

А. П. ХУЗАНГАЙ

ИМЯНАРЕЧЕНИЕ В БУЛГАРО-ЧУВАШСКОЙ ТРАДИЦИИ
Функция имени и культурно-исторический контекст

Bilig köñül bolmasar at öñ bolmaz
(*Uig 11 12₆*)*

Акт имянаречения имеет важное социальное значение в жизни любого человека, так как личное имя (индивидуальный антропоним) является по сути первым семиотическим знаком вхождения данной личности в социум (происходит социальная легализация личности). В современных условиях этот знак-оним официально регистрируется в записи актов гражданского состояния с выдачей соответствующего документа (Сурални шинчен панă свидетельство)**.

Не менее важное значение имеет процесс имянаречения, взятый в исторической динамике, для социально-культурной жизни целого этноса. Антропонимию ряд исследователей в последнее время рассматривают как особого рода текст, содержащий существенную историко-культурную информацию. В обосновании теории болгаро-чувашской языковой и этнокультурной преемственности, принимая во внимание генетическое родство чувашского, болгарского и хазарского языков, данные антропонимикона являются порой единственными лингвистическими свидетельствами².

В настоящей статье мы не ставим задачу этимологизации единиц болгаро-чувашского антропонимикона. Будет предпринята попытка реконструкции минимального историко-культурного контекста, в котором происходила смена систем религиозных (духовных) ценностей чувашского этноса по оси диахронии, ибо общеизвестно, что антропонимикон и его реализация в виде самого процесса имянаречения формируются (или деформируются) под непосредственным влиянием религиозных установок основной массы этнофоров. Резкое обновление именика происходит как раз в моменты слома религиозного сознания, которое является доминантой в ряду других идеологических и культурных факторов.

Как определяет известный ономаст В. А. Никонов, личное имя — это социальный знак³. В своей сумме антропонимия является общим социальным знаком отдельного этноса. Это своего рода одна из составляющих «коллективного бессознательного» (по К. Г. Юнгу), наличие которого дает отдельному человеку чувство защищенности, ибо он

* «Если не будет познания, то не будет и имени-образа».

** Ранее эту функцию выполняла церковь при исполнении обряда крещения¹.

отмечен конкретным личным именем, как свой. С этим именем он имеет право войти в общность, в этнос, как в большую семью, как в круг своих родных.

Кроме того, существует особо интимная связь между личностью и именем, которое данная личность «обречена» носить. Человек себя ощущает как некое единое и постоянное Его с одним именем на протяжении всей своей жизни⁴, по крайней мере так в чувашской традиции*, и у него невольно складывается особо трепетное отношение к звучанию имени, его восприятию окружающими, нечаянным или нарочитым ошибкам в его произношении и т. д. Это, несомненно, крайне субъективная сфера индивидуальной психологии, которой здесь мы не будем касаться.

Существует обширная философская и собственно лингвистическая литература по общей семантике имен собственных, из которой отметим лишь самое существенное для нас. Наиболее распространенным является, пожалуй, свойство индивидуализации имен собственных, причем индивидуализируется не столько личность носителя антропонима, сколько структура именованного как таковая. По определению Г. Узенера: «Лишь в собственном имени текучее представление уплотняется в прочное ядро, которое может стать носителем личности»⁵. В этом узком отношении имя-антропоним (знак символ) предельно абстрактно и оголено, ибо несет лишь «онтологическую сущность», цельную суть личности.

В ведической традиции имя (p̄āta) воспринимается как энергия сущности, оно способно проникать в самую глубину именуемого, в то же время является внешней светлой стороной. Как и в других древних — античной, шумерской, тюркской — традициях изменение имени вызывает изменение сущности. Имя регулирует судьбу именуемого, оно является силой, которая движет носителя (личность) в определенном направлении, влечет его за собой. Если, как писал В. М. Жирмунский, «важным моментом, по старинному представлению тюркских народов, является наречение имени, имеющее магическое влияние на дальнейшую судьбу человека»⁶, то воистину судьбоносным было заимствование антропонимов чувашским этносом в разные переломные исторические эпохи, вызванные включением булгаро-чуваш в культурные круги влияния мировых религий. В диахронической плоскости в

* Впрочем также и в общей философии имени. См. ниже. У некоторых народов существует возрастная смена имен, новое имя может даваться в связи с изменением семейного или социального положения и т. д. Некоторые чувашские поэты совершили в свое время своеобразный символический обряд инициации («самопосвящения в поэты»), приняв те или иные псевдонимы. Здесь можно отметить две модели: 1) образумый чувашский оним не связан с исходной (паспортной) фамилией: Кузьмин → Сеҫпел, Бачков → Алка, Лисин → Айхи, Бородкина → Сарпи, Егоров → Сениэль, Кондратьев → Пехил и т. д.; 2) онимы представляют собой чувашизированную форму официального именованного путем калькирования, фонетической адаптации, прибавления дополнительных элементов: Казанков → Хусанкай, Шумков → Шавлы, Яковлев → Яккусен, Давыдов → Давыдов-Анатри и др. Характерно, что эта смена имени имела место в 20–30-е годы, затем — в 60-е, когда замечался определенный подъем национального самосознания в общественной психологии, или, по крайней мере, в среде гуманитарной интеллигенции.

том, что касается болгаро-чувашского антропонимикона, мы сталкиваемся по крайней мере с 4 типами культурно-религиозных ситуаций и, соответственно, с 4 моментами «слома» религиозного сознания этноса. Диахрония придавала антропонимикону дополнительную информативность, которую и определял культурный экстралингвистический фон, играл свою роль также исконный или заимствованный характер репертуара личных имен (само осознание этого факта), семиотическая оппозиция: «свое»/«чужое».

Ситуация 1: религия Таңгі > чув. ТУРӐ.

Примем в качестве исходной позиции то обстоятельство, что в первой половине I тысячелетия н. э. существовала определенная этническая преемственность между хунну ≈ гуннами, оногурами, сабирами и древними булгарами⁷. Территория, на которой складывались различные союзы, а также государственные образования этих племен, включала южнорусские степи, Северный Кавказ, Придонье, Причерноморье и побережье Каспийского моря. Некоторые этапы процесса топонимизации интересующего нас временного периода нами были отмечены ранее⁸. Бесспорным является и то, что эти племена объединяла общая система религиозно-мифологических представлений (пантеон), во главе которой стоял *Таңгі «Бог-Небо»; чувашским закономерным соответствием этому древнетюркскому теониму является ТурӐ ≈ ТорӐ (> Ҫӱлти ТурӐ ≈ Мӑн ТурӐ)⁹.

В собственно хуннском антропонимическом ряду имели хождение личные имена самого различного происхождения: (1) готские (германские) — *Аттила, Руас, Ругила, Лаударицус* и др.; (2) иранские — *Айсманос, Хормидак, Хорсоманес* и др.; (3) собственно гуннские (< алтайские ≈ древнетюркские) — *Атакам, Баламбер, Денгизих, Орхан ≈ Органа, Эллак, Эсл ≈ Эслан ≈ Эслас, Эрнак* и др.¹⁰ При этом, как и в случае с именами древнебулгарской и среднебулгарской эпох (VIII—XVI вв.), мы должны осознавать, что в нашем распоряжении находится лишь мизерное количество антропонимов (это имена гуннских князей, болгарских ханов), зафиксированных в греческих, латинских, староболгарских и иных письменных источниках; то есть мы видим только вершину айсберга и реальный состав антропонимикона этих эпох для нас остается неизвестным¹¹. Тем не менее, можно предварительно отметить, что хунно-оногуро-сабино-булгарский антропонимикон при сохранении тюркоязычной основы формировался под значительным внешним влиянием со стороны тех этносов, с которыми гунны (оногуры, сабиры, булгары) вступали в контакты. Более «сильные» антропонимические системы готов, ираноязычных аборигенов, на Балканах — греков-византийцев, римлян, отчасти славян уже тогда дали значительное количество «чужих» имен, которые стали иметь хождение среди названных выше предков чувашей. Кроме того, религия Таңгі (ТурӐ), очевидно, не имела корпуса личных имен, которые в мировых религиях относятся к *nomina sacra* и наречение которыми является строго обязательным для единоверцев. В этом случае все носители *nomina sacra*, составляющие один этнос, находятся в поле действия ТурӐ. Бог видит всех и знает имя каждого. Вероятно, последнее обстоятельство обусловлено тем, что письменность

гунно-булгар в ее руническом воплощении для этого периода уже имела реликтовый характер и не была живой традицией. Как правило, мировые религии в своей экспансии на новые территории опираются и на сильную письменную традицию.

Собственно булгарская антропонимия южнобулгарского ареала (V—XIII вв.) представлена также как тюркскими, так и иноязычными именами. К первым можно отнести: *Богюн, Борис, Крум, Омортаг, Тербел* \approx *Тервель, Батбаян, Кубрат, Органа, Куртё, Ирник* и др. На иранской почве этимологизируется имя знаменитого хана, сына Кубрата *Аспарух* <др.-иран. *aspa* — «конь» + *rauka, rauca* — «свет, светлый» = «имеющий светлых коней»¹². В IX в. после принятия христианства дунайскими булгарами при хане Борисе I начинается процесс славянской ассимиляции тюрко-болгар на Балканах и, соответственно, коренной смены антропонимического мышления.

Ситуация 2: ислам в Волжской Булгарии.

Как известно, в 922 г. *Алмуш ал-малик йилтавар малик Булгар* официально провозгласил принятие ислама в подвластной ему Волжской Булгарии. Образование государства Волжской Булгарии в IX в. в Волжско-Камском междуречье означало второе обретение прародины в булгаро-чувашской истории*. С начала X в. мусульманские культурные влияния, в том числе и мусульманская традиция именаречения, начинают внедряться в булгаро-чувашское сознание, занимать определенное место в системе их социальных ценностей. Учитывая то, что Волжская Булгария занимала самую отдаленную северную позицию в мусульманском ойкумене, исламизация первоначально шла довольно поверхностно и затрагивала лишь политическую и военную элиту булгаро-чувашского этноса. Но уже в золотоордынский и пост-золотоордынский период (1236—1444 гг.) этот процесс резко активизируется, что связано с появлением пришлого мусульманского кыпчакского элемента¹³.

Эпиграфика волжских булгар XIII—XIV вв. (и более поздняя) отражает, с одной стороны, булгаризацию кыпчакского населения, с другой — гибридные имена (булгаро-арабские, булгаро-кыпчак-арабские) в рамках многокомпонентной арабо-мусульманской антропонимической модели — это наглядное свидетельство взаимодействия золотоордынско-кыпчакского и булгаро-чувашского языков, где первый играл активную роль проводника арабо-персидской лексики. Приведем некоторые примеры: *Урум Мухаммед, Булгари Салар авли Салих, Ашан авли Алып, Кукаджа авли Адам, Балах авли Хасан, Аслан авли Али хири хум Айхи*¹⁴.

При определенном синтезе культурных традиций булгар и кыпчаков продолжали сохраняться конфессиональные различия между кыпчаками и булгарами, ибо последние сохраняли верность религии Туря. Но и сама традиционная религиозно-мифологическая система испытала влияние мусульманства. Оно не было столь поверхностным, как это порой принято считать, и не сводилось только к заимствованию отдель-

* Первой прародиной была Великая (Золотая) Булгария в причерноморских степях — во главе с ханом Кубратом.

ных религиозных терминов. Шел процесс креолизации старой болгаро-чувашской веры и нового, более агрессивного и политически конъюнктурного религиозного учения — ислама, который стал в период правления Узбек-хана (1312—1340 гг.) официальной имперской идеологией на всей территории Золотой Орды.

О том, какие семантические трансформации претерпевали некоторые мусульманские термины на болгаро-чувашской почве, включая культ *Киреметя*, нам уже приходилось писать ранее¹⁵.

Во всяком случае та сфера универсума, в которой локализовались мусульманские по происхождению понятия и имена, явно воспринималась как чужая половина (потусторонний мир). Сами эти боги, хотя и входили в номенклатуру чувашского пантеона, тоже были чужими, имея отношение к смерти, разрушению, хаосу. Вместе с чужими богами приходили и чужие имена людей. Происходит слом религиозного сознания, чему способствовала также прямая массовая ассимиляция чувашского населения татарами в период Казанского ханства. Этот процесс уже идет не на поверхности, среди элитного круга правителей, а в глубине — среди простого люда (*хура халлах*). Чувашский антропонимикон татаризуется, происходит массовое заимствование общетюркских имен в кыпчакско-татарском оформлении¹⁶, а также мусульманских *popina sacra* арабо-персидского происхождения.

Тем самым чувашский этнос в казанский период среднебулгарской эпохи (1445—1551 гг.) оказался в трагической ситуации. Как мы писали выше, в древней традиции считалось, что имя есть сущность, более того, в аккадских формулах, как отмечает В. В. Библихин, «имя упоминается в одном ряду с жизнью, семенем, то есть почти как часть живой личности. Оно равнозначно сущности своего носителя»¹⁷. Поэтому смена антропонимикона, пусть она шла медленно, веками (у чуваш мусульманское культурное влияние осуществлялось порядка 500 лет, если считать от 1360 г. — времени распада Золотой Орды до начала деятельности христианского просветителя И. Я. Яковлева; с середины XVIII в. оно шло параллельно с христианизацией), наносит глубокую травму «коллективному бессознательному». Многие чувашши утратили свое имя, а значит, они как бы испытали частичное социоэтническое «перерождение» (стали другими людьми по национальной, сущностной идентификации), формально нося тот же самый этноним «чувашши». Если взять известный список «Чувашских языческих имен» В. К. Магницкого (Казань, 1905), который зафиксировал как бы устоявшуюся и завершающую стадию выше описанного процесса (в списке представлены, в основном, антропонимы XVIII, частично XIX — начала XX вв.), то даже поверхностный анализ показывает преобладание татаризованного мусульманского пласта имен.

Ситуация 3: русское православие.

Современная антропонимическая ситуация в чувашском языке в целом восходит к периоду христианизации чувашского населения Российской империи и, анализируя состав чувашской антропонимии в плоскости синхронии, можно поставить вопрос о необходимости введения особой величины — индекса конформизма. Индекс конформиз-

ма позволил бы показать степень соотношения «собственно чувашских личных имен» (при всей относительности этого понятия) и личных имен «чужих» в современной практике имянаречения среди чувашей. При этом к собственно чувашским именам могли бы быть отнесены старочувашские, восходящие к чувашским апеллятивам, определенный пласт дохристианских имен, в том числе и мусульманских, арабо-персидских по происхождению, но утративших свою внутреннюю форму (теофорный характер), общетюркских и в той или иной степени уже освоенных (натурализованных) чувашским языком в хронологических границах среднебулгарского языкового состояния (VIII—XVI вв.).

Сюда же могли быть отнесены церковные календарные имена, массовое проникновение которых в чувашский язык имело место с середины XVIII в., когда шел процесс насильственного обращения чуваш в православие. Впрочем, как отмечают историки, и до крещения чувашей в ландратских и переписных книгах первой ревизии среди чувашских мужских имен встречается 10—15% русских, среди женских имен в начале XVIII в. таковых насчитывалось 5—7%¹⁸.

Характерным явлением для чувашского антропонимикона периода христианизации была ситуация наличия парных имен у одного и того же лица. Одно было церковным и, соответственно, имело официальное хождение, другое — употреблялось в своей среде как народное, нехристианское. В определенной степени такое двоеимие лишь отражало двойственность социально-психологического поведения чуваша-крестьянина перед лицом чужой власти и монополии чужой веры. Принципиальная сокрытость, потаенность нехристианского имени показывает, что чуваш все же пребывал в это время в ситуации тихого, духовного сопротивления православию.

Впрочем, такая же политика проводилась православием в отличие от католицизма, которое стремилось «вовлечь романскую и германскую (языческую) культуры в лоно католицизма», в том числе и путем признания германских, кельтских и прочих имен, и по отношению к славянским языческим именам. Как подчеркивает А. В. Суперанская: «На практике это означало запрет русским именоваться по-русски»¹⁹.

Общим результатом ситуации 3 явилось то, что чувашский антропонимикон не может выполнять национально-консолидирующую роль, ибо он развивается в русле русской антропонимии и не несет культурно-различительной функции относительно других этносов.

Ситуация 4: советский период.

После 1917 года чувашский антропонимикон демократизировался за счет более широкой практики употребления интернациональных имен, а также различных русских народных, отчасти новых советских. Происходило и освоение именника — наследия предыдущей ситуации. Эти имена стали носить, в основном, светский характер в связи с общей политикой атеизма. Новоосвоенные имена уже в полной мере подчинялись фонетическим, орфоэпическим и морфологическим нормам чувашского литературного языка. Вот некоторые примеры: Андрей→Унтри (Энтри), Егор→Якур, Софрон→Сахрун, Илья→Илле, Агафия→Укахви, Фома→Хумма, Иван→Ййван, Иосиф→Иоссăх, Федор→Хёве-

тёр, Яков→Якку, Степан→Стапан, Константин→Кёстенкки, Анастасия→Настас, Николай→Микулай, Микул, Павел→Павал, Петр→Петёр, Петтёр (диал.), Григорий→Кёркури, Наталия→Натали, Ольга→Ульха, Василий→Ваҫлей, Ваҫли, Родион→Артиван и др. Тем не менее, такого рода адаптации, достаточно прочно укоренившись в чувашском языке, как в его обиходно-разговорной, так и отчасти в письменной форме, не были кодифицированы и потому в официальном языке (документах, делопроизводстве) последние 50 лет практически не употреблялись и не употребляются поныне. Последний по времени издания орфографический словарь, к сожалению, кодифицирует написание и произношение этой категории личных имен согласно нормам языка-источника, тем самым еще раз демонстрируя традиционный чувашский конформизм²⁰.

Не произошло в этот период возврата или возрождения чувашского дохристианского имени. Объяснить это можно тем, что несмотря на достаточно бурный процесс языкового строительства в 20—30-е годы в сфере идеологии (а имянаречение по его символической и апофатической значимости рассматривалось, вероятно, именно как часть идеологии, недаром тогда активно внедрялись новоязовские советские имена) тоталитарное общество требовало нивелировки личности, достижения единообразия. А чувашская почва уже была хорошо подготовлена к этому всем ходом предыдущего исторического развития.

В принципе, процесс натурализации (чувашизации) антропонимов мог бы получить развитие, начиная с 20-х годов, когда обычные лексические заимствования из русского языка, частично интернационализмы, укоренялись в чувашском языке, получали написание в соответствии с нормами принимающего чувашского языка. Но в дальнейшем, к сожалению, эта тенденция не нашла своего продолжения.

Известный социолог И. В. Бесстужев-Лада предложил следующую типологию функций антропонимов: 1) функция различения индивидов друг от друга (различительная), 2) функция, указывающая на место индивида в социальной структуре общества (социальная)— вместе можно рассматривать как единую социально-различительную функцию; 3) функция соответствия традициям, обычаям, моде, личным вкусам (ритуальная), 4) мистическая, сверхъестественная функция имени— покровительство со стороны Бога (харизматическая)— вместе можно рассматривать как единую ритуально-харизматическую функцию²¹.

Функцию различения на индивидуальном уровне чувашская антропонимия, естественно, выполняет, но также в недостаточной степени ибо практически не используется не востребованный потенциал дохристианских имен, который мог бы значительно разнообразить используемые сейчас имена.

В социальном смысле как общий национально-идентифицирующий знак чувашский антропонимикон также не выполняет своей функции консолидации, имя не несет и не дает индивиду ощущения принадлежности к этносу в силу утраты ядра собственно чувашских имен. Употребляемые имена в основной своей массе не освоены чувашским языком (не натурализованы). Из этого формулируется задача выравнивания национально окрашенного, культурно-исторически значимого

ряда чувашских имен (имена исторических личностей, теонимы, имена литературных персонажей, имена национальных героев) и введения их в живую повседневную практику имянаречения.

Чисто ритуальная функция имени реализуется, скорее, на уровне следования моде и личным вкусам.

И самая важная функция имени — харизматическая в контексте нашего анализа, хотя и является абсолютно иррациональной, чрезвычайно важна для воздействия на «коллективное бессознательное», которое, может, является определяющим в социально-психологическом поведении как этноса в целом, так и отдельного, принадлежащего к нему индивидуума. Э. Кассирер ее определял как «включение» и «сгущение» в имя «собственной природы Бога, мощи и разнообразия его действия»²².

ЛИТЕРАТУРА

1. Об обряде имянаречения по канону старой чувашской веры см. *Салмин А. К.* Духи требуют жертв // Система традиционных обрядов чувашей. Чебоксары, 1990. С. 90—93; *Родионов В. Г.* О системе чувашских языческих обрядов // Чувашская народная поэзия. Чебоксары, 1990. С. 46—48; *Петров Л. П.* Личные имена закамских чувашей-язычников // Культура и быт низовых чувашей. Чебоксары, 1986. С. 75—80. При этом Туря посылает на землю Пүлехсё, который назначает рожденным младенцам их участь и записывает их имена, даваемые им при рождении юмăс ями (по Мильковичу).
2. *Хузангай А. П.* К определению этапов развития хунно-булгаро-чувашского ономастикона // Межъязыковое взаимодействие в Волго-Камье. Чебоксары, 1988. С. 49—50.
3. *Никонов В. А.* Имя и общество. М., 1974. С. 17, 27.
4. *Суперанская А. В.* Общая теория имени собственного. М., 1973. С. 174—175.
5. Цит. по: *Бибухин В. В.* НАМА // Языковая практика и теория языка. Выпуск 1. М., 1974. С. 56.
6. *Жирмунский В. М.* Введение в изучение эпоса «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961. С. 100.
7. *Хузангай А. П.* Указ. соч.
8. *Хузангай А. П.* Содержание университетского курса «введение в тюркологию» и проблемы чувашского глотто- и топонимизма // Совершенствование преподавания общетюркологических дисциплин в вузе. Чебоксары, 1986.
9. Восточная праформа *Tāŋŋi > др.-тюрк. tāŋŋi, монг. tenggeri. Другие тюркские и монгольские параллели см. *Егоров В. Г.* ЭСЧЯ. С. 259; *M. Räsänen.* Versuch eines Etymologischen Wörterbuchs der Türk Sprachen. Helsinki, 1969. S. 474; ср. *Булатов А. Б., Димитриев В. Д.* Параллели в верованиях древних суваров и чувашей // Ученые записки ЧНИИ. Вып. 21. Чебоксары, 1962. С. 228—231; *Стойнев А. О.* О духовной культуре праболгар // Археологические памятники Нижнего Прикамья. Казань, 1984. С. 108—122.
10. *Дёрфер Г.* О языке гуннов // Зарубежная тюркология. Вып. 1. Древние тюркские языки и литературы. М., 1986. С. 106. В сводной таблице гуннских княжеских имен рассматривается всего 38 антропонимов.
11. *Хузангай А. П.* К определению этапов... С. 52—55.
12. Там же. С. 55.
13. *Егоров Н. И.* Проблемы генетической и хронотопологической стратификации лексики чувашского языка и теория булгаро-чувашской этноязыковой преемственности. Научный доклад по опубликованным трудам, представленный на соискание ученой степени доктора филологических наук. Алма-Ата, 1992. С. 49—50.
14. *Хакимзянов Ф. С.* Язык эпитафий волжских булгар. М., 1978.
15. *Хузангай А. П.* Значение культурно-исторического контекста при этимологизации чувашских теонимов (Киреметь) // Проблемы составления этимологического словаря отдельного языка. Чебоксары, 1986. С. 62—68.

16. Егоров Н. И. Указ. соч. С. 66—67.
17. Бибихин В. В. Указ. соч. С. 67.
18. Димитриев В. Д. История Чувашии XVIII в. Чебоксары, 1959. С. 346—348, 462—463.
19. Суперанская А. В. К вопросу о кодификации личных имен // Ономастика и грамматика. М., 1981. С. 78—79.
20. Сергеев Л. П. Орфографи словарё. Ватам шулта вёренекенсем валли. Шупашкар, 1990. С. 133—138.
21. Бесстужев-Лада И. В. Исторические тенденции развития антропонимов // Личные имена в прошлом, настоящем, будущем. М., 1970. С. 24—25.
22. Цит. по: Бибихин В. В. Указ. соч. С. 56.