

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ

На правах рукописи

Сергей Геннадьевич ПРОСКУРИН

**КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ
В ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ.
ПРОБЛЕМА "КОДЫ" И "ТЕКСТЫ"
(преимущественно на материале
германских языков)**

Специальность:

10.02.04 — германские языки

10.02.19 — общее языкознание, социолингвистика,
психолингвистика

Автореферат

диссертации на соискание ученой степени
доктора филологических наук

Москва, 1999

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ

На правах рукописи

Сергей Геннадьевич
ПРОСКУРИН

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ
В ИНДООЕВРОПЕЙСКОМ ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ.
ПРОБЛЕМА "КОДЫ" И "ТЕКСТЫ"
(преимущественно на материале
германских языков)

Специальность: 10.02.04 — германские языки
10.02.19 — общее языкознание, социолингвистика,
психолингвистика

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора филологических наук

Москва, 1999

Диссертация выполнена в секторе общесоюзного языкознания
Института языкознания Российской Академии наук

Официальные оппоненты:

доктор филологических наук	В. И. Калыгин
доктор филологических наук, профессор	С. М. Мезенин
доктор филологических наук, профессор	О. А. Радченко

Консультант:

академик, доктор филологических наук, профессор
Ю. С. Степанов

Ведущая организация:

Кемеровский государственный университет,
кафедра немецкой филологии

Защита состоялась 1999 г., в _____ час.
на заседании Диссертационного совета Д.002.17.03. по защите
диссертаций на соискание ученой степени доктора филологических
наук при Институте языкознания РАН по адресу:
103009, Москва К-9, Б.Кисловский пер., 1/12.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Института
языкознания РАН.

Автореферат разослан "_____" 1999 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета

Чельшьева И. И.

Предмет, цель, актуальность исследования. Предмет представляемого семиотического исследования-диссертации — концептуальные модели индоевропейского языка и культуры, а также проблема “Коды” и “Тексты” в индоевропейской традиции. Изучение вопросов, связанных с функционированием индоевропейской культуры, невозможно без обращения к комплексу языковых реконструкций, сравнительно-исторических исследований, изучающих взаимодействие и.-е. языка и культуры на протяжении более чем пяти тысячелетий существования индоевропейской традиции. Языковая природа реконструкции индоевропейской культуры (иначе эта культура просто не может быть восстановлена в своих изначальных фрагментах) определяет **актуальность** обращения в данном исследовании к видам концептуальных систем в комплексе, в связи и.-е. языка и культуры, позволяющих исследователю получать сведения о индоевропейском культурном ареале.

Исследовательская цель работы — представить компактный и универсальный для и.-е. традиции механизм аналитического обобщения материала через реконструкцию, лингвистическую “палеонтологию”, компаративный и концептуальный анализы языкового и культурного пространства индоевропейских народов в пристории и исторических текстах.

Многочисленные исследования и.-е. языка и культуры превратили исследовательский континуум в настоящую лабораторию по изучению индоевропейских древностей, грамматики, словесности, языка (ср. исследовательская традиция Indogermanische Alettipunkinde в филологической традиции Германии, *indoeuropaeistika* как направление мировой лингвистики и исследований в области древней культуры). Реферлируемое семиотическое исследование выполнено с учетом достижений традиции исследований культуры по “лингвистическому принципу”. Исследовать при лингвистическом подходе исходит из универсальной функции языка, метаязыка культуры, служащего в качестве образца, модели для культуры, т.к. сама структура языка в этой парадигме используется для объяснения многих культурных явлений. Такой анализ был предложен в 19 веке в работах выдающегося исследователя германских языков и культур — Якоба Гримма. Основоположения германских языков и культур — Якоба Гримма. Основоположения германских языков и культур по аналогии с фонематическими — соответствиями из древнегерманских языков (т.е. вводит элементы фонологического анализа в культурологию). Этот принцип лежит в основе композиции его фундаментального труда “*Deutsche Mythologie*”. В двадцатом столетии благодаря открытиям Н. Трубецкого в фонологии этот подход был применен на новом теоретическом фундаменте в трудах представителей французской социологической школы — К. Леви-Строса и его учеников. Мировая культура рас-

От фонетического слова (например, слова *роза*) одна связь идет через созвучие к предмету внешнего мира (розам, обобщенным в класс "роза" [биологический вид растений]), другая связь — к понятию о розе. Класс роз — это денотат, понятие о розе — это сигнификат. Поскольку роза как реальный объект присутствует в сознании, конечно, не материально, а в виде отражения, постольку этот класс тоже — как и сигнификат — представлен некоторыми признаками. Денотат ограничивается минимумом признаков, необходимых для отличия того, что им обозначается. Понятие же сигнификата, включает всю отработанную обществом совокупность признаков содержания, хотя эта совокупность может реализовываться в разном объеме, в разных частях. Как говорят лингвисты, в разных употребленных словах сигнификат актуализирует разные семьи из своего набора; это значит: признаки, образующие понятие, связанное с данным словом, в разных условиях употребления выступают в разных наборах. В частном случае — в случае употребления слова в функции субъекта высказывания — реализуется минимальный набор признаков, необходимых и достаточный для отождествления имени с предметом действительности, внешнего мира. В словаре любого языка, на основе внутренних семантических связей словаря, слова естественным образом соединяются в три группировки различного характера: 1) денотатную лексику, тяготеющую к обозначению предметов внешнего мира, денотатов, 2) сигнификатную лексику, тяготеющую к обозначению понятий, сигнификатов. К этим группам лексики мы добавляем 3) смешанные концептуально-материальные ряды, в которых концепт, с одной стороны, выступает как "чистый" концепт, а с другой, как концепт, который как бы "материализуется" в виде представлений о материальных предметах. Уровень сигнификативности связывается с положением предмета в культуре. Существуют такие культуры, где очевидный признак сигнификата рассматривается как объективное свойство денотата. Так, в ряде культур выражение 'Роза — красива' входит в минимальный набор обязательных компонентов денотата, т.е. субъективное качество цветка розы рассматривается как неотъемлемая объективная характеристика. В таких случаях речь идет о специфических зонах смысла — концептуализированных сферах, исследование которых позволяет не только объяснить специфику концепта, но и проследить способы "материализации" сигнификата в виде материальных предметов. Рамка, накладываемая индоевропейской культурой на знаковые связи, — предмет пристального анализа в данной диссертации не только в исследовательских фрагментах, но и в соотношениях "Кодов" и "Текстов" в и.-е. культуре.

За семiotикой культуры вообще — наукой, исследующей вопросы функционирования знаковых систем в культурах, закрепилось исследование основной функции знаковых систем — способов передачи и

хранения негенетической информации. Таким образом, вопросы, связанные с идентификацией концептуальных моделей и.-е. языка и культуры, относятся к проблематике относительно новой, ф о р м и р у ю щ е й с я дисциплины — семiotики индоевропейской культуры. Принципиальным отличием новой дисциплины от традиционных исследований в рамках общей семiotики культуры (Степанов 1971) является ее ориентация на концептуальные системы и.-е. языка и культуры в двух планах: А) *исследовательские системы*, предложенные для изучения взаимодействия языка и культуры на материале дописанных и письменных традиций индоевропейского ареала, а также Б) *концептуальные структуры* (концепты, мифологические архетипы и др.), имеющие реальное историческое прочтение как *факты самой культуры*.

Двойственная природа концептуализаций — их исследовательская и отчасти вероятностная историческая природа — совсем не уменьшает значимости научной классификации исследовательских приемов, т.е. "способов измерения" культурного и языкового континуума (термин великого эволюциониста 19 в. Э.Б. Тайлора), а также обнаружения самих структурных и содержательных констант и.-е. культуры. Так, содержательные концептуализации могли осознаваться носителями культуры как ее ценности, открытие других понятий и.-е. языка (ов) и культуры является следствием сравнительно-исторической реконструкции и гипотез (концептуальный анализ).

В этой связи **задачами работы** являются:

- выявление фундаментальных закономерностей функционирования индоевропейской культуры в ее взаимосвязи с Языком, семiotическим универсальным языком;
 - концептуализация и структурация, а также обоснование терминологии семiotики индоевропейской культуры (культурный концепт, семiotическая модель, явление синонимизации и др.);
 - разработка подходов к формализации описания;
 - семiotическое описание корпуса индоевропейской культуры через виды концептуальных систем и взаимоотношения "Кодов" и "Текстов" в культурах;
 - оформление научной концепции "концептуализированной области, сферы", а также принципов ее применения.
- С семiotической точки зрения и.-е. культуры присущи: своя линия представления, обработки и хранения (запоминания) знаковой информации, свои уникальные и.-е. коды: в частности, алфавитные системы, анаграммы, фреймы культурных слов. Чрезвычайно важно, что именно в индоевропейской культуре возникает алфавитная концепция унификации письменности, развивается мощная традиция словесности, в текстах аккумулируются дописанные культурные представления мифопоэтической традиции.

Достижению поставленной цели и решению связанных с ней частных задач способствовало использование культурно-исторического метода (ср., например, Ю. С. Степанов "Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования" М., 1998) изучения семиотических процессов в языках и культурах.

Новизна работы заключается в приложении концептуального анализа к методам компаративистики. Выявившаяся в сравнительно-историческом языкознании узость формальной реконструкции илипстрируется трудностями, связанными с реконструкцией духовных концептов и.-е. культуры (см. Мейс, Одри, Степанов и др.). Для анализа культурного содержания в настоящем исследовании был избран принципиально новый подход, т.е. подход, обобщающий на новом витке исследований, проблемы реконструкции и аккмулирующий все лучшие достижения формально-семиотической реконструкции. Все анализируемые концептуальные модели представлены на материале содержательных и мифологических архетипов, которые позволяют не только восстановить содержание того или иного культурного концепта, но и верифицировать уже имеющиеся языковые реконструкции. Разумеется, рациональным зерном нового подхода является положение о необходимости изначальной реконструкции культурного концепта, а затем уже о поиске приемлемых лексических соответствий. Предлагаемая типология может быть применена в синхронии при анализе любого исторического индоевропейского языка.

Теоретическая значимость проведенного исследования связана с опытом концептуального анализа содержательных и структурных констант индоевропейских языков, концептуализацией теоретического направления индоевропейистики — семиотического концептуального анализа материала. Данный подход к проблеме основывается на теории репрезентации культуры через ее ценности, представленные в парадигме Языка.

Практическая значимость работы связана с возможностью использованием подходов и приемов формализации для исследований по индоевропейской проблеме, философии языка и истории культуры, при преподавании курсов по семиотике, истории германских языков, поэтике и истории культуры. В частности, уже разработан и опубликован курс "Семиотика индоевропейской культуры. История языка. Концептуальные структуры в индоевропейском языке и культуре. Проблема Коды и Тексты." — Новосибирск, 1998, используемый в государственных и негосударственных учебных заведениях в качестве учебного пособия по курсам семиотика и история языка (германская группа языков, в частности). Отдельные выводы работы могут найти практическое применение в смежных прикладных исторических дис-

циплинах (культурологии, палеографии, истории цивилизаций, археологии...).

Структура работы. Виды концептуальных систем и.-е. культуры, а также проблемы "Кодов" и "Текстов" исследуются в данной работе по циклическому принципу. Весь материал рассматривается в рамках некоторых семиотических циклов — фрагментов, начинающих и заканчивающих научный текст. Изначально исследуются основные принципы индоевропейской номинации, вопросы именования в парадигме индоевропейской семиотики (как системы фактов самой культуры — пред-семиотики), а также современные исследовательские приемы и обобщения. Затем рассматриваются непосредственно тексты, воплощающие коды. В исследовании — три раздела, состоящих соответственно из двух, пяти и четырех глав, каждый из которых имеет отношение к одному из аспектов избранной темы, вынесенной в заглавие диссертации.

Представляется актуальным сформулировать основную семиотический семантический принцип и.-е. языка (языков) культуры, отделенной в семиотическом срезе языковое явление, факт или феномен языка, от *представления говорящего о факте действительности*, отраженном в этом факте языка (на примере отношения "микрокосм — макрокосм"). Этот основной принцип непосредственно связан с понятиями *семиозиса* — семиотическим отношением "внутреннего" мира (Innenwelt) и "внешнего мира" (Umwelt) в биосемиотике.

В других главах намечается *типология видов* концептуальных систем индоевропейской культуры, представляющих собой совокупность авторских этюдов, иллюстрирующих основные концептуализации содержания в индоевропейской культуре (т.к. сами данные об и.-е. культуре становятся доступными нам только через языковую реконструкцию и почти всегда являются исследовательскими фрагментами). В задачи автора настоящего исследования входило не только показать основные исследовательские приемы концептуализации языкового и культурного содержания индоевропейских языков, но и представить такую типологию, которая бы не приводила к насыщению интереса и искажениям этнокультурного содержания древних и реконструируемых текстов. Для такой типологии, как оказалось, не подходит традиционное движение от формы к содержанию, т.е. классификации по принципу лексического архетипа, прототипа или лексической прайформы, поскольку тогда вся типология культурных концептов предстает как вторичная моделирующая система по отношению к имеющейся формальной реконструкции.

Проблема соотношения "Кодов" и "Текстов" представлена в диссертации с учетом различения первичного и вторичного кодов культурного концепта. Отметим, прежде всего, интерпретационный ас-

пект кода. Код — как система (off line) противопоставляется линейному тексту (on line), как обычно понимается в кибернетике, семиотике, информатике. Например, в главах об алфавите, термин код используется, конечно, в первом смысле. В эпизоде о происхождении эпонима германев-код — это ключевой концепт, формализованный и реконструируемый в парадигматике (см. ниже).

Культурный концепт в своей исторической развитии, как правило, имеет свой синтаксис, т.е. выражается с точки зрения первичной кодовой информации ("the sentence means"), а также вторичной кодовой информации — с точки зрения говорящего ("the speaker means"). При этом весь континуум языкового содержания оценивается с точки зрения разнородности кодов: анаграмм, идеограмм, палиндромов, алфавитных символов, шифров и т.д. Последовательное применение термина "Код" позволяет отобразить всю совокупность языковой информации в виде разделов, обобщающих соотношения "Кода" и "Текста". Впервые такой подход к материалу был опробован автором в монографии "Очерки исторического мира индоевропейцев: концептуальные структуры, коды и тексты". — Новосибирск, 1998.

В заключении подводятся итоги работы, список использованной литературы. Вся работа иллюстрируется схемами, таблицами, фотографиями предметов материальной культуры с фрагментами письменных памятников.

Основные положения и результаты исследования были представлены автором в виде докладов и рефератов на международных и всероссийских научных конференциях, коллоквиумах Отдела общего языкознания Института языкознания РАН, кафедр германистики Московского, Санкт-Петербургского, Кемеровского государственных университетов, а также кафедры мировой культуры Московского государственного лингвистического университета.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ В ИНДООЕВРОПЕЙСКОМ ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ, ПРОБЛЕМА "КОДЫ" И "ТЕКСТЫ" (преимущественно на материале германских языков)

Принцип "Внутренний мир" — "Внешний мир" (Innenwelt—Umwelt). В индоевропейской культуре доминирует концепция знака, формирующая особенные черты индоевропейских языков, которые делают их глубоко уникальными, непохожими на остальные языковые традиции. В центре нашего внимания оказывается семиотический, знаковый аспект индоевропейской культуры.

В семиотике, описывающей процессы сохранения и передачи информации, отстраивается точка зрения о наличии знаковых уровней типа Umwelt, характеризующих принципы семиозиса в языках мира (Т. Зибек, Дж. Дили).

Umwelt — субъективная среда, в которой находят отражение наиболее важные факты физического мира). Сам термин заимствован из биологии конца 19 — начала 20 столетия, а точнее, работ Якоба фон Иксколя.

Преимуществом понятия Umwelt является то, что оно используется на равных при описании человека, животных и даже алгоорганизмов (например, растений, микробов). Фон Иксколь интересовался проблемой, каким образом можно описать, как животные отображают (reflect) мир в своем уме, и как они потом взаимодействуют с миром, который их окружает. Поскольку животные в состоянии отвечать только на малые части имеющейся в наличии общей сенсорной информации, они создают, как виды и как индивидуальные члены вида, Umwelt, субъективную среду, в которой уточняются наиболее важные аспекты физического мира. Понятие Umwelt значительно отличается от более позднего понятия среды (environment).

Положение о множественности концептуальных решений. Одно из основных положений классической компаративистики — в том виде, как его определенно и настороженно выразил А. Мейе (Мейе 1938), — гласит: "Нигде лексикой индоевропейских языков не расходится так разительно, как в терминах, касающихся религии, вероятно, потому, что у каждого племени были свои особые культуры; нигде мы не встречаем столь мало достоверных сближений, а потому индоевропейская лингвистика может дать сравнительно мифологии мало надежных данных". Можно легко убедиться в справедливости этого положения. Но это справедливое положение нельзя утрировать и непомерно обобщать. Нельзя отказываться от возможности — а к такому отказу был склонен сам А. Мейе — восстанавливать древние концепты иными путями.

Об этом сравнительно недавно — и не менее решительно, чем в свое время А. Мейе — заявил в противоположном тезисе Ж. Одри (Одри 1988): "Мейе ошибался, объясняя отсутствие общего словаря отсутствием общего отсутствием общей идеологии и институтов: в этой области реконструируют *оказавшееся, не имея возможности реконструировать означавшее, которое его выражает*". С нашей точки зрения, этот тезис — также утрированный. Мы уже отмечали, что понятие 'религий' — при отсутствии общего термина, который доказывал существование соответствующего концепта, — не может быть "сложено" из частных проявлений. 'Религий' в таком случае оказывается понятием из метаязыка исследователя, а не понятием из языка и культуры. Реконструкция понятий должна проводиться через поиск

примемой культурной ячейки в которой возник данный термин. Так представляется разумным отдавать приоритет реконструкции понятия 'вера' перед 'религией'.

Время в реконструкции. Современная аналитическая картина древнего мировоззрения возникает почти одновременно с углублением представлений о масштабах, времени возникновения и истории Вселенной, достигнутых в современной науке. Исследователь-филолог, лингвист-компаративист, семиолог получает сведения о древнем мировоззрении почти всегда с запаздыванием в историческом времени. Временное запаздывание в учитываемом в исследованиях, древних знаковых систем своеобразно. Запаздывание в исторических реконструкциях и компаративных исследованиях определяется всегда относительно события, т.е. в нашей интерпретации термина — в момент фиксации исторических событий. Запаздывание до события объясняется описанием события в более позднее время, т.к. сам материал передавался в устной форме из поколения в поколение и только потом был оформлен. Кстати, в подобных ситуациях имеются и как бы свои плюсы, поскольку — это один из способов углубить знания о древнейших слоях культуры. Далее, не следует упускать из виду, что подавляющее большинство манускриптов являются списками — копиями, и, что между ними и подлинниками может лежать целый ряд промежуточных этапов в развитии культур, которое, согласно выводу диссертации, наиболее точно и достоверно отражают периоды создания, креации текстов и периоды их копирования.

Таким образом, картины мира в науке являются асинхронными по своей природе и почти никогда не рассматривают подлинную реальность. Как следствие, в науке ставится вопрос о направлении оси восприятия времени в моделях мира. Так, в исторических и-с. языках наблюдается сдвиг в грамматическом времени, направленный по отношению к прошедшему событию (ср. грамматические формы кондисионалиса, футурума, глаголов на базе форм претерита и т.д.).

Семиотический семантический принцип, доминирующий в индоевропейской культуре, а также в интерпретациях, стоит на фундаментальном отношении человека и среды — отношении микрокосм и макрокосм. Как уже подчеркивалось, при неизменности среды сохраняется "антропоцентрический" характер формирования Umlwelt. В языке — отношения человека к внешнему миру просцируются на область прамаматики и лексических значений, формируя уникальный Umlwelt.

В ситуации с индоевропейскими парными наименованиями частей тела, наименованиями головы, номинации разграничены в категориях одушевленного/неодушевленного (активного/ пассивного).

Обозначения элементов макромира встречаются только с одним существительным *head*, тогда как другое — *hafo* служит для номинации исключительно активных существей — головы как части тела: *we on olege hafo* *wege* (Beowulf 1326—1327) "Мы на войне головы защищены" (о Хродегаре и войнах из эпоса "Беовульф"); *hafo* *huda* (Beowulf 1371—1372) "Голову прячет (об огне)".

Такая семантическая дистрикция, как мы уже отмечали выше, находит обоснование в реконструкции протогерманского активного и пассивного падежей (ср. Велленште 1948), согласно которой основы на согласный соответствуют бывшему активному падежу, а гласные — пассивному (Осипова 1981, 1986). Действительно, основы на гласный в индоевропейских языках часто принадлежат именам пассивного класса, ср. и.е. **red* "нога", но и-с. **redo* (Степанов 1975). Согласно данному сценарию реконструкции на более позднем этапе, когда активный класс получил новое значение в позднейшей системе мужского и женского родов, слово *hafo* стало принадлежать мужскому роду, тогда как пассивный получил выражение в среднем роде: *head* (ср. род). Сказанное в определенной степени обосновывает пассивную природу имени *head*, и, если придраться к точкам зрения Г. Хольтхауэна, отмечающего корни **k^har^hel* и **k^har^hit* (права, в формальной реконструкции Ноллаузен 1934), то в данном случае вариация может быть также интерпретирована как "след" древнейшей падежной системы, отраженной, в частности, в лексикализации метафор и сохраненной в лексической системе. Типологически сходное явление прослеживается в многих индоевропейских языках. По данным А. Мейе (Мейе 1938), одно и то же имя часто служит для обозначения "пути" и "ступни" колес. др.-инд. *padhñ* (и *padhant*), др.-верх.-нем. *paða*, но наряду с активным *paðalo* "путь" (с. 403). Полагаясь на современный грамматический комментарий к языкам активной типологии, заметим, что имена активных существей легко оформляются в пассивные формы. Однако обратная трансформация находится под запретом. Отметим, что непосредственно в древнеанглийских текстах, где *head* и *hafo* встречаются в одном контексте, дублетность наименования связывается с противоположением общему обозначению головы — *hafo* обозначению частному, индивидуализированному — *head*: *Men hafo* *baeton... Grendles head* (Beowulf, 1635) — "Люди голову несли... Гренделя голову" (sic! тонкая дистрикция живое/мертвое)... *beohte beag wude* *wundum eadiga gehwam lifað ofe head*. *Neafo* *laxath thymme birahte* (Phoenix 603—605). "Эта яркая корона, удивительно разукрашенная драгоценными камнями, над головой каждого благословенного возвышается. Голова сверкает, величием покрывая". Резюмируемым сказанное в виде классической интерпретации прамаматики, принципы прамаматического устройства языков отражают не только грамматическое состояние системы, но и *status quo*.

ВИДЫ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ СИСТЕМ. Изменения в языке и культуре обычно принято исследовать на основе понятий "парадигма", "эпистема" и т.д. В настоящей диссертации ведутся поиски механизмов реконструкции и изменения культурных представлений, переходов от одного культурного представления к другому (Sprengel 1922, Кун 1975, Руденко 1990). Однако оказывается, что поиски таких механизмов — в чем заключается исследовательский план работы — вовсе не безразличны к тому, что постулировано в качестве исходного культурного явления. Поэтому до рассмотрения механизмов культуры, или, точнее, механизмов смены культурных явлений, необходимо было проанализировать общие исходные понятия. В результате анализа мы приходим к выводу, что все наличные понятия, такие как "парадигма", "эпистема" не исключают друг друга, а, скорее, взаимодополняют. Однако они несут слишком общий характер, в силу чего как раз "механизмы" — то изменений трудно исследовать в этих рамках.

В исследовании культурных феноменов автор оперирует с понятием "культурный концепт", выступающем на менее высоком уровне обобщения, чем парадигма или эпистема. Понятие "культурной парадигмы" в нашей интерпретации близко по масштабу обобщения понятию "эпистема" в "археологии знания" раннего М. Фуко (Foucault 1969). В любой культуре, по М. Фуко, в определенный момент времени существует только одна эпистема, определяющая все условия реализации знания. Столкнувшись с проблемными ситуациями на конкретном материале — научных текстах, М. Фуко в дальнейшем уходит от первоначально занятой позиции и понимает под эпистемой совокупность отношений, которые могут быть выявлены исследователем в определенное время при дискурсивном анализе.

Парадоксом любого научного знания является ситуация, в которой может оказаться исследователь, явление не регистрируется из-за иного масштаба оценки. Например, в отдельных отраслях знания из сферы внимания исследователя выпадают области проблем, которые изначально не вписываются в специально разработанные интерпретационные схемы. Так, исследователь алфавитных систем — грамматолог, концентрируясь на изучении синтагматических и парадигматических отношений внутри алфавитов, может пренебречь "внешним" свойством алфавитов моделировать мир. Заметить такое явление можно лишь при условии смены "масштабов" интерпретации.

О. Шпенглер, один из основоположников современной философии культуры, полагал, что целостность такого обширного пространства, как культура, создается определенным внутренним единством форм мышления, единством стилистики, запечатленным в формах экономической, духовной, религиозной, практической и художественной жизни.

С точки зрения масштабов интерпретации представляется целесообразным представить знания в виде фасет, упорядочивающих данные о мире. Эти фасеты выбираются на основе предметной области и оптимизируют интерпретативный аспект знания. Понятие фасеты ассоциируется с принципом Импвелт "внутренний мир" — Импвелт "внешний мир", т.е. весь Импвелт возможно воссоздать в виде набора подобных фасет.

Мы видим определенное сходство, прежде всего в концептуальном плане, между теоретическим взглядом на мир и взглядом в рамках особого мировоззрения. Что именно в них общего? Почти все научные теории, так же как и догматы мировоззрения, могут быть поданы в простой форме на материале слов (терминов), в виде некоторых целых систем, предполагающих различные масштабы интерпретации явлений. При этом существует и принципиальное различие.

Научно-теоретическое знание стремится к рефлексии и, как следствие, к креации все новых и новых фасет, создающих возможность объяснения всех условий реализации знания путем смены "научных парадигм" — способов философствования. Между тем мировоззрения, как правило, направлены на аккумуляцию "непередаваемых" ценностно-осознаваемых понятий — культурных концептов и не стремятся к заменам и созданию новых способов видения проблемы, т.е. по существу, новых фасет. "Культурная парадигма" — феномен более инертный, чем научная парадигма, в силу устойчивости набора фасет. Иными словами, в "научных парадигмах" любое явление может быть рассмотрено с точки зрения семантики "возможных миров", тогда как в "культурных парадигмах" рассматриваемые концепты предстают как данности мировой истории.

Если парадигма, в расширительном смысле, задает некоторое содержательное единство внутри определенной дисциплины, являясь познавательной перепективой, то эпистема функционирует как познавательная структура, составляющая условие возможности появления на уровне рефлексии многообразных идей, конкурирующих концепций. Эпистема очерчивает границы такого многообразия, определяя его отнесенность к одному типологическому ряду. "Культурная парадигма", как правило, имеет свою парадигмальную основу (например, Св. Писание в христианстве), но и одновременно обладает некоторыми чертами эпистемы (ср. сосуществование разнообразных течений в христианстве — Ария, св. Августина, Дионисия Ареопагита и т.д.).

Далее, мы исходим из презумпции рядов в сфере "Культура": имеются таксономические ряды, например, инструменты, мебель, божества и т.д. Остается вопрос: являются ли эти ряды эволюционными (как у Э. Б. Тайлора) или вневременными, панхроническими?

Мы устанавливаем типологию этих рядов:

1) чисто материальные ряды — ряды вещей (пример: орудия труда, оружие, мебель и т.д.);

Простейшие эволюционные семиотические ряды орудий повсеместно в индоевропейских культурах начинаются такими предметами, как камень или палка. Поэтому в семиотическом аспекте палка, например, может быть представлена как исходный термин самых разных рядов орудий: "Палка" => "орудие труда".

Эти отношения, "палка" => "орудие труда", возобновляются в разные эпохи в разных ремеслах, т.е. типологически повторяются, хотя генетическая связь может отсутствовать. Примером служат исследованные ранее О. Н. Трубачевым отношения в ткацком ремесле славянских народов, отчасти сходные с германскими, древнеримскими и др.: "деревянная палка" => бердо; "деревянная палка" => челнок, деревянная палка => мотовило, а также в более сложном составе с обозначениями действий, отношения "палки" к "веретену" и "прялке".

"Деревянная палка" => ткацкий челнок". Слово *žьlьnъ "кораблик", так же как нем. Schiffeben в том же значении, как термин ткацкого станка представляют собой новообразования, замесившие собою более старые. Именно о последних, т.е. более старых и более первичных идет речь, когда мы рассматриваем данный эволюционный семиотический ряд. Более старым славянским термином является *sovaldo/*sovidlo "палочка с утком", состоящее из суффиксов орудия *—dlo и основы глагола *sovatі (рус. совать). К той же основе восходят прасл. *sudica, рус. судица "копье" (т.е. заостренная палка для метаний).

2) чисто концептуальные ряды (термины философии, божества, числа и т.д.)

До сих пор, по аналогии с реконструкцией лексических архетипов (формально-семантический анализ) — названий предметов материальной культуры, растений, животных и т.д. (денотативная лексика) — реконструкция мировоззренческой лексики (ее праформ) обычно также проводится по привычному стереотипу операций с классами экстенциональных объектов, предполагающими неизменный денотат — "вещь". Считается, что в разных представителях родственных традиций речь идет об одних и тех же денотатах (как бы "вещах"), которые соотносятся с одними и теми же концептами или развивают один и тот же архетип, т.е., если в разных языках или на разных этапах одной традиции речь идет об одних и тех же объектах — денотатах, то и концепты этих объектов — одни и те же или развивают один и тот же прототип или архетип.

Наиболее распространенный в настоящее время подход в реконструкции культурных феноменов на лингвистической основе (индоевро-

пейских языков), например, мифов, также все еще основывается на концепции "монологитного моногенезиса": "мифологический материал разных социумов прослеживается вглубь к общему исходному состоянию, сопологающему на разных основаниях язык, общество и культуру. Такая индуктивная историческая и доисторическая реконструкция прототипов (или архетипов) всегда несет в себе дополнительные выгоды, поскольку самостоятельные элементы из разных языков и культур обретают индивидуальную значимость, после того как уже доказана индуктивная гипотеза. Такой подход, чтобы быть плодотворным, нуждается в широком и глубоком охвате материала в нескольких измерениях и достаточном подобии и различии, позволяющем делать как позитивные заключения, так и осуществлять контроль за отсеиваемым материалом. Во всем мире только индоевропейский языковой континент, фиксируемый на протяжении четырех тысячелетий в Европе, на Ближнем Востоке, в Центральной и Южной Азии представляет адекватную лабораторию для проведения такой процедуры" (Fuhvel 1987). Благодаря такому подходу и в этой области легко устанавливаются названия предметов материальной культуры, флоры и фауны, металлов и т.д. Сравнение формально соответствующих друг другу слов исторических индоевропейских языков позволяет реконструировать распределенные по диалектам исходные лексические архетипы с определенной денотативной ("вещной") семантикой, которые устанавливаются по конкретным значениям исторически засвидетельствованные формы слов в разных языках.

Однако, в отличие от надежности реконструкции индоевропейских архетипов — названий предметов материальной культуры (денотативная лексика) реконструкция мировоззренческих лексем (понятийная или сигнификативная лексика) зачастую сталкивается с весьма подвижным материалом, различающимся не только в ареальных, но и в близкородственных традициях. Так, разнообразие представлений о мире у индоевропейцев, по мнению Э. Тайора, не позволяет опираться на такую гипотезу, которая могла бы объяснить разнообразие учений, господствовавших у древних, "если не допустить того, что религиозные представления развивались и видоизменялись в различной степени в том самом месте, где они господствуют". В семантических реконструкциях, тяготеющих к единственности решения, как бы присутствует "санекритизация" материала: объяснение прототипов культурных процессов дается исходя из надежно документированных "стереотипов". При этом реконструкция значений-сигнификатов, как правило, проводится по привычному стереотипу операций с классами экстенциональных объектов, предполагающих единый материальный денотат. Считается, что, если в разных языках или на разных этапах одной традиции речь идет об одних и тех же объектах — денотатах, то и концепты этих объектов — одни и те же или развивают один и тот же прототип или архетип.

Однако, с нашей точки зрения, отсутствие этимонов у основных культурных концептов индоевропейского мира закономерно нацеливает саму реконструкцию на иной путь — на поиск доминирующих концептуальных трактовок исследуемых концептов, т.е. на анализ схождений, соответствий, типологических параллелей концептуализированных областей смысла. (Которые, подчеркнем еще раз, вовсе не отрицают наличие некоего архетипа, обуславливающего генетическое родство, но архетипа “культурного”, “мифологического” и т.п.). Сравним сходный с нашим тезис О. А. Смирницкой о маловероятности единственной концептуальной трактовки культурных тем и поэтических формул в разных хронологических слоях даже генетически родственных, но различных традиций (Смирницкая 1989).

Реконструкция же праформ представляется нам вторичной операцией, производной от первоначальной реконструкции культурных концептов и основывающейся на соображениях типологической веро-
ятности (Прокурин 1990, Степанов, Прокурин 1993).

Так, здесь, понятия концептуального ряда рассматриваются на базе реконструированных выше отношений. Многие философские термины восходят к терминам ремесла. Концепт “материя” восходит к термину древнейшего плотницкого ремесла, обработки дерева. Гр. *υλη* “материя” (у Аристотеля и др.) имеет первым значением “лес (forest, woodland)”, затем “срубленное дерево, древесина” и, наконец, “материал”.

Лат. *matēria* и *matēries*, *ei f.* происходит от *matēr* “мать” и означает первоначально “маточную часть дерева, главную часть древесины”, затем дерево как строительный материал, затем “материал вообще” и, наконец, “основу, первопричину, материю в философском смысле”. Английское *matter* (фр. *matière* и т.д.) очевидным образом восходит к этому латинскому термину. Испанский язык хранит одновременно два этапа развития одного и того же слова: падега “древесина” (восходящее к лат. *matēria* “материя” в его первом и древнейшем значении) и *matēria* “материя” как философский термин.

Концепт ‘основа’ восходит к термину ткачества. Русское (соотв. сл.) *основа* в первом значении “основа ткани” является производным от глагола *сновать*, сл. *snovati* “бросать, вбрасывать нить и уток в основу ткани”.

3) материальные ряды, специфически сочетающиеся (переплетающиеся) с концептуальными, — это *концептуализированные области*, сферы (концепт судьба). Постулируется “наличие концептуализированных областей смысла, возникающих при слиянии языковых и культурных тем на более высоком уровне абстракции, чем языковая и культурная модели мира.

При этом под языковыми темами понимаются логико-лингвистические константы языка: базовые семантемы, грамматические катего-

рии, синтактико-морфологические структуры (например, глагольное управление).

Под культурными темами понимаются как более или менее концептуальные системы (например, концепт ‘мир’, концепт ‘вера’ и т.п.), так и различные элементы систем мировоззренческого порядка (например, понятие “центр мира”, концепт ‘мировое дерево’ и т.п.).

В результате такой корреляции между языковой темой культурной темой исследователя появляется возможность прилекать собственно языковые темы к объяснению культурных феноменов и vice versa. В результате такого подхода культурная тема устанавливает “рамку” и позволяет соотносить языковые данные в пределах определенных микромотивов”. Реконструкция смешанных денотатно-сингификатных концептов осуществляется в рамках концептуализированных областей, т.е. понятийно-предметных областей смысла. Так, например, культурный концепт ‘Судьба’ является одним из центральных концептов индоевропейской культуры, и ему, как и другим культурным концептам, присуща особая позиция в контексте культуры.

В анализе смешанных денотативно-сингификативных понятий существуют как бы два полюса проблемы, два исходных пункта анализа, с одной стороны, от материального предмета, с другой, от понятия-сингификата.

Так, в мифопоэтическом сознании материальные предметы, связываемые с представлением о судьбе: гадательные палочки, прялки, жребий представляются как бы вместелившим инородной силой, выделяющей эти символы судьбы из ряда предметов.

Сила может пребывать в субстанции предмета или его форме, она передается путем иерофании или ритуала. В индоевропейской культуре представляется о безличной силе судьбы часто связывается с предметами материальной культуры: шерстью, прялкой, ткацким станком, нитями, тканью, весами, рогом изобилия, колесом фортуны и т.д. Обилие предметов материальной культуры — символов, меток судьбы у индоевропейских народов не случайно, поскольку в культуре выбор поведения часто переносится на внешнюю сферу и опирается на приметы и гадания.

Главное название для “шерсти” (овечьей — основного жертвенного животного индоевропейских народов) представлено и.-е. основой *h₁u₁-n: h₁u₁ana, др.-инд. шпа, авест. vāpāna, др. греч. ἄννος, лат. lana, got. willa, др.-верх.-нем. wolla (нем. Welle), лит. vilna, др.-рус. вълна, рус. диал. волна. Ритуальная значимость шерсти и предания завидательствована в хеттских текстах, описывающих царские ритуалы. Многие имена богов индоевропейцев восходят к названиям волоса (шерсти) балт. Vels, слав. Velostь/Volostь, др.-инд. Vapna. Ср. рус. *волосень* “шерсть для прядения” и *велесень* “дух”.

От получения шерстки к прядению, а затем и ткачеству направлена эволюционный ряд, а с ним и трансформации в представлениях о судьбе. Представление о судьбе как о предопределении предполагает понятия: субъект предопределения, имеющий тенденцию к персонализации (I); объект предопределения (II) и предопределение как таковое, его содержание, т.е. то, что субъект судьбы предопределяет объекту судьбы (III).

Представления индоевропейских народов о судьбе при всем их разнообразии обладают общим концептуальным типом — сходной концептуализацией. Концепт судьбы относится к разряду уникальных духовных концептов, имеющих материальные символы, метки. Имена судьбы передаются как по линии преемства (таковыми корнем), так и по линии актантов (имен инструментов, продуктов деятельности).

Среди разнообразных корней, синонимизирующих в значении судьба — предопределение, особое место занимает индоевропейский корень **uel* свидетельствуют о слиянии таких смыслов как божество (слав. *Velesъ* / *Volosъ*, др.-инд. *Uapisa*), богатство и т.д. в единую общую концептуализацию божественной силы, предопределяющую и управляющую мировым процессом. При этом предопределение является себя как личностная и внеличностная сила одновременно, как веление, мировая воля, желание. Ср. рус. *воля*, *велеть*, лит. *velti*, дат. *voio*, *velle*, нем. *Wollen*. Согласно этому подходу к реконструкции праяформы концепта, концепт 'судьба' в своей основе оказывается производным от более древнего представления о предопределении.

Теперь возвращаемся к выделенному выше вопросу. Наш вывод: 1) чисто материальные ряды — техника — основаны на явлении процесса (эволюции); 2) чисто концептуальные ряды скорее кажутся основанными на "статическом" — постоянстве панхронических ценностей и концептов (N.B. ср. понятие "третьего мира" у К. Поппера — понятие "мира объективного знания"); 3) концептуализированные области определяются чертами сменяющихся друг друга культурных парадигм. Эти ряды являются культурно-специфическими.

Вместе с тем материальные ряды обосновывают выбор наименований и группы понятий концептуальных рядов, а материальные и концептуальные ряды вместе взяты обладают объяснительной силой для концептуализированных областей, сфер.

Если в предыдущей главе "ВИДЫ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ СИСТЕМ I" речь шла о простых эволюционных структурах, некоторых составляющих эволюционных параметрах индоевропейской культуры, то в главе "ВИДЫ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ СИСТЕМ 2" описывается типология уровней или слоев констант и-е, культуры, т.е. групп лингвокультурных смыслов, позволяющих синхронное прочтение.

Такое членение при всей его условности, не может бросить тень на метод лингвосемиотического членения синхронных моделей (пусть даже синхронных какому либо историческому слою). Эволюционные параметры или ряды и концептуализированные области являются в таких описаниях дополнительным средством экспликации культурного содержания.

Иными словами, в описании материала меняется взгляд на проблему, подход и, конечно, единицы содержания. Здесь принципиальный момент.

Лингвосемиотические типы — это такие концептуальные системы, которые включают в себя всю синхронную область смыслов в том числе и предысторию (т.е. эволюцию). Принятая последовательность описания диктуется потребностью воспроизвести на более высоком уровне концептуализации языка и культуры — лингвосемиотические типы концептов, т.е. типы концептов в языке, чье значение определяется только на основании обращения к языковым знаковым уровням, а следовательно и к их более сложной семиотической природе.

Ключевой культурный концепт — минимальная содержательная и структурная константа культуры, оформляющая модель. Имеются основания считать ключевым концептом культуры древних славян *svoyъ* и соответственно индоевропейской культуры — и-е. **swē-* / **swō-* / **sw-*. Такая концепция праславянской модели мира входит в реконструкцию индоевропейской "антропоцентрической" модели, восстанавливаемой в пространственной горизонтальной проекции и соответствующей концепции изначальности рода и родового идеологии (И. Трир, В. И. Абазев, Э. Полом, О. Н. Трубачев). Реконструкция в "горизонтальном срезе" предполагает тип отношений "свой" — "чужой".

Изначальность идеологии рода, характерная для славян соотносится в индоевропейской ретроспективе как архаизм, весьма продуктивный в культурном и познавательном плане (проблема этимологического тождества и-е. **upo-*1 рожать, быть рожденным — **upo-*2 "знать человека"). Изначальность идеологии рода у славян ярко отражается в упомянутом ключевом слове славянской культуры **svoyъ* и в характерном для последнего архаическом соответствии коллективного индивидуального.

Дальнейшее изучение гнезда **svoyъ* (и-е. **sw*) плодотворно возможно исследованием древней идеологии изнутри: слав. **svъ*-п быть "смерть" собственно "свой благодатная смерть" как индоевропейский архаизм". Так известно, что формант **sw* и морфема **i* взаимодополняют в тематике родства: др.-англ. *swesol*, *sweset*, рус. *свекр*, *свекровь* [др.-инд. *svadhinā* "свобода", рус. *свобода*]. Ключевое слово индоевропейской культуры **swē* "свой" формирует пласт лексем, подчиняющихся строгой иерархии: имена родства (*-1) перечисляемые выше без скобок, называют у индоевропейцев людей, членов социу-

на, приближенных к роду, считающихся своими и имеющих право на свободу, т.е. право на проживание территории расселения социума (Polome 1980). Как полагает большинство индоевропейцев, слово **суд* входит в схему реконструкции "антропоцентрической" модели мира, рассматриваемой в горизонтальной проекции и соответствующей, по их мнению, концепции изначальности рода и родовой исологии (Tiet 1942, Абев 1970, Polome 1982, 1985, 1987, Колесов 1986, Трубачев 1987). Ключевым аспектом "антропоцентрической" модели является акцент "на контрасте "внутреннее-внешнее", который преобладает на каждом уровне социальной структуры и человеческих отношений", — пишет Э. Поломэ. "Внутри своей семьи, клана, племени индоевропейцы в безопасности, когда снаружи поджидает опасность. Внутри своей семьи, клана, племени он располагает всеми необходимыми правами и привилегиями, которые полагаются свободным членам общества, о чем свидетельствует первый элемент славянского "свобода" и др.-инд. *svādīna* — "свободный" (Polome 1982) (ср. также др.-терм. **fija* — **fijond* — "свободный", "друг", хет. *aga* — "тоже" (Rubel 1987).

Концепт актуализируется исключительно на социальном уровне семьи, рода, этноса, ипостасируя запрет на инцест у индоевропейцев (особенно по линии терминов родства, образованных от корня **суд*). Статья своим в индоевропейской культуре означает "по-род-ни-сь". Обретение права называться своим возможно лишь на базе кровного родства одного из членов семьи.

Этническая семиотическая модель — комплекс представлений о мире, отраженный в виде сложных концептуализаций, включающий этнические концепты культуры и архетипысодержательные, формальные).

В определенном отношении и в границах язык может служить историческим документом: так, например, тот факт, что индоевропейские языки образуют семью, дает нам основание умозаключить о некоем первоначальном этнизме, более или менее прямыми наследниками которого, в результате социальной преемственности, являются говорящие ныне на этих языках народы (Сосский 1977).

Примером концептуальной системы такого типа является реконструкция этнической модели в и.-е. языке и культуре, предложенная Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Ивановым. Как справедливо отмечается в реконструкции общиндоевропейской этнической модели (Гамкрелидзе, Иванов, 1984) мир (концепт, сигнификат), реконструируемый в лексическом архетипе протоязыка, как всеобщее пространство, мыслится иногда как составляющая мифологемы мирового дерева и е**med^hio*, делившего пространство и существ на три части. Авторы "Семантического словаря индоевропейского языка" Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов строят "дерево семантических признаков недиких

одушевленных существ (с. 481). Дикие животные, в свою очередь, делятся на три группы, а именно,

животные "верхнего мира" [**Нүе(i)* — птица, орел, журавль и т.д.], животные среднего мира [**med^hio* — волк, медведь, леопард и т.д.] и животные "нижнего мира" [**b^hud^hl* — змея, змей, червь, выдра и т.д.].

Корень **Нүе(i)* представлен в др.-инд. *vāi*, авест. *vaiti*, греч. *αἰή* "дует", и из этого названия для верхнего мира происходит и т.-е. родовое название птицы, ср. др.-инд. *vī*, лат. *avis* и др. Корень **med^hio* представлен в др.-инд. *mādhu* — "середина", др.-исл. *Míðgarð* "Средний (срединный) мир" и т.д. Корень **b^hud^hl* — представлен в др.-инд. *vidhā*, авест. *vidha* "низ" (Шмальstieg 1988).

Иногда теоретические черты одной индоевропейской реконструкции совмещаются с особенностями других интерпретаций, взятых в отдельном операциональном аспекте. Так др.-терм **midā-garðaz* реконструируется нами как партиципийный оборот, означающий абсолютный центр традиции, который в культурах иногда замещался космическим деревом, горой, столбом, ямой (Проскурин 1990). В сравнительно-историческом языкознании известна родственная партиципийная конструкция лат. *medius solis* "середина холма", которая прямо свидетельствует о приемлемости индоевропейской классификации в терманском ареале. Итак, основные семиотические категории в виде микромотива "мирового дерева" и классификации в культуре совместимы с отдельными этимологиями, лексико-грамматическими феноменами языков. Однако такая совместимость проследживается только в нескольких культурных ареалах, прежде всего, древнетерманском и балтославянском.

В некоторых индоевропейских языках наблюдается тесная семантическая ассоциация, "сцепление смыслов", между понятием "дерево" и "середина". Прежде всего это отмечается в корне **med^h*, который дает, с одной стороны, например, в балто-славянском ареале, лит. *medis* "дерево", а с другой — слав. **medja*, русск. межа "середина", "граница между двумя участками земли" (сюда также и предлог между).

На первый взгляд сразу можно было бы предположить, что здесь перед нами какое-то специфическое "отношение смыслов" "дерево" и "середина", нечто вроде частного "семантического закона". Наподобие, например, такого семантического закона, как перенос обозначения "сосуд" на "содержимое сосуда" (например, *две ложки масла*) или перенос обозначения "граница пространства" на "все пространство в данных границах" (например, *войдите в круг*). Но последние — действительно универсальны, тогда как отношение "дерево — середина" в других языковых ареалах не встречается и, следовательно, вовсе не является универсальным. Сделаем тогда следующий шаг и учтем

предупреждение Бенвениста (заниматься тем, где это возможно, прежде не смыслами, а "обозначениями вещей") и допустим, что этот случай подобен французскому *volet* (лететь=красть) (см. Степанов 1977). Иными словами, предположим, что и здесь в основе лежит какой-то культурный обычай, связанный с чем-то, что обозначалось словами от корня **medh-*. Например, древний балто-славянский обычай оставлять дерево или несколько деревьев в качестве метки, веки на границе между двумя участками земли. Действительно, такое предположение было сделано уже очень давно, и оно вполне оправдано.

Но и в этом "но" весь современный поворот проблемы — те же семантические отношения мы находим и в другом индоевропейском корне. В литовском языке имеется 1) *vidus* "середина", "внутренность" и 2) *viduolis* "дерево с сухой сердцевиной, но еще живое, зеленое. Не что очень близкое мы видим в исландском языке: 1) *viðr* название и предлог "напротив, при, с, посредством" (ср. англ. *with*), первоначально, вероятно, "между двумя предметами, посередине" (ср. *viðir* ср. род "двуполое существо, гермафродит"); 2) *viðr* "дерево" (ср.-англ. *wood*). Многие этимологи возводят обе эти пары слов к одному корню и.-е. **ui(d)-*. А Йоханнесон считает, что в исландском языке первое слово восходит к корню и.-е. **ui* с суффиксом сравнительной степени, т.е. к слову **ui-teto*, а второе — к и.-е. **uidhu-*. Однако, несомненно, что это разделение отражает лишь сравнительно поздний этап и что по происхождению это один и тот же индоевропейский корень.

Итак, в этом фрагменте индоевропейского словаря и культуры мы констатируем, с одной стороны, некий общий семантический фактор — сильную ассоциацию между понятиями "дерево" и "середина", а с другой — эта ассоциация никоим образом не носит характера универсальной семантической закономерности. Мы, таким образом, имеем дело с ареальным явлением в индоевропейской культуре.

Нетрудно теперь, помимо географического ареала, в котором дерево или группа деревьев, лесок использовались как межевой знак между полями или поселениями, указать еще и "ареал семантический" — некоторое более общее основание, а именно миф (мифологема, представление, верование — как бы это ни называть) "мирового дерева" или "древа жизни".

Семантически его можно резюмировать следующим образом: мир имеет середину, центр; в этом центре мира находится дерево, которое является основой мира, его осью, хранителем его жизненных сил; корни дерева уходят в подземное царство нижних, хтонических богов и духов, в царство мертвых; ствол и пышная крона расположены в среднем мире, на земле; а верхние ветви упираются в небесный свод — область пребывания высших богов и т.д.

Концепция дерева как центра мира соответствует этапу шаманских культур и достаточно последовательно представлена в культурах Азии и Сибири. Среди европейских культур, отражающих этот концепт, — древнегерманская культура с ее диалектами. Заметим, что германские народы относительно поздно расселились в Европе и, несомненно, что они принесли с собой свои верования и взгляды.

Семантические центры синонимизации. По определению С. Карпеевского, язык в целом представляет собой систему центров семантического излучения (*foyer de rayonnement*). Согласно С. Карпеевскому в языке наблюдаются колебания информационной модели: лингвистический знак принадлежит одновременно к синонимическому и к омонимическому ряду (ср. например, с одной стороны столы, паруса, а с другой — столы, жены) то значит, что "каждый лингвистический знак потенциально является омонимом и синонимом одновременно". Таким образом омонимия (в понимании С. О. Карпеевского, т.е. сама возможность омонимизации) и синонимия (т.е. наличие в языке случаев полного совпадения по значению у разных знаков образуют две "соотносительные координаты". В двойственной семантической структуре лингвистического знака означаемое, т.е. звуковая форма (*phonique*) и означаемое, т.е. функция, по образному выражению С. О. Карпеевского, непрерывно скользят "по склону реальности" ("*sur la pente de la réalité*"). "Каждое из них выходит за границы ("déborde") определенные ему его партнером: означаемое стремится иметь другие функции, чем его собственная, а означаемое ищет способ быть выраженным другими средствами, чем его знак. Они асимметричны, спаренные друг с другом (*associés*) они находятся в состоянии неустойчивого равновесия" (Карпеевский 1956).

Ср. формулировку этого основного тезиса Карпеевского в вводной главе его книги о системе русского глагола: "Транспозиция и синонимия — две стороны одного и того же явления"; "Каждое значение (*signification*) ... потенциально является и синонимом и "омонимом" одновременно" (Карпеевский S. Systeme du verbe russe. P. 31). Любопытно, что слова выражающие понятия правый и левый образованы в индоевропейских языках от разных корней, но все стремятся к синонимизации по одной программе. Слова, приходящие к выражению базовых семантов правый, левый, синонимизируются в пункте выражения пространственных связей. Мы видим как бы один те же эволюционные линии традиции, которые подчеркиваются в развитии смыслов, при этом ценность выступает стимулом для синонимизации слов, которые приходят по одним и тем же законам к выражению пространственных значений.

В отношении ориентиров *north, west, sup, east etc.*, синонимизирующихся с лексемами правый, левый необходимо учитывать место бытования представления в историческом прошлом, законы ориента-

ции и т.д. Приведем знаменитый пример из эпоса "Беовульф", где описывается необычная ситуация сияния солнца со стороны юга утра (обычно восход рассматривается как восход).

Gaeþ eft se-ƿe mot to meo modig, siƿan moegen-leoht ofer uða beaþ ofres dages, siþne sweðl-wegeð siƿan seiner

"пойдет обратно, кто сможет, к медовому напитку смелый, когда восходящее солнце на детей людей, солнцем, сиянием одетое, с юга засияет".

Отметим, что в Британии, как впрочем и в Скандинавии, юг определен относительно южной оконечности острова (полуострова), т.е. смещался по отношению к географическому югу на определенное количество градусов. В этой связи любопытны размышления О.З. Ройтера (Rother, 1934), а также развернутый комментарий к ним Ю.С. Степанова (1997). Исследователи обращают внимание на факт смещения на 45 градусов реальных ориентиров (т.е. к востоку и югу) ориентации в германской культуре, эксплицированных на историческом материале перемещений Оттара и Вульфстана (из перевода "Орозия").

В одном из диалогов в пьесе У. Шекспира "Юлий Цезарь" (место действия Рим до н.э.) такое представление подтверждается:

"Cassius. Shall I entreat a word? [they whisper]

Decius. Here lies the east: doth not the day break here?

Casca. No.

Cinna. O, pardon, sir, it doth, and you grey lines

That fret the clouds are messengers of day.

You shall confess that you are both deceived.

Here, as I point my sword, the sun arises;

Which is a great way growing on the south,

Weighing the youthful season of the year. (J.C. 100—108)

Таким образом, локальное представление о месте восхода солнца на о. Британия в пьесе У. Шекспира становится европейским представлением. Создавая свои героические образы эпохи Рима, Шекспир тем не менее вставляет в уста персонажей реплики, характерные для островных представлений англосаксов.

О том, что абсолютные ориентиры играли особую роль в англосаксонской культуре свидетельствует название англосаксонских королевств Сасекс, Уэссекс, Нортумбрия и др. Однако юг острова рассматривался англосаксами как лежащий на одной из оконечностей острова, не совпадающего с географическим югом [возможно под углом 45 градусов] (приблизительно там, где располагалось южное саксонское королевство Сасекс). В этой связи небезынтересно следующее наблюдение, связанное с маркированностью юга в родственной скандинавской культуре. В переводных с латинского текстах лексема правый синонимизируется с лексемой южный, т.к. юг принято считать в италийской культуре, закрепленным справа относительно наблюдателя (например, автура).

Резюмируя вышесказанное, отметим индоевропейское единство в выражении основной пространственной координаты — "правый" и однотипные концептуализации эвфемизмов в значении "левый" на раннем этапе традиции. Исторические языки развивают эти понятия по унифицированной программе, но сохраняют уникальность интерпретаций, актуальных в каждой культуре.

Уникальные концепты. В древних индоевропейских текстах, а также в лексических реконструкциях основных концептов индоевропейского мира обнаруживаются отнюдь не всегда архетипы, а уникальные с точки зрения отдельных культур явления (см. ниже реконструкцию неохена wong "рай" в древнеанглийском языке и англосаксонской культуре). Так, словосочетание др.-англ. неохена wong — "рай", не обнаруживает лексических соответствий в остальных древнегерманских языках, а также других индоевропейских диалектах (встречается только в древнеанглийском), по сей день оставаясь предметом контраверз этимологов, которые, как правило, исходят из презумпции единственности индоевропейского аретипа и не допускают мысли об уникальности некоторых концептуальных решений в отдельных ареалах индоевропейского мира, ср. например, этимологию данного словосочетания у К. Шнейдера: др.-англ. неохена *n-eih(a) из др.-терм. *etihæno от ср.-терм. etihæп "свет" и и.-е. *etk "блестеть", а также другие, базирующиеся на перестройке спорного элемента неохена (Benning 1961). [Заметим, впрочем, что У. Леманн в новейшем словаре не принимает возможности такой этимологии, см. (Lemmann 1986: A84)].

Культовым символом природного начала в древнегерманском языке чаще выступает медведь. В англосаксонской традиции медведь относился к числу священных животных и, по всей видимости, являлся тотемом англосаксов, отчего его имя часто табуируется: др.-англ. бета "коричневый", "бурый", или заменяется описательным: Beo-wulf "гусиный волк". С учетом вышесказанного наша этимология рав как "земли мертвых медведей" гармонично вписывается в широкий лингвокультурный контекст. Мы членим первый компонент так: нео-тхе-(па) и видим во втором корне отражение одного из древнейших имен медведя, сохраненное, в частности, в др.-инд. tkaśh, лат. ursus (*orgsos).

Аргументом в пользу такого членения служит название противопоставленной зоны "загробного мира" — ада, в общепринятой этимологической трактовке содержащее элемент нео-: нео- w(o)le geþriƿi букв. "мертвое поле", ср. др.-англ. wael "поле мертвых (после битвы)". В словосочетании неохена wong первый компонент, нео- в свою очередь, соотносится с англосаксонским нео "труп", "мертвое тело", ср. др.-англ. neofuol, букв. "мертвая птица", "ястреб". Таким образом, мы предлагаем следующую этимологию: неохена wong — "по-

ле (земля) мертвых медведей". Символизация "загробного мира" в виде "земли мертвых медведей" относится к эзотерической сфере — глубинному пласту верований охотничьих культур — предполагающей особую мистическую связь тотема и племени (ср. неолитический обряд медведя — пара диких животных) (Eliade). Ассоциация воина с хищным животным отражала противопоставление членов мужского союза обществу в целом, что, в частности, находило по-видимому, отражение в древнегерманских представлениях о связи загробного мира с культом героев, ср. др.-исл. Valholl "дом мертвых (героев)". Ассоциации загробного мира с местом будущей жизни героев представляются в нашей реконструкции естественными, поскольку основываются на культурном представлении англосаксов о герое-медведе, ср. выше Beowulf, а также др.-англ. beorn > beot, bytt "человек, воин", "герой" и др.-исл. björn "медведь". Необходимо отметить социальные и лингвистические основания верификации приведенной реконструкции. Такие основания, как это очевидно, не могут быть даны в текстах эксплицидно, так как языковые табу предполагают именно запрет на эксплицитное упоминание и именование (ср. рус. медведь, букв. "меду-ед", "сдавший мед" — подставное имя, возникшее вследствие табу, вместо какого-то иного имени, родственного др.-инд. iksah, lat. ursus, и др., которые все восходят к одному и тому же индоевропейскому корню и обозначают одно и то же животное. Опираясь на этимологический коррелят wolg в древнеиндийском в значении "мир" мы по маргинальному словосочетанию реконструируем какое-то первичное индоевропейское представление о загробном мире в виде "медвежьего поля". Из приведенного анализа следует важное методологическое заключение: семантически сопоставимые лексемы в некоторых культурных ареалах могут не восходить к одному лексическому архетипу, который является мифологическим, или культурным. Таким образом, наиболее общий архетип, значимый в семантической реконструкции, является двусоставным или "двуслонным": в нем доминирует некоторое общее концептуальное содержание (мифологическое, культурное и т.п.), которое на более низком, или более конкретном, уровне воплощается в двух видах — с одной стороны, в лексическом архетипе (к которому, в свою очередь, на еще более конкретном уровне отдельных языков могут восходить разные слова, связанные единым корнем), а, с другой стороны, в уникальных концептах в некоторых ареалах или даже в каком-либо одном из них; эти уникальные концепты не имеют ничего общего с лексическим архетипом первого вида, но имеют с ним общее в том, что все восходят к одному и тому же концептуальному (мифологическому, культурному и т.п.) архетипу.

Концептуальные референционные модели. В истории английского языка наблюдается замена форм указательных местоимений по про-

рамме индоевропейской модели. Из двух групп указательных местоимений древнеанглийского (ослабленной и усиленной), имеющих парадигмы склонения в мужском, женском и среднем роде, в истории английского языка выбираются только две независимые формы, соответствующие с номинативом, аккумулятивом среднего рода единственного числа. Эти две формы — þis-fæst (совр. англ. this & that) заимствуются из двух источников, двух противоположных групп указательных местоимений: усиленной, акцентирующей обозначенный концепт, и ослабленной, раскрывающей содержание описания через описание фона ситуации. В грамматическом ключе группы усиленных и ослабленных указаний предшествуют зонам действия: А) ближайшее указание и Б) дальнейшее указание. Каждая из этих зон в древнеанглийский период могла быть обозначена в принципе любой из форм мужского, женского и среднего рода и во всех падежах. Однако в истории языка в среднеанглийский период происходит специализация и обособление форм номинатива и аккумулятива среднего рода единственного числа. Вернемся к реконструкции активного и пассивного падежей, предложенной Х. К. Уленбеком. Ключом к типогезе Уленбека является предположение о более общем значении номинатива и аккумулятива среднего рода, которые в этой реконструкции представляют собой "пассив", падеж пациенса — единый обособленный падеж.

В синтаксисе маркированными местами окажутся позиции неактивного и активного субъекта и неактивного объекта:

неактивный субъект + глагол
активный субъект + глагол + неактивный объект

Согласно нашему еще более общему положению синтаксические позиции, соответствующие неактивному субъекту и неактивному объекту, оказываются маркированными позициями дейкиса, т.е. указания на сам предмет. Используя русский язык как метаязык описания, можно сказать:

• Этот/ тот камень лежит.
Этот/ другой/ тот человек кладет этот/ тот камень.

Все остальные случаи референции согласно принципу минимализации являются развитием отмеченных предложений. По положению Уленбека, позиция пациенса является маркированной по отношению к неактивному объекту, что и приводит в последствии к обособлению форм номинатива и аккумулятива среднего рода (здесь в сл. ч.) логична экстенсиналу, а вторая — интенсиналу.

С точки зрения развития указательности формальное развитие дейкиса в индоевропейских языках могло пойти или по линии активного субъекта, или неактивного объекта с сохранением маркированности актива и пассива.

Так оно и произошло в исторический период. Существуют языки, в которых действительные конструкции ассоциируются с первым, вторым и третьим лицом (например латинский, современный испанский, сербохорватский), т.е. формы указания развились на базе активного субъекта, а также языки, где формы первоначально ассоциируемые с неактивным объектом (например, современный английский) становятся указательными местоимениями.

Структурные схемы мифов. Концептуализации, возникающие при сопереживании языка и культуры, становятся актуальными для семантики уже в 19 веке. М. Вреаль интересовало как от номинации одиночных событий в структуре предложения язык переходит к комплексным синтаксисам. В настоящее время некоторые исследователи приходят к выводу о возможности реконструкции индоевропейской мифологии по структурно-семантическим схемам предложений, восстанавливаемым в индоевропейском ареале. Так, К. Уоткинс в статье "Как убить дракона по-индоевропейски" реконструирует структурную схему одного из центральных индоевропейских мифов о сражении героя со змеем.

ГЕРОЙ	УБИТЬ (*g ^h nen)	ЗМЕЙ (ОРУЖИЕ)
-------	-----------------------------	---------------

Автор статьи анализирует истоки индоевропейской мифологии, опираясь одновременно на данные языка и категории индоевропейской культуры. Обращаясь к примерам в исторических языках, автор проследживает рефлекс глагола *g^hnen- в древнегреческом, языке Авесты, хеттском, древнегерманских языках (Watkins 1987).

На основе этого принципа можно реконструировать архетипическую структуру индоевропейского текста о мировом дереве, используя русский как метаязык описания:

Посреди стоит дерево
Дерево имеет ветки, корень и ствол
Крона объемлет все пространство ветвями
Все пространство под кроной — это и есть мир
(мир как таковой может не называться).

Приведенная реконструкция становится возможной, как результат воспроизведения структурной схемы мифа присутствующей во многих индоевропейских традициях: хеттской, древнегерманской: древнеанглийской, древнеисландской, древневерхненемецкой и др., балто-славянской культуре (литовской, русской, украинской, белорусской и т.д.) и др.

Такая реконструкция индоевропейского прототекста о мире уже имеет достаточное количество текстов-рефлексов в исторических текстах. В какой-то степени она облегчает понимание реконструкции лексического архетипа для мира в семантическом словаре. С углублением представлений о реконструкте и расширением материала, воз-

можно, открытие все новых и новых текстов с данной структурой, а также текстов, стоящих у истока мотива.

Грамматические конституты в культуре. Слои и пласты в грамматике. Иногда для верификации культурного содержания в текстах требуется более детальное исследование слоев или пластов в грамматике. Для описания каждого слоя грамматики необходимы такие средства и понятия, которые могут быть избыточны в другом слое. Зачастую это различие категоризаций, проводимое исследователем, вполне определенно подкрепляется наличием в самом слое каких-либо формальных средств, отсутствующих в другом слое. Так, архаический пласт английского языка широко использует морфему *-(e)n* как в имени, так и в глаголе. Причем особенно важно, что это формальное средство как раз не принадлежит только морфологии имени или только морфологии глагола, а именно объединяет их в один слой грамматики, противопоставляя другим слоям. Так, Ф. Ф. Фортунатов показал, что в старославянском языке флексия *1* лица единственного числа в ее архаической форме в глаголе *въдъ "я узнал"* является "обломком" парадигмы индоевропейского перфекта, т.е. *въдъ* происходит из **u^hden*, и что глагольная морфема **-en* материально здесь та же самая, что в имени типа *сын*, им (сходство с английской морфемой *-en* здесь, конечно, несущественно). Напротив, активный и пассивный падеж в индоевропейском (этап Угленбека), а также лексические вхождения в структурные схемы предложения сохраняют релевантность в более поздней системе готского, древнеанглийского и др. языков германской группы.

Уместно обратиться к рассуждениям Н. Гартмана (Nagtmann 1958) о принципах концептуализации в таких условиях: "В строении мира нет свободного парения более высоких слоев. Они существуют накладываясь на более низкие, носимы ими. Способ накладывания (*das Aufbauen*) различный... Притом категории более низкого слоя проникают в более высокие, и существенная их часть остается там". Строение мира из слоев определяется отношением категорий (принципов и законов) надстраивающихся друг над другом слоев. "...появление новых категорий на более высоких слоях (категориальное почин) составляет его несомнимое разнообразие" (с. 333—337).

ПРОБЛЕМА "КОДЫ" И "ТЕКСТЫ" закономерно очерчена в рамках проблемы передачи культурных матриц. В устройстве самого языка заложены параметры, позволяющие интерпретировать не только его нынешние значения, но и реконструировать данности минувших эпох. Немалую роль в этом играют коды индоевропейской культуры, сходные в культурах и понятные говорящим в течении длительных периодов времени. Благодаря им любое языковое сообщение может быть воспринято во времени и пространстве и понято (с определен-

ными поправками терменевтического анализа при исследовании древних текстов). Сохранность кодов в традиции обеспечивается аккумулятивной функцией языка в культуре, призванного гарантировать некорректные общие условия своего функционирования.

М. Хайдеггер, занимавшийся проблемой понимания, представляет коды, в нашем прочтении, в виде процесса "набрасывания понимания" (сам Хайдеггер термин "код" не употребляет): "В набрасывании понимания сущее раскрыто в своей возможности. Сам характер возможности каждый раз соответствует способу бытия понятого сущего. Вообще, сущее внутри мира набросано в направлении мира, то есть в направлении целостности некоторой значимости, в соотносительных связях которой с самого начала утверждено озабоченное делание как бытие в мире. Если сущее внутри мира обнаружено вместе с бытием здесь-бытия, то есть достигло уразумения, то мы говорим, что у него есть смысл" (Хайдеггер 1993). Иными словами, коды в языке представляют, уже согласно нашему определению (опираясь на хайдеггеровское), зоны "набрасывания понимания", которые в свою очередь могут быть как-то проинтерпретированы. При этом они не равнозначны смыслу, а лишь ведут к его правильному пониманию. Восприятие мира и действительности в некоторых философских системах рассматривается как вторичное явление по отношению к интерпретиционному коду, который обычно связан по своей природе с распознаванием смысла языкового знака. Такая функция кода в восприятии мира обусловлена той ролью, которая отводится коду в понимании текста (и, соответственно, в расширенном понимании смысла мира как книги и текста). "Язык следует изучать во всем разнообразии его функций" — пишет Р. О. Якобсон. "Адресант (addresser) посылает сообщение адресату (addressee). Чтобы сообщение могло выполнять свои функции, необходимы контекст (context), о котором идет речь (в другой не вполне однозначной терминологии, "референт"=referent); контекст должен восприниматься адресатом и либо быть вербальным либо допускать вербализацию; код (code), полнотой или хотя бы частично общий для адресанта и адресата (или другими словами, для кодирующего и декодирующего); и наконец, контакт (contact) — физический канал и психологическая связь между адресантом и адресатом, обуславливающие возможность установить и поддерживать коммуникацию. Таким образом, по Якобсону, любому речевому произведению имманентно присущи характеристики кода. В русле своей доктрины семиотики Р. О. Якобсон признает существование всеобщего кода (over-all code), который представляет собой систему взаимосвязанных субкодов". Встречаясь с такой универсальной концепцией кода, существующей в лингвистике, мы тем не менее в данном исследовании, по семiotике культуры, сознательно уходим от расширенного понимания термина "код" и остаемся в парадигме

"языкового кода в культуре. В настоящем исследовании функции индоевропейских кодов не рассматриваются отдельно вне текста как такового, который, на наш взгляд, лишь один способен полностью пролить свет на организацию и структуру кода. Согласно этой концепции в индоевропейских языках существуют сенифические системы знаковых рубрик, представляющие всю совокупность знаков в виде осмысленной последовательности знаков. По этому поводу Лосев замечает: "...это начертание есть буква А, а вот это начертание буква Б". Но потом... — сочетание букв как АВА узнается "при произнесении его сразу как нечто целое" (Лосев 1988). Такой код совмещен полностью с кодовым словом и может стать предметом отдельного исследования с точки зрения его синтактики (сочетаемости). Так, в письменных индоевропейских языках, языках великих цивилизаций, исторически сросшихся со своей письменной формой, планом выражения языка, по существу оказывается не только устной, но и неотделимой от нее письменная форма — единый зрительно-слуховой комплекс.

В своей изначальной трактовке "код" (франц. code, от лат. coDEX — свод законов) определяется как система условных знаков (символов) для передачи и хранения (запоминания) различной информации. Конечная последовательность кодовых знаков называется словом. В интерпретациях кода в языке будем исходить из общей проблематики семиотики, а под самим кодом мы будем понимать семиотическую структуру, систему (или просто знак), "хранящую и передающую информацию, будь то система в человеческом обществе (гл. обр. язык, а также некоторые явления культуры, обычаи и обряды... и т.д.), в природе (коммуникация в мире животных) или в самом человеке (например, зрительное и слуховое восприятие предметов: логическое расуждение)" (Лингвистический энциклопедический словарь 1990) (см. выше).

Первичное и вторичное в понимании кода (т.е. первичный и вторичный коды) представляет интерес в чисто семиотическом плане, поскольку в самом широком смысле любое высказывание на языке, его орфографию на письме можно интерпретировать как первичный знак (например, рассмотренное выше сочетание букв АВА). Кроме того, каждое "культурное слово" имеет, помимо своего культурного концепта, и свой синтаксис (Арутюнова, Степанов). Один пример: русское слово мир имеет свой концепт и свой синтаксис, которого не имеют другие "культурные концепты".

Таким образом, первичные коды отражают то, что значит слово, предложение (принцип "the sentence means" "предложение означает"). Вторичные коды говорят о том, о чем имеет в виду говорящий (принцип "the speaker means" — "говорящий имеет в виду").

Для исследовательских целей мы выбрали вторичную систему кодов, действующих одновременно в языке и культуре, т.е. нас интере-

уюют коды языка, совместимые с культурными парадигмами и обладающие понятийно-культурным значением в культурной парадигме. Так, вторичная система кодов включает алфавитные системы, анаграммы, шифры и т.д.

Далее мы проиллюстрируем мысль А. А. Поттебни о речевой цепи некоторыми организационными принципами алфавитов, алфавитным принципом в культуре. Для алфавита, как и для молитвы (в примере Поттебни) приоритетным является зачин, начало, обслуживающие соположение элементов. Воспроизведение цепи в ином порядке и при ином "господстве передних членов" приводит к нарушению принципа алфавитного ряда, воспроизведения структуры молитвы и содержания образа или представления.

Одним из главных аспектов работы является — описание индоевропейской алфавитной традиции. Алфавит в исследовании рассматривается одновременно как код и как текст, воплощающий этот код.

Концепция алфавита как "Кода" и одновременно как "Текста" иллюстрируется сразу на целой группе традиций письменности эпохи принятия христианства. Рассматриваются уникальные явления алфавитной матрицы, акумулятивности алфавитов и исторической дуальности и т.д.

В старославянских традициях, где первоначально функционировали две азбуки — кириллица и глаголица, первая примыкает к классической алфавитной традиции, воссоздавая последнюю в графическом исполнении и звучании, вторая — глаголица создается на базе уже занятого первой азбукой матричного континуума, и в своем графическом исполнении, как показывает автор, пользуется графическими ресурсами кириллицы, но в иной последовательности. Возникает уникальная ситуация дуальности, когда ресурс классической матрицы воссоздается дважды, но в разном исполнении. Помимо авторской дуальности, имеются многочисленные примеры исторической дуальности. В данной работе дуальность культуры рассматривается как необходимая стадия в обретении единой этнической письменности согласно образу.

Само перечисление алфавитных знаков в древних культурах носило ритуальный, текстообразующий характер. Например, одной из основных гипотез настоящей работы является предположение о происхождении самоназвания алфавитов из нарастающей последовательности знаков, озаначающих сущность всей системы.

Например, сущность текста синтагмы (терминологизация алфавита) остается неизменной в разных языках при нарастании количества кодирующих элементов.

Разные алфавитные системы имеют в принципе разные по длине господствующие формы. Так, для русской традиции характерно господство двух знаков, для латинской от двух до четырех, а для древнегерманской рунической — шесть знаков.

Таким образом, алфавитные тексты задают минимальные комбинаторные пары знаков. Так русское письмо ассоциируется с воспроизведением слога УС, руническое письмо с передачей синтагмы из шести знаков неслового типа. Во многом длина речевой цепи русского языка ассоциируется с последовательностью минимальной пары — "сущностью" кодируемого понятия.

Как показал Н. С. Трубецкой, некоторому принципу, притом более абстрактному, подчиняется само расположение букв в алфавите, т.е. сказали бы мы, подчиняется сам "конкретный алфавитный принцип". Трубецкой, вполне справедливо, полагал, что таким абстрактным алфавитным принципом выступает — в греческом алфавите и производных от него, в частности, в славянских — принцип счета в десятичной системе (благодаря чему алфавит распадается на группы знаков по 9 знаков в каждой (Трубецкой 1968).

Система алфавитов, которых мы здесь касаемся (от протосемитской к древнегреческой и далее), имеет в основе одну систему — прототип. В разных алфавитах этого семейства знаки, по происхождению соответствующие друг другу, располагаются в одном и том же, в основном неизменном, линейном порядке (ср. рус. а, б... и т.д., греч. альфа, бета... и т.д., семит. адеф, бет... и т.д.). Этот порядок, определяющий внутреннюю системность алфавита, и составляет прежде всего его парадигматику. Кроме того, в парадигматику алфавита следует включить некоторые частные внутренние группировки — оппозиции знаков, если они имеются (такие, например, как рус. знаки ш, щ, которые образуют подгруппу как в плане выражения так и в плане содержания).

Н. С. Трубецкой (Трубецкой 1968) считал, что в алфавитах, где знаки не имеют числовых значений, а только звуковые, порядок расположения вообще не играет существенной роли. Напротив, числовые значения скрепляют всю систему в жесткое единство. В частности, древнегреческий алфавит и производные от него кириллица и глаголица сохраняют неизменным основной порядок прототипа и при этом всегда имеет чисто знаков, кратное 9 (первые девять знаков — единицы, вторые девять — десятки, третьи девять — тысячи, четвертые девять, когда они появляются, — десятки тысяч). Однако, согласно современным данным, числовые значения появляются только в греческом алфавите, а в его семитском прототипе они отсутствуют и были восприняты семитскими алфавитами позднее из греческого.

Т. В. Гамкрелидзе на этом основании склонен рассматривать парадигматику алфавита как своего рода ритуальный факт — передачу прототипа по традиции, хотя при создании самого прототипа могли иметь место другие мотивировки, в частности "графическое сходство знаков письма и фонетическое сходство звуков, выражаемых этими знаками" (Гамкрелидзе 1985). Однако это положение объясняет, ско-

уюют коды языка, совместимые с культурными парадигмами и обладающие понятийно-культурным значением в культурной парадигме. Так, вторичная система кодов включает алфавитные системы, анаграммы, шифры и т.д.

Далее мы проиллюстрируем мысль А. А. Потебни о речевой цепи некоторыми организационными принципами алфавитов, алфавитным принципом в культуре. Для алфавита, как и для молитвы (в примере Потебни) приоритетным является зачин, начало, обслуживающие соположение элементов. Воспроизведение цепи в ином порядке и при ином "господстве передних членов" приводит к нарушению принципа алфавитного ряда, воспроизведения структуры молитвы и содержания образа или представления.

Одним из главных аспектов работы является — описание индоевропейской алфавитной традиции. Алфавит в исследовании рассматривается одновременно как код и как текст, воплощающий этот код.

Концепция алфавита как "Кода" и одновременно как "Текста" иллюстрируется сразу на целой группе традиций письменности эпохи принятия христианства. Рассматриваются уникальные явления алфавитной матрицы, акумулятивности алфавитов и исторической дуальности и т.д.

В старославянских традициях, где первоначально функционировали две азбуки — кириллица и глаголица, первая примыкает к классической алфавитной традиции, воссоздавая последнюю в графическом исполнении и звучании, вторая — глаголица создается на базе уже занятого первой азбукой матричного континуума, и в своем графическом исполнении, как показывает автор, пользуется графическими ресурсами кириллицы, но в иной последовательности. Возникает уникальная ситуация дуальности, когда ресурс классической матрицы воссоздается дважды, но в разном исполнении. Помимо автоторской дуальности, имеются многочисленные примеры исторической дуальности. В данной работе дуальность культуры рассматривается как необходимая стадия в обретении единой этнической письменности согласно образу.

Само перечисление алфавитных знаков в древних культурах носило ритуальный, текстообразующий характер. Например, одной из основных гипотез настоящей работы является предположение о происхождении самоназвания алфавитов из нарастающей последовательности знаков, озаначающих сущность всей системы.

Например, сущность текста синтагмы (терминологизация алфавита) остается неизменной в разных языках при нарастании количества кодирующих элементов.

Разные алфавитные системы имеют в принципе разные по длине господствующие формы. Так, для русской традиции характерно господство двух знаков, для латинской от двух до четырех, а для древнегерманской рунической — шесть знаков.

Таким образом, алфавитные тексты задают минимальные комбинаторные пары знаков. Так русское письмо ассоциируется с воспроизведением слога УС, руническое письмо с передачей синтагмы из шести знаков неслового типа. Во многом длина речевой цепи русского языка ассоциируется с последовательностью минимальной пары — "сущностью" кодируемого понятия.

Как показал Н. С. Трубецкой, некоторому принципу, притом более абстрактному, подчиняется само расположение букв в алфавите, т.е. сказали бы мы, подчиняется сам "конкретный алфавитный принцип". Трубецкой, вполне справедливо, полагал, что таким абстрактным алфавитным принципом выступает — в греческом алфавите и производных от него, в частности, в славянских — принцип счета в десятичной системе (благодаря чему алфавит распадается на группы знаков по 9 знаков в каждой (Трубецкой 1968).

Система алфавитов, которых мы здесь касаемся (от протосемитской к древнегреческой и далее), имеет в основе одну систему — прототип. В разных алфавитах этого семейства знаки, по происхождению соответствующие друг другу, располагаются в одном и том же, в основном неизменном, линейном порядке (ср. рус. а, б... и т.д., греч. альфа, бета... и т.д., семит. алеф, бет... и т.д.). Этот порядок, определяющий внутреннюю системность алфавита, и составляет прежде всего его парадигматику. Кроме того, в парадигматику алфавита следует включить некоторые частные внутренние группировки — оппозиции знаков, если они имеются (такие, например, как рус. знаки ш, щ, которые образуют подгруппу как в плане выражения так и в плане содержания).

Н. С. Трубецкой (Трубецкой 1968) считал, что в алфавитах, где знаки не имеют числовых значений, а только звуковые, порядок расположения вообще не играет существенной роли. Напротив, числовые значения скрепляют всю систему в жесткое единство. В частности, древнегреческий алфавит и производные от него кириллица и глаголица сохраняют неизменным основной порядок прототипа и при этом всегда имеет чисто знаков, кратное 9 (первые девять знаков — единицы, вторые девять — десятки, третьи девять — тысячи, четвертые девять, когда они появляются, — десятки тысяч). Однако, согласно современным данным, числовые значения появляются только в греческом алфавите, а в его семитском прототипе они отсутствуют и были восприняты семитскими алфавитами позднее из греческого.

Т. В. Гамкрелидзе на этом основании склонен рассматривать парадигматику алфавита как своего рода ритуальный факт — передачу прототипа по традиции, хотя при создании самого прототипа могли иметь место другие мотивировки, в частности "графическое сходство знаков письма и фонетическое сходство звуков, выражаемых этими знаками" (Гамкрелидзе 1985). Однако это положение объясняет, ско-

Среди проанализированных письменностей — клинописные знаки на утариской табличке, первые алфавитные системы эпохи принятия христианства: древнееврейская, коптская и др.

Автор исходит из презумпции некоторого ядра, алфавитной матрицы, которая предшествует содержанию и принципам организации алфавитных письменностей. При этом алфавитная матрица уникальна в том роде, что она достаточно редко — лишь только в рассмотренных в исследовании примерах, служит источником номинации.

Элементы матрицы выступают как символы кода в синтактике, участвуют в написании слова согласно правилам орфографии. Код имманентно присущ любому высказыванию языка, хотя интерес к языковым кодам в науках распахивается, с одной стороны, с точки зрения орфографии языка, а с другой стороны, с точки зрения семиотики культуры.

Для экспликации вторичных кодовых пространств приводится классификация способов взаимодействия “Кодов” и “Текстов” в алфавитах, анаграммах, этимологиях, семиотических эволюционных рядах и т.д.

Автор выдвигает предположение, что культурно-историческое знание для семиотики культуры имеют именно вторичные кодовые системы, распадающиеся концептуальное содержание с точки зрения говорящего (или участника коммуникации). Кодовые синтагмы задачу образуют на базе уже существующих словесных цепочек. В их число, например, входят элементарные шифры. Автор проводит некую аналогию между использованием алфавитных систем как ключей шифров и алфавитов вообще. Исторически сложилось так, что именно алфавитная цепь использовалась в качестве исходного ключа к расшифровке кодовых пространств.

Любопытно, что в анаграммах индоевропейских языков вторичные кодовые пространства не менее значимы, чем первичные, т.к. само высказывание часто имеющее парадоксальный смысл становится доступным пониманию, лишь по мере того, как читатель правильно истолковывает анаграмму.

Идеотамы, также относимые автором к разновидности кода, иллюстрируются на примере лексических палиндромов. Автор считает, что первые системы унификации письменности могли носить характер подобных лексических палиндромов, когда имя знака и последовательность знаков передавались из поколения в поколение и ставили плат исторической письменной памяти этносы.

Закономерно, что одной из разновидностей кодовых пространств становятся этнические коды, коды какого-то отдельного этноса, племени. Этнокультурные коды связаны с уникальными культурными концептами традиции, поскольку само их содержание нацелено на

интерпретацию уникальной информации об истории племени, клана, социума.

Далее, в типологии кодов представлен именной код или особый мифологический код, связанный с передачей какого-либо сакрального имени бога. Такие примеры обнаруживаются в самых древних традициях — от хеттской до древнеанглийской. Имя бога — это тайна, однако само имя может быть воспринято во вторичном кодовом пространстве.

Семиотические коды. Представлены в эволюционных предметных рядах материальной культуры. Для иллюстрации семиотического кода автор использует ключевой эволюционный ряд представлений о мировом дереве — кресте. Символ мира дерево замещается в христианской культуре крестом. Помимо лексика этот переход иллюстрируется целой совокупностью текстов, посвященных смене центрального космического символа.

Первая глава последнего раздела концентрирует внимание на принципах анализа и реконструкции текстов в индоевропейской традиции, исходя из “интертекстуальности” любого семиотического семантического исследования. Правила атомарности текста, т.е. его логические и истинностные свойства, существенны для интерпретации и реконструкции компонентов и содержания прототекстов.

Компоненты прототекстов восстанавливаются по составляющим индоевропейских текстов — формулам. Автор работы исходит из возможности реконструкции прототекстов по религиозным схемам в строении сложного слова, по правилам утверждения прототекста в явных индоевропейской апофатике.

Отдельным сюжетом проходит линия анализа двояверных текстов. Заключительная часть посвящена собственно типологии алфавитных текстов: от самых ранних до современных, написанных уже в наше время, но на древние алфавитные темы.

Матричный аспект индоевропейской культуры свидетельствует о ее глубоких корнях. Фактически весь содержательный материал традиции имеет тенденцию к матричному воплощению, будь то культурный концепт или отдельный алфавитный знак.

Алфавит передается по линии текста как формула, а также по семиотической линии как числовая программа. Эти две линии передачи алфавитов пересекаются, образуя направления индоевропейской алфавитизации. Рассмотрим проблему алфавитного кода в семиотическом ключе как задачу. Например, дан исходный алфавит с матрицей А, Б, В, Г, Д с числовыми значениями (сегмент русского алфавита). Создадим на его основе новый алфавит, обозначив звуки теми же графическими ресурсами. Допустим, Б, А, В, Д, Г. Тогда выражения в новой записи будут не только напоминать старые обозначения графически, но и читаться по двуалфавитному принципу. Именно та-

кой сценарий реконструирован для глаголического письма в контексте двуглавитости. Например, на первом месте глаголицы в значении /а/ реконструируется графема "пей", не вошедшая самостоятельно в глаголицу и т.д.

Напротив, кириллический ряд достаточно последовательно встраивается в греко-византийский алфавитный ряд и выводится из него, о чем свидетельствует хотя бы сохранность числового принципа.

Числового принцип глаголицы оригинален. Числовая последовательность — новая. Она включает все знаки ряда вне исторического контекста происхождения графем.

При исследовании мы руководствуемся определенным методологическим принципом, который сам по себе уже является следствием изучения алфавитов, т.е. частью теории алфавитов. Принцип этот следующий: матрица алфавита (его "парадигматика") передается от народа к народу, заимствуется, но смысл составляющих ее знаков и всей их совокупности заново интерпретируется в данной культурной среде. Выразаясь несколько условным "культурологическим" термином, — смысл алфавитных знаков этнически **производен**. (Это положение установлено, в частности, при изучении ирландского огама: наиболее обычный для огама "растительный" принцип именования букв кое-где замещается другими — "рыбный" по названию рыбы, "минеральным" по названию камней, — "птичий" по именам птиц и т.п. (Ahliz 1935).

Обратим наше внимание на своеобразие построения англосаксонского ряда по сравнению с более древним рядом старших рун. Прежде всего, обращает на себя внимание окончание англосаксонского ряда, а также, несомненно, наполненность ряда новыми графическими элементами. В "Рунической поэме" нарушается цикл 1—24 рун, а его место замещается каким то новым принципом построения ряда.

Согласно нашей основной гипотезе, в основе англосаксонского ряда лежит принцип этнической производности, поскольку сам ряд разрабатывался на основе более древнего футарка. Так, графически инновации у англосаксов фактически повторяют графические элементы футарка, например, руна **F** аеск используется для обозначения асена, в то время как в футарке она означала **F** *апыз "Одина". Не отличаются своеобразием и остальные дополнительные руны типа **N** ас "дуб" и т.д. Ключевым положением англосаксонского ряда является мена 23 и 24 знаков для рун, поскольку, по мысли создателя англосаксонского ряда, именно последовательность 20, 21, 22, 23 и 24 рун представлялась им более обоснованной. Приведем эту последовательность в рунической записи: **N** + **V** + **X** + **Z** и эту взаимосвязь более детально. Такая последовательность ряда согласуется семантически с глубинными темами этнокультурного мифа древнегерманских народов. Мы находим концептуальную параллель в одном из фраг-

ментов Тацита ("Германия"), где речь идет о происхождении германских народов. По-видимому, Тацит в своем сочинении излагает древний миф о происхождении. Текст Тацита позволяет реконструировать германский "прототекст" ("прототекст") в форме тулы: ***Ingui: Etimin Teuz: Istwas**, — с учетом германского аллитерационного принципа стихосложения и особенностей жанра тулы. Этот текст позволяет установить семантические ассоциации в рамках культурной темы с третьей семьей англосаксонского футарка.

Тацит пересказывает основные части этногенетического мифа германских народов: "Они прославляют в старинных песнях, которые представляют у них единственный род предания и летописей, бога Туистона, рожденного землей (*Tuistonem deum terra editum*), происхождение народа и родоначальников. Манну они приписывают трех сыновей, по имени которых ближайшие к океану зовутся (*Inguaeones*), средние эрминонами (*Erminiones*), остальные иствесонами (*Istaevones*)" (Getmania, 2).

Роль мифологического прародителя *Маппаз находит отражение в некоторых легендах скандинавской мифологии, например, в мифе о мифологическом первоцеловеке — великане Умг. Для нас же специфический интерес представляет согласование основных фрагментов мифа о прародителе с синтагмой №20—№21—№22—№23 из англосаксонского ряда.

Как нам представляется, текст мифа, реконструируемый в его наиболее важном моменте — именах собственных, отражает специфичку расселения, а значит и набор элементов в последовательности третьей семьи рун: 20 Мап "первоцеловек"; 21 — лагу "вода"; 22 — Инг — Инт (один из сыновей Манна); Edel — Родина (место рождения). Тогда основные элементы мифа полностью согласуются с принятой англосаксами последовательностью рун. За элементами ряда устанавливается отличный от общегерманского принцип расположения рун в синтагмах — принцип цикла замещается в англосаксонском ряду принципом этнокультурного кода, иракшего ведущую роль в экспликации последовательности рун. Предположим, что эта синтагма отражала некоторые историко-культурные черты происхождения племени ингвеонов, расселенных ближе к морю, воде.

Если продолжить исследование вопросов корреляции алфавитных систем индоевропейских народов, с основными этногенетическими мифами, то кажется, что англосаксонский пример — совсем не исключением.

Обратимся к краткой версии мифа о заселении Ирландии в изложении В. П. Калыгина. "Первой в Ирландии оказалась Кес(с)айр (Ces(s)air), дочь Бита (Bib букв. "мир" < и.-е. *gwei, "жить"), прибывает в Ирландию за сорок дней до потопа по совету своего деда Ноя, который посоветовал ей отправиться на Крайний Запад в на-

дежде, что потоп не достигнет тех краев. Кессайр отправляется в плавание на трех кораблях вместе со стапятьюдесятью женщинами и тремя мужчинами — *Bith* (отец Кессайр), *Ladru* (< латро “разбойник”?) и *Finian* (< *finno-seno* — “бело-старый”).

Ассоциативная реконструкция древнейшего слоя начальных букв огама, а также прототекста о происхождении ирландского народа, опирается на композиционно организованную начало алфавитного ряда. Текст, который передавался долгое время устно, по видимому, имел специфические ориентиры этнокультурного кода — огам. Маркированный признак, как мы теперь видим, — слов акронимов, — “люди мужского пола” — являются точным соответствием маркированным согласным начала огамического ряда в их древнейшем слое.

B L V(F) S N etc.


Такой вывод не может остаться без последствий для более общих структурных реконструкций основного этногонического мифа древних индоевропейских народов. Порядок имен лиц мужского пола является социальным признаком отбора, доминировавшего в этносе. Ассоциативная реконструкция — “знание” — “алфавит” — “первые поселенцы” служил той базой, на которой выстраивается цепь представлений о происхождении первых ирландцев, а также ритуального текста, скрывающегося за началом огама. Таким образом, в своих истоках ирландский огам, возможно, не был огамом “деревьев”, огамом “трав” и т.д.: ряд обособлен этнокультурным слоем.

Итак, алфавитный код представляет в своем исходном состоянии уникальный этнически-производный текст ритуального содержания. Группы знаков алфавита сами по себе содержат синтагмы, имеющие социально-, этнокультурные значения. Названия букв алфавитов не этимологизируются как архетипы, а представляют собой этнически-производные акронимы.

Алфавитная матрица объединяет в себе следующие черты: деление на основные и добавочные для рассматриваемой культуры группы знаков, так и членение на культурно-значимые сегменты начала, середины и конца алфавитов. Подобные сегменты имеют композиционно значимость в создании и функционировании алфавитного ряда.

Кодовые пространства алфавита имеют сакральные точки, пласты определенной семантики и иногда образуют семантические циклы и высказывания.

Алфавитный код является сложным образованием, наследуемым в культурах по принципам воспроизведения по образцу или новой записи (по старому тексту) — “палимпсест”.

Числовые значения букв составляют композиционную решетку системы, изложенную в строгой последовательности.

Кодовые пространства алфавита используются как буквенные коды, шифры и т.д.

Этнокультурные коды составляют отдельную часть исследования, т.к. они передают этническое содержание в языке (включая и алфавитные ряды).

Имя, в особенности имя бога, могло быть переосмыслено во вторичных кодовых пространствах в виде анаграмм записей, знаков тайного содержания, несущего сакральный смысл.

Этимологические коды — исследовательское пространство исследователя — специалиста. Однако именно они позволяют расположить текстовое содержание письменных и бесписьменных традиций в виде некоторого историко-семантического процесса.

Семиотические коды. Они наблюдаемы в семиотических эволюционных рядах и представляют собой ряды сменяемых в культуре предметов и явлений. Их развитие связано с магистральными движениями культуры.

* * *

Развитие темы “коды” и “тексты” приводит исследование к закономерному логически вытекающему окончанию. Изложение содержания на основе принципа цикла — предвещает описание способов анализа культурного текста или проблеме метода.

Рассмотрение культурных текстов как супертекста трансформирует подходы к анализу лингвокультурного материала. Вся культура моделируется в виде супертекста, типологические черты которого выводятся на основе реконструируемых формул, сегментов частных текстов и атомарных предположений. В заключении диссертации достаточно подробно описывается типология алфавитных текстов и их эволюция в мировой культуре.

Резюмируем сказанное в заключение в виде ключевого тезиса для всего исследования: все факты языка и культуры в их взаимосвязи в индоевропейском пространстве культуры распадаются в своем содержании по признакам:

I. “измерения” материала (со стороны наблюдателя),

II. имманентно присущие текстам кодовые пространства и тексты культурные чейки и матрицы.

Статьи и книги автора диссертации:

Проскурин С. Г. О значениях правый и левый в свете древнегерманской лингвокультурной традиции. Вопросы языкознания. — 1990. — №5.

Проскурин С. Г. Мифопоэтический мотив мирового древа в древнеанглийском языке и англосаксонской культуре. // Логический анализ языка: культурные концепты / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. — М., 1991.

Степиное Ю. С., Проскурин С. Г. Концепт действия в контексте мировой культуры. // Логический анализ языка: Модели действия / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. — М., 1992.

Степиное Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры: Агфавиты и агфавитные тексты в периоды двоеверия. — М.: Наука, 1993 (монография, 11,6 уч.-изд. л.).

Степиное Ю. С., Проскурин С. Г. Смена культурных парадигм и ее внутренние механизмы // Философия языка в границах и вне границ. Международная серия монографий. — Харьков, 1993. — Вып. 1.

Проскурин С. Г. Очерки исторического мира индоевропейцев: концептуальные структуры, коды и тексты. — Новосибирск, 1998 (монография, 11 уч.-изд. л.).

Проскурин С. Г. Семантика индоевропейской культуры. История языка. Концептуальные структуры индоевропейского языка и культуры. Проблема "Коды" и "Тексты". — Новосибирск, 1998 (монография, 33,67 уч.-изд. л.).

22.03.99

Подписано к печати 22.03.99 Уч.-изд. л. 2,3 Усл. п. л. 2,6

Формат 60x84/16 Тираж 100 экз. Заказ №

Типография СибГАПС.

Макет подготовлен в издательстве "Сибпринт"

Новосибирск, ул. Горького, 39.

Тел./факс (3832) 18-00-36.