

УДК 811

З.И. Резанова

ИМЯ И МИФ В ЛИНГВОФИЛОСОФСКОЙ И ПОЗИТИВНО-ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ XX в.

В статье прослеживаются мифологические истоки интерпретации природы имени и именования в философских концепциях имяславия (П. Флоренский, А. Лосев, С. Булгаков), французского постструктурализма (Р. Барт), в ряде позитивно и прагматически ориентированных лингвистических теориях (звукосимволизм, суггестология). Устанавливаются аспекты общности и различия теорий, варианты интерпретаций мифологического образа имени.

Ключевые слова: теория именования, миф, мифоритуальная практика, языковое сознание, метаязыковое сознание, имяславие, звукосимволизм, суггестология.

1. Переживание, «чувствование» имени в образе творящего сущность вещи начала есть ярчайшая черта *мифа как типа сознания*, генетически первичного, однако и сосуществующего в когнитивной практике современного человека наряду с другими типами рефлексивного отношения к миру. О гетерогенности современного мышления, создающей напряжение между «полюсами мифологического и немифологического восприятия», пишет Ю.М. Лотман, именно этим мотивируя «возможность описания мифа носителем современного сознания», сохраняющего «пласты, изоморфные мифологическому языку» [1. С. 526, 535]. Миф как тип сознания находит непосредственное отражение в деятельности, в том числе речевой, что обуславливает появление мифа-текста.

Неразложимое единство, взаимозаменяемость в практике ритуального действия имени и вещи – органическая часть образной системы мифологической картины мира, для которой вообще были характерны образный синкретизм, субъектно-объектное единство. Миф же о творении мира словом, речью принадлежит к числу основных, коренных индоевропейских мифов, представляющих основную функцию речи – расчленение мира и собирание (творение) его в новое гармоническое единство¹.

Язык-речь предстает в мифе как то, что создано богами, и то, что несет в себе образ создателя. Отражено в мифе и противопоставление прецедентного времени, времени первотворенья, создания речи-мира богами и времени профанного, когда именование становится делом человека. В прецедентное время триада «бог – слово – вещь» составляет неразрывное единство, имя не только едино с вещью, несет в себе суть вещи, но и образ своего создателя.

Человек в творении речи уподоблен богам, он – избранный, своего рода посредник между обычными людьми и богами-брахманами, однако он человек, его отношение к имени – познавательно-отражательное, единство имени и вещи есть результат познания идеи вещи человеком и отражение этой идеи

¹ «В сообщениях о творении почти всех великих культурных религий слово постоянно является в союзе с высшим Богом-творцом либо как орудие, которым он пользуется, либо как первооснова, из которой происходит как все бытие и весь порядок бытия, так и Он сам» [2. С. 354].

в имени. В этих актах познания – номинации человек может ошибаться, действовать как плохой ремесленник: «Те, плохо владея Речью,

Ткут по утку (негодную) тряпку, не сознавая (этого) [3. С. 247].

Тексты мифа соотносимы с *мифоритуальной практикой* обращения с именем, в основе которой – восприятие имени как начала, творящего существо вещей, что является основой выполнения базовой функции слова в ритуале – заместительной: имя представляет вещь, замещая ее.

Мифоритуальная практика включает широкий спектр речевых действий, к которым, вслед за Ю.М. Лотманом, следует отнести практику «называния» вещей, что воспринимается мифологическим сознанием «одновременно и как акт творения»; переименования как перевоплощения или перерождения; овладения языком (например, птиц или животных); узнавания истинного названия или сокрытия его, табуирования имен нарицательных (например, названий животных, болезней и т. д.), осознаваемых как имена собственные ([1. С. 529], со ссылкой на В.В. Иванова, И.М. Тронского, Д.К. Зеленина и др.).

Мифологический образ имени – признак архаических культур¹, однако (еще раз повторим) и в современном обществе мифологическое сознание интегрировано в сложную структуру когниции, являясь ее существенной частью. Об этом свидетельствует в числе других фактов органическое существование в современной культуре религиозного ритуала наречения, выстраиваемого на мифологическом образе имени. И в настоящее время наречение каноническим именем православного христианина является сакральным актом, соотносенным с таинством крещения. Онтологическую сущность ритуального акта вскрывает П. Флоренский: «По имени и житие» – стереотипная формула житий; по имени – житие, а не имя по житию. Имя оценивается Церковью, а за нею – и всем православным народом, как тип, как духовная конкретная норма личностного бытия, как идея...» [4. С. 188].

Однако религиозной практикой не ограничивается мифоритуальное бытование имени в современной культуре. О мифологическом переживании имени в разнообразных формах современных коммуникативных практик пишет А. Лосев: «Имена эти действуют то успокоительно, то возбуждительно, то умирительно, то восторженно. Они заставляют любить, ненавидеть, действовать, даже умирать. Я утверждаю, что мы любим не вещь, но имена, ненавидим не вещи, но имена, и если когда и умираем за что-нибудь, то всегда обязательно только за какое-нибудь имя или имена, "во имя" чего-нибудь или кого-нибудь» [5].

Как представляется, переживание, чувствование именованного как акта предначертания жизненного пути проявлялось и в практике массового при-

¹ Ср., приводимые Э. Кассирером со ссылкой на ряд авторов (G. Gabelentz, B. Brinton, A. Moret) свидетельства такого типа бытования имени в разных культурах: «Имя еще больше выходит за пределы значения владения, когда оно превращается в подлинное субстанциальное бытие, в неотъемлемую *составную часть* человека. В качестве такового оно равно его телу или его душе. Рассказывают, что для эскимосов человек состоит из трех частей: тела, души и имени. Аналогичное представление мы встречаем в Египте, где наряду с физическим телом человека на одной стороне находится его «ка», на другой — его имя, как своего рода духовный «двойник» тела. И из этих трех определений именно последнее все больше превращается в подлинное выражение «самости», «личности» человека...» [2. С. 356].

своения новых личных имен деятелями левых революционных движений (Ульянов – Ленин, Джугашвили – Сталин и др.). Эта практика может быть проинтерпретирована в рамках ономастологических теорий как акт отречения от пути, предначертанного родовым именем, вместе с тем – и от системы этической ответственности на этом пути. Полагаем, что система формирования нового советского ономастикона есть также практическое, действенное воплощение мифологического переживания имени как воплощающего суть вещи: практика ритуального переименования переживалась в качестве акта воплощения «советского» как феноменального на переименованных пространствах.

Как отмечалось, миф как тип мышления есть порождение и отражение особого типа существования человека в физическом и социальном мире, одной из существенных черт которого является субъектная невыделенность, ощущение того, что «все во всем», полное растворение личности во всеобщем. Социальные практики советской эпохи, формирующие самоопределение человека в качестве «винтика единой машины», способствовали актуализации мифологических образов, ритуальных практик, основанных на переживании, особом «чувствовании» созданных образов, но не на критическом, логическом само- и мироопределении. Ярким примером мифоритуального использования имени в советском обществе времен застоя явилась практика присвоения «знаков качества», воспринимавшаяся как воплощение «борьбы за повышение качества продукции», при которой «реальное изменение» подменялось оперированием символами.

Однако подчеркнем, что советские дискурсы есть лишь один из вариантов оформления коммуникативной среды, стимулирующей мифоритуальное использование языка. О готовности современного массового сознания к восприятию мифа, о регулярно актуализируемых механизмах обращения языка в миф, «реальности в слово» в современных коммуникативных практиках, определяемых историей, пишет Р. Барт: «Мифы могут быть очень древними, но вечных мифов не бывает, ибо человеческая история может превратить реальность в слово, только от нее одной зависит жизнь и смерть мифического языка. И в древности и в наше время мифология может найти свое основание только в истории, так как миф — это слово, избранное историей; он не может возникнуть из «природы» вещей» [6. С. 73].

Заключая эту часть нашего рассуждения, еще раз подчеркнем следующее. Образ имени, проявляющего сущность его носителя, первичного, определяющего бытие, является органической частью мифологического пласта современного *языкового сознания*, находящего отражение в современном тексте и речеповеденческой практике.

2. Вместе с тем мифологический образ имени, созидающего вещь, – одна из важных линий *метаязыкового сознания*, в том числе одна из важных тем европейской рациональной, логико-дискурсивной картины мира, одна из тем философии языка, в том числе и обыденной, наивной.

Отмечая поразительные совпадения в текстах научных спекуляций и текстах, фиксирующих «наивные» интерпретации, принадлежащие разным культурам и эпохам, Э. Кассирер отмечает: «Это сходство ставит перед нами определенную проблему, указывает нам на то, что здесь должна действовать

скрытая косвенная связь, которая ведет от «примитивного» начала мифически-религиозного сознания к тем высшим образованиям, где то же самое переходит уже в чисто спекулятивное мышление» [2. С. 354].

Образы мифологического языкового сознания становятся темами мета-языковых рефлексий в ранней греческой философии. Не рассматривая все труды античных философов, каким-либо образом затрагивающих данную проблематику, обратимся к самому известному и наиболее отрефлексированному в последующей философии труду – диалогу Платона «Кратил». В диалоге мифологические образы отражены и переведены в логико-дискурсивную систему. Мифологический образ речения в «Кратиле» трансформируется в образ наречения, номинации мира с помощью имен. В системе формирующейся европейской рациональности образ имени, воплощающего существо вещи, находится в фокусе критического осмысления (центральная проблема диалога – *выражает ли имя суть вещи или связь имени и вещи условна*), а любое утверждение, за которым может стоять синтетический интуитивный мифологический образ, требует логического обоснования. Образы мифологии подвергнуты логическому осмыслению: миф изображает, философия осмысливает.

Какие же образы мифа транслированы в диалоге «Кратил»? Назовем лишь те, на которые мы опираемся в дальнейшем рассуждении:

- образ имени, связанного с вещью «по природе», обладающего способностью представительства вещи и обнаруживающий себя прежде всего в звуковой материи имени;
- противопоставление имен первичных, созданных в прецедентное время и самим фактом именованья творящих суть вещи, и вторичных, созданных в профанное время людьми и отражающих в структуре имени понимание сути вещи.

Важно зафиксировать и то, какие имена рассматривались в диалоге в качестве первичных, прецедентных. *Первичные имена* – это односторонняя сущность, самой формой соединенная с идеей отражаемого предмета. В первичных именах самое звучание имени непосредственно отражает (в мифе же – творит) суть имени. В диалоге построена система доказательств слияния звука со смыслом именуемого, того, что звук *сам по себе* значит: «Итак, прежде всего ро представляется мне средством (выразить) всякое движение. (...). Так вот звук ро, как я говорю, показался присвоителю имен прекрасным средством выражения движения, порыва... Я думаю, законодатель видел, что во время произнесения этого звука язык совсем не остается в покое и сильнейшим образом сотрясается. Поэтому, мне кажется, он и воспользовался им для выражения соответствующего действия...» [7. С. 664]. Как видим, в такой интерпретации «звук (буква) представляет собой жест речевых органов. Звук семантичен в силу того, что положение и движение речевых органов воспроизводят особенности предмета» [8. С. 16]¹.

Стоики продолжают традицию истолкования звуковой формы имени. Римский комментатор стоических трудов отмечает: «Согласие ощущения ве-

¹ Как отмечает А.Б. Михалев, «такая интерпретация разовьется в лингвистике в концепцию языкового жеста, миметического в своей основе (см. [Wundt], [Schaff], [Fenz])» [8. С. 16].

щи с ощущением звука стойки считают как бы колыбелью слов», это согласие устанавливается не только в звукоподражательных словах (звон (tinnitus) меди, ржание (hinnitus) лошадей, бляение (balatus) овец), но и в том, что «сами вещи воздействуют так, как ощущаются слова: mel (мед) – как сладостно воздействует на вкус сама вещь, так и именем она мягко действует на слух; аспе (острое) в обоих отношениях жестко; lana (шерсть) и verpes (терн) – каковы для слуха слова, таковы сами предметы для осязания» [9. С. 77].

Важно отметить, что в данных текстах речь идет не о звуковых жестах, но о том, что впоследствии будет проинтерпретировано как синестезические и синестемические эффекты¹. При этом речь идет не о творении именем сущности вещи, но о подражании ей.

Во вторичных именах соответствие имени и вещи обеспечивается через ряд опосредствований первичными именами. Вторичное имя – двусторонняя единица, связанная с отражаемым предметом через посредство означаемого (семантики, смысла знака). Так, доказывая правильность установления имен, Платон апеллирует к смыслу имени, но не к звуку: «Слова ἄναξ (владыка) и ἔκτωρ (держитель) значат почти одно и то же, имена эти царские. Ведь над чем кто владыка, того же он и держитель. Ясно ведь, что он вместе и властвует, и обладает, и держит» [8. С. 625]. Таким образом, в диалоге формируется идея отдельности семантики знака, создаваемой человеком при попытке познания и отражения сущности вещи. Это чрезвычайно важная новация в интерпретации имени в его отношении к миру вещей, имеющая несколько следствий.

Во-первых, знак через смысл, формируемый человеком, «дистанцируется» от вещи.

Во-вторых, намечается принципиально иной путь решения проблемы соответствия имени природе вещи: вопрос о соответствии переносится с формы слова (самое звучание передает сущность вещи) *на значение*. Важно подчеркнуть, что вследствие этого в диалоге задаются две линии истолкования правильности имени как соответствия природы имени природе вещи: *на основе анализа звучания и на основе анализа семантики*.

В-третьих, в диалоге также прецедентно задается состав единиц, анализ которых приводит к выявлению внутренней связи имени и вещи – это *имена собственные*, прежде всего *имена богов*, а также имена стихий, имена абстрактных качеств.

Еще раз подчеркнем, что даже при положительном ответе на вопрос о существовании связи имени и вещи по природе, а не по соглашению речь в диалоге идет о подражании, подобии, а не о тождестве.

Платон, прибегнув к анализу *формально-смысловой структуры слова* как объекту критических рефлексий, с одной стороны, заложил основы вариантов доказательства мифологического образа имени в последующей философской традиции, а с другой – дал толчок к исследованию разных аспектов собственно языковых структур, к собственно лингвистическим позитивным описаниям.

¹ См., например, работы А.В. Михалева [8], С.В.Воронина [11], А.П. Журавлева [12], [13] и др.

Вся последующая лингвофилософская традиция, осмысливая материал мифологического функционирования имени в практике ритуальных действий, рефлексировав обыденное сознание, находится в многовековом заочном диалоге с Платоном, принимая или отвергая пути разрешения проблемы, им предложенные.

Философы последующих эпох, находясь под воздействием гносеологического контекста своего времени, предлагали различные ответы на вопросы, поставленные в диалоге: как соотносится имя с сущностью вещи?; что первично: сущность вещи или имя?; всякое ли слово – имя?; всякое ли слово прецедентно?; как доказывается тождественность имени и вещи?; как проявляется в имени именуемый человек?

3. И позитивная, эмпирическая лингвистика, и лингвофилософская мысль XX в. испытывали сильнейшее влияние «Курса общей лингвистики» Ф. де Соссюра, провозгласившего идею произвольности знака. Ф. де Соссюр понимал «произвольность» и как немотивированность природы означаемого свойствами обозначаемого, и как немотивированность знака в целом по отношению к обозначаемому предмету, т.е. выводил понятие произвольности за пределы языкового знака.

Утверждение о том, что в ядре языковой системы нет обусловленности природы знака природой означаемого, по сути, явилось теоретической основой анализа языка «в себе и для себя», направленного на поиск внутриязыковой обусловленности существования знака, отодвинув на время проблемы внешних, детерминирующих существование связей слова и языка в целом с миром и человеком. Эта идея являлась краеугольным камнем целостной концепции, позволившей выработать надежную, эмпирически очень продуктивную методологию структурного анализа языка, в системе которого вопрос о природной связи имени и именуемого автоматически переводился в статус маргинального.

Однако о периферийности данной проблематики можно говорить лишь относительно структуралистской модели описания языка в XX в. Попытаемся показать далее, что мифологическая трактовка соотношения имени и именуемого, не входя в «main stream» современных позитивных лингвистических исследований, тем не менее является отнюдь не маргинальной линией лингвофилософских интерпретаций языка в XX в.

К этой проблеме обращались не только религиозные мыслители (П. Флоренский, А. Лосев, С.Н. Булгаков.), но и крупнейшие философы светской традиции, среди которых имена Э. Гуссерля, Э. Кассирера, Р. Барта, Ю.М. Лотмана. Наконец, эта мифологическая трактовка имени и именованного широко эксплуатируется в ряде прикладных лингвистических исследований.

Далее мы наметим два варианта интерпретации соотношения имени и вещи, восходящих к мифу и актуализированных в XX в. Эти варианты противопоставляются прежде всего интерпретациями того, каким способом миф находит проявление в современных языках. Вместе с тем, как представляется, два варианта интерпретации противопоставлены тем, что каждый из них связан с *актуализацией* одной из двух базовых языковых функций – *когни-*

тивной и коммуникативной, как следствие – разных компонентов триады «имя – вещь – человек».

В первом варианте миф прежде всего интерпретируется как тип сознания, репрезентированный в текстах, акцентируется собственно когнитивный аспект мифа (русская философская традиция имяславия, концепция Э. Гуссерля, Э. Кассирера), рефлексруется прежде всего соотношение «имя – именуемый предмет».

Во втором варианте актуализируется идея мифа как способа лингвокогнитивной деятельности, порождающей определенный тип текста, т. е. выявляется коммуникативная сторона мифа, интерпретируется отношение «имя – пользователь именем». Эта линия истолкований развивается в рамках теории звукосимболизма, лингвистической суггестологии, теории мифа во французской постструктуралистской филологии.

3.1. В традиции актуализации когнитивной стороны мифа язык представит как *символьная структура*. В концепции Э. Кассирера миф и язык объединяются на основе их когнитивного единства, их символической природы, важнейшим онтологическим свойством которой является тождество имени и вещи, что и противопоставляет их логико-дискурсивным формам мышления. Единство имени и вещи составляет основу символа и в интерпретации А. Лосева: «Символ не указывает на какую-то действительность, но *есть сама эта действительность*. Он не обозначает какие-то вещи, но сам есть эта явленная и обозначенная вещь» [5]. Об имени, которое «приписываем уже самой сущности, но не как отклик, а как непосредственное явление ее», пишет П. Флоренский. Его интерпретация непосредственно перекликается с позицией С.Н. Булгакова, представляющего слово как соединение «бесконечного мысли» «в конечном изваянии слова, космического в частном», в слове «смысл соединен с тем, что не есть смысл, – с звуковой оболочкой; это, что вовсе не есть знак, а сама сущность, ее энергия, ее действие, нераздельно связано с тем, что есть только знак... Это сращение... мы называем символом» [10. С. 25–26].

3.1.1. В системе доказательств символической природы языка выявляются слои лексики, репрезентирующие мифологическое единство имени и вещи.

Об особом мифологическом слое, инкорпорированном в лексические системы современных языков, пишет Ю.М. Лотман, включая в его состав наряду с именами собственными «звукоподражания, разнообразные формы экспрессивной лексики, так называемые детские слова (*nursery-words*), формы клича и отгона животных и т. п.». Исследователь утверждает незнаковую природу такого рода лексем и отмечает наличие собственно лингвистических маркеров их выделенности: такие слова характеризуются «экстранормальной фонетикой, а также специфическими грамматическими признаками, кажущимися на фоне данного языка аномальными» [1. С. 529–533].

В русской философской концепции, восходящей к богословской теории омактодокси, при решении вопроса о связи имени и именуемого в современных языках признается условный характер двух сторон слова, однако выделяются пласты лексики, в которых имя и именуемое связаны «по природе». Это прежде всего имена собственные, в первую очередь – личные имена: «Мы отличаем имя от слова вообще, хотя о чисто словесной природе имени

мы будем говорить дальше, но уже сейчас можно сказать, что имя есть, конечно, тоже слово, и что это – особое слово... имя относится как раз к *одушевленным* вещам... Интерпретировать в смысле имени можно любой вид действительности. И тут все дело заключается не в том, чему правильно или неправильно дано имя, а в том, что имя, раз оно дается, несет с собой интерпретацию предмета в смысле *одушевления...*» [5]. Именование же в концепции А. Лосева и П. Флоренского предстает как процесс и результат наделяния именуемого свойствами, судьбой, предназначения пути земного. Таким образом, в самом выборе состава лексикона, на котором развивается идея «предназначения» именем свойств «вещи», философ следует традиции, заложенной в «Кратиле». Параллели к «Кратилу» усматриваются нами также в самой системе рассуждений: имя предстает как *формально-смысловое* единство, характеризующееся глубинным взаимодетерминирующим отношением с языком и другими проявлениями культуры.

Платон стремится рационализировать миф, выстраивая систему доказательств проявленности в звуковом составе сущности имени, «предназначенности жизненного пути», именуемого через непосредственное установление звука и смысла. Как известно, в самом диалоге данный путь в заключении подвергнут Платоном ироническому сомнению. Многовековой опыт рефлексий этого варианта интерпретации звуковой формы имени также неоднократно приводил к обнаружению ее явной ограниченности. П. Флоренский возвращается к системе доказательств того, что в самом звучании имени предназначены свойства именуемого, говорит о звуко-онтологическом строении имени, подчеркивая: «В имени живет не только семема его, но и морфема, даже фонема» [4. С. 226]. Однако для него очевидна ограниченность *рационалистических методов* установления связи звучания и смысла: «Есть что-то, ускользающее от рационалистического анализа. Самый пристальный дневной взгляд не рассеивает имени. А между тем каких переживаний, заведомо реальных, не удастся этому взгляду расторгнуть и, убив собственную их форму, привести к ничтожеству...» [4. С. 224]. С одной стороны, «имена не сводятся к отдельным признакам», аналитическое расчленение «убивает тонкое единство смыслов предназначенности», увидеть этот смысл можно только синтетическим, всеобъемлющим взглядом, рассматривая звук не сам по себе, но как изначально погруженный в контекст культуры.

Погружение имени, сохраняющего «формообразующее личностное начало», в культурно-исторический контекст как среду его самораскрытия и вариативного воплощения – важнейшая методологическая установка П. Флоренского и А. Лосева. П. Флоренский убежден в том, что «в имени наиболее четко познается духовное строение личности, не затуманенное вторичными проявлениями и свободное от шлаков биографий и пыли истории»; он пишет об устойчивости в именах «основного типа их строения, не чувственного, а умного инварианта их формообразующего личностного начала. Ферментативная сила их, по-своему направляющая духовные процессы личности, остается равной себе. Это определенный инвариант личности» [4. С. 224–225]. Однако «имя вещи, как ее самопонимание, есть конституирование, осмысление ее как объективно-определенной... проявляется и раскры-

вается оно только при особых условиях, действует и именитствует оно только в зависимости от некоторых новых обстоятельств» [5].

Бытование имени в культуре предстает как диалектика устойчивости и изменчивости смыслообразования. П. Флоренский и А. Лосев прибегают к единому образу для характеристики роли имени в процессах самореализации вещи: П. Флоренский сравнивает имя с желудем, в котором есть вся потенция развития дуба, А. Лосев пишет: «Имя вещи – смысловой зародыш вещи, активно принуждающий вещи к появлению и росту» [5].

Сила имени, его определенность формируется триединством формы / смысла / контекста в их синтетических взаимовлияниях. По Флоренскому, смысл имени «собирается» в процессе исторической жизни имени: имя, принадлежит именуемому, предопределяет пути его реализации и вместе с тем вбирает в себя опыт бесконечных воплощений. В то же время бытование имени в конкретном поле культуры основывается на процессах формальных (фономорфологических) трансформаций: «Ведь даже в тех случаях, когда народ, по-видимому, имеет имя, чуждое другому народу, он обыкновенно берет от чужого имени одну из морфологических сторон имени, так, например, Matthoua, Матфей, Феодор, Theodor, Деодат, Богдан и т. д. – пучок имен, имеющих общий этимон «дар Божий» и в значительной мере – общую семему, хотя фонема этих имен различна» [4. С. 217]. Различие фонемное взаимодействует с культурным детерминирующим влиянием, в результате чего имена «акклиматизируются и приобретают новый Habitus, иногда, может быть, и весьма далекий от прежнего» [4. С. 217].

Еще в более острой форме выражает мысль об ограниченности рационалистического звукового анализа имени А. Лосев: «На самом же деле, общее между Иваном Ивановичем и Иваном Петровичем только в звуках имени «Иван»; по существу же оба Ивана суть совершенно самостоятельные и несравнимые личности, поскольку имя ни с какой стороны не есть звук или комплекс звуков» [5].

П. Флоренский пишет об особом типе анализа – оноματοлогическом, основывающемся на интуиции, основа которого – медитация, предмет которой «не образы, а самое имя, как слово, словесный организм, а в нем – важное значение имеет звук его» [5].

И для П. Флоренского, и для А. Лосева естественным на этом пути является обращение мистическим учениям, прежде всего к учению Каббалы: «Именно учение Каббалы о божественном алфавите и божественных именах есть, быть может, наиболее разработанная система оноματοлогии, какая только вообще существует в истории религий», – утверждает А. Лосев [5], а в трудах П. Флоренского мы находим образцы толкований имен с опорой на практику Каббалы (имя Мариула из поэмы А. Пушкина «Цыганы») [4. С. 176–178].

Как отмечалось ранее, мифологическое отождествление имени и вещи естественным образом соотносено с магической функцией имени в ритуале, о чем писали практически все исследователи мифов. В оноματοлогической концепции А. Лосева выявление магической природы имени составляет ее квинтэссенцию. Интерпретируя магию как «смысловую заряженность некоей идеи, которая, будучи актуально выражена и направлена в данном на-

правлении, разряжается в виде крупных событий в данной области действительности», А. Лосев утверждает именно таковой статус имени в культуре: «...уметь владеть именами значит мыслить и действовать магически» [5].

В метафизических концепциях ономотодоксии утверждается необходимость для постижения его сущности выработки особых методов «вслушивания» в имя, медитативного его понимания с опорой на мистические учения.

Однако и в пределах позитивного научного знания формируются теории языка, исходящие из принципа произвольности языковых знаков.

3.1.2. Магия имени, непосредственное воздействие имени через посредство звучания (минуя смысл, воздействуя в унисон со смыслом или в противоречие с интеллектуальным смыслом) – одна из широкого круга проблем, разрешаемых в современных теориях звуко-символизма и фоносемантики, теориях, имеющих значительную область пересечения предмета исследования с лингвистической суггестологией.

Характеризуя базовые методологические принципы фоносемантики как самостоятельной отрасли языкознания, С.В. Воронин выделяет принцип *непроизвольности языкового знака* в качестве первого и основного методологического принципа. Однако при этом усматривает его двойственность: в «современной» синхронии знак одновременно произволен и произволен, причиной чего является его двойственная коммуникативно-отражательная сущность. При этом в конкретном акте «выбирается некий признак объекта-денотата, полагаемый в основу номинации, – и в этом главном, определяющем, принципиальном моменте номинация не-произвольна, мотивированна; выбор же именно данного конкретного признака во многом случаен – и в этом более частном моменте номинация во многом произвольна, немотивированна» [11].

Несмотря на различие конкретных задач, решаемых исследователями¹, в рамках теорий звуко-символизма и фоносемантики утверждается возможность «согласования выражения с содержанием, построения означающего с помощью некоего процесса изоморфной трансформации, сохраняя аналогию с перцептивной или семантической моделью: «...голос может подражать не только другому голосу и характерным звукам вещей, но также и неакустическим признакам; достаточно, чтобы некоторые формальные свойства обнаруживались в модели и в подражании [Guillaume, 1937]» [11].

В соответствии с многовековой традиций, начало которой было положено в трудах Платона и стоиков, современными исследователями выделяются три типа символизма звуковой формы, которые А.В. Михалев определяет как «эхоический символизм, т.е. когда фонетический звук прямо повторяет какую-нибудь звучащую сторону отображаемого», «синестетический символизм – когда звук вызывает ощущения свойств отображаемого, относящихся к другой сенсорной модальности (например, говоря о звуке: «жесткий» или «мягкий», «светлый» или «темный», «сладкий» или «горький», «тяжелый»

¹ Теории звуко-символизма, по мнению А.Б. Михалева, группируются в четыре направления: звуко-символизм и проблемы происхождения языка; изучение «фонетического иконизма», исследование «синестетических явлений, связанных с различными звуками языка; изучение фоносемантических универсалий [11].

или «легкий» и т.д.); «физиогномический символизм – когда звук ассоциируется с эмотивными или психофизиологическими свойствами... например, говоря о звуке: «агрессивный» или «мягкий», «веселый» или «печальный», «мужественный» или «женственный» и т.д. либо «угловатый» или «округлый», «напряженный» или «слабый», «большой» или «малый» [11].

Как отмечалось, в трудах П. Флоренского, А. Лосева утверждалась идея медитативного постижения природы имени, привлечения мистических учений, погружения имени в глубокий исторический контекст его бытия как базы интуитивного прозрения скрытого смысла имени.

В современных теориях фоносемантики разработаны методики *экспериментального измерения значимости фонетической формы слова*, что может служить доказательством мотивированности знака. В российской лингвистике у истоков этого направления находились исследования А.П. Журавлева, изложенные в его книге «Звук и смысл» [12], а также в докторской диссертации и монографии «Фонетическое значение» [13].

Основываясь на гипотезе о значимости звука самого по себе, А.П. Журавлев на основе данных психолингвистических ассоциативных экспериментов выявил системы устойчиво актуализируемых «среднеарифметическим, коллективным» носителем русского языка качественно-оценочных ассоциаций звукобукв. При этом в полном согласии с принципами синестезии исследователь делал заключение: «Все обнаруженные у звуков признаки нужно понимать так, что впечатления от звуков как-то соотносятся с впечатлениями о предметах и явлениях... Если среди характеристик звука О есть признак «большой», это означает только то, что впечатление от звука О в чем-то сходно с впечатлением от восприятия какого-либо большого предмета или явления» [12. С. 18]. На основе применения метода семантического дифференциала Ч. Осгуда была измерена символика всех звукобукв русского языка, построена модель фонетического значения, разработаны первые программы автоматического анализа вычисления фонетического значения слова. Для оценки символика русских звуков используются 24 шкалы, представленные парами антонимичных прилагательных русского языка: хороший – плохой, красивый – отталкивающий и т.д.

Исследование фонетического значения проводится в отвлечении от лексического значения и лишь затем соотносится с ним. Автор убежден, что фонетическая значимость звуков речи основана на их «физических характеристиках... восприятие звуков по всем признакам группы силы зависит от мягкости – твердости и высоты звуков... значит, она, эта значимость, не является порождением значений слов, как часто думают» [12. С. 23]. Обнаруживая случаи согласования и рассогласования фонетического и лексического значения, автор делает предположение, что утрата соответствия может быть следствием исторических трансформаций звуковой или смысловой стороны слова (о чем мы находим размышления уже у Платона и стоиков). Однако, утверждает А.П. Журавлев, при наличии такого согласования «слово становится более жизнеспособным», «нарушение гармонии ведет к неустойчивости слова и влечет за собой изменение звучания или значения в сторону восстановления гармонии» [12. С. 64], т. е. утверждается идея наличия внутрен-

ней глубинной тенденции сохранения мотивированности знака, отражения в звучании природы означаемого.

Эксперимент А.П. Журавлева был направлен на выявление того, как слово представлено в языковом сознании, на фиксацию тех моментов языкового сознания, которые непосредственно не рефлексированы говорящими и могут быть актуализированы только в результате определенных экспериментальных процедур. Нерелевантность этих элементов смысла слова позволяет относить их к сфере подсознания.

Таким образом, и методические установки философов-метафизиков, ориентированные на медитацию, на обращение к мистическим учениям при доказательстве непосредственной связи имени и именуемого, и формализованные экспериментальные методы современных теоретиков звукосимволизма направлены на активизацию и объективацию подсознания (исследователя, философа – в теории А. Лосева, П. Флоренского; «среднестатистического и коллективного носителя языка» – в концепции А.П. Журавлева), в котором скрыты глубинные смыслы имени.

В современной лингвистике выявление скрытых, нерелевантных компонентов смысла, рационально не характеризующихся, но устойчиво связываемых на уровне подсознания с определенным словом, опирается на компьютерные технологии, что позволяет на единых основаниях анализировать обширные корпуса разнообразных типов текстов. При этом теория звукосимволизма занимает ядерное положение в лингвистической суггестологии, имеющей в настоящее время широкую прикладную направленность. В книге суггестолога И.Ю. Черепановой в качестве «универсальных и индивидуальных параметров суггестивных текстов» выделяются: «1) отклонение частотности употребления отдельных звуков от нормальной частотности; 2) фонетическое значение текстов; 3) звуко-цветовые соответствия; 4) звуковые повторы, превышающие нормальную частотность; 5) количество слов (в %), занятых в фоносемантическом кодировании текста; 6) соотношение количества высоких и низких звуков (в %); 7) длина слова в слогах; 8) соответствие золотого сечения кульминации текста; 9) лексико-стилистические показатели; 10) грамматический состав текстов» [14. С. 54]. Как видим, магическое, суггестивное воздействие, по мнению автора, обеспечивается прежде всего воздействием смыслов, формируемых непосредственно звучанием текста. В качестве доказательной базы И.Ю. Черепанова опирается на тексты, реально используемые в различных социальных практиках с магической функцией – тексты заговоров, молитв, мантр, заклинаний, а также гипноза и аутотренинга [14. С. 56 и след.]. Типы звукосимволизма, обнаруживаемые в этих текстах, служат для автора образцом моделирования новых текстов, обладающих направленной суггестией, т. е. выполняющих магическую, заклинительную функцию.

Представляется уместным в данном случае напомнить, что, характеризуя частные языковые функции, выделяемые на основе актуализации основных участников коммуникации, Р. Якобсон наряду с другими выделяет заклинительную функцию: «Так, магическая, заклинительная функция – это, по сути дела, как бы превращение отсутствующего или неодушевленного «третьего

лица» в адресата конативного сообщения. «Пусть скорей сойдет этот ячмень, *тьфу, тьфу, тьфу, тьфу* (литовское заклинание)...» [15. С. 200].

В теории лингвистической суггестологии снимается или, по крайней мере, выводится на периферию вопрос о связи имени и идеи вещи, ядерным становится вопрос о том, как *воспринимается коммуникантами, прежде всего слушающим, слово*, магическое имя воздействует скорее не на именуемый предмет, но на адресата. *Слово есть то, что оно значит для слушающего*. А в том, что слово значит для слушающего, велика роль смыслов, не критично воспринимаемых говорящим, находящихся за порогом рационального осознания, не выводимых из лексического значения, но формируемых *непосредственно из звучания*. Актуализация этих смыслов обеспечивает магическое функционирование имени. Единицей анализа становится не собственное слово, имя как таковое, но имя актуализованное, воспроизводимое и воспринимаемое в коммуникации, *имя-текст* или имя как часть текста.

В качестве методологической основы суггестивной лингвистики выдвигается принцип «вербальной мифологизации (ВМ)», которая интерпретируется как «универсальный, интегративный, диалектический метод познания, описания и обучения», в качестве субъекта и объекта изучения динамической суггестивной лингвистики выделяется «мифологическая личность-текст, вписанная в пространство пересекающихся мифологических полей общества» [16].

Авторы прикладной исследовательской и пользовательской программы в рамках проекта ВААЛ среди областей применения своих программных продуктов называют возможность «оценивать неосознаваемое эмоциональное воздействие фонетической структуры текстов и отдельных слов на подсознание человека; генерировать слова с заданными фоносемантическими характеристиками; задавать характеристики желаемого воздействия и целенаправленно корректировать тексты по выбранным параметрам в целях достижения необходимого эффекта воздействия» [17]¹.

Авторы компьютерных программ «Выявление суггестивного влияния языка» и «Экспертиза текстов внушения» (версии «Диатон» и «Словодел») Лаборатории суггестивной лингвистики «Ведиум», работающей под руководством И.Ю. Черепановой, утверждают возможность программы «запрограммировать в любом тексте желаемую гамму эмоций и реакций мозга и придать вашему творению огромный энергетический потенциал суггестии (внушения), попадание в мифологическое ядро языка».

В рекламных материалах лаборатории «Ведиум» И.Ю. Черепанова обещает возможность овладения искусством словесной магии: «При помощи экспертной программы «Словодел» каждый человек может научиться создавать совершенные гипнотические тексты любой направленности (от любовного письма до рекламного объявления)» [16].

Таким образом, авторы прикладных разработок исходят по сути также из мифологической установки первичности имени по отношению к отражаемому предмету (имя – то, что оно значит), мотивированной природы знака (значение знака определяется его звучанием), из признания мифологичности

¹ Критику эффективности применения программы ВААЛ см., например, в работе [18].

значения, которое связано с обозначаемым непосредственно через звучание и не рефлексивируется пользователем.

3.2. Второй вариант обращения к проблеме «миф и язык» и решения вопроса о соотношении имени и вещи основывается на интерпретации мифа как типа культуры. В мифе вычленяется, актуализируется прежде всего его коммуникативная, деятельностная природа (хотя при этом не исключается из рассмотрения гносеологический аспект мифа).

А. Лосев утверждает, что имя получает вполне объективную природу и полную независимость ни от каких других вещей, кроме как от той, которую оно призвано именовать, в частности полную независимость ни от какого именуемого субъекта. Имя вещи есть орудие общения: это значит, что вещь общается, прежде всего, сама с собою, а затем и потому – со всякими другими вещами.

В концепции Р. Барта, «для определения мифа важен не сам предмет общения, а то, как о нем сообщается; можно установить формальные границы мифа, субстанциональных же границ он не имеет. Значит, мифом может стать все что угодно? Я полагаю, что дело обстоит именно так, ведь суггестивная сила мира беспредельна. Любую вещь можно вывести из ее замкнутого, безгласного существования и превратить в слово, готовое для восприятия обществом...» [6. С. 72].

Р. Барт, с одной стороны, основывается на античной традиции, с другой – существенным образом ее трансформирует. По Барту, слово естественного языка само по себе не есть миф, т. е. слово не водружает вещь как таковую, и не мотивировано по природе природой вещи, слово становится мифом в коммуникации, так как «миф — это слово, избранное историей; он не может возникнуть из «природы» вещей» [6. С. 72].

В то время как Э. Кассирер актуализировал идею онтологического единства языка и мифа, в концепции Р. Барта язык мифологичен потенциально, он может быть трансформирован в миф в определенных коммуникативных ситуациях. Возможность трансформации языка в миф основывается на мифологичности современного сознания и на неких механизмах коммуникативного преобразования смыслов имен в коммуникации в определенном контексте культуры.

Как и в российской школе лингвистической суггестологии, для Р. Барта, «мифическое слово есть сообщение» [6. С. 72], и мифическое слово действует на адресата и определяется так именно по воздействию на адресата.

Как и И.Ю. Черепанова, Р. Барт исходит из относительной независимости двух сторон знака – формальной (звуковой) и лексико-семантической. Однако в теории суггестологии обособление звуковой стороны имени позволяет установить смыслы, *вводимые звучанием* непосредственно, доказывая, что именно эти смыслы обеспечивают магичность имени в коммуникации. В концепции Р. Барта установление относительной самостоятельности сторон знака позволяет вывести *звуковую форму знака за пределы анализа* мифологического функционирования, так как функционирование имени как мифа не определяется звуковой (или какой-либо иной формой знака): «...мифическое сообщение формируется из некоторого материала, *уже* обработанного для целей определенной коммуникации; поскольку любые материальные носи-

тели мифа, изобразительные или графические, предполагают наличие сознания, наделяющего их значением, то можно рассуждать о них независимо от их материи» [6. С. 72–73].

Магичность имени есть результат трансформации смыслов. Это преобразование осуществляется в результате нового типа семиозиса, в котором «*миф является вторичной семиологической системой*». В этом типе означивания знак (т. е. результат ассоциации концепта и акустического образа) первой системы (естественного языка, другой семиотической системы – живописи, музыки, фотографии и т.д.) становится означивающим во второй системе. Так, означаемое первичной системы, например смысл фотографии *африканский солдат отдает честь по-французски*, становится *формой* знака *мифологической системы*. Означаемое мифа, *концепт*, «помогает восстановить цепь причин и следствий, движущих сил и интенций... концепт никоим образом не абстрактен, он всегда связан с той или иной ситуацией. Через концепт в миф вводится новая событийность» [6. С. 82]. В рассматриваемом случае форма знака *африканский солдат отдает честь по-французски* обозначает концепт «французская империя». Р. Барт отмечает: «Представления, заключенные в мифологическом концепте, являются смутным знанием, сформировавшимся на основе слабых, нечетких ассоциаций. Я настоятельно подчеркиваю открытый характер концепта; это никоим образом не абстрактная, стерильная сущность, а скорее конденсат неоформившихся, неустойчивых, туманных ассоциаций» [6. С. 84].

Соотношение означаемого и означающего рождает знак. В мифе, по системе Барта, термину знак соответствует термин *значение*: «...значение и есть сам миф, подобно тому, как сосюрровский знак есть слово (точнее, конкретная сущность)» [6. С. 85]. Миф рождается в трансформациях элементов первичной и вторичной системы.

В отличие от слов первичного, естественного языка, знак-миф *мотивирован*: «Чтобы концепт «французская империя» мог использовать в своих целях образ африканского солдата, необходимо наличие идентичности между его приветствием и приветствием французского солдата. Мотивированность является необходимым условием двойственности мифа; в мифе обыгрывается аналогия между смыслом и формой» [6. С. 92].

Мифологическая система, по Барту, вторична, вследствие этого и природа мотивированности в этой системе принципиально отлична от мотивированности слов первичного языка. Мотивированность слов естественного языка находит свое конечное обоснование в *природе именуемой вещи* (возможно, и через ряд опосредствований). Мотивированность слова-мифа, по Барту, «не может быть «естественной»; ведь форма черпает свои аналогии из истории» [6. С. 92]. Эта мотивированность вторичная, творимая в акте семиозиса, идущая не от природы предмета, *но от интенции того, кто создает знак-миф*.

Не есть ли это новое, на новом витке развития философской мысли возвращение к идее «созидания» реальности (когнитивной реальности) с помощью слова? Знак-миф порождает смысл, который обретает статус реальности.

Таким образом, Барт возвращает нас даже не к Платонову истолкованию взаимоотношения имени и вещи, в котором имя призвано отразить суть именуемой вещи, но к собственно мифологической системе, в которой именование и есть *создание вещи как ее идеи, концепта*.

И вновь – в концепции Р. Барта – мы наблюдаем противопоставление ономастов – создателей имен и их пользователей. Мы, т. е. потребители мифа, воспринимаем *слово-миф как непосредственную реальность*: «...образ африканского солдата уже не является ни примером, ни символом, еще менее его можно рассматривать как алиби; он является непосредственной *репрезентацией* французской империи, все происходит так, словно образ *естественным путем* продуцирует концепт, словно означающее *является основанием* означаемого; миф возникает в тот самый момент, когда Французская империя начинает восприниматься как естественное явление, миф представляет собой такое слово, в оправдание которого приведены *слишком сильные доводы*» [б. С. 95–96].

Таким образом, на протяжении XX в. мифологический образ имени, связанного с именуемым «по природе», рефлексивируется в философских, позитивных аналитико-описательных теориях и прикладных, прагматически ориентированных направлениях языкознания. При всем несходстве теоретико-методологических установок исследователей данных направлений объединяет отрицание условной связи имени и именуемого. Попытавшись типологизировать теории на внутрилингвистических основаниях, мы пришли к выводу, что различие теории соотносимо с противопоставлением базовых языковых функций – когнитивной и коммуникативной. Мифологический образ имени в рассматриваемых теориях выстраивается на актуализации либо когнитивного, либо коммуникативного аспекта процесса и результата именованного.

В первом случае актуализируется связь «имя – именуемый предмет», имя в теории предстает как воздействующее на именуемый предмет, предопределяющее его бытие. Способность «водружения реальности» именем онтологична, присуща имени и в коммуникации, и вне ее. Возможность имени быть «мифом» является следствием особой связи имени и именуемого – именем является не всякое, но лишь личное имя, особой организации означающего (звуковой и графической оболочки слова), способного формировать смысл (концепция имяславия).

Во втором случае актуализируется связь «имя – пользователь именем», имя при определенных условиях коммуникации обретает способность стать словом-мифом, т. е. «воплощать реальность» (теория Р. Барта, теории суггестологии). Способность имени быть «мифом» может быть следствием особых условий коммуникации, формируемых в процессе сознательной деятельности, направленной на смысл знака. Особый смысл (а с ним и слово-миф) порождается в данной конкретной коммуникативной ситуации и принадлежит только ей (теория Р. Барта). В теории суггестивной лингвистики «магическая сила слова» является результатом целенаправленной организации формальной структуры текста. Сфера воздействия имени при этом – сознание адресата речи.

Литература

1. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров: Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 2004.
2. *Кассирер Э.* Язык и миф. // Кассирер Э. Философия классических форм. Т. 1: Язык. М., 2001. С. 327–328.
3. *Ригведа*: Избранные гимны. М., 1972.
4. *Флоренский П.* Имена. Метафизика имен в историческом освещении. Имя и личность // Павел Флоренский, священник. Соч.: В 4 т. М., 2000. Т. 3. С. 169–232.
5. *Лосев А.* Вещь и имя [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev/vesch_im.php
6. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989.
7. *Платон.* Кратил // Собрание сочинений: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 613–681.
8. *Михалев А.Б.* Теория фоносемантического поля. Пятигорск: Изд-во ПГЛУ, 1995. 213 с.
9. *Античные теории языка и стиля.* СПб., 1996.
10. *Булгаков С.Н.* Философия имени. Слово о сущем. М., 1999.
11. *Воронин С.В.* Основы фоносемантики. Л., 1982. 243 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psycholing.narod.ru/index.html>
12. *Журавлев А.П.* Звук и смысл. М., 1991.
13. *Журавлев А.П.* Фонетическое значение. Л., 1974
14. *Черепанова И.Ю.* Дом колдуньи. Начала суггестивной лингвистики. Ч. 1. Пермь, 1995.
15. *Якобсон Р.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: за и против. М., 1975. С. 193–230.
16. *Блок новогуманитарных инициатив «ВЕДИУМ».* Творческая лаборатория массового влияния. Воля намерения [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vedium.org/>
17. *Проект ВААЛ* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vaal.ru/>
18. *Мужественная н—е—д—у—р—а,* или Фоносемантический блок программы ВААЛ [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://flogiston.ru/articles/general/vaal_temp