Известия АН СССР. Отделение общ. наук. — 1933. — № 8. — С. 591—629.

Зеленин Заметки — *Зеленин Д. К.* Этимологические заметки. IV. К этимологии слов : чередить, душка, коек, комната, шесть, сыворотка, Стри-бог и др. / Д. К. Зеленин // Известия отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. — 1903. — Кн. 4. — С. 256—269.

Зеленин Культ — *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов / Дмитрий Константинович Зеленин // Труды Ин-та антропологии, археологии и этнографии. — М. ; Л. : АН СССР, 1936. — 436 с. — (Этнографическая серия ; вып. 3).

Зобнин — *Зобнин Ф.* Список тобольских слов и выражений / Ф. Зобнин // Живая старина. — 1899. — Год 9. — Ч. IX ; вып. 4. — С. 487—518.

Зубов/Павлова — *Зубов А. Б.* Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: образ царя / А. Б. Зубов, О. И. Павлова // Религии древнего Востока / РАН ; Г. М. Бонгард (отв. ред.) [и др.]. — М. : Восточ. лит-ра, 1995. — С. 34—84.

Зубов Дива — *Зубов Н. И.* Дива / Н. И. Зубов // Русская ономастика и ономастика России : словарь / под ред. О. Н. Трубачева. — М. : Школа-Пресс, 1994. — С. 53—54.

Зубов Дый — *Зубов Н. И.* Дый / Н. И. Зубов // Русская ономастика и ономастика России : словарь / под ред. О. Н. Трубачева. — М. : Школа-Пресс, 1994. — С. 56—57.

Зубов 1981 — *Зубов Н. И.* О теониме Мокошь / Н. И. Зубов // Этимологические исследования : [сб. ст.] / Уральский гос. ун-т им. А. М. Горького ; [редкол. : А. К. Матвеев (отв. ред.) и др.]. — Свердловск : УрГУ, 1981. — С. 149—160.

Зубов 1982 — *Зубов Н. И.* Древнерусская теонимия (Проблема собственного и нарицательного) : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.02 / Николай Иванович Зубов. — Одесса, 1982. — 212 с.

Зубов 1994 — *Зубов М. І.* Дажбог, Сварог і Вогонь-Сварожич: із історії давньоруської міфологічної лексики / М. І. Зубов // Diss. Slav. : Ling. XXIII. — Szeged, 1994. — P. 93—102.

Зубов 1995 — *Зубов Н. И.* Научные фантомы славянского Олимпа / Н. И. Зубов // Живая старина. — 1995. — № 3 (7). — С. 46—48.

Зубов 1998 — *Зубов М. І.* Слов'янська квазітеонімія старшої доби: рожаниця і род / М. І. Зубов // Мовознавство. — 1998. — № 2—3. — С. 161—168.

Зубов 2012 — *Зубов Н. И.* Египетско-славянское Феост-Сварог, Солнце-Дажьбог, египетские пирамиды-житницы и славянский огонь-сварожич / Н. И. Зубов // Язык и прошлое народа :

сб. науч. ст. памяти проф. А. К. Матвеева / отв. ред. М. Э. Рут. — Екатеринбург : Изд.-во Урал. ун-та, 2012. — С. 93—104.

Іваненко — *Іваненко О. В.* Про Радогоста й Радогощ / О. В. Іваненко // Актуальні проблеми філології та перекладознавства : зб. наук. пр. — Хмельницький : ХмЦНП, 2013. — Вип. 6, ч. III. — С. 94—103.

Иванов Проблемы — *Иванов Вяч. Вс.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах / Вяч. Вс. Иванов // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения Д. К. Зеленина) : [сборник] / А. К. Байбурин, К. В. Чистов (отв. ред). — Л. : Наука, 1979. — С. 150—154.

Иванов 1975 — *Иванов В. В.* Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Типологические исследования по фольклору : сб. ст. памяти В. Я. Проппа. — М. : Наука, 1975. — С. 44—76.

Иванов 1976 — *Иванов В. В.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев (методология и историография). — М. : Наука, 1976. — С. 109—128.

Иванов 1979 — *Иванов Вяч. Вс.* Эстетическое наследие древней и средневековой Индии / Вяч. Вс. Иванов // Литература и культура древней и средневековой Индии : сб. ст. / Ин-т востоковедения ; [отв. ред. Г. А. Зограф, В. Г. Эрман]. — М. : Наука, 1979. — С. 6—35.

Иванов 1980 — *Иванов В. В.* О древних славянских этнонимах. (Основные проблемы и перспективы) / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Славянские древности. Этногенез. Материальная культура Древней Руси : [сб. науч. трудов] / В. Д. Королюк (отв. ред). — К., 1980. — С. 11—45.

Иванов 1983 — *Иванов Вяч. Вс.* К. Леви-Строс и структурная теория этнографии / Вяч. Вс. Иванов // Леви-Строс К. Структурная антропология / Клод Леви-Строс ; [пер. с франц. Вяч. Вс. Иванова] ; Н. А. Бутинов, Вяч. Вс. Иванов (отв. ред.) — М. : Наука, 1983. — С. 397—421.

Иванов/Топоров — *Иванов В. В.* К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров // Учен. записки Тартуского гос. ун-та (Труды по знаковым системам) : [сб. науч. ст. в честь М. М. Бахтина (к 75-летию со дня рождения) / редкол. Ю. Лотман (отв. ред.) и др.]. — Тарту, 1973. — Вып. 308, т. 6. — С. 46—82.

Иванова-Казас — *Иванова-Казас О. М.* Мифологическая зоология / Ольга Михайловна Иванова-Казас. — СПб. : Филол. ф-т СПбГУ, 2004. — 264 с.

ИДГ — *История Древней Греции* / сост. К. В. Паневин. — СПб. : АСТ Полигон, 1999. — 638 с. — (Серия «Библиотека всеобщей истории»).

Ильин/Дьяконов — *Ильин Г. Ф.* Индия, Средняя Азия и Иран в первой половине I тыс. до н. э. / Г. Ф. Ильин, И. М. Дьяконов // История древнего мира / под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой ; И. М. Дьяконов (отв. ред.). — Изд. 3-е, испр. и дополн. — М. : Наука, 1989. — [Кн. 1]: Ранняя древность. — С. 382—400.

ИН — *Имя нарицательное* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Имя_нарицательное

Инка — *Инка Гарсилас де ла Вега.* История государства инков / Инка Гарсилас де ла Вега. — Л. : Наука, 1974. — 747 с.

Ионова — *Ионова Ю. В.* Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев / Ю. В. Ионова // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. — М. : Наука, 1970. — С. 147—174.

Ирий — *Ирий* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Ирий

ИС — *Имя собственное* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Имя_собственное

Исследования — *Иванов В. В.* Исследования в области славянских древностей / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. — М. : Наука, 1974. — 341 с.

ИЧ — *История человечества* : в 8 т. : [пер. / под общ. ред.: А. Н. Сахаров; ЮНЕСКО]. — М. : Лагистр-Пресс, 2003 . — Т. 1: Доисторические времена и начало цивилизации. — 682 с.

Қагаров — *Қагаров Е. Г.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции / Е. Г. Қагаров. — СПб., 1913. — С. 101—172, 539—589.

Қагаров Онгоны — *Қагаров Е. Г.* К вопросу о культе онгонов / Е. Г. Қагаров // Советская этнография. — 1940. — № 4. — С. 179—186.

Қаиржанов — *Қаиржанов А. К.* Иконические логограммы шумер и тамги-знаки, петроглифы евразийских кочевников / А. К. Қаиржанов // Мова. Науково-теретичний часопис з мовознавства. — 2016. — № 25. — С. 142—150.

Қаиржанов 2011 — *Қаиржанов А. К.* Византизм и ментальность Киевской Руси. Часть I: Раздумья на степной дороге, часть II / Абай Қаиржанович Қаиржанов. — Астана : ҚазУЭФМТ, 2011. — 304 с.

Қапица — *Қапица Ф. С.* Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы : справочник / Федор Сергеевич Қапица. — 7-е изд., доп. и испр. — М. : Флинта : Наука, 2009. — 296 с.

Қарпенко 1975 — *Қарпенко Ю. О.* Теоретичні засади розмежування власних і загальних назв / Ю. О. Қарпенко // Мовознавство. — 1975. — № 4. — С. 46—50.

Қарпенко 1981 — *Қарпенко Ю. А.* Названия звездного неба / Ю. А. Қарпенко. — М. : Наука, 1981. — 184 с. — (Серия «Литературоведение и языкознание»).

Қарпенко 1996 — *Қарпенко Ю. О.* Чи існував скотарський етап слов'янського язичництва / Ю. О. Қарпенко // Мовознавство. — 1996. — № 2—3. — С. 12—17.

Қарпенко 1997 — *Қарпенко Ю. О.* Велес залишається на троні / Ю. О. Қарпенко // Восточноукраинский лингвистический сборник :

сб. науч. тр. / отв. ред. Е. С. Отин. — Донецк : Юго-Восток, Лтд, 1997. — Вып. 3. — С. 34—39.

Карпенко 1999 — *Карпенко Ю. О.* Етюд про долю / Ю. О. Карпенко // Мовознавство. — 1999. — № 4—5. — С. 9—14.

Карран — *Карран Б.* Предания о лесном духе природы. Мифология кельтов / Б. Карран. — СПб. : ИГ «Весь», 2011. — 144 с.

Карцевский — *Карцевский С. О.* Об асимметричном дуализме лингвистического знака / С. О. Карцевский // История языкознания XIX—XX веков в очерках и извлечениях / сост. В. А. Звегинцев. — М. : Просвещение, 1965. — Ч. II. — С. 85—90.

Кассирер Метафора — *Кассирер Э.* Сила метафоры / Э. Кассирер ; [пер. с нем. Т. В. Топоровой] // Теория метафоры : сборник : пер. с англ., франц., нем. исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журинской. — М. : Прогресс, 1990. — С. 33—43.

Кассирер Опыт — *Кассирер Э.* Избранное : Опыт о человеке. (Введение в философию человеческой культуры) / Э. Кассирер ; [пер. с нем. Б. Вимер и др. ; сост. С. Я. Левит, Л. В. Скворцов ; П. С. Гуревич, Е. А. Жукова (науч. ред.) ; Л. Т. Мильска (отв. ред.)]. — М. : Гардарика, 1998. — 780 с. — (Серия «Лики культуры»).

Кассирер Эссе — *Кассирер Э.* Эссе о человеке. Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Религиоведение : хрестоматия : пер. с англ., нем., франц. / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. — М. : Книжный дом «Университет», 2000. — С. 676—721.

Кассирер 2 — *Кассирер Э.* Философия символических форм : [в 3 т.] / Эрнст Кассирер ; пер. с нем. С. А. Ромашко; Д. М. Новов (отв. ред.). — М. ; СПб. : Университетская книга, 2002. — Т. 2: Мифологическое мышление. — 279 с. — (Серия «Книга Света»).

Касторский — *Касторский М.* Начертание славянской мифологии / М. Касторский. — СПб. : Фишер, 1841. — 182 с.

Кацнельсон — *Кацнельсон С. Д.* Содержание слова, значение и обозначение / С. Д. Кацнельсон. — М. ; Л. : Наука, 1965. — 109 с.

Кельтская — *Кельтская мифология* : энциклопедия / [пер. с англ. С. Головой, А. Голова]. — М. : Эксмо, 2005. — 640 с.

Кельтская Религия — *Кельтская первобытная религия* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.hnh.ru/culture/celtic_primitive_religion. — Из книги: *Теренс Пауэлл.* Кельты. Воины и маги

Кешава — *Кешава* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Кешава

Кёйпер — *Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии / Ф. Б. Я. Кёйпер. — М. : Наука, 1986. — 196 с.

Китайский пантеон — *Китайский пантеон* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://myfhology.info/gods/kitay/kitay.html

Климов — *Климов Г. А.* Мегрельский язык (мингрельский язык) / Г. А. Климов // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 289—290.

КНЭ — *Коми народный эпос* : [сборник / Б. П. Кирдан (отв. ред.) ; вступ. ст., пер. текстов песен, коммент. А. К. Микушева]. — М. : Наука, 1987. — 686 с. — (Серия «Эпос народов СССР»).

Коатликуэ — *Коатликуэ* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://mythology.info/gods/actek/koatlikuay.html

Кобищанов История — *Кобищанов Ю. М.* Глава 1: История африканских религий / Ю. М. Кобищанов // Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.] ; редкол. Ан. А. Громыко (отв. ред.) [и др.]. — М. : Наука. 1986. — С. 31—88. — (Серия «Религии в XX веке»).

Кобищанов Религии — *Кобищанов Ю. М.* Религии нилотских и кушитских народов (Эфиопия, Кения, Уганда, Сомали, Судан) / Ю. М. Кобищанов // Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.] ; редкол. Ан. А. Громыко (отв. ред.) [и др.]. — М. : Наука. 1986. — С. 303—324. — (Серия «Религии в XX веке»).

Кобищанов Синкретизм — *Кобищанов Ю. М.* Синкретизм монофиситского христианства с религиями кушитских народов / Ю. М. Кобищанов // Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.] ; редкол. Ан. А. Громыко (отв. ред.) [и др.]. — М. : Наука, 1986. — С. 388—416. — (Серия «Религии в XX веке»).

Кобищанов Сокрализация — *Кобищанов Ю. М.* Сакрализация земли, воды, скота / Ю. М. Кобищанов // Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.] ; редкол. Ан. А. Громыко (отв. ред.) [и др.]. — М. : Наука. 1986. — С. 211—218. — (Серия «Религии в XX веке»).

Кобищанов Цари — *Кобищанов Ю. М.* Священные цари / Ю. М. Кобищанов // Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.] ; редкол. Ан. А. Громыко (отв. ред.) [и др.]. — М. : Наука. 1986. — С. 184—211. — (Серия «Религии в XX веке»).

Кодзики — *Кодзики*. Записи о деяниях древности (712 год) [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.osh.ru/pedia/religion/east/kodziki-01-1.shtml

Кодзики Мифы — *Кодзики*. Записи о деяниях древности : Свиток 1-й : Мифы / пер. со ст.-япон. и коммент. Е. М. Пинус. — СПб. : Шар, 1994. — 320 с. — (Серия «Литературные памятники древней Японии»).

Кондратьева — *Кондратьева Т. Н.* Метаморфозы собственного имени. Опыт словаря / Татьяна Николаевна Кондратьева. — Казань : Изд-во КУ, 1983. — 110 с.

Концевич — *Концевич Л. Р.* Древнекорейский миф о Тангуне и его ономастикон / Л. Р. Концевич // Этническая ономастика. — М. : Наука, 1984. — С. 173—492.

Коровин — *Мифы народов мира* / сост. В. И. Коровин, В. Я. Коровина, Е. С. Абелюк. — 3-е изд., испр. и дополн. — М. : Росткнига, 1999. — 480 с.

Королев — *Королев А. А.* Древнейшие памятники ирландского языка / А. А. Королев ; В. Н. Ярцева (отв. ред.). — М. : Наука, 1984. — 209 с.

Коростовцев Введение — *Коростовцев М. А.* Введение в египетскую филологию / Михаил Александрович Коростовцев. — М. : Изд-во вост. лит-ры, 1963. — 280 с.

Коростовцев Религия — *Коростовцев М. А.* Религия древнего Египта / Михаил Александрович Коростовцев. — М. : Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1976. — 336 с.

Коростовцев Язык — *Коростовцев М. А.* Египетский язык / Михаил Александрович Коростовцев. — М. : Изд-во вост. лит-ры, 1961. — 104 с.

Костомаров — *Костомаров М. И.* Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народною поэзиею // Костомаров М. І. Слов'янська міфологія / упоряд., прим. І. П. Батко, А. М. Полотай ; вступ. ст. М. Т. Яценка. — К. : Либідь, 1994. — С. 257—279. — (Серія «Літературні пам'ятки України»).

Костомаров Мифология — *Костомаров М. И.* Славянская мифология // Костомаров М. І. Слов'янська міфологія / упоряд., прим. І. П. Батко, А. М. Полотай ; вступ. ст. М. Т. Яценка. — К. : Либідь, 1994. — С. 201—256. — (Серія «Літературні пам'ятки України»).

Кочакова — *Кочакова Н. Б.* Религия йоруба (Нигерия) / Н. Б. Кочакова // Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.] ; редкол. Ан. А. Громыко (отв. ред.) [и др.]. — М. : Наука, 1986. — С. 336—351. — (Серия «Религии в XX веке»).

Крамер — *Крамер С. Н.* Мифология Шумера и Аккада / С. Н. Крамер ; пер. В. А. Якобсона // Мифология древнего мира : пер. с англ. / предисл. И. М. Дьяконова. — М. : Наука, 1977. — С. 122—160.

Крейнович — *Крейнович Е. А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура / Е. А. Крейнович ; [предисл. Д. Ольдерогге]. — М. : Наука, 1973. — 495 с.

Кудачинова — *Кудачинова Ч. В.* Широко шагая, или Эволюция жанра : от научного описания до туристического путеводителя — алтайский опыт / Ч. В. Кудачинова // «Ad Fontes» / księga jubileuszowa ofiarowana profesor Oldze T. Mołczanowej [pod redakcją naukową Ewy Komorowskiej i Patrycji Kamińskiej]. — Szczecin : Volumina. pl Daniel Krzanowski, 2010. — S. 251—272.

Куликов — *Куликов Л. И.* Сунданский язык / Л. И. Куликов // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 499.

Кун — *Кун Н. А.* Легенды и мифы древней Греции / Николай Альбертович Кун. — Изд. 5-е. — М. : Просвещение, 1975. — 463 с.

Лебедева — *Лебедева Л. И.* Киргизский язык / Л. И. Лебедева // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 222.

Леви-Брюль 1930 — *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление / Lévy-Bruhl L. Mentalité Primitive ; [пер. с франц. под ред. В. К. Киссина]. — М. : Атеист, 1930. — 339 с.

Леви-Брюль 1937 — *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль ; пер. с франц. Б. Шаревской ; предисл. В. Никольского. — М. : ОГИЗ Государственное антирелигиозное издательство, 1937. — XXXI. — 517 с.

Леон-Партилья — *Леон-Партилья М.* Мифология древней Мексики / М. Леон-Партилья ; пер. В. А. Якобсона // Мифология древнего мира : [пер. с англ.] / предисл. И. М. Дьяконова]. — М. : Наука, 1977. — С. 432—454.

Леви-Строс Антропология — *Леви-Строс К.* Структурная антропология / Клод Леви-Строс ; [пер. с франц. Вяч. Вс. Иванова] ; Н. А. Бутинов, Вяч. Вс. Иванов (отв. ред.) — М. : Наука, 1983. — 536 с.

Леви-Строс Мышление — *Леви-Строс К.* Первобытное мышление / Клод Леви-Строс ; пер., вступ. ст. и коммент. А. Б. Островский. — М. : Республика, 1994. — 383 с. — (Серия «Мыслители XX века»).

Леви-Строс Путь — *Леви-Строс К.* Путь масок / Клод Леви-Строс ; пер. с франц. сост., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. — М. : Республика, 2000. — 399 с. — (Серия «Мыслители XX века»).

Леви-Строс Структура — *Леви-Строс К.* Структура мифов // Вопросы философии. — 1970. — № 7. — С. 152—164.

Леви-Строс Тропики — *Леви-Строс К.* Печальные тропики / Клод Леви-Строс ; пер. с франц. Г. А. Матвеевой ; науч. консультант и авт. предисл. Л. А. Файнеберг. — М. : Мысль, 1984. — 220 с.

Левицкий — *Левицкий В. В.* Семантика и фонетика / В. В. Левицкий. — Черновцы, 1973. — 102 с.

Левицкий/Стернин — *Левицкий В. В.* Экспериментальные методы в семасиологии / В. В. Левицкий, И. А. Стернин. — Воронеж : Изд-во ВГУ, 1989. — 192 с.

Левкиевская — *Левкиевская Е. Е.* Срећа / Е. Е. Левкиевская // Словенска митологија. Енциклопедијски речник / редактори Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић. — Београд : Zepter book world, 2001.

Леонтьев — *Леонтьев А. А.* Психологическая структура значения / А. А. Леонтьев // Семантическая структура слова. Психолингвистические исследования : [сб. ст. / отв. ред. А. А. Леонтьев]. — М. : Наука, 1971. — С. 7—19.

Леонтьев Папуасские — *Леонтьев А. А.* Папуасские языки / Алексей Алексеевич Леонтьев. — М. : Наука, 1974. — 116 с.

Лингам — *Лингам* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Лингам

Лифшиц — *Лифшиц М.* Мифология древняя и современная / Михаил Лифшиц. — М. : Искусство, 1979. — 582 с.

Локк — *Локк Дж.* Сочинения : в 3 т. : [пер. с англ.] / Джон Локк ; [ред. и авт. прим. И. С. Нарский, А. А. Субботин ; авт. вступ. ст. И. С. Нарский]. — М. : Мысль, 1985. — Т. 1. — 622 с.

Ломоносов — *Ломоносов М. В.* Краткое руководство к красноречию. Книга первая, в которой содержится риторика, показывающая общие правила обоего красноречия, то есть оратории

и поэзии, сочиненная в пользу любящих словесные науки // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений / АН СССР, 1950—1983. — М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1952. — Т. 7: Труды по филологии 1739—1758 гг. — С. 89—378.

Лосев Античная — *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии / Алексей Федорович Лосев. — М. : ГУП Изд-во Мин. просвещ., 1957. — 598 с.

Лосев Бытие — *Лосев А. Ф.* Бытие — Имя — Космос / А. Ф. Лосев ; сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1993. — С. 613—801.

Лосев Гомер — *Лосев А. Ф.* Гомер / Алексей Федорович Лосев. — М. : ГУП Изд-во Мин. просвещ., 1960. — 350 с.

Лосев Греки — *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян / А. Ф. Лосев ; сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. — М. : Мысль, 1996. — 975 с.

Лосев Диалектика — *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа / Алексей Федорович Лосев ; предисл. А. А. Тахо-Годи ; прим. В. П. Троицкого. — СПб. : Азбука : Азбука-Аттикс, 2014. — 320 с. — (Серия «Азбука-классика. Non-Fiction»).

Лосев История 1 — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. VII: Последние века : [в 2 кн.] / А. Ф. Лосев. — М. : Искусство, 1988. — Кн. 1. — 413 с.

Лосев История 2 — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. VII: Последние века : [в 2 кн.] / А. Ф. Лосев. — М. : Искусство, 1988. — Кн. 2. — 447 с.

Лосев Знак — *Лосев А. Ф.* Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию / Алексей Федорович Лосев. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1982. — 480 с.

Лосев Миф — *Лосев А. Ф.* Миф — Число — Сущность / А. Ф. Лосев ; сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханькова. — М. : Мысль, 1994. — 919 с. — (Серия «Философское наследие»).

Лосев Мифология — *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура / Алексей Федорович Лосев. — М. : Политиздат, 1991. — 525 с. — (Серия «Мыслители XX века»).

Лосев Олимпийская — *Лосев А. Ф.* Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии / А. Ф. Лосев // Ученые записки МГПИ им. Ленина. — 1953. — Т. 72. — С. 133—136.

Лосев Очерки — *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / Алексей Федорович Лосев ; сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. — М. : Мысль, 1993. — 939 с.

Лосев Теория — *Лосев А. Ф.* В поисках построения общего языкознания как диалектической системы / А. Ф. Лосев // Теория и методология языкознания: Методы исследования языка. — М. : Наука, 1989. — С. 5—92.

Лосев Философия — *Лосев А. Ф.* Философия имени / Алексей Федорович Лосев. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1990. — 269 с.

Лотман — *Лотман Ю. М.* Избранные статьи : в 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры / Юрий Михайлович Лотман. — Таллинн : Александра, 1992. — 479 с.

Лотман Культура — *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв / Юрий Михайлович Лотман. — М., 1992. — 270 с.

Лотман 1973 — *Лотман Ю.* Миф — имя — культура / Ю. Лотман, Б. Успенский // Учен. записки Тартуского гос. ун-та (Труды по знаковым системам) : [сб. науч. ст. в честь М. М. Бахтина (к 75-летию со дня рождения) / редкол. : Ю. Лотман (отв. ред.) и др.]. — Тарту, 1973. — Вып. 308, т. 6. — С. 282—303.

Лотман 1992 — *Лотман Ю.* Миф — имя — культура / Ю. Лотман, Б. Успенский // Лотман Ю. М. Избранные статьи : [в 3 т.]. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. — Таллинн : Александра, 1992. — С. 59—76.

Луомала — *Луомала К.* Голос ветра. Полинезийские мифы и песни / К. Луомала ; пер. с англ. Ю. К. Баранова и М. С. Сергеева ; предисл. Е. М. Мелетинского. — М. : Наука, 1976. — 240 с.

Лурье — *Лурье С. Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования / Соломон Яковлевич Лурье. — М. : Наука, 1970. — 664 с.

Лысая-гора — *Лысая-гора* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://wikimapia.org/1257225/ru/Лысая-гора

Лысая гора — *Лысая гора* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Лысая_гора_(Киев)

Максимов — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила / Сергей Васильевич Максимов. — М. : Книга, 1989. — 175 с.

Манакин — *Манакин В. Н.* Основы контрастивной лексикологии: близкородственные и родственные языки / Владимир Николаевич Манакин. — Киев ; Кировоград : Центрально-Украинское издательство, 1994. — 262 с.

Маретин/Трисман — *Маретин Ю. В.* Пережитки ранних форм религии у индонезийских рыболовов / Ю. В. Маретин, В. Г. Трисман // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии / отв. ред. И. А. Крывелев, Г. Г. Стратанович. — М. : Наука, 1970. — С. 120—146.

Марр — *Марр Н. Я.* Избранные работы. Т. 1—5 / Николай Яковлевич Марр. — Л., 1934—1936. — Т. 1: Этапы развития яфетической теории. — XXXVIII, 400 с.

Мартынов — *Мартынов В. В.* Сакральный мир «Слова о полку Игореве» / В. В. Мартынов // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры : источники и методы : [сб. ст.] / отв. ред. Н. И. Толстой. — М. : Наука, 1989. — С. 61—78.

Матье — *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. Исследование и переводы текстов / Милица Эдвиновна Матье. — М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1956. — 173 с.

Махабхараты — *Махабхараты* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator Махабхараты

Мейе — *Мейе А.* Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков / Антуан Мейе ; пер. с франц. Д. Кудрявского. — М. : Соцэкгиз, 1938. — 510 с.

Мелетинский — *Мелетинский Е. М.* Клод Леви-Строс и структурная типология мифа / Е. М. Мелетинский // Вопросы философии. — 1970. — № 7. — С. 165—173.

Мелетинский Ворон — *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона / Елеазар Моисеевич Мелетинский. — М. :

Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1979. — 228 с. — (Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

Мелетинский Герой — *Мелетинский Е. М.* Герой волшебной сказки. Происхождение образа / Е. М. Мелетинский. — М. : Изд-во вост. лит-ры, 1958. — 264 с.

Мелетинский Мифология — *Мелетинский Е. М.* Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Строса / Е. М. Мелетинский // Леви-Строс К. Структурная антропология / Клод Леви-Строс ; [пер. с франц. Вяч. Вс. Иванова] ; Н. А. Бутинов, Вяч. Вс. Иванов (отв. ред.) — М. : Наука, 1983. — С. 467—522.

Мелетинский Поэтика — *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа / Елеазар Моисеевич Мелетинский. — М. : Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1976. — 407 с. — (Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

Мелетинский Эдда — *Мелетинский Е. М.* «Эдда» и ранние формы эпоса / Елеазар Моисеевич Мелетинский. — М. : Наука, 1968. — 363 с. — (Серия «Исследования о теории и истории эпоса»).

Мелетинский Эпос — *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса (Ранние формы и архаические памятники) / Елеазар Моисеевич Мелетинский ; отв. ред. В. М. Жирмунский. — М. : Изд-во вост. лит-ры, 1963. — 462 с. — (Серия «Исследования по теории и истории эпоса»).

Мещеряков — *Мещеряков А. Н.* Религия Японии. Введение в этнокультурную текстологию / А. Н. Мещеряков // Религии древнего Востока / РАН ; Г. М. Бонгард (отв. ред.) [и др.]. — М. : Восточ. лит-ра, 1995. — С. 302—340.

Микушев — *Микушев А. К.* Коми народный эпос / А. К. Микушев // Коми народный эпос : [сб. / Б. П. Кирдан (отв. ред.) ; вступ. ст., пер. текстов песен, коммент. А. К. Микушева]. — М. : Наука, 1987. — С. 8—64. — (Серия «Эпос народов СССР»).

Митурска-Бояновска — *Митурска-Бояновска Й.* Народные поверья в русской и польской фразеологии / Й. Митурска-Бояновска // Rossica Olomucensia XLIV. / Výkonný redaktor: doc. PhDr. Zdeněk Pechal, CSc. — Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2006. — С. 789—794.

Мифология — *Мифология.* Большой энциклопедический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. — 4-е изд. — М. : Большая Российская Энциклопедия, 1998. — 736 с.

Мифология Русская — *Русская мифология.* Энциклопедия. — М. : Эксмо ; СПб. : Мидгард, 2005. — 784 с.

Міфологія Слов'янська — *Слов'янська міфологія* / упоряд., прим. І. П. Петко, А. М. Полотай ; вступ. ст. М. Т. Яценка. — К. : Либідь, 1994. — 384 с. — (Серія «Літературні пам'ятники України»).

Мифы Бушменов — *Мифы и сказки бушменов* / сост., пер. с англ., предисл. и примеч. Е. С. Котляр. — М. : Наука, 1983. — 318 с.

Мифы Индейцев — *Мифы индейцев Южной Америки* : Книга для взрослых / сост. и пер. Ю. Е. Березкин. — СПб. : Изд-во Европейского дома, 1994. — 319 с.

Мифы Ирландии — *Предания и мифы средневековой Ирландии* / под ред. Г. К. Косикова. — М. : Изд-во МГУ, 1991. — 287 с. — (Серия «Университетская библиотека»).

Мифы Папуасов — *Мифы и предания папуасов маринд-аним* : сборник / пер. с нем. Г. Л. Пермякова, М. С. Харитонова ; общ. ред. Б. Н. Путилова. — М. : Наука, 1981. — 350 с. — (Серия «Сказки и мифы народов Востока»).

Мифы Пасхи — *Мифы, предания и легенды острова Пасхи* / пер. с рапануйского и западноевропейских языков И. К. Федоровой ; Ю. В. Кнорозов (отв. ред.). — М. : Наука, 1978. — 382 с.

Мифы Полинезии — *Мифы, предания и сказки Западной Полинезии* : острова Самоа, Тонга, Ниуэ и Ротума / сост., пер., предисл. и примеч. М. С. Полинской. — М. : Наука, 1986. — 352 с.

Мифы Хантов — *Мифы, предания, сказки хантов и манси* : пер. с хантыйского, мансийского, нем. яз. / сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной ; под общ. ред. Е. С. Новик. — М. : Гл. ред. вост. лит-ры ИПКО «Наука», 1990. — 568 с. — (Серия «Сказки и мифы народов Востока»).

Мифы Фиджийцев — *Мифы, предания и сказки фиджийцев* / сост., пер. с англ., франц. и вост.-фидж. яз., вступ. ст. и примеч. М. С. Полинской. — М. : Наука, 1989. — 427 с.

МЛНМ 1 — *Мифы и легенды народов мира* / сост. Н. Будур, И. Панкеев. — М. : Олма-Пресс, 2000. — Т. 1: Древний мир. — 559 с.

МЛНМ 2 — *Мифы и легенды народов мира* / сост. Н. Будур, И. Панкеев — М. : Олма-Пресс, 2000. — Т. 2: Средневековая Европа. — 814 с.

МЛНМ 3 — *Мифы и легенды народов мира* / сост. Н. Будур, И. Панкеев — М. : Олма-Пресс, 2000. — Т. 3: Финляндия, Россия, Восток. — 815 с.

МНМ 1 — *Мифы народов мира*. Энциклопедия : [в 2 т.] / гл. ред. С. А. Токарев. — М. : Советская Энциклопедия, 1980. — Т. 1: А—К. — 672 с. : с ил.

МНМ 2 — *Мифы народов мира*. Энциклопедия : [в 2 т.] / гл. ред. С. А. Токарев. — М. : Советская Энциклопедия, 1982. — Т. 2: К—Я. — 720 с. : с ил.

Мокошь — *Иванов В. В.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа / Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования : [сб. науч. тр. / Вяч. Вс. Иванов (отв. ред.)]. — 1982. — М. : Наука, 1983. — С. 175—197.

Мокшин — *Мокшин Н. Ф.* О мордовской и марийской теонимии / Н. Ф. Мокшин // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. — М. : Наука, 1970. — С. 329—334.

Монгольский пантеон — *Монгольский пантеон* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: myfhology.info/gods/mongols/mongols.html

Морской царь — *Морской царь* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Морской-царь

Мурнаева — *Мурнаева Е. Н.* Имена собственные и их производные в современных словарях : автореф. дис. ... канд. филол. наук : спец. 10.02.04 / Е. Н. Мурнаева. — СПб., 1993. — 17 с.

Мусий — *Мусий В. Б.* Легенды и мифы народов мира / Валентина Борисовна Мусий. — Одесса : Астропринт, 2004. — 201 с.

Мюллер — *Мюллер Макс.* Египетская мифология [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.e-reading.link/chapter.php/1003805/0/Myuller_Maks__Egipetskaya_mifologiya.html

Мюллер Введение — *Мюллер М.* Введение в науку о религии / М. Мюллер // Религиоведение : хрестоматия. — М. : Книжный дом «Университет», 2000. — С. 15—144.

Мюллер Лекции — *Мюллер М.* Религия как предмет сравнительного изучения : (лекции) / Макс Мюллер ; пер. А. А. Гилевича. — Харьков : Тип. А. Дарре, 1887. — 138 с.

Набу — *Набу* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Набу

Налимов — *Налимов В. В.* Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков / Василий Васильевич Налимов. — М. : Наука, 1974. — 272 с.

Нанук — *Нанук* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Нанук

Нарайан — *Нарайан Р. К.* Боги демоны и другие : [Инд. мифы] / Разипурам Кришнасвами Нарайан ; пер. с англ. Ю. С. Родман ; предисл. А. Я. Сыркина. — М. : Наука, 1974. — 255 с.

Наровчатов — *Наровчатов С. С.* Необычное литературоведение / С. С. Наровчатов. — 2-е изд., дополн. — М. : Молодая гвардия, 1973. — 400 с.

Насыров — *Кайюм-Насыров.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на их жизнь суннитского магометанства / Кайюм-Насыров // Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. — СПб. : Типография В. Безобразова, 1880. — Т. 6. — С. 241—270.

Невелева — *Невелева С. Л.* Древнеиндийская эпическая метафора (по данным «Махабхараты») [Электронный ресурс] / С. Л. Невелева. — Режим доступа: http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator Невелева

Невелева 1979 — *Невелева С. Л.* Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнения / Светлана Леонидовна Невелева ; Э. Н. Темкин (отв. ред.). — М. : Наука, 1979. — 136 с. — (Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

Невелева 1991 — *Невелева С. Л.* Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса / Светлана Леонидовна Невелева ; Н. Н. Соколова (отв. ред.). — М. : Наука, 1991. — 228 с.

Недоля — *Українська міфологія. Недоля* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://proridne.net/Українська міфологія/Недоля

Неклюдов — *Неклюдов С. Ю.* О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива / С. Ю. Неклюдов // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения Д. К. Зеленина) : [сборник] / А. К. Байбурин, К. В. Чистов (отв. ред). — Л. : Наука, 1979. — С. 133—141.

Немировский Введение — *Немировский А. И.* Этруски. Введение в этрусскологию / А. И. Немировский, А. И. Харсекин. — Воронеж : Изд-во Воронеж. ун-та, 1969. — 190 с.

Немировский Восток — *Немировский А. И.* Мифы древности : Ближний Восток. Научно-художественная энциклопедия / Александр Иосифович Немировский. — М. : Лабиринт, 2001. — 351 с. — (Серия «Труды по мифологии, археологии, истории»).

Немировский Индия — *Немировский А. И.* Мифы древности : Индия. Научно-художественная энциклопедия / Александр Иосифович Немировский. — М. : Лабиринт, 2001. — 300 с. — (Серия «Античное наследие : Мифология, история»).

Немировский Италия — *Немировский А. И.* Мифы древности : Италия. Научно-художественная энциклопедия / Александр Иосифович Немировский. — М. : Лабиринт, 2001. — 352 с. — (Серия «Античное наследие : Мифология, история»).

Немировский Рим — *Немировский А. И.* Идеология и культура раннего Рима / Александр Иосифович Немировский. — Воронеж : Изд-во Воронеж. ун-та, 1964. — 208 с.

Немировский Эллада — *Немировский А. И.* Мифы древности : Эллада. Научно-художественная энциклопедия / Александр Иосифович Немировский. — М. : Лабиринт, 2000. — 416 с.

Немировский Этруски — *Немировский А. И.* Этруски. От мифа к истории / Александр Иосифович Немировский ; И. С. Свенцицкая (отв. ред.). — М. : Гл. ред. вост. лит-ры «Наука», 1983. — 261 с.

Неронова — *Неронова В. Д.* Этрусские города-государства в Италии / В. Д. Неронова // История древнего мира / под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой ; И. М. Дьяконов (отв. ред.). — Изд. 3-е, испр. и дополн. — М. : Наука, 1989. — [Кн. 1]: Ранняя древность. — С. 369—381.

Нечуй-Левицький — *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу : Ескіз української міфології. — К. : АТ «Обереги», 1992. — 87 с.

Никитина 1977 — *Никитина М. И.* Луна и Солнце как элементы пространственно-временной системы сиджо / М. И. Никитина // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока : [сб. ст.] / ред. кол. Л. З. Эйдлин (отв. ред.). — М. : Наука, 1977. — С. 248—261.

Никитина 1982 — *Никитина М. И.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом / Марианна Ивановна Никитина ; Л. Р. Концевич (отв. ред). — М. : Наука, 1982. — 327 с.

Николаев/Страхов — *Николаев С. Л.* К названию бога-громовержца в индоевропейских языках / С. Л. Николаев, А. Б. Страхов // Балто-славянские исследования 1985 : [сб. науч. тр. ; Вяч. Вс. Иванов (отв. ред.)]. — М. : Наука, 1987. — С. 149—163.

Ницше — *Ницше Ф.* Об истине и лжи во вненравственном смысле / Фридрих Ницше // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. — М. : REFL-book, 1994. — Т. 3. — С. 254—266.

Никольский — *Никольский Н. М.* Избранные произведения по истории религии / Николай Михайлович Никольский ; [сост., авт. предисл. и прим. В. Ф. Миловидов]. — М. : Мысль, 1974. — 269 с.

Новгородова — *Новгородова Э. А.* Мифы и культуры древней Монголии / Э. А. Новгородова // Вестник Академии наук СССР. — 1980. — № 2. — С. 116—124.

Новиков — *Новиков Л. А.* Синонимы / Л. А. Новиков // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 447.

Норны — *Норны* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Норны

Огибенин — *Огибенин Б. Л.* Структура мифологических текстов «Ригведы» (Ведийская космогония) / Б. Л. Огибенин. — М. : Наука, 1968. — 115 с.

Ожегова — *Ожегова М. Н.* Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре / М. Н. Ожегова // Ученые записки Пермского гос. пед ин-та. — Пермь : ПГПИ, 1984. — Т. 92. — 132 с.

Окладников — *Окладников А. П.* Утро искусства / Алексей Павлович Окладников. — Л. : Искусство, 1967. — 135 с.

Окунинуси — *Окунинуси* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Окунинуси

Оппенхейм — *Оппенхейм А.* Древняя Месопотамия (Портрет погибшей цивилизации) / А. Оппенхейм ; [пер. с англ. М. Н. Ботвинника ; послесл. М. А. Дандамаева]. — М. : Наука, 1980. — 407 с.

ОР — *Основы религиоведения* / под ред. И. Н. Яблокова. — Изд. 3-е, перераб. и дополн. — М. : Высшая школа, 2001. — 480 с.

Ортега-и-Гассет — *Ортега-и-Гассет Х.* Две великие метафоры / Хосе Ортега-и-Гассет ; [пер. с исп. Н. Д. Арутюновой] // Теория метафоры : сборник : пер. с англ., франц., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журинской. — М. : Прогресс, 1990. — С. 68—81.

Островский — *Островский А. Б.* Примечания / А. Б. Островский // Леви-Строс К. Путь масок / Клод Леви-Строс ; пер. с франц., сост., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. — М. : Республика, 2000. — С. 384—398. — (Серия «Мыслители XX века»).

Офион — *Офион* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Офион

Охотина Коса — *Охотина Н. В.* Коса (кхоса) / Н. В. Охотина // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 244.

Охотина Ронга — *Охотина Н. В.* Ронга / Н. В. Охотина // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 423—424.

Охотина Сото — *Охотина Н. В.* Сото южный язык / Н. В. Охотина // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 244.

Парсамов/Ковальков — *Парсамов С. С.* Персонификация водной стихии в народной мифологии / С. С. Парсамов, А. Л. Ковальков. — Кировоград : Код, 2004. — 316 с.

Пеласг — *Пеласг* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Пеласг

Персефона — *Персефона* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Персефона

Персонажи — *Персонажи якутской мифологии* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://osiktakan.ru/ethnos_yak.htm

Перу — *Культура Перу* / ред. кол. : В. А. Кузьмищев (отв. ред.) и др.]. — М. : Наука, 1975. — 379 с.

Плеханов — *Плеханов Г. В.* О религии и церкви. Избранные произведения / Г. В. Плеханов ; [отв. ред. М. П. Баскин] ; вступ. ст. И. А. Крывелева. — М. : Изд-во АН СССР, 1957. — 607 с.

Погодин — *Погодин А.* Несколько данных для русской мифологии в XV веке / А. Погодин // Живая старина. — 1912 за 1911 год. — № 20, вып. 3—4. — С. 425—428.

Полинская — *Полинская М. С.* Предисловие // Мифы, предания и сказки Западной Полинезии : острова Самоа, Тонга, Ниуэ и Ротума / сост., пер., предисл. и примеч. М. С. Полинской. — М. : Наука, 1986. — С. 5—37.

Полинская Примечания — *Полинская М. С.* Примечания // Мифы, предания и сказки Западной Полинезии : острова Самоа, Тонга, Ниуэ и Ротума. — М. : Наука, 1986. — С. 294—336.

Померанц/Миркина — *Померанц Г. С.* Великие религии мира / Г. С. Померанц, З. А. Миркина. — 4-е изд., испр. — М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2014. — 208 с. — (Серия «Humanitas»).

Померанцева — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре / Эрна Васильевна Померанцева. — М. : Наука, 1975. — 192 с.

Потанин — *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876—1877 гг. Вып. II: Материалы этнографические / Григорий Николаевич Потанин. — СПб. : Тип. В. Безобразова, 1881. — 181 с.

Потанин Примечания — *Потанин Г. Н.* Примечания / Г. Н. Потанин // Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1876—1877 гг. Вып. II: Материалы этнографические. — СПб. : Тип. В. Безобразова, 1881. — С. 1—87.

Потапов — *Потапов Л. П.* Культ гор на Алтае / Л. П. Потапов // Советская этнография. — 1946. — № 2. — С. 145—160.

Потебня Записки 3 — *Потебня А. А.* Из записок по русской грамматике : 306 изменений значения и заменах существительного. — Х. ; М. : Потебня, 1899. — 666 с.

Потебня Записки 4 — *Потебня А. А.* Из записок по русской грамматике : в 4 т. Т. 4, вып. 1: Существительное; прилагательное; числительное; местоимение; член; союз; предлог / А. А. Потебня. — М. : Просвещение, 1985. — 287 с.

Потебня Миф — *Потебня А. А.* Слово и миф / Александр Афанасьевич Потебня ; [сост., подгот. текста и прим. А. Л. Топоркова ; предисл. А. К. Байбурина]. — М. : Правда, 1989. — 623 с. — (Серия «Из истории отечественной философской мысли»).

Потебня Теория — *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности (Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения) / Александр Афанасьевич Потебня. — Харьков : Паровая типография и литография «М. Зильберберг и Сыновья», 1905. — 649 с.

Потебня 1865 — *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / Александр Афанасьевич Потебня. — М. : Типография «Катков и К°», 1865. — 310 с.

Потебня 1989 — *Потебня А. А.* О происхождении названий некоторых славянских языческих богов / А. А. Потебня // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней

славянской духовной культуры : источники и методы : [сб. науч. ст. / Н. И. Толстой (отв. ред.)]. — М. : Наука, 1989. — С. 254—267.

Похьёла — *Похьёла* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Похьёла

Про Україну — *Про Україну* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://about-ukraine.com/index.php?text=19

Пропп — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки / Владимир Яковлевич Пропп. — Л. : Изд-во Ленингр. гос. ун-та, 1986. — 364 с.

Пропп 1998 — *Пропп В. Я.* Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки : (собр. тр.) / В. Я. Пропп ; авт. коммент. Е. Мелетинский, А. В. Рафаева ; сост. И. В. Пешков. — М. : Лабиринт, 1998. — 512 с.

Пропп 1999 — *Пропп В. Я.* Русский героический эпос : (собр. тр.) / В. Я. Пропп ; сост. С. М. Бушкевич. — М. : Лабиринт, 1999. — 632 с.

Рабинович — *Рабинович Е. Г.* Афродита Урания и Афродита Пандемос / Е. Г. Рабинович // Античность и Византия : [сб. науч. ст. / Л. А. Фрейберг (отв. ред.)]. — М. : Наука, 1975. — С. 306—318.

Радченко — *Радченко О.* Астрономічні знання й давньоруське язичництво: лексичне вираження міфологічно-релігійної картини світу / Олена Радченко // Словесна магія міфопоетики : [зб. на пошану Н. В. Слухай ; Ю. Л. Мосенкіс (відп. ред.)]. — К. : Альфа друк, 2008—2009. — С. 40—53.

Рак — *Рак И. В.* Египетская мифология / Иван Вадимович Рак. — 3-е изд. доп. — СПб. : Журнал «Нева» : Летний сад, 2000. — 399 с. — (Александрийская б-ка. Серия «Египет»).

Рассел — *Рассел Б.* Почему я не христианин: Избранные атеистические произведения : [пер. с англ.] / Бертран Рассел ; [сост., автор. предисл. и примеч. А. А. Яковлев]. — М. : Политиздат, 1987. — 333 с.

РВ — *Ригведа* : Мандалы I—IV : [пер.] / [АН СССР] ; изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. — М. : Наука, 1989. — 767 с. — (Серия «Литературные памятники»).

Реконструкция — *Гамкрелидзе Т. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Часть II. 1: Семантический словарь общеиндоевропейского языка и реконструкция индоевропейской протокультуры // Тамаз Валерианович Гамкрелидзе, Вячеслав Всеволодович Иванов. — Благовещенск : БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. — С. 442—855.

Религии — *Религии наименее культурных племен.* — М. ; Л. : ОГИЗ «Московский рабочий», 1931. — 328 с.

Религия в Китае — *Религия в Китае* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://infokitai.com/religiya-v-kitae.html

Ренеутет — *Ренеутет* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Рененутет

Реформатский — *Реформатский А. А.* Введение в языковедение / Александр Александрович Реформатский. — Изд. 4-е, исправ. и дополн. — М. : Просвещение, 1967. — 542 с.

Ригведа — *Ригведа* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://scriptures.ru/vedas/rigveda

Ригведа Гимны — *Гимны Ригведы*. Избранные гимны / пер., коммент. и вступ. ст. [с. 3—89] Т. Я. Елизаренковой ; [отв. ред. Г. М. Бонгард-Левин]. — М. : Наука, 1972. — 418 с.

Риг-Веда — *Восемь гимнов Риг-Веды* / пер. Николая Крушевского. — Казань : Универ. тип., 1819. — 12 с.

Рифтин — *Рифтин Б. Л.* Изучение китайской мифологии и книги профессора Юань Кэ / Б. Л. Рифтин // Юань Кэ. Мифы древнего Китая / [пер. с кит. Е. И. Лубо-Лесеиченко, Е. П. Пузицкого ; отв. ред. и авт. послесл. Б. Л. Рифтин]. — М. : Наука, 1965. — С. 449—477.

Ричардс — *Ричардс А.* Философия риторики / Айвор А. Ричардс ; [пер. с англ. Р. И. Розиной] // Теория метафоры : сборник : пер. с англ., франц., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журинской. — М. : Прогресс, 1990. — С. 44—67.

Розенталь — *Розенталь Д. Э.* Прописная или строчная? : (Опыт словаря-справочника) : ок. 8500 слов и словосочетаний / Д. Э. Розенталь ; Л. К. Чельцова (отв. ред.). — М. : Русск. яз., 1984. — 328 с.

Рома — *Рома (богиня)* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Рома_(богиня)

Руденко — *Руденко С. И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки / Сергей Иванович Руденко. — М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1955. — 394 с.

Рудра — *Рудра* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Рудра

Русский народ — *Русский народ*. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия : в 4 ч. / собр. М. Забылиным. — Репринтное воспроизведение издания 1880 г. — М. : Книга Принтшоп, 1989. — VIII, 607 с.

Рут 1970 — *Рут М. Э.* Принципы номинации некоторых астрономических объектов / М. Э. Рут // Ученые записки УрГу. Вопросы топономастики ; вып. 4. Серия «Филологическая». — 1970. — Вып. 13. — С. 102—109.

Рут 1974 — *Рут М. Э.* К вопросу о русской народной астронимики / М. Э. Рут // Вопросы ономастики. — Свердловск : СГУ, 1974. — № 8—9. — С. 51—56.

Рут 1994 — *Рут М. Э.* Русская народная астронимия / М. Э. Рут // Русская ономастика и ономастика России : словарь / под ред. О. Н. Трубачева. — М. : Школа-Пресс, 1994. — С. 173—175.

Рут 2001 — *Рут М. Э.* Антропонимы : размышление о семантике / М. Э. Рут // Известия Урал. гос. ун-та. [Серия] Гуманитарные науки. — 2001. — № 20, вып. 4. — С. 59—64.

Рыбаков — *Рыбаков Борис Александрович* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Рыбаков,_Борис_Александрович

Рыбаков 1987 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси / Борис Александрович Рыбаков. — М. : Наука, 1987. — 783 с.

Рыбаков 2002 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян / Борис Александрович Рыбаков. — Изд. 2-е, исправ. — М. : София : Гелиос, 2002. — 592 с.

Сазанов — *Сазанов А. В.* К изучению теонимии Боспорского царства / А. В. Сазанов // Этническая ономастика. — М. : Наука, 1984. — С. 157—163.

Самоа — *Самоа* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Самоа

Сандерс — *Сандерс Э. Д.* Японская мифология / Э. Дейл Сандерс ; пер. Л. Н. Меньшикова // Мифология древнего мира : пер. с англ. / предисл. И. М. Дьяконова. — М. : Наука, 1977. — С. 405—431.

Сваха — *Свахá* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Свахá

Святловский — *Святловский В.* Гайавата, как историческая личность и как герой поэмы Лонгфелло (Историко-этнографическое исследование. Легенды о Гайавате) / В. Святловский. — СПб. : Типография А. Э. Винеке, 1911. — 59 с.

СДЭС — *Славянские древности* : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995.

Седловская — *Седловская А. Н.* Религиозные верования малых народов Бихара / А. Н. Седловская // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии / Г. Г. Стратанович (отв. ред.). — М. : Наука, 1973. — С. 27—35.

Сенцонуицнауа — *Сенцонуицнауа* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Сенцонуицнауа

Сепир — *Сепир Э.* Язык. Введение в изучение речи / Эдуард Сепир ; [пер. с англ., примеч. и вводная ст. А. М. Сухотина ; предисл. С. Л. Белевицкого]. — М. ; Л. : Соцэкгиз, 1934. — 222 с. — (Серия «Языковеды Запада»).

Серебренников — *Серебренников Б. А.* О материалистическом подходе к явлениям языка / Борис Александрович Серебренников. — М. : Наука, 1983. — 318 с.

Серебренников Номинация — *Серебренников Б. А.* Номинация и проблема выбора / Б. А. Серебренников // Языковая номинация (Общие вопросы). — М. : Наука, 1977. — С. 147—187.

Серебренников Роль — *Серебренников Б. А.* Роль человеческого фактора в языке: Язык и мышление / Борис Александрович Серебренников. — М. : Наука, 1988. — 242 с.

Сеченов — *Сеченов И. М.* Избранные произведения. Т. 1, 2 / Иван Михайлович Сеченов. — М. : Изд. АН СССР. Ин-т истории, естествознания и техники, 1952. — Т. 1: Физиология и психология. — 772 с. — (Серия «Классики науки»).

Сиуакоатль — *Сиуакоатль* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Сиуакоатль

Скляренко — *Скляренко О.* Типологічна ономастика : [монографія] : у 5 кн. Книга перша: Лексико-семантичні особливості онімного простору / Олексій Скляренко, Ольга Скляренко. — Одеса : Астропринт, 2012. — 416 с.

Скляренко 2016 — *Скляренко О. Н.* Ономастический этюд: апеллятивные мифонимы (типологические параллели) / О. Н. Скляренко //

Студії з ономастики та етимології. 2015—2016 / відп. ред. О. П. Карпенко, В. П. Шульгач. — Київ : ТОВ «КММ», 2017. — С. 126—135.

Скляренко 2017 — *Скляренко О. М.* Ономастичний етюд: родові назви міфологічних створінь (типологічний аспект) / О. М. Скляренко // Слов'янський збірник : зб. наук. праць — Чернівці : Видавничий дім «Букрек», 2017. — Вип. 21. — С. 210—220.

Сл. Александрова — *Александрова З. Е.* Словарь синонимов русского языка : практический справочник : ок. 11 000 синоним. рядов / З. Е. Александрова. — 6-е изд., перераб. и дополн. — М. : Русск. яз., 1989. — 495 с.

Сл. Ахманова — *Ахманова О. С.* Словарь лингвистических терминов / Ольга Сергеевна Ахманова. — 5-е изд. — М. : Книжный дом «Либроком», 2010. — 576 с.

Сл. Ботвинник — *Мифологический словарь* / сост. : М. Н. Ботвинник [и др.]. — 3-е изд., дополн. — М. : Просвещение, 1965. — 300 с.

Сл. Вагурина — *Славянская мифология* : словарь-справочник / сост. Л. М. Вагурина. — М. : Линор : Совершенство, 1998. — 317 с.

Сл. Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / авт.-сост. В. И. Даль. — Репр. воспр. издание : СПб. : Типография М. О. Вольфа, 1880—1882. — М. : Русский язык, 1981—1991.

Сл. Индуизм — *Индуизм, Джайнизм, Сикхизм* : словарь / Л. Б. Алаев, Ю. М. Алиханова, М. Ф. Альбедиль [и др.] ; под общ. ред. М. Ф. Альбедиль, А. М. Дудянского. — М. : Республика, 1996. — 576 с.

Сл. ИС — *Словарь иностранных слов*. — 7-е изд., перераб. — М. : Русский язык, 1979. — 624 с.

Сл. Китайской мифологии — *Словарь китайской мифологии* [Электронный ресурс]. — http://www.kniga.com/books/preview

Сл. Любкер — *Любкер Ф.* Реальный словарь классической древности / Фридрих Любкер ; полный пер. с 6-го нем. изд. под ред., с дополн. и испр. В. И. Модестова. — СПб. ; М. : Вольф, 1888. — 1207 с.

Сл. Мелетинский — *Мифологический словарь* / гл. ред. Е. М. Мелетинский. — М. : Советская энциклопедия, 1990. — 672.

Сл. Мифологический — *Мифологический словарь*. — Смоленск : Русич, 2000. — 464 с.

Сл. Мифонимов — *Словарь мифонимов* / под ред. П. Бентли ; пер. с англ. Ю. Бондарева. — М. : Фанр-Пресс, 2000. — 429 с.

Сл. Мурзаев — *Мурзаев Э. М.* Словарь народных географических терминов / Э. М. Мурзаев. — М. : Мысль, 1984. — 653 с.

Сл. Подольская — *Подольская Н. В.* Словарь русской ономастической терминологии / Наталья Владимировна Подольская ; А. В. Суперанская (отв. ред.). — М. : Наука, 1978. — 198 с.

Сл. Розенталь/Теленкова — *Розенталь Д. Э.* Словарь-справочник лингвистических терминов / Д. Э. Розенталь, М. А. Теленкова. — Изд. 2-е, исправ. и дополн. — М. : Просвещение, 1976. — 543 с.

Сл. Ушаков — *Толковый словарь русского языка* : в 4 т. / под ред. Д. Н. Ушакова. — М. : Советская энциклопедия : ОГИЗ : Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1935—1940.

Сл. Черных — *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка : в 2 т. / П. Я. Черных. — 3-е изд., стереотип. — М. : Русск. яз., 1999. — Т. 1. — 621 с.

Смольская — *Смольская А. К.* Образ *вилы* в мифологии южных славян (по данным сербского языка) / А. К. Смольская // «Людиною бути — це мистецтво» : збірник пам'яті А. К. Смольської / редколегія : Є. М. Черноіваненко (відп. ред.) [та ін.]. — Одеса, 2014. — С. 164—171.

СМЭС — *Славянская мифология* : энциклопедический словарь / [редкол. : С. М. Толстая (отв. ред.), Т. А. Агапкина, О. В. Белова, Л. Н. Виноградова и др.]. — Изд. 2-е. — М. : Международные отношения, 2002. — 512 с.

Соколов — *Соколов В. В.* Мифологическое и научное мышление / В. В. Соколов // Вопросы философии. — 1958. — № 10. — С. 158—164.

Соколова 1972 — *Соколова З. П.* Культ животных в религиях / Зоя Петровна Соколова. — М. : Наука, 1972. — 215 с. — (Серия «Научно-атеистическая литература»).

Соколова 1998 — *Соколова З. П.* Животные в религиях / Зоя Петровна Соколова. — СПб. : Лань, 1998. — 288 с.

Соловьева 2008 — *Соловьева А. А.* Мир демонов : представления монголов о нечистой силе / А. А. Соловьева // Полевые исследования студентов РГГУ: Этнология, фольклористика, лингвистика, религиоведение. — М. : Рос. гос. гум. ун-т, 2008. — Вып. 3. — С. 210—220.

Соловьева 2009 — *Соловьева А. А.* Многоликий демон : образ демонологических персонажей в фольклоре Китая и Монголии / А. А. Соловьева // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2009. — № 1. — 2009.

Спенс — *Спенс Л.* Мифы инков и майя / Льюис Спенс ; пер. с англ. Л. А. Карповой. — М. : Центрополиграф, 2005.

Спиноза 1 — *Спиноза Б.* Избранные произведения : в 2 т. / Бенедикт Спиноза ; [общ. ред. и вступ. ст. В. В. Соколова]. — М. : Госполитиздат, 1957. — Т. 1: Краткий трактат о боге, человеке и его счастье. Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом. Приложение, содержащее метафизические мысли. Трактат об усовершенствовании разума. Этика : [пер. с лат. и голланд.]. — 631 с.

Спиноза 2 — *Спиноза Б.* Избранные произведения : в 2 т. / Бенедикт Спиноза ; [общ. ред. и вступ. ст. В. В. Соколова]. — М. : Госполитиздат, 1957. — Т. 2: Богословско-политический трактат. Политический трактат : [пер. с лат. и голланд.]. — 727 с.

Список — *Список божеств в древнегреческой мифологии* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Список_божеств_в_древнегреческой_мифологии

Стеблин-Каменский — *Стеблин-Каменский М. И.* Историческая поэтика / Михаил Иванович Стеблин-Каменский. — Л. : Изд-во ЛГУ, 1978. — 174 с.

Степанов — *Степанов Ю. С.* Исторические законы и исторические объяснения / Ю. С. Степанов // Гипотеза в современной лингвистике. — М. : Наука, 1980. — С. 90—118.

Степанов Основы — *Степанов Ю. С.* Основы общего языкознания / Юрий Сергеевич Степанов. — М. : Просвещение, 1975. — 271 с.

Степанов Семантика — *Степанов Ю. С.* Номинация, семантика, семасиология (виды семантических определений в современной лексикологии) / Ю. С. Степанов // Языковая номинация (Общие вопросы). — М. : Наука, 1977. — С. 294—358.

Степи — *Степи* европейской части СССР в скифо-сарматское время. — М. : Наука, 1989. — С. 120—121. — (Серия «Археология СССР»).

Сто — *Сто* найвідоміших образів української міфології. — К. : Автограф : Книжковий дім «Орфей», 2006. — 460 с.

Стратанович — *Стратанович Г. Г.* Формы верховной власти в теократических государствах Азии / Г. Г. Стратанович // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии / Г. Г. Стратанович (отв. ред.). — М. : Наука, 1973. — С. 195—216.

Суперанская — *Суперанская А. В.* Общая теория имени собственного / Александра Васильевна Суперанская. — М. : Наука, 1973. — 366 с.

Сыркин — *Сыркин А. Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад / Александр Яковлевич Сыркин. — М. : Наука (ГРВЛ), 1971. — 292 с.

Тайлор — *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура / Эдуард Бернетт Тайлор ; пер. с англ. Д. А. Коропчевского. — М. : Политиздат, 1989. — 573 с.

Тайна — *Тайна Большого Сфинкса* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://kometa-vozmezdie.ru/67-tayna-bolshogo-sfinksa.html

Таммуз — *Таммуз* (мифология) [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/ Таммуз_(мифология)

Тахо-Годи — *Тахо-Годи А. А.* Греческая мифология / Аза Алибековна Тахо-Годи. — М. : Искусство, 1989. — 304 с.

Тахо-Годи Гомер — *Тахо-Годи А. А.* Комментарии / А. А. Тахо-Годи // Гомер. Илиада. Одиссея / пер. с др.-греч. В. В. Вересаева. — М. : Просвещение, 1987. — С. 307—325.

Тахо-Годи Предисловие — *Тахо-Годи А. А.* Философ хочет все понимать : предисловие / А. А. Тахо-Годи // Лосев А. Диалектика мифа. — СПб. : Азбука : Азбука-Аттикс, 2014. — С. 5—30. — (Серия «Азбука-классика. Non-Fiction»).

Текеева — *Текеева Л. К.* Персонажи низшей мифологии в традиционном мировоззрении тюркоязычных народов Северного Кавказа / Л. К. Текеева // Вестник Пермского университета. Серия История. — 2014. — Вып. 1 (24). — С. 99—108.

Темкин/Эрман — *Темкин Э. Н.* Мифы древней Индии / Э. Н. Темкин, В. Г. Эрман ; [Г. А. Зограф (отв. ред.)]. — 3-е изд. — М. : Наука, 1985. — 332 с.

Терещенко — *Терещенко А. В.* Быт русского народа : забавы, игры, хороводы / Александр Власьевич Терещенко. — М. : Русская книга, 1999. — 309 с. — (Серия «Народная мудрость»).

Титаны — *Титаны* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.bestiary.us/titan

Титмар — *Титмар Мерзебургский*. Хроника : в 8 кн. / Титмар Мерзебургский. — М. : Русская панорама, 2009. — 256 с.

Ткаченко — *Ткаченко Г. В.* Утворення нового розряду хрематонімів та його підгруп на основі вивчення різноманітних видів і типів зброї / Г. В. Ткаченко // Записки з ономастики = Opera in onomastica : збірник наукових праць / ред. кол.: Ю. О. Карпенко (відп. ред.) [та ін.]. — Одеса : Астропринт, 2010. — Вип. 13. = Fascicullum 13. — С. 113—119.

Токарев — *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие / Сергей Александрович Токарев. — М. : Наука, 1964. — 397 с.

Толстова — *Толстова Л. С.* Несколько слов об ониме Томирис / Л. С. Толстова // Этническая ономастика. — М. : Наука, 1984. — С. 164—169.

Толстой — *Толстой Н. И.* Заметки по славянской демонологии. 3 : Откуда название шуликун? / Н. И. Толстой // Восточные славяне: языки, история, культура : [сб. науч. ст. к 85-летию В. И. Борковского ; Ю. Н. Караулов (отв. ред.)]. — М. : Наука, 1985. — С. 278—286.

Толстой Сказки — *Толстой А. Н.* Царевна-лягушка / А. Н. Толстой // Сказки русского народа / отв. ред. В. А. Галкина, П. П. Шувалова. — М. : Детгиз, 1959. — С. 29—37.

Томсон — *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества = Studies in ancient Greek society : [в 3 т.] / Дж. Томсон ; пер. с англ. В. М. Закладная, С. Д. Комаров ; общ. ред. и послесл. А. Ф. Лосев. — М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1958. — [Т. 1]: Доисторический Эгейский мир / пер. с англ. М. Б. Граковой-Свиридовой, В. С. Соколова ; под ред. М. О. Косвена. — 659 с.

Топорков — *Топорков А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века / А. Л. Топорков. — М. : Индрик, 1997. — 456 с.

Топоров 1979 — *Топоров В. Н.* Семантика мифологических представлений о грибах / В. Н. Топоров // Balcanica. Лингвистические исследования. — М. : Наука, 1979. — С. 234—298.

Топоров 1989 — *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре / В. Н. Топоров // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры : источники и методы : [сб. ст.] / отв. ред. Н. И. Толстой. — М. : Наука, 1989. — С. 23—60.

Топоров Проблемы — *Топоров В. Н.* Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте / В. Н. Топоров // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения Д. К. Зеленина) : [сборник] ; А. К. Байбурин, К. В. Чистов (отв. ред). — Л. : Наука, 1979. — С. 141—150.

Топоров 1 — *Топоров В. Н.* Мифология: Статьи для мифологических энциклопедий. Т. 1 / Владимир Николаевич Топоров ; ред.-сост. А. Григорян. — М. : Языки славянской культуры : Знак, 2014. — 595 с.

Топоров 2 — *Топоров В. Н.* Мифология: Статьи для мифологических энциклопедий. Т. 2 / Владимир Николаевич Топоров ; ред.-сост. А. Григорян. — М. : Языки славянской культуры : Знак, 2014. — 530 с.

Топорова — *Топорова Т. В.* О дуализме древнегерманской космогонической модели мира на примере сказания о Нибелунгах / Т. В. Топорова // Язык : теория, история, типология / под ред. Н. С. Бабенко. — М. : Эдиториал УРСС, 2000. — С. 199—207.

Торчинов — *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. Курс лекций / Евгений Алексеевич Торчинов. — СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. — 304 с.

Тренчени — *Тренчени-Вальдапфель И.* Мифология / Имре Тренчени-Вальдапфель ; пер. с венг. Е. Н. Елеонской. — М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1959. — 470 с.

Троицкий — *Троицкий В. П.* Примечания // Лосев А. Диалектика мифа. — СПб. : Азбука : Азбука-Аттикс, 2014. — С. 292—313. — (Серия «Азбука-классика. Non-Fiction»).

Троцевич 1968 — *Троцевич А. Ф.* Корейские легенды о предках — основателях государств Тонмоне и Чумоне / А. Ф. Троцевич // Народы Азии и Африки. — 1968. — № 2. — С. 125—128.

Троцевич 1977 — *Троцевич А. Ф.* Оппозиция Земля — Небо в корейских мифах (некоторые наблюдения над текстами преданий об основных царств) / А. Ф. Троцевич // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока : [сб. ст.] / ред. кол. Л. З. Эйдлин (отв. ред.). — М. : Наука, 1977. — С. 239—247.

Трубачев — *Трубачев О. Н.* Происхождение названий домашних животных в славянских языках (Этимологические исследования) / О. Н. Трубачев. — М. : Изд-во АН СССР, 1960. — 115 с.

Трубачев Этногенез — *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян : Лингвистические исследования / О. Н. Трубачев ; отв. ред. И. Б. Еськова ; РАН. Ин-т русск. яз. им. В. В. Виноградова. — 2-е изд., доп. — М. : Наука, 2003. — 489 с.

Тюменев — *Тюменев А. И.* О предназначении людей по мифам древнего Двуречья / А. И. Тюменев // Вестник древней истории. — 1948. — № 4 (26). — С. 14—23.

Угринович — *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение / Д. М. Угринович. — Изд. 2-е, дополн. — М. : Мысль, 1985. — 269 с.

Угринович Мифология — *Угринович Д. М.* Сущность первобытной мифологии и тенденции ее эволюции / Д. М. Угринович // Вопросы философии. — 1980. — № 9. — С. 135—147.

Уилрайт — *Уилрайт Ф.* Метафора и реальность / Филипп Уилрайт ; [пер. с англ. А. Д. Шмилева] // Теория метафоры : сборник : пер. с англ., франц., нем. исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журинской. — М. : Прогресс, 1990. — С. 82—109.

Уорф Лингвистика — *Уорф Б.* Лингвистика и логика / Бенджамен Уорф ; [пер. с англ. Л. Н. Натан] // Новое в лингвистике : [сб. ст.] : [пер. с англ. и франц.] / сост., ред. и вступ. ст. В. А. Звегинцева. — М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1960. — Вып. 1. — С. 183—198.

Уорф Наука — *Уорф Б.* Наука и языкознание (О двух ошибочных воззрениях на речь и мышление, характеризующих систему естественной логики, и о том, как слова и обычаи влияют на мышление / Бенджамен Уорф ; [пер. с англ.

Е. С. Кубряковой, В. П. Мурат] // Новое в лингвистике : [сб. ст.] : [пер. с англ. и франц.] / сост., ред. и вступ. ст. В. А. Звегинцева. — М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1960. — Вып. 1. — С. 169—182.

Уорф Отношение — *Уорф Б.* Отношение норм поведения и мышления к языку / Бенджамен Уорф ; [пер. с англ. Е. С. Кубряковой, В. П. Мурат] // Новое в лингвистике : [сб. ст.] : [пер. с англ. и франц.] / сост., ред. и вступ. ст. В. А. Звегинцева. — М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1960. — Вып. 1. — С. 135—168.

Фасмер 1 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Т. 1: (А — Д) / М. Фасмер ; пер. с нем. и дополн. О. Н. Трубачева ; под ред. и с пред. Б. А. Ларина. — 2-е изд., стереотип. — М. : Прогресс, 1986. — 562 с.

Фасмер 2 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Т. 2: (Е — Муж) / М. Фасмер ; пер. с нем. и дополн. О. Н. Трубачева ; под ред. и с пред. Б. А. Ларина. — 2-е изд., стереотип. — М. : Прогресс, 1986. — 672 с.

Фасмер 3 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Т. 3: (Муза — Сят) / М. Фасмер ; пер. с нем. и дополн. О. Н. Трубачева ; под ред. и с пред. Б. А. Ларина. — 2-е изд., стереотип. — М. : Прогресс, 1987. — 827 с.

Фасмер 4 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Т. 4: (Т — V) / М. Фасмер ; пер. с нем. и дополн. О. Н. Трубачева ; под ред. и с пред. Б. А. Ларина. — 2-е изд. стереотип. — М. : Прогресс, 1987. — 852 с.

Фейербах — *Фейербах Л.* Избранные философские произведения : в 2 т. / Людвиг Фейербах ; общ. ред. и вступ. ст. М. М. Григоряна. — М. : Госполитиздат, 1955. — Т. 2. — 943 с.

Ферворн Вопрос — *Ферворн М.* Вопрос о границах познания / Макс Ферворн ; пер. с нем. Э. А. Берштейн. — М. : Общественная польза, 1907. — 31 с.

Ферворн 1907 — *Ферворн М.* Механика душевной жизни / Макс Ферворн ; пер. с нем. В. Линд. — М. : Общественная польза, 1907. — 143 с.

Ферворн 1910 — *Ферворн М.* Речи и статьи / Макс Ферворн ; пер. с нем. Э. А. Берштейн ; предисл. Г. Кожевникова. — М. : Общественная польза, 1910. — 328 с.

Ферворн 1913 — *Ферворн М.* Развитие человеческого духа / Макс Ферворн. — М., 1913.

Фомина — *Фомина Л. Ф.* Античная мифология и современные названия знаков зодиака // Фомина Л. Ф. «....Тайный смысл их царственных имен...» : ст. по космонимике. — Одесса : Астропринт, 2013. — С. 9—22.

Францев — *Францев Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия / Юрий Павлович Францев ; М. И. Шахнович (отв. ред.). — М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1959. — 574 с.

Фрейд — *Фрейд З.* Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии : пер. с нем. / Зигмунд Фрейд. — СПб. : Алетейя СПб., 2000. — 222 с.

Фрейденберг Миф — *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. Введение в теорию античного фольклора (лекции) / Ольга

Михайловна Фрейденберг ; [сост., подг. текста, коммент. и послесл. Н. В. Брагинской] ; Е. М. Мелетинский (отв. ред.). — М. : Наука, 1978. — 605 с. — (Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

Фрейденберг Поэтика — *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы / Ольга Михайловна Фрейденберг ; подг. текста и общ. ред. Н. В. Брагинской. — М. : Лабиринт, 1997. — 448 с. — (Серия «Философия риторики и риторика философии»).

Фрейденберг Сафо — *Фрейденберг О. М.* Сафо / О. М. Фрейденберг // Доклады и сообщения Филологического института ЛГУ. — Л., 1949. — Вып. 1. — С. 190—198.

Фролова — *Фролова О. А.* Ономатопоэтические слова японского языка в функции экспрессивной характеристики человека и их системные связи / О. А. Фролова // Системные отношения на разных уровнях языка : межвуз. сб. науч. трудов / Новосибирский гос. ун-т им. Ленинского комсомола ; [редкол. : К. А. Тимофеев (отв. ред.) и др.] — Новосибирск : НГУ, 1988. — С. 65—70.

Фрэзер — *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь : Исследование магии и религии / Джеймс Джордж Фрэзер ; пер. с англ. М. К. Рыклина. — М. : Политиздат, 1980. — 831 с. — (Серия «Библиотека атеистической литературы»).

Хамаева — *Хамаева Е. А.* Антропонимы в ономастической системе мифологического типа : автореф. дис. ... канд. филол. наук / Е. А. Хамаева. — Иркутск, 2012. — 22 с.

Хеваджра — *Хеваджра* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Хеваджра

Хейердал — *Хейердал Т.* Экспедиция «Тигрис» / Тур Хейердал ; пер. с англ. Л. Жданова. — М. : Физкультура и спорт, 1981. — 369 с.

Хироа — *Те Ранги Хироа* (П. Бак). Мореплаватели солнечного восхода / Te Rangi Hiroa (Peter Buck). Vikings of the Sunrise / Те Ранги Хироа ; пер. с англ. М. В. Витова, Л. М. Сапгир ; [под ред. и с предисл. С. А. Токарева]. — М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1950. — 267 с.

Хумайя — *Хумайя* (мифология) [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Хумайя Хумайя (мифология)

Циркин — *Циркин Ю. Б.* Мифы Финикии и Угарита / Ю. Б. Циркин. — М. : АСТ : Астрель : Редакционно-издательский комплекс Русанова, 2000. — 480 с.

Чейф — *Чейф У. Л.* Значение и структура языка / У. Л. Чейф ; [пер. с англ. Г. С. Щура ; послесл. С. Д. Кацнельсона]. — М. : Прогресс, 1975. — 432 с.

Черепанова — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера / О. А. Черепанова. — Л. : Изд-во СПбГУ, 1996. — 211 с.

Чеснов — *Чеснов Я. В.* Миф о мече и начало государственности в Восточном Индокитае / Я. В. Чеснов // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии / отв. ред. И. А. Кривелев, Г. Г. Стратович. — М. : Наука, 1979. — С. 73—98.

Чешко — *Чешко Л. А.* О синонимах и словаре синонимов русского языка. Предисловие // Александрова З. Е. Словарь синонимов русского языка : около 9000 синонимов / под ред. [и с предисл.] Л. А. Чешко. — М. : Сов. энциклопедия, 1986. — С. 1—17.

Чикомекоатль — *Чикомекоатль* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://woman.upelsinka.com/gallery/chikomekoatl.htm

Чистобаева — *Чистобаева Н. С.* Героический эпос хакасов : тематика и поэтика : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Н. С. Чистобаева. — Улан-Удэ, 2007. — 20 с.

Чураков 2005 — *Чураков В. С.* Размышления о «вотской вере» (к проблеме удмуртского Олимпа) / В. С. Чураков // Материальная и духовная культура народов Урала и Поволжья : История и современность : материалы межрегиональной научно-практической конференции. — Глазов, 2005. — С. 73—84.

Чураков 2007 — *Чураков В. С.* Удмуртские традиционные верования в свете некоторых лексических реконструкций / В. С. Чураков // Иднакар : методы историко-культурной реконструкции. — 2007. — № 1. — С. 51—64.

Шапарова — *Шапарова Н. С.* Краткая энциклопедия славянской мифологии: около 1000 статей / Наталья Сергеевна Шапарова. — М. : АСТ : Астрель : Русские словари, 2001. — 624 с.

Шаревская — *Шаревская Б. И.* Старые и новые религии Тропической и Южной Африки / Б. И. Шаревская. — М. : Наука, 1964. — 386 с.

Шафф — *Шафф А.* Введение в семантику : пер. с польск. / А. Шафф. — М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1963. — 375 с.

Шахнович 1971 — *Шахнович М. И.* Первобытная мифология и философия. Предыстория философии / Михаил Иосифович Шахнович. — Л. : Наука (Ленингр. отд.), 1971. — 240 с.

Шахнович 1973 — *Шахнович М. И.* Происхождение философии и атеизм / Михаил Иосифович Шахнович. — Л. : Наука (Ленингр. отд.), 1973. — 250 с.

Шахнович 1984 — *Шахнович М. И.* Приметы верные и суеверные : Атеистические очерки народного знания и бытового суеверия / Михаил Иосифович Шахнович. — Л. : Лениздат, 1984. — 190 с.

Шахнович 1990 — *Шахнович М. И.* Тайна бога. Глобальные проблемы современности и модернизация идеи бога / Михаил Иосифович Шахнович. — К. : Политиздат Украины, 1990. — 239 с.

Шеллинг — *Шеллинг Ф. В.* Философия мифологии : в 2 т. Т. 2: Монотеизм. Мифология / Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг ; пер. с. нем. В. М. Линейкина ; под. ред. Т. Г. Сидаша, С. Д. Сапожниковой. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2013. — 544 с.

Шеркова — *Шеркова Т. А.* Око Хора : символика глаза в додинастическом Египте / Т. А. Шеркова // Вестник древней истории. — 1996. — № 4 (219). — С. 96—115.

Широкова — *Широкова Н. С.* Мифы кельтских народов / Надежда Широкова. — М. : Астрель : АСТ : Транзиткнига, 2005. — 431 (1) с. : ил. — (Серия «Мифы народов мира»).

Шкунаев — *Шкунаев С. В.* Комментарии / С. В. Шкунаев // Предания и мифы средневековой Ирландии / под ред. Г. К. Косикова. — М. : Изд-во МГУ, 1991. — С. 249—278.

Шмелев — *Шмелев Д. Н.* Проблемы семантического анализа лексики / Дмитрий Николаевич Шмелев. — М. : Наука, 1973. — 280 с.

Шмелев Полисемия — *Шмелев Д. Н.* Полисемия / Д. Н. Шмелев // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М. : Сов. энциклопедия, 1990. — С. 382.

Шмельков — *Шмельков В. Н.* Религии народов Лесной Гвинеи (Гвинея, Берег Слоновой Кости, Либерия, Сьерра-Леоне) / В. Н. Шмельков // Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.] ; редкол. Ан. А. Громыко (отв. ред.) [и др.]. — М. : Наука, 1986. — С. 221—235. — (Серия «Религии в XX веке»).

Шпажников — *Шпажников Г. А.* Религии народов Центральной Африки / Г. А. Шпажников // Традиционные и синкретические религии Африки / [Б. И. Шаревская, Ю. М. Кобищанов, К. А. Мелик-Симонян и др.] ; редкол. Ан. А. Громыко (отв. ред.) [и др.]. — М. : Наука, 1986. — С. 274—279. — (Серия «Религии в XX веке»).

Штаерман — *Штаерман Е. М.* Мораль и религия угнетенных классов Римской империи (Италия и Западные провинции) / Елена Михайловна Штаерман. — М. : Изд-во АН СССР, 1961. — 320 с.

Штернберг — *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции / Лев Яковлевич Штернберг ; под ред. и предисл. Я. П. Алькова. — Л. : Изд-во Ин-та народов Севера, 1936. — XVI, 573 с.

Штернберг 1916 — *Штернберг Л. Я.* Античный культ близнецов при свете этнографии // Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции / под ред. и предисл. Я. П. Алькова. — Л. : Изд-во Ин-та народов Севера, 1936. — С. 73—108.

Штернберг 1925 — *Штернберг Л. Я.* Культ орла у сибирских народов. Этюд по сравнительному фольклору // Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции / под ред. и с предисл. Я. П. Алькова. — Л. : Изд-во Ин-та народов Севера, 1936. — С. 112—127.

Штернберг 1927 — *Штернберг Л. Я.* Культ близнецов в Китае и индийские влияния // Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции / под ред. и предисл. Я. П. Алькова. — Л. : Изд-во Ин-та народов Севера, 1936. — С. 127—139.

Штоль — *Штоль Г. В.* Мифы древности / Генрих Штоль ; пер. с нем. В. И. Покровского, П. А. Медведева ; Л. Ф. Коробкина (отв. ред.). — Минск : Універсітэцкае, 1999. — 496 с.

Шумеро-аккадская — *Шумеро-аккадская мифология* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Шумеро-аккадская мифология

Щерба — *Щерба Л. В.* Языковая система и речевая деятельность / Лев Владимирович Щерба ; ред. Л. Р. Зиндер, М. И. Ма-

тусевич. — Изд. 2-е, стереотип. — М. : Едиториал УРСС, 2004. — 428 с.

Щерба 1962 — *Из истории языкознания.* Щерба Л. В. О дальше неделимых единицах языка. Из лингвистического наследства Л. В. Щербы // Вопросы языкознания. — 1962. — № 2. — С. 99—101.

Щукин — *Щукин В. Г.* В мире чудесных упрощений (к феноменологии мифа) / В. Г. Щукин // Вопросы философии. — 1998. — № 11. — С. 20—29.

Эвенки — *Персонажи эвенкийской мифологии* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://osiktakan.ru/ethnos.htm

Элиаде Аспекты — *Элиаде М.* Аспекты мифа / М. Элиаде ; пер. с франц. Большакова. — 2-е изд., исправ. и дополн. — М. : Академический проект, 2001. — 240 с. — (Серия «Концепции»).

Элиаде История 1 — *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства / Мирча Элиаде ; науч. ред. В. Я. Петрухин ; пер. с франц. Н. Б. Абалакова [и др.]. — М. : Академический проект, 2008. — 679 с. — (Серия «Философские технологии»).

Элиаде История 2 — *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От каменного века до эвлевсинских мистерий / Мирча Элиаде ; отв. ред. А. А. Старостина ; науч. ред., послесл., коммент. В. Я. Петрухин ; пер. с франц. Н. Кулакова [и др.]. — М. : Академический проект, 2008. — 622 с. — (Серия «Философские технологии»).

Элиаде История 3 — *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От Магомета до Реформации / Мирча Элиаде ; пер. с франц. Н. Б. Абалакова. — М. : Академический проект, 2008. — 463 с. — (Серия «Философские технологии. Религиоведение»).

Элиаде Космос — *Элиаде М.* Космос и история : Избранные работы : пер. с франц. и англ. / Мирча Элиаде ; общ. ред. И. Р. Григулевича, М. Л. Гаспарова ; [вступ. ст. с. 3—26 и коммент. Н. Я. Дараган ; послесл. В. А. Чаликовой]. — М. : Прогресс, 1987. — 311 с.

Элиаде Миф — *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость / Мирча Элиаде ; пер. с франц. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. — СПб. : Алетейя, 1998. — 249 с. — (Серия «Миф, религия, культура»).

Элиаде Священное — *Элиаде М.* Священное и мирское / Мирча Элиаде. — М. : Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.

Элиаде Тексты — *Элиаде М.* Священные тексты народов мира / Мирча Элиаде ; пер. с англ. В. Федорина. — М. : Крон-Пресс, 1998. — 621 с. — (Серия «Академия»).

Элиаде Трактат 1 — *Элиаде М.* Трактат по истории религии / Мирча Элиаде ; пер. с франц. А. А. Васильева. — СПб. : Алетейя, 2000. — Т. 1. — 392 с. — (Серия «Миф, религия, культура»).

Элиаде Трактат 2 — *Элиаде М.* Трактат по истории религии / Мирча Элиаде ; пер. с франц. А. А. Васильева. — СПб. : Алетейя, 2000. — Т. 2. — 415 с. — (Серия «Миф, религия, культура»).

ЭЗН — *Тилдсли К.* Энциклопедия Звездное Небо / Кевин Тилдсли, Филипп Илз ; [пер. с англ. Н. А. Липуновой]. — М. : АСТ Астрель, 2012. — 224 с.

ЭСБЕ — *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона* : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890—1907.

ЭССМ — *Славянская мифология* : энциклопедический словарь / подгот. Институтом славяноведения и балканистики РАН. — М. : Эллис лак, 1995.

ЭССЯ — *Этимологический словарь славянских языков*. Праславянский лексический фонд / под ред. О. Н. Трубачева. — М. : Наука, 1974.

Ээя — *Ээя* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Ээя

Юань — *Юань Кэ*. Мифы древнего Китая / Юань Кэ ; [пер. с кит. Е. И. Лубо-Лесниченко, Е. П. Пузицкого ; отв. ред. и авт. послесл. Б. Л. Рифтина]. — М. : Наука, 1965. — 496 с.

Юнг — *Юнг К. Г.* Психологические типы / Карл Густав Юнг ; пер. с нем. С. Лорие ; перераб. и доп. В. Зеленским. — М. : Университетская книга : АСТ, 1998. — 720 с. — (Серия «Классики зарубежной психологии»).

Яга — *О пользе бесполезного*. В гости к бабе яге. 1: Кто такая яга? [Электронный ресурс]. — http://drevniy-daos.livejournal.com

Языковая номинация — *Языковая номинация*. Общие вопросы / отв. ред. Б. А. Серебренников, А. А. Уфимцева. — М. : Наука, 1977. — 359 с.

Якобсен — *Якобсен Т.* Сокровища тьмы : История месопотамской религии : пер. с англ. / Торкильд Якобсен. — М. : Изд. ф. «Восточная литература» РАН, 1995. — 293 с.

Якобсон — *Якобсон Р.* Основа сравнительного славянского литературоведения / Роман Якобсон ; [пер. с англ. В. В. Туровского] // Работы по поэтике : переводы / сост. и общ. ред. М. Л. Гаспарова. — М. : Прогресс, 1987. — 464 с. — (Серия «Языковеды мира»).

Якобсон Метафора — *Якобсон Р.* Два аспекта языка и два типа афатических нарушений / Роман Якобсон ; [пер. с англ. Н. В. Перцова] // Теория метафоры : сборник : пер. с англ., франц., нем. исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журинской. — М. : Прогресс, 1990. — С. 110—132.

Якобсон Тексты — *Якобсон Р.* Тексты и документы, исследования / Р. Якобсон ; отв. ред. Х. Баран, С. И. Гиндин. — М. : РГГУ, Ин-т высших гум. исследований, 1999. — XXIV, 916 с.

Якутская мифология — *Персонажи якутской мифологии* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://osiktakan.ru/ethnos_yak.htm

Янковская — *Янковская Н. Б.* Ашшур, Митанни, Аррапхэ / Н. Б. Янковская // История древнего мира / под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой ; И. М. Дьяконов (отв. ред.). Изд. 3-е, испр. и дополн. — М. : Наука, 1989. — [Кн. 1] : Ранняя древность. — С. 174—197.

Яншина — *Яншина М. Э.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии / Электра Михайловна Яншина ; В. В. Вертоградова (отв. ред.). — М. : Наука, 1984. — 248 с.

Яншина Следы — *Яншина Э. М.* Следы мифологических песен эпического характера в древнем Китае / Э. М. Яншина // Теоретические

проблемы изучения литератур Дальнего Востока : [сб. ст.] / ред. кол. Л. З. Эйдлин (отв. ред.). — М. : Наука, 1977. — С. 15—21.

Японский пантеон — *Японский пантеон* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://myfhology.info/gods/yapony/yaponiya.html

Ackerman — Ackerman R. Frazer on Myth and Ritual / Robert Ackerman // Journal of the History of Ideas. — 1975. — Vol. 36, No. 1. — P. 115—134.

Ackerman — *Ackerman R.* The Myth and Ritual School : J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists / Robert Ackerman. — Routledge Subsequent ed., 2002. — 252 p. — (Series «Theorists of Myth»).

AMT — *African Myths and Tales* / edited by Susan Feldmann. — New York : Dell Publishing Co., Inc., 1970. — 318 p.

Algeo — *Algeo J.* The Black God and the White Prince : Names of Krishna and Arjuna in the Bhagavad Gita / John Algeo // Names : Journal of the American Name Society. — 1980. — Vol. 28, No. 2. — P. 141—151.

ASD — *An Anglo-Saxon Dictionary*, based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth ; main volume as «A Dictionary of the Anglo-Saxon Language», London : Longman, 1838 / Edited and enlarged by T. Northcote Toller and Alistair Campbell. — Oxford : Oxford University Press, 1838—1972. — 2069 p.

Ann/Imel — *Ann M.* Goddesses in World Mythology / Martha Ann, Dorothy Myers Imel. — Santa Barbara, CA : ABC-CLIO, Inc., 1993. — 655 p.

Ashkenazi — *Ashkenazi M.* Handbook of Japanese Mythology / Michael Ashkenazi. — Oxford University Press, 2008. — 377 p.

Bains — *Bains J.* Egyptian Myth and Discourse : Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record / John Bains // Journal of Near Eastern Studies. — 1991. — Vol. 50, No. 2. — P. 81—105.

Banze — *Banze K.* Mermaids — their biology, culture, and demise / K. Banze // Limnol. a. Oceanogr. — 1990. — Vol. 35. — P. 148—153.

Barnett — *Barnett M.* Gods and Myths of Ancient Egypt / Mary Barnett. — Smithmark Pub, 1996. — 112 p. — (Series «Gods and Myths»).

Beckwith — *Beckwith M.* Hawaiian Mythology / Martha Beckwith. — Honolulu : University of Hawaii Press, 1970. — 606 p.

Benwell/Waugh — *Benwell G.* Töchter des Meeres. Von Nixen, Nereiden, Sirenen und Tritonen / Gwen Benwell, Arthur Waugh. — Hamburg : Marion von Schröder, 1962. — 276 S.

Berrill — *Berrill N. J.* The origin of Vertebrates / N. J. Berrill. — Oxford, 1955. — 257 p.

Berndt/Berndt — *Berndt R. M.* The Speaking Land. Myth and Story in Aboriginal Australia / R. M. Berndt, C. H. Berndt. — Melbourne : Penguin, 1989. — 438 p.

Bierlein — *Bierlein J. F.* Parallel Myths / J. F. Bierlein. — Ballantine Books, 1994. — 368 p.

Bierlein — *Bierlein J. F.* Living Myths : How Myth Gives Meaning to Human Experience / J. F. Bierlein. — Wellspring : Ballantine, 1999. — 256 p.

Birrell — *Birrell A.* Chinese Mythology : an Introduction / Anne Birrell ; with a foreword by Yuan K'o. — Baltimore, Maryland : The John Hopkins University Press, 1993. — 332 p.

Bourgeois — *Bourgeois R.* Banyarwanda et Barundi. T. 3: Religion of magie. — Bruxelles : Académie Royale des Sciences Coloniales, 1956. — 376 p.

Bousset — *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. — Göttingen, 1907. — S. 347.

Branston — *Branston B.* The Lost Gods of England / Brian Branston. — London : Book Club Associates, 1974. — 216 p.

Brett — *Brett W. H.* Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana / William Henry Brett. — Hard Press Publishing, 2013. — 228 p.

Briggs 1976 — *Briggs K. M.* Jenny Greenteeth // Briggs K. M. An Encyclopedia of Fairies : hobgoblins, brownies, boogies, and Other Supernatural Creatures. — New York : Pantheon Books, 1976. — P. 242.

Briggs 1977 — *Briggs K. M.* A sampler of British folk-tales / K. M. Briggs. — London and Henley, 1977. — 315 p.

Brown — *Brown S.* Agog! Smashing Stories / Simon Brown. — Wildside Press LLC, Sparks, Cat, ed., 2006. — 280 p.

Brown Names — *Brown P. W. F.* Names Magic / P. W. F. Brown // Names : Journal of the American Name Society. — 1954. — V. 2. — P. 21—28.

Brückner — *Brückner A.* Mitologia słowiańska / Aleksander Brückner. — Kraków : Druk. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1918.

Budge 1 — *Budge E. A. W.* The Gods of the Egyptians. (Book 1) / E. A. Wallis Budge. — New York : Dover Publications, Inc., 1969. — 608 p. — (Series «Egypt»).

Budge 2 — *Budge E. A. W.* The Gods of the Egyptians. (Book 2) / E. A. Wallis Budge. — New York : Dover Publications, Inc., 1969. — 512 p. — (Series «Egypt»).

Bunson — *Bunson M.* A Dictionary of Ancient Egypt / Margaret Bunson. — Oxford University Press, 1995. — 312 p.

Burkert — *Burkert R.* Structure and History in Greek Mythology and Ritual / Sather Classical Lectures. — V. 47. — Berkley ; Los Angeles ; London : University of California Press, 1979. — 226 p.

Burland — *Burland C. A.* North American Indian Mythology / Cottie Arthur. — London ; New York : The Hamlyn Publishing Group Limited, 1968. — 141 p.

Byrne — *Byrne F. J.* Irish Kings and High-Kings / Francis John Byrne. J. Byrne. — Dublin : Four Courts Press, 1996. — 352 p.

Campbell — *Campbell J.* The Power of Myth / Josef Campbell. — Anchor, 1991. — 293 p.

Christensen — *Christensen J. B.* Double Descent among the Fanti. — New Haven. — 1954. — XIII, 145 p.

Christie — *Christie A.* Chinese Mythology / Anthony Christie. — London ; New York : The Hamlyn Publishing Group Limited, 1973. — 141 p.

Clark — *Clarc R. T. R.* The Phoenix // Myth and Symbol in Ancient Egypt. — London : Thames & Hudson, 1991. — P. 245—249.

Clark Myth — *Clarc R. T. R.* Myth and Symbol in Ancient Egypt / R. T. Rundle Clark. — London : Thames & Hudson, 1991. — 292 p.

Cotterell — *Cotterell A.* A Dictionary of World Mythology / Arthur Cotterell. — Oxford ; Melbourne : Oxford University Press, 1986. — 328 p.

Coulter/Turner — *Coulter Ch. R.* Ancient Deities : An Encyclopedia / Charles Russell Coulter, Patricia Turner. — McFarland & Company, 2000. — 597 p.

Craig — *Craig R. D.* Dictionary of Polynesian Mythology / Robert D. Craig. — Westport Conn. : Greenwood Press, 1989. — 409 p.

Danquah — *Danquah J. B.* Akan Doctrine of God (A Fragment of Gold Coast Ethnics and Religion). — United Kingdom, Taylor Francis Ltd, 1968. — 206 p. — (Series «Cass Library of African Studies : Africana Modern Library»).

Darnel — *Darnell J. C.* The Apotropaic Goddess in the Eye // Studien zur Altägyptischen Kultur. — 1997. — Beiheft 24. — P. 35—48.

Day — *Day M.* 100 Characters from Classical Mythology : Discover the Fascinating Stories of the Greek and Roman Deities / Malcolm Day. — Barron's Educational Series, 2007. — 160 p.

Delamarre — *Delamarre X.* Dictionnaire de la langue gauloise : Une approche linguistique du vieux-celtique continental. [P.-Y. Lambert (Préface). — Paris, Errance. — 2nd ed.] / Xavier Delamarre // Revue et augmentée. — 2003. — Vol. 1. — 440 p.

Delvaux — *Delvaux L.* Les Divins Chats D'Égypte. Ed. Eugène Warmenbol / Luc Delvaux. — Leuven, Belgium : Peeters, 1991. — 185 p.

Dieterich — *Dieterich A.* Eine Mithrasliturgie. — Leipzig, 1910. — S. 4, 65—66.

Donini — *Donini A.* Lineamenti di storia delle religioni / Ambrogio Donini. — Roma : Editori riuniti, 1959. — 315 p.

Doty — *Doty W. G.* Mythography : The Study of Myths and Rituals / William G. Doty. — 2-nd. ed. — University Alabama Press, 2000. — 600 p.

Dowden — *Dowden K.* The Uses of Greek Mythology / Ken Dowden. — London ; New York : Routledge, 1992. — 204 p. — (Series «Approaching the Ancient World»).

Dowden/Livingstone — *Dowden K.* A Companion to Greek Mythology / Ken Dowden, Niall Livingstone. — UK : Blackwall Publishing Ltd, 2011. — 643 p. — (Series «Blackwall companions on the ancient world»).

Dowson — *Dowson J.* A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion. — Twelfth Edition. — London : Routledge & Kegan Paul, 1972. — 411 p.

Dumézil 1924 — *Dumézil G.* Le Festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne. — Paris : Annales du Musée Guimet, 1924.

Dumézil 1958 — *Dumézil G.* L'idéologie tripartite des Indo-européens. — Bruxelles, 1958.

Dumézil 1986 — *Dumézil G.* Les Dieux souverains des Indo-européens. — Paris, 1986. — Éditions Gallimard.

Dumézil 1995 — *Dumézil G.* Mythe et épopée I, II, III. I : l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens — Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi / Georges Dumézil ; [Préface de Joël H. Grisward]. — Paris : Gallimard, 1995. — 1463 p. — (Séries «Histoires romaines»).

Eitrem — *Eitrem S.* Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen. — Christiania, 1902.

Ellis Druids — *Ellis P. B.* A Brief History of the Druids / Peter Berresford Ellis. — 2-nd ed. — Robinson Publishing, 2002. — 304 p. — (Series «Brief Histories»).

Ellis Celtic — *Ellis P. B.* Dictionary of Celtic Mythology / Peter Berresford Ellis. — Oxford University Press, 1992. — 232 p. — (Series «Oxford Paperback Reference»).

Ellis Irish — *Ellis P. B.* A Dictionary of Irish Mythology / Peter Berresford Ellis. — Oxford University Press, 1994. — 240 p. — (Series «Oxford Paperback Reference»).

ESC — *Briggs K. M.* An Encyclopeidia of Fairies : hobgoblins, brownies, boogies, and other supernatural creatures / Katharine Briggs. — New York : Pantheon Books, 1976. — 48l p.

Eyre — *Eyer C.* Fate, Crocodiles, and the Judgement of the Dead. Some Mythological Allusions in Egyptian Literature / C. Eyer // Studien zur Altägyptischen Kultur. — 1976. — Beiheft 4. — P. 103—114.

Frazer — *Frazer J. G.* Myths of the Origin of Fire / Sir James George Frazer. — London : Macmillan & Co., Ltd., 1930. — VII, 238 p.

Frege — *Frege G.* Über Sinn und Bedeutung / G. Frege // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — 1892. — Bd. 100. — S. 25—50.

Gants — *Gants J.* Early Irish Myths and Sagas / Jeffrey Gants. — Penguin Classics, 1982. — 288 p. — (Series «Penguin Classics»).

Gardiner Egypt — *Gardiner A. H.* Egypt of the Pharaohs : an introduction / Sir Alan Gardiner. — Oxford : Oxford University Press, 1964. — XX, 361 p.

Gardiner Onomastica I — *Gardiner A. H.* Ancient Egyptian Onomastica : [in 3 v.] / Sir Alan Gardiner. — Oxford : Oxford University Press, 1947. — V. 1. — XXIII, 215 p.

Gardiner Onomastica II — *Gardiner A. H.* Ancient Egyptian Onomastica : [in 3 v.] / Sir Alan Gardiner. — Oxford : Oxford University Press, 1947. — V. 2. — 334 p.

Gardiner Semeseru — *Gardiner A. H.* The God Semeseru / Sir Alan Gardiner // Journal of Egyptian Archaeology, London. — 1943. — No 29. — P. 70—81.

CGCN — *Complete Guide to Scientific and Common Names* of Amphibians and Reptiles of the World. — Pottsville ; Pennsylvania ; New York, USA, 1995.

GED — *Lehmann W. P.* Gothic Etymological Dictionary (with bibliography prepared under direction of H. J. Hewitt). Based on the 3rd ed. of Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache by S. Feist. — The Netherlands, Leiden, 1986. — 712 p.

Georgacas — *Georgacas D. J.* Melissa / Demetrius J. Georgacas // Names : Journal of the American Name Society. — 1955. — Vol. 3. — P. 251—253.

Gleason — *Gleason J.* Orisha: The Gods of Yorubaland / Judith Gleason. — New York : Atheneum, 1971. — 122 p.

Graves — *Graves R.* The Greek Myths (2 vols.) / Robert Graves. — Harmondsworth Middlesex, England : Penguin Books Ltd., 1977. — P. 39—44.

Green — *Green M. J.* Dictionary of Celtic Myth and Legend / Miranda J. Green. — Thames and Hudson Ltd London, 1992. — 240 p. — (Series «Facts on File Library of Religion and Mythology»).

Griffiths — *Griffiths J. G.* Remarks on the Mythology of the Eyes of Horus // Chronique d'Égypte. — 1958. — No. 33. — P. 182—193.

Grimm — *Grimm J.* Deutsche Mythologie / Jacob Ludwig Karl Grimm. — London : George Bell & Sons, York Street, Covent Garden, 1835. — 935 p.

Gunn/Conant — *Gunn H. D.* Peoples of the Middle Niger Region. Northern Nigeria. — Ethnographic Survey of Africa, Western Africa / H. D. Gunn, F. P. Conant. — International African Institute, 1960. — 138 p.

Hamilton — *Hamilton E.* Mythology : Timeless Tales of Gods and Heroes / Edith Hamilton. — Boston, Mass : Little, Brown and Company, Boston, Mass., 512 p.

Hand — *Hand W. D.* Onomastic Magic in the Health, Sickness, and Death of Man / Wayland D. Hand // Names : Journal of the American Name Society. — 1984. — Vol. 32, No. 1. — P. 1—13.

Hart 1986 — *Hart G.* A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses / George Hart. — Routledge, 1986. — 246 p.

Hart 1997 — *Hart G.* Egyptian Myths (Legendary Past) / George Hart. — University of Texas PR : University of Texas Press, 1997. — 80 p.

Hassan — *Hassan F. A.* Primeval Goddess to Divine King : The Mythogenesis of Power in the Early Egyptian State // The Followers of Horus. — Oxford : R. Friedman & B. Adams, 1992. — P. 307—321.

Heliades — *March J.* Heliades // Jenny March Cassell Dictionary of Classical Mythology / Jennifer R. March. — UK : CASSELL, 1999. — P. 187.

Herris — *Herris G.* Gods and Pharaohs from Egyptian Mythology / Geraldine Herris. — Library Binding, Peter Bedrick Books, 1992. — 132 p. — (The World Mythology Series).

Hook — *Hook S. H.* Middle Eastern Mythology / Samuel Henry Hook. — Maryland : Penguin Books, 1963. — 199 p.

Hornung — *Hornung E.* Body and Soul. In Idea into Image : Essays on Ancient Egyptian Thought / [Translated by E. Bredeck]. — Princeton, 1992. — P. 167—184.

Houlihan — *Houlihan P. F.* The Birds of Ancient Egypt. V. 1: Natural History of Ancient Egypt / Patric F. Houlihan. — Warminster, England : Aris & Phillips Ltd, 1986. — 224 p.

IED	— *An Islandic-English Dictionary* / Initiated by Richard Cleasby ; revised, enlarged and completed by Gudbrant Vigfusson. — 2nd ed. / with a supplement by Sir William A. Craigie. — Oxford : At the Clarendon Press, 1957. — 833 p.
Interpretation	— *Interpretation of Greek Mythology.* — London ; Sydney : Croom Helm, 1987. — 293 p.
Ions 1967	— *Ions V.* Indian Mythology / Veronica Ions. — London : Paul Hamlyn Ltd., 1967. — 144 p.
Ions 1991	— *Ions V.* Egyptian Mythology / Veronica Ions. — London : Peter Bedrick Books, 1991. — 144 p. — (Series «Library of the World's Myths and Legends»).
Isomae	— *Isomae J.* Japanese Mythology. Hermeneutics on Scripture / Jun'ichi Isomae ; [transl. by Mukund Subramanian]. — Kyoto : Equinox Publishing Ltd, 2010. — 181 p. — (Nichibunken Monograph Series «Religion in Culture : Studies in Social Contest and Construction»; № 10).
Jayne	— *Jayne W. A.* The Healing Gods of Ancient Civilizations / Walter Addison Jayne. — New York M. D. : University Books, Inc., 1962. — 569 p.
Jespersen	— *Jespersen O.* Symbolic value of the vowel [i] // O. Jespersen Linguistica : Selected Papers in English, French and German. — Copenhagen : Levin a. Munksgard, 1933. — P. 283—303.
Jobes	— *Jobes G.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. V. 1—3 / Gertrude Jobes. — N. Y. : The Scarecrow Press, Inc., 1962. — 1759 p.
Judson Pacific	— *Judson K. B.* Myths and Legends of the Pacific Northwest / Katharine Berry Judson. — 2nd ed. — Chicago A. C. : McClurg and Co., 1912. — 208 p.
Judson Plains	— *Judson K. B.* Myths and Legends of the Great Plains / Katharine Berry Judson. — Chicago A. C. : Lee Press, 2016. — 132 p.
Judson Alaska	— *Judson K. B.* Myths and Legends of Alaska / Katharine Berry Judson. — Jazzybee Verlag, 2012. — 214 p.
Junker	— *Junker H.* Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellungen. — Vorträge der Bibliotek : Warburg I, 1921/1922. — Leipzig ; Berlin, 1923.
Keightley	— *Keightley Th.* The World Guide to Gnomes, Fairies, Elves & Other Little People / Thomas Keightley. — New York : Gramercy Books : Distributed by Crown Publishers, 2000. — XII, 560 p.
Kershaw	— *Kershaw S. P.* Brief Guide to The Greek Myths: Gods, Monsters, Heroes and the Origins of Storytelling / Stephen P. Kershaw. — Robinson, 2007. — 544 p. — (Series «Brief Histories»).
Kessler	— *Kessler D.* Bull Gods // The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt I. — Oxford ; New York : D. Redford, 2001. — P. 209—213.
Lawler	— *Lawler L. B.* The Name Melissa / Lillian B. Lawler // Names : Journal of the American Name Society. — 1955. — V. 3. — P. 28—31.

Leeming/Leeming — *Leeming D. A.* Creation Myths of the World : An Encyclopedia / David Adams Leeming, Margaret Adams Leeming. — ABC CLIO, 2009. — 330 p.

Lefkowitz — *Lefkowitz M. R.* Women in Greek Myth / Mary R. Lefkowitz. — London : Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1986. — 158 p.

Leibring — *Leibring K.* Cattle Names in the Nordic Countries / Katherina Leibring // Onoma : Journal of the International Council of Onomastic Sciences. — 2002. — Vol. 37. — P. 81—92.

Leick — *Leick G.* A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology / Gwendolyn Leick. — London ; New York : Routledge, 1991. — 199 p.

Lesko — *Lesko B. S.* Hathor, Goddess of Love // Barbara S. Lesko The Great Goddesses of Egypt. — University of Oklahoma Press, 1999. — P. 81—129.

Lesko 1999 — *Lesko B. S.* The Great Goddesses of Egypt / B. S. Lesko. — University of Oklahoma Press, 1999. — 336 p.

Lurker — *Lurker M.* Gods and Symbols of Ancient Egypt / Manfred Lurker. — Thames & Hudson, 1984. — 142 p.

lysaya-gora-kiev — *Лысая гора*, место силы [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://moji.com.ua/item/lysaya-gora-kiev

MacCulloch — *MacCulloch J. A.* Celtic Mythology / John Arnott MacCulloch. — Dover Publication, 2004. — 336 p. — (Series «Celtic, Irish»).

MacCulloch/Moore — The Mythology of All Races : (13 vols.) / edited by John Arnott MacCulloch and George Foot Moore. — New York : Cooper Square Publishers, Inc., 1964.

Mahabharata — *The Mahabharata* / John D. Smith (Editor, Translator, Introduction). — London : Penguin Classics ; Abridged edition, 2009. — 912 p. — (Series «Penguin Classics»).

Malaise — *Malaise M.* Bes // The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt I. — Oxford ; New York : D. Redford, 2001. — P. 179—181.

Malek — *Malek J.* The Cat in Ancient Egypt / Jaromir Malek. — 2-nd ed. — London : British Museum Press, 2006. — 144 p.

Malkin — *Malkin I.* Myth and Territory in the Spartan Mediterranean/ Irad Malkin. — Cambridge : University Press, 2003. — 300 p.

Mallory/Adams — *Mallory J. P.* The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World / J. P. Mallory, D. Q. Adams. — Oxford : Oxford University Press, 2006. — 760 p.

March — *March J.* Cassell Dictionary of Classical Mythology / Jennifer R. March. — UK : CASSLL, 1999. — 416 p.

Mason — *Mason H.* Gilgamesh : A Verse Narrative / Herbert Mason. — Boston, Mass. : Houghton Mifflin Company, 2003. — 128 p.

Mercatante 1974 — *Mercatante A. S.* Zoo of the Gods : Animals in Myth, Legend and Fable / Antony S. Mercatante. — New York : Harper & Row, 1974. — 240 p.

Mercatante 1976 — *Mercatante A. S.* The Magic Garden : The Myths and Folklore of Flowers, Plants, Trees and Herbs / Antony S. Mercatante. — New York : Harper & Row, 1976. — XXI, 185 p.

Mercatante 2002 — *Mercatante A. S.* Who's who in Egyptian Mythology / Antony S. Mercatante ; ed. by R. S. Bianchi. — 2nd Edition. — New York : The Scarecrow Press, Inc., 2002. — 531 p.

Mercatante 2009 — *Mercatante A. S.* The Facts On File (encyclopedia of world mythology and legends) / Antony S. Mercatante, James R. Dow. — 3-rd ed. — 2009. — 1123 p.

Meyerowitz — *Meyerowitz E.* The Sacred State of the Akan / Eva Meyerowitz. — London, 1951. — 222 p.

Miller/Taube — *Miller M.* The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya : An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion / Mary Miller and Karl Taube. — London : Thanes and Hudson, 1993. — 216 p.

Monaghan — *Monaghan P.* The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore / Patricia Monaghan. — New York NY : Checkmark Books, 2004. — 512 p. — (Series «Facts on File Library of Religion and Mythology»).

Monaghan 1981 — *Monaghan P.* Women in Myth and Legend / Patricia Monaghan. — London : Junction Books, 1981. — XXVI, 318 p.

Moore — *Moore R. D.* From Science to Mythology / Richard D. Moore // Mythology from Ancient to Post-Modern. Edited by Jürgen Kleist & Bruce A. Butterfield. — New York ; San Francisco ; Bern ; Frankfurt am Mine ; Berlin ; Wien ; Paris : Peter Lang, 1992. — P. 157—171.

Moret — *Moret A.* Kings and Gods of Egypt / Alexandre Moret ; translated by madam Moret. — London ; New York : G. P. Putman's Sons, 1912. — 290 p.

Morrissey — *Morrissey T. J.* Myths of Re(-)Creation : Mythology in the (Post-) Nuclear World / Thomas J. Morrissey // Mythology from Ancient to Post-Modern. Edited by Jürgen Kleist & Bruce A. Butterfield. — New York ; San Francisco ; Bern ; Frankfurt am Mine ; Berlin ; Wien ; Paris : Peter Lang, 1992. — P. 185—194.

Mountford — *Mountford Ch. P.* Dreamtime : Australian Aboriginal Myths / P. Charles Mountford. — Adelaide : Rigby Ltd., 1965. — 79 p.

Munch — *Munch P.* Norse Mythology : Legends of Gods and Heroes / Peter Andreas Munch ; Magnus Olsen (Editor) ; [translated by Sigurd Bernhard Hustvedt]. — New York : The American-Scandinavian Foundation, 1926. — 416 p.

Murdock — *Murdock G. P.* Cross-language Parallels in Parental Kin Terms / G. P. Murdock // Antropological Linguistics. — 1959. — Vol. / Iss. 1 (9). — P. 1—5.

Müller — *Müller H.* Die formale Entwicklung der Titular der ägyptische Könige / H. Müller. — Glüchstadt, 1938.

Mysliwiec — *Mysliwiec K.* Atum // The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt I. — Oxford ; New York : D. Redford, 2001. — P. 158—160.

Narayan Ramayana — *Narayan R. K.* The Ramayana. — New Delhi : Vision Books, 1987. — 175 p.

Narayan Mahabharata — *Narayan R. K.* The Mahabharata. — New Delhi : Vision Books, 1987. — 192 p.

Nereids — *March J.* Nereids // Jenny March Cassell Dictionary of Classical Mythology / Jennifer R. March. — UK : CASSELLE, 1999. — P. 268.

Nock/Festugiere — *Nock A. D.* Hermes Trismegiste (Corpus hermeticum) / A. D. Nock, A.-J. Festugiere. — Paris, 1945—1954. — XI, 2.

Oceanids — *March J.* Nereids // Jenny March Cassell Dictionary of Classical Mythology / Jennifer R. March. — UK : CASSELLE, 1999. — P. 275.

Hindu Myths — *Hindu Myths* / Translated from the Sanskrit by Wendy Doniger O'Flaherty. — London : Penguin Books, 2004. — 358 p. — (Series «Penguin Classics»).

Onians — *Onians R. B.* The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the World, Time and Fate. — 2 edition. — Cambridge University Press, 1988. — 602 p.

Osborne — *Osborne H.* South American Mythology / Harold Osborne. — London : Paul Hamlyn Ltd., 1968. — 533 p.

Over — *Over R. van.* Sun Songs : Creation Myths from around the World / Raymond Van Over. — New York : Mentor Books, 1980.

Parker — *Parker K. L.* Australian Legendary Tales / collected by K. Langloh Parker. — Brighton : Angus and Robertson, 1963.

Parrinder — *Parrinder G.* African Mythology / Geoffrey Parrinder. — London : Paul Hamlyn Ltd., 1969. — 141 p.

Partington 1994 — *Partington A.* Multilingual Gods / Anna Partington // Names : Journal of the American Name Society. — 1994. — Vol. 42, No. 1. — P. 13—17.

Partington 1995 — *Partington A.* Wisdom of Zeus / Anna Partington // Names : Journal of the American Name Society. — 1995. — Vol. 43, No. 1. — P. 53—56.

Petrie — *Petrie W. M. Flinders* The Religion of Ancient Egypt / William M. Flinders Petrie. — London : Archibald Constable & Co. Ltd, 1908. — 98 p.

Piggot 1984 — *Piggot J.* Japanese Mythology / Juliet Piggot. — UK : Newnes Books, 1984. — 144 p. — (Series «Library of the Word's Myths and Legends»).

Piggott 1985 — *Piggott S.* The Druids / Stuart Piggott. — Thames & Hudson, 1985. — 214 p. — (Series «Ancient Peoples and Places»).

Pinch — *Pinch G.* Egyptian Mythology : A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt / Geraldine Pinch. — Oxford : Oxford University Press, 2004. — 272 p.

Pinch 2004 — *Pinch G.* Egyptian Myth : A Very Short Introduction / Geraldine Pinch. — Oxford : Oxford University Press, 2004. — 275 p.

Poignant — *Poignant R.* Oceanic Mythology / Roslyn Poignant. — London : Paul Hamlyn Ltd., 1967.

Puhvel — *Puhvel J.* Comparative Mythology / Jaan Puhvel. — Johns Hopkins University Press, 1989. — 320 p.

Quirke — *Quirke S.* Benu Bird of Ra, the 's Auge dPhoenix' of Egypt / S. Quirke // The Cult of Ra Sun-worship in Ancient Egypt. — London, 2001. — P. 27—30.

Rajagopalachari 1986 — *Rajagopalachari C.* The Mahabharata. — 27th edn. — Bombay : Bharatiya Vidya Bhavan, 1986.

Rajagopalachari 1987 — *Rajagopalachari C.* The Ramayana — 25th edn. — Bombay : Bharatiya Vidya Bhavan, 1987.

Reed — *Reed A. W.* Aboriginal Myths, Legends and Fables / A. W. Reed. — Sydney, 1993. — 414 p.

Reitzenstein 1921 — *Reitzenstein R.* Das iranische Erlösungsmysterium. — Bonn, 1921. — S. 199.

Reitzenstein 1926 — *Reitzenstein R.* Die hellenistischen Mysterienreligionen. — Leipzig, 1926.

Rig Veda — *The Rig Veda* : An Anthology / Translated by Wendy Doniger O'Flaherty (editor). — Viking Penguin Inc., 2005. — 352 p. — (Series «Penguin Classics»).

Roberts — *Roberts J.* Chinese Mythology A to Z / Jeremy Roberts. — New York : Facts on File, Inc., 2004. — 160 p.

Robinson — *Robinson R.* Aboriginal Myths and Legends, selected by Roland Robinson / R. Robinson. — Melbourne : Sun Books, 1977. — 233 p.

Rolleston — *Rolleston T. W.* Celtic Myths and Legends / T. W. Rolleston. — Dover Publication, 1990. — 528 p. — (Series «Celtic, Irish»).

Rooth — *Rooth A. B.* Loki in Scandinavian Mythology /Anna Birgitta Rooth // Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis LXI. — Lund : C. W. K. Greerups Förlag, 1961. — 266 p., XII.

Rose — *Rose H. J.* Handbook of Greek Mythology / H. J. Rose. — New York : E. P. Dutton and Co., Inc., 1959.

Rosenberg — *Rosenberg D.* World Mythology : An Anthology of Great Myths and Epics / Donna Rosenberg. — McGraw-Hill Education, 2001. — 722 p.

Roth — *Roth A. M.* Egyptian Phyles in the Old Kingdom (The Evolution of a System of Social Organization / Ann Mary Roth // Studies in Ancient Oriental Civilization. — 1991. — No 48. — 240 p.

Rudnitsky 1952 — *Rudnitsky G.* Die Aussage über 'das Auge des Horus' eine altägyptische Art geistiger Äusserung, nach den Dokumenten des alten Reiches untersucht : Thesis Phil. F., Dissertation v. 18 / Günter Rudnitsky. — Mainz : Rhein Institutes für Völkerkunde der Johannes Gutenberg Universität, 1952.

Rudnitsky 1956 — *Rudnitsky G.* Die Aussage über das «Auge des Horus» / Günter Rudnitsky // Eine altägyptische Art geistiger Äußerung nach dem Zeugnis des Alten Reiches, (AnAeg 5). — Kopenhagen, 1956. — (Ägyptologische Dissertationen).

Salamandra — *Salamandra* // Complete Guide to Scientific and Common Names of Amphibians and Reptiles of the World. — Pottsville, Pennsylvania : N. G. Publishing Inc. American Museum of Natural History, New York, USA, 1995.

Sayce — *Sayce A. H.* The Egyptian Background of Genesis I / A. H. Sayce // Studies Presented to Fr. L. Griffith. — London, 1932. — P. 419—423.

Segal — *Segal R. A.* The Myth and Ritual Theory : The Anthology / Robert A. Segal. — Wiley-Blackwell, 1998. — 488 p.

Sethe — *Sethe K.* Amun und die acht Götter von Hermopolis / Kurt Heinrich Sethe. — Berlin : Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1929. — 130 p.

Shafer — *Shafer B. E.* Religion in Ancient Egypt : Gods, Myths, and Personal Practice / Byron E. Shafer, John R. Baines, David Silverman, Leonard H. Lesko. — Cornell University Press, 1991. — 232 p.

Shorter — *Shorter A.* The God Nehebkau / A. Shorter // Journal of Egyptian Archaeologie. — 1935. — No 21. — P. 41—49.

Silver — *Silver C. G.* Strange and Secret Peoples : Fairies and Victorian Consciousness. — Oxford : Oxford University Press, 2000.

Simek — *Simek R.* Dictionary of Northern Mythology / Rudolf Simek ; transl. by Angela Hall. — UK : D. C. Brewer, 2006. — 424 p.

Sjoestedt — *Sjoestedt M.-L.* Celtic Gods and Heroes : [transl. from French] / Marie-Louise Sjoestedt. — Dover Publication, 2000. — 144 p. — (Series «Celtic, Irish»).

Smith Scott — *Smith S. R.* The Myth of Mind as Machine : Mankind's Misunderstanding of Self / Scott R. Smith // Mythology from Ancient to Post-Modern. Edited by Jürgen Kleist & Bruce A. Butterfield. — New York ; San Francisco ; Bern ; Frankfurt am Mine ; Berlin ; Wien ; Paris : Peter Lang, 1992. — P. 173—184.

Smith Elsdon — *Smith E. S.* The Name of God in the Revised Standard Version / Elsdon S. Smith // Names : Journal of the American Name Society. — 1954. — No. 2. — P. 101—107.

Squire — *Squire Ch.* Celtic Myth and Legend / Charles Squire. — NY : Bell Pub. Co., 1979. — X, 450 p.

Steel — *Steel P.* Handbook of Inca Mythology / Paul Steel, Catherine J. Allen. — Santa Barbara, California ; Denver, Colorado ; Oxford, England : ABC — Clio's, 2004. — 308 p. — (Series «Handbooks of World Mythology»).

Stewart — *Stewart G. R.* And Adam Gave Names — A Consideration of Name-Lore in Antiquity / George R. Stewart // Names : Journal of the American Name Society. — 1958. — V. 6. — P. 1—10.

Stamer — *Stamer B.* Märchen von Nixen und Wasserfrauen / Stamer Barbara. — Königsfurt-Urania Verlag, 2007. — 192 S.

Starnes — *Starnes D. T.* Acteon's Dogs / D. T. Starnes // Names : Journal of the American Name Society. — 1955. — V. 3. — P. 19—25.

Stevens — *Stevens K. G.* Chinese Mythological Gods / Keith G. Stevens. — Oxford University Press, 2001. — 82 p.

Sukthankar 1933 — *The Mahābhārata* Adiparvan. Vol. I / Crit. ed. by V. S. Sukthankar. — Poona, 1933. Prolegomena. — P. I—CIV.

Sukthankar 1942 — *The Mahābhārata* Āraṇyakaparvan. Vol. 3—4 / Crit. ed. by V. S. Sukthankar. — Poona, 1942.

Taylor — *Taylor C.* Myths of the North American Indians / C. Taylor. — New York : Barnes and Noble, 1995.

Titans — *March J.* Titans // Jenny March Cassell Dictionary of Classical Mythology / Jennifer R. March. — UK : CASSELL, 1999. — P. 385—386.

Velde — *Velde H.* Mut, the Eye of Re // Studien zur Altägyptischen Kultur. — Beiheft 3. — 1988. — P. 395—403.

Vetemaa — *Vetemaa E.* Die Nixen von Estland. Ein Bestimmungsbuch ; [Nach dem russischen Übersetzungsmanuskript ins Deutsche übertragen von Günter Jäniche]. — Frankfurt/M. : Eichborn, 2002. — 336 S.

Vickery — *Vickery R.* Lemna Minor and Jenny Greenteeth / Folklore (Taylor & Francis). — 1983. — T. 94 (2).

Upanishads — *The Upanishads* / [translated by Juan Mascaro]. — Reissue edition. — Penguin Classics, 1965. — 144 p. — (Series «Penguin Classics»).

Usener — *Usener H.* Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiosen Begriffsbildung / Herman Usener. — Aufl. 3. — Frankfurt am Main : Verlag G. Schulte-Bulmke, 1948 (Aufl. 1. — Bonn, 1895; Aufl. 2. — Berlin, 1928). — 391 S.

Walters — *Walters D.* Chinese Mythology: An Encyclopedia of Myth and Legend / Derek Walters. — Diamond Books, 1995.

Warshofsky — *Warshofsky F.* Noah, The Flood, the Facts / Fred Warshofsky // Readers Digest. — 1977. — Vol. III, Sept. — P. 129—134.

Werner — *Werner E. T. Ch.* Myths and Legends of China / Edward Teodore Chalmers Werner. — Canada GPC, Ltd, 1994. — 454 p.

Wessely — *Wessely H.* Denkschrift der Kaisel. — Akademie der Wissenschaften zu Wien, Philol.-Hist. Classe, 1888. — XXXVI. — S. 72—73.

Wilkinson — *Wilkinson R. H.* The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt / Richard H. Wilkinson. — Thames & Hudson, 2003. — 256 p.

Williams — *Williams G. M.* Handbook of Hindu Mythology / George M. Williams. — Santa Barbara, California ; Denver, Colorado ; Oxford, England : ABC — Clio's, 2003. — 373 p. — (Series «Handbooks of World Mythology»).

Witzel — *Witzel E. J. M.* The Origins of the Word's Mythology / E. J. Michael Witzel. — Oxford : Oxford University Press, 2013. — 688 p.

Woodard — *Woodard R. D.* The Cambridge Companion to Greek Mythology / Rodgert D. Woodard. — Cambridge : Cambridge University Press, 2007. — 536 p.

Yang — *Yang L.* Handbook of Chinese Mythology / Lihui Yang, Deming An, Jessica Andeson Turner. — Santa Barbara, California ; Denver, Colorado ; Oxford, England : ABC — Clio's, 2005. — 291 p. — (Series «Handbooks of World Mythology»).

Zandee — *Zandee J.* The Birth-giving Creator-god in Ancient Egypt // Studies in Pharaonic Religion and Society. — London : A. B. Lloyd, 1992. — P. 169—185.

Zimmer — *Zimmer H.* Myths and Symbols in Indian Art and Civilization Edited by Joseph Campbell / Heinrich Zimmer. — New York : Harper & Row, 1962. — 264 p.

Zimmerman — *Zimmerman J. E.* The Dictionary of Classical Mythology: The Indispensable Guide for All Students and Readers of Ancient and Modern Literature and Art / John Edward Zimmerman. — Bantam, 1983. — 320 p.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ ЯЗЫКОВ И ДИАЛЕКТОВ

авест.	— авестийский
адыг.	— адыгейский
азерб.	— азербайджанский
аккад.	— аккадский (ассиро-вавилонский)
алб.	— албанский
алт.	— алтайский (устар. ойротский)
амор.	— аморейский
англ.	— английский
анг.-сакс.	— англосаксонский (древнеанглийский)
араб.	— арабский
арам.	— арамейский
арм.	— армянский
аромун.	— аромунский (арумынский)
ацт.	— ацтекский (науатель)
бал.	— балийские языки
балк.	— балкарский
балт.	— балтийский
баск.	— баскский
башк.	— башкирский
бенг.	— бенгальский (бенгали)
библ.-арам.	— библейско-арамейский
блр.	— белорусский
болг.	— болгарский
брет.	— бретонский
бритт.	— бриттский
булг.	— булгарский
бур.	— бурятский
валл.	— валлийский (уэльский, кимрский)
венг.	— венгерский
вепс.	— вепсский
в.-луж.	— верхнелужицкий
вьетн.	— вьетнамский
гав.	— гавайский (хаваин)
галис.	— галисийский
галл.	— галльский
геэз	— геэз (гыыз, эфиопский)
герм.	— германские языки
голл.	— голландский
гот.	— готский
греч.	— греческий
гэл.	— гэльский (гаэльский, шотландский, эрский)
дат.	— датский
доинд.-евр.	— доиндоевропейские языки
докельт.	— докельтский
др.-англ.	— древнеанглийский
др.-булг.	— древнебулгарский
др.-в.-нем.	— древневерхненемецкий
др.-дат.	— древнедатский
др.-евр.	— древнееврейский
др.-егип.	— древнеегипетский (египетский)
др.-инд.	— древнеиндийские языки
др.-иран.	— древнеиранские языки
др.-ирл.	— древнеирландский
др.-исл.	— древнеисландский
др.-герм.	— древнегерманский
др.-греч.	— древнегреческий
др.-лат.	— древнелатинский
др.-луж.	— древнелужицкий
др.-нид.	— древненидерландский
др.-перс.	— древнеперсидский (язык ахеменидских надписей)
др.-русск.	— древнерусский
др.-сакс.	— древнесаксонский
др.-сканд.	— древнескандинавские языки
др.-фин.	— древнефинский
др.-япон.	— древнеяпонский
евр.-арам.	— еврейско-арамейский
егип.	— египетский
ивр.	— иврит
ид.	— идиш
и.-е.	— индоевропейские языки
иллир.	— иллирийский
индо.-иран.	— индо-иранский (арийский)
исл.	— исландский
исп.	— испанский

ит.-кельт. — италокельтский
итал. — итальянский
ител. — ительменский
каб.-черк. — кабардино-черкесский (кабардинский)
каз. — казахский
кар. — карельский
калм. — калмыцкий
караг. — карагасский
карач.-балк. — карачаево-балкарский
кельтиб. — кельтиберский
к.-зыр. — коми-зырянский (коми)
к.-калп. — кара-калпакский
к.-перм. — коми-пермяцкий
кет. — кетский
кеч. — кечуа
кит. — китайский
коми — коми-зырянский
кыпч. — кыпчакский
кырг. — кыргызский
лат. — латинский (латынь)
латв. — латвийский
лит. — литовский
лтш. — латышский
лув. — лувийский
макед. — македонский
манс. — мансийский (вогульский)
маор. — маори
мар. — марийский
микен. — микенский
мокш. — мокшанский (мокша-мордовский)
молд. — молдавский
монг. — монгольский
морд. — мордовский
нан. — нанайский
нем. — немецкий
нен. — ненецкий (юрако-самоедский)
нивх. — нивхский
н.-луж. — нижнелужицкий
н.-нем. — нижненемецкий
нов.-в-нем. — нововерхненемецкий (немецкий)
нов.-герм. — новогерманский
нов.-греч. — новогреческий
нов.-иран. — новоиранские языки
ног. — ногайский
норв. — норвежский
ойрат.-к. — ойрат-калмыцкий
осет. — осетинский
оскск. — оскский (осский)
пал. — пали
палай. — палайский
перс. — персидский (фарси)
пехл. — пехлеви (пехлевийский)
пол. — польский
порт. — португальский
прусск. — прусский
прагерм. — прагерманский
праслав. — праславянский
рап. — рапануи
румын. — румынский
русск. — русский
саам. — саамский
сакс. — сакский (хотаносакский)
санскр. — санскрит
сард. — сардинский (сардский)
серб. — сербский
серб.-луж. — серболужицкий
сканд. — скандинавские языки
слав. — славянские языки
слов. — словенский
словац. — словацкий
ср.-иран. — среднеиранские языки
ср.-монг. — среднемонгольский
ср.-перс. — среднеперсидский (пехлевийский, пехлеви)
ст.-араб. — староарабский
ст.-арам. — староарамейский
ст.-слав. — старославянский
ст.-норв. — старонорвежский
схв. — сербохорватский
тагал. — тагальский (тагал, филиппинский)
тадж. — таджикский
таит. — таити (тахити)
там. — тамильский
тат. — татарский
тиб. — тибетские языки
тохар. — тохарский
тув. — тувинский
тунг. — тунгусский
тунг.-м. — тунгусо-маньчжурский
тур. — турецкий
турк. — туркменский
тюрк. — тюркские языки
угарит. — угаритский
удм. — удмуртский
узб. — узбекский
уйг. — уйгурский (новоуйгурский)
укр. — украинский
умбр. — умбрский
урал. — уральские языки

фин. — финский
финик. — финикийский
франц. — французский
фриг. — фригийский
хак. — хакасский
хан. — ханаанейский
хан.-амор. — ханаанейско-аморейский
хант. — хантыйский (остяций)
хатт. — хаттский (протохеттский)
хетт. — хеттский
хурр. — хурритский
хорв. — хорватский
чеш. — чешский
чув. — чувашский
швед. — шведский
шум. — шумерский
эвенк. — эвенкийский (тунгусский)
эрзя. — эрзянский (эрзя-мордовский)
эст. — эстонский
этрус. — этрусский
юкаг. — юкагирский
якут. — якутский
япон. — японский

Скляренко А. М.

С43 Типологическая ономастика : в 5 кн. Кн. 5 : Ономастические этюды : мифология сквозь призму ономастики / Алексей Скляренко, Ольга Скляренко. — Одесса : Астропринт, 2018. — 560 с. — Библиогр. : с. 501—552. — (Серия «Бібліотека української ономастики»).

ISBN 978—966—190—555—8 (в 5 кн.)
ISBN 978—966—927—319—2 (кн. 5)

Монография «Типологическая ономастика», книга пятая «Ономастические этюды: мифология сквозь призму ономастики» — новое научное направление, начатое украинскими ономатологами — кандидатами филологических наук, доцентами Алексеем Михайловичем и Ольгой Николаевной Скляренко.

Книга посвящена типологическому исследованию мифонимов. Это первое лингвистическое исследование, в котором различные мифологии мира рассматриваются в корреляции с именами богов, божеств, героев, титанов, демонических персонажей, различных сверхъестественных существ.

В книге проводится мысль, что существует единая общечеловеческая мифология, репрезентируемая множеством конкретных мифологий, подобно тому, как единый человеческий язык реализуется во множестве национальных языков.

УДК 811.161.2'373.23

The monography «Typological Onomastics», the Fifth Book «Onomastic Etudes: Mythology in the Light of Onomastics» is a new line of research initiated by Ukrainian onomatologists Candidates of Philological Sciences, Associate Professors Alexei and Olga Sklyarenko.

The book is devoted to a typological study of mythonyms. This is the first linguistic study in which various mythologies of the world are considered in correlation with the names of gods, deities, heroes, titans, demonic characters, various supernatural entities.

The book holds the idea that there is a single universal mythology, represented by numerous specific mythologies, just as a single human language is realized in a multitude of national languages.

Монографія «Типологічна ономастика», книга п'ята «Ономастичні етюди: міфологія крізь призму ономастики» — новий науковий напрямок, розпочатий українськими ономатологами — кандидатами філологічних наук, доцентами Олексієм Михайловичем і Ольгою Миколаївною Скляренками.

Книга присвячена типологічному дослідженню міфонімів. Це перше лінгвістичне дослідження, в якому різні міфології світу розглядаються в кореляції з іменами богів, божеств, героїв, титанів, демонічних персонажів, різних надприродних істот.

У книзі проводиться думка, що існує єдина загальнолюдська міфологія, яка представлена в численних конкретних міфологіях, подібно до того, як єдина людська мова реалізується в численних національних мовах.

Наукове видання

Серія «Бібліотека української ономастики»

СКЛЯРЕНКО Олексій Михайлович
СКЛЯРЕНКО Ольга Миколаївна

ТИПОЛОГІЧНА ОНОМАСТИКА

У 5 книгах

КНИГА П'ЯТА

ОНОМАСТИЧНІ ЕТЮДИ

Міфологія
крізь призму ономастики

Російською мовою

Завідувачка редакції *Т. М. Забанова*
Редактор *Н. Я. Рихтік*
Технічний редактор *Д. М. Островеров*
Дизайнер обкладинки *О. А. Кунтарас*
Коректор *Н. І. Крилова*

Формат 70×100/16. Ум. друк. арк. 45,50.
Тираж 300 прим. Зам. № 365 (1).

Видавництво і друкарня «Астропринт»
65091, м. Одеса, вул. Разумовська, 21
Тел.: (0482) 37-07-95, 37-14-25, 33-07-17,
(048) 7-855-855
astro_print@ukr.net; www.astroprint.ua
www.stranichka.in.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 1373 від 28.05.2003 р.

В СЕРИИ «БІБЛІОТЕКА УКРАЇНСЬКОЇ ОНОМАСТИКИ» ОПУБЛИКОВАНО

Вербич С. О. Гідронімія басейну Верхнього Дністра. Етимологічний словник-довідник. — К., 2007. — 120 с.

Дослідження з ономастики : зб. наук. праць пам'яті Олексія Сильвестровича Стрижака / відп. ред. І. М. Желєзняк. — К., 2008. — 168 с.

Студії з ономастики та етимології. 2008 / відп. ред. О. П. Карпенко. — К., 2008. — 296 с.

Шульгач В. П. Нариси з праслов'янської антропонімії. — К., 2008. — Ч. І. — 413 с.

Студії з ономастики та етимології. 2009 / відп. ред. В. П. Шульгач. — К., 2009. — 318 с.

Вербич С. О. Гідронімія басейну Середнього Дністра. Етимологічний словник-довідник. — Луцьк, 2009. — 234 с.

Студії з ономастики та етимології. 2010 / відп. ред. І. В. Єфименко. — Луцьк, 2010. — 452 с.

Желєзняк І. М. Слов'янська антропоніміка (вибрані статті) / відп. ред. В. П. Шульгач. — К., 2011. — 288 с.

Студії з ономастики та етимології. 2011—2012 / відп. ред. О. П. Карпенко, В. П. Шульгач. — К., 2012. — 352 с.

Пахомова С. М. Еволюція антропонімічних формул у слов'янських мовах. — Ужгород, 2012. — 344 с.

Вербич С. О. Гідронімія басейну Нижнього Дністра. Етимологічний словник-довідник. — Луцьк, 2013. — 155 с.

Українська ономастика : бібліографічний покажчик / відп. ред. С. О. Вербич. — К., 2013. — 364 с.

Габорак М. Топонімія Покуття та деяких прилеглих територій. Етимологічний словник-довідник. — Івано-Франківськ, 2013. — 932 с.

Студії з ономастики та етимології. 2013 / відп. ред. О. П. Карпенко, В. П. Шульгач. — К., 2013. — 320 с.

Данилюк О. К. Словник народних географічних термінів Волині. — 2-ге вид., випр. і допов. — Луцьк, 2013. — 148 с.

Желєзняк І. М. Київський топонімікон / відп. ред. В. П. Шульгач. — К., 2014. — 224 с.

Габорак М. Назви населених пунктів Івано-Франківщини. Етимологічний словник-довідник. — Івано-Франківськ, 2014. — 404 с.

Студії з ономастики та етимології. 2014 / відп. ред. В. П. Шульгач. — К., 2014. — 256 с.

Габорак М. Назви гір і полонин Івано-Франківщини. Етимологічний словник-довідник. — Вид. третє, доп., перероб., уточн. — Івано-Франківськ, 2015. — 604 с.

Шульгач В. П. Нариси з праслов'янської антропонімії. — К., 2015. — Ч. II. — 504 с.

Скляренко А. М., Скляренко О. Н. Типологическая ономастика : в 5 кн. — Кн. 3: Артикли в сфере ономастики : в 2 ч. Ч. 2: Функционирование ономастических артиклей. — Одесса, 2016. — 416 с.

Шульгач В. П. Нариси з праслов'янської антропонімії. — К., 2016. — Ч. III. — 472 с.

Вербич С. О. Гідронімія басейну Дністра. — Луцьк. 2017. — 544 с.

Шульгач В. П. Нариси з праслов'янської антропонімії. — К., 2017. — Ч. IV. — 488 с.

Колесник Н. С. Онімія української народної пісні. — Чернівці, 2017. — 368 с.

Студії з ономастики та етимології. 2015—2016 / відп. ред. О. П. Карпенко, В. П. Шульгач. — К., 2017. — 219 с.

Іваненко О. В. Назви поселень Сумщини. Історико-етимологічний словник / відп. ред. В. П. Шульгач. — К., 2017. — 336 с.