

Выделение трех уровней языка: семантического, синтаксического и прагматического "было намечено еще в работах Ч.С. Пирса и систематически обосновано главным образом Ч. Моррисом, который для целостного подхода к языку и общению вообще, включающего все три упомянутых уровня, предложил термин "семантика" (Morris 1938). Различение Ч. Моррисом упомянутых уровней принял позже Р. Карнап, который попытался это различение еще более уточнить, прежде всего во вступительных частях своего "Введения в семантику" (Introduction to Semantics) (Cambridge 1942). Р. Карнап различает эмпирическую семантику и "чистую" семантику. Эмпирическая семантика стремится к эмпирическому исследованию исторически возникших систем. "Чистая" семантика анализирует искусственные языковые системы, созданные на основе определенных правил". Далее определенным достижением в семантике становится исследование К. К. Огдена и Дж. Ричардса, внесших значительный вклад в понимание проблемы значения (Ogden, Richards 1936). Название одной из глав их исследования "Мысли, слова и вещи" указывало на общие взаимосвязи, в которых развивался этот способ подхода к основным семантическим отношениям и к уровням этих отношений. В сущности, предполагались три различные системы: система вещей, система идей или мыслей и, наконец, система слов. Дальнейшее предположение было еще более сильным: считалось несомненным, что во всех трех системах можно дифференцировать основные элементы этих систем так, чтобы можно было реконструировать соответствующие отношения между элементами разных систем. Это, грубо говоря, главные черты того мыслительного подхода, на основе которого была сформулирована известная схема "треугольника отнесения" Дж. А. Ричардса. Этот так называемый треугольник отнесения обозначает отношения между языковыми элементами, которые отличаются друг от друга тем, что каждый из них принадлежит к разным системам: семантике, синтактике, прагматике (Степанов 1985). Этими элементами являются:

(1) символ (в термнологии К. К. Огдена и Дж. А. Ричардса; речь идет о знаке вообще, в случае естественного языка речь идет прежде всего о "слове");

(2) референт (в данной терминологии речь идет о предмете или вещи, к которой относится соответствующий символ; речь идет, следовательно, о том, что соответствует термину денотат);

(3) отнесение или мысль (в принятой терминологии сигнификат), то есть предполагаемая идеальная сущность, которая становится посредником между символом и референтом, между словом и предметом" (Тондл 1975: 26—29). В результате означенные отношения удобно представить в виде треугольника. Ниже приводится рис. 3 треугольника, как он изображен в вышеупомянутой работе К. К. Огдена, Дж. А. Ричардса.

Сплошные линии в схеме треугольника должны, по мнению авторов, выражать реальные отношения. Это означает, что отношение между символом и референтом (то есть между символом и референтом (то есть между словом и предметом) между знаком и денотатом) является лишь "приписанным отношением", которое возникло благодаря посредничеству элементов мышления. Очевидно, что в этой схеме основных отношений речь, собственно, не идет об

09

Мысль

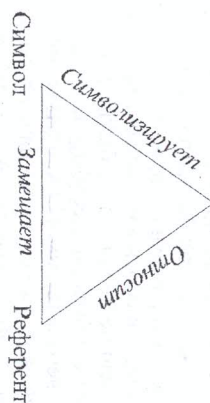


Рис. 3.

общении: предполагается лишь носитель символа, точнее говоря, состояния сознания этого носителя, которое опосредует отношения между символом и референтом. Следовательно, речь идет о весьма элементарной интерпретации семантических отношений, то есть отношений между языковыми выражениями и элементами какого-то языкового мира. Эти семантические отношения являются, следовательно, отношениями присоединения, которые записывают в себе как свои отдельные части прагматического отношения, то есть отношения к носителю языка (там же: 29). Вся совокупность слов языка может быть представлена при помощи этого треугольника отнесения. Возможно, расположить все слова языка на шкале денотатной, сигнификатной лексикой и смежных денотатно-сигнификатных понятий.

2.3. Код

В процессе обращения к текстам классических индоевропейских языков: древнегреческому, латинскому, народным языкам Европы, а также к текстам, написанным на современном русском, английском, французском и др. многими отмечается общность в синтактике и парадигматике языков, и, что самое важное для предмета настоящего исследования, — в глубинных кодах языка и культуры (Гамкрелидзе, Иванов, 1984). Исследователи в сравнительно-исторических штудиях реконструируют по языковым данным лексику, концептуальные системы (иногда даже в виде текстов, см. главу IV) бытовавшие в древности, в дописьменной традиции. Каким образом это становится возможным?

По-видимому, в устройстве самого языка заложены какие-то 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 понятиях говорящим в течение длительных периодов времени. Благодаря им любое языковое сообщение может быть воспринято во времени и пространстве и понято (с определенными поправками терминологического анализа при исследовании древних текстов). Сохранность кодов в традиции обеспечивается аккумулятивной функцией языка в культуре, призванного гарантировать некоторые общие условия своего функционирования. Мартин Хайдеггер, занимавшийся пробле-

мой понимания, представляет коды, как мы считаем, в виде "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 достигнуто уразумения, то мы говорим, что у него есть смысл" (Хайдеггер 1993: 13). 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.

"Распространение семиотического принципа на область естественного взаимодействия человека и мира в конечном итоге привело к концепции человека как "символического существа", т.е. существа, способного к семиотической деятельности" (Cassirer 1970 ч. I гл. 2).

Дж. Беркли "четко разделял восприятие и мышление. "Одно дело воспринимать, а другое — судить...". Вещи выносятся и воспринимаются чувствами. С помощью разума мы высказываем суждения и делаем выводы" (Беркли 1978: 145). Впрочем, в одном отношении Беркли все же сближал восприятие и мышление: и то и другое осуществляет операции со знаками. Бесконечно разнообразие модификации света и звука, способные давать неограниченное разнообразие знаков, — полагал Беркли, — создают свой естественный язык. Знаки этого языка находятся между собой в естественной, хотя и не необходимой связи (там же: 144). Беркли усматривал участие семиотического принципа в механизме синтеза гетерогенных сенсорных восприятий. Зрительные впечатления создают иллюзию homogeneity воспринимаемых свойств (например, того, что доступно осязанию, слуху и зрению) благодаря наличию между ними естественной связи (см. там же: 146—147). Мир несконно воспринимался как книга, которую следует научиться читать, но принципы чтения неслись. Беркли предлагал своего рода "перцептивный код" дешифровки воспринимаемой действительности" (Арутюнова 1988: 111—112).

Здесь для нас важно подчеркнуть следующее. Восприятие мира и действительности в некоторых философских системах рассматривается как вторичное явление по отношению к интерпретационному коду, который обычно связан по своей природе с распознаванием смысла языкового знака. Такая роль 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 вытолкнуть свои функции, необходимы контекст (context), о котором идет речь (в другом не вполне однозначном терминологии, "референт"=referent); контекст должен восприниматься адресатом и либо быть вербальным либо допускать вербализацию; код (code), полностью 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. Все эти факторы, которые являются необходимыми элементами речевой коммуникации, могут быть представлены в виде схемы 1:



Схема 1. Приводится по изданию (Якобсон 1987: 81)

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" (Якобсон, 1987: 81). 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 этой парадигме написаны, например, работы Т. В. Гамкрелидзе, Иванова "Индоевропейский язык и индоевропейцы" Тоилиси, 1984 т. I, II, а также Ю. С. Степанов "Индоевропейское предложение" и др.). 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 специфические системы знаковых рубрик, представляющие всю совокупность знаков в виде осмысленной последовательности знаков или кода. По этому поводу Лосев замечает "...это начертание есть буква А, а вот это начертание буква Б". Но потом... — сочетание букв как АБА узнается "при прочтении его сразу как нечто целое" (Лосев 1988: 7). 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 устная, но и неотделимая от нее письменная форма — единый зрительно-слуховой комплекс" (Степанов, Проскуряков 1993: 72).

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" (БСЭ т. 12: 369). 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 рассуждение)" (Лингвистический энциклопедический словарь 1990: 440—441).

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 кодовый сигнал (например, рассмотренное выше сочетание букв ABA). 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 предложение (the sentence means). Вторичные коды говорят о том, о чем имеет в виду говорящий (the speaker means). Для исследователей целей мы выбрали вторичную систему кодов, действующих одновременно в языке мы выбрали вторично интересуют коды языка, совместимые с культурными парадигмами и обладающие понятийно-культурным значением для субъекта мировоззрения.

Сама культура при таком рассмотрении предстает как ненаследственная форма передачи и хранения информации, т.е. воспринимается как текст, имеющий свои законы построения, нигде не присущие только ему комбинации кодов и значений. Как культура передается (в значении исторической преемственности) из поколения в поколение? На этот вопрос можно ответить, если прибегнуть к объяснению способов ее передачи, т.е. к экспликации как раз тех кодов, которые ответственны за ее сохранение и наследование (например, матрица алфавита как код).

Исторический мир индоевропейцев реконструируется отчасти по материальным носителям. Однако проведение параллелей между интенциональными понятиями и их материальными знаками требует особой осторожности.

Глава III

ДВЕ КЛЮЧЕВЫЕ РЕКОНСТРУКЦИИ ИНДЕВРОПЕЙСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ: ТОПОЛОГИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ

3.1. Культурный концепт "мир"

Итак, используем методику концептуализированных областей для репрезентации и.е. культурного концепта "мир". "[...] в этом отношении и в указанных границах язык может служить историческим документом: так, например, тот факт, что индоевропейские языки образуют семью, дает нам основные умозаключения о некоем первоначальном этнизме, более или менее прямыми наследниками которого, в результате социальной преемственности, являются говорящие ныне на этих языках народы" (Сосеков 1977: 261). Примером концептуальной системы может служить реконструкция этнической модели в и.е. языке и культуре, предложенная Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Ивановым. Как справедливо отмечается в реконструкции общинноиндоевропейской этнической модели (Гамкрелидзе, Иванов, 1984), мир (концепт, сигнификат), реконструированный в лексическом архетипе протоязыка, как всеобщее пространство, мыслимый иногда как составляющая мифологемы мирового дерева и.-е. *medʰyo, делящего пространство и существа на три части. Авторы "Семантического словаря индоевропейского языка" Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов строят "дерево семантических признаков недликих одушевленных существ" (с. 481). Дикое животное, в свою очередь, делится на три группы, а именно, животные "верхнего мира" [*Nue(ɟ) — птица, орел, журавль и т.д.], животные среднего мира [*bʰudʰn — волк, медведь, леопард и т.д.] и животные "нижнего мира" [*bʰudʰn — змея, змей, червь, выдра и т.д.]. Корень *Nue(ɟ) представлен в др.-инд. vāi, авест. vāiti, греч. αἰή "дуэт", и из этого названия для верхнего мира происходит и.-е. родовое название птицы, ср. др.-инд. vī, лат. avis и др. Корень *medʰyo представлен в др.-инд. madhva — "середина", др.-исп. Midegar — "Средний (орединный) мир и т.д. Корень *bʰudʰn — представлен в др.-инд. budha, авест. buda "низ" (Шмальstieg 1988: 40). Иногда теоретические черты этой индоевропейской реконструкции описываются с особенностями других интерпретаций, взятых в отдельном операциональном аспекте. Так др.-греч. *mida(n)-gardaz реконструируется нами как паритивный оборот, озадачивающий абсолютный центр традиции, который в культурах иногда замещался космоическим деревом, горой, столбом, ямой (Проскурин 1990а). В сравнительно-историческом языковедении известна родственная паритивная конструкция лат. medius solis "середина холма" (букв. "средний холм"), которая прямо свидетельствует о приемлемости такого прочтения мифологемы в германском ареале. Итак, основные семантические категории в виде микромотива "мирового древа" и др. совместимы с отдельными

ми этимологиями, лексико-грамматическими феноменами языков. Однако такая совместимость прослеживается только в нескольких культурных ареалах, прежде всего, древнеримском и балтославянском.

В некоторых индоевропейских языках наблюдается тесная семантическая ассоциация, "сцепление смыслов", между понятием "дерево" и "середи́на". Прежде всего это отмечается в корне *medʰ-, который дает, с одной стороны, например, в балто-славянском ареале, лит. medis "дерево", а с другой — слав. *medja, русск. межа "середи́на", "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 "середи́на", 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 — середи́на" в других языковых ареалах не встречается и, следовательно, вовсе не является универсальным. Судя из того, что следующий шаг и ущем предположения Бенвениста (заниматься тем, где это возможно, прежде не смыслами, а "обозначениями вещей") и допустим, что этот случай подобен французскому voler "лететь" = "красеть" (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, вехи на границе между двумя участками земли. Действительно, такое предположение было сделано уже очень давно, и оно вполне оправдано (Вура 1952: 257—258).

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 vidūs "середи́на", "внутренности" и 2 viduolis "дерево с сухой сердцевинкой, но еще живое, зеленое. Нечто очень близкое мы видим в исландском языке 1) víðr наречие и предлог "напротив, при, с, посредством" (ср. англ. with), первоначально, вероятно, "между двумя предметами, посередине" (ср. víðmi ср. род "двуполное существо, гермафродит"); 2) víðr "дерево" (ср.-англ. wood). Многие этимологи возводят обе эти пары слов к одному корню и.-е. *u̯idʰ-). А. Йоханнесон считает, что в исландском языке первое слово восходит к корню и.-е. *u̯idʰ- с суффиксом сравнительной степени, т.е. к слову *u̯idʰ-eto, а второе — к и.-е. *u̯idʰ-). Однако, несомненно, что это разделение отражает лишь сравнительно поздний этап и что по происхождению это один и тот же индоевропейский корень.

Об их связи в древнеисландском говорит многое. И "смысл" (именно "смысл", синтификат, а не "значение" — десигнат), сам же Йоханнесон трактует víðr как "дерево — межа" или "лес, разделяющий поселения" и относит его к корню и.-е. *u̯idʰ- "дегнить", т.е. рассуждает также как К. Бута (см. выше) и мифологические ассоциации у обеих слов сходные: víðr ассоциируется с Víðr, одним из побочных имен бога Одина, означающим дет kamprbótt "Бог воитель", от глагола víða "убивать", сюда же относится лат. di-vide-re "разделять, разделять" и имя малого римского бога Viduus, ведавший разлуками супругов, а также обозначение "зловы" — лат. vidua и др. В англосак-

сонском эпосе "Беовульф" упоминаются Weder-Stēalas, или Wedetas на основании чего можно предположить, что Víðr первоначально было эпонимом одной из ветвей племени Гаутат (ср. название населенного пункта Wedetmæs и собственные имена Uðhet, Uðhet). Что касается víðr, то и оно имеет мифологические ассоциации víða "лесная баба", название мифического существа: víðr m. род, обозначение волка в поэзии. Производные от víðr, встречаются в Эдде, в проприациях Вельвы и т.д. Таким образом, смыслы "дерево" и "середи́на" прочно ассоциированы и в этом индоевропейском корне.

Итак, в этом фрагменте индоевропейского словаря и культуры мы констатируем, с одной стороны, некий общий семантический фактор — сильную ассоциацию между понятиями "дерево" и "середи́на"; а с другой — эта ассоциация никем 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". [Следует вспомнить, что еще Адальберт Кун, один из основателей, если так можно выразиться, "сравнительно-мифологической" тектологии, сопоставлял... нем. die Eshe "ясень" и die Eshe "межа в поле" как синонимами к Weltshe "мировой ясень" или Welbalm "мировое дерево"].

Семантически его можно резюмировать следующим образом: мир имеет середи́ну, центр; в этом центре мира находится дерево, которое является осью новой 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 (см. ниже прим. С. П.).

Первое краткое научное описание концепта мирового дерева на материале германской культуры дал Я. Гримм в "Немецкой мифологии" (Grimm 1844: 756—760). Этому сюжету уделил внимание и А. Веселовский (Wesseloſky 1890: 149—155). Первое развернутое монографическое описание с многочисленными параллелями между индоевропейскими и внеиндоевропейскими представлениями народов Европы и Азии (особенно евразийского Севера, Финляндии и России), принадлежит Уно Хольмбергу (Holmberg 1922). Он, в частности, показал (опубликовав фотографию), что в финских деревнях можно встретить "мировой столп" (аналог "мирового дерева") прямо в центре поселения. Этот осуществлялся естественная для многих народов ассоциация понятий "центр мира" и "центр нашего мира" — "центр мира там, где мы живем", (ср. бытующие до наших дней представления литовцев о том, что Голгофа, Kalyvaſja, находится "где-то здесь, неподалеку от того места, где мы живем", и соответственно многочисленные "гогофы" kalyvaſjos, горки с крестами по всей территории Литвы). Этот разъясняется также, каким образом "дерево-межа" и "мировое дерево" легко ассоциируются в рамках одного концепта.

Весь процесс нужно представить, по-видимому, следующим образом. В культуре данного народа имеется устойчивое, традиционное представление о "мировом древе", занимающем середину мира. Тем самым понятие "древо" и "середина" уже соотносены и ассоциированы независимо от того, какими словами (корнями) они будут обозначаться.

Естественно поэтому, что слова, обозначающие "древо", и слова, обозначающие "середину" будут ассоциироваться, или синонимизироваться, при (Степанов 1995: 15—17). Процесс синонимизации разнокорневых лексем, приводящих к выражению одинаковых смыслов, управляет культурными парадигмами эпохи, представлениями и мировоззрением отдельного народа, т.е. является по своему характеру этнической моделью индоевропейских народов. Таким образом, если опираться на предложенную возможную реконструкцию индоевропейской этнической модели, то окажется, что уже самим своим существованием она актуализирует две группы смыслов: мир как дерево во тьме и мир как "середина, центр пространства". Синонимизация данных корней, по-видимому, свидетельствует о первичности дерева в виде некоторого архитектурного центра индоевропейского космоса и вторичности других символов: ямы, горы и т.д.

Концепция дерева как центра мира соответствует этапу шаманских культов и достаточно последовательно представлена в культурах Азии и Сибири (Lehmann 1986, Иванов, Топоров, Евсеков). Среди европейских культур, отражающих этот концепт, — древнегерманская культура с ее диалектами. За метим, что германские народы относительно поздно расселились в Европе и, несомненно, что они принесли с собой свои верования и взгляды.

3.2. Социальная модель

Альтернативная модель реконструкции индоевропейских представлений о мире разрабатывается в индоевропеистике на основе частного совмещения, семантике языков значений мир как целое и мир как согласные отношения, спокойствие, отсутствие, войны и т.д. Такая реконструкция исходит из представлений о социальном устройстве, организованности мира, ср. русск. мир — вселенная и мир — согласие. В исторической реконструкции этот период мы назовем периодом Полуме-Трубачева, ученых филологов независимо выдвинувших положение с близкой интерпретацией индоевропейского концепта "мир".

Внимание к славянским языкам, например, обусловлено тем духовным процессом реконструкции исторического мировидения при принятии христианства, который обозначил двойственность в интерпретациях славянской модели мира (Трубачев, 1987). Согласно культурной позиции славян в индоевропейском социуме основные концепты, определявшие лицо этноса, "время" и "территориальное расселение". "... Языковые характеристики индоевропейского этноса. В языках фиксируются "хронологические паузы между праславянским и индоевропейским", далее наблюдается "совпадение праславянского и индоевропейского ареала, по крайней мере, части последнего (Вянского и индоевропейского ареала, по крайней мере, части последнего (Центральной Европе, вблизи Среднего Дуная). Имеются основания считать ключевым словом культуры древних славян слово и соответственно индоевро-

пейской культуры — и.е. **stye-* / **styo-* / **su-* (Трубачев 1987: 60—61). Такая концепция праславянской модели мира входит в реконструкцию индоевропейской "антропоцентрической" модели, восстанавливаемой в пространственной горизонтальной проекции и соответствующей концепции изначальной рода и родовой идеологии (Й. Трип, В. И. Абев, Э. Полеме, О. Н. Трубачев). Реконструкция в "горизонтальном срезе" предполагает тип отношений "свой" — "чужой".

"Изначальность идеологии рода, характерная для славян смотрится в индоевропейской ретроспективе как архаизм, весьма продуктивный в культурном и познавательном плане (проблема этимологического тождества и.е. **yno-* I рождать, быть рожденным — **yno-* II "знать человека"). Изначальность идеологии рода у славян ярко отражается в упомянутом ключевом слове славянской культуры **svoy* и в характерном для последнего архаическом соответствии коллективного индивидуальному.

Дальнейшее изучение гнезда **svoy* (и.е. — **su*) плодотворно возможно только исследования древней идеологии изнутри: слав. **stь-tyь* "смерть" собственно "своя благодатная смерть" как индоевропейский архаизм" (Трубачев 1987: 61). Так известно, что формант **stь* и морфема **stь* взаимодействуют в тематике родства: др.-англ. *swetor*, *swet*, рус. *свекр*, *свекровь* [др.-инд. *svadhina* "свобода", рус. *свобода*]. Ключевое слово индоевропейской культуры **stь* "свой" формирует падеж лексем, подчиняющихся строгий неравнинамена родства (**-t*) перечисляемые выше без скобок, называют у индоевропейцев людей, членов социума, приближенных к роду, считающихся своими и имеющих право на свободу, т.е. право на проживание на территории расселения социума (Polomé 1980).

Как полагает большинство индоевропеистов, слово и.е. **stye* входит в схему реконструкции "антропоцентрической" модели мира, рассматриваемой в горизонтальной проекции и соответствующей, по их мнению, концепции изначальности рода и родовой идеологии (Трип 1942, Абев 1970, Polomé 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 европеоидов 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 **svoboda* и др.-инд. *svadhina* — "свободный" (Polomé 1982: 156) (ср. также др.-терм. **stja-* **stjond* — "свободный", "друг", хет. *ata-* *atawa* — "тоже" (Fulvel 1984: 116—121). В англо-саксонской традиции идея раздельности своего внутреннего и враждебного внешнего запечатлена в мотивировке типологически сходного имени *frith* *weard*, служившего для обозначения "места, где утверждается спокойствие и мир". Все пространство предстает условно поделенным на две сферы, причем внутренняя *frith* — "мирная" (от др.-англ. *freo* — "свободный"; др.-инд. *ritu* — "любимый", ст. слав. *прятель*, др.-инд. *ritu* — "любит", "любить" (Holhausen 1934).

Таким образом, тип отношений "свой" в отраде — "чужой" вне ее является основой реконструкции в горизонтальном срезе, а ассоциация пространства внутри отряды с территорией родовой свободы пространства, проти-

вопоставленного внешнему враждебному, относится к сердцевине индоевропейских представлений, нашедшей отражение в большинстве исторических традиций (Прокурин 1990а: 15).

Расширяя список этимологий до имен *свои*, *своиница*, *своик*, исследователи индоевропейских социальных пространств определяют тип родственных и социально — экономических связей. Во всех случаях ключевым концептом предстает право собственности. Слово **swe* дадо немало прилагательным со значением собственности: ср. *swe*, дат. *sus*, гр. **swos* (**σως*). Следует заметить, что в индоевропейском **swos* не является местоимением третьего лица единственного числа, что как будто вытекало бы из латинского прилагательного *sus* "его" наряду с *meus* "мой" и *tus* "твой". Мы инстинктивно помещаем *sus* как третий член в этом ряду: подобно тому как во французском мы включаем *je* "я", *tu* "ты", *il* "он" и *moi* "я" (ударное), *toi* "ты" (ударное), *lui* "он" (ударное) в спряжение глагола, нам кажется естественным именения этих форм друг к другу совершенно ныне: употребление **swos* лежит вне категории лица и не связано с третьим лицом; **swos* — возвратное и при-бому лицу. Именно это мы находим еще и теперь в славянских языках: в со-временном русском *своей* употребляется в смысле фр. "топ, топ, соп, поте, volte, leste rigore". Готское *swe* "свой, частный, личный" также способно характеризовать любое лицо. То же самое и в санскрите: *sua* — употребляется безразлично там, где по-французски было бы необходимо сказать *mon* "мой" (ударное) или *ton* "твой" (ударное). Это изначальное неразличение лиц вскрывает основное значение слова[...].**swe* входит в древнее составное слово **swesot* "сестра", а также в **swektu* "свекровь", **swekito* "свекор". Здесь следует отметить примечательную особенность терминов родства с ос-тической сфере производные от **swe* относятся к родству в силу породнения, новой **swe* в славянском, балтийском и частично германском: в этой семан-тической сфере производные от **swe* относятся к родству в силу породнения, а не к родству кровному. Это отгличительная черта целой группы наименований: русск. сват "женатый устроил брак" и "родственник по браку" (например, в таком родстве отец мужа и отец жены); свояк (производ-ное от *свой*) "муж своихичны (сестры жены)"; лит. *svainis* "брат жены", "муж сестры", ж.р. *svaine* "сестра жены; жена брата", др.-верх. нем. *swil*, *geswio* "муж сестры". Если в этих производных сохранился фрагмент древней лекси-ческой системы, то понятно, какой интерес представляли они для интерпрета-ции тех основных и общих всем индоевропейским языкам имен существитель-ных, которые, по всей вероятности, являются сложениями со **swe*, а именно "сестра" (**swesot*), свекровь, свекор (**swektu* и т.д.). Эти наименования, по-видимому, связывают их носителей с другой половинной экзотамной семьи, по-стра принадлежат к ней в потенции, свекровь в действительности" (Бенве-нист, 1995: 217).

Каждая цивилизация, каждая социальная система характеризуется своим особым способом восприятия мира. Образы мира в различном категориаль-ном оформлении могут значительно варьироваться даже в пределах одного общества. Мир может трактоваться как естественное образование (природа), как чисто искусственное образование (результат деятельности абсолютных сил — абсолюта), как естественно-искусственное образование (результат ак-тивности стихийных сил природы и человека) и т.д. (Постовалова 1988).

Современные научно-философские концепции в отгичие от архаических моделей мира максимально стремятся избежать пространственной специфика-ции (Флоренский 1922). Интересно по этому поводу привести замечание П. Вальери: "Обычный философский лексикон в моих глазах имеет тот порок, тем как подлинно точные определения в нем столь же неизбежно отсутству-ют, ибо нет точных определений, если эти определения не инструментальны (то есть такие, которые сводятся к действиям, например, к показу предмета или к совершенно операции). Невозможно иметь уверенности в том, что ка-кое-либо единственные и постоянные смыслы соответствуют таким словам как разум, Вселенная, причина, материя, идея. Из этого проистекает чаще все-го то, что "всякая попытка уточнить значение подобных слов заканчивается введением под тем же именем нового предмета мысли, который противопос-тавляется предыдущему в той мере, в какой является новым" (цит. по: Степа-нов 1977: 321—322).

Однако сквозь философскую картину языка все-таки проступает фило-софская картина мира (см. Вернадский 1912: 13; Уорф 1960). Черты той и дру-гой совмещаются и, по мнению Э. Жильсона, составляют "философские кон-станты языка" (Gilson 1982). О том, что слова со значением "мир" уже несут в себе оттенок философского осмысления мира, отмечает еще И. Кант: "Подоб-но тому, как анализ субстанциально сложного завершается только такой час-тью, которая не есть целое, т.е. чем-то простым, так и синтез завершается только таким целым, которое не есть часть, т.е. миром". "Мы могли совер-шенно не обращать внимание на согласие нашей дефиниции с обычным зна-нием слова, так как оно представляет собой только как бы как рассмотрение проблемы, возникшей по закону разума: каким образом многие субстан-ции могут соединиться в одну и от каких условий зависит то, что единое не подходит" (Кант 1964: 383—386).

Понимание мира как единого представляет собой развитие понимания о пространства как изотропном, пришедшем на смену представлению о неизот-ропном и неоднородном космосе (Посев 1927, Bettelle 1959). Такое утвержде-ние достаточно иллюстрировано вышеприведенной топологической и соци-альной реконструкцией индоевропейского мира.

В архаическом сознании актуальная модель мира тяготеет к операцио-нальным определениям (Как это сделано? Как произошло? И т.д.), что в опре-деленной степени накладывает отпечаток на сам образ мира, всегда оформ-ленный конструктивным (Reichenbach 1963, Ballnow 1963).

Готское *faithus* "мир" соотносится, с одной стороны, с гот. *faugini* "гора", а с другой, с и.-е. *pekʷs* "дуб". Ассоциация центрального сакрального символа с деревом — уникальное явление готской этимологии, одно из свидетельств возможности предположенной реконструкции индоевропейского мифологии, вскрываемое на одном из участков индоевропейского ареала, может интерпретироваться как базовое для всей системы. По принципу аккумулятивности — сохранено на краю системы.

Проектурии 1993: 20), Ю. С. Степанов пишет: "...имеются и другие исследования, позволяющие считать, что слово *рек- имеет индоевропейские корни". Вспомогательная лексика лингвистов: все они (слово рус. перст "палец", др.-рус. прьсть, прьсть, прьсть "прах, земля" прил. С. П.) возводятся к и.е. *rek-, к которому восходят лат. quiescere "дуб" и к которому, с другой стороны, несомненно восходит сл. Перуны. Перун "бог грома и молнии", литов. Perkūnas "то же" и "пронзительный смысл здесь таков: "Нетто выступающее, возникающее" (скорее всего, в начале — дерево), что является центром нашего мира" (далее также "центром тела", — откуда литов. ritytus мн.ч. "грудь лошади" ст.-сл., др.-рус. прьси "перси, грудь" и прьси "часть городских укреплений" (ср. в Словацке у. Lemaňa Lehmann F 12). Однако для двух последних слов естественнее предположить происхождение от корня и-е. *rek-

концептом "Мир", что находит прямое отражение в гоетском слове того же корня *faírnis* "мир", служившем для перевода греч. "космос" (Lehmann F 12) (Шагенов 1997: 122).

В древнегерманской культуре является реализацией концепта "мир" "срединное отроженное пространство" или точнее "середина отроженного пространства" (Проксунин 1991б).

прямое связывание происходит на лингвистической основе, длинный мир", с символической центральной точкой мира — центра вообще, культурной универсалии, типичной в мифологических традициях разных народов. В мифологической традиции центр вселенной есть "область в высшей степени священного, область абсолютной реальности" (М. Элиаде) (Прокскурин 1990а: 16).

Исходя из полисемантичности оборота *midja(n)-gataz в диалектах, нами не исключается "амбивалентность" в принципе номинации композита, предполагающая, по-видимому, возможность второго прочтения "среднее" (концепция Мишард) (см. Гуревич 1984).

Однако именно сакральный характер центральной точки мира позволяет понять метонимический перенос этого термина на обозначение "мира вообще".

ше" — и именно таким образом совместить две картины. В действительности так картина дополненного периода свидетельствует

[illegible]

Далее, в письменной традиции реконструируемая для индоевропейской эпохи связь "средний" — "дерево", имплицитно сохраняемая в англико-саксонском наименовании "срединного мира", находит косвенное отражение в раннем англико-саксонском христианском памятнике "Даниил А.", в котором содержится фрагмент о "мировом дереве" германских народов. С точки зрения стилистической формы этот фрагмент представляет собой автономный поэтический текст, образец древнегерманской аллитерированной тоники:

on foldan faegre stode
wudubearn wilitig, se waes wrytun faest
beort on blaedum naes he beawre gelic
ac he hlifode to heofonungum
swilce he oferfaelnde foldan sceatas,
eahne middangeard oth merestramas,
twigum and telgum (Dan. A. 498—504)

twig) and tegum (Дан. А. 40-50).
На земле прекрасной стояло дерево красивое, оно было корнями крепкое, яркое плодами, не было оно равное роще, однако вознеслось к небесам, так оно обьяло земные просторы, весь срединный мир до морей-океанов ветками и веточками. В тексте отмечаются две оппозиции: "внутреннее" — "внешнее" ("обжитое пространство" — "море") и "нижний" — "верхний". Сакрально-значимое центральное место мира занято деревом wudu-beam (ср. лит. vėduys "срединный"), крона которого простирается над миром, ограничивая его по горизонтали, ствол представляет по вертикали, корень является символом низа. Несмотря на то, что такое представление фиксируется в письменной традиции, у исследователя имеется необходимый индоевропейский материал, чтобы предположить, что указанный текст совпадает по своему содержанию с максимально глубокой реконструкцией индоевропейской традиции о мире (см. Проскурин 1991). В более поздней древнеанглийской поэме "Видение креста" крест — beam (буква "дерево") предстает центральным космическим символом, соединяющим "средний мир" с небесами и определенными координатами пространства. В извлеченном фрагменте описания "дерева" — "креста" аллитерационные связи полуступили в стихе являются "рецидивирующими", несвойственными тексту поэмы в целом. В свою очередь, это способствует включению описания христианского знака — креста в ткань древнейшей германской поэзии и его осмысленные через традицию.

on lufte laedan lechte bewinden beam beohtost
eall faet beacen waes begoten mid golde
gimmas stodon faegre aet soecum[...].
He fa on heofenas aslag;
hider eft on fyxne middangeard mancu secan (D. R. 4—7, 104—105)

“Дерево (крест) в небеса уходящее, светом обрятое,
дерево ярчайшее звезд (камень) стояли прекрасные по краям земли...

Он (Иисус) на небеса взойдет;
скота снова в “средний мир” вернуться — людей судить”.

В отличие от контекстного значения в “Данииле” (см. выше) здесь в контексте middangeard актуализируется связь “нижний” — “средний” — “верхний”, доминирующая в христианском мировоззрении. Вообще код мира может рассматриваться в его знаковом, семиотическом аспекте (и рассматривается). Однако существует такая разновидность кодируемой информации, когда в кодовом слове отражен предмет — знак реального мира. К таким знаковым семиотическим кодам в культуре относится представление “дерева” как символа языческого мира, креста — как предмета христианской культуры и т. д. В семиотическом коде часто реально представлен семиотический эволюционный ряд предметов, выстраиваемый по принципу следования этих предметов в истории. Так на смену одному предмету приходит другой предмет, выполняющий функционально ту же роль. В течение определенного времени второй предмет подражает форме и признакам первого предмета. Это важное семиотическое явление связано с аккумулятивным характером человеческой культуры. Так, в течение какого-то времени предмет — заместитель сохраняет признаки предмета замещаемого. В одном эволюционном ряду можно сопоставить карету и вагон-купе. Дело в том, что вагон-купе в начале своей истории прямо копирует карету, точнее ряд карет, расположенных на одной платформе. Сохранили они этот семиотический признак до сего времени. В семиотическом эволюционном ряду карета предшествует вагону-купе, однако семантическая линия кареты является актуальной при создании иного транспортного средства — автомобиля, и сохраняется в его структуре (как реликт). С подобными же трансформациями мы часто встречаемся в культуре. Останемся на самых важных примерах.

В любой культуре имеется одна особенность — предметы и элементы культуры обычно образуют в своей истории цепочки, в которых одни предметы и элементы сменяют другие с развитием представлений, технологий и цивилизации.

Так, в истории и.-э. картин мира обращает особое внимание смена центрального космического символа “мирового дерева” — крестом, иррационно важнейшую символическую роль в новом мировоззрении — христианстве. Возможно ли сопоставлять указанные предметы культуры? Как мы показали в части статьи, посвященной и.-э. кодам, эти предметы образуют эволюционный ряд предметов со своими названиями, когда один концепт (денотатное слово) замещает другой концепт (денотатное слово) в эволюционном семиотическом ряду центральных космических символов.

Мировое дерево > Крест

“Древнейшие кресты и распятия как предмет культуры относятся к V в. IX веком, эпохой Рабана Маура (780—856), можно датировать первый период

истории креста в Германии. Сам Рабан, бывший с 847 г. архиепископом в Майнце, дал в сочинении “о похвале святому кресту” (“De laudibus sanctae crucis”) космогоническое и аллегорическое толкование этого символа. Крест в эту эпоху выступает не как знак страданий Христа, а как символ возрождения Христа из мертвых, символ воскресения. Поэтому ассоциация креста с Мировым деревом, Деревом жизни следует датировать изначально именно этой эпохой. Хотя, нужно сказать, прямых изображений или прямых словесных свидетельств этих ассоциаций мы не находим (во всяком случае, нам они неизвестны).

Второй период — эпоха “роскошных” крестов романского стиля (так называемые Rijkstkeuze). Таковы крест Лотара (Lotharkreuz) в Аахене, крест Бернварда (Bergwardkreuz) в Хильдесхайме, а также ряд крестов в Эссене, Оснабрюкке и Мюнстере. К этому времени эволюционирует и сам образ распятия Христа. Христос изображается теперь преодолевшим свои страдания, торжествующим, со спокойным и умиротворенным выражением лица.

Третий период можно датировать сер. XII столетия. К этому времени относится начало мистического и аллегорического толкования Св. Писания и в этот период уже наглядно, образовательно проступают черты ассоциации креста с Древом жизни. Однако облик самого Христа утрачивает черты триумфатора, в нем намечаются черты страдальца.

Что касается изображения Ирминсгуль, то о нем следует сказать несколько слов. Сама колонна, существовавшая еще во времена Карла Великого, в настоящее время не существует. Но она реконструируется следующим образом. В местности имеется трот с наскальными изображениями, привлекший, в частности, внимание Гете. Одно из изображений представляет собой как бы ступлестной формы: его передняя часть устроена таким образом, что если на него по-настоящему было бы крайне трудно и неудобно. Немцы не удовлетворили 1920-х гг. предложили следующую реконструкцию: “ступл” представляет собой в действительности Ирминсгуль, но споманный в верхней части и загнутый назад. В таком виде, т. е. сложенный, Ирминсгуль символизирует загнутый мир. Если его выпрямить и снова присоединить к отломанную верхнюю часть к нижней, то получится то изображение символа жизни. Деревя жизни (см. Uebel 1933: 38—39).

В четвертый период, к середине XIV в. облик Христа приобретает черты смертельной муки, его лик — лик изможденного, измученного страданиями человека. Это же и период расцвета германского религиозного мистицизма (ср., например, писания Майстера Экхардта, умер в 1347 г.). Именно к этому времени относятся “вилочные кресты” рейнской области. На нем ассоциация распятия с деревом уже предельно отчетлива. Собственно, креста как такового нет, есть дерево, на стволе и на двух ветвях которого распято тело изможденного Христа с лицом, выражающим смертельную муку. Имеются два знаменитых креста этого рода — оба в Вестфалии, в окрестностях Мюнстера: крест в церкви Св. Сикста в г. Хальтерн и знаменитый кофсфельдский крест (Coesfelder Kreuz) в церкви Св. Ламберти в г. Кофсфельд.

Что касается алфавитных ассоциаций, то они также имели место. Ведь с точки зрения видимой формы, дерево-крест здесь — это одновременно и руна № 15 в первоначальном футарке, и руна № 30 в так называемом “англо-

саксонском расширении" (рунического ряда). Некоторыми исследователями первая толкуется как символ "Дерева жизни", а вторая, обращенная ветвями вниз — как символ смерти" (Степанов, Прокурин 1993а: 98—99).

С точки зрения семантики интересно семиотическое обособление семантического перехода "дерево" > "крест": слова, обозначающие дерево становятся в народных европейских культурах названием креста, ср. др.-англ. *wudu* "дерево", "крест". Такие слова в первоначальном употреблении именуют мировое Древо жизни, затем стали ассоциироваться с названием нового космического символа — креста (см. *Dream of the Rood*).

Эволюционные семиотические ряды находят обоснование в философском аспекте, в частности, к ним можно применить некоторые пункты новой онтологии Н. Гартмана. "Новая онтология [...] рассматривает "строение" (то, что обычно называют объектами) и "процессы" не раздельно, а вместе. Все ре-тожение, первичные динамичные образования от атомов вплоть до процесс-ного тумана являются настолько же процессными, как и членимыми (*Gliederung*) и оформленными (*Gestaltung*) образованиями. В еще большей степени это имеет место относительно органических образований, начиная от сознания как душевной целостности, и относительно порядков человеческого общества.

В этих образованных действует иной способ сохранения, чем субстанциональность: сохранение через внутреннее равновесие, регулирование, самоде-субсистенция его можно назвать консервативным превращением. В отличие от-хотя и не вечная, но достаточно долгая длительность для того, чтобы приять образованным свойство быть носителем изменяющихся состояний (акциден-ций).

Ее каузальностью является не *causa immanens*, которая сохраняет себя в действии, а *causa transiens*, которая исчезает в своем действии. Ее действие поэтому не содержится в причине, а возникает заново. Каузальный процесс в этом новом смысле не является развитием чего-то, что уже содержалось в причине, а представляет собой производительное созидание (*produktives* *Netvorbringen*).

Каждый слой является целым порядком сущего. Главных слоев четыре: физически-материальный, органически-живой, душевный, исторически-ду-ховный. Каждый из этих слоев имеет свои собственные законы и принципы. Более высокий слой бытия строится на более низком, но определяется им лишь частично.

Метафизика, построенная на одном-единственном принципе или на од-ной-единственной группе принципов (как ее всегда раньше конструировали), является поэтому невозможной. Все сконструированные картины единства мира неверны — как "метафизика снизу", так и "метафизика сверху" (исходя из материи или из духа). Существует естественная структура мира, которая является сконструированной. Ее структуру можно найти в феноменах. Но она не сводима ни к точечному или централизованному единству, ни к первопри-чине или наивысшей цели.

То, что можно установить — закономерность самого строения. В нем можно охватить последовательность, а также противодействие зависимости и самостоятельности. Характер самой реальности при восхождении не меняется

Душевные и духовно-исторические события не менее реальны, чем вещи и животные, процессы не менее реальны, чем образования. Новое понятие ре-альности не связано с материальностью и пространственностью, а всего лишь со временностью, процессностью и индивидуальностью" (Гартман 1988: 321—322). Главное, что подмечает Н. Гартман — это накладывание (*das Aufheben*) эволюционных слоев реальности, когда один феномен сменяется новым, замещающим старый. Такие ряды материальных предметов и пред-ставлений непосредственно связаны с культурой. Культурный феномен может брать начало глубоко в истории. Однако он сохраняется, а его принципы организации переносятся на новые предметы и явления, которые подхватыва-ются ими у замещаемых предметов и явлений.

"Говорит ли об этом летопись или нет — каждый при сравнении продол-говатого лука с крестообразным не усомнится, что последний есть развитие первого, простейшего орудия. Точно так же инструменты дикарей, предназ-наченные для добычания огня посредством трения, с первого взгляда пока-зывают, что деревянные, вращаемая веревкой или орудием в виде лука, есть по-зднейшее усовершенствование тяжелого первобытного снаряда, вращаемого руками. Любопытные орудия, время от времени открываются археологами, например, бронзовые пельты, выпетанные по образцу неуклюжего каменного топора, вряд ли представляют собой что-нибудь иное, чем первые шаги при переходе от каменного века к бронзовому. За ним следуют дальнейшие ста-дии прогресса, где уже заметно, что новый материал приспосабливается для более удобных и менее невыгодных моделей.

Таким образом, и в других областях нашей истории обнаруживаются все более многочисленные ряды фактов, которые по своей последовательности могут быть размещены в одном определенном порядке, но никак не в обрат-ном" (Тайлор 1989: 28).

Впервые в культурологии английский ученый Э. Б. Тайлор вводит поня-тие ряда. Под ним он имеет в виду эволюционный ряд предметов. Однако нам для чёткости выделения предметов необходимо подчеркнуть их преемствен-ность в семиотическом смысле, иначе говоря, предметы выполняют схожую знаковую функцию. Именно такие семиотические эволюционные ряды и со-ставляли, по нашему мнению, основной каркас материальной и духовной культуры индоевропейских народов.

Трансформация знакового кода "дерево" > "крест" является универсаль-ной для культур, выходящих из шаманства и испытывающих влияние христи-анского мировоззрения. Так, по данным Моско Москова, знак бога (рис. 4) Тенри в тюркском ареале, обозначающий стержня также дерево позднее слу-жит основой для изображения элементов креста в древнеболгарской христи-анской традиции (Москов 1987: 18).

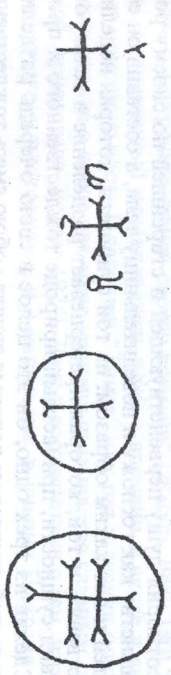


Рис. 4.

С наиболее интересным примером подобной записи креста мы встречаемся при анализе надписи болгарского царя Самуила, датированной 993 г. (см. Хабургаев 1986: 40). В прориси надписи хорошо видны У-образные элементы креста, первоначально означавшие "мировое дерево". Итак, в семиотическом эволюционном ряду "дерево" — "крест", второй предмет — заместитель сохраняет характерологические черты первого в своем внешнем облике.

Любопытно, что сам символ христианства — крест описывается изготовленным из остова срубленного дерева: *bestaenad twigum and teigum and beht tascen wepan* (Dan. 515—516) — "...отрезать ветки и ветви, и будет крест". По другим германским представлениям, крест является проросшим мировым деревом (*mitilo boim* — буква "среднее дерево"), сохраняющим космическую функцию связующего звена между преисподней, землей и небесами. Ср. *in etru joh in himle upi in nide* — "землю, в небесах и в ад внизу". В средневековых штудиях "концепт мирового дерева" переживает метаморфозу. Там упоминается часто о "пересернутом дереве" (лат. *arbor inversa*), растущем с небес на землю: "Корни его на небесах, а ветви на земле". Здесь перед нами раскрывается пример семиотического эволюционного ряда (термин как и концепция введены в семиотику Ю. С. Степановым), когда в эволюции предмет и прослеживается преемственность, один предмет заменяет другой предмет и предстает в виде своего рода наследника его функций (более подробно см. Степанов 1971 и Степанов Проксурин 1993б). В течении некоторого промежутка второй предмет может копировать функции и формы первого предмета, замещая последний в предметном ряду, ср. крест как предмет поклонения в христианстве заменяет дерево меры. Мы уже говорили о концепте "Мир" и его символах в культуре в связи с понятием о мировом древе. Здесь необходимо отметить и о выраженности таких связей по линии алфавитных представлений.

Древнейшее из известных в настоящее время алфавитных представлений о мирообразии — ассоциация центра мира с греческой буквой "хи" содержится у Платона в диалоге "Тимей". После представления расширенной пиктограммы Платона, возможно будет более понятен выбор почти синтагматической формы имени *στοιχείον* в древнегреческом языке для номинации понятия "буква" (от... χ). Уже древнейшие записи слова на древнегреческом — через выделение последовательности двух первых букв слова заглавными буквами указывают на первоначальный синтагматический ряд сцепления в алфавите. Таким образом, близость синтагмы и "буквы" может оказаться не без последствий для гипотезы о составном, синтагматическом характере этого, безусловного, алфавитного слова (см. ниже с. 113—116 об L.M.N.ism). Но все же основным для нас будет анализ эволюции понятий в семиотическом эволюционном ряду "мировое дерево" (как центр мира) > "крест" (также нашедшем первоначальное отражение в алфавитном коде).

... Бог сотворил душу первенствующей и старшей по своему рождению и совершенству как господу и повелительницу тела, а составил он ее вот из каких частей и вот каким образом: из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он составил третий вид сущности, причастный природе тождественного и природоинного...[...] Состав из трех одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собою смесь тождественного, иного и сущности.

Делить же он начал спелующим образом: прежде всего отнял от целого одну долю, затем вторую, дваво большую, третью — в полтора раза больше второй и в три раза больше первой, четвертую — дваво больше второй, пятую — втрое больше третьей, шестую — в восемь раз больше первой, а седьмую — больше первой в двадцать семь раз. После этого он стал заполнять образувавшиеся двойные и тройные промежутки, отсекая от той же смеси все новые доли и помещая их между прежними долями, таким образом, чтобы в каждом промежутке было по два средних члена, из которых один превышал бы меньший из крайних членов на такую же его часть, на какую часть превышал бы его больший, а другой превышал бы меньший крайний член и уступал большему на одинаковое число. Благодаря этим скрепам возникли новые промежутки, по 3/2, 4/3 и 9/8, внутри прежних промежутков. Тогда он заполнил все промежутки по 4/3 промежутками по 9/8, оставляя от каждого промежутка часть промежутками, всякий раз относилась друг к другу как 256 к 243. Понимая промежуток такой протяженности, чтобы числа, разделенные этими оставшимися частями, от которой бог брал упомянутые доли, была истощена до конца.

Затем, рассекши весь образовавшийся состав по длине на две части, он сложил обе части крест — накрест наподобие буквы X и соотнул каждую из них в крут, заставив концы сойтись в точке, противоположной точке их пересечения. После этого он принудил их единообразно и в одном и том же месте двигаться по круту, причем сделал один из кругов внешним, а другой — внутренним. Внешнее он нарек природой тождественного, а внутреннее — природой иного... [И т.д.]

Когда весь состав души был рожден в согласии с этим замыслом того, кто его составлял, этот последний начал устроить внутри души все телесное и, прилагая то и другое друг к другу в их центральных точках. И вот душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по круту извне, сама в себе вращаясь, всступила в божественное начало непрерывной и разномной жизни на все времена" (Платон 1971, т. 3, 474—476).

К трудному месту о "долях" и "промежутках" имеется (в указ. изд.) обширный комментарий А. Ф. Лосева, который отмечает, что разделение целого тела космоса можно понять, только учитывая связь Платона с пифагорейской традицией символики чисел и с учением пифагорейцев о музыкальной и мировой гармонии. И, очевидно, так оно и есть. Однако современные исследования как в области наследия пифагорейцев, так и в области учений о числе и времени в античном мире, заставляют несколько детализировать это общее утверждение. Так, исследователи пифагорейской школы склонены считать, что "вместо единой пифагорейской доктрины мы видим разнородность мнений, а на месте философии числа — природные качества и телесные элементы. Картина пифагорейской философии теряет свою стройность, приобретает, однако, связь с натурфилософией своего времени" (Жмудь 1990: 180). С другой стороны, современный исследователь идей о времени и числе в античном мире видит оригинальность Платона в "Тимее" как раз в учении о времени, между тем как учение о числе как мере времени связывается главным образом с доктриной Аристотеля (Bohme 1974). Да и в соответствии с тем, что отметили мы в этой книге, в платонизме, и в частности, в учении Платона о сотворении

терпеташи "измерений", в соответствии с прямым, моральным смыслом слов ап. Павла. Эта традиция может быть названа августиновой, поскольку наиболее отчетливо она была выражена Августином (сетто 165) (Степанов, Прокурин 1993: 95—97). Таким образом, традиция креста как христианского символа вытекает в семантический эволюционный ряд предметов и понятий, ассоциируемых с различными символами мирового центра: буква, "дерево", сам крест.

Насколько глубоко удаётся исследователю прояснить отношения, отражённые в историческом письменном контексте, настолько достоверной окажется предполагаемая реконструкция. Есть ли в древнеанглийской традиции другие примеры, иллюстрирующие достоверность интерпретации *midangeard* как именно центра мироздания? Согласно нашим сведениям определённой иллюстрацией к предложенному варианту реконструкции может быть самое первое из доступных нам сочинений в стихах — так называемый Гимн Кэдмона. В описании истории создания Гимна Бедда Достопочтенный пишет, что во сне нетрадиционному крестьянину явился Господь и попросил его сочинить стихотворение, посвящённое началу мира. После пробуждения у автора Кэдмона слова Гимна запомнились, и он приводит их для записи учёными мужьями.

Из семнадцати известных списков Гимна для нас интересна следующая версия сочинения:

*Nu sculon hefigean heofonlides weard,
 theoddes meadhe and his modgearn,
 weorc wuldorfaeder, swa he wundra gehwaeas,
 ege driten, ord onstealde...*

"Теперь восславим защитника небес,
 силу господа и его ум,
 создание блестящего отца, т.к. он каждого удивляет
 вечный Господь, начало установивший..."

Для прояснения общей картины творения мира важен контекст *ord onstealde*, который нужно перевести как установил начало — точку отсчёта мироздания. Так как в древнегерманских представлениях начало мира во времени связывается с центральным космическим символом, то установление последнего играет чрезвычайно важную роль для воспроизведения структуры всего мироздания (согласно древнегерманской картине мира).

Идея сакральной ограниченности срединного мира выражается по принципу ступенчатой сакральности. Изначально вышшая ступень сакрализуется или ассоциируется со срединным местом, далее срединное место отграничивается от внешнего необжитого пространства, затем срединный мир как бы делится по отношению к центральному сакральному объекту как имевший верх, низ, середину. Все древнегерманские традиции фрагментируются по языковым данным. Концепция сакральной ограниченности "срединного мира" по кругу прослеживается в номинации древневерхненемецкого *mittigart* го *orbis* "круг, мир". Идея круга в индоевропейских представлениях связана с представлением о максимально защищённом месте (Афанасьев 1868: 92).

Так, экспликация семантических связей др.-верх.-нем. *mittigart* в широком контексте древнегерманской культуры приводит к подчеркиванию ритуальной значимости круга, а также его центра. Символика круга и кругового

движения имеет непосредственную связь с местом наивысшей сакральности — центром. Согласно данным Й. Хоппа, существовал германский ритуал хоровода типичный для индоевропейских культур календарного типа. По случаю побед или других празднеств вокруг сакрального символа водились хороводы. Ср др.-англ. *sigeweas* "дерево победы". Известно историческое свидетельство Видукинда из Корвея о существовании подобного стола, воздвигнутого саксонскими войнами в знак победы под Уншпругом (I, гл. 12). В древнесаксонской литературе, а также в древневерхненемецких источниках и глоссариях встречается одно из названий такого стола *Imitanzyl* (лат. *Rutimidus solus*). Согласно этимологии, предложенной Г. Шухартом, это имя соотносится со словом *sol* "возвышение" и восходит к древнейшему предположению о символе мира в виде обрядового сооружения, направленного вверх (Ноорс 1913—1915: 600). В свою очередь, др.-верх.-нем. *gait* "круг" имеет ещё одно значение "хоровод". Й. Трир, автор известной лингвокультурной концепции *Mittigart*, пишет: "...*gait* есть группа танцоров, ведущих хоровод по кругу" (ср. др.-греч. *χορός*). "Тени этого танцующего хора имели новелло *gaitzanc* или *gaitleoth* (Trier 1940: 101). Согласно языковым данным, культурно-значимые идеи отражения (*Zaun*) и "круга" — "хоровода" (*Ring*) окказываются взаимосвязанными. Идея Й. Трира включается в более широкий контекст предлагаемой реконструкции. Можно предположить определённую связь между древнегерманскими названиями среднего мира и древнейшим индоевропейским ритуалом хоровода вокруг сакрально значимой точки мироздания — центра. Ритуал хоровода вокруг *axis mundi* символически репрезентирует неразрывную связь пространства и времени в мифопоэтических представлениях о Вселенной.

При обращении к данным историко-культурных исследований германцев прослеживается универсальность формы круга, обнаруживаемая в структуре поселений (*Rinddorf*) (Ноорс 1918—1919: 5).

В древнеисландской мифопоэтической традиции земное пространство объёто и названо мировым змеем, символизировавшим океан (*Strítt* 1834) др.-исл. *miðgarðsotinn* — букв. "змея срединного огороженного пространства", который окружает землю, тем самым замыкая по кругу место обитания человека.

Мифопоэтическая связь "срединного мира" с людьми закономерно, поскольку в архайческих традициях мир представляет только освоенное человеческим пространством (ср. встречается только в поэзии *miðringt* — "срединное существо").

Важнейшей характеристикой др.-исл. *miðgarðr* является его локализация в центре космических зон как по вертикали, так и по горизонтали, т.е. в кое культурное слово отмечает прежде всего включение *Мидгард* в мифопоэтический космос. В древнеисландской мифологии *Мидгард* выделяется от верхнего царства, жилища богов (*Upp-hellir*) и подземного царства (др.-исл. *Niflhel*); по горизонтали он противопоставлен "внешнему огороженному пространству" (др.-исл. *Utgardi*), населённому великанами. Вместе с тем более глубокая реконструкция обнаруживает возможность связи данного древнеисландского термина с идеей абсолютного центра, получившего в (см. Мифы народов мира 1982: 150).

Среди других слов, выражающих англо-саксонские понятия о внешнем мире, наиболее глубокую связь номинации с индоевропейским хронологическим строем и "социальной" версией модели мира обнаруживает существительное *geard* букв. "отрада", восходящее к и.е. **ǵʰerh₂-*¹⁰.

Множественное число древнесаксонской и древнеанглийской форм свидетельствуют об историко-культурном фоне проживания древних германцев, жилища которых, расположенные на значительном расстоянии друг от друга, обозначались отглагольными (Hoops 1932, Влате 1959).

По данным Е. А. Шеруд, исследовавшей проблему возникновения и функционирования этнического сознания англоскотов, граница выполняла функцию функции, "отделяя одну группу от другой и соединяя ее членов между собой, развиваясь синхронно как социальной, так и в территориальной плоскости" (Шеруд 1988: 224).

Наиболее наглядна эту мысль иллюстрирует функционирование древнеанглийского имени *geard*, расширившего круг своих значений от "отрадь" до "территории" и "страны", а затем использовавшегося для обозначения мира в целом. Реконструируемое представление о мире как замкнутом обжитом пространстве иллюстрируется контекстом: *Iunus op geard, on ðam gim astlith on heofenas cir on huzst gearc, tingol tohtest (Met., 110—112)* — "Июнь в мире (нечто подобное в русск. на дворе), солнце восходит на небо наиболее высоко в году, звезда прчайшая". Близость концептов обжитого пространства и микромира одна из констант индоевропейской культуры, в которой мир микрокосма иллюстрирует как бы все мироздание. Аналогично в итальянской традиции соотносится *città* "город" — *orbi* — "мир". Вполне возможно, что у индоевропейцев было представление о мире, которое было связано с типом их исторического расселения. Известно, что роль города, поселения настолько велика, что названия городов использовались не только для обозначения страны, языка (нечто подобное известно из традиции хеттов), но также иногда в качестве родового имени и мира в целом.

Доисторичность предложенного перевода англосаксонского текста подтверждается дополнительно наличием производного прилагательного *teagardig*, фиксируемого в англосаксонской глоссарии в значении *тындае* — «мировой». В целом, предложенная реконструкция встраивается в «социально-культурную» модель реконструкции индоевропейского мировоззрения, определявшуюся отношением «свой» — «чужой» (об этом Степанов 1997: 95).

При анализе древнеанглийских имен, пришедших к выражению базовой семантемы "мир", к числу наиболее сложных задач относятся определение хронологического слоя семантических мотивировок ключевого термина англосаксонской культуры *weorold* (как "человеческий возраст", "человечество", "мир" [лексические варианты: *weorold*, *weorl*, *weorlde*). Отсутствие параллель слову вне древнегерманского ареала и фиксации коррелятов во всех древнегерманских языках, за исключением готского: др.-сакс. *weorold*, *weorlde*, др.-верх.-нем. *wealt*, *weolt*, др.-фриз. *wtal*, *worlde*, др.-исл. *vetur*, расматриваются большинством лингвистов в качестве оснований для отнесения этого термина к плысту исконной древнегерманской лексики (Griffith 1854; Schneider 1956; Bessing 1961; Balais 1974 и др.). В древнефризских и древнеанглийских текстах слово встречается наиболее рано. Согласно наблюдению Я. де Фриса, древнесаксонское *weorlde* является поздним заимствованием из англосаксонского. Особенности первоначального распространения лексемы могут свидетельствовать о ее возможном западногерманском происхождении, что делает анализ древнеанглийского материала особенно интересным. В целом, несмотря на многочисленные работы, посвящаемые этим древнегерманским лексемам, вот уже на протяжении двух столетий, в исторической семантике так и не получены надежные ответы на вопросы их истории, морфологического членения, семантики (Schücking 1915; Ullrich 1934; Danielsen 1963; Balais 1974; Прокош 1974 и др.). Наибольшее количество сторонников имеет точка зрения, формулированная впервые в классической работе Я. Гримма "Немецкая мифология", в которой выдвинута концепция *weorold* как композита. Данный подход при выведении значений древнегерманских лексем предполагает обращение к индоевропейскому слою номинативных единиц, формирующему фонд идей для реконструируемой древнегерманской формы: **wealhi*, др.-герм. **weh* < и-е **u̯el* (др.-инд. *u̯ita*, лит. *u̯itas* — "мужчина"; "муж", "супруг", др.-нрл. *fēr* "мужчина" и т.д.) и др.-т-ерм. **alhi* < и-е **al* (др.-алеут. "кормить", "увеличиваться", др.-нрл. *alim* — "питать" и т.д.) (Brugmann 1918; Bessing 1961). Таким образом, на уровне компонентов реконструируемого композита отмечается корреляция с лексикой индоевропейских языков.

Индоевропейская форма **uit*, восстанавливаемая в собирательном значении "люди", издавна прослеживается в индоарийских и италийских языках выступая в роли первого компонента сложных слов — наименований микрокосма, ср. *utāra* — "облине людей и животных". В основе первичного значения корня **uit*, объясняющего его внутреннюю форму, лежит идея жизненности, ср. лат. *uis* — "сила" и тох. *wt* — "молодой" (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 469—470). Любопытно, что рефлексы этого корня присутствуют в древнеармянских языках в словах в собирательном значении — "народ", "человечество", др.-исп. *verfeod*, др.-англ. *werfeod* — "буква, человек-племя", которые имеют тенденцию переходить от выражения идеи множественности к идее всеобщности, т.е. базовой семантеме "мир". Ну *mitha thaes gewuntha in werfeode*... (Ap., 573) "как это могло случиться в мире". Пространство описывается с антропоцентрической точки зрения, поскольку основным содержанием и материальным наполнением оказывается человечество (см. Bosworth, Toller 1954—1955). Корень **ai*, в свою очередь, выражает в индоевропейских языках идею роста, развития, воплощаемую в мотивировках большого количества слов самой широкой тематики. Среди них выделяются прежде всего

наименования растительных субстанций: др. греч. *αἰτίς* ("сакральная ро-
ща" — место, связываемое в языке с ритуалом жертвоприношения), ср.
др. греч. *ἀνδρα* ("принору"); др.-исп. *alpin* "плод"; швед. *alda* — "плодо-
носный дуб", принципы номинации которых прослеживаются в значениях
древнегерманских глаголов: др.-англ. *alpan*, др.-исп. *ala* — "питать", "прини-
сить плоды", гот. *alan* — "расти" (Vening 1961: 172—175).

В этой связи интересно сопоставить одно из наименований мирового де-
рева в древнегерманской традиции с обозначением пространственных и вре-
менных понятий. Древнеисландское слово *aldr-pati* — букв. "питатель жизни",
возходит к одному и тому же корню и.-е. **al*, что и др.-исп. *aldr* — "возраст",
"время", "жизнь", др.-англ. *iēld*, др.-исп. *old* — "возраст", "время" (и.-е.
**al-(o)*); лат. *altus* — "высокий", др.-ирл. *alt* — "высота" (и.-е. **al-i*) (Топо-
рова 1985). Расущий в высоту организм, согласно языковым данным, часто
рассматривается как стареющий. Данное представление, общее для многих
индоевропейских народов (см. Першина 1973), эксплицируется на материале
разных индоевропейских языков, ср. др.-инд. *stāvāṭh* — "старый" и *stūṭh* —
"большой"; рус. стар и лит. *stogas* — "большой", "толстый" (Balais 1974: 57).
Сказанное позволяет в целых типотезы выделить временную функцию "ми-
рового дерева" *aldr-pati*, вероятно, служившего "синкретичным" эталоном из-
мерения Вселенной.

Итак, совокупность идей, эксплицируемых выше в индоевропейском и
отчасти в древнегерманском слоях, группируется вокруг исходных семанти-
ческих областей: "человек", "рост". При этом последние из названных служеб-
ных источников идей для номинации как пространственных, так и временных по-
нятий (рост > возраст, время, жизнь).

Все известные в этимологии подходы к прояснению семантического
принципа *weotod* распадаются в зависимости от глубины экспликации под-
вижного в содержании второго корня (компонента сложного слова). Нанбо-
лее глубокую связь с предыдущими слоями проводит К. Шнайдер, интерпре-
тирующий это слово в виде **cealþi* как "человек проросший" или "высоко-
ленный" (Schneider 1956: 598). Свой вывод исследователь обосновывает уxo-
дящими в глубь индоевропейской культуры представлениями о мифологиче-
ском человеке, из которого возникает мир. При этом, по его мнению, вырабаты-
вание самого мира происходит эволюционным путем.

Также опираясь на связь с языковыми предпосылками индоевропейского
слоя, другую исследователь — И. Кноблох рассматривает происхождение
древнегерманских лексем на фоне италийской группы языков, распространен-
ной в соседнем с древнегерманскими языками ареале, в котором, в частности,
лат. *saeculum* развивается по типологически общему с ними сценарию: *rost* >
человеческий возраст, время, жизнь > мир. Он полагает, что лат. *saeculum* от-
лат. *saec*, *secl* — "сесть" послужило в качестве образца для создания вышеназ-
ванных древнегерманских имен со значением "мир", образование которых
было вызвано необходимостью перевода христианских понятий на древнегер-
манские языки (Кноблох 1967: 300—302). По его мнению, такой калькой
(*lohnung*) является прежде всего готское существительное *manass* —
букв. "человеческий посев" (в значениях "человечество", "мир"), под непос-
редственным влиянием которого и происходит образование рассматриваемо-
го здесь термина. И. Кноблох подвергает сомнению правильность отнесения
лексем др.-англ. *weotod*, др.-верх.-нем. *wealt* и т. д. к общегерманскому *tri-*

потетическому единству, мотивируя свой вывод общностью семантического
принципа: др.-англ. *weotod* — букв. "человек проросший" (от др.-англ. *weot*
"человек" и от глагольной формы *alan* — "расти"), гот. *manass* — букв. "че-
ловеческий посев", с одной стороны, и лат. *saeculum* — с другой (Кноблох
1967: 300). Позиция Кноблоха встречает аргументированную критику со сто-
роны В. Балайшиса, вскрывшего близкий семантический переход на благо-
славянском материале: ср. лит. *aplys* — "возраст", "жизнь", "мир" и прусс.
anisz — "народ"; лит. *mišs* — "жизнь", "время" и др.-слав. *mišь* "человек".
По мнению литовского исследователя, типологическое сходство семантиче-
ского перехода не может явиться единственным аргументом, высказанным
вопреки тенденции развития внутри самих древнегерманских языков, приве-
ших к появлению этого имени (Balais 1974: 57—59).

При экспликации принципа номинации этого германского слова обнару-
живается разная сохранность информации об исходном состоянии — ситуа-
ция, препятствующая односложному представлению о калькировании и зам-
ствовании. Наоборот, это говорит в пользу истинно германского происхож-
дения коррелятов. Для обоснования этого, представим семантические идеи,
лежащие в основе принципа номинации древнеанглийской и древнеисланд-
ской формы, так как по мнению сторонников заимствования, в частности Я. де
Фриса, последнего форму принято рассматривать как заимствованную из
древнеанглийского.

Предложенное ранее И. Кноблохом прочтение др.-англ. *weotod* как "че-
ловек проросший" представляется, с определенными поправками, верным.
Филологический анализ одного из поэтических контекстов памятника "Риф-
мованная поэма" позволяет расширить круг известных значений глагола
alan — "питать", "принорить плоды" и включить в него значение "расти". В
интересующем нас фрагменте говорится: *swiſe eorthe o(d) ahte is ealdor stol*
(Rim. 23) — "как земля покров (букв. "проросшее") имела, я — престол гос-
подний". Лексема *o(d)* — букв. "проросшее", по-видимому, образована от
глагольной формы *alan* (алан), субстантивированной формы причастия II.
Коррекция записи произведена в соответствии с выводами филологического
анализа этого текста, произведенного Дж. Босвортом, Т. Толдером
(Bosworth, Toller 1954—1955: 33).

Принимая в целом указанное прочтение этимологии для др.-англ.
weotod, мы, однако, расходимся с интерпретациями И. Кноблоха и К. Шнай-
дера в главном — в определении источника номинаций. Если первый прово-
дит прямую связь с индоевропейским слоем, а второй предполагает калькиро-
вание на уровне исторических древнегерманских языков, то мы относим исто-
ки *weotod* все же к периоду общегерманского единства. Важнейшим пунк-
том, предопределяющим оригинальность такого подхода, является наше утвер-
ждение о иной направленности мотивации. Изначально следует говорить не о
мотивировке понятий "мир", "Вселенная", а о мотивации в слове понятий
"человечество", "человеческий мир". Здесь снова нужно сослаться на вскры-
ваемые в этимологических значениях (кодах) отношения в иерархии значений.
Как явствует из контекстов, лексика с такими значениями часто используется
в индоевропейских языках во вторичном переносном значении "мир". Ска-
занное получает обоснование в культурном контексте древнегерманской ми-
фологии, где все человечество описывается происходящим от людей, пророс-
ших подмышкой великана по имени Имир. Не случайно, что и в других сло-

вах древнегерманских языков идея роста связывается с номинацией человека, людей: др.-англ. *lede*, др.-сакс. *eldi*, др.-исл. *eldir* — букв. "просшее" (Benzeniste 1973).

Анализ семантической мотивировки древнеисландской лексемы *vetold* вскрывает определенное своеобразие идеи, положенной в основу ее номинации, и в то же время представляет дополнительную информацию об исходном общегерманском состоянии. Лексема *vetold* является сложным словом, морфологически членимым на вет — "мужчина", "человек" и old — "возраст", что в свою очередь, предполагает прочтение "человеческий возраст" (Grímm 1854: 754). Данную интерпретацию предложил в свое время Я. Лримм, трактуя иногда ее более развернуто — "время жизни в мире одного поколения" (Benning 1961).

Понск культурных параллелей расматриваемого понятия приводит нас к древнейшей германской поэтической традиции — жанру тудл, имевшему наибольший расцвет в древней Скандинавии. Тудлы получают распространение во всех древнегерманских ареалах, о чем свидетельствует текст "Термании" Тацита (Malone 1948: 32). Основное содержание тудл — это перечисление в хронологической последовательности имен (обычно правителей, германских вождей) в генеалогической последовательности. Традиция перечисления предков является по своей природе сходной с библейскими генеалогиями. Разница только в том, что родственные связи в германской традиции возводились не столько к легендам, к какому-либо древнегерманскому божеству, например, Одину:

Cenric Serdesing, Cenric Eiesing,
Elesa Eising, Esla Gewsing,
Gewis Wising, Wig Freawing,
Freawine Fridugaring, Fridugar Bronding,
Brod Baedaering, Baedaeg Wodening. (Amm. 16)

Композиция тудл строится на идее цикла, определенного длительностью человеческой жизни, совокупность последних образует большой цикл, равный эпохе или *vetold*/ *weotold*. Идея цикла воспроизводится по нарастающей A+B+B+T и т.д., причем повествование начинается от точки отсчета, связанной со временем создания тудл, а заканчивается каким-либо героическим членом общества, родственником бога. Например, в вышеприведенной тудле при ее продолжении должно быть упомянуто единственное имя Одина — Woden, что само по себе должно говорить о особом генеалогическом родстве расматриваемого рода.

Идея цикличности развития отражена в древнеисландской мифологии, в которой представлено к круговороту времени приобщается в концепцию поэтапно развивающегося мира: "возникновение космоса" — "золотой век" — "гибель богов" — "возрождение мира" — "утроза новой катастрофы" (см. Grímm 1854: 752—753).

Все вышесказанное предполагает более широко прочтение семантического принципа *vetold* в космологическом плане как стадии мироздания, как определенной ступени развития мира — времени жизни людей в циклическом круговороте. В целом, в мотивировке *vetold* совмещаются два взаимосвязанных и предполагающих друг друга плана: 1) человеческий возраст (= поколение жизни людей); 2) человеческая эпоха (= большой космический цикл). Од-

нако, в основе данных понятий скрывается глубинная идея роста, развития, обуславливающая пространственно-временное значение — сингификат: др.-исл. *ala* — "вскармливать", "рожать" (Туревич 1984: 105—106).

Как пишет В. Н. Топоров, "для архайческого сознания всякая попытка определения значимости пространства вне соотношения его с данным отрезком (или точкой) времени или, говоря иначе, вне идентификации фазы поворота пространства (т.е. мира, земли или Солнца и т.п.) принципиально непотна и тем самым лишена статуса истинности... и сакральности" (Топоров 1983: 232—233). Поскольку в качестве идеала трактовалось круговое движение, наиболее наглядно представленное в движениях космических тел небесного свода, постольку движение человека и человеческой истории в идеальном плане мыслилось как циклическое, круговое. Человек и его жизнь понимались как находящиеся в движении, "но это движение — всегда возвращение к исходной точке" (Аверинцев 1977: 88; Барр 1987: 97). В этой связи особенно вымания заслуживает одна из наиболее ранних этимологических версий *weotold*, сформулированная в начале XIX в. В этом подходе древнегерманское слово трактуется как простое и восходящее к гипотетическому основному **werpen* — "вращаться, двигаться по кругу" (Grímm 1854: 752). Обратившись к этой идее в 20 в. Н. Даниельсен пишет: "Нам бы хотелось в этом западноевропейском слове, которое, по всей видимости, было заимствовано из древнеанглийского в древнесверный язык (имеется ввиду др.-англ. *weotold* прим. С. П.), видеть корень **wet*, распространенный в индоевропейских языках как в чистом виде, так и с ослонителями (eweiterung), ср.: др.-слав. *wtviti* — "вертеть", "поворачивать(ся)", лит. *veti* — "поворачивать", др.-инд. *vatate* — "вращаться", др.-исл. *vettha*, др.-англ. *weotthan*, др.-фриз. *wettha*, др.-сакс. *wetthan*, др.-верх.-нем. *wetpan*, гол. *waifpan* — "становиться". Основное значение этого широко представленного в индоевропейских языках корня **wet* — это "вращаться", "поворачиваться", "крутиться". Формант *lo* используется очень часто при субстантивации основ. К нему прикрелится суффикс с абстрактным собирательным значением **lei* (**loi*), "таким образом, и.е. **wet-lo* — *ti* может быть интерпретировано — "совокупность вращающихся вещей, универсум" (Danielzen 1963: 101—106). Уже сама попытка такого этимологического решения, несмотря на ее меньшую достоверность в историко-филологическом аспекте, представляет интерес, так как исходит из семантической идеи цикла — кругового вращения, тежашего, по мнению ее сторонников, в основе семантического принципа слова.

Обобщая анализ языковых предпосылок одного из наиболее проблемных ключевых терминов древнегерманской культуры, мы отмечаем амбивалентность идеи, лежащей в основе его номинации (ср. детально об амбивалентности Бахтин 1990: 166). Явление амбивалентности присуще средневековому мироощущению в целом. Так, сквозной темой, имплицитно все остальные, является понятие роста, фиксирующего жизненный цикл.

Формальная ориентация номинации др.-англ. *weotold* на идею рождения, а др.-исл. *vetold* — на идею конечности во времени совсем не означает разнонаправленности семантических мотивировок родственники древнегерманских слов, связываемых понятием развития. Эта идея наиболее наглядно представлена в архайческом сознании образом растущего организма.

Идея роста, развития, лежащая в основе значения — сипнифика, находит воплощение в контекстуальном микромотиве "движущегося мира", прослеживаемого на примере архаических формул в ранней поэзии и клише в более поздней древнеанглийской литературе.

В ранних поэтических памятниках *weotod* наиболее часто встречается в дистрибуции с глаголами *wendap*, *hwetap*, выражающими идею циклического движения. В поэме "Сатраник" обнаруживается один контекст, выражающий, по мнению многих, языческие космологические представления:

Eall is eorðlic eorþan rice, onwendeð wuða geseaht weotod under heofonum: her bið feor laene, her bið saeg laene: eall ƿis eorþan geseaht idel weorðeð (W., 106—110) — "Все есть утомленное земное царство, вращающ влечения судьбы мир (людей, существ и т.д.) под небесами: здесь родные не вечны, вся земная поверхность станет пустой".

В архаической формуле *wuð*: *wendap*: *weotod*, скрепленной аллитерацией, мир и судьба находятся в отношении "объект-субъект", поскольку в соответствии с древнегерманскими представлениями судьба является самоподлежащей силой, определяющей течение жизни. Д. Миттнер отмечает: "Движение по кругу, возвращающееся в начальную точку, и замкнутое в себе движение является символом бесконечного движения. Судьба, рассматривающаяся как выражение стремления к конкретному воплощению космического-рецидивной картины мира, должна была определять мировое событие как вращение мира вокруг неподвижного центра, воплощенного мировым столпом или мировым деревом, т.е. так же, как циклическое движение по кругу" (Mittner 1955: 95).

Weotod, по-видимому, целесообразно толковать в собирательном значении как совокупность существ и вещей существующих в мире. Отметим специфику мифопоэтического пространства как "оживотворенного, одухотворенного и качественно разнородного. Оно не является идеальным, абстрактным, пустым, не представляющим вешам, его заполняющим, а наоборот, конституируется ими" (Мифы народов мира 1982: 340).

Среди других интерпретаций расматриваемого контекста необходимо выделить попытку Х. Бенninga определить тематическую структуру высказывания на основе метода этимологической конкретизации" употребленных слов. Так, опираясь на этимологию лексемы *geseaht*, связанную с др.-англ. *secaht* — "палка" (= "веретено"?), Х. Беннинг гипотетически проводит параллель между микромотивом из "Прорицания Вельвы", где повествуется о германских богинях судьбы — норнах, живущих в корнях дерева Иггдрасиль и прядущих на веретене нити судьбы, и данным контекстом. В результате подбора таких параллелей фрагмент переводится автором как "Вращается палка (столб) богинь судьбы, мир под небесами". Немецкий филолог, а ранее это предположение высказал Р. Эйлер, под веретеном норн понимает сам асен Иггдрасиль (Benning 1961: 190—191). Такое построение вряд ли может претендовать на корректность, т.к. практически не учитывает реальной семантики слов в контексте. Метод "этимологической конкретизации" древнеанглийских текстов приводит исследователя к искажению текстового материала, что выражается в ошибочной интерпретации большого количества контекстов (см. Schabram 1970) и снижает ценность исследования, безусловно интересного в этимологическом плане.

Естественно, о подчиненности движения мира людей божественному провидению, а не влечению судьбы, можно говорить только после пережитой апологизации христианизации. Показательно в этом смысле обращение в этом микромотиве к той же формуле, но в новом контексте (т.е. действует принцип одна формула — два смысла). Речевой материал — наполнение контекста остается неизменным, но меняются синтаксические связи членов предположений. То место формулы, которое принадлежало субъекту — судьбе, занимает одним из имен христианского бога: *geord ƿas wotod witu dnyhten wendeð geseaht* (D., 31—32) "в мире мудрый господь вращает предостаточно".

Доблестно уравнивать два контекста из "Рифмованной поэмы" и "Беовульфа", в которых представлена одна и та же формула *wotod* (*world*) *wendeð*: *Swa nu world wendeð, wuðe sendeð ond hetes henteð, haeteð seculdeð* (Rim., 59—60) — "Как мир вращается, судьба посылает, преследует с ненавистью, спешит за войном"; *him eall wotod wendeð on willan* (B., 1739—1740) — "У него весь мир (люди, существа и т.д.) вращаются по желанию". В первом контексте вращение мира людей связывается с судьбой, которая предстает злой разрушительной силой, во втором — с богом (см. Торан 1990: 188).

Неразрывность пространства и времени в мифопоэтической концепции цикла выражается в памятниках ассоциацией круговорота времени с круговым движением в пространстве. Иначе говоря, изменение качества бытия (жизни) в пространстве — времени осознавалось как вращение по кругу.

В первой части поэмы "Бытие" (Genesis A), написанной под сильным влиянием мифопоэтических представлений, обращает на себя внимание контекст, в котором падение ангелов с небес описывается как поворот их мира: *hwa wotod waes gehwutef, ƿorpan siðe ƿuðe helle mid þam andasum* (Gen. A., 319—320) — "Их мир был повернут, первое перемещение заполнило ад-пространствами".

Глубинная семантическая идея "роста", эксплицитно выраженная в языковых предпосылках др.-англ. *weotod* актуализируется в контексте "Рифмованной поэмы", в фрагменте рождения мира: *ƿa waes waestum aweaht world onpreht under goðetu areaht geaƿtaegne oferfealt* (Rim. 9—10) — "Ростом разбухший мир пророс, под небосводом распростерся, мощью покрытый". Рождение мира, а также его способность длиться во времени связывается в этом контексте с его развитием наподобие дерева. Символическая репрезентация мира в виде растущего организма не является случайной, поскольку ориентируется на древнегерманскую культурную модель мира: "мировое дерево", представление о расцвеченном происхождении человека и т.д. Это развитие, как образ вечного обновления, скорее всего, и было тем субстратом, на котором сформировалось понятие мира.

Вышеприведенный контекст наглядно иллюстрирует идею единства пространства и времени, восходящую к мифопоэтическим представлениям о мире. Значению *weotod* присуща широкая значимость, в смысле трактуемом у Н. В. Феоктистовой, выражающаяся в совмещении значений "обитаемый мир в пространстве" и "мир во времени" (как длительность), обусловленном глубинной семантической связью с идеей роста (Феоктистова 1984). Приведенный пример, кроме того, позволил продемонстрировать способность семантических мотивировок воплощаться в исторических контекстах и микромотивах. Мы можем сказать, что в отдельных случаях такой ретимологизации у

исследователя появляется возможность регистрировать наиболее архаичные представления, а также соотносить с ними группы текстов. Например, в предыдущем контексте возможно проанализировать гипотетическую подстановку термина "дерево", чтобы попытаться найти архетипический текст в древнегерманской культуре. Обнаружение такого контекста составляет одну из основных задач семантической реконструкции. Этот постулат впервые сформулирован Э. Бенвенистом: тщательно искать то типичное употребление, которое вызвало расширение единого семантического поля и привело к образованию в настоящее время различных областей" (Бенвенист 1974: 333). Итак, расширение понятия рост на два субонимия: пространственное и временное, приводит лексему *weotod* к двум различным областям культурных концептов. Как мы видим на конкретном примере, культурные концепты также зависят от более высоких уровней обобщения — категорий. В отношении истории этого слова необходимо также заметить, что почти все исследователи исходят из понимания "двойственности" значения *weotod*. Ряд исследователей рассматривает пространственное значение как производное от временного (Stith 1854; Holthausen 1934), некоторые выводят временное из пространственного (Schneider 1956; Bessing 1961). Согласно нашей позиции, подкрепленной аргументом Э. Бенвениста, здесь, по-видимому, речь должна идти о первоначальной синкретичности.

Вся совокупность рассмотренных контекстов с лексемой *weotod*, а также с глаголами движения, может служить фоном для определения инновационных фрагментов в формулах, возникших на базе новых представлений. Разумеется, это нужно делать в рамках избранного микромотива.

В действительности, в контекстах, извлеченных из относительно более поздних памятников, *weotod* употребляется преимущественно с глаголами направленного движения: *gewitan* — "уходить", *faraþa* "двигаться" и т.д. Так, в правленном движении "Елена" говорит: *Swa fæos world eall gewiteþ and eac gesceot egra weotode* (El., 1276—1280) — "Так, весь мир уйдет, и так же, как некоторых, которые здесь были сотворены, пламя возьмет, когда сам господь Бог с войском ангелов придет на Страшный суд". И далее еще один контекст: *swa fæos world fareþ, scutþ secunðeþ ond gescear dreogeþ* (Blickl. Noml. 11,6) — "Двигается этот мир, спешит в бурном движении и определит судьбу". В свою очередь, речева инновация — дистрибуция *weotod* с глаголами направленного движения коррелирует с изменениями в общественном сознании англосаксов. Утвердившись под воздействием христианства, представления о мире во времени, развивающемся по прямой линии к своему концу — второму пришествию Христа, олицетворяющему принципиально предназначенное направление его течения, пришли на смену представлениям о круговороте мира.

По поводу этого перехода М. А. Барт пишет: "Линия имеет начало и конец. Именно в признании линейности времени (этим атрибутом его "надежды" (провидение) заключалась большой важности культурно-исторический сдвиг. В самом деле, круг означал безысходную связанность чужака времени, восприятие его как вечное пленение, как отсутствие истинно будущего" (Барт 1987: 97; Мухомов 1978).

Новое понимание движения времени иллюстрируется контекстом из второй части поэмы "Бытие", где значение *weotod* интерпретируется во времен-

ном плане: эпоха, время жизни, отведенные для человечества в бременном мире: *... þu sceal heað and steap on fæm wiscum wutde biðan, drihtnes domes, hwonne doƒota tîm wotuld gewite* (Gen. B., 2570) — "Теперь нужно молить судьбу очень сильно о том времени на страшном суде, когда число дней, время жизни, кончится (букв. дни уйдут)".

Контекстуальный микромотив "движущегося мира" связан непосредственно с идеей начала и конца мира во времени: *aethon edweden wotulde geweorthe* (Ph., 40—41) — "пока снова не произойдет новое вращение мира".

В этой связи особое значение имеет филологический анализ контекста из памятника "Даниил", демонстрирующего дуализм семантики, характерный для этого переходного периода смены мировоззрений: *sittþan to tæste gewearf tise fæoden, com on sefan hwitfan swefnes woma, þu wotuld waete wutlitan geƒeod, sweglic wulst oð edesceafle* (Dan., 108—111) — "Как на отдаленном мире сотворил удивительным образом, не похожий на тот, что был у предков до нового творения. В этом предположении просматриваются черты двойственности семантики: языческой и христианской. Мир мыслится сотворенным дважды. Начало этого мира во времени противопоставлено миру прошлому, дважды *weotod* как обозначение поколения людей в мире соотносится с поколением "до творения" — *поколением wulst*.

Анализ глубинных тематических структур, лежащих в основе высказывания, требует обращения к мифопоэтическим представлениям всей традиции. В "Старшей Эдде" говорится о нескольких этапах жизни космоса: периоде *Ragna toki* поднималась новая земля из хаоса свежая и зеленая, возник новый мир, такой же, как и был раньше. Тема конца мира в древнегерманской эсхатологии сопряжена с темой его начала, поскольку хаос, знаменующий конец мира, является потенциальной субстанцией для порождения нового космоса (Стеблин-Каменский 1976, 1979 а, б; Туревич 1979). Неслучайно то, что эсхатологическое понятие "конец мира" в древнегерманских языках связывается с идеей оборота, вращения, поворачивающихся новых виток мирового процесса: др.-сакс. *giuand*, др.-верх.-нем. *uenceto* от др.-терм *uendh* — "вращать". В контексте памятника "Даниил" данное представление пересмысливается в русле христианской традиции — новый мир (*weotod*) принципиально отграничен от старого, так как является результатом деятельности бога, что приближает к тому, что высказывание с христианской традицией, но в контексте одновременно присутствует о старом мире, существовавшем до нынешнего, что свидетельствует о языческой основе высказывания.

Если для мифопоэтической традиции эти мотивы являются смежными и взаимозависимыми, то, как показывает анализ контекстов более поздних памятников, микромотивы "начала" и "конца" мира не сопряжены в замкнутом цикле круговорота, что, в частности, выражается в их раздельном оформлении в текстах.

В контекстуальном микромотиве "начала" мира, оформляемого стандартной конструкцией *N — V ind. act. — weotod*, где *N* — имя бога, *V* — понятие, выражающее идею творения. Речь идет о пространственной интерпретации *weotod*: *þu fæs wotuld wotlde witig drihten, eorþan utbihwutl and utƒodot and he wuldes pampan* (Ex., 25—27) — "Кто мир сотворил, мудрый господь, землю и небеса и сам назвал"; *sifran heacwulping wuldes wutlra wotuld*

staffelode, heofon and eorþan (Ph., 129—131) — “С тех пор, как славой Все-
 тышнего установлен мир, небеса и земля; Nu ic bidde ðhone waldend, se the
 was worold geseceor (Ch., 62) — “Сейчас я могу всемогущим, который мир
 сотворил; I þu worold geseceor (Met., 4) — “Ты мир сотворил; Ic maeg
 heonon geseon hwæt he sylf silleth weþan bewindan, se ðas worold geseceor
 (Gen. B., 666—668) “Я могу отсюда наблюдать, где он сам находится, кто мир
 сотворил”. Во всех контекстах лексема weorold выражает фундаментальное
 понятие мира. Это понятие является базовой семантемой, поскольку изна-
 чально единый мир — принцип синонимизации слов с этой семантикой.

Несмотря на сходство схем вышеприведенных контекстов с конструкцией
 из “Даниила” лексема имеет в них разные значения. В “Данииле” weorold —
 один из многих миров, тогда как в этих контекстах описывается мир изна-
 чально устроенный богом.

Передавая идею всеобщности, лексема weorold регулярно употребляется с
 показателем eal “весь” на протяжении длительного периода. Это формульное
 единство переосмысливается в традиции. Данное местоимение в сочетании с
 weorold аналитически выражает значение базовой семантемы “мир” как изот-
 ропадного единства. Для weorold слово eal первоначально не играло роли само-
 стоятельного определения; это было вспомогательное слово, при помощи ко-
 торого передавалась идея собирательности — мира как совокупности су-
 ществ, населяющих его и т.д. В поздних памятниках eal приобретает семанти-
 ческую самостоятельность и употребляется для выражения идеи всеобщности:
 eal feos worold witege (Gen. 604) — “Все сиющее мироздание”; ealra worolda
 scrifend (Hymn., 3, 23) — “сотворивший весь мир” и т.д.

Как известно, возможность сохранения тождества в процессе функциониро-
 вания и эволюции языковой системы обеспечивается свойственными этой
 системе механизмами конвенциональности и регулярности употребления языко-
 вых единиц (Witzgenstein 1974). Именно таким образом культурная тема в рам-
 ках микромотива получает выражение в опорных конструкциях. Такие опор-
 ные конструкции включают синтаксическую компоненту, определяемую как
 “стандартная” структура, а также семантическую компоненту, которую допу-
 стимо называть тематической основой (Watkins 1987: 6).

Следует особо учитывать, что большая часть из дошедших до нас памят-
 ников индоевропейской литературы выполнена в форме поэтических произве-
 дений, в которых опорные конструкции часто выступают в виде формул. Та-
 ким формально-тематическим единствам в архаических традициях свойствен-
 ны воспроизводимость, и они, по существу, являются поэтически обрабо-
 танными знаками “отношений, устанавливаемых между вещами” (Watkins
 1987: 5). В формулах отражаются традиционные концепции, восприятие мира
 и человека, ценности и представления архаических обществ. Выделение арха-
 ических формул в сравнительно-исторических поэтике обычно опирается на
 реконструкцию неких архетипов: формально-тематических единств, находя-
 щих выражение в различных индоевропейских традициях (Watkins 1987). Ка-
 кой тип реконструкции может быть определен как абсолют-
 ный, так как в целом он основывается на компаративном анализе. Иными
 словами, предполагается, что в разных языках сохраняются каркасы с единым
 культурным некоем (ср. др.-греч. κλέος, ἀφῆτον и др.-инд. śṛāvaḥ ākṣitam
 (букв. “непогибающая слава” — классический пример индоевропейской фор-
 мулы у А. Куна) (Schmitt 1967: 2—5). Однако наряду с внешними ресурсами,

занимающимися для реконструкции архаических формул, может быть ис-
 пользован метод внутренней реконструкции для одного языка и отдельно взя-
 той традиции. Выше представлены формульные единства англосаксонской
 культуры.

Помимо связанного общей темой этимологического анализа ключевых
 слов и фрагментов текста целесообразно обращение к формально-содержа-
 тельным особенностям рассматриваемых литературных традиций. Так, воз-
 можна относительно реконструкция архаических формул, предполагающая
 ориентацию на конкретно-взятую словесность. Для рассмотренного выше
 фрагмента англосаксонской традиции характерно опережение по времени по-
 эзии по отношению к прозе, а внутри поэзии — замещение германского тони-
 ческого стиха новыми формами стихосложения. Такая особенность может
 быть дополнительным источником хронологизации. Наиболее яркий признак
 древнегерманского тонического стиха — “аллитерационный стих” (нем.
 Stabstich — “посох — рифма” как бы точка опоры, на которой держится стих
 (Гаспаров 1989: 38—49), скрепляющийся наличием консонантной рифмы в
 строке, связующей полустишия в стихе: wutd: weorold: weþan — “судьба”;
 “мир”; “вращать”. Архаическая формульность удостоверяется в традиции на-
 личием как аллитерационных связей, так и распространностью единства в
 разных поэтических памятниках.

Если теперь учесть сказанное выше о новом понимании “текста”, то по-
 новому представляется и его анализ (мы по-прежнему для примера рассужда-
 ем все еще на материале формул). На первом этапе устанавливается “мор-
 фология формул, в частности в связи со структурой стиха, если речь идет о
 стихотворном тексте. Выделяются архаические, или, напротив, инновацион-
 ные формы падежа, глагола и т.д. — то, что А. Хукстра ... удачно назвал
 “склонением” и “спражением” формулы” (Степанов 1995).

Реконструкция элементов духовной культуры индоевропейских этносов
 на основе семиотики культуры зависит прежде всего от наличия и характера
 прямых и косвенных источников и от того, была ли преврана или утрачена
 историческая традиция или она дожила до наших дней. Реконструкция архаи-
 ческих и инновационных формул удобна в особые периоды развития культу-
 ры, когда происходит смена мировоззрений и формальные элементы формул мо-
 гут быть проанализированы в своем развитии (даже при неизменности самих
 формул). Например, в индоевропейских культурах, очень многих пришедших
 к христианству, особенно плодотворен этап культуры, когда сталкиваются две
 системы идей (два различных мировоззрения) — язычество и христианство,
 пользующиеся, однако, одним и тем же языком. Усвоение христианства на-
 родными культурами было не простым механическим замещением, субститу-
 цией, а именно “переводом” с “языка на язык”, предполагающим не только
 эквивалентные замены, но и переосмысления. О таких периодах С. М. Тол-
 стая (во многом под влиянием исследователей церковнославянской культуры)
 пишет: “Это был перевод, по преимуществу, односторонний — с языка языче-
 ства на язык христианства, т.е. с языка “своего” на “чужой”, что всегда свя-
 зывалось с большими трудностями и большими искажениями, чем перевод на
 свой язык. Но и перевод на свой язык с необходимостью должен был прино-
 сить при этом весьма продолженном культурном взаимодействии, поскольку
 он был обязательным условием усвоения, понимания языка христианства и
 поиска эквивалентных соответствий. В процессе этого взаимодействия народ-

ной культуры с книжной происхождением своего рода креолизация книжного христианского языка и "удвоение" его плана содержания, т.е. порождение текста (или их отдельных элементов) с двойной — христианской и языческой — семантикой (Толстая 1987: 155). К архаическому пласту формул в англосаксонской традиции принадлежит формула, обнаруженная в тексте ранне-то христианского памятника *Genesis A*, архаизм которой удостоверяется соотношением с культурной парадигмой (заменой язычества христианством). Английский филолог Ж. Керк, обсуждая проблему объективных критериев датировки как предметно-материальных, так и лингвистических архаизмов предпринимает, что "наличие в традиционной поэзии архаизма, материально-то ли, лингвистического ли, отнюдь не означает архаичности происхождения непосредственного контекста", ибо "архаическое слово или вещь могут пережить время своего происхождения до свое кристаллизации в наличной поэтической формуле многими разными способами: например, благодаря казуальной реминисценции..." (Kirk 1964: 174—175). Иными словами, датировка формульного единства не может опираться исключительно на анализ своих составляющих, а скорее должна вытекать из анализа самого высказывания в рамках культурной парадигмы исследуемой эпохи (Watkins 1987a, 6). Так, в англосаксонской традиции на стыке двух мировоззрений возникли ситуации порождения текстов с двойной — христианской и языческой тематикой, когда само понимание контекстного употребления становится невозможным без привлечения филологического анализа, включая более широкое толкование в рамках семантики культуры. Как правило, речь в этих случаях идет об архаических формулах, используемых христианинским автором для высказывания идей новых, но имеющих в формально-тематическом плане сходство с устоявшимися текстами минувших эпох. Так, опираясь на христианское учение о сотворении мира, изложенное в Писании, автор ранней поэтической версии "Вульфата", являющейся, по существу, свободной поэтической интерпретацией Вульфата св. Иеронима, употребляет формулу, которая впоследствии, уже в наше время, становится *locus despectus* для всех исследователей и издателей англосаксонской поэзии. Мы имеем в виду эпизод творения времени из первой части поэмы *Genesis A*, наиболее древней части (*Malone 1948: Wel liscode freap aet frumthe forþbaeto tid. Daeg aegeste gesaah deoht sceado, swealt swiþtan geond siðne grypnd, þa seo tid gewat ofer tiber (?) sceap midlangardes (Gen. A 131—136)* — "Очень понравился господу вначале рожденное время. День первый увидел темную ночь, тема усилилась на широкой земле. Время отпраздновать в путь через жертву в среднем мире".

Стакиваясь с этим формульным фрагментом (а о формульности говорит хотя бы написание *Wel liscode freap aet frumthe forþbaeto tid*) относительно к *gewat* в поэме "Юдифь" (*Anal. 149, 5*), есть контексты *gewiton on fleam sceap — "начинает гечь"* и чаще *gewiton gangan "начинает идти"* (*Grimm 1844: 35*), все авторитетные издания англосаксонских памятников отмечают незначительную ясность формулы с элементом *ofer tiber midlangardes* (*Stein 1857; Wülfket 1894*). Наибольшую поддержку получила версия описки переписчика манускрипта — ситуация, вполне распространенная в письменных памятниках. Результатом текстового анализа являлась коррекция контекста в изданиях путем замены существительного *tiber* "жертва" близким по орфографии именем *timbet* "постройка, здание" (*Wülfket 1894: 324*). "Это исправление получает контекстное обоснование, так как, действительно, в поздней христианской

прозе *timbet*, а также однокорневое *getimbring* — "здание" встречается в дистрибуции с *midlangard*: *midlangardes gewissat þu þe getimbringe (Nutm. 91, 21)* — "Знаешь ты здание мира". В свою очередь, проведенная "критика" выдвинуто современным исследователей, в частности Х. Беннингга, к дания (см. Benning 1961: 165—172).

Среди других точек зрения выделяется позиция Х. Грайна, который так же посвятил развернутый комментарий этому отрывку. Принимая в целом коррекцию, Х. Грайн проводит ее на содержательном уровне. Условно от смысла возможность исправления *tiber* как нечто лежащее гораздо ближе к "вечное животное", "дар", он, однако, полагает что можно обойтись без правки, типологически предположив значение *tiber* как "упорядоченное", "основанное", "сотворенное" (*Stein 1857: 5*).

Крупнейший исследователь древнеанглийской поэзии Б. Торп останавливается на перестройке элементов текста в композицию *tiber-sceap*, не имеющей, любой ценой исправить данный фрагмент можно объяснить самим желанием исследователей скоординировать текст с позиций догматов, тем самым некая зиял дуализм семантики в действительности, присущий ранним текстам. Среди всех филологов наиболее приемлемую точку зрения выказал еще Якоб Гримм в своем фундаментальном исследовании "Немецкая мифология" (1844), в котором основоположник германистики, полемизируя, в частности с Б. Торпом, пишет: "Даже сам Торп неправильно понял место (*Scedit. 9, 2*): *þa seo tid gewat ofer tiber sceap midlangardes* — "Я перевожу: "время шагает вперед через (богом принесенную) жертву среднего мира" (*Grimm 1844: 35*). Принимая во внимание написание Гримма, тем не менее необходимо провести анализ глубинных тематических структур, лежащих в основе данного высказывания. Или его версии. Как известно, в древнегерманской традиции сама Вселенная мыслится как произошедшая из частей расчлененного жертвенного тела (ср. ведийский гимн о Пурше или древнегерманский миф о происхождении из первочеловека-великана Имира). Символическая репрезентация рождения нового мира через жертву в тексте раннего христианского памятника используется автором для передачи чуждой язычеству идеи творения, несущей новый христианский смысл (Фразер 1989: 13—29). При этом архаическая формула с элементом *ofer tiber midlangardes* сохраняет глубинный языческий элемент, удаляясь в плане содержания.

Мифология *midlangard* употребляется в тенетиве, выражая отношения обстоительства места и, по-видимому, реэтимологизуется, тем самым допуская возможность трансляции "в центре мира". Согласно древнегерманским мифопоэтическим представлениям зарождение нового и его способность длиться во времени зависят от того, одушевлено ли оно (Элиаде 1987: 44). Поэтому ритуал жертвоприношения в древнегерманской космогонии, ассоциируемый с максимально сакральным местом простотства — центром (Толстов 1983, 1988), это одновременно "одушевление" новой реальности, постолькучленение жертвы, символизирующей распадение старого мира, это одновременно соотношение воедино членов тела, т.е. составление нового мира. Сказан-

ное обосновывает мифологические истоки формулы и в определенной степени верифицирует ее архаический характер. "Античная философия также не была знакома с "сотворением", в абсолютном смысле этого слова. "Демург" Платона — это не бог-творец, а скорее устроитель вселенной, художник, мастер "космоса", а "космос" означает порядок, украшение. "Быть" для эллинской мысли значило быть в некоем порядке, обладать некоей сущностью. Демург создает субстанцию, оформляя аморфную материю, которая извне существует во вне, как какая-то хаотичная и неопределенная сфера, которая может приобретать всевозможные формы и всевозможные качества.

Таким образом, материя сама по себе не есть не бытие, а только чистая возможность бытия, возможность чем-то становиться; это то "небытие", *μὴ ὄν*, которое не есть абсолютное "небытие" — *οὐκ ὄν*. Идея творения "из ничего" впервые была выражена в библейском повествовании (2 Мак. 7, 28), когда мать, увещевая своего сына претерпеть мучения за веру, говорит: "Посмотри на небо и землю и, видишь все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего" (Дюссекский 1991: 154) (цит. по Степанов, Проскурин 1993а: 28—29). Тем самым, представленная формула яркий пример двусмысленной семантики, черпающей свои элементы из двух различных мировоззрений.

"Термин "двоеверие" с теологической точки зрения является невозможным, заключающим в себе логическое противоречие (наподобие, например, выражения "ложное истинное суждение") и в теологической литературе отсутствует. "Патристический греческий словарь" Г. Лампе (Patriстis Græc Lex.) фиксирует *διπίστις* ("неверие", "отсутствие веры" в противоположении к *πίστις* ("вера"), но не отмечает ничего подобного **διπίστις* (или *δωπίστις*).

Тем не менее, так сказать в "быту", в бытовой практике христиан он встречается уже очень давно. "Словарь русского языка XI—XVIII вв. Фиксирует *двоеверье*, *двоевѣрье*, *двоевѣрчю*, *двоевѣрчу*, *дѣревѣрчу*. По полному содержанию эти слова разделяются на две довольно резко противопоставленные группы. Во-первых, они обозначают "плохое, шаткое состояние христианской веры в сознании человека", "состояние, близкое к ереси" — то есть, как раз то, что не является предметом догматической теологии (почему и сам термин в последней отсутствует). Ср. такие примеры из названного "Словаря": *Аще ти нахвѣнеть... хвалити и свою и чужую, то обрѣтаеся таковыи двоевѣрье держа и близъ естъ ереси* (Феодосий Печерский, XI в., цит. по списку XV в., 172); *двоевѣрный* "колеблющийся, шаткой веры" — *Полъ сей двоевѣренъ бывъ въ сердцѣ своемъ ко святому* (Житие Антония Сийского, 1578, 177). Так же в "Словаре" Дала (Даль 1955: 1, 419). Но, во вторых, они обозначают как бы некий "культурный факт", наблюдаемое со стороны явление жизни, то, что "Словарь" (может быть не вполне удачно) описывает как принадлежность к двум религиям, "последователь двух религий" (причем, разумеется о "шаткости" убеждений здесь нет никакой речи). Ср., например: *А оже се носили к варяжскому полу дѣти на молитву 6 недель, опителме* (Кормч. Балаш. XVI в. 289); *Аще носили [матери] къ фрязскому полу дѣти на молитву, 6 недель [еничиамъ], рече занеже аки двоевѣрчю стъ* (Правила, XVI в., 10). Речь здесь идет о том, что женщины носили своих детей на молитву и иные обряды не только к православным попам, но (возможно, за отсутствием в этой местности последних) также к "варяжским" и "фрязским" (за-морским, иностранным).

Этот последний смысл лежит в основе современного культурологического термина "двоеверие" ... Таким образом, речь идет не о "состоянии веры в душе человека", а об определенном культурном феномене, когда в обществе сосуществуют и определенным образом совмещаются, уживаются или преобладают одна в другую две системы верований — языческая и христианская. В таком понимании термин "двоеверие" находит соответствие в западноевропейской терминологии исследований по истории культуры, ср. нем. *Zweiglaubigkeit*, англ. *double faith*.

Примерно в таком смысле употребил этот термин Вл. Соловьев в своем докладе ("Чтения") в Московском Психологическом обществе в 1891 г. "О причинах упадка средневекового мирозерцания". Доклад Соловьева не только по терминологии, но и по основному содержанию прямо относится к нашей теме, а поэтому процитируем некоторые его положения:

(1) Средневековое мирозерцание и связанный с ним строй жизни, как на Западе, так и на Востоке, представляют собой исторический компромисс между христианством и язычеством и имеют характер двоеверия или полудвоеверия. Этот компромисс ошибочно принимается за само христианство как его противниками, так и защитниками.

(2) В средневековом мирозерцании и жизненном строе новое духовное начало не овладело старым языческим; они утвердились во внешнем сопоставлении, и само христианство — вообще и в целом — было принято как внешний факт, а не как задача, разрешаемая собственным нравственно-историческим действительностью человечества. В проиходящих отсюда противоречиях заключаются коренные причины упадка средневекового мирозерцания" (Соловьев 1990: 424). Последнее предложение относится к типотезе самого Соловьева, но все предшествующее достаточно объективно фиксирует средневековое "двоеверие" и соответствует и нашему пониманию (Степанов, Проскурин 1993а: 8—9).

Приведенный выше пример двусмысленной англосаксонской формулы представляется сложным по характеру своего истолкования, поскольку при интерпретации формулы актуализируется сразу несколько пластов культурных парадигм, часто взаимоисключающих друг друга. М. Хайдеггер, обособивая проблему понимания, пишет: "Формирование понимания мы называем истолкованием. В нем понимание, понимая, усваивает себе свое понятие. В истолковании понимание становится не чем иным, но самим собою. Истолкование экзистенциально основывается на понимании, а не последнее возникает благодаря первому. Истолкование есть не принятие к сведению понятия, но разработка тех возможностей, которые набросаны в понимание. Согласно с ходом этих предварительных анализов повседневног *здесьбытия* мы будем прослеживать феномен истолкования на примере понимания мира, то есть на примере несобственного понимания и при этом в молусе его полнотности" (Хайдеггер 1993: 9—10). А это, в свою очередь, означает анализ той культурной ситуации, которая сложилась в культуре средневековья. Рассматриваемый этап принятия христианства был "чрезвычайно глубоким и широким духовным поворотом, предполагавшим решительную переоценку ценностей, затрагивавшей самые основы ориентации человека по отношению к другим людям и к самому себе", и вместе с тем порождавший новые представления о мире и его устройстве (Аверинцев 1988: 9). Такие пороговые ситуации наибо-

более благоприятны для исследования языковых преобразований, что, в свою очередь, помогает вывести существенный вклад в лучшее понимание изменений в общественном сознании социальной и исторической данности.

По традиции исследований в рамках языкознания историческая семантика сводится преимущественно к описанию истории понятий, причем рассматриваемых вне их речевой реализации. Как полагает Д. Буссе, концептрации вынуждены исследователей на слухах в изменении значений семантических показателей способности переносу центра тяжести на историю идей и понятий, тогда как первоочередной задачей исторической семантики (а возможно, и шире, семантики культуры), по мнению автора программной работы "Historische Semantik" (1987), является трансформация ее объекта — переход от "истории понятий" (Begriffsgeschichte) к истории изменения форм общественного сознания (Bewusstseinsgeschichte). Наиболее целесообразно использование данных принципов анализа в "переломные", "межвые" периоды, когда сталкиваются две системы идей, доктрин и т.д. (Busse 1987: 11—12). Сказанное предполагает рассмотрение лексической семантики в диахронии как отражение исторического расхождения коммуникативного опыта носителей языка. Таким образом, с точки зрения коммуникативно-направленной теории изменения значения объект описания может пониматься не как отдельное слово или словосочетание, но шире в парадигматическом и синтагматическом аспектах как часть определенного семантического пространства и одновременно как элемент широкого контекста.

В работе "Поэтика сюжетов" А. Н. Веселовский говорит: "Задача исторической поэтики, как она мне представляется, — определить роль и границы предания в процессе личного творчества. Это предание, насколько оно касается элементов стиля и ритмики, образности и схематизма простейших поэтических элементов, ритмики, образности и схематизма простейших поэтических форм, служило когда-то естественным выражением собирательной психики и соответствующим ей бытовым условиям на первых порах человеческой общности. Одномерность этой психики и этих условий объясняет однородность их поэтического выражения у народностей, никогда не приходивших в соприкосновение друг с другом. Так сложился ряд формул и схем, из которых многие удержались в позднейшем обращении, если они отвечали условиям нового применения, как иные слова первоначального словаря расширенным новым смыслом для выражения отвлеченных понятий. Все дело было в емкости, применимости формулы: она сохранилась, как сохраняется слово, но высказываемые ей представления и ощущения были другие; она подкачала, вала. Согласно с изменившимся содержанием чувств и мыслей, многое такое, что первоначально не давалось ее непосредственно, становилось, по отношению к этому содержанию, символом, обобщалось. Но она могла и измениться..." (Веселовский 1940: 493).

Для нашей темы здесь очень важно то, что сама "формула" уже по определению всегда есть нечто стоящее между двумя эпохами мировоззрений, деления двумя мировоззрениями, т.е. всегда нечто "двоеверное".

Далее А. Н. Веселовский ставит вопрос: можно ли распространить это воззрение и на материал поэтической сюжетности и ответить на него довольно сложным образом: нельзя — применительно к живой, "текущей", "актуальной" литературе (термины — наши), но можно — если рассматривать процесс в его исторической ретроспективе, сводя к некоторым схематическим линиям. Одной из важнейших таких линий является "мотив". Под мотивом я

разумею формулу, отвечающую на первых порах общности на вопросы, которые природа вводит ставила человеку, либо закрепляющую особенно яркие, казавшиеся важными или повторяющиеся впечатления действительности. Признак мотива — его образный одночленный схематизм; таковы неразлагаемые далее элементы низшей мифологии и сказки: солнце кто-то похищает (затмение); молния-огонь несет с неба птица; у лосося хвост с перекрестом; его утешили и т.п.; облака не дают дождя, иссохла вода в источнике; враждебные силы закопали их, держат в плену, надо победить врага... и т.п. Простейший род мотива может быть выражен формулой а+в: зная старуха не любит красавицу — и задает ей опасную для жизни задачу. Каждая часть формулы способна видоизмениться, особенно поддежит приращению: б. задач может быть две, три (любимое народное число) и более... Так мотив вырастал в сюжет... (Там же: 495).

Далее, как общеизвестно, это учение А. Н. Веселовского развивается по линиям русского формализма и структурализма — у В. Я. Проппа и К. Леви-Стросса (сопоставление и противопоставление этих линий см., например, в Семiotика 1983).

С другой стороны, аналогичные базовые концепции на Западе развиваются как учение о "простых" и "сложных формах" в поэзии и прозе. Здесь нужно упомянуть понятие "einfache Formen" ("простые формы"), введенное в 1929 г. немецким литературоведом А. Йоллесом (Jolles 1929) и последующую за этим многолетнюю научную дискуссию. Дискуссия привела к необходимости выделения наиболее элементарных и наиболее общих компонентов "формы", т.е. к понятию "эпических законов" и, далее снова "мотива" и "формы".

Совершенно с другой исходной позиции, от анализа конкретных текстов шли в этой области индоевропеисты, начиная с основополагающей работы Адальберта Куна о таких индоевропейских формулах, как гр. κλέος ὄφρου, др.-инд. br̥hvaḥ ak̥ṣitam "нетленная слава". Поскольку подобные формулы имеют один и тот же смысл в разных языках, одни и те же слова-компоненты, каждый из которых, несомненно, восходит к индоевропейскому прототипу, и одно и то же синтаксическое построение, они свидетельствуют о некоем существующем прототипе, отражающем некоторые устойчивые словосочетания древнейшей поэзии.

В этом направлении в настоящее время ведутся интенсивные исследования; ср., например, В. Майд (Meid 1978), К. Уоткинс (Watkins 1986, 1987), В. П. Кальбин (1986) и др. Особое значение для нашей темы имеет работа А. Хукстры (Hokstra 1965) о механизме изменения формул в гомеровском эпосе. Остановимся на ней несколько подробнее.

Автор показывает механизм видоизменения, или, напротив, сохранения традиционных формул в гомеровском тексте. Оказывается, что этот процесс тесно связан с изменением самого языка. Если, скажем, исчезает форма двойственного числа муж. рода, то это влетает за собой перестройку той формулы, где эта форма встречалась — последняя заменяется формой множественного числа, или, по ритмическим законам такая замена невозможна, происходит замена самой лексемы. Напротив, сохранность грамматических форм обеспечивает сохранность лексем. Конечно, таким образом описываются лишь

“формальные процессы” сохранения и инновации другого рода, вызванные чисто семантическими причинами и изученные гораздо хуже” (Степанов, Прокурин 1993: 101—102).

Как мы уже отметили, ситуации двоеврия оказываются благоприятными для исследования семантических изменений в письменных традициях. При этом контекст формул трактуется достаточно широко — как непосредственное окружение слова и как его данные связи в пределах более крупных единиц. С семиотической точки зрения объект описания понимается не как отдельное слово, а как часть определенного семантического пространства и одновременно как элемент широкого культурного контекста.

Зачастую двоеврные формулы оказываются результатом преобразования парадигматизмов, о которых пишет А.Н. Веселовский:

“а. Гуси лебеди видели в море уткушку, не поймали, только подметили, крылышки подрезали.”

б. Князе-бояре-сваты видели Катичку, не взяли, подметили, коосу подрезали.” [...]

Общая схема психолингвистической параллели нам известна: сопоставлены два мотива, один подсказывает другой, они выявляют друг друга, причем перевес на стороне того, который наполнен человеческим содержанием. Точно слепоташинеся варьации одной и той же музыкальной темы, взаимно суггестивные. Стоит приучиться к этой суггестивности — а на этой пройдул века — и одна тема будет стоять за другую” (Веселовский 1979: 212).

Если расположить одна под другой формулы из поэмы “Юдифь”, “Бытие А” и т.д., то окажется, что мотив течения воды в одной из поэм переплетается с мотивом течения времени:

а. gewiton on fleam sceasan (о воде)

б. Seo tid gewat ofer tiber sceasan (о времени)

Таким образом, суггестивность в восприятии течения времени определяет содержательную компоненту формулы течения времени через жертву — прошедшим из ничего”. В своей структуре два атомарных предположения оказываются связанными, поскольку пересекаются функции предикатов, которые рассматриваются в традиции как часть одной и той же формулы.

“Этот элемент предания и отличает символ от искусственно подобранного аллегорического образа: последний может быть гоцен, но не растяжим для новой суггестивности, потому что не покоится на почве тех созвучий природы и человека. На которых построен народно-поэтический параллелизм. Когда эти созвучия явятся, либо когда аллегорическая формула перейдет в оборот народного предания, она может приблизиться к жизни символа: меры предает история христианской символики.

Символ растяжим, как растяжимо слово для новых открытий мысли. [...]

Роза представляет собой... яркий пример растяжимости символа, ответившего на самые широкие требования суггестивности. Южный цветок был в классическом мире символом весны и любви и смерти, восстающей весной к новой жизни; его посвятили Афродите, им же венчали в поминательные дни, Rosalia, гробницы умерших. В христианской Европе последние отношения были забыты, либо пережиты в виде обкомков, сувениров, тонких перерывов... Но роза, как символ любви, принялась на почве западной народной

поэзии, проникая частями и в русскую песню, вторгаясь в заветную символику руты и калиты. Зато произошло новое развитие, может быть, по следам классического мифа о розе, расцветшей из крови любимца Афродиты, Адониса: роза стала символом мученичества, крови, пролитой Спасителем на кресте; она начинает служить инсказанам христианской поэзии и искусства, наполняет жития, расцветает на телах святых. Богородица окружена розами, она сама зачатая от розы, розовый куст, из которого выпорхнула птичка — Христос. Так в немецких, западно-славянских и пошедших от них южно-русских песнях. Символика ширится, и символ Афродиты отвечает у Данте в типантеку небесную розу, лепестки которой святые, святая дружина Христова” (Веселовский 1979: 212—213).

Выбор корпуса текстов в этой парадигме исследований расматривается как интерпретативный акт, который из (фиктивного) множества материала извлекает отдельные тексты, а из них — отдельные высказывания и в конце концов приводит к установлению собственного репрезентативного дискурса. При этом выделяется последовательность уровней анализа 1) анализ отдельного взятого коммуникативного акта (контекста); 2) анализ отдельного текста; 3) анализ глубинных тематических структур, лежащих в основе отдельных актов и текстов; 4) анализ культурной парадигмы эпохи, включая логические принципы пространства и времени, и т.д. Прегечей такого подхода также был А. Н. Веселовский с его известной работой “Из истории эпитета” (1895).

“Если я скажу, что история эпитета есть история поэтического стиля в сокращенном издании, то это не будет превеличением. И не только стиля, но и поэтического сознания от его физиологических и антропологических начал и их выражения в слове — до их закрепощения в ряды формул, наполняющих содержание очерченных общезначимых мирозерцаний. За ними эпитетом, к которому мы относимся безучастно, так мы к нему привыкли, лежит далекая историко-психолингвистическая перспектива, накопление метафор, сравнений и отвлечений, целая история вкуса и стиля в его эволюции от идей полезного и желаемого до выделения понятия прекрасного. [...] Эпитет — односложное определение слова, либо подновляющее его нарицательное значение, либо усиливающее, подчеркивающее какое-нибудь характерное, выдающееся качество предмета. [...]

В связи с его назначением: отметить в предмете черту, казавшуюся для него характерной, существенной, показательной, стоит, по-видимому, его постоянство при известных словах. Греческий, славянский и средневековый европейский эпос представляют обильные примеры. У Гомера море темное... или серое... снег холодный... немочь злая... Вино темное, красное, небо звездное, медное... русск. поле чистое, ветры буйные, буйная головушка, пески сыпучие, леса дремучие, лес стоячий, камешки катуные, себлы острая, калена стрела, тугой лук, крутые бедра, касата лапушка, сызый орел, серый волк, желтый сокол, ретиво сердце, палаты белокаменные, окоченко косящиеся, выскоч терем...

Как объяснить это постоянство в связи с хронологией стиля? Обыкновенно его вменяют глубиной древности, видят в нем принадлежность эпике, эпическому мирозерцанию вообще. Едва ли это так... Очень может быть, что в пору древнейшего песенного развития, которому мы отписываем названную лингвистическую или синкретическую, это постоянство еще не установилось, лишь позднее оно стало признаком того типически — условного — и сослов-

ного мирозерцания и стили (отражавшегося и в условиях типах красоты, героизма и т.д.), который мы считаем, несколько односторонне, характерным для эпоса и народной поэзии" (Веселовский 1979: 210—211).

Развитый на этой основе подход — филологический анализ текста с учетом коммуниктивно-релевантных факторов, последовательно проведенный на всех уровнях, позволяет описать коллективный тезаурус (смысловую систему) представлений культурных общностей в различные исторические эпохи. При этом интерпретация исторических изменений значения предполагает необходимость принять во внимание воздействие социальных, а также когнитивных, аксиологических факторов на процессы семантических изменений. Такой подход и его методы позволяют преодолеть ограниченность синхронного анализа на любое исторически развивающееся явление.

Однако лингвокультурный феномен может брать начало достаточно глубоко, и зачастую сам культурный термин предполагает определенный уровень сложности развития. По справедливому замечанию О. Н. Трубачева, "огромное большинство феноменов культуры и их языковых выражений является вторичными" (Трубачев 1987: 61).

Наиболее оптимальный путь для использования данной возможности заключается в обращении к истокам формирования понятий посредством анализа их семантических мотивировок. При исследовании значений лексики на первый план выступает "внутренняя форма" (В. Гумбольдт), "идеосемантика" (В. И. Абаев), мотивация знака. "Внутренняя форма" слова, образ, лежащий в основе значения или употребления слова, могут уясниться лишь на фоне той материальной и духовной культуры, той системы языка, в контексте которой возникло или преобразовалось данное слово или словосочетание. Выбор принципа номинации всегда обусловлен идеологическими и, следовательно, культурно-историческими и социальными" (Виноградов 1972: 20). В этой связи особое значение приобретает вышеупомянутая концепция креативной функции называния (см. Семантический принцип в семиотике) широко представленная в индоевропейской традиции, сопоставляющая процесс создания вещи и ее номинацию. Ср. *fa is wide geftaen weot geþanpan manige maegfe frise midda geard... scor him Neort pamap, se fe his wordes gewæld wide haefde* (В. 75—79). Данный фрагмент иллюстрирует значимость онематического акта — получение построенным зданием имени рассматривается как заключительный акт строительного ритуала, и только получение имени гарантирует включение дворца в структуру мифопоэтического мира. Анализ тематических структур высказывания позволяет установить непосредственную связь между идеей центра и названием дворца — др.-англ. *Neort* (Neort) букв. "олень". Наречение места действия в эпосе глубоко мифологично по своей сути, поскольку в древнегерманской традиции олень выступает в качестве основного животного у "мирового древа", символизировавшего небеса и созвездия (Dumézil 1959: 105—106). Возможность соположения формы *Neort* и *heorte* "сердце" вполне обоснована, но не в этимологическом, а в поэтическом ключе эпоса, поскольку хронологот проишествия определен дворцом как центром повествования (Мельникова 1987). Итак, перевод: "Слышал я повсюду, что дворец возводит многие люди со всего "среднего мира"... сотворил ему имя Хеорт тот, кто власть слова повсюду имеет". Примечательно, что сам объект рассматривается как воплощенное слово (*scor him Neort pamap*) "создал ему имя Хеорт". Важна еще одна сторона такого "номинализма": имя будучи

элементом синхронии, относится в то же время к диахронии, именно в этом видится операциональность архаического мышления, когда от ответ на вопрос о происхождении того или иного предмета служил указанием его имени, обладающего прозрачной внутренней формой. Типологически сходное явление наблюдается в современных искусственных языках, "где внутренняя форма всегда сохраняется, пока сохраняется данное наименование: без внутренней формы там нет наименования, нет знака. Внутреннюю форму называют там центром, концептом денотата, или смыслом" (Степанов 1975: 47). Ср. "Смысл — это путь, которым мы пришли к имени" (Фреге 1952).

Здесь перед нами предстает позиция, связываемая в настоящем исследовании с атомарностью текстов. Каждый текст имеет уникальную структуру атомарности, образуемую на основе истинности и ложности заключений о нем. Атомарность культурных текстов заключается в выборе таких определений свойств, которые делают указанный текст истинным в культурной парадигме эпохи. Так, о том, что мы понимаем как атомарность, Э. Б. Тайлор пишет: "Сами мифы, которые были отвергнуты, как живые басы, становятся историческими источниками, такими путями, о которых едва ли мечтали их творцы и те, кто передавал их из поколения в поколение. Смысл их неправильно понимали, но он заключался в них несомненно. Всякая басня, когда либо рассказывавшаяся, в свое время должна была иметь известное значение, даже ложь, как говорит испанская пословица, есть высококороченная дама. Вот почему старые мифы заняли надлежащее место среди исторических фактов как свидетельства развитых мысли, как воспоминания о давно исчезнувших верованиях и обычаях и даже (в известной мере) как материалы для истории тех народов, которым они принадлежали. Относясь к ним таким образом, современный историк, столь способный и склонный к разрушению, станет также способным и готовым к воссозданию".

Разработка мифов более всего нуждается в широте познаний и в знании приемов. Толкования с узкой точки зрения всегда оказываются несоответственными перед более широким воззрением. Стоит только взглянуть, как Гротауот объясняет историю детства Кира, который был покинут и вскормлен собакой. Он рассказывает, что этот ребенок просто был воспитан женой пастуха, имя которой было похоже на персидское слово, обозначающее собаку, откуда произошла басня, будто настигла собака спасла и вскормила его. Допустим, что для одного случая это могло быть справедливо. Но можно ли допустить, что история Ромула и Рема есть также воспоминание о действительном событии, представленном инскапательно с помощью совершенно такой же игры слов с именем кормилицы, которое также (случайно) означало также животное-самку? Неужели и римские близнецы были также случайно действительно покинуты и вскормлены кормилицей, которая именно называлась Лупа (в переводе с латинского — волчица). Лексикон Лампрьера... весьма серьезно объясняет таким способом происхождение знаменитой легенды.

Вникая в этот вопрос надлежащим образом, мы найдем, что оба эти рассказа представляются только образными весьма распространенной группы мифов, составляющей лишь часть еще более обширной массы преданий о покинутых младенцах, которые были спасены, чтобы сделаться потом народными героями. Подобных примеров много. Славянское народное предание рассказывает о волчице и медведице, вскормивших двух сверхъестественных близнецов: Валинору, двинувшего горы, и Вьриядуба, вырывавшего дубы с корнями

ми. Германия имеет свою легенду о Дитереке, прозванном Вольфдиррихом, по имени своей кормилицы-волчицы. В Индии тот же эпизод повторяется в сказках о Сатаваганах и Ливнице, о Сингбабе и типиче. Существует также легенда, рассказывающая о Бурта-Чино — мальчике, который был брошен в озеро, спасен волчицей и сделался основателем турецкого государства. Даже дикие юркаре в Бразилии рассказывают о своем божественном терое Тири, который был вскормлен самой ягуар.

Сравнение между собой подобных легенд в действительности облегчает научное толкование мифов. В тех случаях, когда современная наука стремится более созидать, чем разрушать, она находит, что существуют группы толкования мифов, основания которых становятся шире и глубже по мере того, как становятся шире и глубже доказательства. Начала, которые должны лежать в основании верной системы толкования мифов, на самом деле немногочисленны и просты. Распределяя сходные мифы различных стран в широкие однородные группы, мы получаем возможность проследить в мифологии действие процесса воображения, повинующегося определенным законам. Те сказки, которые, будучи взяты отдельно одна от другой, могли бы возбудить только простое любопытство, занимают свое место среди определенных и обычных созданий человеческого ума. В результате мы неоднократно убеждаемся, что как "истина бывает более неправдоподобна, чем вымысел", так и миф может быть более однообразен, чем история" (Тайлор 1989: 127—128). Согласно праву атомарности, древнейшие мифы должны иметь только им присущие атомарные предположения, описывающие их свойства с точки зрения истинности и ложности. Атомарная рамка текста или атомарность текста мифа зависит от правды семантической совокупности. Так, утверждение "волчица — кормилица Ромула и Рема" оказывается ложным суждением в версии мифа о происхождении этого представления о самке-кормилице с женским именем собственным — Лупра букв. "волчица". Атомарное предположение счтается истинным, тогда и только тогда, когда соблюдается правило толкования имени собственного Lupa. Так же в остальных случаях действуют эти же табличные правила истинности и ложности атомарных предположений. Однако, резюмируя сказанное, заметим, что все без исключения суждения мифов предстает зависимыми от атомарности текста мифа, т.е. такого ядра текста, в котором в качестве основания его истинности выбрана та или иная группа умозаключений.

В некоторых языках мифологическая атомарность оказывает существование влияние на грамматическую систему. "Прекрасный пример такого рода — классификация реалий окружающей действительности, представленная в традиционном варианте дьибала (Dyirbal) — языка аборигенов Австралии. Классификация встроена в язык, что обычно для всех языков мира. Говорящий на языке дьибала перед каждым существительным в предложении должен употребить какую-либо из форм одного из следующих четырех слов: baui, balap, balam, bala. В языке дьибала с помощью этих слов классифицируются все предметы окружающего мира. Поэтому, чтобы правильно говорить на этом языке, нужно употреблять перед каждым существительным соответствующий классификатор. С известным упрощением классификация реалий может быть представлена следующим образом (по Dixon 1982):

(I) baui
мужчины, кенгуру, опоссумы, летучие мыши, большая часть змей, большая часть рыб, некоторые птицы, большая часть насекомых, луна, грозы, радуга, бумеранги, некоторые типы копий и т.д.

(II) balap
женщины, бандикуты (сумчатые барсуки), собаки, утконосы, ехидна, некоторые змеи, некоторые рыбы, большая часть птиц, светлячки, скорпионы, сверчки, волосатый червь (the hairy maggot grub), все, связанное с водой или огнем, солнцем и звездами, шиты, некоторые типы копий, некоторые деревья и т.д.

(III) balam
все съедобные фрукты и растения, на которых они произрастают, клубни, папоротники, мед, сигареты, вино, лепешки

(IV) bala
часть тела, мясо, пчелы, ветер, заостренные палки, некоторые типы копий, большая часть деревьев, трава, грязь, камни, звуки, язык и т.д.

Но Диксон не ограничился составлением списка. Он стремился узнать, благодаря чему эти категории являются категориями человеческого мышления, значимыми для носителей языка дьибал, — категориями, которыми все носители дьибала овладевают в равной степени и которые они употребляют атомарно. В результате полных исследований Диксон пришел к тому выводу, что носители языка не усваивают категориальную принадлежность каждого существительного, взятого в отдельности, а руководствуются рядом общих принципов. Ход рассуждений Диксона был следующим. Во всех случаях, за исключением тех, когда доминирует какой-либо особый принцип, классификация осуществляется в соответствии с базовой продуктивной и относительно простой схемой. Предложенная Диксоном базовая схема выглядит следующим образом:

(I) baui
(человеческие) особи мужского пола; животные

(II) balap
(человеческие) особи женского пола; вода; огонь; битва

(III) balam
вегетарианская пища

(IV) bala
все существительные, не вошедшие в три первых класса.

В эту схему укладываются следующие примеры: мужчины, будучи человеческими особями мужского пола, включаются в класс I. Кенгуру и опоссумы, являясь животными, включаются в класс I. Женщины принадлежат классу II, поскольку они — человеческие особи женского пола. Реки и болота, будучи водными поверхностями, принадлежат классу II. Дикие винные ягоды принадлежат классу III. Неплодоносные деревья относятся к классу IV. Язык включается в класс IV. Особый интерес представляют примеры, в которых Диксону удалось раскрыть еще более глубокие принципы, лежащие в основе привнесенной выше схемы классификации. [...]

По видимому, самое поразительное открытие Диксона, позволяющее к тому же интерпретировать случаи наиболее явных отклонений от основной

схемы классификации — это открытые принципа, который я (Дж. Лаккофф прим. С. П.) назыву “Принципом мифа и поверья”. Если какое-либо существование обладает характеристической X (но которой оно может быть описано в определенном классе), то вместе с тем на основе поверья или мифа оно обладает характеристической Y , но, как правило, оно принадлежит классу в который включаются существительные с характеристической Y , а не X .

Хотя птицы—одушевленные существа, их не относят к классу I вместе с другими одушевленными существами. У носителей языка дьрибад существует поверье, что птицы — это души умерших женщин, и поэтому птицы принадлежат классу II. В так называемом “языке свекрови” или “языке тещи” (*motheŋ-in-law*) племена дьрибад (которые используются при общении с табуируемыми родственниками противоположного пола) для обозначения птиц и душ женщин есть только одно слово — *balan mbeungal*. Названия некоторых птиц представляют исключения из этого правила. Три вида присоединяются к классу I: ожившие после смерти существа, а также существа, включенные в класс I. Существует миф, в котором пестрый дроно (птица из отряда воробьиных) похищает огонь из котей радуги-змеи, поэтому пестрый дроно принадлежит к классу II. По мифологическим представлениям, луна и солнце — муж и жена; соответственно луна относится к классу I, как и другие мужья, а солнце — к классу II, как и другие жены. Волосатый червь, ожог которого сравняется с солнечным ожогом, включается в класс II вместе с солнцем. Ветер относится к классу IV, но грозы и радуга, которые в мифах отождествляются с мужчинами, — к классу I. (Лакофф 1988: 12—15).

Готское имя *maþaerfs* "мир" или буквально "человеческий посев" (именно такая традиционная этимология имени) также репрезентирует антропный образ мира. Свой вклад в развитие этимологических исследований этого имени мы хотели бы внести через обоснование мифологического принципа номинации этого культурного слова германских народов. И. Кноблех обращает внимание на известную латинскую параллель *saeculum* "мир, век". "Последнее же, от того же и е. корня, что рус. сев. означает "человеческое семя, человеческий возраст, век; век столетие" (*Pokopny* 890).

Обратимся к развернутой цитате из книги Ю.С. Степанова "Константы. Словарь русской культуры" М., 1997, в которой говорится, что **mana-sefs* представляет собой основоположение из слов "человек, мужчина" + "посев", т.е. буквально "человековосев" или "семя человека". Оно расценивается исследователями как слово поэтического языка (Lehmann, М 21). Однако по семантической модели оно аналогично дат. *vesculum* "век как поколение людей", которое также связано с корнем, имеющем значение "сев". Эта аналогия свидетельствует о древности модели и тем самым о древности построенных по ней слов" (Степанов 1997: 100).

Вроде бы нигде в германистике не делалось следующее предположение. О том, что имя мира ассоциируется с этническим кодом германских племен. Имя Мап — германский этноним бога создателя германских племен. Весь германский мир в результате такой реконструкции, предстает рожденным от первоэпохевого и по его имени назван. Речь не идет о безличном "посеве".

В этой связи важна следующая реконструкция, приводившаяся нами ранее (Степанов, Прокурин 1993). В фрагменте ставится задача обосновать этнокультурный код, лежащий в основе англоаксонского футура.

Выражаясь несколькими условными "культурологическим" термином, — смысл алфавитных знаков этинически произведен. Это положение установленно, в частности, при изучении ирландского огам: наиболее обычный для огам "растительный" принцип именования букв кое-где замещается другими — "рыбным" по названию рыб, "минеральным", по названию камней, "птичьим" — по именам птиц и т.п. (Алпиз 1935: 108).

Обратим наше внимание на своеобразие построения англосаксонского ряда по сравнению с более древним рядом старших рун. Прежде всего, привлекает внимание окончание англосаксонского ряда, а также, несомненно, наличие в нем трагических элементов. В "Рунической поэме" нарушается цикл 1—24 рун "движимое—недвижимое имущество", а его место занимает каким-то новым принципом построения ряда.

Согласно нашей основной типотезе в основе англосаксонского ряда лежит принцип этнической производности, поскольку сам ряд разрабатывался на основе более древнего футарка. Так, графические нововведения у англосаксов фактически повторяют графические элементы футарка, например, руна **F** аеск используется для обозначения ясеня, когда в футарке она означала ***ansuz** "Один". Не отличаются своеобразием и остальные дополнительные руны типа **N** ас "дуб" и т.д. Ключевым положением англосаксонского ряда является смена 23 и 24 знаков для руи, поскольку, по мысли создателя ряда англосаксов, именно последовательность 20, 21, 22, 23 и 24 руи представлялась им более обоснованной. Приведем эту последовательность в рунической записи: **M + r + x + s**. А теперь рассмотрим эту взаимосвязь более детально. Такая последовательность ряда согласуется семантически с глубинными темами этнокультурного мифа древнегерманских народов. Мы находим концептуальную параллель в одном из фрагментов 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" ("протопись") в форме туль: ***Ingiz. Etmīn Teig. Istwas** — с учетом германского аллитерационного принципа стихосложения и особенностей жанра туль. Этот текст позволяет установить семантическую ассоциацию в рамках культурной темы с третьей семьей англосаксонского футарка.

Тацит пересказывает основные части этногонического мифа германских народов: "Они прославляют в старинных песнях, которые представляют у них единственный род предания и летописей, бога Туистона, рожденного землей (Iustonem deum terra editum), происхождение народа и родоначальников. Манну они приписывают трех сыновей, по имени которых ближайšie к океану зовутся Ингваеонами (Ingaevones), средние эрминонами (Erminiones), остальные истаеонами (Istaevones)" (Gettalia, 2).

Роль мифологического прародителя *Mannaz находит отражение в некоторых легендах скандинавской мифологии, например, в мифе о мифологическом первочеловеке — великане Ymir. 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 специфику расселения, а значит и набор элементов в последовательности третьей семьи рун: 20 **М** Man "первоочеловек", 21 **Г** — laḡu "вода", 22 **Х** — Ing-Ing (один из сы-

инициальный аналитик англосаксонских рунических текстов, как Р. Пейдж, пренебрегает последовательностью рунического ряда в англосаксонской поэме, отводя руны *ere* привычную для нее 24 позицию (Page 1973: 84). Такой крен в сторону общегерманского паттерна не соответствует последовательности стихов в манускриптах, а также текстовому значению имени руны в поэме ("Родина — дом предков"):

"Дом предков дорог каждому человеку, если он может в своем доме находиться в вечно процветающей тем, что предано и передано".

♦ занимающийся изучением рунических паттернов, где руны

Разумеется, установленный общегерманский паттерн, где руна X занимает 24 позицию в значении "недвижимое имущество", является исходным. Однако под воздействием интвеевских представлений или этнического мифа (выступающего в качестве кода) рунический ряд 20—21—22—23 (24) подвергается перестройке и приспособляется для выражения новой концептуализации (вместо дикла 1—24). Возможно, что бракетте из Громпана, обнаруженный в 1911 году, как раз и служит одним из наглядных материальных свидетельств интвеевского смещения ряда из старших рун. Нами не исключается, правда, аналогичные семантические и структурные процессы в футарках на бракетах Вадстенны (1774) и Мотала (1906), отличных, по-видимому, из одной формы, хотя нельзя и отрицать технологических погрешностей при этом процессе. Этнокультурный код представлен серии рун, отражающей кточевые аспекты представлений и мировоззрения. Он выполняет роль текстообразующего фактора, проливающего свет на интвеевские корни англосаксонского смешения рун. Вероятно, что футарк уже в самом начале имел вариации на основе этнически производных имен.

Такая реконструкция не может остаться без последствий для интерпретации ключевого концепта восточно-германской готской культуры, поскольку прародитель *Mannaz выступает ключевой фигурой для всех без исключения германских племен.

Максимально глубокая реконструкция индоевропейского слова (гополо-
гическая и социальная) ассоциируется семантически с двумя ключевыми тер-
минами русской культуры: мир, мирь, которые по своей семантике передают
два реконструируемых значения мир-пространство и мир-согласие, спокой-
ствие. По определению Л. В. Щербы, русскому письму, хотя и в небольшой
степени, исторически свойственен иероглифический принцип написания, под
которым он подразумевает такие написания, "которые непосредственно вы-
ражают идеи вне какого бы то ни было отражения их в звуковой стороне
языка. Классическим примером применения этого принципа в русском языке
является старое (дореволюционное) различение двух миров: мирь — "спокой-
ствие" и миръ — "вселенная". Однако кое-что можно отметить и сейчас: раз-
личие в написании слов нож, меч, (холодный) душ, плащ, с одной стороны, и
ножь, ночь, глушь, мощь (с мягким знаком на конце) — с другой, не обозна-
чая никакого различия в произношении, выражает непосредственно родовые
различия и различия типов склонения. Дифференциация в написании одно-
го в произношении звукового комплекса кампания и компания получает иерог-
лифическую функцию и дает два слова с разными значениями" (Щерба
1983: 107).

Согласно нашей гипотезе, неролифический принцип написания был исключительно использован русскими писателями для различения двух значений какого-то единого слова. По этой гипотезе, ситуация в языке отражала приближи-

тельно такое же положение вещей, которое присуще современному слову мир. С точки зрения семантики, в современном русском языке два слова мир, считающихся омонимичными: 1) мир — вселенная, система мироустройства как целое, 2) мир — согласные отношения, спокойствие, отсутствие войны, ссоры. Ю. С. Степанов отмечает, что совмещение двух значений в одном слове является «первичным фактом» (Степанов 1997: 95).

Позиция, которая отражает принципы записи старославянскими знаками — это исчисление значения. В семантическом плане в старославянском языке как и в древнерусском на первый план выходит передача значений числовыми средствами. Поскольку числа воспринимались, что по-видимому, как пространства и концепт мира как спокойствия ассоциируются с разными числами, постолку и использование и -восемьичного и -десяти-ричного должно было отражать эту разницу в счете. Здесь мы сталкиваемся с интереснейшим явлением древнерусской культуры: принцип числа, счета за-темняет даже естественные этимологические связи слов.

Любопытна ассоциация центра мира со столом в русской культуре: Мир (община) столом стоит (В. Даль. Пословицы рус. народа. М.: Худ. Литер., 1989, т. I, с. 353).

Другим примером срединного кода в индоевропестике может служить алфавит как "топологическая (пространственная) и хронологическая (временная) модель мира", его сакральные точки (центр алфавита=центр мира и др.), алфавитное происхождение термина ELEMEN-TUM (Степанов, Проскурин, 1993: 75—88). Такой код можно отнести к разновидности буквенного кода, т.е. кода где в качестве основания выступает название буквы. Буквенный код выступает как элемент в более широкое единство — алфавитную систему.

Поскольку алфавит, являясь кодом, вместе с тем выступает как некий выход из элементов в более широком пространстве. Выходом же является текст, представляющий собой кодирование текста, вступающее в нем в новые ассоциации, образуя значимые синтагмы-словосочетания. Как сказано выше, для нашей темы очень важно, какое место занимает в системе алфавита (в его парадигматике) та или иная буква. Но чтобы перейти к вопросу индоевропейского среднего кода, необходимо взглянуть на алфавит как на нечто целое. И, по видимому, именно так смогли на алфавит древние. Это прекрасно показано в работе А. Дитриха 1901 г., пожалуй, в первом и до сих пор важном, исследовании на эту тему (Dietrich 1911, XII).

Почти все древние записи греческого и латинского алфавитов как целых, исследованные на эту тему (Dobson, 1933, с. 107), относятся к предметам, т.е. именно как алфавитов, обнаруживаются на вазах, урнах (реже других предметах), проскохлящих из захоронений. Иногда их находят на предметах утвари (например, на лампе из Помпей), на украшениях. Это же относится и к германским рунам, которые записывались на дисках — браakteатах, служивших подвесками, амулетами. Тем самым объясняется первое название алфавита как целого: он рассматривается как средство, призванное отвести злых духов, так называемым апотропеическим средством. (Термин происходит от греческого слова со значением “отводящий зло, злые силы”, это был также один из эпитетов Аполлона, ср. *ἄπολλο* *ἄποτροπικός*).

С этим первым свойством алфавита, которое он имел в глазах древних, связано его второе свойство: алфавит — если не прямо сознательно рассматривался, — то оупуцался как модель мира. Отдельные знаки алфавита рассматривались как элементы мира, а алфавит в целом — как имя мира (Dietrich 1911, 224ff.).

В парадигматике алфавита могут быть особо значимые точки. Если алфавит делится на "семьи" знаков, как огамический кельтский и рунический, то таковыми являются начальные места "семей". Если алфавит основан на некоторой системе счисления, то особо значимые места совпадают с началом, и, где, как показал Н. С. Трубецкой базой является "9", особые места — это 9-е, 18-е, 27-е, 36-е.

Этот вопрос стоит в тесной связи с названием самого явления алфавита. Имеется определенная аналогия между названием букв и названием самого алфавита как целого. Интересно, что древнего "собственного имени" алфавита (подобного, например, именам букв — "альфа", "бета" и т.д.) мы не знаем. Возможно, это имя было табуировано. Позднее, подобно тому, как буква — в латинской традиции — называется ее собственным произношением с прибавлением, для согласных и сонантов, еще гласного "э" или "а", и алфавит называется путем произношения его первых букв с прибавлением словообразующего суффикса: латинское ABCD-*alph*, ABC-*alph*, позднее латинское, средневерхненемецкое и нижненемецкое абесед, литовское абеселе, персидское абесед, русское (из древнерусского) алфавит (по греческим именам двух первых букв алфа, бета) и т.д. Название абеседитум ут-абеседит рсали у Августина. Но некоторое время с ним слабо конкурирует другое наименование — *elementa* (Атрибу, 69, 13, ок. 300 г.). Последнее, как это очевидно, представляет собой ряд из первых трех букв второй половины латинского алфавита. Сам по себе факт заставляет предположить, что существовала еще более глубокая причина — по-видимому, какая-то более древняя традиция рассматривать вторую половину алфавита как некое самостоятельное целое, начинающееся буквами L M N. Истоки этой традиции Утарита с 30 знаками содержит, в общем, современный европейский порядок знаков (Степанов 1989), южносемитские алфавиты помещают "вторую половину" алфавита перед "первой". Далее, в германских рунических алфавитах первая и третья восьмерки знаков также вариативны по их месту. Подобным же образом в древнегреческом классическом алфавите первая и третья восьмерки знаков вариативны по их месту. Подобным же образом в древнегреческом алфавите все буквы первой половины имеют двусложные имена (кроме ε, позднее ε υιδου), в то время как все буквы второй половины за исключением λ (λιδου, λιδου), κ (κιδου по аналогии с ριδου) и σ (σιδου) можно, от σιδου ("овистель", вместо дорического σιδу) имеют односложные имена (Sittig, 1952). Мы должны к этому добавить, что неполные алфавитные списки, доведенные до половины или примерно до половины, встречаются в из древнейших, по-видимому, памятников такого рода в европейской греко-латинской традиции — это надгробная плита мужчин, имя которого написано греческими буквами — ΠΟΝΤΙ, на плите Adobrandini (Frascati), антитипный Tysculum. На плите начертан греческий алфавит ровно до половины, т.е. до буквы Μ (Dieleisch, 1911, 205). Здесь это положение, т.е. то, что прива-амулетам и другим предметам, несомненно не случайно: записи алфавита на "обергов", охраняющих символов, но какой именно смысл вкладывался в поло-

винную запись, — нам неясно. Упомянем далее, например, что в Зальцбургской Алкуиновой рукописи один из трех имеющихся там алфавитов содержит только 16 букв (из 25); норвежский рунический ряд IX в. Также 16 знаков против 31 знака в англосаксонских рунах того же периода, т.е. половине. Итак, два названия алфавита параллельны:

a-b-c- (d/alph) — абеседитум
l-m-n- (alph) — *elementa*

(Впервые на этот параллелизм обратил внимание немецкий латинист Fr. Heindorf еще в 1815 г. В своем комментарии к Горацию.) Но уже с самого начала основные значения этих двух наименований расходятся. В то время как первое прилагается только ко всему алфавиту, второе — в форме *elementum* — чаще всего к каждому отдельному знаку алфавита, т.е. значит буквально "элемент, составляющая часть алфавита". С точки зрения латинской грамматики и фонетики, второе слово негипотетично. Оно, если рассматривать его именно как целое слово, должно было бы иметь форму **lmen* (ср. *augmen*, *fragmen*, *legmen*, *negmen*, *grimen* и более поздние *augmentum*, *fragmentum*, *legimentum*, *ingumentum*, *frumentum*). Таким образом, слово *elementum* составлено — именно составлено из имен трех букв, начинающих вторую половину алфавита. Впервые это слово в латинском языке засвидетельствовано у Лукреция в поэме "О природе вещей" (De rebus natu 197; 824; 913 etc.) со значением "элемент, мельчайшая и простейшая составляющая часть материального мира: атом", "такая же часть, как буква в алфавите". По остроумному предположению Э. Зиттина (указ. соч.), Лукреций был по происхождению этрусском (об этом говорит его этрусское по форме имя: *Luscretius* как *Amatius*, *Saesetius*, *Capitius*, *Ignatius*, *Tarquinius* и т.д.) и употребленное (если вообще не им же изобретенное) слово, тоже этрусского происхождения. Во всяком случае, это слово составлено из названий букв, как они должны были звучать в этрусской алфавитной традиции или при передаче этой традиции от этрусов к римлянам.

Если алфавит, как это имеет место в руническом, может выступать как модель "макрокосма", как "микрокосм", то, в таком случае, сакральными точками алфавита являются начало, середина и конец, а находящиеся в них знаки получают особое сакральное истолкование. Исходя из этого, с синхронной точки зрения слово *elementum* "буква как знак", "первоначало, элемент", "первичная материя, стихия" — не просто сщепление имен трех букв *el+em+ten*, но как сщепление имен трех букв, занимающих абсолютную середину латинского алфавита. В самом деле, в латинском алфавите классической поры, состоящем из 25 знаков, M занимает абсолютно среднее, 13-е место, а L и N располагаются по обе стороны от него. Если учесть к тому же, что алфавит — модель "макрокосма", то указанное обстоятельство объясняет особое значение этого латинского слова как "первичной материи, первоначального элемента мира" на собственном латинском основании, а не только в силу калькирования греческого στοιχειον. Здесь перед нами сакральная синтама алфавита, отражающая глубинный индоевропейский срединный код.

Собственно говоря, особое положение центральной буквы как центральной точки алфавита ощущалось уже в древности. Одна из древних магических алфавитных формул, пошедшая до наших дней, применяется в народном обиходе Запада; амulette с этой надписью привязывали коровам, овцам и т.д., чтобы скот не сглазил и не "испортили", подвешивают под крышу дома;

бросают в огонь при пожаре и т.д. Формула имеет такой вид (буква N занимает абсолютное срединное место, а остальные буквы, кроме E, A составляют вторую половину алфавита):

S A T O R
A R E P O
T E N E T
O P E R A
R O T A S

Срединный код палиндрома опосредствуется той ролью, которая отводится срединным формулам в тексте по отношению к его началу и концу.

Нашим исходным положением является следующее: имена букв относятся к звуковому значению и к месту в алфавите, причем оба эти параметра выступают в тесной связи.

Срединные буквы, т.е., точнее, срединное положение, определяются не однозначно. Об именах срединных латинских букв в связи со словом *elementum* было сказано выше. В греческом алфавите классической поры из 24 букв срединной буквы вообще нет, середина алфавита приходится на пробел между 12-й буквой (M) и 13-й (N). Но если рассматривать греческие буквы как знаки чисел, то срединное место и знак с некоторой долей условности можно определить: им будет дямбда, (с числовым значением "30"). Дело в том, что классический греческий алфавит регулярно обозначал 5 разрядов (первые два — по 10 знаков), 1) единицы (от 1 до 10 включит. 10 знаков), 2) единицы (от 11 до 20 включит.—10 знаков), 3) десятки (от 30 до 100 включит., т.е. 8 знаков), 4) сотни (от 200 до 1000—9 знаков), 5) тысячи (от 2000 до 100,000—12 знаков) (Соболевский 1948, 81—82). В этом перечне из 5 разрядов разряд "десятки" занимает срединное место, а его начальный знак — "лямбда" со штрихом, и звуковым значением [л].

Семантическую параллель к лексикализации срединных букв латинского алфавитного ряда мы находим в римской концепции мироздания. Прежде чем перейти к ее детальному анализу, необходимо упомянуть об определенном сходстве представлений о мире в рамках индоевропейской культуры. Топология алфавитных систем предстает как некоторая матрица мироздания; в истории Рима обнаруживаются культурные реалии, свидетельствующие о реальности такой связи не только в ментальном аспекте.

Среди римских празднеств известен праздник ларенталий, посвященный кормилице Ромула и Рема — Акке Ларентии, отмечавшийся ежегодно 23 декабря.

По преданию она была матерью двенадцати сыновей, из которых Ромул составил жреческую коллегию Арвальских братьев. Ср. у Варрона: "Latentiae, quem diem quidem in scribendo Latentia appellant, ab Asca Latentia nominatus, cui sacerdotibus postea rubrice latentant e seculo die, qui atque dicitur diem latentium ascas latentinas" (Varro, De lingua latina 6.23) "Ларентиины — день, который на письме некоторые называют ларенталий, носит такое название в память Акки Ларентии, в который наши жрецы публично приносят поминательные жертвы по умершим родителям на 6-й день, день этот роковой [печальный] и называется также латентий аскас латентинас".

Место жертвоприношения: Latentium — культовое сооружение, мотильник. Известен факт устройства такого места во время другого праздника рим-

лян "Столетних игр" (Ludi Saeculares) на Марсовом поле (Campus Martius). Latentium Акки Ларентии предполагался в одном из районов Вечного города — Velabrum. Примечателен факт вариации названия "Столетних игр", — праздника, заключающего в себя цикл (столетний цикл) как Ludi Latentini. В чем можно видеть причину такого смешения? Дело в том, что оба праздника: ларенталий и столетние игры связаны с идеей космологического цикла (годового, столетнего и т.д.) Так, Ludi Saeculares проводились в 249 и 149 г. до н.э. как исключительный праздник, сопровождавшийся жертвоприношениями и играм подземного мира, и знаменовали собой конец старого, отголоском проклятым века. Император Август изменил характер праздника. Наряду с идеей искупления на первый план он выдвинул идею очищения перед началом новой счастливой эры, а день, завершающий предшествующий цикл, стал рассматриваться как день, начинающий новый цикл. Аналогичное явление мы видим в системах счета. Праздник ларенталий посвящался особому событию — основанию города Рима и сопровождался почти теми же ритуалами, отмечавшими пространственные, временные и вещные границы мироздания.

Ранее предполагалось, что обычай проведения Ludi Saeculares связан с "культурным импортом" греческой концепции торжеств — культа Плутона и Прозерпины. В настоящее время есть все основания полагать, что здесь имеет место определенное сходство концепции космоса в западноиндоевропейском ареале.

Р. Меркельбах, а за ним К. Уоткинс рассматривают мотильник Latentium как римский алтарь *mundus* (Watkins 1991). Во время торжеств, согласно древнеримским источникам, совершался древнейший ритуал возрождения мира (лат. *mundus*) на аттаре-яме. Сравним также другое значение *mundus* "яма" у Плутарха как священный центр города (Рима) (Плутарх 1990: 63) Среди выдвинутых этимологических версий имени Latentium имеется гипотеза о его происхождении от названия города Latentium. К. Уоткинс отмечает: "Несмотря на разделяемую многими историками римской религии точку зрения, включая Ж. Дюмезиля... не существует какой-либо связи между южно-италийским городом (Ларентум) и топонимом Рима, культ Акки Ларентии восходит к мифолого-исторической традиции происхождения Рима" (Watkins 1991); ранее (Mortensen 1909). Американский автор связывает этимологию Latentium с и.-е. *terh₂ — "пересекать", "преодолевать", ср. хет. tarh₂, tarah₂ "преодолевать", др.-инд. titar — "пересекать", ав. titat "то же". Таким образом, Latentium первоначально имело значение "место пересечения, перекресток". Реконструкция римского космоса в топонимическом аспекте обнаруживает, что жертвенные ритуальные пункты, называемые, по свидетельству Катона, по аналогии с "миром" (*mundus*), и бывшие одинаковой с ним "формы", находились в разных местах, имевших идентичное название Latentium. Этимологизация этого названия эксплицирует идею "пересечения". Здесь мы обращаем внимание на топонимический аспект италийского ритуала, а именно, на расположение аттара-ям в центре космоса италийцев. Центральным ритуальным пунктом находится на пересечении ("Latentium") различных космических зон — в абсолютном центре, обуславливавшем сам мир. "Когда *mundus* открыт, то развращается, так сказать, врата мрачных подземных божеств", — пишет Варрон (цит. у Макробия I, 16, 18). Сравним также геоантропологическую легенду о происхождении Рима в некой "срединной точке", центре и характерный древнейший символ Иерусалима — знак "мандата" (Гольд 1990: 147). Со-

гласно Ж. Вандриесу ("La Famille du latin *Mundus*" "Monde", 1913), жертвенный ритуальный центр представляет собой "конкретную репрезентацию" всего мироздания.

Между тем в латинском языке существует связь между *mundus* "мир" и *mundus* "чистый, elegant". Варрон указывает: *appellatur a saeculata saeculm, gressu ab optatu kobros, latine a putata mundus* (Sat. Men. 4) "от сакулата (ис-чески от украшения — мир (*kobros*), по-латыни от чистоты (*putata*) — мир (*mundus*)). Он же (*De lingua lat.* 5. 23) отмечает связь между *mundus* "чистый" и *mundus* *muirebis* "женский наряд".

Ж. Вандриес показал, что эта связь является переносом и даже калкой греческих ассоциаций между "космосом" и "красотой, благоустроенностью". В латыни *mundus* значит прежде всего "яма", "жертвенная яма" как "вход в подземный мир" (*Vendries* 1913: 315).

Ритуальный пункт, топологически расположенный в центре римского космоса, в хронологическом аспекте являлся точкой, где по мысли древних, завершался год (век) старей, и начинался новый отсчет времени для "города и мира" (*urbis et orbis*). Весь ритуал рождения мира у римлян может рассматриваться в трех взаимодополнительных аспектах: топологическом ("центр мира"), хронологическом ("начало года, века", "конец года, века") и "вещном", "реологическом" (вещные элементы: жертва, ритуальный символ (очаг, жилище), архитектурный символ). В празднике *Ludi Saeculares* прослеживаются следы древнейшего индоевропейского ритуала, зафиксированного в Иране, у кельтов и у германцев. В целом, представление о происхождении мира из первоэлемента — универсальная мифология индоевропейской культуры.

На аналогично римской концепции космоса в кельтском ареале обратил внимание Ж. Вандриес: ср. кельт. **dubno* исходная форма (реконструкция) в значении "дно", "мир". Совпадение значений в латинском *mundus* и ирландском кельтских имен собственных, с одной стороны, и идеи римских ритуальных празднеств — с другой. У ирландцев в раннем Средневековье были общеранней форме *Dumngen*, род. падеж *Dumngin*, которые восходят к более собственным с первым компонентом *Dumno*, *Dubno* букв. "мир, глубина" и букв. "рожденный миром (=ямой)". Эти имена собственные были в обиходе и у континентальных кельтов.

В последнее время кельтологи обращают внимание на сходство кельтских представлений не только с латинскими, но и русскими.

В древнеирландском языке классической поры понятие "мир" выражается двумя лексемами — *domn* и *bitn*. Оба слова glossируются одним и тем же латинским словом: *domn* л. *mundus* Ml 21455c24; *isn m-bitn-sa* л. *in hunc mundum* Wb 29b14, и часто встречаются в христианской литературе, где они обозначают материальный, тварный мир в различных его аспектах. Оба имеют значение "земля, страна". *Bitn*, в отличие от *domn* обозначает также временную протекционность — "жизнь, бытие" и "век, период". В композитах *bitn*

может иметь значение "вечный", а в ряде случаев выступать как усиительная частица, часто играя декоративную роль, как например в "Гимне св. Бригиде" (TP II, c. 325):

Brigit be bitnmaith ... Бригита, добрая женщина, ...
donne don bitnmaith ... приведи нас к вечному царству ...

В первом случае *bitn* — чисто декоративный элемент, служащий для поддержания аллитерации с предшествующим словом.

В древнеирландских текстах эти два слова функционируют как синонимы без видимых концептуальных различий и относятся к одному денотату — (тварному) миру людей. Примерно так же обстоит дело в современном русском языке со *свет* и *мир*.

Сходная ситуация наблюдается в (средне)валлийском, где фигурируют *bud*, этимологически родственное др.-ирл. *bitn* < **bitu* < **bhu* — от и.-е. **b^hei* "жить", и *eludd* < **albio* — от и.-е. **alb^h* — "белый", архаическое слово, встречающееся в поэзии.

И в том, и в другом языке "мир людей" противопоставит "иному миру": др.-ирл. *síd* и ср. вал. *Amwl(y)n* (Калыгин 1997: 8).

К семантическому этоду Ж. Вандриеса о слове *mundus* и его этимологии в последнее время вернулся Э. Эванджелисти (Evangeliisti 1969). Итальянский автор заново анализирует текст Катона (Cato. Commentar. iuris civilis): "*Mundo* помен импровитум est ab eo *modo* qui supra nos est..." , приводимый Фестом (P.F. 145, 12ff.) и комментарий его у Феста (126, 4 ff): "*Securis qui mundus ardeat, qui ter in anno solet rariere: 8 Kal. Sept. et 11 Non. Octobr. et 6 Id. Novemb. Qui uellimint (etiam ed. rpic.) dictus est quod terra moveat*". Т.е., у Катона: "Имя *mundus* происходит от того *mundus*, который над нами..."; у Феста "Тот *mundus*, который называется *mundus* Цереры, прижиг в году открывается: на 8 день сентябрьских календ, на 3 день октябрьских нон и на 6 день ноябрьских ид, и это значит даже (поправка издателя: также), что земля движется".

Э. Эванджелисти справедливо замечает, что слово *mundus* в архаической латыни означало "и тот мир (*mundus*), который над нами, и тот мир (тоже *mundus*), который под нами", т.е. весь мир, весь универсум как сферу. После этого Эванджелисти сопоставляет это латинское слово с древнеиндийским *mandala* "круг, диск, кольцо, шар и т.д.", т.е. с концептом *mandala*. Он присоединяется к мнению М. Эппаде (Эппаде 1954: 224) о том, что *mandala* в ведийской Индии означало аттар как "вместитель, место для приема" ("гесертисле") богов, аттарь мыслился как "прорыв уровней" (*gupture de piveau*), обеспечивающий общение между тремя космическими зонами — небом, землей, подземным миром; т.е. *mandala* — это сакральный центр универсума.

Др.-инд. *mandala* Э. Эванджелисти вполне убедительно считает образovanнем на **-lo-* (у него: *-la-*) от той же и.-е. основы **mondo-*, что и латинское *mundus*; отличие в чередовании *-nd-* в индийском слове он объясняет спонтанной перебрализацией, возможность которой установил М. Майерхофер (Mayrhofer 1968).

Таким образом, семантическое сближение срединных мест в матрице латинского алфавита — L M N и римской концепции космоса — *mundus* оказывается закономерным следствием концептуализации "мира" в западноевропейском ареале.

Типологически (а возможно и тенетически) сходное явление мы находим в древнегерманской культуре и древнейшей монументальной письменности германцев — футарке.

Здесь следует более подробно остановиться на соотношении знака и числового значения в руническом алфавите. В принципе, в футарке каждая руна могла по-разному соотноситься с числом, в зависимости от того, как определялось ее положение: по отношению ко всей системе знаков или одному из трех семейств, на которые делился футарк. Так, одна и та же руна † , например — соотносилась с числовым значением 17 (по положению в футарке) и с числом 1, так как занимала обычный первую позицию в 3-й семье. Деление футарка на семьи в общегерманский период подтверждается на письмах на брактетах Вадстенны и Грмшана, на одном из которых семейства выделены графическими символами — двоеточиями, отделившими внутренние группы из восьми элементов. Мы постулируем первичность принципа алфавитного ряда по отношению к принципу "семьи" в парадигматике футарка. Старшесунический ряд имеет мало общего с другими индоевропейскими алфавитами эпохи христианства, например, с тем же древнегерманским готским алфавитом Вульфилы. "Нельзя забывать, что вульфиланский алфавит, как это вообще присуще новым алфавитам, — пишет О. А. Смирницкая, — воспроизводит порядок букв, существовавший в алфавите источник, в данном случае — греческом алфавите. (Как известно, приспособление алфавита к новому языку достигается, как правило, не перестройкой всего алфавита, а включением новых букв и исключением излишних)" (Смирницкая 1986). Первичность числового принципа в алфавите готов обусловлена традицией. Вульфилла довольствуется заменой в системе нескольких специфических греческих звуковых знамений, но при этом не нарушает характерную для греческого прототипа последовательность знаков и их количество, в связи с чем готская система и сохраняет характерную для греческого прототипа систему числовых значений. Есть основания считать, что числовое значение рунических знаков также играло ключевую роль в построении футарка. Согласно нашей гипотезе, начальная, средняя и конечная позиции алфавита образуют тенетически связанный текст, и образующие текст буквы имеют определенную числовую символику. Необходимо констатировать некоторую произвольность ассоциаций числа, названия руны в футарке. Несомненно, в некоторых случаях (или, возможно, почти всегда) позиция рунического знака в ряду индивидуально ассоциировалась с семантикой имени руны. Так, на 12 месте в футарке располагалась руна ᚦ , имевшая название **fētan* "год". Такая числовая символика имени уже делила год на 12 месяцев (см. более подробно (Noors 1932: 585), о чем также упоминает Беда Достопочтенный (*De ratione temporis*). Известно, что для исчисления месяцев на первых календарях германцы использовали буквы рунического ряда. Таким образом, определение номера руны 12 в футарке, вероятно, является первичным по отношению к ее названию и числовому значению во второй семье футарка, где эта руна находится в 4-й позиции. В рунологии уже обращалось внимание на определенную семантическую цикличность рунического ряда, выраженную в значениях имен первой и последней руны: 1 ᚠ — *f-feru* "скот, деньги" (отчуждаемое имущество) и 24 ᚨ — *o-orai* "наследуемое имущество" (Кгаузе 1966: 1). На наш взгляд, такой цикл — 1—24 является базовым для футарка. Известно, что футарк часто записывался по

круту (на брактетах, к примеру). Тогда, начало и конец ряда оказывались в соприкосновении, и первая руна следовала по круту за двадцать четвертой по замкнутому циклу.

Здесь необходимо сформулировать важное положение. Если в строго алфавитном ряду, в алфавите в собственном смысле слова, — в греческом, числовые значения знаков — это принадлежность места в алфавитном ряду, то в футарке числовое значение той или иной руны связано с ней на совершенно ином основании — на основании индивидуальных ассоциаций данной руны и данного числа. Общая последовательность алфавита как числовая последовательность, основанная на натуральном ряде чисел, не играет роли. Напротив, "принцип ряда" действует в совершенно ином смысле. Начало и конец ряда, руны № 1 ᚠ и № 24 ᚨ , синонимизируются в их хозяйственном, экономическом, а следовательно, и в стоимостном значении: первая символизировала "движимое имущество" — деньги, скот, богатство, а последняя — "недвижимое (или наследуемое) имущество". Концепт движимого имущества задает илюю "единицу, единичного" как меры счета и стоимости материальных предметов. Идея счета связывается не с понятием "числа" или "места в натуральном ряду чисел", а с понятием "материальной стоимости" предмета. При этом, вполне естественно, далеко не все члены рунического ряда могут иметь такое "стоимостное", или числовое значение, в отличие от того, что имеет место в томогенном алфавитном ряду, где каждый знак имеет определенное числовое значение в соответствии со своим определенным местом.

Остановимся на этом свойстве рунического алфавита подробнее. Традиционно, для всякого компаративиста, и-е. **reku-*, к которому восходит имя первой руны **fēti*, означало "скот", или в более узком значении "овца". Значение же "богатство", которое обнаруживается в этом слове или в его производных, например, в латинском ресица "деньги", считается вторичным, и это рассматривают как результат семантического развития слова, "означавшего первоначально то, что было основным богатством, т.е. скот".

Э. Бенвенист заставил пересмотреть традиционную интерпретацию, как бы "переворнув ее", и показал, что **reku* первоначально означало "личное движимое имущество", и лишь позднее, посредством последовательных видоизменений термина, получает возможность — но лишь в нескольких языках — обозначать скот, а в Средние века этот термин порождает слово *feudum* "вотчина" (Benveniste 1970, т. 1: 47ff).

С последним же, с *feudum*, можно прямо сопоставить значение имен руны № 24, последней в ряду, а именно — *ofai* "наследуемое имущество", в более широком смысле "недвижимость".

Таким образом, используя новое толкование Э. Бенвениста (а также более старые других авторов), мы можем сказать — хотя и в порядке гипотезы — что рунический ряд представляет собой некоторую последовательность символов материальных объектов, служивших мерами имущества в его различных материальных проявлениях. Однако, — подчеркнем это еще раз, — речь при этом идет лишь об одной компоненте древнегерманских представлений о мире. В руническом ряду, как явлении семантически многомерном, можно установить еще и другие линии семантических ассоциаций, составляющих сложную древнегерманскую модель мира.

Рассмотрим теперь среднюю позицию рунического ряда. Согласно нашей базовой гипотезе (ср. выше о латин. *LMN-elementum*), в этой позиции должен

находиться алфавитный символ, связующий всю "матрицу", т.е. весь ряд с космологическими концептами.

О связи поглощения центрального символа с языковыми структурами можно судить по англосаксонским и древнегерманским рунам, в которых центральная руна ассоциируется с мировым деревом — деревом тис, др. англ. *esom, iw* "тис".

В 24-начном футарке на 13 месте находится руна $\downarrow$, обозначающая, по всей вероятности, е (это так называемая геттограде, обратимая графема, т.е. имеющая второе изображение). Вопрос о происхождении и функциональной значимости графемы остается в рунологии местом, вызывающим к жизни самые полные точки зрения. С. Буте предполагал, что графема передавала долгий закрытый е. О. фон Фрисен полагал, что обозначала открытый е, что согласовывалось с его концепцией о происхождении этой графемы из треческого курсивного. По мнению В. Краузе, графема имела фонетическое значение среднее между е и i. Х. Арнтц считал, что руна означала попеременно е-і (ср. также Макаев 1965: 67—68).

Таким образом, это единственная руна, не имеющая определенного фонетического значения, как бы "лишняя" руна. К тому же ее место вариативно. В надписи на Кюльверском камне руна стоит на 14-м месте вслед за руной (r), перемещаясь в других примерах ряда на ее место.

К тому же, центральные руны занимают маргинальное положение в надписях. В алфавитном ряду из Эггсйома они вообще не представлены (Krause 1966). По нашей гипотезе, малоупотребимость центральных рун футарка (е) или (r) вызвана их высокой степенью сакрализации. Дело в том, что цепочка рун № 13 $\downarrow$ **uaz* "тис" и № 14 $\downarrow$ **retfo* "лошадь" (по нашей гипотезе, ср. аналогично (Фридрих 1979: 142). В определенном смысле данная цепочка синонимизируется с древнесеверным названием мирового дерева *Yggdrasil*. С этимологической точки зрения, т.е. по происхождению, это имя опирается на элементы *Ygg* — имя верховного божества германцев Одина (ср. также связь с др.-исл. *ut* "тис") и *drasil* "конь Одина". Типологически такая реконструкция соответствует идее центра мира, — представленной в мотивировке основного концепта древнегерманского мира — **mīd(a)n* - *gataz*.

Итак, центральный концепт космологии включается в старшуннический ряд в виде цепочки древнегерманских концептов, передающих срединный индоевропейский код.

Заметим, что срединный код широко представлен в номинациях индоевропейских языков. Концепт "центр мира" является, таким образом, примером особой области, в которой синонимизируются — в этом значении — различные по происхождению слова / корни. Центр мира может символизироваться Торой (ср. др.-сев. *azgard* "гора асов", выступающим в вех камнем, Пупом земли (ср. гр. *Ομφαλ*, *ὀμφαλός* ("пуп" в Дельфах), *Διός* (ср. лат. *pūdis* пер-вона, "ям", затем "мир"), Деревом (ср. герм. *Weibach* "мировое дерево (растущее в центре мира) и др.

В существование пупа мира, вероятно, верили и древние евреи, помешавшие его, конечно же, в Палестине. По наиболее древним преданиям, зафиксированным в Библии, с ним отождествлялась гора Гаризим (Судан, гл. 9, ст. 37), но позднее им стал считаться Иерусалим (Иезикиль, гл. 38, ст. 12), мыслившийся авторами Библии центром вселенной. У пророка Иезикиля (гл. 5, ст. 5) читаем: "Так говорит господь бог: это Иерусалим! Я поставлю

его среди народов, и вокруг него земли". В апокрифической книге Юбилеев (гл. 8, ст. 19) и книге Еноха (гл. 26, ст. 1) местоположение пупа земли указывается еще точнее, это — скала, на которой воздвигнут Иерусалимский храм" (Евсиков 1988: 93—94).

Ветхозаветная традиция нашла продолжение в христианстве, где пупом мироздания стала считаться Голгофа, на которой, согласно Евангелию, был распят Иисус Христос. Такие представления сохранились на Руси: Иерусалим город городов отец;

Почему тот город городам отец?

Потому Иерусалим городам отец: В тем граде во Иерусалиме

Тут у нас пуп земле.

(там же)

В этой связи мы обратим внимание на два обстоятельства.

1) "Центр мира" может рассматриваться как находящийся "где-то здесь, рядом, там, где живем мы". Ср. в этой связи помещение горы Астард где-то в Восточной Литве, ср. также христианский обиход помещать Голгофу где-то в "своей местности", — в Литве Калварија; ср. также Новый Иерусалим патриарха Никона, устроенный недалеко от Москвы.

2) Далее в этой же связи мы предлагаем новую интерпретацию одной латинской надписи из Испании (CIL II, 5181), где имеется запятой термин *ubertimbis* (*ubertimbiol*). А. Карнуа толкует его как кальку с гр. "сверх-холм, высокий холм", отвергая толкование Бюхелера (*Bucheler*), согласно которому, это словосложение *ubet + timbus*, аналогичное, например, *misetors* "милосердие", где *ubet* значило бы "плодородный, сулящий плодородие, богатую добычу", а *timbus* — "холм", впоследствии "мотильный холм, мотила" (Сапогу 1906 [Gerpin 1983: 262]. Мы же предлагаем видеть здесь в первой части контаминацию двух слов — *tibet* "осок, вымя, выпуклость в форме соска" и *timbo* "выпуклость, напите, пуп" того же и-е корня, что и гр. *ομφαλός*, а во второй части контаминацию двух значений при одной форме — "холм" и "яма, мотила" (ср. лат. *pūdis*). Совмещение всех этих форм и значений, соответствующее мифологическому восприятию, означало, вероятно, нечто вроде "центр нашего мира".

Определенное недоразумение из-за невнимания к трактовке индоевропейского концепта "мир" возникает при прочтении русского перевода "Тесея и Ромула" Плутарха, сделанного А. Томашевским. При заглавие Рима, по дан- ным Плутарха, была вырыта жертвенная яма — лат. *pūdis*, символизирую- щая центр мира. В переводе это ритуальное место означает русским словом ция, что представляется не совсем правильным, ср.: "Возле нынешнего Коми- нистым, по своим свойствам — необходимым. В заключении каждый бросил туда горсть принесенной им с собой с родины земли, которую затем смешали. Ров этот по-латыни зовут так же, как и небо, — мунду. Он должен был слу- жить как бы центром круга, который был проведен как черта будущего горо- да" (Плутарх 1990: 63). Разумеется, более приемлем перевод "яма", чем "ров", вызывающий в русском ассоциации с вырытым по периметру оборонитель- ным сооружением.

4.2. Уникальные концепты: 'загробный мир'

В древних индоевропейских текстах, а также в лексических реконструкциях основных концептов индоевропейского мира обнаруживаются отнюдь не всеяды архетипы, а уникальные с точки зрения отдельных культур явления (см. ниже реконструкцию неохтена wong "рай" в древнеанглийском языке и англосаксонской культуре Степанов, Прокурин 1993а: 17—19). "Так, в области языковой семантики многими (и справедливо) отрицается глобальная значимость понятия "единого лексического архетипа", т.е. некоего бывшего, или предполагаемого былыми, образования, реконструируемого на основании ныне налицом лексем разных родственных языков. Однако ... возрастает значимость "мифологического архетипа" (хотя бы в смысле К. Юнга, условно выражаясь, ввиду отсутствия пока другого, вполне подходящего термина)" (Степанов, Прокурин 1993а: 15).

Отсутствие этимонных концептов, общих для индоевропейской культуры, закономерно ориентирует реконструкцию на поиск концептуализированных областей, каждая из которых может обладать уникальными для данного ареала или этапа одной традиции связями языковых и культурных тем. Таким образом, предполагается возможность множественности концептуальных решений. Так, словосочетание др.-англ. неохтена wong — "рай", не обнаруживает лексических соответствий в остальных древнегерманских языках, а также других индоевропейских диалектах (встречается только в древнеанглийском), по сей день оставаясь предметом контраверсы этимологов, которые, как правило, исходят из презумпции единственности индоевропейского архетипа и не допускают мысли об уникальности некоторых концептуальных решений в отдельных ареалах индоевропейского мира, ср. например, этимологию данного словосочетания у К. Шнайдера: др.-англ. неохтена *n-egh(a) из др.-герм. *eghæno от ср.-герм. egan "свет" и и.-е. *egh "блеск", а также другие, базирующиеся на перестройке спорного элемента неохтена (Vening 1961). [Заметим, впрочем, что у Лемана в новейшем словаре не принимается возможность такой этимологии, см. (Lehman 1986: A84)].

Этимологическое решение словосочетания неохтена wong, предложенное нами в одной из последних работ, исходит из сформулированного выше принципа множественности концептуальных решений, т.е. возможности уникального построения. Уточнение этимологии сопряжено с понятием достоверности. Ни одна из предложенных до нас версий не основывалась на данных семейной англосаксонской культуры. Как пишет Э. Б. Тайлор: "Дело в том, что расширившиеся познания и большая требовательность к доказательству значительного увеличили (против прежнего) степень вероятности, которая необходима для того, чтобы что-либо было признано достоверным — как при объяснении происхождения мифов, так и при всяком научном исследовании. Многие отпывают наше время как время неверия. Конечно, это — время скептицизма и критики, но скептицизм и критика — необходимые условия для достижения разумной веры. Если же положить излишнее доверие к древнейшей истории поколебалось, это произошло не оттого, что уменьшилась способность признавать очевидно доказанное, но оттого, что увеличились наше сознание неукротимости. Мы привыкли иметь теперь дело с фактами из области естественных наук, с такими фактами, которые можно подвергать неопровержимой проверке и в которых, по общему мнению, встречаются утверждения, не заслуживающие доверия. Историческая критика строга и взыскательна

даже в том случае, когда хроника рассказывает о таких событиях, какие не записывают в себе ничего правдоподобного. А с той минуты, как описываемое событие выходит из сферы обыкновенного порядка вещей, возникает вечное противоречие: вопрос: что вероятнее — то ли, что такое необыкновенное событие действительно случилось, или то, что рассказ должен быть понят иначе или считаться неверным? Вследствие этого, мы для распознавания истинны охотно обращаемся к историческим источникам в остатках древности, к неумощным и побочным доказательствам и к таким шатким документам, которые не предназначались быть исторической хроникой" (Тайлор 1889: 126).

Представления о загробном мире, рае в англосаксонской христианской литературе связываются с природным изобилием: ... seawode scyppende we, his weorta wite and his waesta blaed, piwa gessafta. Neotmawang stod god and gastlic, gifena gelyfed (Sen 206), "Тогда увидел творец наш внешность его трудов и плоды растительные, новые творения. Рай стоял хорош собой и духовен, дарами заповенен".

Культурным символом природного начала в древнегерманском языке выступает медведь. В англосаксонской традиции медведь относится к числу священных животных и, по всей видимости, являлся тотемом англосаксов, отчего его имя часто табуируется: др.-англ. beta "коричневый", "бурый", или заменяется описательным: Beo-wulf "пчелиный волк". С учетом вышеизложенного рассматриваемая этимология рая как "земли мертвых медведей" гармонично вписывается в широкий лингвокультурный контекст. Мы членим первый компонент так: нео-гхе-(на) и видим во втором корне отражение одного из древнейших имен медведя, сохраненное, в частности, в др.-инд. *īkṣah*, лат. *ursus* (**goros*) (I амкрелидзе, Иванов 1984: 149).

Аргументом в пользу такого членения служит название противоположенной зоны "загробного мира" — ада, в общепринятой этимологической трактовке содержащее элемент нео-: нео-w(o)le gelyfa букв. "мертвое поле", ср. др.-англ. wael "поле мертвых (после битвы)". В словосочетании неохтена wong первый компонент, нео- в свою очередь, соотносится с англосаксонским нео "труп", "мертвое тело", ср. др.-англ. neoburc, букв. "мертвая птица" — "ястреб". Таким образом, мы предлагаем следующую этимологию: неохтена wong — "поле(земля) мертвых медведей". Символизация "загробного мира" в виде "земли мертвых медведей" относится к зоотерической сфере — глубинному пласту верований охотничьих культур — предполагающей особую мистическую связь тотема и племени (ср. неолитический образ медведя — царя диких животных) (Elide 1978: 7). Ассоциация война 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. Valhöll "дом мертвых (героев)".

Ассоциацией загробного мира с местом будущей жизни героев представляются в нашей реконструкции естественными, поскольку основываются на культовом представлении англосаксов о герое-медведе, ср. выше Beowulf, а также др.-англ. beot > bet, wip "человек, воин", "герой" и др.-исл. bǫgull "медведь".

Необходимо отметить социальные и лингвистические основания верификации приведенной реконструкции. Такие основания, как это очевидно, не могут быть даны в текстах эксплицитно, так как языковые табу предполага-

ют именно запрет на эксплицитное упоминание и именование (ср. рус. медведь, букв. "меу-ед", "едящий мед" — подставное имя, возникшее вследствие табу, вместо какого-то иного имени, родственного др.-инд. *ṛkṣah*, лат. *ursus*, др.-греч. *ὄρστος*, которые все восходят к одному и тому же индоевропейскому корню и обозначают одно и то же животное (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 497). Опираясь на этимологический коррелят волн в древнеиндийском в значении "мир", мы по маргинальному словосочетанию реконструируем какое-то первичное индоевропейское представление о загробомом мире в виде медвежьего поля. Такое представление имеет археологические подтверждения в виде захоронений медведей в пещерах Древней Европы (Eliade 1978), а также в каких-то местностях с направленным расположением медвежьих костей.

Из приведенного анализа следует важное методологическое замечание. Хотя, как мы видели, отдельные 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 "двуслойным": 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 своего очередь, на еще более конкретном уровне отдельных языков могут восходить разные слова, связанные единым корнем), а, с другой стороны, в уникальных контекстах в некоторых ареалах или даже в каком-либо одном из них; эти уникальные контексты 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.

Какие же процессы свойственны концептуализированной области "мир" в индоевропейской культуре? По своей природе — это монументальный, посторонний культурный концепт. Правила типологической веротности делают возможным заключение о существовании, по крайней мере двух моделей значения "мир" в индоевропейском языке.

Данные индоевропейской пристоии в сочетании со сведениями, полученными в различных исторических традициях, создают наглядную обобщающую интерпретацию развито представлений о мире. Одно из них — метафора мира как дерева воспринимается в современной культуре как поэтизм.

Совокупные сюжеты традиции могут раскрывать более сложное культурное содержание. Так, материал о мировом древе и универсальном центре традиции, становится значимым (*metaphor*) в реконструкции индоевропейской картины мира (период Гамкрелидзе, Иванов). Такие модели не возникают случайно, а являются закономерным результатом наблюдения за развитием представлений в большинстве культур. Важно заметить, что нами делается принципиальное замечание — связь частного языкового явления, например, ассоциация "дерева и середины" в индоевропейских языках с культурным явлением, является не прямой, а опосредованной.

Исследовать часто не располагает достаточным материалом для сопоставления языкового и культурного феномена. Однако в случае регулярности и высокой частотности явления в группах индоевропейских языков можно перейти к совместному анализу культуры и языка — реконструкции этнических моделей.

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В. И. Отражение работы сознания в лексико-семантической системе языка // Лексикология и теоретические проблемы языкознания. — М., 1970.
- Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1977.
- Артюнова Н. Д. Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт. — М., 1988.
- Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. — М., 1868.
- Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление истории. — М., 1987.
- Бахтин М. М. Французская Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. — М., 1990.
- Бенвенист Э. Общая лингвистика. — М., 1974.
- Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Пер. с франц. — М., 1995.
- Беркит Дж. Сочинения. — М., 1978.
- Большая Советская Энциклопедия (БСЭ)
- Бейхман Г. А. Новое в английской грамматике. — М., 1990.
- Вернадский В. И. Из истории идей. — М., 1912.
- Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Пространство и время в неживой и живой природе. — М., 1975.
- Веселовский А. И. Историческая поэтика / под ред. В. М. Жирмунского. — Т., 1940.
- Веселовский А. И. Психологический параллелизм и его формы в отражении поэтического стиля // Введение в литературоведение. Хрестоматия. — М., 1979.
- Вильямс В. Г. Английская синонимика (введение в теорию синонимии и методику изучения синонимов). — М., 1980.
- Виноградов В. В. Русский язык. — М., 1986.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Пер. с нем. — М., 1958.
- Вуичички Р. Формальные методы и проблемы теории познания // Философия в современном мире. Философия и логика. — М., 1974.
- Гадмер Х. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. Пер. с нем. — М., 1988.
- Гамкрелидзе Т. В. *Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. — Тбилиси, 1984 — Т. 1, 2.
- Гаршман Н. Старая и новая онтология. // Историко-философский ежегодник '88. — Москва, 1988.
- Гаспаров М. Л. Очерк истории европейского стиха. — М., 1989.
- Гольд Джек. Психология и география: основы поведенческой географии. Пер. с англ. — М., 1990.
- Горан В. П. Древнегреческая мифология судьбы. — Новосибирск, 1990.
- Гуревич А. Я. Элла и Сага. — М., 1979.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1984.

- Давь В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. — М., 1880—1882. Репринт М., 1955. — Т. I—IV.
- Давь В. И. Пословицы русского народа: сборник В. Давя: в 2 т. — М., 1989.
- Демидов Д. Г. Развитие пространственных представлений по данным истории имен существительных в русском языке // Вестник Ленинградского университета. Сер. 2. Вып. 3. Джексон-Дэрд Ф. Процедурная семантика и психолингвистика // Новое в зарубежной лингвистике. — М., 1988. — Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка.
- Древнеанглийская поэзия. — М., 1982.
- Евсеев В. В. Мифы о Велесовой. — Новосибирск, 1988.
- Жирмунский В. М. Введение в сравнительно-историческое изучение германских языков. — М., 1964.
- Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. — Л., 1990.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские моделирующие системы: древний период. — М., 1965.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследование в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. — М., 1974.
- Иванов Вяч. Вс. О возможности реконструкции литературы по совокупности текстов // Исследование по структуре текста. — М., 1987.
- Ильин Б. А. История английского языка. — М., 1968.
- Калмыгин В. П. Язык древнейшей ирландской поэзии. — М., 1986.
- Калмыгин В. П. Древнеирландская грамматическая традиция // История лингвистических учений: поздние средневековые. — СПб., 1991.
- Калмыгин В. П. Истоки древнеирландской мифологической традиции: Автореф. дис... докт. филол. наук. — М., 1997.
- Калмыгин В. П., Королева А. Введение в кельтскую филологию. — М., 1989.
- Кант И. Сочинения. — М., 1964. — Т. 2.
- Карпов Ю. Н. Общая и русская идиография. — М., 1976.
- Курри Х. Основания математической логики. Пер. с англ. — М., 1969.
- Косов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. — Л., 1986.
- Королева А. А. Древнейшие памятники ирландского языка. — М., 1984.
- Курченко А. В. Индексальные конструкции с глаголами чувственного восприятия в современном английском языке: Автореф. дис... канд. филол. наук. — 1987.
- Лакофф Дж. Мышление в зеркале классификаторов // Новое в зарубежной лингвистике. — М., 1988. — Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка.
- Левин-Строс К. Структурная антропология. — М., 1985.
- Леонтьев А. А. Психолингвистика речевого общения: Автореф. дис... докт. филол. наук. — М., 1975.
- Лингвистический энциклопедический словарь. — М., 1990.
- Линерт Ю. История культуры. — СПб., 1907.
- Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. — М., 1927.
- Лосев А. Ф. Знак, символ, миф. — М., 1988.
- Лосский В. Н. Мистическое богословие Восточной церкви. — Киев, 1991.
- Маскаев Э. А. Язык древнейших рунических надписей: лингвистический и историко-филологический анализ. — М., 1965.
- Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. — М.—Л., 1938.
- Мельникова Е. А. Древнеиндоевропейские географические сочинения. Тексты, перевод, комментарий. — М., 1986.
- Мельников Е. А. Меч и шир. Англосаксонское общество в истории и эпосе. — М., 1987.
- Мифы народов мира. — М., 1980—1982. — Т. 1, 2.

- Михайлова Г. А. О правой руке // Концептуальный анализ: методы, результаты, перспективы (28—30 мая 1990 г.) Тезисы докладов. — М., 1990.
- Москов М. Праблшрски рунически знак X за теонима Тантра // Paleobulgarica: Старобългаристика. — 1987. — Т. 11. — № 1.
- Мурьянов М. Ф. Время (Понятие и слово) // ВЯ. — 1978. — № 2.
- Осинова О. А. Отражение категорий одушевленности / неодушевленности в парадигме склонения в древнегерманских языках. — Томск, 1980.
- Першина И. д. Индоевропейские этимологии, отражающие единство пространственно-временных представлений: Автореф. дис... канд. филол. наук. — Томск, 1973.
- Писаев Ж. Психолингвистика // Избранные психолингвистические труды. — М., 1994.
- Платон Сочинения. — М., 1971. — Т. 3.
- Пушторж Избранные жизнеописания. — М., 1990. — Т. 1.
- Пушторж Н. С. Мысли о русской грамматике. — М., 1990.
- Постомолов В. И. Картины мира в жизнедеятельности человека // Роль человеческого фактора в языке. — М., 1988.
- Прокош Э. Сравнительная грамматика германских языков. — М., 1974.
- Проскурин С. Г. Древнеанглийская пространственная лексика концептуализированных областей: Автореф. дис... канд. филол. наук. — М., 1990 а.
- Проскурин С. Г. О значениях "правый-левый" в свете древнегерманской лингвокультурной традиции // ВЯ. — 1990б. — № 5.
- Проскурин С. Г. Древнеанглийское неопределенное местоимение о представлении о зародком мире // Тезисы конференции по германскому языкознанию. — Тверь, 1991 а.
- Проскурин С. Г. Мифологический мотив "мирового дерева" в древнеанглийском языке и англосаксонской культуре (концептуальный анализ) // Логический анализ языка: культурные концепты / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. — М., 1991.
- Рей Дагваль Проблемы и антиномии лексикографии // Новое в зарубежной лингвистике. — М., 1983. — Вып. XIV. Проблемы и методы лексикографии.
- Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира / Отв. ред. Серебренников В. А. — М., 1988.
- Савченко А. Н. Древнейшие процессы в области личных местоимений в протоиндоевропейском языке // Изв. АН СССР Сер. Лип. и яз. — 1984. — Т. 43, № 6.
- Самарин О. Введение в сравнительное языкознание. — М., 1980.
- Смирницкая О. А. Индоевропейское в германской поэзии // Эпос Северной Европы: Пути эволюции. — М., 1989.
- Смирницкая О. А. Древнейшие рунические надписи как памятники прототекста // Там же. — 1989б.
- Семiotics / сост. Ю. С. Степанов. — М., 1983.
- Сокулер З. А. Проблема обоснования знания. Гносеологические концепции Л. Витгенштейна и К. Поппера. — М., 1988.
- Соловьев В. С. Положения к чтению Влада Соловьева в психолингвистическом обществе "О причинах упадка средневекового мироздания" // В. С. Соловьев. Избранное. — М., 1990.
- Соссов Ф. Курс общей лингвистики // Труды по языкознанию. — М., 1977.
- Стеблин-Каменский М. И. Миф. — Л., 1986.
- Стеблин-Каменский М. И. Древнеиндоевропейская литература. — М., 1979.
- Степанов Ю. С. Семiotics. — М., 1971.
- Степанов Ю. С. Основы общего языкознания. — М., 1975.
- Степанов Ю. С. Номинация, семантика, семантика // Языковая номинация. Общие вопросы. — М., 1977.
- Степанов Ю. С. Имена, предикаты, предложения. — М., 1981.

- Стенанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка. Семантические проблемы лингвистики, философии, искусства. — М., 1985.
- Стенанов Ю. С. Счет, имена чисел, алфавитные знаки чисел в индоевропейских языках. I. II // ВЯ. — 1989. — № 4, 5.
- Стенанов Ю. С. "Слова", "понятия", "вещи". К новому синтезу в науке о культуре // Стенанов Ю. С. Константы. Словарь русской духовной культуры. Опыт исследования. — М., 1997.
- Стенанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. — М., 1993а.
- Стенанов Ю. С., Проскурин С. Г. Смена культурных парадигм и ее внутренне механизмы // Философия языка. В границах и вне границ. — Харьков, 1993б.
- Тайор Э. Е. Первобытная культура. — М., 1989.
- Толстой Н. И. Реконструкция древней славянской духовной культуры (Основные проблематические реконструкции) // Материалы Всесоюзной конференции "Теория лингвистической реконструкции".
- Толстая С. М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. — М., 1987.
- Толстой Л. Проблемы семантики. — М., 1975.
- Толстой В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. — М., 1983.
- Толстого В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архангельский ритуал в фольклорных временном и семантическом контекстах. — М., 1988.
- Толстого Т. В. Семантическая мотивировка обозначений пространства и истинности языка. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 1986.
- Трубаев О. Н. Этимологические исследования и лексическая семантика // Принципы и методы семантических исследований. — М., 1976.
- Трубаев О. Н. Славянский комментарий к реконструкции индоевропейской и культурной древности // Материалы Всесоюзной конференции "Теория лингвистической реконструкции" АН СССР. — М., 1987.
- Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. — М., 1960.
- Фюрер И. П. Мышление в геометрии. — М., 1922.
- Фрэзер Д. Фольклор в Ветхом завете. — М., 1979.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — М., 1977.
- Хайдеггер М. Бытие и время // Работы и размышления разных лет. — М., 1993.
- Шаткин А. Я. Слова со значением "правый" и "левый" (опыт сопоставительного анализа) // Учен. зап. 1-го Моск. Гос. Пед. Института ин. яз. — М., 1988.
- Шмалстедт У. Р. К индоевропейской проблеме (В связи с выходом в свет книги Т. В. Гамкрелдзе и Вяч. Вс. Иванова "Индоевропейский язык и индоевропейцы") // ВЯ. — 1988. — № 1.
- Щерба Л. В. Теория русского письма. — Л., 1983.
- Эндрю М. Космос и история. — М., 1987.

- Якобсон Р. О. Лингвистика и поэтика // Общее языкознание. Хрестоматия. — М., 1987.
- Ярошенко А. В. Роль речи в отражении пространства // Проблемы восприятия пространства и пространственных представлений. — Л., 1961.
- Андерсон J. R. Arguments concerning representations for mental imagery // Psychological Review. — 1978, 85.
- Артх Н. Handbuch der Rassenkunde. — Halle (Saale), 1935.
- Балласт В. Parallelen a-h-d. weralt - lit. amylus // Wiss. Zschr. der Ernst-Moritz-Arndt. Univ. Greifswald, 1974. — Bd. 3.
- Беннингс Н. Welt und Mensch in der altenglischen Dichtung. — Bochum - Langendelfer, 1961.
- Бенвенисте Э. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. — Paris, 1948.
- Бернелле А. Le Monde // Vie et Langage. — 1959. — № 91.
- Бойте G. Zeit und Zahl: Studien zur Zeit Theorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant. Frankfurt a.M., 1974.
- Блате Р. H. Roman Britain and early England 55 B.C.-A.D. 871. — London, 1969.
- Боллоу О. Mensch und Raum. — Stuttgart, 1963.
- Бонкер The medical background of Anglo-Saxon England. A Study in history, psychology and folklore. — London, 1949.
- Боскорт J. Toller J. N. An Anglo-Saxon dictionary. — Oxford, 1954/1955. — Vol. 1, 2.
- Боксерт W. Platons Weltseele und das Kreuz Christi // Ztschr. Neutestament. — Wiss. 1913. — Bd. 14.
- Бриггман К. Zur Wortstamme alt- // PBB, 1918. — Bd 43.
- Вуга К. Rinkini rastai. — Vilnius, 1952. — Т. 2.
- Вуксе Д. Historische Semantik: analyse eines Programms. — Stuttgart, 1987.
- Самуэль R. Introduction to Semantics, Studies in Semantics. — Cambridge, Mass., 1942. — Vol. 1.
- Нидершайм етс. Olms, 1983.
- Кассирер Е. Philosophie der symbolischen Form. — Berlin, 1923. — Т. 1.
- Кассирер Е. An essay on man. — New Haven, 1970. — Pt. 1. — Ch. 2.
- Шевальер J. G. Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. — Paris, 1982.
- Скотт Р. J. Die altenglischen Namen der Insekten, Spinnen und Krustentiere. — Oxford, 1957.
- Суйланде J. La droite e la gauche dans les poemes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique. — Paris, 1944.
- Супингхем Д. Outline of an education semiotic // The American Journal of Semiotics. — 1987. — Vol. 5. — № 2.
- Даннелсен N. Versuch einer neuen Deutung der westgermanischen Wortes fur Welt/Sprokka bidag. — 1963. — Vol. A. 18.
- Диетрих А. ABC-Denkmaier [1901] // Dietrich A. Kleine Schriften. — Berlin, Leipzig, 1911.
- Диксон R. M. W. Where have all the adjectives gone? And other essays // Semantics & Syntax. — Berlin, 1982.
- Элиаде М. Le yoga. — Paris, 1954.
- Элиаде М. A history of religious ideas: transl. from Fr. — Chicago: London, 1978. — Vol. 1.: From the Stone Age to the Elenianian mysteries; Vol. 2: From Gautama Buddha to the triumph of Christianity. — 1982; Vol. 3: From Muhammad to the Age of Reforms. — 1985.
- Studi linguistici in onore di Vittore Pisani Paideia. (a proposito del mundus Sottierano // Fats K. "Gnade" bei Synwulf und seine Kontexte in der altenglischen "Genesis" // Linguistics. —

1970. — № 56.

Fick A. Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. Dritten teil. Wortschatz der germanischen Sprachen // hrsg. Falk H., Torp A. — Göttingen, 1909.

Fodor J. A. The language of Thought. — Hassocks, Sussex, 1975.

Frege G. On sense and reference. — Oxford, 1952.

Frisk H. Kleine Schriften zur Indogermanistik und zur griechischen Wortkunde. — Stockholm, 1966.

Gilson E. La philosophie en la Edad Media. Desde los origenes petristicos hasta el final del siglo XIV. — Madrid, 1982.

Greif G. Bibliothek der angelsächsischen poesie. — Kassel, 1857—1861. — Bd. 1—4.

Grimm J. Deutsche Mythologie. — Göttingen, 1844—1854. — Bd. 1, 2.

Grimm J. Geschichte der deutschen Sprache. — Leipzig, 1853.

Haugen E. The semantics of icelandic orientation // Word. — 1957. — Vol. 13. — № 3.

Hartmann N. Kleinere Schriften. — Berlin, 1958. — Bd. 3.

Hoekstra A. Homeric modifications of formulaic prototypes: studies in development of Greek epic diction // Verhandl. Konkl. Nederl. Akad. Wetensch. Letterk. N.R. — 1965 D. 81. — № 1.

Holmberg U. Der Baum des Lebens // Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ, Serie "B", t. 16, № 3. — Helsinki, 1922.

Holthausen. Altenglische etymologisches Wörterbuch. — Heidelberg, 1934.

Hoops F. Right and left in germanic languages // Etudes germaniques. — 1950. — № 3.

Hoops J. Reallexicon der germanischen Altertumskunde. — Strabburg, 1911—1919. — Bd. 1—4.

Hoops J. Kommentar zum Beowulf. — Heidelberg, 1932.

Jolles A. Einfache Formen. Legende—Sage—Mythe—Rätsel—Spruch—Kasus—Memorable—Marchen—Witz. — Halle, 1929; 3 Aufl. — Darmstadt, 1958.

Jordan R. Die altenglischen Saugtiernamen. — Heidelberg, 1903.

Juzi G. Die Ausdrücke des Schönen in der altenglischen Dichtung: untersuchung über ein sprachliches Feld: Diss. Phil. — Zürich, 1939.

Karzewski S. Du dualisme asymétrique du signe linguistique // CFS. — 1956.

Keller M. The Anglo-Saxon weapon names treated archaeologically and etymologically. — Heidelberg, 1906.

Köhler J. Die altenglischen Fischnamen. — Heidelberg, 1906.

Kirk G. S. Objective dating criteria in Homer // The language and background of Homer. — Cambridge, 1964.

Klump W. Die altenglischen Handwerkernamen sachlich und sprachlich erläutert. — Heidelberg, 1908.

Knoblock J. Abendlandische Kulturwörter aus merowingischer Zeit N.F. — 1967. — Bd. 47.

Krause W. Die Runenschriften im älteren Futhark, mit Beiträgen von H. Jankuhn. — Göttingen, 1966. — Bd. 1, 2.

Kuhlwein W. Die Verwendung der Feindseligkeitsbezeichnungen in der altenglischen Dichtersprache // Kieler Beiträge zur Anglistik und Amerikanistik. — 1967. — Bd. 5.

Lehmann W. P. A Gothic etymological dictionary. — Leiden, 1886.

Leisi E. Aufschlussreiche altenglische Wortinhalte // Sprache—Schlüssel zur Welt. — Dusseldorf, 1959.

Lyons J. Semantics. — Cambridge, 1977. — Vol. 2.

Madone K. The Old English period (to 1100). // A literary history of England / Ed. A.C. Baugh. — New-York, 1950.

Mayerhofer M. Über spontanen Zerebral nasal im frühen Indoarischen. // Melanges d'Indianisme

a la mémoire de L. Renou. — Paris, 1968.

Meid W. Dichter und Dichtkunst in indogermanischer Zeit: einige allgemeine Gedanken zum Problem der indogermanischen Dichtersprache und der sprachlichen Tradition überhaupt. — Innsbruck 1978. — № 20.

Miller G. A., Johnson-Laird P. N. Language and perception. — Cambridge, Mass., 1976.

Mittner L. Wurd. Das Sakrale in der altgermanischen Epik. — Bern, 1955.

Mommsen Th. Commentarium ludorum saecularium // Th. Mommsen. Gesammelte Schriften. — Bd. 7. — Berlin, 1909.

Montague R. Formal Philosophy. — New Haven, 1974.

Needham R. Against the tranquility of axioms — Berkeley, 1983.

Morris Ch. W. Foundations of the theory of signs // International Encyclopedia of Unified Science. — Chicago, 1938.

Ogden C. K., Richards I. A. The meaning of meaning 4th ed. — London, 1936.

Oxford English dictionary. — Oxford, 1933 (O. E. D.)

Page R. J. Introduction to English Runes I. — 1973.

Parlee B. H. Semantics—mathematics or psychology? // Semantics from different points of View. — Berlin, 1979.

Pokorny J. Indogermanisches Wörterbuch. — Bern, München 1959.

Polomé E. C. Indo-European culture with special attention to religion // Indo-Europeans in the fourth and third millennia. — Austin, 1982.

Polomé E. C. Der indogermanischen Wortschatz auf dem Gebiete der Religion. // Indogermanische Gesellschaft. — Symposium. Innsbruck, 1985.

Polomé E. C. Preparing an etymological dictionary of Proto-germanic: methodological problems // Material of the conference "Paradigmatic and syntagmatic investigations in Germanic languages" — Vilnius, May 11—13, 1989.

Pubert J. Hittite etymological dictionary. — Berlin; New-York; Amsterdam, 1984. — Vol. 1.

Pubert J. Comparative mythology. Baltimore—L., 1987.

Rahner H. Griechische Mythen in christlicher Dichtung. — Zürich, 1945.

Reichenbach M. Die diemensional Wörter in mittelhochdeutschen. — Odense, 1963.

Reiterbach O. S. Germanische Himmelskunde. Untersuchungen zur Geschichte des Geistes. — München, 1934.

Schabram H. Etymologie und Kontextanalyse in der altenglischen Semantik // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. — 1970. — Bd. 84, № 2.

Schmitt R. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. — Wiesbaden, 1967.

Schneider K. Runenmännchen. Versuch einer Gesamtdeutung. Meisenheim am Alan. — 1956.

Schönbach A. E. Altdutsche Predigten Graz. — 1888. — Bd. 1, 2.

Schrader O. Nehrung A. Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde. — Berlin, Leipzig, 1917—1929. — Bd. 1, 2.

Schücking L. Untersuchungen zur Bedeutungslehre der angelsächsischen Dichtersprache. — Heidelberg, 1915.

Simmons Greenhill E. The child in the tree: the cosmological tree in christian tradition // Traditional studies in ancient and medieval history, thought and religion. — New York, 1954.

— Vol. 10.

Sirig E. Abecedarium und elementum // Satira: Früchte aus der antiken Welt. Otto Weinrich zum 13. März 1951 dargebracht. — Baden-Baden, 1952.

Trier J. Der deutschen Wortschatz in Sinnbezirk des Verstandes. — Heidelberg, 1931. — Bd. 1.

Trier J. Erst. Über die Stellung des Zaus im Denken der Vorzeit // Nachrichten d. ges. d. Wiss. — Göttingen, 1940.

Trier J. Zaun und Mannung. // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. —

СОДЕРЖАНИЕ

Глава I	3
КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ В ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ. ПРОБЛЕМА КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ СТРУКТУР, КОДОВ И ТЕКСТОВ.....	—
1.1. Аналитическая картина мира	5
1.2. Принцип Umwelt и языковая номинация	8
1.3. Предмет. К истории вопроса концептуализаций в языке и культуре	12
1.4. Концептуальные структуры в индоевропейских языках и культуре	16
1.5. Репрезентация пространственных сущностей в индоевропейских языках (референция)	24
1.6. Реконструкция мировоззренческой лексики	25
1.7. Концептуализированные области. Синонимизация пространственных понятий	56
Глава II	—
ПОДХОДЫ К ФОРМАЛИЗАЦИИ. ЯЗЫК, "ПРЕДМЕТНАЯ ОБЛАСТЬ", ЗНАК И КОД.....	60
2.1. Предметные области	61
2.2. Знак	—
2.3. Код	65
Глава III	—
ДВЕ КЛЮЧЕВЫЕ РЕКОНСТРУКЦИИ ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ: ТОПОЛОГИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ	68
3.1. Культурный концепт 'мир'	72
3.2. Социальная модель	—
Глава IV	124
ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕФЛЕКСЫ ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ	127
4.1. Культурные имена мира: коды и тексты	134
4.2. Уникальные концепты: 'загробный мир'	—
ЛИТЕРАТУРА	—
ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ	—

1942.
Uebel Altgermanisches geisteserbe Aufsätze zur germanisch-deutschen Vorzeit. — Bielefeld, Leipzig, 1933.
Vendryes J. La famille du latin mundus "monde" // Mem. Soc. Linguist. — Paris, 1913. — T. 18.
Vries J. Die Welt der Germanen. — Leipzig, 1934.
Wies J. Altgermanische Religionsgeschichte. — Berlin, 1956—1957. — Bd. 1, 2.
Watkins C. Questions linguistique de poetique, de mythologie et de predroit en Indo-European. // L'Altes Actes des sessions de linguistique et de literature. — Paris, 1987.
Watkins C. The name of Meleager // Festschrift für Ernst Rich zum 75 geburtstag / ed. A. Eiler. — Berlin, New York, 1986.
Watkins C. How to kill a dragon in Indo-European // Studies in memory of Waren Cowgill (1929—1985). — Berlin, New-York, 1987.
Watkins C. Linguistic and archaeological light on some homeric formulas // Proto-Indo-European: the archaeology of a linguistic problem studies in honour of Maria Gimbutas / ed. by Susan Nacer Soomal, E. C. Polome. — 1987.
Watkins C. Latin tarentum Accas, the Ludi Saeculares, and Indo-European eshatology. // Language typology, 1988: Typological models in reconstruction/ Ed. W. P. Lehmann, H.-J. Hewett. — Amsterdam, 1991.
Wesseloisky A. Yggdrasil // Archiv für Slav. Philol. — 1890. — № 13.
Whitaker O. Such language! Amsterdam (S. C.) — 1969.
Williamson C. Old English riddles of the Exeter book North Carolina. — 1977.
Wittgenstein L. Philosophical Grammar Oxford. — 1974.
Wülker R. P. Hrsg. Bibliothek der angelsächsischen Poesie. — Leipzig, 1883—1898. — Bd. I—III.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Прокурин Сергей Геннадьевич — кандидат филологических наук, докторант сектора Общего языкознания Института языкознания Российской Академии Наук.
 Прокурин С. Г. — лингвист и семиолог культуры. Автор ряда известных работ по истории мировой культуры и языкознанию.

Научное издание

С. Г. Проскурин

**ОЧЕРКИ
ИСТОРИЧЕСКОГО МИРА
ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ:
КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ,
КОДЫ И ТЕКСТЫ**

На первой странице обложки "дерево" - индоевропейская метафора мира и языка. Его изображение приводится с титульного листа книги "Защиты и прославления французского языка" изд. 1561 г.

Корректор Е. Егорова
Разработка оригинал-макета "Агентство "Сибиринт".
ЛР № 065058 от 24.03.97 г
630099, Новосибирск, ул. Горького, 39.
Тел./факс (3832) 119038. [Http://sibfair.nsc.ru/sibprint](http://sibfair.nsc.ru/sibprint)

Сдано в набор 19.12.97. Подписано в печать 12.01.98. Формат 60-84/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 7,91. Уч.-изд. л. 10,96.
Тираж 100 экз. Заказ №

Отпечатано в Типографии "СибАГС"