

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Ю.С. СТЕПАНОВ, С.Г. ПРОСКУРИН

КОНСТАНТЫ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

АЛФАВИТЫ
И АЛФАВИТНЫЕ ТЕКСТЫ
В ПЕРИОДЫ ДВОЕВЕРИЯ



МОСКВА
"НАУКА"
1993

Ответственный редактор
доктор филологических наук А.А. Королев

Рецензенты:
член-корреспондент РАН Ю.С. Караулов
доктор филологических наук В.З. Демьянков

Редактор издательства А.В. Бездидько

На 1-й стр. обл.: так называемый "вилочный крест" из г. Косфельд (Германия, сер. XIV в.). Христос представлен распятым не на кресте, а на Дереве жизни, символизирующем центр и вечное обновление мира. Дереву придана форма древнего рунического знака Ψ , который в таком виде иногда означал жизнь, а в перевернутом виде Λ — смерть.

На 4-й стр. обл.: константы представлений о мире — символ ясности мира, древняя буддийская "мандала" ("схема мира") из Тибета; символ запутанности мира, лабиринт Минотавра на Крите; графический лист художника В.А. Медникова "Ситуация" (1986) на те же темы.

Степанов Ю.С., Проскурин С.Г.

С79 Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. — М.: Наука, 1993. — 158 с.

ISBN 5-02-011147-3

В книге рассматриваются алфавитные традиции Европы — от древне-семитской — через древнегреческую и латинскую — до средневековых германских (готского и рунического алфавитов) и славянских (глаголицы и кириллицы), а также современные английский, французский и русский алфавиты. Выдвигается ряд новых гипотез об именах букв и рун в связи с культурным миром соответствующих народов и исследуются тексты — от "азбучных молитв" до поэзии К. Брентано и А. Рембо.

Для широкого круга читателей.

С 460200000-327 —448-93, II полугодие
042(02)-93

ББК 44.2

ISBN 5-02-011147-3

© Степанов Ю.С., Проскурин С.Г., 1993
© Российская академия наук, 1993

ОТ АВТОРОВ

Мы в нашей стране живем сейчас в период "двоеверия". Но такие периоды переживались и раньше, в частности при переходе от язычества к христианству. Закончив эту книгу, по этой ее теме историческую, мы задали себе вопрос: не является ли "двоеверие" постоянным состоянием общества, хотя и не всегда столь сильно выраженным? Мы стали рассматривать свою работу как скромное начало исследований о том, что же остается постоянным, — как начало темы констант в мировой культуре.

Ю.С. Степановым написаны: "Предисловие", гл. II (кроме разд 4 "б"), разд. 3 гл. III, разд. 2, 3, 4, 6, 8 гл. IV;

С.Г. Проскуриным написаны: гл. I, разд. 4 "б" гл. II, разд. 1 и 4 гл. III, разд. 5 и 7 гл. IV;

"Введение", разд. 2 гл. III и разд. 1 гл. IV написаны авторами совместно.

Авторы благодарят научного редактора книги А.А. Королева за ценные замечания по тексту, целиком учтенные.

* * *

Авторы выражают глубокую благодарность Фонду Генриха Герца в Германии и Министерству Науки и Исследований Земли Северный Рейн-Вестфалия, а также, и особенно, проф. д-ру Ильпо Тапани Пиирайнену и д-ру Элизабет Пиирайнен, щедрая помощь которых сделала возможной научную командировку одного из авторов в Германию. Использование фондов немецких библиотек, в особенности Университетской библиотеки г. Мюнстера, значительно обогатило эту книгу.

Ihren herzlichen Dank möchten die Autoren der Heinrich Hertz-Stiftung in Deutschland und dem Ministerium für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen sowie insbesondere Herrn Prof. Dr. Ippo Tapani Piirainen und Frau Dr. Elisabeth Piirainen für ihre großzügige Hilfe ausdrücken. Dadurch wurde ein Forschungsaufenthalt eines der Autoren in Deutschland ermöglicht; die Benutzung der Bibliotheken, vor allem der Universitätsbibliothek in Münster, hat wesentlich zu diesem Band beigetragen.

Ю. Степанов, С. Проскурин

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предмет этой книги — всего лишь небольшой населенный пункт на карте истории мировой культуры. Но если мы можем более или менее точно указать его научные координаты, то лишь потому, что в настоящее время, благодаря работам десятков исследователей разных стран, достаточно ясно представляем себе границы и, так сказать, рельеф всего этого исследовательского пространства. Итак, необходимы хотя бы несколько слов о том, какой представляется нам карта истории культуры в ее "европейском квадрате".

Несомненно, что христианство — лишь этап в мощной и единой эволюции идей западной культуры. Вместе с тем несомненно и то, что в начале этого этапа имело место некое решающее духовное "открытие". Как бы ни относиться к феномену Христа — как к "явлению Христа" или как к появлению учения, связывающегося с его именем, — очевидно, что им обозначена новая часть в этой эволюции. Однако это лишь общее утверждение. На каких конкретно исследованиях оно основывается? Здесь следует указать прежде всего обобщающие работы протестантских историков христианства и античности. Пожалуй, наиболее выдающимся трудом является здесь многотомный "Словарь античности и христианства", начатый в 1950 г. под руководством Теодора Клаузера*. Основную идею точно формулирует само его название — подзаголовок с трудно переводимым немецким термином *Auseinandersetzung* «"К против- и со-поставлению" христианства и античности». Ограничимся только одним примером из превосходной статьи этого словаря "Представление о Боге", написанный Х. Дёррием**; несмотря на многочисленные, можно сказать — многотысячные схождения и переходы понятий (по этой линии) от античности к средневековью, "решающим пунктом остается следующее: ни в одном месте античных текстов, ни в одном античном свидетельстве не содержится, хотя бы потенциально, мысли о том, что так прямо выражено в первом предложении первой книги Ветхого Завета (Бытие I, 1). Нигде в греко-римском

* *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt.* Hrsg. von Th. Klauser, C. Colpe, E. Dassmann, A. Dihle, B. Köting, W. Speyer, J.H. Wasznik. Stuttgart, 1950 (к настоящему времени вышло 15 томов (XV. Bd. *Hibernia — Hoffnung*, 1991)).

** *Dörrie H. Gottesvorstellung // Reallexikon... Stuttgart, 1981. Bd. 12. Kolon. 150—153.*

мире бог не назван творцом неба и земли". Как раз там, где в античных текстах говорится об Отце, Спасителе, Наставнике, Искупителе, сходство языкового выражения скрывает глубокие концептуальные различия. Х. Дёрри подчеркивает, что нередко сближение терминологий служило неоплатоникам для их собственных целей; так, например, ученик Плотина Амелиос использует пролог к Евангелию от Иоанна для утверждения своего учения о Логосе (Eusebius, Praeparatio evangelica, 11, 19, 1/4). Как раз в решающем пункте ("im entscheidenden Punkte") ни народные верования, ни философские учения античности не соизмеримы с христианством. Нигде в античности мы не находим представления о Боге, который со дня творения охватывает весь мир и руководит им, ὁς περιέχει, οὐ περιέχεται "который все обнимает собою, сам же не объемлем ничем". И тем не менее — но именно с учетом этого перелома — мы говорим о единой культурной традиции.

Поскольку, однако, мы затронули "решающий пункт", то, конечно, необходимо упомянуть о его "новом рельефе" в связи с кумранской находкой. Здесь положение остается очень неясным. Несмотря на очевидную важность кумранских рукописей для истории как иудаизма, так и раннего христианства, полное научное описание рукописей (не говоря уже об издании) отсутствует, и его, вероятно, трудно ожидать в ближайшее время.

Напротив, исследования двух основных исторических традиций христианства — Западной и Восточной (византийско-славянской) ведутся интенсивно. Выше мы уже упомянули об огромной исследовательской работе (в частности о словарях культуры, "Reallexikon'-ax"), осуществляемой западноевропейскими, особенно немецкими протестантскими, учеными. Обширные исследования, монографии и периодические издания, посвящены исследованию патристики*. Упомянем хотя бы такой незаменимый для филолога труд, как A Patristic Greek Lexicon, ed. by G.W. Lampe (Oxford Univ. Press, 1961; постоянно переиздающийся).

С сожалением приходится констатировать, что интенсивное изучение истории православия было на 70 лет прервано в нашей стране. Напомним, однако, что не менее фундаментальная, чем соответствующие протестантские словари, "Православная богословская энциклопедия" успела (до буквы "К") появиться перед революцией и, в частности, в ней содержится лучшее до сих пор исследование о греческом языке в контексте становления христианства — работа С.И. Соболевского**.

В наши дни восточная традиция снова становится предметом напряженного внимания и исследовательского интереса. Упомянем хотя бы такие работы последних лет, как: М.К. Трофимова. Историко-философские вопросы гностицизма (М., 1979); А.Ч. Козаржев-

* Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. Unter Mitarb. hrsg. von W. Scheemelcher. De Gruyter Verlag. Berlin, 1959. Bd. 1; — 1965. Bd. 10; и др.

**Соболевский С.И. Κοινή "общий" греческий язык (по связи с библейским) // Православная богословская энциклопедия, СПб., 1908. Тт. 9 и 10.

ский. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы (М., 1985); цикл работ И.С. Свенцицкой; цикл работ А.И. Рогова; Е.Н. Мещерская. Деяния Иуды Фомы (Культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды) (М., 1990), и отдельные выдающиеся статьи, такие, как: А.Н. Юрченко. Изборник 1073 года: интерпретация основных древнерусских философских терминов (ВЯ. 1988. № 2), и др.

Организованный проф. Е.М. Верещагиным ежегодный семинар — "Кирилло-Методиевские чтения" ставит исследование этой проблемы в живую атмосферу устных выступлений и дискуссий. (В частности, некоторые главы этой книги, написанные Ю.С. Степановым, первоначально были представлены в виде докладов на названных "Чтениях".)

Для нашей темы — да и вообще для современного культурного мира — важно понимание не только различий, но и взаимодействий Западной и Восточной христианской традиции. (Напомним хотя бы один исторический факт — близость Ульфилы (Вульфилы), переводчика Библии на готский язык и создателя готского алфавита (ок. 347 г.), к Византийскому христианству, — конкретнее о взаимодействии алфавитов см. в тексте книги.) Этот вопрос, из чисто теоретического, становится в наши дни делом большого гуманитарного значения*.

Таким образом, мы "пунктирно" отметили одну линию исследований: от античной культуры — к патристике и последующему христианству. Но важна также и вторая линия: от "местного" западно- и восточноевропейского язычества к христианству, — собственно, к христианизации Европы. Пожалуй, впервые ее наметил один из основателей культурологии в России Ф.И. Буслаев (1817—1897). В то время как знаменитые зачинатели культурологии в Западной Европе — Ф. Гизо во Франции в своем курсе "Истории цивилизации в Европе", В. фон Гумбольдт и братья Гриммы в Германии в исследованиях языка и древностей — делали акцент на выявлении "национального духа", Ф.И. Буслаев поставил в центр внимания перелом в развитии духа, связанный с христианством. Его магистерское сочинение (М., 1848 г.) так и называется "О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову Евангелию". Свою историю духовных концептов, как они отражены в языке, Буслаев строит в сравнении с германскими языками по материалам ульфиловского перевода Библии на готский язык. К сожалению, работа Ф.И. Буслаева современными исследователями была забыта.

Из новейших работ по этой линии в России, особенно важных

* Ср. важное достижение германских теологов — согласованный между католической и евангелической церквями к 1979 г. единый немецкий перевод Библии: Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung (например, в изд.: Herder. Freiburg; Basel; Wien, 1980). Налажены контакты по совместному изданию некоторых исторических текстов между Ostkirchliches Institut (Regensburg, Deutschland) и Институтом русского языка АН России (Е.М. Верещагин).

для нашей темы, следует упомянуть цикл исследований акад. Б.А. Рыбакова (Язычество древних славян. М., 1981; Язычество Древней Руси. М., 1987; Из истории культуры Древней Руси. М., 1984, и др.); цикл исследований и гипотез проф. Л.Н. Гумилева (География этноса в исторический период. Л., 1990; Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989, и мн. др.) и начинающий издаваться 5-томный "Словарь славянских народных древностей" под ред. акад. Н.И. Толстого (осуществленный в значительной степени трудами этого ученого)*.

Опять-таки и по этой линии, в сфере германской культуры, важны труды германских исследователей, — прежде всего 10-томный "Словарь немецких народных верований" (1927—1942 гг.), бывший у нас труднодоступным в силу того, что завершение работы пришлось на годы войны**; а также "Словарь германских народных древностей" Й. Хоопса***. (В последнем издании этого словаря содержатся хорошие обобщающие статьи о понятиях "малых форм" с учетом работ В.Я. Проппа — ср. наше "микромотив" здесь ниже, и мн. др.)

Вот на таком примерно фоне возникла — всего лишь пункт в исследовательском пространстве — эта книга главным образом о "двоеверии" между язычеством и христианством, в том виде, как это явление отразилось в предметах культуры, письменности и текстах.

* Предварительное представление об этой работе может дать книга: Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. Ак. наук СССР. Инст. славяноведения и балканистики. М., 1984.

** В настоящее время имеется новое (без изменений) переиздание: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. von H. Bächtold-Stäubli. W. de Gruyter Verlag. Berlin; N.Y., 1987. Bd. 1—10.

*** Новое, полностью переработанное и сильно расширенное издание осуществляется также издательством De Gruyter: Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Von Johannes Hoops mit Untersuchung der Akad. der Wissensch. in Göttingen und in Zusammenarbeit mit C.J. Becker. Hrsg. von H. Beck. 2. völlig neu bearb. und stark erweiterte Aufl. De Gruyter. Berlin; N.Y., 1989 (к настоящему времени вышло 9 томов).

ПОНЯТИЕ "ДВОЕВЕРИЯ" В ОТНОШЕНИИ К ПОНЯТИЯМ "ВЕРА" И "РЕЛИГИЯ". ПОНЯТИЕ КОНСТАНТ КУЛЬТУРЫ

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 (*Patristic Greek Lex.*) фиксирует ἀπιστία "неверие", "отсутствии веры" в противопоставлении к πίστις "вера", но не отмечает ничего подобного *διπίστια или *δωπίστια.

Тем не менее, так сказать, "в быту", в бытовой практике христиан он встречается уже очень давно. "Словарь русского языка XI—XVII вв." фиксирует *двоевѣрье, двовѣрье, двоевѣрный, двоевѣрецъ, двовѣрецъ, деувѣрецъ*. По понятийному 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 ли начынетъ... хвалити и свою и чюжую, то обретается таковой двоевѣрье держа и близъ есть ереси* (Феодосий Печерский, XI в., цит. по списку XV в., 172); *двоевѣрный* "колеблющийся, шаткой веры" — *Попь сей двоевѣрень бывъ в сердца своемъ ко святому* (Житие Антония Сийского, 1578, 177). Так же в "Словаре" Даля (Даль 1955: I, 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 попу дѣти на молитву б недель, опитемые* (Кормч. Балаш., XVI в., 289); *Аще носили [матери] къ фрязскому попу дѣти на молитву, б недель [епитемы], рече занеже аки двоевѣрецъ суть* (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" (заморским, иностранным).

* Здесь и далее в цитируемых нами древнерусских примерах титла раскрываем, надстрочные знаки и пропущенные буквы вносим в строку

Этот последний смысл лежит в основе современного культурологического термина "двоеверие", который употребляем и мы в этой книге. 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 преобразуются одна в другую две системы верований — языческая и христианская.

В таком понимании термин "двоеверие" находит соответствия в западноевропейской терминологии исследований по истории культуры, ср. нем. *Zweigläubigkeit*, англ. *double faith*.

Примерно в таком смысле употребил этот термин Вл. Соловьев в своем докладе ("чтении") 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 *полуверия* (курсив наш. — Ю.С., С.П.). 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 собственно нравственно-историческою действительностью человечества. В происходящих отсюда противоречиях заключаются коренные причины упадка средневекового мировоззрения" [Соловьев 1990, 424]. Последнее предложение относится к гипотезе самого Соловьева, но все предшествующее достаточно объективно фиксирует средневековое "двоеверие" и соответствует и нашему его пониманию.

В таком смысле толкование "двоеверия" согласуется вообще с современным взглядом на усвоение христианской культуры языческим европейским миром. Сравним, например, высказывание: «Усвоение системы и отдельных элементов христианской культуры народной культурой было "не простым механическим замещением, субституцией, а именно переводом с языка на язык, предполагающим не только эквивалентные замены, но и перетолкования, переосмысления, переоформления. Это был перевод по преимуществу односторонний — с языка язычества на язык христианства, т.е. с языка "своего" на "чужой", что всегда связано с большими трудностями и большими искажениями, чем перевод на свой язык. Но и перевод на свой язык с необходимостью должен был присутствовать при этом весьма протяженном культурном взаимодействии, поскольку он был обязательным условием усвоения, понимания языка христианства и поисков эквивалентных соответствий» [Толстая 1987, 155]. Что касается "протяженности" взаимодействия, то оно не закончилось еще и в наши дни. В одной из последних исторических

работ мы находим специальную главу под названием "Русский крестьянин XIX в. — язычник или христианин?" [Мионов 1991, 18].

Само собой разумеется, что термин и понятие "двоеверие" стоят в прямой зависимости от понятия "вера". Последнее, между тем, предстает в настоящее время как необычайно сложное и, несмотря на почти вековые разыскания специалистов, еще далеко не полностью исследованное. В обобщающей статье "Вера" ("Glaube"), уже упомянутого в Предисловии "Словаря античности и христианства", автор, Дитер Люрман, подчеркивает, в частности, два важных для нашей темы обстоятельства. Во-первых, христианское понятие "вера" возникает в русле иудейско-христианской языковой традиции и понятийные поля трех терминов — еврейского *ʾemûnâh*, греческого *πίστις* и латинского *fidēs* — оказываются поразительно близкими (конгруэнтными). Во-вторых, собственно христианское, новозаветное понятие веры, как прежде всего веры в Иисуса Христа, вовсе не предстает как нечто "первоначальное" по отношению к последующей традиции. Этот смысл понятие "вера" имеет лишь у ап. Павла и Иоанна. В тексте Нового Завета проступают различные языковые слои, или круги (*Sprachkreise*), которые с трудом поддаются подведению под некое общее понятие. Таким образом, "в начале христианской теологии не стоит какое-либо единое понятие "вера", которое допускало бы различные дальнейшие членения; напротив, в Новом Завете мы находим различные применения предшествующих языковых выражений как ответ на учение о спасении, явленном в Иисусе" [Lührmann 1981, стлб. 63—64]. Указывая на предшествующие обобщающие исследования о понятии "вера" — А. Шлаттера и Р. Бульмана*, Д. Люрман заключает, что они должны быть скорректированы в методологическом отношении, так как их авторы исходили из постулированного ими единого понятия "вера", которое они отождествляли с греческим термином.

Разумеется, в нашей работе мы не можем ставить целью сколь-нибудь полно осветить понятие "вера". Но из сказанного выше вытекает важный методологический принцип: в исследовании процесса христианизации Европы и в ситуациях "двоеверия" понятие "вера" должно освещаться не на основе каких-либо "исходных" словарных дефиниций, а на основе изучения текстов соответствующих европейских языков с учетом индивидуальности каждого автора и индивидуальных коннотаций этого понятия.

Для филологической работы, какой является данная книга, очень важно также уяснить синтактико-семантическую, или актантную, структуру соответствующих выражений, — в особенности древнегреческих в их отношении к старославянским и латинским в их отношении к новым западноевропейским. Проиллюстрируем этот вопрос на латинском примере.

Анализируя слова со значением 'вера' на широком материале индоевропейских языков, Э. Бенвенист отмечает особый сдвиг в их

* Schlatter A. *Der Glaube im NT*. 5. Aufl. 1963; *Bultmann R. Jesus*. 3. Aufl., 1951, *Он же. Théologie des NT*, 1958; и др.

семантике с принятием христианства. Французский филолог пишет: «Если мы станем переводить *fidēs* как "вера", в определенных существенно важных выражениях, таких как *fidem habere*, *fides est mihi*, которые часто встречаются в языке римской комедии, то возникает опасность, что они будут поняты в совсем противоположном значении: так у Плавта (*Pseudolus* 467) *parvam esse apud te mihi fidem ipse intellego*. Если переводить *mihi fidēs est* как "У меня есть вера (в тебя), Я верю тебе", то получится перевод совершенно противоположный истинному смыслу, который на самом деле таков: "Я уже давно знаю, что ты презираешь меня, (потому что) Я понимаю, что у тебя очень мало веры в меня". Таким образом в латинском понятии *fidēs* между актантами устанавливаются отношения, обратные тем, которые обычно связываются у нас с понятием "вера". Так, в латинском выражении *mihi est fidēs apud aliquem* имеется в виду кто-то другой, который верит в меня и его кредит доверия находится в моем распоряжении". "... Уже давно было замечено, что *fidēs*, являющееся в латинском абстрактным существительным, соответствует отличному по форме глаголу *crēdō*. Это отношение между супплетивными терминами было предметом исследования А. Мейе, который показал, что древняя связь между *crēdō* и *fidēs* была "реанимирована" в христианстве: именно в этот период *fidēs* развивает значение "религиозная вера", а *crēdere* "верить" приобретает значение "исповедовать веру"» [Benveniste 1970, t. 1, 116]. Из анализа Э. Бенвениста со всей очевидностью следует, что особый поворот в семантике слова "вера" происходит с появлением нового мировоззрения — христианства, интериоризирующего отношение индивида к Богу и окружающему его миру.

Пожалуй, здесь будет уместно указать контрастное к только что освещенному латинскому христианское понимание веры, как оно дается, например, у Дионисия Ареопагита. Вера в Бога предстает как преодоление чувственно воспринимаемого. "... Бог познается во всем и вне всего, ведением и неведением, и если, с одной стороны, по отношению к нему возможны мышление, разумение, познание, осознание, чувственное восприятие, предположения, воображение, именование и тому подобное, то, с другой — он непознаваем, неизглаголан, и неименуем, поскольку не есть что либо сущее и не познается в чем либо сущем... Однако наиболее божественное познание Бога — это познание неведением, когда ум, (постепенно) отрешаясь от всего сущего, в конце концов выходит из самого себя и сверхмыслимым единением соединяется с пресветлым сиянием, и вот тогда, в непостижимой бездне Премудрости, он и достигает просветления" [Дионисий Ареопагит 1991, 71]. Данное глубоко личностное отношение в христианской вере принципиально отлично от языческого концепта *fidēs*, когда связь между богом и человеком рассматривается как некая "гарантия", ниспосланная богом смертному, которой он может распоряжаться по собственному усмотрению.

Соответственно этому меняется не только актанта (внутренняя) структура соответствующих высказываний, но и их внешняя структура — выражаясь грамматически, "глагольное управление". Срав-

ним хотя бы три русских выражения: 1) бытовое, "мирское" *верить кому-либо*, 2) христианское религиозное *верить в Бога*, 3) *уповать на Бога*, — разница смыслов отражается в различии предлогов. То же в современном французском: *croire à quelqu'un* 'верить кому-либо', но *croire en Dieu* 'верить в Бога', 'уповать на Бога'.

Прототип этих различий заложен в греческом языке раннего христианства. Ф. Бласс и А. Дебруннер в "Грамматике Нового Завета" посвящают этим тонким различиям много специальных параграфов, указывая, в частности, что прямое традиционное значение глагола *верить πιστεύειν*, требующее дательного падежа *τινί* 'кому', сменяясь новыми христианскими значениями, приобретает новое управление посредством предлогов: *ἐν Χριστῷ* с дат. падежом букв. 'в Христа', также если речь идет не о лице, а о вещи или абстрактном понятии; далее *εἰς Χριστόν* 'в Христа' с винит. падежом и, наконец, *ἐπί Χριστοῦ* с род. падежом букв. 'на Христа' (ср. рус. *уповать на Бога*); причем чередования этих способов часто служат для выражения очень тонких и метафорических смыслов [Blass, Debrunner 1961, § 206].

Отношение понятия "вера" к понятию "религия" ставит нас перед более сложным вопросом.

Несомненно, что "вера в Бога" и "религия" равно являются, на первый взгляд, "константами" мировой, и, конечно, европейской культуры. Однако первое из них, вера, является осознанным достоинством каждого (верующего) человека в данной культуре, тогда как религия принадлежит не только, а может быть, и не столько каждому верующему, сколько учредителю религиозных установлений, законодателю и, разумеется, также наблюдателю веры извне — исследователю.

Переведем этот вопрос в план языка. Сравним два выражения: *Я верую* и **Я религиозен*. Первое утверждение является непосредственным выражением чего-то, составляющего достояние данной культуры и достояние человека в ней, выражением принадлежащей ему ценности. Второе же — привносится в культуру ее наблюдателем извне, и поэтому не обладает семантической согласованностью с субъектом — говорящим, который (в норме) не может заявлять себя носителем этого предиката. Первое утверждение чем-то близко к перформативу (в чем именно, еще предстоит исследовать), тогда как второе напоминает констатив. В самом деле, выражение **Я религиозен*, англ. *I am religious*, так же теряет осмысленность в произнесении от 1-го лица, как, скажем, "Я ошибочно утверждаю", тогда как "Он ошибочно утверждает" вполне нормально. Но по крайней мере, одно различие между "верой" и "религией" и всеми подобными парами ("мое право" и "закон", "законодательство"; и т.п.) можно указать с самого начала: первые являются "непредельными" концептами культуры, это — не категории, составляющие предельный уровень научного обобщения. Это именно ценности, находящиеся во владении каждого, — константы культуры.

В таком или близком к нашему значению термин "константа" возник, по-видимому, у французских историков философии. Во всяком случае, Этьен Жильсон в своей знаменитой "Истории средневековой философии" (первое изд. — 1922 г.) делает соответствующее понятие лейтмотивом всей книги, полагая, вполне доказательно, что западная философия формируется первоначально под покровом теологии и отношение к идее Бога — положительное или отрицательное — является ее константой (см. его "Заключение" — мы пользуемся здесь испанским изданием его книги [Gilson 1982]). Далее Э. Жильсон развил то же понятие применительно к языку в книге "Linguistique et philosophie" с подзаголовком "Essai sur les constantes philosophiques du langage" [Gilson 1969]. В таком же значении *constante philosophique* зафиксировано французским словарем философских терминов (хотя и без упоминания Э. Жильсона); сравним, например, оттуда: "Константа (филос.) — реальность или идея, которая обнаруживается как одна и та же на протяжении длительного времени. Синоним: инвариант"; пример: "... Каковы константы французской философской мысли? Наш ответ будет очень простым. Прежде всего, то, что философия — это стремление к порядку..." (Н. Балади. "Константы французской философской мысли", цит. по: Foulquier, Saint-Jean 1969, 129).

Констант культуры, разумеется, много, и их только начинают открывать. Мы должны быть готовы к тому, что их список, — особенно теперь, когда "исторические", "этнические", "ареальные" и т.п. ценности достаточно четко отделяются от "вечных" и "общечеловеческих", — т.е. список последних, будет расти. Вероятно, будет не всегда легко и даже возможно разделить их на "содержательные" и "формальные". Или, быть может, это различие вообще не будет иметь силы. Куда, например, отнести константы европейского стихосложения, проходящие устойчивой линией от античной метрики периода до нашей эры и до наших дней? Или традиции европейского счета и обучения счету в отличие от принципов чтения и обучения чтению? (Хотя различие последних в самой культуре уже терминологизовано; ср. англ.-ам. *numerasu* в противопоставлении *literacy* 'грамотность'.)

В настоящей книге лишь несколько констант мировой культуры будут в центре нашего внимания, и в композиции книги они занимают разное место. Первая из отмеченных нами констант — "вера" является лейтмотивом всей книги, главным образом по соотношению с понятием и явлением "двоеверия".

Другая, которую мы называет "алфавитный принцип" в культуре, в частности, «алфавит как модель концепта "Мир"» — наша главная тема.

КОНЦЕПТ "МИР". МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП "КОНЦЕПТУАЛИЗИРОВАННОЙ ОБЛАСТИ" В ИССЛЕДОВАНИИ КУЛЬТУРЫ. РОЛЬ ТЕКСТОВ

1. ПОНЯТИЕ "КОНЦЕПТУАЛИЗИРОВАННОЙ ОБЛАСТИ". РОЛЬ ТЕКСТОВ

Назначение этой главы — двоякое. С одной стороны, как уже сказано выше, осветить в рамках перехода от язычества к христианству эволюцию концепта "Мир". С другой стороны, продемонстрировать методологический принцип "концептуализированной области".

Начнем с последнего. В обширном поле культуры эволюционные ряды культурных явлений допускают — методологически — расчленение на 1) чисто концептуальные ряды, такие, как "Вера", 2) чисто материальные ряды — ряды "вещей", предметов культуры, такие, скажем, как прялки, ножи, оружие и т.п., 3) смешанные концептуально-материальные ряды, такие, например, как ряд представлений о "Судьбе". "Судьба", с одной стороны, выступает как "чистый" концепт, а с другой, как концепт, который как бы "материализуется" в виде представлений о материальных предметах — палочках-жребиях, весах, прядомой нити, алфавитной записи и т.п. Именно культурные явления последнего типа, т.е. смешанные концептуально-материальные ряды, мы называем "концептуализированной областью" (термин введен С.Г. Проскуриным).

Сказанное — лишь предварительное определение. Полностью понятие "концептуализированной области" раскрывается по мере анализа одной такой области, — а именно представлений, концепта "Мир".

В современной семантике (как в грамматической, так и еще более определенно в лексической) давно уже осознана необходимость объединять семантические категории в некоторые "поля", "группы", "функции" и т.д., — в особенности для исторического изучения. Сходный взгляд формируется в области изучения культур, сравнительной мифологии, концептуального анализа и т.д. Так, в области языковой семантики многими (и справедливо) отрицается глобальная значимость понятия "единого лексического архетипа", т.е. некоего некогда бывшего, или предполагаемого бывшим, образования, реконструируемого на основании ныне наличных лексем разных родственных языков. Однако, как мы попытаемся ниже показать, тем более возрастает значимость "мифологического архетипа" (хотя бы в смысле К. Юнга, условно выражаясь, ввиду отсутствия пока другого, вполне подходящего термина).

Ниже мы постараемся очертить контуры нового подхода к концептуальному анализу явлений языка и культуры. Мы постулируем наличие концептуализированных областей смысла, возни-

кающих при слиянии языковых и культурных тем на более высоком уровне абстракции, чем языковая и культурная модели мира. При этом под языковыми темами понимаются — логико-лингвистические константы языка: базовые семантемы (типа "мир", "человек", "небо" и т.п.), грамматические категории, синтактико-морфологические структуры (например, глагольное управление). Под культурными темами понимаются как более или менее цельные концептуальные системы (например, концепт "мир", концепт "вера" и т.п.), так и различные элементы систем мировоззренческого порядка (например, понятие "центр мира", "мировое древо" и т.п.).

Каким же образом проводится экспликация концептуализированной области? Обратимся к примеру такого построения, намеченному в германистике еще в работе "Введение в сравнительно-историческое изучение германских языков" В.М. Жирмунского: «Патронимический суффикс *ing, ung* (ср. Меровинги, Каролинги, Амелунги и др.) указывает на родовую связь, единство происхождения членов родовой общины: он подтверждает свидетельство Цезаря, что германцы селились "родами и родственными группами" (*De bello Gallico* II, 22)» [Жирмунский 1964, 36].

В результате такой корреляции между языковой темой (здесь — суффиксом) и культурной темой (здесь — идеей рода) у исследователя появляется возможность привлекать собственно языковые темы к объяснению культурных феноменов и *vice versa*. В результате такого подхода культурная тема устанавливает "рамку" и позволяет соотносить языковые данные в пределах определенных микромотивов (на материалах текстов см. более детально [Степанов 1974, 573—574; Проскурин 1990а, 11—14]).

Одним обязательным условием таких концептуализаций является следующее. "Когда ставится задача, — подчеркивает Ю.С. Степанов, — объединить в рамках... единой теории данные языка и данные культуры, то, по-видимому, нельзя переносить языковую модель на предметную область культуры и, напротив, модель культуры на предметную область языка. Речь должна скорее идти о том, чтобы выработать третий, более общий аппарат понятий, приложимый к лингвистической теории, с одной стороны, и к теории культуры, с другой" [Степанов 1974, 574]. В предлагаемом нами подходе концептуализированные области возникают на более высоком уровне абстракции, чем собственно языковая и культурная модели мира и устанавливается определенный опосредованный уровень корреляции языковых и культурных тем. Под языковыми темами здесь понимаются базовые семантемы, логико-лингвистические константы языка, морфологическая, синтаксическая системы и т.д. Под культурными темами имеются в виду единицы "культурного и мировоззренческого порядка".

Другим обязательным условием таких концептуализаций является установление связи в одном синхронном срезе и в определенной культурной парадигме. Этим прежде всего и отличается предлагаемый подход от того, который все еще распространен в истории культуры. До сих пор, по аналогии с реконструкцией лексических

архетипов (формально-семантический анализ) — названий предметов материальной культуры, растений, животных и т.д. (денотативная лексика) — реконструкция мировоззренческой лексики (ее праформ) обычно также проводится по привычному стереотипу операций с классами экстенциональных объектов, предполагающими неизменный денотат — "вещь". Считается, что в разных языках — представителях родственных традиций речь идет об одних и тех же денотатах (как бы "вещах"), которые соотносятся с одними и теми же концептами или развивают один и тот же архетип.

Наиболее распространенный в настоящее время подход в реконструкции культурных феноменов на лингвистической основе (индоевропейских языков), например, мифов, также все еще основывается на концепции "монолитного моногенезиса": "мифологический материал разных социумов прослеживается вглубь к общему исходному состоянию, сопологающему на равных основаниях язык, общество и культуру. Такая индуктивная историческая и доисторическая реконструкция прототипов (или архетипов) всегда несет в себе дополнительные выгоды, поскольку самостоятельные элементы из разных языков и культур обретают индивидуальную значимость, после того как уже доказана индуктивная гипотеза. Такой подход, чтобы быть плодотворным, нуждается в широком и глубоком охвате материала в нескольких измерениях и достаточном подобии и различии, позволяющем делать как позитивные заключения, так и осуществлять контроль за отсеивающимся материалом. Во всем мире только индоевропейский языковой континуум, фиксируемый на протяжении четырех тысячелетий в Европе, на Ближнем Востоке, в Центральной и Южной Азии представляет адекватную лабораторию для проведения такой процедуры" [Puhvel 1987, 4]. Благодаря такому подходу и в этой области легко устанавливаются названия предметов материальной культуры, флоры и фауны, металлов и т.д. Сравнение формально соответствующих друг другу слов исторических индоевропейских языков позволяет реконструировать распределяемые по диалектам исходные лексические архетипы с определенной денотативной ("вещной") семантикой, которые устанавливаются по конкретным значениям исторически засвидетельствованные формы(слов) в разных языках.

Однако, в отличие от надежности реконструкции индоевропейских архетипов — названий предметов материальной культуры (денотативная лексика) реконструкция мировоззренческой лексики (понятийная, или сигнификативная лексика) зачастую сталкивается с весьма подвижным материалом, различающимся не только в ареальных, но и близкородственных традициях. Так, разнообразие представлений о мире у индоевропейцев, по мнению Э. Тайлора, не позволяет опираться на такую гипотезу, которая могла бы объяснить разнообразие учений, господствующих у древних, "если не допустить того, что религиозные представления развивались и видоизменялись в различной степени в том самом месте, где они господствуют". В семантических реконструкциях, тяготеющих к единственности решения, как бы проступает тенденция "санскритизации" материала: объяснение протолингвокультурных процессов дается исходя из на-

дежно документированных "стереотипов". При этом реконструкция значений — сингфикатов, как правило, проводится по привычному стереотипу операций с классами экстенциональных объектов, предполагающих единый материальный денотат. Считается, что, если в разных языках или на разных этапах одной традиции речь идет об одних и тех же объектах — денотатах, то и концепты этих объектов — одни и те же или развивают один и тот же прототип или архетип.

Однако, с нашей точки зрения, отсутствие этимонов у основных культурных концептов индоевропейского мира закономерно нацеливает саму реконструкцию на иной путь — на поиск доминирующих концептуальных трактовок исследуемых концептов, т.е. на анализ схождений, соответствий, типологических параллелей концептуализированных областей смысла. (Которые, подчеркнем еще раз, вовсе не отрицают наличие некоего архетипа, обуславливающего генетическое родство, — но архетипа "культурного", "мифологического" и т.п.) (Сравним сходный с нашим тезис О.А. Смирницкой о маловероятности единственной концептуальной трактовки культурных тем и поэтических формул в разных хронологических слоях даже генетически родственных, но различных традиций [Смирницкая 1989, 7—14].)

Реконструкция же праформ представляется нам вторичной операцией, производной от первоначальной реконструкции культурных концептов и основывающейся на соображениях типологической вероятности.

Обратимся к конкретному примеру, где эти два уровня, взаимодействуя друг с другом, не теряют при этом своего собственного значения.

2. "УНИКАЛЬНЫЕ КОНЦЕПТЫ" ("ЗАГРОБНЫЙ МИР" В АНГЛОСАКСОНСКОЙ КУЛЬТУРЕ)

Отсутствие этимона концепта "загробный мир", общего для индоевропейской культуры, закономерно ориентирует реконструкцию на поиск концептуализированных областей, каждая из которых может обладать уникальными для данного культурного ареала или этапа одной традиции связями языковых и культурных тем. Таким образом предполагается возможность множественности концептуальных решений. Так, словосочетание др.-англ. *neorhna wong* — 'рай', не обнаруживающее соответствий в других древнегерманских языках, а также индоевропейских диалектах (встречается только в древнеанглийском), по сей день оставалось предметом контроверз этимологов, которые, как правило, исходят из презумпции единственности индоевропейского архетипа и не допускают мысли об уникальности некоторых концептуализированных областей в отдельных ареалах индоевропейского мира, ср., например, этимологию К. Шнайдера: др.-англ. *neorhna* **n-erh(a)* — *na wang* из др.-герм. **erhavao* от ср.-герм. **erhan* 'свет' и и.-е. **erk* 'блестеть', а также другие, базирующиеся

на перестройке спорного элемента неогхена [Benning 1961] (заметим, впрочем, что У. Леманн в новейшем словаре не принимает возможности такой этимологии, см. [Lehmann 1986, A 84]).

Этимологическое решение словосочетания неогхена wong, предложенное нами в одной из последних работ, исходит из сформулированного выше принципа множественности концептуальных решений, т.е. возможности уникального построения. Представления о рае в англосаксонской христианской литературе связываются с природным изобилием: ...sceawode scyppende ure, his weorca wlite and his waestma blaed, niwta gesceafta. Neorxnawang stod god and gastlic, gifena gefylled (Gen. 206). 'Тогда увидел творец наш внешность его трудов и плоды растительные, новые творения. Рай стоял хорош собой и духовен, дарами наполнен'.

Культовым символом природного начала в древнегерманском язычестве выступает медведь. В англосаксонской традиции медведь относился к числу священных животных и, по всей видимости, являлся тотемом англосаксов, отчего его имя часто табуируется: др.-англ. *bera* 'коричневый', 'бурый', или заменяется описательным: *Beo-wulf* 'пчелиный волк'. С учетом вышесказанного рассматриваемая этимология неогхена wong гармонично вписывается в широкий лингвокультурный контекст. Мы членим первый компонент так: *neo-rxe(-na)* и видим во втором корне отражение одного из древнейших имен медведя, сохраненное, в частности, в др.-инд. *ṛkṣah*, лат. *ursus* (**orcso*) [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 149].

Аргументом в пользу такого членения служит название противопоставленной зоны "загробного мира" — ада, в общепринятой этимологической трактовке содержащее элемент *neo-*: *neo-w(o)le genipu*, букв. 'мертвое поле', ср. др.-англ. *wael* 'поле мертвых (после битвы)'. В словосочетании *neorxena wang* первый компонент, *neo-* в свою очередь, соотносится с англосаксонским *neo* 'труп', 'мертвое тело', ср. др.-англ. *neofugol*, букв. 'мертвая птица' — 'ястреб'. Таким образом, мы предлагаем следующую этимологию: *neorxena wang* — 'поле (земля) мертвых медведей'. Символизация "загробного мира" в виде "земли мертвых медведей" относится к эзотерической сфере — глубинному пласту верований охотничьих культур — предполагающей особую мистическую связь тотема и племени (ср. неолитический образ медведя — царя диких животных) [Eliade 1978, 7]. Ассоциация воина с хищным животным отражала противопоставление членов мужского союза обществу в целом, что, в частности, находило, по-видимому, отражение в древнегерманских представлениях о связи загробного мира с культом героев, ср. др.-исл. *Valhǫll* 'дом мертвых (героев)'.

Ассоциации загробного мира с местом будущей жизни героев представляются естественными, поскольку основываются на культовом представлении англосаксов о герое-медведе, ср. выше *Beowulf*, а также др.-англ. *beorn* > *bern*, *burn* 'человек, воин', 'герой' и др.-исл. *björn* 'медведь'.

Необходимо отметить социальные и лингвистические основания верификации приведенной реконструкции. Такие основания, как это

очевидно, не могут быть даны в текстах эксплицитно, так как языковые табу предполагают именно запрет на эксплицитное упоминание и именованье (ср. рус. *медведь*, букв. 'меду — ед', 'едящий мед' — подставное имя, возникшее вследствие табу, вместо какого-то иного имени, родственного др.-инд. *ṛkṣah*, лат. *ursus*, др.-греч. *ἄρκτος*, которые все восходят к одному и тому же индоевропейскому корню и обозначают одно и то же животное [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 497].

Из проведенного анализа следует важное методологическое заключение. Хотя, как мы видели, отдельные лексемы в некоторых культурных ареалах могут не восходить к одному лексическому архетипу, они тем не менее восходят к некоторому единому архетипу, который является мифологическим, или культурным (удачный термин еще предстоит подобрать). 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 свою очередь, на еще более конкретном уровне отдельных языков могут восходить разные слова, связанные единым корнем), а, с другой стороны, в уникальных концептах в некоторых ареалах или даже в каком-либо одном из них; эти уникальные концепты не имеют ничего общего с лексическим архетипом первого вида, но имеют с ним общее в том, что все восходят к одному и тому же концептуальному (мифологическому, культурному и т.п.) архетипу.

3. КОНЦЕПТ "МИР" В ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Рассмотрим теперь ту же проблемную ситуацию в обратном направлении (что очевидно имеет большое значение с методологической точки зрения при реальной работе исследователя). Проблемная ситуация приобретает такой вид: исследователь сталкивается с группой слов, не поддающихся возведению к единому лексическому архетипу, но обнаруживающих явное концептуальное родство в смысле принадлежности к одному мифологическому (культурному и т.п.) архетипу. Какова должна быть в этом случае позиция исследователя?

Снова обратимся к конкретному исследовательскому примеру. В индоевропейском ареале существуют разнооформленные лексемы со значением "мир" в древнейших и современных слоях, однако отсутствуют обычно требуемые условия для формально-семантического анализа [см.: Bernelle 1959, 506—513].

Среди индоевропейских традиций германо-кельто-италийский ареал обнаруживает общность принципов, по которым реконструируются искомые концептуализированные области "мир".

Германский ареал. Рассматривая именно сложение как явление микросинтаксиса "сегодняшняя морфология — вчерашний синтаксис",

мы пришли к заключению о партитивной природе центрального понятия древнегерманского мира — мифологема **midja-gardaz*, ср. подобные обороты в исторических языках: др.-исл. *miðra garða* букв. 'средний двор', но 'середина (центр) двора'; лат. *medius collis* букв. 'средний холм', но 'середина холма' и мн. др. Обнаруживается, что в основе принципа номинации древнегерманского мира лежала идея сакральной значимости центра поселений, обычно получавшего архитектурной символ в виде "мирового дерева" (др.-исл. *Yggdrasil*), "столпа" (жертвенного столба — др. сакс. *Irmisül*) или горы Асгард (др.-исл. *Asgarðr*) (см. [Vesselovskij 1891] и более детально тексты др.-англ. "Даниил А", "Старшая и Младшая Эдда"). Ср. также особенность мифопоэтического пространства сужаться до "точки" — эпическое пространство эпоса "Беовульф" [Мельникова 1987]. Любопытно, что символические воплощения мира в германской культуре "дерево", "гора" эксплицируются в этимологических связях восточногерманского имени гот. *fairhwus* 'мир', которое можно сопоставить в контексте нашей реконструкции с гот. *fairguni* 'гора' и н.-е. **perk*"us 'дуб' [см.: Lehmann 1986], отсюда же значение др.-исл. *ffor* 'жизнь' (совмещение хронологии и топологии мира через сакральный символ).

В реальной истории имеются такие периоды, когда системы сосуществуют и взаимодействуют, и границы между системами оказываются стертыми, а сами системы не осознаются как изолированные и параллельно существующие в контрастном сопоставлении: "старое", традиционное и привычное еще не воспринимается как противостоящее новому, точно так же, как и "новое" не мыслится альтернативой старому. Таким образом, речь идет об особом слиянии систем, синтезе, имеющем неповторимый характер для каждой из культур, которые переживают такие преобразования.

Например, в германской традиции новообращенные германцы воспринимали крест Иисуса Христа по аналогии с молотом одного из верховных богов Тора, бога грозы и молнии, а также приписывали функцию языческого божества — способность вызвать дождь — христианскому богу. Языческое имя бога Тора означает просто 'гром' (*Thor* < **Thunaraz* ср. галл. *Taranis*), и молот Тора *Mjölmir* (< **meldhmyos*) этимологически родствен рус. *молния* и валл. *mellt* 'молния' (ср. также рус. *молот*) [Puhvel 1987, 201].

В работе "Из поэтики розы" А. Веселовский [1990] рассматривает старофранцузский роман об "императоре Фануиле, о бабке Богородицы, будто бы дочери Авраама, которая зачала, понюхав... от райского дерева, дерева познания добра и зла, от плода которого вкусил Адам. Господь велел перенести дерево в вертоград Авраама: на этом дереве будет распят Христос..." [Веселовский 1990, 23]. Восприятие креста как дерева является своего рода универсалией языческих культур, переходящих к христианству, в которых до христианизации была представлена мифологема "мирового дерева".

Имеется типологическая параллель переходу "дерево" — "середина" в тюркском ареале: ср. тюркск. *altin terek* 'мировое дерево', букв. 'золотое дерево'; чагатайск. *iðrāk* 'тополь', киргиз. 'осина', но с другой стороны, *orta tererk* букв. 'средний тополь' — обозначение среднего

пальца в игре — считалочке "Сорока-ворона"* в казахском и татарском языках. Сравним также в сюжете нартского эпоса (в абхазских сказаниях) "в лесу, в самом центре некоей поляны возвышается огромное дерево, вершина которого упирается в небеса, здесь и днем темно как ночью, сюда не проникают лучи солнца; в это место попадают нарты в своих походах за славой" [Ардзинба 1985, 137].

Тюркский и германский ареалы имеют эквивалентные ряды сакральных объектов: ср. выше "дерево — гора — бог — мир" в германском и обнаруженные М. Московым трансформации рунического знака бога Тенгри (см. рис. 1).

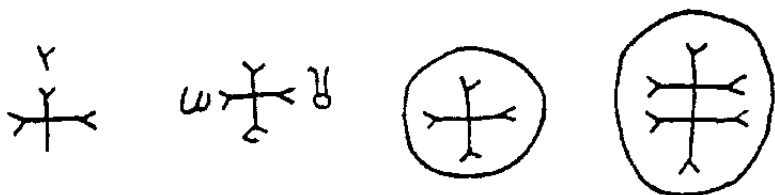


Рис. 1

С принятием христианства — знак бога Тенгри, обозначающий также и дерево, превращается путем ряда трансформаций в знак креста [Москов 1987; Степанов 1991]. Обращает на себя внимание единая направленность концептуализаций в динамике с германским ареалом, где крест, ср. ср.-верх.-нем. *mittilo boum* букв. 'срединное дерево', описывается как соединяющий космические зоны и осеняющий края земли, ср. также обозначения креста в англосаксонской поэме "Dream of the Rood" *beam, wudubeam* 'дерево' или *sigebeam (= Irminsûl)* 'дерево победы'.

Как показал болгарский исследователь, руническая запись имени Тенгри, состоящая из четырех знаков, полиграмма, постепенно превращается путем сокращения в монограмму, которая становится в конечном счете идеограммой. Этот конечный знак имеет следующий вид: |Y|.

Приведенный знак в контексте древнеболгарской культуры бытует как символ верховного божества, магический знак, талисман. По мере утверждения христианства он превращается в знак креста — этот процесс последовательно восстанавливается по археологическим данным и изображениям на амулетах. Причем конечный знак — крест или сдвоенный крест может быть по своему сложению истолкован двояко (ср. явление множественности этимологий у словесных знаков, слов) — или как прибавление развилки на каждом из четырех концов креста, или как сложение в центральной точке четырех знаков Тенгри, "четырёх игреков" [Москов, 18] (см. рис. 1).

Какому понятийному процессу соответствует этот графический переход? Тенгри — общетюркский верховный бог, создатель всей вселенной — земли, неба, космоса, всего видимого и невидимого

* "Пятый между двух — два + два — один между"

света, повелитель планет, распоряжающийся судьбами человека, народа и государства. "Имеется ли связь между двумя религиями (праболгарской и христианской) при переходе от одной к другой?", — задает вопрос М. Москов (с. 18). И отвечает на него утвердительно.

Продолжим теперь эту параллель, так сказать, в разные стороны. При углублении в предысторию можно констатировать определенное сходство между крестообразным знаком Тенгри (четыре "игрека", соединенных нижними концами в центральной точке) и солярным знаком солнца Пейве в саамской мифологии.

При движении в другие европейские ареалы в период двоеверия и перехода от язычества к христианству мы обнаруживаем яркую параллель в контексте мифологии "мирового дерева" в англосаксонской культуре. Исследуя в этом контексте протогерманскую лексику **midja-gardaz* 'середины мира' или 'средний мир', С.Г. Проскурин приходит к следующему выводу: "Учитывая партитивную природу композита **midja-gardas*, мы реконструируем его изначально не как "срединное огороженное место", а как "середины (центр) огороженного пространства". Обнаруживается, что в основе наименования древнегерманского мира прежде всего лежала идея сакральной значимости центра, обычно получавшего символическое воплощение в виде "мирового дерева", "столпа", "горы"» [Проскурин 1990а, 16]. Далее там же показываются ассоциации языческого "мирового дерева" с христианским крестом и синонимизация понятий-символов "дерево" и "крест" в англосаксонских текстах (например, в "Dream of the Rood"), а также ассоциации начала мира с ростом дерева и конца мира с крушением дерева. Идея связи "дерево" — "середины" прослеживается в балто-германском ареале; ср. др.-исл. *viðr* 'дерево' и лит. *vidūs* 'средний'. Такой переход не является универсальным для языков мира вообще. Однако данный процесс универсален для древнегерманского культурного ареала, ср. др. герм. **midjis* — др.-исл. *meiðr* 'дерево'. Ассоциация "дерево" — "середины" является не случайной.

Любопытно, что сам символ христианства — крест описывается иногда как изготовленный из остова срубленного дерева: *besnaedan twigum and telgum and peh tacen wesan* (Dan., 515—516) 'отрезать ветки и ветви, и будет крест'. По другим германским представлениям, крест является проросшим мировым деревом (*mittilo boum* букв. 'среднее дерево'), сохраняющим космическую функцию связующего звена между преисподней, землей и небесами. Ср.: *in erdu joh in himile unti in nidare* [Grimm 1844, 757] 'В землю, в небеса и вниз, в ад'. В средневековых штудиях "концепция мирового дерева" переживает метаморфозу. Там упоминается часто о "перевернутом древе" (лат. *arbor inversa*), растущем с небес на землю, корни его — на небесах, а ветви — на земле. Это древо служило символом веры и познания и воплощало образ Христа. Но в то же время древо сохраняло и более древнее значение — "символа человека-микрокосма и мира-мегакосма" [Гуревич 1984, 72].

Далее связь концептов "средний" — "дерево" находит косвенное проявление в раннем христианском памятнике "Даниил А", где содержится один из вариантов сюжета о "мировом дереве". С точки

зрения стихотворной формы этот фрагмент представляет собой автономный поэтический текст, образец древнегерманской аллитерированной тоники: *on foldan faegre stode/wudubeam wlitig, se waes wurtum faest/beorht on blaedum naes he bearwe gelic/ac he hlifode to heofontunglum/swilce he oferfaethmde foldan sceatas,/ealne middangeard oth merestreamas/twigum and telgum* (Dan. A. 498—504) 'На земле прекрасной стояло дерево красивое, оно было корнями крепкое, яркое плодами, не было оно равно роще, однако вознеслось к небесам, так оно объяло земные просторы, весь "срединный мир" до морей-океанов ветвями и ветками...' В тексте отмечаются две оппозиции: "внутреннее" — "внешнее" ("обжитое пространство" — "море") и "нижний" — "средний" — "верхний". Сакрально-значимое центральное место мира занято деревом *wudubeam* (ср. лит. *vidurys* — 'центр'), крона которого простирается над миром, ограничивая его по горизонтали, ствол представляет ориентир по вертикали, корень является символом низа.

В более поздней древнеанглийской поэме "Видение креста" крест — *beam* (букв. 'дерево') предстает центральным космическим символом, соединяющим "средний мир" с небесами и определяющим координаты пространства. В извлеченном фрагменте описания "дерева" — "креста" аллитерационные связи полустижий в стихе являются "реликтовыми", несвойственными тексту поэмы в целом. В свою очередь, это способствует включению описания христианского знака — креста в ткань древнейшей германской поэзии и его осмысление через традицию: *on lyfte laedan leohte bewunden/beam beorhrost/eall paet beacen waes begoten mid golde/gimmas stodon faegere aet sceatum... he þa on heofenas astag; hider eft on þysne middangeard mancyn secap* (D.R., 4—7, 104—5) 'Дерево (крест) в небеса уходящее, светом объятое, дерево ярчайшее... звезды (каменья) стояли прекрасные по краям земли... Он (Иисус) на небеса взошел; сюда снова в "средний мир" вернуться — людей судить'. В отличие от контекстного значения в "Данииле" (см. выше) здесь в *middangeard* актуализируется связь "нижний" — "средний" — "верхней", доминирующая в христианском мировоззрении.

Поиск типологической параллели концептуализированной области германского мира приводит нас в итальянский ареал — Древний Рим. Особый интерес представляют два праздника *Tarentum Accas* *Larentinas* и *Ludi Tarentini*, проводившиеся в разных местах: *Velabrum* и *Campus Martius*. Жертвенные ритуальные пункты (лат. *mundus*), называемые по Катону по аналогии с миром (лат. *mundus*), и бывшие одинаковой с ним "формы", находились в местах с идентичным названием *Tarentum* (более детально см. [Watkins 1991]). Этимологизация *Tarentum* приводит к подчеркиванию идеи пересечения: от и.-е. **terh₂* 'проходить' и 'пересекать' — **trh₂-ento*, т.е. рубежное место; ср. др.-инд. *tirtham* 'подход к реке или алтарю', 'место схождения различных стихий земли, воды'. В проведенном К. Уоткинсом исследовании взаимосвязи мифа, ритуала и формулы выделяется хронологический аспект итальянского ритуала, восходящего к эпохе этрусских царей. (К сожалению, К. Уоткинсу осталась,

по-видимому, неизвестной работа Т. Моммзена о "столетних играх", ритуально связанных с рассматриваемым мотивом, — см. его "Commentarium ludorum saecularium" [Mommsen 1909].) Мы же обращаем первостепенное внимание на топологический аспект ритуала, а именно расположение алтаря — ямы в центре космоса италийцев (ср. рассказ Плутарха о Ромуле как основателе Рима). Центральный ритуальный пункт находится на пересечении (ср. Tarentum) различных космических зон — в абсолютном центре, обуславливающим сам мир. "Когда mundus открыт, разверзаются, так сказать, врата мрачных подземных божеств", — пишет Варрон (цит. у Макробия — 1, 16, 18); ср. геомантическую легенду о происхождении Рима в некоем центре и характерный древнейший символ Иерусалима — знак "мандала" (более детально [Гольд 1990, 147]).

На такой же принцип соединения языковой и культурной темы в кельтском ареале обратил внимание Ж. Вандриес; ср. кельт. **dubno* исходная форма (реконструкт) в значениях 'дно' и 'мир' то же, что и рус. *дно*, валл. *dwfn*, лит. *dūgnas* 'дно', галл. *dubnus* 'мир'; глубокий, а также обозначение англосаксонского космоса *deore gesceaft* 'глубокое творение' и типологически близкое рус. *бездна* и т.д. Основой такой связи снова является центральный жертвенный ритуальный пункт. Если бы мы основывали свой анализ на лингвистическом уровне, то нам вряд ли удалось бы совместить языковые явления партитивности, метонимизации и более широко метафоризации в рассматриваемых лексемах как типологически идентичные. Анализ культурных тем привел бы нас к различным космологическим концепциям германского и кельто-италийского миров (мировое дерево, гора, столп в одном случае и яма, дно — в другом). Их общее сопоставление оказывается возможным лишь на более высоком уровне абстракции — в концептуализированных областях, где разные языковые темы по-разному соединяются с темами культурными, но образуют один концептуальный тип. Наша гипотеза основывается, таким образом, на том, что индоевропейскому космосу был присущ ограниченный круг концептуальных трактовок основных культурных концептов. И далее, основной реконструкцией сигнификативной лексики (праформ) должен явиться предварительный анализ концептуализированных областей с реконструкцией духовных концептов.

Само существование концептуализированных областей запрограммировано в коллективной памяти и культуре наличием того, что — как бы это ни называть — составляет "глубинные праобразы", "архетипы" и т.п. "Формами придания смысла, — пишет К. Юнг, — нам служат исторически возникшие категории, восходящие к туманной древности, в чем обычно не отдают себе отчета. Придавая смысл, мы пользуемся языковыми матрицами, происходящими, в свою очередь, от первоначальных образов. С какой бы стороны мы ни брались за этот вопрос, в любом случае необходимо обратиться к истории языка и мотивов" [Юнг 1988, 146].

Концепт "Центр мира" является, таким образом, примером особой области, в которой синонимизируются — в этом значении — различные

по происхождению слова/корни. Центр мира может символизироваться Горой (ср. др. сев. *asgardr* 'гора асов'), выступающим вверх камнем, Пуп земли (ср. гр. Омфал, *ὀμφαλός* 'пуп' в Дельфах), Ямой (ср. лат. *mundus* первонач. 'яма', затем 'мир'), Деревом (ср. герм. *Weltbaum* 'мировое дерево (растущее в центре мира)' и др.

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 Асгард где-то в Восточной Литве, ср. также христианский обычай помещать Голгофу где-то в "своей местности", — в Литве *Kalvarija*; 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 (CLL II, 5181), где имеется загадочный термин *ubertumbus* (*ubertumbiloci*). А. Карнуа толкует его как кальку с гр. *ὑπέρθυμβος* 'сверх-холмик, высокий холм', отвергая толкование Бюхелера (*Bücheler*), согласно которому, это словосложение *uber* + *tumbus*, аналогичное, например, *misericors* 'милосердие', где *uber* значило бы 'плодородный, сулящий плодородие, богатую добычу', а *tumbus* — 'холм', впоследствии 'могильный холм, могила' [Cagnoy 1906 (reprint 1983), 262]. Мы же предлагаем видеть здесь в первой части контаминацию двух слов — *über* 'сосок, вымя, выпуклость в форме соска' и *umbō* 'выпуклость, на щите; пуп', того же и.-е. корня, что и гр. *ὀμφαλός*, а во второй части контаминацию двух значений при одной форме — 'холм' и 'яма, могила' (ср. лат. *mundus*). Совмещение всех этих форм и значений, соответствующее мифологическому мировосприятию, 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 закладке Рима, по данным Плутарха, была вырыта жертвенная яма — лат. *mundus*, символизирующая центр мира. В переводе это ритуальное место означает русским словом *ров*, что представляется не совсем правильным, ср.: "Возле нынешнего Комиция был вырыт ров, куда положили начатки всего, что считается по закону чистым, 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, — мундус (! прим. авт.). Он должен был служить как бы центром круга, который был проведен как черта будущего города" [Плутарх 1990; 63]. Разумеется, более приемлем перевод 'яма', чем 'ров', вызывающий в русском ассоциации с вырытым по периметру оборонительным сооружением.

Идея символизации центра мира в виде здания находит отражение в древнеанглийском эпосе "Беовульф", где повествуется о строительстве замка Хродгара — основного места действия эпического произведения: *þa ic wide gefraegn weorc gebannan manigre maegþe pisne middangeard... scop him Heort naman, se þe his wordes geweald wide*

haefde (В., 75—79) 'Слышал я повсюду, что дворец возводит со всего "срединного мира"... нарек его Хеорот тот, кто власть слова везде имел'. Этот фрагмент иллюстрирует значимость ономатетического акта в англосаксонской традиции. Придание построенному зданию имени рассматривается как заключительный акт строительного ритуала [Байбурин 1983, 236], и только получение имени гарантирует включение дворца в структуру мира (ср. положение о номинализме как ведущем принципе мифо-поэтической традиции). По мнению В.Н. Топорова, согласно архаическим представлениям, при постройке здания сначала обеспечивается реальность места с помощью освящения соответствующего участка земли, то есть путем превращения его в "центр". Анализ тематических структур высказывания позволяет установить непосредственную связь между идеей центра и названием дворца — др.-англ. *Heorot* букв. 'олень'. Наречие места действия в эпосе глубоко мифологично по своей сути, поскольку, например, в мифологии как древних исландцев, так и англосаксов *олень* выступает в качестве основного рогатого животного у "мирового дерева", "где он достигает вершин", перерастая рогами высоту "среднего мира" и представляясь как созвездие [Гамкрелидзе, Иванов, 519]. По поводу сказанного представляется интересным привести резюме М. Элиаде: «Если акт творения осуществляет переход от неявного к явному, или, говоря языком космологии, от Хаоса к Космосу, если Творение — при всей протяженности его объекта — начинается с некоего "центра", если, следовательно, все разнообразие бытия, от неодушевленного до живого, может начинать существование лишь в высшей степени священном виде, то нам становятся совершенно ясными и символика священных городов ("центров мира"), и геоантические теории, определяющие основание городов» [Eliade 1978, 43].

"У разных народов от Индии до крайнего запада Европы... универсальный символ оси отечества" неоднороден, — пишет И.М. Дьяконов, приводя обоснованные контраргументы искусственному импорту мифологема "мирового дерева" в ряд культур, где этот архитектурный образ не представлен. Так, у разных индоевропейских народов имеются сходные мифы с ритуальным эквивалентом "оси мира" [Дьяконов 1990, 52—53]. Например, "Филолай [помещает] огонь посредине вокруг центра, который он называет Гестией вселенной, домом Зевса, матерью и алтарем богов, связью и мерою природы <...> Солнцем и Луною, [он называет] Космос..." [по Аристотелю, фрг. 16].

В процессе взаимодействия народной языческой культуры с христианством происходила своего рода "креолизация" книжного христианского языка и "удвоение" его плана содержания, т.е. порождение текстов (или их отдельных элементов) с двойной — христианской и языческой — семантикой. Так, в англосаксонской традиции на стыке двух мировоззрений возникали ситуации порождения текстов с двойной — христианско-языческой тематикой, когда само понимание текста невозможно без привлечения методики филологического ана-

лиза, включая установление взаимосвязи с культурной парадигмой эпохи. Как правило, речь в этом случае идет об арханских формулах, используемых христианским автором для высказывания идей новых, но имеющих в формально-тематическом плане сходство с устными текстами минувших эпох. Так, опираясь на христианское учение о сотворении мира, изложенное в Писании, автор ранней поэтической версии "Бытия" на англосаксонском, которая, по существу, являлась свободной интерпретацией Вульгаты св. Иеронима, использует в тексте одну формулу с двойной семантикой. Данный эпизод, уже в наше время, становится *locus desperatus* для почти всех именитых исследователей и издателей древнеанглийской поэзии. Мы имеем в виду эпизод творения времени из первой части поэмы Genesis A, наиболее древней [Malone 1950]: Wel licode frean act frymðe forðbæro tid... aereste geseah deorc sceado, swært swi — ríean geond sidne grund, þa seo tid gewat ofer tiber (?!) sceacan middangeardes (Gen. A. 131—136) 'Очень понравилось господу в начале рожденное время. День первый увидел темную ночь, тьма усилилась на широкой земле. Время отправилось в путь через жертву в срединном мире'.

Сталкиваясь с этим фрагментом в рукописи Junius MS, где содержится оригинальный текст поэмы, все авторитетные издания англосаксонских памятников отмечают недостаточную ясность формулы *tiber middangeardes*. Наибольшую поддержку получила версия описки переписчика манускрипта — ситуация, распространенная в письменных памятниках. Результатом текстового анализа явилась коррекция контекста заменой существительного *tiber* близким по орфографии именем *timber* 'постройка, здание'. Это исправление получает контекстное обоснование, так как, действительно, в поздней христианской прозе *timber*, а также однокорневое *getimbrung* 'здание' встречается в дистрибуции с *middangeard*, ср. *middangeardes gewissast þu þe getimbrunge* (Hymn. 91, 21) 'Знаешь ты здание мира'. В свою очередь, проведенная "критика текста" привела современных исследователей, в частности Х. Беннинга, к выдвиганию концепции англосаксонского космоса как мироздания [Benning 1961, 165—172].

Среди других точек зрения выделяется позиция Х. Грайна, который также посвятил развернутый комментарий этому отрывку. Принимая в целом необходимость коррекции, Х. Грайн проводит ее на содержательном уровне. Уклончиво отмечая возможность исправления *tiber* как «лежащее гораздо ближе к смыслу, и устраняющее неверный, по его мнению, вариант "жертва, жертвенное животное", "дар", он, однако, полагает, что можно обойтись без правки, гипотетически предположив значение *tiber* как "упорядоченное", "основанное", "сотворенное» [Grein 1857—1861, 5].

Крупнейший исследователь древнеанглийской поэзии Б. Торн останавливается на перестройке элементов текста в композит *tiber-sceasa*, не имеющий, однако, реальных исторических параллелей [Wülcker 1894, 324]. Стремление любой ценой исправить данный фрагмент можно объяснить самым желанием исследователей скоординировать текст поэмы с позицией догматов, тем самым исказив дуализм

семантики в действительности, присущий ранним текстам [Проскурин 1990а].

Среди всех исследователей текста наиболее приемлемую точку зрения высказал еще Якоб Гримм в своем фундаментальном исследовании "Немецкая мифология" (1844), в котором, полемизируя, в частности, с Б. Торпом, пишет: "Даже Торп неправильно понял место Caedm. 9, 2. (В филологии XIX в. поэма Genesis A приписывалась Кэдмону. — С.П.): *pa seo tid gewat ofer tiber sceacan middangeardes*. — Я перевожу: время шагает вперед через (Богом принесенную) жертву срединного мира" [Grimm 1844, 35]. Принимая во внимание наблюдение Гримма, необходимо провести анализ глубинных тематических структур, лежащих в основе данного высказывания. Как известно, в древнегерманской традиции сама Вселенная мыслится как происшедшая из частей расчлененного существа и тем самым воспринимается как некоторая модель человеческого тела. Например, в древнеисландской традиции части мироздания, в том числе Мидгард (-др.-англ. *middan-geard*) предстают как возникшие из частей тела принесенного в жертву мифологического человека Имири: *Ymis holdi va jon of seapu/en or beinumbjorg/himinu or hausi ens hrimkalda jotums/en or sveita saeg* (Vm., 21) 'Имира плоть стала землей, стали кости горами, небом стал череп холодного мужа, а кровь его — морем'.

Символическая репрезентация рождения нового мира через жертву в тексте раннего христианского памятника используется автором для передачи непонятной язычникам идеи творения, несущей новый христианский смысл — творение *ex nihilo*. При этом архаическая формула *ofer tiber middangeardes* сохраняет глубинный языческий элемент, удваиваясь в плане содержания. Мифологема *middangeard* букв. 'срединное огороженное пространство', 'центр мира' — (мир) употребляется в генитиве, выражая отношение обстоятельства места и, по-видимому, ретимологизируется, тем самым допуская возможность трансляции "в центре мира". Согласно мифопоэтическим представлениям, зарождение нового и его способность длиться во времени зависят от того, одушевлено ли оно [Eliade 1978, 44]. Поскольку ритуал жертвоприношения в древнегерманской космогонии, ассоциируемый с максимально сакральным местом пространства — центром, это одновременно "одушевление" новой реальности, постольку принесение в жертву и есть рождение — "начало" мира во времени. Расчленение жертвы, символизирующей распадение старого мира, это одновременно собирание воедино членов тела, т.е. составление нового мира. Сказанное обосновывает мифопоэтические истоки формулы *ofer tiber... middangeardes* 'через жертву в центре мира' и в определенной степени верифицирует ее формульный архаический характер. Античная философия также не была знакома с "сотворением", в абсолютном смысле этого слова. «"Демиург" 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. Демиург создает субстанции, оформляя аморфную мате-

рию, которая извечно существует во вне, как какая-то хаотичная и неопределенная сфера, которая может приобретать всевозможные формы и всевозможные качества.

Таким образом, материя сама по себе есть не бытие, а только чистая возможность бытия, возможность чем-то становиться; это то "небытие", μή 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, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего"» [Лосский 1991, 154].

АЛФАВИТНЫЕ ТРАДИЦИИ В ЕВРОПЕ

1. ВНУТРЕННЯЯ СИСТЕМА АЛФАВИТА. "ПАРАДИГМАТИКА" АЛФАВИТА

Письмо вообще (и алфавитное письмо в частности) можно рассматривать как целостную семиотическую систему, в которой есть "план содержания", "план выражения", "синтагматика" и "парадигматика". «План содержания письменности как семиотической системы — это единство единиц различного уровня языка (звуковых, слоговых, словесных, числовых и т.п.), обозначаемых в различных письменных системах соответствующими графическими символами, конкретная совокупность которых и составляет "план выражения" определенной письменной системы. К "плану выражения" системы относятся и специфические наименования графических символов конкретной системы, а также вопросы направления письма и др.» [Гамкрелидзе 1985, № 5, 8; Фридрих 1979, 47]. Мы относим к плану содержания алфавита еще и семантические ассоциации между самими знаками (буквами) и их именами, с одной стороны, и различными явлениями культуры — верованиями, обрядами, мифами и т.п., с другой. Синтагматика письма — это последовательность знаков в тексте, а парадигматика письма — это соотношения графических знаков в системе и их расположение в системе относительно друг друга (порядок перечня).

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

Относительно самого существа парадигматики алфавита, т.е. порядка знаков, нет большой ясности. Высказано несколько различных мнений.

Н.С. Трубецкой [Trubetzkoy 1968, 18 и сл.] считал, что в алфавитах, где знаки не имеют числовых значений, а только звуковые, порядок расположения вообще не играет существенной роли. Напро-

тив, числовые значения скрепляют всю систему в жесткое единство. В частности, древнегреческий алфавит и производные от него кириллица и глаголица сохраняют неизменным основной порядок прототипа и при этом всегда имеют число знаков, кратное 9 (первые девять знаков — единицы, вторые девять — десятки, третьи девять — тысячи, четвертые девять, когда они появляются, — десятки тысяч).

Однако, согласно современным данным, числовые значения появляются только в греческом алфавите, а в его семитском прототипе они отсутствовали и были восприняты семитскими алфавитами позднее из греческого.

Т.В. Гамкрелидзе на этом основании склонен рассматривать парадигматику алфавита как своего рода ритуальный факт — передачу прототипа по традиции, хотя при создании самого прототипа могли иметь место другие мотивировки, в частности "графическое сходство знаков письма и фонетическое сходство звуков, выражаемых этими знаками" [Гамкрелидзе 1985, № 5, 9]. Однако это положение объясняет, скорее, подгруппы в составе алфавита (ср. выше рус. ш, щ), чем линейный порядок в целом. Важно тем не менее подчеркнуть существенное предположение Т.В. Гамкрелидзе: парадигматика алфавита упорядочивается одновременно и сопряженно в плане выражения и в плане содержания.

Поль Гард развил, применительно к древнегреческому алфавиту, совершенно особую точку зрения. Гард полагает, что древнесемитский алфавит представлял собой неупорядоченный линейно набор знаков, лишенный не только числовых значений, но и парадигматики вообще. Парадигматика алфавита (как и числовые значения) возвращается в семитский алфавит позже, уже из греческого. В самом же греческом алфавите, по мнению П. Гарда, парадигматика была создана путем последовательных операций, последовательного — один исторический этап за другим — отображения фонетически или даже фонологически существенных параметров звуков. По Гарду, греческий алфавит содержит ядро (*l'alphabet de base*) из 11 букв — 1) А, В, Г, Д, Е, I, Л, М, N, О, У. Остальная часть алфавита может быть представлена в виде шести последовательных расширений ядра — добавлений букв: 2) добавляются 2 знака сонантов — F (дигамма) и P, причем так, что они помещаются между знаками гласных (между Е и I в первом случае, между О и У во втором); 3) добавляются 4 знака смычных — Q, K, П, Т, причем так, что эти знаки вставляются между знаком гласного и знаком сонанта; 4) добавляются 2 знака простых спирантов — H, Σ, занимая места между сонантом и смычным (впоследствии, с утратой придыхания, знак H начинает обозначать гласный — долгое ē); 5) добавляются 3 знака сложных спиратов — Z, Ξ, Γ (σάν, ср. др.-семит. *šāde*), занимая места по соседству с сонантами; рядом с *šāde* добавляется ζ коппа как вариант K — все эти знаки черпаются из древнесемитского алфавита; 6) Q перед K; 7) наконец, на последнем этапе в конце алфавита добавляются 4 знака, отсутствующие в древнесемитском, — Ф, Х, Ψ, Ω. П. Гард считает свою систему лишь гипотезой, но полагает, что в качестве ее подтверждения можно истолковать некоторые места

у древних авторов — Геродота, Плиния Старшего, Тацита, которые указывают, что алфавит был воспринят не сразу, а по частям [Garde 1984].

“Генеративная” гипотеза П. Гарда имеет сильную сторону: парадигматика алфавита рассматривается в ней не как “монотонный” ряд, а как совокупность подгрупп, в каждой из которых имеются свои внутренние оппозиции — “линии стяжения”; все подгруппы стянуты в единое целое сквозной “линией стяжения” (термин наш). Как видно из изложенного, эти подгруппы, по Гарду, сформированы на фонетическом основании — они аналогичны устройству слога и организуются так, чтобы знаки было удобно читать по слогам при обучении. “Алфавитный порядок первоначально был, вероятно, порядком последовательности обучения” [Garde 1984, 15]. Или, добавим мы, — порядком произнесения алфавита как цельного текста, возможно ритуального или магического характера.

Гипотеза П. Гарда противостоит гипотезе Т.В. Гамкрелидзе об изобретении (или заимствовании) алфавита как одновременном творческом акте, имеющем автора. Но и самой гипотезе Гарда противостоят (как он сам это отмечает, [Там же, с. 10]) некоторые исторические факты. Остановимся на них подробнее, чем делает это П. Гард.

Еще в 1949 г. в Сирии в районе Рас-Шамра (античный Угарит) была найдена табличка, датируемая XIV в. до н.э. и содержащая 30 клинописных знаков угаритского языка (северная подгруппа западносемитских). После детальной расшифровки оказалось, что табличка представляет собой “абecedарий”, “азбуковник”, не имеющий никакого отношения к шумеро-вавилонской клинописи, но зато 22 из его 30 знаков были отождествлены как соответствия знакам линейного семитского (ханаанского, финикийского, древнеевропейского) алфавита. Самым примечательным фактом для нашей темы является здесь то, что этот абecedарий уже содержит всю основную парадигматику древнесемитского (протосемитского) алфавита, а следовательно, и древнегреческого, и является в этом отношении их древнейшим известным в настоящее время прототипом (см. работу О. Эйфельдта [Eissfeldt 1950]; некоторые детали [Фридрих 1979, 122; Дьяконов 1979, 215 прим. 47]) (рис. 2).

Следует, однако, отметить, что некоторые авторы считают угаритские знаки вторичными — производными от букв семитского алфавита, их клинописной стилизацией (так, Й. Фридрих в указ. соч.; Э. Аларкос Льорак [Alarcos Llorac 1968, 542]). И.М. Дьяконов (в указ. соч.) отмечает сложность проблемы, поскольку в 1960 г. были опубликованы данные о существовании наряду с “полным” угаритским алфавитом из 30 знаков современного ему “краткого” варианта из 22 знаков, параллельного буквенному древнесемитскому.

На наш взгляд, оба мнения — как о первичности клинописных угаритских знаков в этой парадигматике, так и о первичности древнесемитских, или, по крайней мере, об одновременности и параллелизме обоих — могут быть до некоторой степени подкреплены дополнительными соображениями.

№	Клинописный знак	Звуковое значение	Др.-семитская буква	Название др.-семитской буквы
1		'a	א	āleph
2		b	ב	bēth
3		g	ג	gīmel
4		h	ד	dāleth
5		d	ד	dāleth
6		h	ה	hē

Рис. 2. Начальный фрагмент угаритской таблички

В пользу первичности угаритских клинописных знаков можно привести просматривающуюся в известной мере циклическую повторяемость (рекуррентность) в их внешней форме ("плане выражения") в порядке от первого к последующим. Так (см. рис. 2), знак № 1 в удвоенном виде составляет знак № 2. Знак № 3 представляет собой половину знака № 1. Если предположить, что клинописные угаритские знаки первоначально имели отношение и к знакам чисел, то знак № 1, соответствующий по своему порядку числу "1", мог иметь значение 'один из пары', 'один из двух', что и символизируется его парной формой (это соответствует, в частности, этимологии индоевропейского слова со значением 'один'). В то же время знак № 3, означавший число "3", мог ассоциироваться именно с единицей, "оставшейся самой по себе" после первой пары. Знак № 4, означавший число "4", представляет собой сложение знаков № 1 и № 3, в вертикальном повороте, и т.д.

В пользу второго мнения — о древности протосемитской парадигматики алфавита букв (клинописная угаритская в таком случае лишь ее параллельный клинописный вариант) может быть, на наш взгляд, также приведено одно соображение. А именно: порядок букв имеет семантику — символическое или сакральное значение, благодаря тому, что каждая буква ассоциируется — посредством своего имени — со значимым словом ("принцип акростиха"), а последовательность букв, по крайней мере, начальных, создает осмысленное высказывание. Этот принцип, относящийся к "плану содержания" алфавита, протупает в старославянской кириллице, где названия

первых букв — аз, буки (буква), *šđdi* (*šđdš* — знаю) — могут быть интерпретированы как фраза "Я буквы знаю".

Исходя из презумпции о типологическом сходстве явлений культуры, можно предположить, что порядок знаков и в древнейших алфавитах был значим, "имел свою семантику". Прежде всего напрашивается предположение, что — по крайней мере начальные знаки — по смыслу своих имен имели отношение к устройству самого письма, означая, быть может, сам алфавит как особое явление, а также материал письма, его инструменты, вообще "технику". Некоторые, хотя и слабые, импульсы к такому предположению ощущаются в протосемитском алфавите.

Если оставить сейчас в стороне его первый знак, алеф, бывший, по-видимому, вариативным (в угаритском алфавите у него три варианта — перед гласными [a], [э], [и]), то первый константный знак, *bet*, *bēth*, в соответствии со своим именем (др.-евр. "дом", "вместилище"), мог значить 'дом знаков', 'дом букв'; общесемит. **bajt*-/**bit*-. Ср. также в др.-евр. значение этого слова — 'казна, сокровище государя' и в араб. (*beyt*) 'дом' и 'стихотворная строка' ('вместилище драгоценных слов?'). (Сравним с этим определение М. Хайдеггера, данное в духе философии экзистенциализма, — "Язык — дом бытия духа".)

Применим теперь к объяснению порядка знаков другую гипотезу — "гипотезу материала", т.е. предположим, что начальные знаки алфавита по смыслу своих имен означали материал письма. Старославянская кириллица и в этом отношении отражает, возможно, типологически очень древний этап: вторая буква, Б, буки, означает 'буква', ст.-сл. *бука*, и одновременно этимологически дерево 'бук', лат. *fāgus* того же корня. Дерево "бук" давало древнейший материал письма — краску (из чернильных орешков) и гладкую кору. На типологическом основании можно предположить, весьма, впрочем, гипотетически, что др.-евр. *bēth* каким-то образом связано с индоевропейским ареальным названием "березы" — лат. *betulla*, в глоссах также *beta* 'береза', заимствованное, как предполагают, из кельт. **betūā* 'то же'. При этом латинское слово, возможно, ассоциируется этимологически и с другими названиями растений, ср. *bēta* (с долгим ē) 'белая свекла'.

Возможны и иные ассоциации: поскольку древнейшие переднеазиатские жилища были, по-видимому, глинобитными, то корень *bēth* 'дом' мог ассоциироваться первоначально и с материалом дома — глиной, которая служила также древнейшим материалом письма в виде глиняных табличек.

И все же главное наше положение состоит в следующем. Любой алфавит, имеющий жестко фиксированный порядок знаков, даже и не будучи в прямом смысле алфавитом счисления, имманентно содержит в себе идею последовательности, т.е. числового ряда. Этот вопрос мы рассмотрим особо.

2. ДВЕ РАЗНОВИДНОСТИ ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ОПЕРАЦИИ СЧЕТА И ДВЕ СИСТЕМЫ СЧЕТА. АРИФМЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АЛФАВИТА (ЕГО ПАРАДИГМАТИКИ), ПРИНЦИП "РОТАЦИИ" и др.

Элементарная операция счета предстает как сравнение двух предметов (подробнее [Степанов 1989а]). Хотя в каждой такой операции участвуют два предмета (например, рука и предмет, которого она касается), однако результатом является число "один". Начало счета — в некотором смысле более сложная операция, чем его продолжение. Некоторое подтверждение этому можно видеть в индоевропейских языках, где понятие "один" варьируется от языка к языку и явно является производным, в то время как понятие "два" устойчиво выражается всюду одним и тем же корнем или двумя параллельными, как рус. *два* — *оба*. Для того чтобы наглядно представить себе различия в этой операции, о которых дальше пойдет речь, условимся отмечать ее этапы каким-либо знаком, например, произнося слово "Раз!".

Очевидно, что элементарную операцию счета — попарное сравнение двух предметов можно производить двумя различными способами. 1. Либо мы произносим "Раз!", чтобы обозначить первый из сравниваемых предметов, и молчим при указании второго; если первым предметом служит палец руки, а вторым какой-либо считаемый предмет, то при этом способе счета мы произнесем "Раз!", подняв палец, — на первом такте операции и промолчим, коснувшись пальцем предмета, — на втором такте. Короче говоря, "сильным моментом, иктусом" счета будет обозначение первого предмета из пары и "слабым моментом" — касание второго. Назовем эту систему счета "перспективной" (обращенной вперед). По аналогии со стихом ее можно назвать также "хорейческой" (от "хорей"). 2. Либо мы сравниваем предметы попарно, произнося "Раз!" на втором такте операции, — при касании считаемого предмета (и молчим, поднимая палец, — на первом такте операции). Назовем эту систему счета "ретроспективной". Ее можно также назвать "ямбической" (от "ямб").

Очень наглядно различие двух систем счета выступает при счете отрезков, или длин*, поскольку отрезок имеет два конца и "иктус" счета может быть приурочен либо к началу, либо к концу отрезка. (Те же две системы отчетливо различаются при счете времени, поскольку время естественно ассоциируется с длиной; см. ниже.) Положим, мы считаем участки забора, разделенные столбами. При одном способе, "перспективном", мы произносим "Раз!" в тот момент, когда касаемся самого первого столба, чтобы тем самым просчитать весь отрезок, который при нашем движении вдоль забора еще только проследует впереди; мы как бы мысленно забегаем вперед и считаем отрезок, еще не пройдя его, видя его перед собой

* По замечанию С.М. Толстой, ознакомившейся с этим фрагментом нашей работы, — только при счете отрезков. Нам все же кажется, что это имеет место и при счете точек — по отношению, например, к считающему пальцу.

("в перспективе"). При другом способе, "ретроспективном" мы молчим, проходя мимо первого столба, и говорим "Раз!", коснувшись второго столба; тем самым мы обозначаем первый отрезок, уже пройдя его, по его дальнему концу, как бы оглядываясь на пройденный отрезок ("в ретроспективе").

Можно было бы предположить, что одна из этих систем более абстрактна и, следовательно, исторически должна быть более поздней, чем другая. Но решить, какая именно более абстрактна, — трудно. Одна более абстрактна в одном отношении, другая в другом. В самом деле, в "перспективной" системе счета предполагается некоторое предвидение результата — наличие второго элемента пары (в примере с забором — дальнего столба каждого отрезка), тогда как "ретроспективная" система фиксирует в счете лишь достигнутое (в примере с забором — только "окончания" проходимых отрезков); в этом отношении "перспективная" система абстрактнее "ретроспективной". Однако "ретроспективная" система оставляет "первый такт" счета вне обозначения, в некотором смысле вне счета (в случае с забором пропускается первый столб), — это прообраз будущего числа "нуль" в ряду чисел — довольно абстрактного понятия по сравнению с числами натурального ряда (1, 2, 3... и т.д.); в этом отношении "ретроспективная" система абстрактнее "перспективной". Как мы увидим далее, в реальных системах счета, отраженных в естественных языках, представлены и та и другая*.

Рассмотрим теперь очень важное для нашей темы явление — исчезновение одной из крайних точек отсчета в обеих системах счета.

Выше мы уже видели, что в перспективной системе в некотором смысле исчезает вторая точка отсчета — в примере со столбом это точка, означающая второй, дальний конец отрезка забора. Поскольку слово "Раз!" ("Один") в этой системе уже использовано для обозначения первой, начальной точки отсчета, то следующая отметка — "Два!" означает начало следующего отрезка, а не второй конец первого. Конечно, первая точка второго отрезка есть одновременно и последняя точка первого (вообще — предыдущего), но мы говорим о том, какое из этих двух "значений" точки использовано в системе и фиксировано словом-именем. Фиксировано только второе значение.

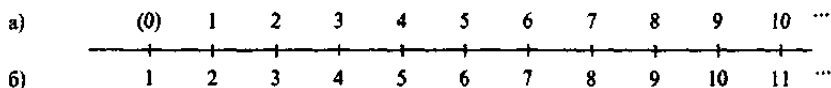
Напротив, в ретроспективной системе пропускается отправная точка отсчета ("первый столб"). В какой-то, точно не определимый момент истории счета она будет обозначена нулем.

(Различные "значения" одной и той же точки, в зависимости от способа "попадания" в нее или "пути" к ней, — общее положение теории графов.)

Сказанное можно иллюстрировать обычной сантиметровой линейкой, по верху которой (ряд "а") зарубки обозначены в ретроспективной системе, она же — обычная современная система с нулем,

* Возможна, по-видимому, и некая иная (третья?) система, когда отрезок считается как точка. Это бывает при счете времени (см. гл. III, 3).

а по низу (ряд "б") — те же зарубки обозначены в перспективной системе, она же — натуральный ряд чисел (без нуля):



Десятый отрезок по своему значению в счетном ряду вполне "однозначен" — это именно десятый член последовательности, последний член первого десятка. Однако, если попытаться свести его к точке, "зарубке" (обозначить через "зарубку"), то его отношение к точкам будет двусмысленно. Точка, соответствующая его левому концу, символизирует конец первого десятка, а точка, соответствующая его правому концу, — начало второго десятка. До некоторой степени двусмыслен и знак числа "десять", взятый в тех же двух отношениях.

Теперь мы можем семиотически понять следующий факт: "исчезновение" (невыраженность "значения") последней точки каждого разряда во всех современных системах счисления.

Знак 10 в десятичной системе счисления, т.е. системе с нулем, многозначен. Он означает:

- 1) число (количество) единиц в разряде системы счисления;
- 2) отсутствие единиц в первом разряде и один полный второй разряд;
- 3) одиннадцатую (а не десятую) зарубку на сантиметровой линейке (что по принятой нами терминологии означает ретроспективную систему счета).

Нас будет особенно интересовать сейчас то значение этого знака, которое мы выделили как второе. В соответствии с буквальным чтением этот знак гласит "нуль (отсутствие) единиц первого разряда". Между тем в действительности знак означает также и "последнюю, десятую единицу первого разряда". Но это значение в форме знака остается не выраженным. Иными словами, как мы уже сказали выше, это равносильно тому, что в системе с нулем "второе" значение знака 10 (или десятой "зарубки" по перспективной системе) остается невыраженным, "исчезает".

Это же положение дел можно выразить иначе: в десятичной системе с нулем первые девять единиц первого разряда обозначаются особыми, каждая своим, знаками: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. Но десятая единица своего знака не имеет и обозначается как "первая единица второго разряда" — комбинированным знаком 10.

Такой способ обозначения последней единицы каждого разряда существует во всех современных системах счисления. Прочитируем в этой связи характерное рассуждение математика: "...можно было бы с таким же успехом (как в десятичной системе. — Ю.С.) представить каждое число в виде комбинации степеней не числа 10, а какого-либо другого числа (кроме 1), например, числа 7. В этой системе, называемой "семеричной системой счисления" или "системой счисления с основанием 7", мы вели бы счет от 0 до 6 обычным образом, а число 7 приняли бы за единицу следующего

разряда (разрядка наша. — Ю.С.). Его естественно обозначить в нашей новой семеричной системе символом 10 (единица второго разряда)» [Фомин 1987, 6].

К этому рассуждению нужно сделать примечание. Для семиотических задач нужно различать количество чисел в разряде системы счисления и количество единиц в разряде. Ноль есть число, входящее в разряд, но это число обозначает отсутствие единиц. Таким образом, знак 0 тоже многозначен. Он обозначает: 1) первое число в системе счета; 2) первую "зарубку"; 3) отсутствие единиц в разряде.

Существование второго и третьего значений в форме одного знака говорит, скорее всего, о том, что этот знак не мог возникнуть как абстракция примитивной "перспективной" системы счета, в которой "зарубка" есть одновременно и "единица" считаемых предметов. Если вернуться к иллюстрации с линейкой, то дело можно представить себе таким образом, что к "примитивной, архаичной" линейке, на которой первая зарубка обозначалась как число "1", был представлен слева еще один отрезок, первоначально никак не обозначенный, "затактовый", если воспользоваться сравнением со стихосложением.

В этом месте ход нашего рассуждения по необходимости расчленяется. Оно может пойти по одной из следующих линий: во-первых, по линии двужначности и многозначности слов, обозначающих число-основание системы счисления; во-вторых, по линии обозначения десятой единицы и десятка как целого в алфавитах, прежде всего древнегреческом и латинском; наконец, по линии соотношения целых и дробных чисел. В настоящей книге мы ограничимся только вторым вопросом (дальнейшее см. [Степанов 1989а]).

Вполне ожидаемым следствием в области алфавитов будет то, что знак числа, служащего основанием системы счисления, будет означать и последнюю единицу первого разряда, и весь этот разряд как целое (ср. "десять" — "десяток"), и первую единицу следующего, второго разряда. Речь идет при этом о системах, не знающих нуля, или, что то же самое, о системах счета длин по первым "зарубкам" каждого отрезка, — о перспективных системах.

Сделаем предварительно еще одно допущение (оно соответствует историческому факту и в этом качестве будет рассмотрено отдельно), а именно, допустим, что знак, принятый для обозначения числа "один" — первой единицы первого разряда, каким-то образом стал обозначать также его последнюю единицу. Тогда, в силу отмеченной выше закономерности, мы получаем следующий ряд в десятичной системе):

Знак для числа "1"	может означать также число "10"
" " " "2"	" " " "20"
" " " "3"	" " " "30"
.....и т.д.	
" " " "8"	" " " "80"
" " " "9"	" " " "90"
" " " "10"	" " " "100"



И обратно:

Знак для числа "10"	" " " "1"
" " " "20"	" " " "2"
.....и т.д.	

Как последовательное целое, этот ряд основан, конечно, на допущении. Доказанным ранее фактом являются лишь переходы "10" — "100" — "1000" ("большая сотня") и, если пойти за [Степанов 1989а], то "1" — "10" — "100" — "1000". Однако к другим отрезкам приведенного ряда можно привести внеиндоевропейские типологические параллели. Так, в вавилонской шестидесятиричной системе счисления (в клинописном письме) один и тот же знак — вертикальная черта, увенчанная маленьким косым треугольником, — обозначал числа "1", "60", "3600" (60×60). "Стоимость" знака увеличивалась при его продвижении в синтагматической записи слева направо. В вавилонской позиционной системе счисления это свойство является, по-видимому, непосредственным следствием языкового, точнее семиотического, основания — способа называния числовых разрядов. Еще одна, семитская, параллель: араб. (и др.) mi'at^{un} 'сто' при др.-егип. mt 'десять' и 'большое число' [Гранде 1972, 30].

Интересующее нас явление обнаруживается также в отношениях между алфавитами деванагари и брахми, т.е. в том случае, если считать, что первый восходит ко второму. Тогда знаки деванагари по отношению к знакам брахми "передвигаются" в парадигматике. (Индийский алфавит деванагари засвидетельствован в его наиболее древней форме — нагари с 633 г. н.э. [Фридрих 1979, 155], а брахми известен по одной краткой надписи на монете второй пол. IV в. до н.э. — 6 знаков, направление письма справа налево, и полностью в эдиктах царя Ашоки, правившего с 272 по 231 г. до н.э., — направление письма слева направо [Гельб 1982, 181].)

На рис. 3 к сравнению деванагари и брахми мы добавляем еще соответствующий фрагмент древнесемитского алфавита, — такое сравнение отражает, возможно, процесс, имевший место в действительной истории. Предполагаемый процесс эволюции знаков в таблице представлен слева направо, при этом в скобки взяты знаки, форма которых не кажется наглядно очевидным звеном в эволюции знаков — это как бы неясные нам, "затемненные", звенья (рис. 3).

Знаки деванагари для "4", "8", "9" очевидным образом восходят к знакам брахми для "40", "80", "90" (учитывая повороты). Знак для "5" в деванагари соблазнительно было бы пытаться объяснить таким же образом, что отчасти возможно; но при этом кажется, что этот знак, скорее, восходит к древнесемитскому, чем к знаку брахми для "50"; последний представляется неясным звеном в эволюции. Не менее вероятно, что знак деванагари для "5" восходит к знаку тоже для "5" в брахми — ; но тогда этот последний трудно возвести к знаку для "5" в древнесемитском — . Одним словом, в отношении знака для "5" во всех случаях приходится констатировать некоторое "затемнение", и возможно, что этот знак следует объяснять совсем иным способом (см. [Степанов 1989а]), а не "ротацией" знаков, как это сделано выше.

Др.-семитский		Брахми			Деванагари	
знак	фонетическое значение	знак	фонетическое значение	числовое значение	знак	числовое значение
⊕	t	⊙	tha	9	○	0
(𐤎)	m	𐤎𐤎	ma	40	𐤎	4
𐤎	n	(𐤎)	na	50	𐤎	5
𐤎	p	𐤎	pa	80	𐤎	8
𐤎	s	𐤎𐤎	sa	90	𐤎	9

Рис. 3

Напротив, "ротация" хорошо объясняет, каким образом знак брахми для "9" стал означать нуль в деванагари. Существовал исконный знак для "10", которым был в древнесемитском 𐤎 с фонетическим значением j, а в брахми — 𐤎𐤎 фонетическим значением ya. (Происхождение второго от первого в графическом отношении представляется тоже достаточно неясным.) Этот первоначальный знак для "10" в силу "ротации" между знаками для "10" и "1" (ср. выше о десятичной системе в индоевропейском) приобрел, вероятно, значение единицы, чему, возможно, способствовала его графическая форма. Освободившееся место в континууме знаков числового ряда занял знак предшествующего десяти числа — знак для "9". Далее, в силу той же "ротации" этот новый знак для "10" снова передвинулся в начало счетного ряда и стал обозначать его абсолютное начало — новое понятие "нуль". Арифметические основания алфавита, и в частности принцип "ротации", наблюдаются во многих конкретных "алфавитных" явлениях культуры, в том числе и в тех, которые мы подробно рассматриваем ниже.

3. ГРЕЧЕСКАЯ, ЭТРУССКАЯ, ЛАТИНСКАЯ ТРАДИЦИИ. РОЛЬ ИМЕН БУКВ

Сначала сделаем несколько предварительных замечаний, относящихся к алфавиту вообще. Алфавит есть одновременно код и текст, излагающий этот код. В первом качестве (как код) алфавит принадлежит парадигматике, во втором (как текст) — представляет собой некоторую синтагматику. Суть предлагаемого в этой главе очерка состоит в том, что имена букв разъясняются вполне, только если их рассматривать одновременно на этих двух осях — парадигматики и синтагматики алфавита.

Каждая отдельная буква представляет собой некоторый пучок признаков (звуковое значение, числовое значение, начертание). Но вместе с тем каждая буква есть и элемент в системе алфавита, т.е. в системе координат парадигматики и синтагматики, — проще говоря, некоторое место в алфавите. Исторически отдельные буквы могут задолго предшествовать появлению данного алфавита, т.е. быть заимствованными в него из других систем письменности или иных знаковых систем. Но попадая в данный алфавит, такие буквы пластично моделируются в нем соответственно своему месту, их признаки по-новому устанавливаются в координатах данного алфавита. Можно сказать, что алфавит — это матрица, "форма для отливки", переливающая собственные признаки букв — в частности, имена букв — в новую систему. Одной из сторон этой системы является то, что она представляет собой текст. Алфавит — мощный и типологически очень древний текстообразующий фактор. В таких рамках мы будем рассматривать поставленный в заголовке вопрос.

В европейском культурном ареале издревле существуют четыре алфавитные традиции. Одна из них, условно обозначим ее первой, — **латинская**. Она восходит к греческой, но столь рано и столь полно эмансипируется, что ее следует считать именно самостоятельной традицией. Латинский обычай дошел до нас и сформировал наши собственные, т.е. **современные русские**, алфавитные представления. Согласно русскому обычаю (как и латинскому обычаю классической эпохи), буквы, по их именам, делятся на три класса: гласные называются так, как они произносятся, — А, И, О, У, Э (мы отвлекаемся сейчас от несущественной в данной связи детали — о произношении и назывании рус. *e*); согласные называются сочетанием собственного звука и прибавления гласного (открытого Э, закрытого Е или А) — Бэ, Вэ, Гэ и т.д., и Ка, Ха, Ша, Ща; сонанты называются сочетанием гласного Э и собственного звука — эЛ, эМ, эН, эР, сюда же эС, эФ (мы отвлекаемся сейчас от различия: Ка, а не Кэ и т.д.). Этот современный русский обычай почти полностью соответствует позднему — можно сказать, "окончательному" — этапу латинской алфавитной традиции. Последний отражен у латинских грамматиков после Доната (IV в. н.э.), т.е. с конца IV в., — у Сервия (IV в.), Присциана (VI в.) и др. В латинском обычае: гласные — *A, E, I, O, V*, согласные — *Be, Ce, Ge, Ha, Ka, Pe, Qv, Te*, сонанты — *eL, eM, eN, eR, eS, eX* (или *iX*). Очевидно, что эти обозначения являются не указаниями произношения или чтения знаков букв, а именами самих букв. Этому соответствует и грамматический род имени буквы: в императорском Риме, т.е. в поздний период, это женский род, в соответствии с родом слова *littera* 'буква', между тем как в более ранний период, у Луцилия, Цицерона, Варрона, это средний род (как и греч. τὸ γράμμα 'буква', τὸ ἄλφα 'альфа'). Перемена рода — косвенный признак перелома в алфавитной традиции.

В. Шульце еще в 1904 г. [Schulze 1966] показал, что окончательный перелом совершается в IV в. н.э. Донат принадлежит еще к старой традиции, а его последователи и комментаторы, даже в том же IV в., уже к новому этапу, который мы только что коротко охарактеризовали.

В старой же римской традиции буквы не имели имен в строгом смысле слова "имя". Они осознавались как особые явления, как звуки — части слов. Такому пониманию как раз и отвечало обозначение буквы средним родом, и это понимание отразилось в классификации Доната (*Ars maiior* 4, 367, 11; 21, 368, 5): "Vocales sunt quae per se proferuntur et per se syllabam faciunt. Semivocales sunt quae per se quidem proferuntur, sed per se syllabam non faciunt. Mutae sunt quae nec per se proferuntur nec per se syllabam faciunt" ("Гласные — это те, что сами по себе выговариваются и сами по себе слог образуют; полугласные — те, что сами по себе выговариваются, но слога сами не образуют; согласные — те, что сами по себе и не выговариваются и слога не образуют"). Очевидно, что здесь термины "гласные", "полугласные" (или сонанты), "согласные" относятся не к именам букв и не к буквам (лат. *littera*), а к звукам — частям слов. Именем же их, точнее их обозначением, служит как бы само их явление, результат выделения из слова. С семиотической точки зрения это вполне понятно: первый этап в становлении знака какого-либо явления очень часто представляет собой просто само это явление, вырванное из контекста, — например, удар рукой или палкой, нанесенный одним человеком другому, является "побоями" и одновременно "знаком побоев", а вторая функция в дальнейшем обособляется в виде ритуальных побоев, наказания розгами и т.п.

Надо заметить, что реконструкция В. Шульце вызвала критику, касающуюся некоторых деталей. Так, вопрос о присоединении "е" при отдельном произношении буквы рассматривался уже Варроном, на него есть намеки и у сатирика Луцилия (ок. 180—102 г. до н.э.), т.е. задолго до Доната и его комментаторов в конце IV в. н.э. Поэтому зарождение этой традиции именования букв исследователи в настоящее время связывают с этрусками, через посредство которых латиняне заимствовали алфавит, — см. [Sittig 1952] и здесь ниже.

Но вернемся к периоду расцвета латинской традиции. Позднейшие, т.е. после Доната, грамматисты, например Кледоний (*Cledonius*, 5, 27, 27), прямо возражали против этого способа называния букв, "само по себе произносится" — ложно, ибо произносится звук от огласовки (а *vocalibus*), а кончается натуральным, т.е. собственным звуком. Очевидно, что Кледоний имеет в виду ряд *eF*, *eL* и т.д., т.е. иное явление — букву (*littera*), причем буква и звук как бы соединялись воедино. Неразделение буквы и звука присуще также всей последующей школьной и отчасти научной традиции Европы вплоть до Нового времени. (Подробно о латинской традиции этих периодов см. в работе [Schulze 1966].) В. Шульце также отметил, что осознание перелома традиции (некий "безымянный знак", звук слова, данный в графическом обозначении, получает имя с помощью огласовки) нашло отражение уже довольно рано, у Проба (втор. пол. I в.) (о предшествующей греческой традиции см. [Schwyzer 1931; Einarson 1967]).

В силу того что в латинской традиции имена букв, как мы видим, довольно нечетко отличались от звуков, обозначаемых этими буквами, смешение буквы и звука стало казаться чем-то естественным. Оно частично сохраняется даже у проницательных авторов грамматики

"Пор-Рояля" (1-е изд. — 1660, 2-е — 1664, ниже цитируем по репродукции 2-го изд. [Grammaire générale ... 1968]). Авторы "Пор-Рояля" употребляют четыре термина, отношения между которыми у них не всегда четки: 1) son 'звук'; 2) lettre букв. 'буква', в соответствии с лат. littera, но у них иногда и 'звук'; I гл. I части так и называется: "Des Lettres comme sons, et premièrement des Voyelles" ("О Буквах как звуках и прежде всего о Гласных"); 3) figure 'фигура, изображение, рисунок', т.е. графический знак, ср. (I гл. I ч.): "Nous avons déjà dit que les sons ont été pris par les hommes, pour être les signes des pensées, et qu' ils ont aussi inventé certaines figures pour être les signes de ces sons. Mais quoique ces figures ou caractères, selon leur première institution, ne signifient immédiatement que les sons, néanmoins les hommes portent souvent leurs pensées des caractères à la chose même signifiée par les sons: ce qui fait que les caractères peuvent être considérés en ces deux manières, ou comme signifiant simplement le son, ou comme nous aidant à concevoir ce que le son signifie" ("Мы уже сказали, что звуки были приняты людьми, для того чтобы быть знаками мыслей, и что люди изобрели также некоторые фигуры, чтобы последние были знаками этих звуков. Однако хотя эти фигуры, или характеры (разрядка наша. — С.Ю.), согласно их первому установлению, непосредственно означают только звуки, люди тем не менее переносят свои мысли с характеров на самую вещь, означаемую звуками; отсюда проистекает, что характеры могут рассматриваться соответственно этому двумя способами: или как означающие просто звук, или как помогающие нам помыслить о том, что означено звуком"); 4) таким образом, четвертый термин, синонимичный термину "фигура", — caractère 'характер, письменный знак'. В таком значении термин "характер" занимает умы философов всего XVII в. Лейбниц с молодых лет пытается создать "...язык, или характеристику (разрядка наша. — С.Ю.), в которой одновременно содержалось бы искусство открытия и искусство суждения, т.е. знаки, или характеры, которой представляли бы собой то же, что арифметические знаки представляют в отношении чисел, а алгебраические — в отношении абстрактно взятых величин" [Лейбниц 1984, 412].

Термин "буква", lettre, остается двусмысленным, и авторы "Пор-Рояля" называют V гл. 2 части своей "Грамматики" так: "Des Lettres considérées comme Caractères" ("О Буквах, рассматриваемых как Характеры"), что очевидно предполагает возможность рассмотрения букв еще и иначе, а именно — как звуков.

Это понимание удерживалось и в русской традиции, особенно школьного (не университетского) преподавания, до 1920—30-х гг.

Сделаем теперь экскурс в более древнюю историю, в период, предшествующий тем, которые мы только что описали. Относительно происхождения самой латинской традиции существуют три точки зрения. Первая, наиболее распространенная (но не убедительная): алфавит заимствован римлянами у итальянских греков и представляет собой непосредственную переработку греческого алфавита ок. VII в. до н.э. Однако при этом остается необъясненным как раз то, что для

нашей темы является одним из главных пунктов: имена букв. В греческой традиции буквы имеют как бы "собственные имена" — "альфа", "бета", "гамма" и т.д. В латинской традиции — ничего подобного. Между тем представить себе заимствование алфавита без заимствования имен знаков невозможно. Вторая точка зрения, решительно противопоставленная первой, была выдвинута в 1920-х гг. шведским лингвистом М. Хаммарстрёмом [Hammarström 1920]: латинский алфавит и латинский способ называть буквы был заимствован римлянами у этрусков. Эта картина представляется в настоящее время верной, но слишком огрубленной, — см. детали ниже. Третья точка зрения была изложена Б.Л. Ульманом в 1927 г. [Ullman 1927], и мы ее полностью принимаем, поскольку в основных семиотических установках (термины "семиотика", "семиотический" Ульман, естественно, не употреблял) она полностью соответствует нашей концепции. Б.Л. Ульман принимает как основу точку зрения Хаммарстрёма, но уточняет ее следующим образом: 1) этруски заимствовали алфавит у италийских греков, по-видимому, в VIII в. до н.э., вместе с греческим способом именованья букв; 2) в самом греческом способе именованья букв в этот период были уже существенные различия, — о них мы скажем ниже; в силу особенностей этрусского языка были постепенно "подавлены" "собственные имена" букв и на первый план вышел другой способ именованья (уже имевшийся в греческом алфавите, — например, "КА", и т.п.); 3) при передаче этрусского алфавита римлянам в VII в. был передан и этот второй способ именованья букв, — уже как единственный. Таким образом, этрусский алфавит прошел у самих этрусков несколько стадий и послужил "переработчиком" греческой традиции, как в отношении начертания и употребления знаков, так и в отношении способа их называния.

Рассмотрим теперь, вслед за Б.Л. Ульманом, основные детали.

1) Этрусский алфавит, по-видимому, не нуждается в различении всех пар глухих и звонких смычных согласных, поэтому два знака для звонких В, D и два знака для глухих К, Q в нем, на его позднем этапе не использовались. Это объясняет раннее римское употребление знака С равно и для глухого [k] и для звонкого [g].

2) В раннем этрусском алфавите и в латинском три знака для [k] использовались в разных позициях: Q — перед V, K — перед A, C — перед остальными знаками. Такое ограничение для знака Q ("коппа") имеется уже в греческом (перед O, V), и отличает его от K ("каппа"). Таким образом, в этрусском, который не знает [o], сложилось следующее понимание правил употребления этих трех знаков и их "имен", — поскольку имя буквы в его первом слоге кодирует ее звуковое значение — употребление:

K — ка(ппа) перед A — имя: Ка;

Q — ко(ппа) перед O/U — имя: Ку;

C — (вероятно) Кэ перед E и т.д. — имя: Кэ.

Мы должны к этому пункту добавить, что, с типологической (и семиотической) точки зрения такой способ различения букв означает шаг назад к более примитивному способу по сравнению с греческим, где буквы уже осознавались как некие индивидуальные

сущности и имели "собственные имена" (ср. также сказанное выше).

3) Начало этого перелома было заложено уже в греческом алфавите, где знаки для гласных — Ε, ε ("э псилон"), заимствованный из семитского [hē] (Ξ), Ο, ο ("о микрон"), а также, — хотя возможно, позднее — Υ, υ ("и псилон") уже означаются в системе алфавита таким способом. Так же означается в греческом и знак для [p] Π, π(πει) "пи".

4) Знаки, добавленные в конце греческого алфавита — Φ, φ, Ξ, ξ, Ψ стали именоваться таким же способом, как π (т.е. φεῖ "фи", χεῖ "хи" и т.д.).

Дальнейшие детали, не столь существенные для нашей темы, мы здесь опускаем. Но важны семиотические принципы этой реконструкции, сформулированные самим Б.Л. Ульманом:

а) если алфавит заимствуется одним народом у другого, то он заимствуется как некое целое с неизменным порядком букв (как "матрица", скажем мы теперь) и их именами; даже если эти буквы редко используются или вовсе не используются в заимствующем языке;

б) записи (надписи) на заимствующем языке не могут служить основой для реконструкции алфавита как целого (как "матрицы");

в) в заимствованном таким образом алфавите сохраняются имена букв, даже если тот звук, который кодирован именем буквы (точнее — первым слогом имени), не существует в заимствующем языке; буквы, приобретшие одинаковое звучание, "совпавшие" в звучании, продолжают различаться их именами. (Сравним русские е и ё "ять" в дореволюционном русском алфавите);

г) если в алфавит добавляются новые буквы, то они ставятся в конце алфавита, чтобы не разрушать "матрицу".

На основании этих принципов легко объяснить, между прочим, и то, почему римляне заимствовали также знаки Β, Δ, Ο, Χ не у греков, а у тех же этрусков, — хотя последним они были, по-видимому, не нужны и в реальных записях ими не применялись. (Поэтому мнение о непосредственно греческом происхождении латинского письма, высказанное в 1973 г. Э. Перуцци [Peruzzi 1973] и разделяемое в новой работе Е.В. Федоровой [Федорова 1991, 221], представляется совершенно устаревшим. Приводимые в этой связи этимологии Э. Перуцци бездоказательны, и, главное, итальянский автор даже не замечает возникающего при этом вопроса: если римляне заимствовали свое письмо от греков, то куда же делись греческие имена букв?)

Еще один пункт, скорее предположение, сформулированный Ульманом, очень важен для нашей темы. Чем же все-таки, в конечном счете, можно объяснить представление двух различных в латинском языке звуков [k] и [g] в одном алфавитном знаке C? — спрашивает Ульман. И отвечает: различием в способе именовании букв. В случае Β и Ρ, Δ и Τ сходство именовании (be, pe, de, te) требовало четкого осознания различий в звучании, — что и имело место. В случае же C, K, Q различие именовании (Ke, Ka, Ku) уже служило основанием отличать C от K и Q, хотя отличие и не было полным (т.е. [ke] и [ge] смешивались в позиции перед

[e] в виде единого знака С). Таким образом, по мнению Ульмана, различие именованний букв привело к особенностям употребления букв.

Оставим теперь работу Б.Л. Ульмана и рассмотрим еще одну существенную деталь, представляющуюся ему "неясной", — именование буквы S в латинском алфавите. Поскольку [s] — глухой согласный, то он должен был бы именоваться как таковой, т.е. Se(а не eS). Однако это не так. Причина, на наш взгляд, заключается в особом положении звука [s] в системе индоевропейской фонетики, что, по всей вероятности, еще тем или иным образом ощущалось латинянами.

Здесь необходимо сделать небольшой экскурс в индоевропейскую фонетику. Особое положение звука -s- в начале слова отражено в индоевропейской лексике как "явление подвижного -s- (s-mobile): в родственных словах в одних индоевропейских языках это -s- представлено, а в других отсутствует, например, др.-инд. *stánati* 'издавать нечленораздельные звуки; храпеть', *stanita* 'гремящий; гром' и лат. *tonare* 'гремять (о громе)'; то же наблюдается иногда в одном и том же языке: рус. *ско́ра* 'шкура' и *ко́ра* 'шкура дерева', лат. *scortum* 'шкура, кожа' и *cortex* 'кора' и т.д. (Полный обзор проблемы см. [Макаев 1970, 217—253].) В латинском языке это явление представлено очень ограничено, в виде пережитков.

Однако фонетически особый статус -s- в индоевропейских языках не вызывает сомнений. Е. Курилович рассматривает начальную фонетическую группу слова и.-е. *sTR* как некое единство, а другие начальные группы — как сокращения первоначальной: *sT-*, *-TR*, *s-T*. Остальные начальные группы, по Куриловичу, обильно представлены, в частности, именно в греческом языке, и поэтому сочетания *ks*, *ps* получают в греческой графике особые обозначения в виде одного знака, ξ, ψ, они являются как бы едиными фонемами, состоящими из двух звукотипов, "группофонемами". С этим, в частности, связано и их сохранение в конечной позиции в греческом слове. (Подробный обзор проблемы см. [Степанов 1975, 147—149].) Вот это особое положение звука -s- в системе индоевропейских языков, по-видимому, пережиточно и не вполне осознанно, и ощущалось римлянами в их языке.

4. КЕЛЬТСКАЯ И ГЕРМАНСКАЯ ТРАДИЦИИ

а) Кельтская традиция

Кельтская традиция отличается большим своеобразием, одновременно устойчивостью основной линии и несколькими резкими переломами. Древнеирландский огамический алфавит, истоки которого восходят, как предполагают (К. Марстрандер), к первым векам нашей эры, имеет много общего, если не в деталях, которые невозможно установить, то в типе, с алфавитом друидов Галлии, о котором упоминает Цезарь. Это была, вероятно, какая-то тайная система знаков, возможно, даже не письменных, а тактильных, напо-

минающая систему, которой пользуются в наши дни глухонемые. Позднее древнеирландский алфавит — уже иная система, огамическое письмо, и, наконец, алфавит латинского типа. Устойчивой сквозной линией проходит при этом семантика имен букв: буква называется *fid* букв. 'дерево', а имя каждой отдельной буквы — это имя какого-либо дерева. Так, первые три согласные, *B, L, N*, называются соответственно 'береза' — 'рябина' — 'ясень', *Beith — Luis — Nin*, и это словосочетание используется как название всего ирландского алфавита (огамического). Приведенное название встречается в древних трактатах чаще всего. Но были и другие названия, в соответствии с тремя другими согласными *-B — L — V*. Запутанные вопросы "алфabetизации" в ирландской культуре стали предметом специального рассмотрения [Daly 1967].

Другая устойчивая семантическая линия, связанная с порядком букв, — их календарное значение: каждая из 13 согласных означает один из 28-дневных месяцев, начиная с 24 декабря, а каждая из 5 гласных представляет квартал года: последний квартал, начинающийся зимним солнцестоянием, символизируется переходом от зоны буквы *A* к зоне буквы *I*, таким образом 5 букв означают 4 квартала: *(A)BLN(O)FSH(U)DTCE)MGNgR(I)*. Знаки гласных здесь мы взяли в скобки, чтобы подчеркнуть, что алфавит, в соответствии с древней огамической традицией, распадается на "семьи" согласных, а гласные распределены между началами "семей" в соответствии с календарным порядком. Этот порядок букв возник около 400 г. н.э. в связи с установлением христианства, в соответствии с новой календарной системой; порядок же древнего огамического алфавита следующий: *BLVSNHDTCE)MGNgZRAOUEI*. Относительно времени, места и обстоятельств создания ирландского алфавита высказано много гипотез. Их сводку и выводы см. [Королев 1984; R. Lehmann 1987; Калыгин 1991].

Важно подчеркнуть следующее обстоятельство. Имя буквы соответствует названию какого-либо дерева, однако большинство таких названий деревьев в качестве обычных лексем не встречается в текстах и известно лишь из глоссариев. Кроме того, даже как названия деревьев эти слова или настолько архаичны, или настолько искажены, что — несмотря на явные ассоциации с деревьями — фактически выступают в качестве особых лексем — именно названий букв [Королев 1984, 5]. С такой же особенностью мы столкнемся в готском алфавите и, в несколько меньшей степени, в славянских алфавитах. По-видимому, здесь перед нами устойчивая типологическая черта древних европейских алфавитов. (Некоторые особые связи ирландской и германской традиций будут отмечены, см. также [Калыгин, Королев 1989, 34].)

Ирландская алфавитная традиция вполне могла быть известна создателям славянской азбуки, поскольку в период деятельности Константина и Мефодия на той же территории, т.е. среди паннонских и моравских славян, действовала ирландская миссия, оппозиционная как римскому папе, так и константинопольскому патриарху.

б) Германская традиция. Руны (введение). Старший фугарк

Остановимся теперь подробнее на германской традиции письма, так как она будет для нас особенно важна по связи между готским и славянскими алфавитами. (Сказанное здесь служит также введением к германской части книги, где специально освещаются также вопросы рунического письма.) В германской традиции сосуществуют, тесно взаимодействуют, а иногда и переплетаются две линии — руническая и алфавитная (последнюю можно также, хотя и несколько условно, назвать общевропейской алфавитной, или греко-латинской алфавитной на германской почве).

Руны (см. рис. 4, 5 ниже) — наиболее старая из этих двух линий. Древнейший из известных в настоящее время рунических памятников, содержащий весь ряд знаков, — это надпись на камне в Кюльвере (Kulver) на о. Готланд, она датируется приблизительно периодом между 350—475 гг. Две другие, более поздние, но тоже очень древние надписи — записи всего ряда представляют собой оттиски на глиняных дисках, брактсетах, служивших в качестве украшения, они найдены в Вадстене в Швеции (Vadstena) и датируются 500—550 гг. Само происхождение рун современные исследователи относят к периоду между 50 г. до н.э. и 150 г. н.э., от этого времени дошли отдельные рунические знаки и надписи.

Древнейшая руническая надпись начертана на кубке из Фелингена (Vehlingen), найденном на Нижнем Рейне; к более позднему времени относятся готские — на наконечнике копья из Ковеля (230 г. н.э.) и на золотом кольце из Петроасы (Румыния, 375 г. н.э.).

Различают старшие, или общегерманские, руны (до IX в.), 24-членный рунический ряд, англосаксонские руны, бывшие в употреблении в Англии в VII—X вв., "англосаксонское расширение" до 33 рун, и младшие рунические надписи, называемые часто скандинавскими, 16-членный ряд.

Местом создания рун признается Северная Италия, или Южная Рейнская область, где римские легионы приходили в постоянные контакты, как мирные, так и военные, с германскими племенами. Руны нужно рассматривать как оригинальное германское письмо, возникшее под влиянием латинского письма, но одновременно в оппозиции и противодействии с ним. Впрочем, и эти усредненные данные не являются окончательными. В последнее время дискуссия о месте и времени происхождения рун разгорелась снова. Так, Э. Мольтке утверждает, что руны возникли в местности по течению Рейна, причем скорее на Севере и, возможно, в Дании [Moltke 1951]. Возражая ему, известный рунолог Э.Х. Антонсен связывает руны — на основании их фонетических значений — не с латинским, а с греческим алфавитом — точнее со всей группой архаических греческих алфавитов, т.е. несколько неопределенно со "средиземноморской алфавитной традицией", "Mittelmeeralfabeten", и, соответственно этому, отодвигает время их создания далеко до начала нашей эры [Antonsen 1982]

F N P P R < X P : N † I 9 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24
 f u þ a r k g w h n i j p i k s t b e m l y d o
 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24

Рис 4 Старший рунический ряд на Кюльверском камне (с элементами реконструкции в порядке рун — по Пейджу)

F N P P R < X P : N † I 9 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 24
 f u þ a r k g w h n i j i p r s t b e m l y o
 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 24

Рис 5 Рунический ряд на брактеате из Вадстены (по Пейджу)

Относительно связей между рунами и готским алфавитом см. [Blomfield 1937—1945; Gutenbrunner 1950].

Руны являются самобытным алфавитом — это система своеобразных знаков со столь же своеобразным порядком следования (так называемый по первым шести рунам порядок футарк — f-u-th-a-r-k, или futhark, — что стало названием всего древнейшего рунического ряда) и со своеобразными "собственными" именами каждого знака. При этом и начертание знака, и его имя сохраняют тесную связь с языческими культовыми представлениями. Напротив, какая-то будто бы особая связь рун с магией в настоящее время большинством исследователей отвергается. (Хотя, конечно, руны могли служить и этой цели, но для нее также использовались и латинский и греческий алфавиты, вовсе не становясь от этого магическими знаками.) В отличие от "обычных" европейских алфавитов, каждая руна передает одновременно звуковое значение и некоторый смысл, и эти две функции могли использоваться либо по отдельности, либо одновременно (примеры последнего см. здесь ниже, из Кюневульфа). Руны представляют собой общегерманское "наддиалектное" явление — прежде всего это так называемый "древнейший футарк" и отражают как в своих звуковых значениях, так и в именах и в своих культурных ассоциациях общегерманское состояние. В дальнейшем руны развиваются по нескольким линиям — древнейшая готская; далее северная, или скандинавская; близкая к ней фризская и, наконец, англосаксонская. В последней руны как знаки эпиграфического письма (на культовых камнях, оружии, украшениях) особенно тесно смыкаются с рукописным письмом на пергаменте и испытывают сильное влияние латинского и греческого алфавитов, а также различных ухищрений, изобретаемых учеными-схоластами. Но не только в Англии и не только в этот период, а на всем протяжении своего существования, вплоть до XIII—XIV вв. и во всех ареалах, руническое письмо испытывает сильное влияние латинского.

Классический рунический алфавит, или "старший футарк", называется так по произношению первых 6 рун. Это обстоятельство подчеркивает фонологическую природу рунического алфавита (хотя некоторые исследователи, как, например, Дж. Бломфильд, по-види-

тому, избегают называть футарк "алфавитом") и вместе с тем его своеобразие. В самом деле, ни один европейский алфавит не называется по такому большому количеству начальных знаков (ср. *abecedarium* — по первым четырем, азбука — по первым двум и т.д.). Старший футарк содержит 24 знака. Этот ряд на некоторых изображениях футарка представлен в виде трех частей, разделенных знаками точек, т.е. в виде "семей" из 8 знаков. Ср. др.-исл. *ættir* 'семья', или, по другой этимологии, 'восьмерки'. В каждой семье содержится по 6 знаков для согласных звуков и по 2 знака для гласных.

I	II	III
f	p	b
k g	R s	t d
p r w	h n j	m l ng

Рис. 6. Семьи футарка на фонологическом основании по Йенсену (1-я классификация) (из кн. "Эпос Северной Европы. Пути эволюции". М., 1989. С. 43)

Возникает вопрос: какой принцип организации футарка является первичным — принцип "ряда", как в латинском и греческом алфавитах, или "принцип семьи", как в огамическом?

По нашему мнению, футарк сочетает в себе оба эти принципа, однако первичным является, по всей видимости, принцип ряда. Для этого суждения имеются следующие основания. Семьи в футарке не обосновываются семантически, как в огаме (группы деревьев). Лишь в младшем (16-членном) футарке каждая семья семантически ассоциирована с именем одного определенного бога, эти боги следующие: Фрейр, Хагль, Тюр (в младшем футарке семьи не состоят уже из 8 знаков каждая, а неравночисленны). Напротив, принцип ряда обосновывается как с фонологической, так и с социокультурной точек зрения. Попытка представить ряд футарка с фонологической точки зрения дана в работе Й. Йенсена [Jensen 1969]; ср. также [Смирницкая 1989]; при этом получается, что единый ряд с фонологической значимостью знаков все равно распадается на семьи, но только последние группируются на фонологическом, а не семантическом основании (см. рис. 6).

Однако, при таком разбиении фонологическое основание проступает довольно слабо, главным образом в том, что в каждой семье имеется по 6 знаков для согласных и по 2 для гласных. При второй классификации, также на фонологическом основании (см. рис. 7), Йенсен получает гораздо более стройную картину. Однако при этом от семей уже почти ничего не остается и на первый план выходит принцип единого ряда.

Порядок следования рун по этой реконструкции (2-я схема Йенсена) соответствует их порядку на брактее из Вадстены. Однако, как и в любом современном культурологическом исследовании, мы имеем здесь дело с двумя явлениями — порядком футарка и его материальным изображением. И именно это последнее содержит аргумент против

реконструкции Йенсена. Дело в том, что на брактеате из Вадстены последний знак, для "d", располагается непосредственно под ушком брактеата, т.е. стоит вне ряда (см. об этом [Krause 1966]).

Более достоверной представляется реконструкция Р. Пейджа, который помещает на последнем месте руну для "o" (№ 24) (см. рис. 4 выше).

Приходится признать, что все материальные изображения футарка вариативны, причем вариативными оказываются позиции №№ 13/14 и №№ 23/24: æ (e) — p и d — o. Наиболее принята реконструкция (такая, как у Р. Пейджа и у нас) является вероятностной, основанной на

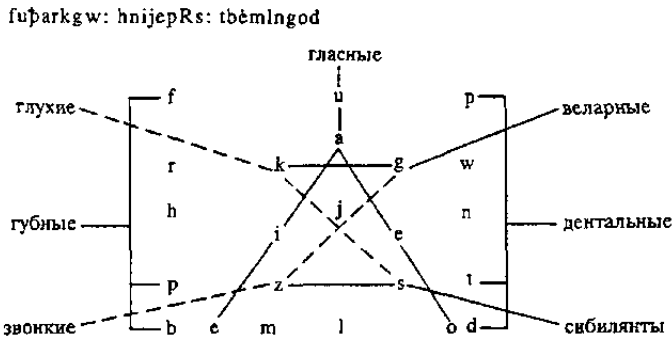


Рис. 7. Футарк на фонологическом основании по Йенсену (2-я классификация) (из кн. "Эпос Северной Европы. Пути эволюции". М., 1989. С. 44)

частотном основании, т.е. на наблюдении чаще всего встречающегося в памятниках порядка рун.

С социокультурной точки зрения "принцип ряда" в футарке обосновывается семантически. Каждый знак футарка имеет имя, обладающее той или иной, хотя иногда расплывчатой, семантикой, и ассоциируется с тем или иным концептом или материальным объектом германского культурного мира. Первый знак, для "f" (𐌺) ассоциируется, как принято считать (особенно в рунологии), с конкретными объектами — скотом и деньгами, а последний знак, для "o" (𐌽), — с "недвижимым наследуемым имуществом". Эти два знака, как уже подчеркивалось в рунологической литературе, семантически связаны. Мы принимаем семантический подход, который служит обоснованием единства ряда, но подчеркиваем в ряде футарка семантическую рекуррентность, или цикличность (ряд начинается и завершается синонимическими обозначениями, формирующими цикл (дальнейшее по этой линии см. ниже, в гл. III; об англосаксонском футарке см. гл. IV, 5, рис. 16).

Далее, "принцип ряда" проступает в его числовом порядке. Вариативными позициями оказываются срединные и конечные позиции, т.е., как мы уже отмечали выше, сакральные точки алфавита.

И наконец, единство ряда обосновывается графически, а именно тем, что многие руны, а срединная руна № 13 — особенно часто, даются, как в "левом", так и в "правом" повороте (ср. англ. термин retrograde у Р. Пейджа) (см. рис. 8).

Таким образом, мы приходим снова к идее "цикличности" графемного алфавитного ряда. Наиболее простым объяснением этого явления служит то, что ряд мог записываться "бустрофедоном", а на брактеатах — просто по кольцу. Обоснованию этого принципа мы посвятили уже отдельную работу, на которую здесь просто сошлемся [Степанов 1989а].

Этимология слова *runon* (ср. др.-англ. *gūnian*, др.-верх.-нем. *gūnen* 'шептать, советовать'), пишет Э. Хауген, — использовалась как доказательство исходного магического характера рун, ср. гот. *gūna*.

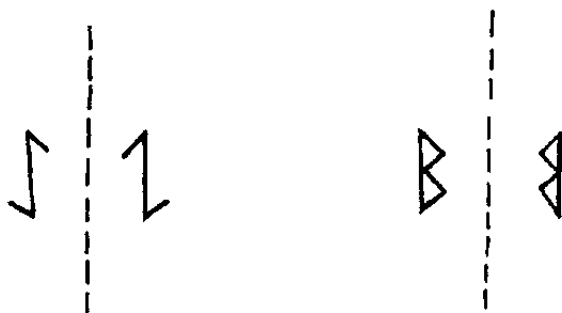


Рис. 8. Руны, имеющие "левый" и "правый" варианты начертания (исполнения) (retrograde)

Многое о происхождении рунических знаков можно почерпнуть и четверостишья англосаксонской "Рунической поэмы":

Ǫs byð ordfruma ælcra spræce,
 wisdomes wraðu and witenas frofur
 and eorla gehwam eadnis and tohyht.

Данный стих посвящен интерпретации руны \mathfrak{M} — δs англосаксонского алфавита. Как известно, названия букв рунического алфавита — акрофонические, так что начальный звук названия соответствует звуку, обозначаемому руной. Названия букв известны нам из скандинавских и англосаксонских сказаний о рунах, а также отчасти из названий букв готского алфавита Вульфилы (4 в.). Англосаксонская руна \mathfrak{M} — δs восходит к старшерунической графеме \mathfrak{F} с семантикой 'бог', ср. др.-герм. **ansuz* 'бог' (Bugge 1905—13: 69 ff.; Arntz, 1944 190—91) и рефлексы др.-исл. *oss*, др.-англ. *Ǫs*, др.-сакс. *ǫs*. Филологический анализ приведенного отрывка "Рунической поэмы" обычно строился на поиске взаимоисключающих значений имени руны δs (например, "рот"). Дело в том, что стиль "Рунической поэмы", ориентированный на иносказание, представляется нам более сложным и не допускающим однозначной интерпретации. В содержательном плане алфавитный порядок стихов в поэме был, вероятно, порядком последовательности обучения рунам, своего рода мнемонической техникой. Однако, не будем забывать один из ключевых пунктов нашей гипотезы — порядок произнесения алфавита как цельного текста носил в древних культурах

ритуальный и магический характер. Большинство исследователей останавливаются на следующей интерпретации:

Асс (Бог) — родоначальник любой речи,
мудрости зло и знания удовольствие
и каждому эрлу процветание и надежда.

В тексте имеются три импликации, связанные с герм. сказаниями о происхождении руна.

а) Согласно уже отмеченному мотиву — родоначальником языка (речи), а также письменности, в частности, в германской традиции выступал асс — Один (верховное божество германцев).

б) Амбивалентность в описании знаков (доброе, злое) соответствует магическому делению руна на "добрые" и "злые".

в) Ассоциация имени earl "ярл"(социальный термин) с руническим именем etilaR "мастер рунического письма", а также с названием германского племени герулов свидетельствует о социально-этнических истоках рунического письма. Речь идет о вероятном посредничестве племени герулов в распространении рунического письма (см. более подробно [Макаев 1965, 43]), а также об особой социальной прослойке ярлов (см. подробнее ниже, гл. IV, 5).

в) Германская традиция. Готский алфавит

Готский алфавит, особенно важный для нашей темы в этой части книги, имеет нечто общее с рунами, но одновременно и противопоставлен им несколькими важными чертами. Эти черты следующие: 1) готский алфавит определенно создан, а не "возник", он имеет автора, это готский архиепископ Ульфила, или Вульфила (Ulfila, Wulfila, 311—328/383 гг.); датой создания считается 347 г.; 2) это алфавит в полном смысле слова, т.е. каждый знак в нем имеет одно строго определенное фонетическое и только фонетическое значение для записи одного языка (а именно, готского); 3) готский алфавит создан для записи христианских текстов, причем — что особенно интересно для нашей темы здесь — византийской христианской традиции; прежде всего для перевода Священного писания на готский язык. Последней чертой он особенно резко противопоставлен языческим рунам; даже само название "знак" в этих двух традициях различно: гот. *boka*, др.-исл. *bök*, др. англ. *bōc* и т.д., от названия дерева "бук", первоначально, вероятно, в значении 'буковая дощечка, материал для письма'; это слово было заимствовано славянскими языками, первоначально, вероятно, древнеболгарским, в значении 'буква'; напротив, в нехристианской, языческой рунической системе "знак" (руна) обозначается словом другого корня — гот. **stafs*, др.-исл. *stafr* или *rūna-stafr*. Лишь позднее в германской традиции устанавливается общий термин, представляющий собой в буквальном смысле соединение обоих этих слов, ср. др.-исл. *bök + stafr — bök-stafr*, совр. нем. *Buchstabe* 'буква'. Аналогично этому, славянское слово *буква*, ст.-сл. *буки* (мн. ч.), применялось,

в некотором роде как термин, только для христианских алфавитов тогда как другие письменные знаки, т.е. знаки языческие, назывались нетерминологически — “черты и резы” (так у Черноризца Храбра).

Что касается черт, сближающих готский алфавит с рунами, то они, главным образом, следующие: 1) все знаки готского алфавита имеют “собственные имена”, в значительной степени совпадающие с именами рун; необходимо подчеркнуть одно очень важное обстоятельство: в германской традиции имена знаков (от рун к готскому алфавиту) устойчивее, чем сами знаки (их письменная форма и звуковое значение); 2) порядок готского алфавита — хотя в основном

1	λ	a	aza	14	п	u	uraz
2	В	b	bercna	15	π	p	pertra
3	Г	g	geuua	16	υ	q	quertra
4	α	d	daaz	17	κ	r	reda
5	Є	e	eyz	18	ς	s	sugil
6	F	f	fe	19	τ	t	tyz
7	G	j	gaar	20	ϣ	w	uwinne
8	h	h	haal	21	Ϡ	o	utal
9	l	i	uz	22	X	x	enquz
10	K	k	chozma	23	Z	z	ezec
11	λ	l	laaz	24	Ϡ	hw	uuaer
12	M	m	manna	25	ψ	b	thyth
13	N	n	noicz				

Рис. 9. Готский алфавит по так называемой Зальцбургско-Венской Алкуиновой рукописи конца VIII—IX в

это последовательность латинского алфавита, или так называемый “ABC-порядок” — в некоторых частях отстает от латинского и является руническим, т.е. “порядком futhork’a”. Остановимся теперь на этих чертах подробнее.

Готское письмо (см. рис. 9), хотя оно и было создано в середине IV в., известно нам лишь по рукописям не старше конца V в., а в середине VI в. распространение готских текстов достигло, вероятно, апогея. Сам алфавит, как целое, с именами букв, известен из трактата под латинским названием “Orthographia brevis” (“Краткое правописание”) в так называемой Зальцбургско-Венской рукописи Алкуина (Codex Salisburgensis, в настоящее время в Вене, Wiener Hofbibliothek Nr. 795); она датируется исследователями концом VIII — IX в. Рукопись содержит греческий алфавит с именами букв, греческий силлабарий и три готских алфавита. Два первых

готских алфавита дают буквы в порядке греческого алфавита с соответствующими числовыми значениями (из них первый, неполный, дает более старые рисунки букв). Третий готский алфавит дает готские буквы в последовательности латинского алфавита с некоторыми отклонениями в сторону футарка; именно этот третий список содержит имена готских букв; мы им далее и займемся (см. рис. 9).

По мнению исследователей [Blomfield 1937—1945; Schneider 1956], готский алфавит Алкуиновой рукописи отражает алфавитный обычай некоторых германских народов VIII — начала IX в. Этот обычай уже не сохраняет в чистом виде ульфиловскую библейско-готскую традицию (так назыв. *wulfianisch-bibelgotische*), а представляет собой результат более чем трехвекового использования этой основы и ее конечной переработки в соответствии с позднеготскими языковыми формами, сделанной, вероятно, в южнофранцузском готском окружении Алкуина (Alchwin), при этом под сильным влиянием англосаксонской письменной традиции. Скорее всего, автор этого алфавитного списка был человеком образованным и начитанным в латинской учености, древневерхненемецкой и особенно англосаксонской книжности, но запись имен букв он производил, по-видимому, по устной передаче, из уст какого-то знатока готского обычая той поры (т.е. VIII в.) [Schneider 1956, 21]. Для нас, по дальнейшей связи со славянским материалом, в этой характеристике памятника особенно важны два момента: во-первых, памятник отражает живой алфавитный обычай конца VIII — нач. IX в. и, во-вторых, устную передачу этого обычая.

Рассмотрим теперь особенности "третьего" готского алфавитного списка Алкуиновой рукописи. Прежде всего, он, несомненно, представляет собой не конгломерат, а нечто целое. Бросаются в глаза парные рифмовки имен: *daaz—laaz*, *rettra—quertra*. Попарные сочетания имен, хотя и не по звуковому облику, а по смыслу (семантике), были отмечены уже давно в 24-членном руническом ряду [von der Leuven 1930] (см. также здесь ниже). Далее, как уже было отмечено выше, в порядке перечня букв этот алфавит сочетает латинский АВС-порядок с некоторыми отклонениями в сторону футарка. Отклонения эти следующие: в то время как, с одной стороны, готские [f] и [j] поставлены в позиции латинских *f*, *g*, соответственно № 6 и № 7; с другой стороны, латинские *c*, *o* переданы посредством сохранения [g] и [u] в их готских позициях, — № 3 и № 14. Результатом такого порядка — в том что касается имен букв — оказывает то, что № 3 — позиция латинского *c*, лишённого фонетического значения и не имеющего имени в готской системе, заполнена фонетически вполне и однозначно значимым знаком, имеющим довольно ясный смысл в своем имени (*geuua* — см. ниже).

Другая важная особенность (прочируем Дж. Бломфильда): "Although there is no complete series of letter-values to alphabet "c" (3-й алф. по списку. — Ю.С.), there are given: *aza*, *a*; *y*, *uine*; *thyth*, *iθh*" [Blomfield 1937—45: 230]. Почему именно эти три буквы выделены таким образом? Дж. Бломфильд разбирает далее имена двух последних из этих букв (см. ниже). Мы, однако, обратим прежде всего

внимание на другую особенность — положение всех этих трех букв в порядке алфавита. Первая, *aza*, *a*, начинает алфавит; вторая, *uinnne*, *u* (№ 20), заканчивает, как можно сказать, "основную серию" — перед пятью добавочными буквами; третья, *thyth* (№ 25), замыкает весь алфавит. Таким образом, выделенными оказываются ключевые точки алфавита как целого (см. также сказанное выше об абсолютной середине алфавита). Если взять здесь только "основную серию", № 1 — № 20, то серединой, началом 2-й половины, оказывается № 1 [1], а мы уже отмечали особое положение этой буквы и связь с ней соответствующего знака в грузинском алфавите (см. также ниже об [л] в слав. алфавитах).

Обратимся теперь к именам готских букв, рассмотрев сначала, это мы делаем по работе Дж. Бломфильда, их чисто алфавитные соответствия.

№ 20 *uinnne* содержит, вероятно, имя *uui*, т.е. *wi* — обычное в средние века имя для греч. [y] (откуда совр. англ. *wai*).

№ 22 *enguz* является, вероятно, искаженным средневековым лат. [икс], [экс].

№ 23 *ezec* точно так же искаженное средневековое латинское [зэт], **idzēta* (ср. соотв. средневековые романские имена этой буквы *z: edez, ezed, izedo*).

Все эти латинские ассоциации в высшей степени вероятны, поскольку автор списка сам был образованным схоластом. Для нас важнее, однако, германские ассоциации названий готских букв.

По мнению исследователей, названия эти в рукописи сильно искажены и, кроме того, в своей языковой форме, как и в самом выборе названий, отражают влияние соответствующих англосаксонских и древневерхненемецких названий. Все это сильно затрудняет их истолкование. Самым же примечательным фактом оказывается здесь то, что эти названия являются именами германских рун, соотнесенными по звуковому значению с готскими буквами и тем самым ставшими названиями также и этих последних*. В самом готском языке эти названия выступают как особые слова, собственные имена рун и букв. И эти слова лишь более или менее, приблизительно ассоциируются с реальными, полнозначными словами готского языка (о чем, в частности, свидетельствуют и их искажения в рукописи Алкуина). Таким образом, в готском алфавите имя буквы предшествует каким-либо ассоциациям со словами готского языка, а не является производным от них.

Парадигматические отношения в готском алфавите. Тем не менее в силу того, что готский язык относится к германским языкам и, следовательно, находится в близком родстве с другими германскими языками, и главным образом в силу того, что имена рун, до того как они стали названиями готских букв, уже имели семантические коннотации, все имена готских букв создавали в алфавите особый семантический фон. (Мы увидим далее, что сходный семантический фон присутствует и в славянских алфавитах.) Этот

* См. о них подробнее в соответствующем разделе этой книги ниже.

семантический фон, предшествующий всякому сцеплению букв в порядке готского алфавита, мы будем называть парадигматикой этого алфавита. (Конечно, термин "парадигматика" употребляется здесь в несколько суженном значении)

При обследовании этого фона мы поступили следующим образом. Попытались исследовать — независимо от каких-либо предшествующих работ по этой теме — семантический фон, как он выявляется на основании современных этимологических исследований (мы использовали здесь новейший этимологический словарь готского языка У. Лемана). Результаты нашего обследования приводятся ниже. Далее мы сравнили наши данные с результатами Фр.ф. дер Лейена (1930) и К. Шнайдера (1956), полученными в рунологии с применением совершенно другой методики и как бы "по другой линии", а именно исследования рунической традиции; эти данные приводятся ниже, после наших. Совпадение оказалось поразительным.

Наиболее определенно выявляются следующие семантические сферы (имена готских букв по рукописи Алкуина вначале; этимологии приводятся главным образом по данным словаря У. Лемана, индексы, например, Т. 45 и т.п., отсылают к соответствующим местам этого словаря [Lehmann 1986]:

1) названия скота, имущества: [f] *fe* **faihu* 'скот, движимое имущество', др.-англ. *fe*, *fech*, *feoh*; [o] *utal*, **opal* 'наследственное имущество', др.-англ. *ōpal*, *ēpel* 'homestead, fatherland'; др.-исл. *ōdal* 'patrimony, family homestead' (U. 63); [u] *uraz* **ūrus* 'бык, тур', др.-англ. *ūrr*, *ūr*, др.-исл. *ūr*;

2) имена стихий (по-видимому, особенно стихий, враждебных человеку; ср. "злые" и "добрые" руны): [h] *haal* **hagl* 'град', в рунах означает 'разруха'; возможно, что это имя одного из злых природных демонов (Н. 1); [i] *iiz* **eis* 'лед', 'холод' (ср. рус. *инеи*); это имя одной из "зловещих рун", ср. *isig* в Беовульфе, ассоциирующееся со смертью (I. 13), и др.;

3) имена деревьев: особо следует выделить [b] *bercna* **bairkan* 'береза'; это слово выступало или как имя женского божества, символ девственности, или, по нашему мнению, скорее всего как название "дерева с блестящей корою" (ср. также у Лемана: В. 42), дававшего материал для письма (ср. русские берестяные грамоты); [q] *quertra* **quairpra* или 1. 'яблоня', или 2. 'дуб', от и.-е. **k^oerk^o*, ср. лат. *quercus*; это имя предположительно рифмуется внутри алфавита, т.е. в его синтагматике, с [p] *pertra* **pairpra*, словом неясной этимологии (Р. 9).

Косвенным образом к названиям деревьев относится также само слово "буква": гот. *boka*, др.-исл. *bōk*, мн.ч. *bōkr*, др.-англ. *bōc*, мн.ч. *bēs* и др. 'дощечка для письма'. Все эти слова восходят к названию дерева "бук";

4) имена богов:

[a] *aza* **ansus*, *anses* 'полубоги асы', др.-исл. *áss*, мн.ч. *ássir* др.-англ. *ōs* (в др.-англ. используется как имя 4-ой руны); поскольку в германской мифологии асы подчиняются богу Одину, то ряд исследователей (R.P. Wülcker и др.) связывает эту семью слов с одним

из имен Одина — изобретателя языка и рунического письма, бог поэтического вдохновения;

[t] *tyz *teius, *tius* или 'бог', ср. лат. *deus*, греч. Ζεύς (Т. 45) или по мнению К.А. Мастрелли [Mastrelli 1967, 65], конкретно "бог Тург";

[ch] (встречается только в написании имени Христа, графически знак — как латинский "икс" или греческий "хи") *enguz *iggws* или по мнению К.А. Мастрелли, "Yngvi=бог Freyr", или, по мнению В. Краузе, "человек, мужчина" [Krause 1968, § 46₁]; по мнению У. Ле мана (Е. 3), это исконно — имя η-руны, тождественно др.-англ. имени руны *ing*, отразившемся также в названии племени *Ingaevones* последнее, возможно, эпоним, имя героя племени ингевонов.

По мнению некоторых исследователей (ср. особенно у К. Марстрандера), имен богов представлено в названиях рун гораздо больше в опосредованном виде, так, например:

[z] *ezec *azets* 'радостно' (А. 244) или 'радость' (?) от имени готского божества **Aiza, *Aizipa* (наше толкование: возможно, от уже упомянутого выше *aza*);

[r] *geda *raida* 'верховая езда; поездка верхом; поездка на колеснице; дорога', 'повозка', 'повозка богов'; наше толкование: 'повозка Одина?' ср. одно из имен Одина в поэзии скальдов — *atriðr "Anreiter"*, 'нападающий всадник' или 'нападающий на колеснице'; к этому толкованию можно привести параллель: одна из "трех функций" — трех социальных статусов индоевропейского общества — это функция воина, обозначающаяся в ведийской Индии термином *kṣatriya*, производном от *kṣattra* 'мощь, сила', в иранском она имеет другое обозначение — *raθaē-šta* букв. 'стоящий на колеснице', а ведийское соответствие этого последнего слова — *rathesṣṭha* служит эпитетом великого бога войны Индры; как замечает Э. Бенвенист по поводу этих индо-иранских терминов, "такое представление возвращает нас в героический век, когда воспевался образ идеального воина, молодого борца, который, стоя на колеснице, врзался в толпу сражающихся" [Benveniste 1970, t. 1, 286].

К. Марстрандер, собственно, видит скрытое имя божества в каждой из рун 24-членного ряда [Marstrand 1928] (излагаем в порядке футарка, учитывая примечания К. Шнейдера):

№ 1. Божественное персонифицированное представление скота как богатства, ср. гр. Πλοῦτος, в поздненордическом отождествленное с богом Freyr.

№ 2. **Ūruz*, бог или мистическая сила, ср. кельт. собств. имени *Urogenus* 'от Uros'a происходящий', *Urogenonertus* 'сильный как сын Uros'a'.

№ 3. **þurisar* 'богатырь, великан' (как мифологич. сила).

№ 4. **ansuz, Ase*, по англо-сакс. рунич. поэме = Wodan.

№ 5. "Ritt" = божество — защитник путешественников.

№ 6. **kaunaz* 'сверхестественное существо', которое проявляет себя в нарывах и язвах.

№ 7. "Gabe", 'дар' = персонифицированная божественная сила абстр. отглагольное существительное [ср. рус. Доля. — Ю.С.].

№ 8. **wunja* 'Lust, радость', персонифицированная божественная сила, абстр. отглаг. сущ., ср. гр. χάρις, возможно также 'фурия' (др.-в.-нем. *helliwunna*).

№ 9. **haglaz* 'вредный демон, природная сила'.

№ 10. "Нужда, необходимость" = персонифицированная божественная сила, абстр. отглаг. сущ., ср. гр. Ἀνάγκη.

№ 11. "Eis", 'лед' = "Eisdämon, Eiskobold", имя богини = Isis.

№ 12. **jēr* персонифицированная сила растительной жизни, *Jahreswuchs* = лат. *Annōna*, егип. Гор.

№ 13. *Eibe* вторичное имя вместо какого-то утраченного более старого с *ēz* (ср. также **ihwaz* и подоб.).

№ 14. *perþa* 'галльская богиня Perta'.

№ 15. гот. *ezet* "Ehre" (?), 'честь'.

№ 16. Бог солнца; подтверждается данными Цезаря (*De bell. Gall.*, VI, 21).

№ 17. **teiuaz* 'бог Ziu, Týr'.

№ 18. **bercano* "Birkengöttin" 'богиня в облике березы'.

№ 19. **ehuz* "Pferdegottheit" 'божество в облике коня, конский бог'.

№ 20. **mannaz* "Mannus" (см. Тацит, *Germ.*, 2).

№ 21. **laguz* "Wasserdämon" или же мифологическое существо мужского пола более или менее высокого ранга.

№ 22. *Ingyaz* 'бог Ing' (см. Тацит, *Germ.*, 2).

№ 23. **dagaz* "Dagr, Lichtgott, который ежедневно объезжает на коне вокруг земли".

№ 24. Божественное персонифицированное представление имущества, ср. гр. Πλοῦτος.

Приведенный выше список — это, скорее, некоторое "расширение" ассоциаций, произведенное с известной долей авторского исследовательского предпочтения. Вообще, всякие конкретные толкования имен рун или букв, взятых по отдельности, всегда, конечно, допускают некоторую долю авторского произвола или фантазии. Более свободными от такого упрека (и более близкими к нашей методике, как она показана выше) представляются обобщения смыслов имен рун по принципу "полей". Первоначально это было сделано применительно к рунам Фр. фон дер Лейеном (рис. 10) [V.d. Leyen 1930] и его результаты очень близки к нашим, приведенным выше. Как уже указано выше, этот немецкий исследователь обнаружил, что имена рун допускают по смыслу группировки в пары, а весь рунический 24-членный ряд распадается прямо по порядку на 3 "семьи" ("Reihe", или *Geschlecht*) по 4 пары в каждой: I Модификации борьбы и атрибутов бога Donar'a; II Дружественные и враждебные человеку силы природы, стремящиеся сохранить или, напротив, отнять его имущество и его урожай; III. Боги неба и моря и их дары и атрибуты (например, "день", "конь").

В исследовании древней германской письменности, в особенности рун, в семантическом плане в настоящее время обрисовалось две линии: К. Шнейдер и его школа придерживаются весьма утонченных магических и мифологических толкований (см. [Schneider 1956; 1967; 1979]), другие исследователи, как, например, А. Бэкстед

1. feu	"Vieh"	} 1.	} zahmes wildes } Tier	} I. Geschlecht ("Reihe")		
2. ur	"Auerochs"					
3. thuris	"Riese"				} 2.	} Riese Riesenbekämpfer
4. os	"Gott Donar"					
5. rat	"Wagen"	} 3.	} Donars Wagen			
6. chaon	"Fackel, Blitz"					
7. geba	"Gabe"	} 4.	} Gaben des Bauengottes			
8. winne	"Wiese, Weideland, Acker"				} 4.	} Donar
9. hagal	"Hagel"	} 5.	} Ursache Wirkung	} II. Geschlecht ("Reihe")		
10. naut	"Not"					
11. is	"Eis"	} 6.	} Winter, Tod Sommer, Leben			
12. jar	"Gutes Jahr"					
13. yr	"Eibe"	} 7.	} Baum d. Todes Baum d. blühen- den Lebens			
14. pertra	"Apfelbaum"					
15. esec	"Baum, fruchtbringende Gottheit"	} 8.				
16. sol	"Sonne"					
17. tiu	"Ziu"	} 9.	} Himmelsgott Himmelsgöttin	} III. Ge- schlecht ("Reihe")		
18. birca	"Birkeengöttin"					
19. ehū	"Pferd"	} 10.	} Dioskuren } Symbole der Mannus (Tac.) } Zeugungs- kraft			
20. manna	"Mann"					
21. lagu	"Meer"	} 11.				
22. ing	"Ing, Gott d. Mee- res, d. Schifffahrt u. d. Handels"					
23. tac	"Tag"	} 12.				
24. odal	"Erbe, Heimat"					

Рис. 10. Три семантических поля 24-членного ряда рун, по Von der Leyen'y

[Bæksted 1952] считают подобные толкования крайне преувеличенными. Мы придерживаемся средней, наиболее аргументированной позиции, изложенной выше.

Но, поскольку настоящая книга построена по циклическому принципу композиции, то многие гипотезы, в частности принадлежащие одному из авторов — С.Г. Проскурину, рассматриваются ниже, в гл. III и особенно в гл. IV, 5. (См. также [Gutenbrunner 1936; Düwel 1968; 1983].)

Синтагматические отношения в готском алфавите. Поскольку алфавит, являясь кодом, вместе с тем выступает как некоторый текст, то имена букв, предшествующие тексту, вступают в нем в новые ассоциации, образуя значимые синтагмы-словосочетания. Сам порядок следования букв оказывается мощным текстообразующим фактором. В готском алфавите примером такой новой синтагмы является последовательность имен 23-й и 24-й букв: *fe enguz* или **faihu *iggws*, что со-

ставляет, если принять для слова **iggwis* значение, приписываемое ему В. Краузе 'человек, мужчина' (см. выше), — 'скот—люди'.

Вместе с тем это сочетание, возникшее в готском алфавите благодаря указанной последовательности букв в нем, оказывается и весьма древним парным словосочетанием, бинарным обозначением движимого имущества "люди—скот", восстанавливаемым в форме и.-е. **ǵīro-reku-* (авест. *rasu vīra*, умбр. *ueīro requo* и т.д.). По своей структуре (при разном содержании) такие парные сочетания оказываются весьма характерным явлением древних индоевропейских сакральных текстов: два понятия низшего яруса (в данном случае "люди" и "скот") в сочетании служат обозначением понятия высшего яруса, не имеющего собственной формы выражения (в данном случае "имущество движимое"). К. Уоткинс обнаружил целое оскское заклинание, *malum sagmen*, построенное целиком из таких парных сочетаний [Watkins 1987]. В данном конкретном сочетании "люди—скот" за его приведенной нами формой прослеживается еще более отдаленное в глубине предыстории объединение "людей" и "домашних животных", обозначаемых именно названными корнями, в один класс "недких существ": *ǵīr-* 'люди' и **p^[h]ek^[h]ju-* домашние животные [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 469].

Возникает вопрос: какое отношение, не чисто ли случайное, имеет эта устойчивая индоевропейская формула к сочетанию имен букв в готском алфавите? Конечно, последовательность названных готских букв не является прямым воспроизведением древней формулы. Но, по-видимому, не является и простой случайностью. Дело в том, что, как мы отчасти показали выше, обозначения рун и готских букв черпаются из довольно ограниченного и определенного круга семантических представлений, и связь человека со скотом как проявление "блага", "богатства", "благополучия" проходит повсюду. Она присутствует уже в руническом алфавите. Так, в англосаксонском варианте: *feoh* 'скот, деньги', *ūr* 'дикий бык, тур', *þorn* 'шип, колючка' (темное место для толкования), *ōs* 'бог речи' (ср. др.-исл. *áss*, связанное с Одином), *rād* 'верховая езда' (?) (ср. толкования выше в связи с гот. *reda*, **raida*), *cēn* 'факал'.

Для нашей цели особенно интересна синтагма, образуемая в готском алфавите именами трех первых букв:

(1) *Aza bercna geiua* 'Аза — березовая ветвь, береза — дар';

(1a) *Aza *bairkan *giba* 'Аза березовую ветвь (березу) даровал'.

Имя первой буквы готского алфавита, *aza*, и соответствующей руны во всех германских рунических алфавитах однозначно связывается со смыслом "бог". Согласно современным исследованиям (ср. [Lehmann 1986, А. 243]), германские слова этой группы родственны др.-инд. *asuras* 'бог', авест. *Ahura Mazda* 'Великий бог' и т.д. Родственное понятие, трансформировавшееся в сторону зла, находим в позднем, неортодоксальном зороастризме — в зурванизме (расцветшем в сасанидский период 226—625 гг.), где большую роль стало играть воплощение алчности — женское божество, демон Аз, которое потом было воспринято манихейством. Но ближайшим образом эти германские слова ассоциируются с обозначениями полубогов-

полулюдей асов и старшего над асами — бога Одина. Само слово *aza* — не что иное, как представленное в опосредованном и, возможно, искаженном виде одно из имен самого Одина. Обратимся теперь к образу этого бога.

Вот как характеризует его Ж. Дюмезиль [1986, 59]: «В Скандинавии... Один, царь Асов, изобретатель рун, дарователь неожиданных побед, хозяин избранных мертвых, судя по имени, всего лишь "бог обладающий *óðr*" (слово, обозначающее неистовое возбуждение)».

Имя бога выделяет, как и во многих подобных случаях, лишь одну черту, один признак, послуживший основой именованья, тогда как в понятии, сопутствующем этому имени, или в его сигнификате названный признак — лишь один из целого "пучка". Р.П. Вюлькер в комментарии к своему изданию англосаксонской "Runenlied" присоединяется к ранее выдвинутому толкованию: руна *os* (*ôðs*) означает "изобретателя всякого письма".

Вторая буква символизирует материал письма, в данном случае — березу, ср. береста, кора березы как материал берестяных грамот древнего Новгорода. Третья буква выражает некоторый предикат — передачи или дарования людям.

Итак, согласно нашей гипотезе, готское имя первой буквы алфавита означает "изобретателя, или дарователя, письма", и в этом наименовании проступает более ранний слой — имя бога Одина. Имена трех первых букв готского алфавита образуют синтагму, начинающую: "Изобретатель, или дарователь, письма, Aza, даровал людям березу (материал письма)".

5. СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ОТНОШЕНИИ К ГРЕЧЕСКОЙ И ГЕРМАНСКОЙ (ГОТСКОЙ). ГИПОТЕЗА ОБ ИМЕНИ СЛАВЯНСКОЙ БУКВЫ АЗЪ КАК РОДСТВЕННОЙ ГОТСКОМУ AZA

Если греческий прототип кириллицы не вызывает сомнений, то в поисках прототипов глаголических букв исследователи, как известно, устремляли свое внимание на Восток, к коптскому, хазарскому, армянскому, грузинскому, семитскому алфавитам (П. Шафарик, М.А. Оболенский, М. Грунський, В. Вондрак, Н.С. Трубецкой и др.), причем поиски относились главным образом к звуковому значению и рисунку (см. [Толстой 1984, 53]). Общий обзор вопроса на широком культурно-историческом фоне можно найти в работе Н.И. Толстого [Толстой 1988, 128—153].

Мы же обратим свои взгляды на Запад, и предметом нашего поиска будет иное — звуковое значение, имя буквы и, самое главное, ее место в алфавите. В центре внимания оказывается готский алфавит.

Т.В. Гамкрелидзе [1989] также выделил этот алфавит по его особой связи с древнегрузинским. Т.В. Гамкрелидзе показал, что оба последних алфавита сближает не только общий принцип сохранения пара-

дигматики системы-прототипа (т.е. древнегреческой), но в одном случае и совпадение значений заменяемого греческого знака: греч. Ξξ (звуковое значение [ks]) заменен и в грузинском для значения [j] и числового значения "60", и в готском для звукового значения [j] и числового значения также "60". Весьма важны также совпадения имен букв, их три: 1) груз. *las*, звук. знач. [l], числ. знач. "30", гот. *laaz*, звук. знач. и числ. знач. такие же; 2) груз. (*v*)*vin* и гот. *uiinne*; 3) груз. *man*, звук. знач. [m], числ. знач. "40", гот. *manna*, звук. знач. и числ. знач. такие же (с. 299). (Напомним, что и древнегрузинский, и готский алфавит равно создаются в IV в. и равно связаны с принятием христианства.)

При сравнении славянских алфавитов с готским также обнаруживается примечательный, но до сих пор не замеченный факт*: первая буква готского алфавита называется *aza*, в то время как первая буква в обеих славянских азбуках называется *азь*. Сразу формулируем нашу первую гипотезу: указанное совпадение не случайно; имя первой буквы обеих славянских азбук восходит к некоторому имени первой (главной) буквы, которое как особое слово бытовало в центральноевропейском ареале до создания славянских алфавитов и, лишь перейдя в последние, стало ассоциироваться со славянским словом, означающим "я".

Имя *Aza* в самом готском языке имело, по-видимому, варианты. В приведенной форме это — основа на -a. кроме того, ввиду наличия слова *anses, ansis* (вин. падеж мн.ч.) должна была существовать также основа на -i. Наконец, в некоторых германских диалектах засвидетельствована еще и основа на -u: рунич. *a(n)su-gisalas* 'божий заложник'.

(Закономерно-фонетически эта германская основа могла отразиться в славянском также и как **qzъ*. В этой связи заслуживает внимания указание А. Брюкнера на то, что слав. *qzъ* 'змея, уж', возможно, первоначально значило также "Prophet" ("пророк; мудрец"). А. Брюкнер считает, что это значение — вторичное, от значения "змея — символ мудрости" [Briickner 1918, 220]. Но оно могло быть и первичным — значением другого слова, омонима к первому.)

Если, как мы предположили, это имя было заимствовано славянами для обозначения "главной буквы алфавита", то оно должно было иметь в древнеболгарском варианты *Аза//Азь//Азь*, соответствующие трем указанным готским основам. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что в наиболее древних списках "Сказания о письменах" Черноризца Храбра первая буква называется *Азь* (с ерем), а в более поздних — *Азь* (с ером) (хотя этот вариант имеется и в некоторых древних списках, см. [Куев, 1967], где приведено 73 списка). (Но, конечно, названные вариации с -ь// -ъ могут отражать просто соответствующие вариации местоимения 1-го л. "я", с которым предполагаемое имя вступило в фонетические и семантические ассоциации.)

* Впервые мы изложили эту гипотезу на Кирилло-Мефодиевских чтениях 1990 г. (МГУ) и в статье, см. ВЯ. 1991. № 3.

Перейдем теперь к рассмотрению парадигматических и синтагматических связей имен букв в славянских азбуках. Подобно тому, как это имело место в готском алфавите (см. выше), имена букв в славянских алфавитах, если и не предшествовали их звуковому значению, то, во всяком случае, были довольно независимы от последних, самостоятельными словами. Следует подчеркнуть значение чрезвычайно важного наблюдения Н.С. Трубецкого в его очерке о семиотике славянских алфавитов: "Древнецерковнославянские алфавитные стихи представляют собой акростихи не на звуковые значения букв, а на имена букв глаголического алфавита" (разрядка наша. — С.Ю.) [Trubetzkoy 1968, 19].

То, что имена букв — самостоятельные слова, лишь позднее вступающие в семантические ассоциации со словами живого языка, косвенно подтверждается новой русской азбукой, где название первой буквы, А, не имеет никакого отношения к местоимению "я", совпадающему как раз не с первой, а с последней буквой. В новгородских берестяных грамотах находим в качестве местоимения 1-го л. ед. ч. формы *язь, азо, асо, ас, аза, азо*, также не связанные с именем буквы *Азь*. Из последних форм новгородских грамот следует обратить внимание на *аза*, очевидно интересную в связи с нашей темой, а также на *асо, ас*, о которой будет речь ниже (сами формы см. [Янин, Зализняк 1986, 305]).

Синтагматические отношения в славянских алфавитах. Имена трех первых букв образуют, как это давно подмечено, синтагму, которая, однако, в соответствии с нашей гипотезой должна толковаться — первоначально — иначе, а именно:

(2) *Азь буквы вѣди*;

(2а) *Азь буквы вѣдѣ* "Некий Азь буквы познал" — подобно готскому.

Форма *вѣдѣ*, предполагаемая нами как более ранняя на месте *вѣди* (об этой замене будет сказано ниже), может быть не только 3-м л. аориста, ср. балт.-слав. **vedē* 'он вел', но и 1-м л. ед. ч. наст. времени, вариантом к *вѣмь*. Поэтому синтагма (2а) легко преобразуется в:

(3) *Азь буквы вѣдѣ* "Я буквы знаю" (это обычное толкование).

Но вернемся к синтагмам (2) и (2а), по нашему предположению более древним, и рассмотрим их составляющие в свете парадигматических связей.

Парадигматические отношения в славянских алфавитах. Имя второй буквы, *буки*, очевидно, восходит к имени дерева "бук" и является, несомненно, заимствованием из германских языков [Этим. слов. слав. яз. Вып. 3, 91]. Бук издавна служил в Европе материалом для рисования, письма, вообще — всяческих графических изображений. "Древнейшими материалами для рисования (в узком чисто графическом смысле), — отмечает исследователь этого вопроса Б.Р. Виппер, — начиная с раннего средневековья и вплоть до XV века (в Германии даже до XVI века), были деревянные дощечки... Их первоисточниками являются древнеримские вошены-таблички, которые позднее стали употребляться в монастырях, где и

них обучали писать и считать. Обычно их делали из букового дерева, квадратной формы, величиной с ладонь, грунтовали костяным порошком, иногда обтягивали пергаментом. Рисовали на них металлическим грифелем или штифтом. Часто дощечки соединяли в альбомы, связывая их ремешками или бечевками..." [Вишпер 1985, 15]. (Грифель или штифт в этой технике письма — обычно свинцовая палочка, что буквально отражено в нем. *Bleistift* 'карандаш'.)

Предыстория этих средневековых деревянных дощечек начинается еще в античном мире. Дерево бук, гр. *λύξος* и как материал для письма — *λύξίς, λύξίον*, лат. *buxus* упоминаются на протяжении всей античности. В поздней античности детей обучали грамоте сначала с помощью букв, вырезанных из дерева, опять-таки из бука, затем эти буквы укладывались на буковые же подставки — дощечки и, наконец, на буковых дощечках писали. Буковый мед, как полагали, мог вызывать состояние экстаза и даже лечить эпилептиков (Ps. Aristot. *mir. ausc.* 18) см. [Realexikon für Antike u. Christentum. Bd. I, 1950, s.v.].

Имя третьей буквы также имеет глубокие ассоциативные связи. Согласно современным исследованиям, реконструируется и.-е. слово **uāi*^[4]-, обозначающее состояние возбуждения, экстаза, вдохновения, связанное с процессом поэтического творчества и прорицания. К семье слов, производных от этого корня, относятся: др.-инд. *api-vat-* 'вдохновлять', лат. *uātes* 'прорицатель, пророк, вдохновенный песнопевец, поэт', гот. *wōds* 'одержимый', др.-исл. *óðr* 'одержимый' и 'поэзия', др.-англ. *wōd* 'одержимый', др.-в.-нем. *Wuot* (нем. *Wut*) тж., др.-исл. *Odinn* 'бог Один', др.-англ. *Wōden*, и др.-в.-нем. *Wuotan* 'Вотан' (древнегерманский бог поэтического вдохновения) и др. Сюда же относится ст.-слав. *věti(ji)*, др.-рус. *вѣтми* 'вития, оратор', *вѣче, вѣть* 'совет' и глагол *вѣтуми, вѣчу* 'знать, узнать'. Глагол *вѣтуми* по форме и по смыслу близко подходит к *вѣдѣти*. Не могла ли рассматриваемая нами синтагма иметь еще и такой вариант:

(4) *Азь буквы вѣти* 'Азь буквы произнес (познал)'

В таком случае имя третьей славянской буквы, *вѣди*, может быть контаминацией двух слов — двух форм 3-го л. ед. ч. аориста: *вѣти* и *вѣдѣ*, что объясняло бы конечное *-и* в имени буквы *вѣди*.

Что касается имени *Азь//Азь*, то в его еревой форме, с *-ь*, оно, может быть, сохранилось в выражении:

(5) *Ась до Киева доведет,*

по значению тождественном следующему:

(6) *Язык до Киева доведет,* где *Ась* = *язык*.

Правда, *ась* в составе этой поговорки может восходить и к сочетанию частиц *а* + *сь* "Что, что?" (при переспросе, недослышании). Именно так трактует это В.И. Даль. Но толкование В.И. Даля не кажется убедительным, потому что странно представлять себе частицу, служащую для переспроса, в составе упомянутой поговорки. Еще определеннее, и вернее, чем у самого Даля, и, следовательно, еще менее подходящим образом для далевского понимания поговорки формулируется значение частицы *ась* в "Словаре Академии Российской" 1806 г.: "Ась — нескл. употребляемое в просторечии

и значащее отклик того, кого зовут или кого кличут⁵. Кажется более естественным трактовать в составе этой поговорки *ась* как обозначение некоего существа, которое, подобно языку, помогает человеку путем расспросов находить дорогу к цели. Такова еще одна, производная гипотеза.

Не указывает ли это совпадение значений *ась* = язык на существование в восточнославянском мире в прошлом некоего малого божества речи, языка? Что такое вообще индоевропейские "малые боги"? По меткому определению А. Мейе, "это природное или социальное явление, которому придают особое значение. Божество — это не лицо, имеющее собственное имя, это само явление (*le fait lui-même*), его сущность, его внутренняя сила" [Meillet 1948, 30]. А.А. Потенбя хорошо показал это в деталях в своем этюде "О Доле и сходных с нею существах" [Потенбя 1965]*.

Известный параллелизм к изложенному представлению о развитии имени первой буквы можно найти в ее графике, а также в графике некоторых других, типологически сходных явлений.

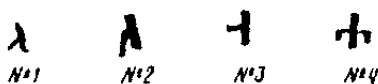


Рис. 11

В рукописи Алкуина графический знак, соответствующий имени аза, дается в двух формах (первая соответствует более старому начертанию готского алфавита, вторая — более новому; см. рис. 11 (знаки № 1 и № 2). В современных работах о готском языке этот знак обычно считается происходящим от греческого 'альфа', что, действительно, кажется очевидным. Однако в одной из первых публикаций, связанных с этой темой, — в работе М. Арнкиля 1691 г. (воспроизведено у И.В. Ягича [1911]) находим на этом месте иной знак (рис. 11, знак № 3). Этот знак, с одной стороны, выглядит как очевидный вариант приведенной графемы Алкуина, а с другой, определенно напоминает половину графемы для *азь* в глаголице (рис. 11, знак № 4). Что касается последнего, то, согласно мнению, распространенному в среде исследователей-славистов, как уже было сказано, этот глаголический знак представляет собой символ Бога.

Отметим типологическую параллель: обнаруженное в балканском ареале последовательное превращение рунического знака (речь идет о тюркских рунах) — знака бога Тенгри в христианский знак креста. Это явление подробно исследовано М. Московым, на публикацию которого мы опираемся (см. рис. 1 в гл. I, 3).

Поиски ассоциаций графем с предметами реального мира продолжают. Одна из последних гипотез (впрочем, неубедительная) принадлежит В. Марешу, который находит сходство между графемами глаголических "еров" с контурами птиц, стрижей или ласточек [Mareš 1978]

* Возможно, что параллелью к *Азь*, от того же и.е. корня **oǵ-* 'сказать', является имя латинского бога *Aius*, при глаголе *ait* 'сказывает', он же *Aius Locutius*, который однажды глубокой ночью сказал римлянам о нашествии галлов; см. об этом "Истории" Тита Ливия (Liv. 5, 50, 52).

6. ИМЕНА БУКВ В СОВРЕМЕННОМ АНГЛИЙСКОМ АЛФАВИТЕ. ОБНАРУЖИВАЮЩИЙСЯ С ИХ ПОМОЩЬЮ ГЛУБОКИЙ СКРЫТЫЙ ПЕРЕЛОМ В АЛФАВИТНОЙ ТРАДИЦИИ СОВРЕМЕННОЙ АНГЛИЙСКОЙ И ФРАНЦУЗСКОЙ КУЛЬТУР

В нашем исследовании две основные линии — парадигматика алфавита (и ее арифметические основания) и имена букв. Но фактически "ариадной нитью" во всем нашем материале являются имена букв, или, точнее — способ именования букв, фактор не менее устойчивый и ориентир не менее надежный, чем рисунки и фонетические значения букв.

Выше (II, 3) мы уже говорили, с какой глубочайшей культурной традицией — и одновременно с ее переломом — было связано появление в древнем Риме обычных для нас теперь имен букв: *A, Bz, Vz, Gz...* В соответствии с этой традицией, если говорить суммарно и без деталей, в современных европейских алфавитах буквы для гласных звуков называются так, как они произносятся, т.е. "собственным звуком", а согласные — "собственным звуком" с прибавлением некоторого гласного звука. Этот гласный звук, входящий в именование согласных букв, является, в историческом смысле, во всех языках производным от звука [e] (который в латинской традиции произносился именно так и изображался графически буквой *e*), т.е. в современном русском [э], в современном французском [e], т.е. [e] "закрытое", графически *é*, в современном английском [e], графически *e*, и т.д.

Что касается букв для гласных звуков, то в современных европейских языках они имеют — в пределах каждого отдельного языка — много разных произношений (так, в современном русском буква *o* может произноситься, "читаться" и как [o], и как [a], и как редуцированный [ъ] и т.д.). Какое же "чтение" (произношение) является "собственным звуком" для каждого из этих знаков?

Мы сформулируем ответ на этот вопрос применительно к современному английскому языку. И исходя из этого ответа — частного, если иметь в виду всю европейскую традицию, — попытаемся прийти к более общему теоретическому положению.

Применительно к английскому языку — если оставить в стороне некоторые не столь существенные детали, — ответ может быть сформулирован следующим образом.

Буквы для гласных звуков, т.е. *A, E, I, O, U*, имеют три основных способа произношения, т.е. "чтения":

- 1) в фонетически закрытом слоге: [æ], [e], [i], [ɔ], [ʌ];
- 2) в фонетически открытом слоге: [ei], [i:], [ai], [ou], [ju:];
- 3) перед знаком (буквой) г: [ɑ], [ɛ:], [ə:], [ɔ:], [ɔ:].

Только второй из этих способов произношения ("чтения") служит собственным именем букв. Иными словами, английские буквы для гласных звуков называются: *A* — [ei], *E* — [i:], *I* — [ai], *O* — [ou], *U* — [ju:].

Как мы видим, налицо очень существенный отход от первонач-

чальной, т.е. латинской, алфавитной традиции. Между тем теоретически над этим фактом мало задумывались и — обычно и в общей форме — продолжают говорить "английский язык использует латинский алфавит".

Но если это и так, т.е. если "английский язык и использует латинский алфавит", то способ этого использования совершенно не тот, что был в латинском языке. Следующие страницы посвящены более детальному размышлению над этим явлением применительно к английскому и французскому языкам, которые, как оказывается, имеют в этом отношении много общего. В английском и французском языках имеется одно сходное правило чтения, излагаемое обычно уже в элементарных курсах, — правило слога.

Правило для английского языка гласит: в открытом слоге буква, обозначающая гласный, читается как дифтонг или как долгий гласный (т.е. имеет так называемое алфавитное чтение); в закрытом слоге та же буква читается как краткий гласный.

В английском языке			Во французском языке		
Буква	Открытый слог	Закрытый слог	Буква	Открытый слог	Закрытый слог
a	fatal [ei]	fat [æ]	a	chocolat [a]	paille [a]
e	me [i:]	men [e]	e	thé [e]	thème [ɛ]
i	bi- [ai]	bit [i]	i	Различия нет	нет
o	no [ou]	not [ɔ]	o	pot [o]	pote [ɔ]
			ou [u]	Различия нет	
u	cue [ju:]	cut [ʌ]	u [y]	Различия нет	
			eu	feu [œ]	peuple [ø]

Рис. 12

Правило для французского языка гласит: в открытом слоге буква (или буквосочетание), обозначающая гласный, читается как закрытый гласный; в закрытом слоге та же буква (или буквосочетание) читается как открытый гласный (см. рис. 12).

На первый взгляд кажется, что сходство между правилами ограничивается лишь условиями, в которых предписывается то или иное чтение. Мы попытаемся показать, что оно идет гораздо дальше и что за ним стоит определенное сходство в устройстве слогов, фонемных систем и орфографий обоих языков, из чего в конечном счете и возникает названная теоретическая проблема.

Прежде всего уточним, что в обоих языках правило вполне действует лишь применительно к ударным слогам. В английском языке при перемещении ударения с данной позиции открытого слога вправо происходит одно из трех явлений: либо 1) наступает редукция гласного — *fate* [feit], но *fatuity* [fə'tju:iti], либо 2) сохраняется вариант, бывший под ударением, но при этом на бывшей ударной позиции сохраняется слабое второе ударение — *notification* [nɔutifi'kéifn], при *note* [nɔut], сохранение ударения и позволяет сохранить ударный вариант гласного, 3) появляется специфический сред-

ний вариант, нейтрализующий различия между двумя основными вариантами чтения — *notorious* [no'tɔ:riəs] (при возможном [nou'tɔ:riəs]). Во французском языке в безударных, следовательно неконечных, слогах устанавливается нейтральный гласный, сводящий различия двух основных фонем каждого ряда к среднему звукотипу. В е-ряду является [E], промежуточный между открытым [ɛ] и закрытым [e]. Закрытость или открытость слога при этом перестает играть существенную роль. Однако в тщательном произношении (нередко и в обычной беглой речи) среднее [E] все же имеет два варианта — слабозакрытое в открытом слоге (например, *Eté*, *EbEniste*) и слабооткрытое в закрытом слоге (например, *Ermite*). Таким образом, основное правило здесь действует фонетически как бы в очень ослабленном виде, фонологически же безударная позиция является слабой. То же соответственно в других рядах — в о-, а-, се-ряду.

Кроме описанных исключений, обусловленных живыми произносительными нормами, во французском языке есть исключения и другого рода, а именно такие, когда в одной и той же позиции встречаются оба звукотипа — как открытый, так и закрытый. При этом, естественно, один из них будет отвечать правилу слога, а другой противоречить ему. Ср.:

а) звукотип, обусловленный позицией (в открытом слоге — закрытый, в закрытом слоге — открытый)

[ete] *été*, [tet] *il tette*

[sɔt] *sotte*, [so:] *sot*

[pat] *patte*, [pa] *pas*

[ʒœn] *jeune*, [bœf] *boeuf*, [bø:]

boeufs

б) звукотип, противоречащий позиции (в открытом слоге — открытый, в закрытом слоге — закрытый)

[etɛ] *il était*

[so:t] *il saute*

[pa:t] *pâte*

[ʒø:n] *jeûne*

Таким путем мы приходим к довольно неожиданному выводу, что во французском языке гласные фонемы, противопоставленные по открытости—закрытости, устанавливаются не столько на основе противопоставленных минимальных пар (тип "а" — тип "б"), а, скорее, на основе лишь одного ряда (тип "б"), так как в другом противочлене (в типе "а") различия по открытости—закрытости полностью обусловлены позицией. Но, с другой стороны, ничему не противопоставленный ряд (тип "б") едва ли может быть строгим основанием для установления фонем. Очевидно, что он все же противопоставлен ряду "а", но более сложным образом. К этому, на первый взгляд парадоксальному, положению дел мы вернемся ниже.

Относительно орфографии нужно заметить, что позиционно обусловленный (тип "б") очень часто имеет какой-либо дополнительный графический показатель, т.е. выступает особым образом отмеченным, маркированным по отношению к регулярному типу "а": ср. диграф *ai* вместо простого *è*, диграф *au* вместо простого *o*, диакритический знак $\hat{\ } (â, eû)$ в дополнение к простому написанию (*a, eu*).

Аналогичные отношения существуют в английском языке. Ср.:

а) звукотип, обусловленный позицией (в закрытом слоге — простой краткий гласный, в открытом — дифтонг или долгий гласный):

[fæt] *fat*, [fei-təl] *fatal*

[nɒt] *not*, [nəʊ] *no*

[kʌt] *cut*, [kju:] *cue*

[met] *met*, [mi:] *me*

[fit] *fit*, [bai] *bi-*

б) звукотип, противоречащий позиции (в закрытом слоге дифтонг или долгий гласный):

[feit] *fate*

[nəʊt] *note*

[kju:t] *cute*

[mi:t] *mete*

[fain] *fine*

К звукотипу "б" относятся также [mi:t] *meet*, [bi:t] *beat*, [mu:n] *moon* и др.

Как в соответствующем случае во французском языке, и здесь мы должны заключить, что противопоставление "дифтонг или долгий гласный" — "простой краткий гласный" устанавливается, в сущности, не на основе минимальных пар типа *not* [nɒt] — *no* [nəʊ], так как последнее полностью обусловлено позицией, а лишь на том основании, что существуют дифтонги или соответственные долгие в закрытом слоге, не обусловленные своей позицией (тип "б"). И опять-таки, как во французском, в орфографии тип "б", отклоняющийся от правила слога, маркируется дополнительным знаком — непронизосимым *e* в конце слога и другими способами.

Если рассматривать фонемные отношения английского языка вне его слоговой структуры, то фонема [i], встречающаяся только в закрытом слоге, противопоставлена фонеме [ai], встречающейся как в закрытом, так и в открытом слоге (точно так же в других рядах); противопоставление [i]—[ai] ничуть не более тесное, чем противопоставление [i]—[e], [i]—[ʌ] и т.д., — все они выглядят лежащими в одной плоскости, равноправными.

Если же учесть зависимость фонем от слогов, то сами фонемные отношения предстанут иными: [i], встречающаяся всегда только в закрытом слоге, и [ai], встречающаяся в открытом слоге, не противопоставлены друг другу, различия между ними обусловлены позицией — структурой слога, это — фонемы-синонимы, что можно записать как {[i], [ai]}. Напротив, [ai], встречающаяся в закрытом слоге, полностью противопоставлена двум предыдущим. Фонема [ai], встречающаяся в закрытом слоге, противопоставлена фонеме [i] собственными дифференциальными признаками и фонеме [ai], встречающейся в открытом слоге, признаками позиции, т.е. самого слога — его закрытостью—открытостью. Эти две фонемы [ai] — фонемы-омонимы. Противопоставления выглядят следующим образом: {[i] всегда в закрытом слоге, [ai] в открытом слоге} — [ai] в закрытом слоге.

Дифтонгическая или долгая фонема, находящаяся в закрытом слоге, т.е. [ai] вторая маркируется орфографически, номинальным превращением закрытого слога в открытый путем прибавления орфографического *-e*, реже — другими орфографическими способами. (Соответственно то же во всех остальных случаях.)

Если принять предложенное решение, то возникает вопрос, ка-

кой из двух рядов считать основным видом фонем — ряд кратких или ряд соответствующих им дифтонгов (и долгих — [u:], [i:]). Так как лишь ряд кратких встречается в недвусмысленно определяемой позиции — всегда только в орфографически и одновременно фонетически закрытом слоге, то его и следует считать основным. Что касается соответствующих долгих и дифтонгов, то они встречаются всегда в открытом слоге, но при этом сам термин "открытый слог" двусмыслен — он может обозначать и фонетически открытый слог (который одновременно будет орфографически открытым): *cue, be, da-ta*, и орфографически открытый слог (который будет фонетически закрытым): *tune, cute, flute*. Долгие и дифтонги нецелесообразно считать основным видом фонем по этой причине.

Итак, вместо следующих обычно принимаемых одиннадцати гласных английских фонем (в британской литературной норме и в этом фрагменте системы, т.е. без рядов [ɔ:]..., [aɪ]... и т.д.) — [æ], [ɔ], [ʌ], [e], [i], [ei], [ou], [u:], [u], [i:], [ai] с учетом орфографии можно считать существующими лишь следующие шесть: 1) [æ], 2) [ɔ], 3) [ʌ], 4) [e], 5) [i], 6) {[u], [u:]}. Остальные пять будут вариантами этих шести, обусловленными всегда орфографически недвусмысленной позицией — орфографически открытым слогом. (Фонетически такое определение, как уже сказано, двусмысленно: фонетический слог может оказаться — г,н одним орфографически открытым — и открытым, и закрытым.)

Этот вывод существенно упрощает обучение чтению по-английски и вообще обучение английскому языку, которое всегда проводится на основе письменной формы языка или по крайней мере с опорой на нее. По-видимому, и для носителей английской речи эти неявные отношения в системе фонем имеют определенное значение, некую психологическую реальность.

Интересно отметить, что слоги, содержащие указанные шесть гласных фонем, составляют 50% слогов, встречающихся в английской речи (тогда как орфографически открытые слоги типа *no* [nou], *no-te* [nout] — лишь 30%, слоги типа *far* [fa:], *nor* [na:] — 10% и слоги типа *fare* [fæ], *here* [hiə], *fire* [faɪə] — 10%). Таким образом, теоретически обусловленное решение — считать основными из указанных одиннадцати гласных фонем лишь названные шесть кратких — вполне определенно отвечает реальности английского языка. Подобному анализу и редукции могут быть подвергнуты и остальные гласные фонемы английского языка.

Известную трудность при таком решении представляют звукотипы огласовки [u]: [u], [u:], [ju:]. Мы свели [u] и [u:] в одну фонему на том основании, что количество минимальных пар (оппозиций) по этим звукотипам невелико; ср. *full* [ful] — *fool* [fu:i] (и их почти нет по [u] — [ʌ]). На том же основании к ним в качестве третьего варианта можно присоединить [ju:], оппозиции которого с [u:] еще более редки; ср. *food* [fu:d] — *fewd* [fju:d]. Однако более удачным может оказаться такое решение, при котором краткое [u] будет выведено из состава этой фонемы. Не исключено также, что его следует объединить с [ʌ].

Можно, однако, представить себе и совсем иное фонемное решение, проведенное тоже с учетом слоговой структуры, но без учета орфографии. При этом нужно будет считать основным вариантом английской гласной фонемы тот, который недвусмысленно обусловлен фонетической слоговой структурой. В фонетически открытом слоге из совокупности звукотипов-вариантов (в нашем понимании варианта) может присутствовать только долгий гласный или дифтонг, который при этом решении и следует считать основным вариантом. Напротив, в фонетически закрытом слоге может присутствовать как краткий вариант той же фонемы, так и тот же самый долгий вариант, что и основной, но в этом случае он всегда дополнительно маркирован орфографически. Это решение предпочтительнее при обучении английскому письму со слуха. При этом основными фонемами будут пять долгих и дифтонгов — [ai], [ou], [ju:], [u:], [u]], [i], [ei], тогда как соответствующие краткие будут их вариантами, существующими только в закрытом (притом одновременно и фонетически, и орфографически закрытом) слоге.

С исторической точки зрения предпочтительнее первое решение: оно отвечает исторической реальности — сложившейся в среднеанглийском языке (XI—XV вв.) зависимостью между характером слога и долготой—краткостью гласного звукотипа в нем (ср. [Смирницкий 1965, 39 и 44]).

Аналогичные рассуждения в той или иной степени могут быть проведены для других фрагментов в английской системе гласных, а также — как это видно из приведенного списка звукотипов и минимальных пар — для французского языка.

Какой полезный вывод можно сделать из всего сказанного выше? Может ли он изменить наше сложившееся представление о системе английских и французских фонем?

Разумеется, в рамках фонемных теорий, исходящих из известных положений, приведенным рассуждением ничто поколеблено быть не может. Верным остается положение, что в современном английском языке (в британской норме) — в пределах рассматриваемого фрагмента — одиннадцать гласных фонем.

Однако если мы примем новое исходное положение — о зависимости понятия фонемы от понятия слога, то картина существенно меняется. Появляются основания для ее упрощения, для редукции указанного количества фонем к пяти-шести основным одним из двух названных способов.

Из проведенного анализа вытекает и второе новое положение, а именно положение о том, что в 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. (Фонема же как единица системы устанавливается при этом только одновременным наблюдением ее произносительных и орфографических репрезентаций.)

"АЛФАВИТНЫЙ ПРИНЦИП" В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ. АЛФАВИТ КАК МОДЕЛЬ КОНЦЕПТА "МИР"

1. "АЛФАВИТНЫЙ ПРИНЦИП" КАК ОДНА ИЗ КОНСТАНТ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Алфавитный принцип кажется, на первый взгляд, и очень простым и не имеющим большого значения в культуре. В самом деле, мы располагаем все слова в словарях в порядке их начальных букв (или в получивших теперь большое значение обратных словарях — в порядке конечных). Мы применяем буквы и для счета, следуя в этом александрийским грамматикам, использовавшим, возможно, впервые, греческий алфавит для нумерации песен "Илиады", которую они же сами и разбили на 24 песни, в силу какого-то еще более глубокого стремления привести в соответствие количество песен знаменитой поэмы с количеством букв их алфавита. Вот пример воздействия "алфавитного принципа"! Мы применяем буквы для исчисления абстрактных величин в алгебре и математической логике. И т.п.

Но исчерпывается ли этим алфавитный принцип в нашей культуре? Нет. Как показал Н.С. Трубецкой, некоторому принципу, притом более абстрактному, подчиняется само расположение букв в алфавите, т.е., сказали бы мы, подчиняется сам "конкретный алфавитный принцип". Трубецкой, вполне справедливо, полагал, что таким абстрактным алфавитным принципом выступает — в греческом алфавите и производных от него, в частности, в славянских — принцип счета в десятичной системе (благодаря чему алфавит распадается на группы знаков по 9 знаков в каждой) [Trubetzkoy 1968, 22].

Размышления по этой, намеченной Н.С. Трубецким, "семиотической" линии приводят нас к мысли, что и "принцип счета" не является здесь предельным, что за ним проступает еще более общий "принцип упорядоченности, порядка", которому подчиняется мир вообще и мир языка и букв в частности.

Обратим прежде всего внимание на связь концептов (1) "мировой порядок", (2) "число" и (3) "буква как знак числа". Буква как знак звука — понятие более сложное и сравнительно более позднее (мы затронем его несколько ниже), между тем связь первых трех обнаруживается уже этимологическим анализом.

Соответствующие двум первым концептам индоевропейские корни входят в огромную семью индоевропейских модификаций корней *ar-, *are-, *rē-, *r- и т.д., и их производных, занимающих в словаре Ю. Покорного около 7 страниц [Pokorny 1959, 55—62]. В семантике они охватывают обширное пространство от значения 'прилагивать, пригонять' и 'рука' (нем. *Arm*. др.прус. *irno*, ст.-сл. *рамо* и др.)

до значения 'мировой порядок' в др.-инд. *ṛ-ta*, 'священный порядок, ритуал' в лат. *rītus* и 'число' в др.-гр. ἀριθμός, др.-ирл. *rīm* и в др.

В немецком языке концепт "число" др.-в.-н. *rīm* от этого корня соединяется с концептом "ритм; рифма" *Reim*, восходящим к др.-гр. *rhythmos*, ῥυθμός 'ритм'. И это соединение не случайно. Концепт 'ритм', возникший на почве древнегреческой культуры, также выражает идею "закономерности, порядка", но не статичных, а содержащих компонент "движения, упорядоченного движения". Как показал Э. Бенвенист, греческое слово возникло в рамках греческих философских взглядов (в частности, Гераклита и Демокрита) как термин, означавший "положения, или конфигурации (вещей)" как "протекания" (от глагола со значением 'течь'), "по самой природе лишенных постоянства и необходимости, представляющих такой порядок, который подвержен вечному изменению" [Бенвенист 1974, 383].

Что касается третьего из названных вначале концептов, "буква", то в греческой культуре он в виде термина στοιχεῖον '1. тень от солнечных часов, 2. буква (с точки зрения ее звукового достоинства), 3. первоначало, первоэлемент' связан, с одной стороны, со στοιχος 'ряд, линия, вереница', 'числовой ряд' (т.е. с идеей "порядка"), а с другой — с глаголами στεῖχω 'идти в ряд' и στοιχεω '1. выстраивать в линию, 2. следовать в линию, в определенном порядке' (т.е. с идеей "ритма"). К этому же корню восходит гр. στίχος 'шеренга, ряд' и 'стихотворная строка, стих'. В отличие от ὑρίσματα 'буквы как знаки' (от корня со значением 'писать, царапать'), στοιχεῖα (мн.ч.) означает 'элементы алфавита, которые заучиваются расположенными в строгом, неизменном порядке' [Chantraine, 1049] (см. также ниже о лат. *elementum*).

В последние десятилетия мы постоянно сталкиваемся с разнообразными частными подтверждениями этого общего принципа (хотя он еще и недостаточно осознается именно как общий). Ограничимся здесь только одним примером. Сравнительно недавно Х. Рикс показал, что некоторые особенности этрусского алфавита на территории Северной Италии могут быть объяснены следующим процессом производства знаков: исходный концепт "число" ⇒ имя числа ⇒ буква, соответствующая первому звуку этого имени ⇒ знак этого числа. цифра. Таким путем он убедительно объяснил возникновение знака *λ* (или, в округленной форме, *⊔*) как знака числа "5" (этрусское *tal* значит "5"); далее этот знак вытесняет более общепринятый в этом европейском ареале знак для звука [м] [Rix, 1969]. Интересны также его гипотезы, связанные с другими числами и знаками.

2. АЛФАВИТ КАК ТОПОЛОГИЧЕСКАЯ (ПРОСТРАНСТВЕННАЯ) И ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ (ВРЕМЕННАЯ) МОДЕЛЬ МИРА. САКРАЛЬНЫЕ ТОЧКИ (ЦЕНТР АЛФАВИТА = ЦЕНТР МИРА И ДР.).

АЛФАВИТНОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТЕРМИНА *ELEMENTUM*. ГИПОТЕЗЫ О САКРАЛЬНЫХ ЗНАЧЕНИЯХ РУН

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 этому вопросу, необходимо взглянуть на алфавит как на нечто целое. И, по-видимому, именно так смотрели на алфавит древние. Это прекрасно показано в работе А. Дитериха 1901 г., пожалуй, в первом и до сих пор важном, исследовании на эту тему (мы будем далее неоднократно ссылаться на текст его второго издания [Dieterich 1911, XIII]).

Почти все древние записи греческого и латинского алфавитов как целых, т.е. именно как алфавитов, обнаруживаются на вазах, урнах (реже других предметах), происходящих 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 — брактеатах, служивших подвесками-амулетами (см. ниже). Тем самым объясняется первое назначение алфавита как целого: он рассматривался 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. Ἄπολλων Ἀποτρόπαιος.)

С этим первым свойством алфавита, которое он имел в глазах древних, связано его второе свойство: алфавит — если не прямо сознательно рассматривался, — то ощущался как модель мира. Отдельные знаки алфавита рассматривались как элементы мира и одновременно как элементы записи мира, а алфавит в целом — как имя мира [Dieterich 1911, 224 ff.].

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, по-видимому, чаще, с концом базы счисления. Так, в славянских алфавитах, где, как показал Н.С. Трубецкой (см. ниже), базой является "9", особенные 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.п.) 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-arium*, *ABC-tarium*, позднеанглосаксонское, средневерхненемецкое и нижненемецкое *abecede*, литовское *abecėlė*, церковнославянское *азбука*, русское (из древнерусского) *алфавит* (по греческим именам двух первых букв *альфа, вета* [бета]) и т.п. Название *abecedarium* утверждается довольно поздно — у латинских христианских авторов (так, *abecedarii psalmi* у Августина). Но некоторое время с ним слабо конкурирует другое наименование — *elementaria* (Arnobius, 69, 13, ок. 300 г.). Последнее, как это очевидно, представляет собой ряд из первых трех букв второй половины латинского алфавита. Сам по себе этот 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 *LMN*. Истоки этой традиции Э. Зиттиг видит в древнесемитских алфавитах: в то время как табличка из Угарита с 30 знаками содержит, в общем, современный европейский порядок знаков (см. [Степанов 1989а] и здесь, выше), 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 все буквы первой половины имеют двусложные имена (кроме ε, позднее ξ ψιλόν) в то время как все буквы второй половины за исключением λ (λάβδα, лаμβδα), κ (κάλλα по аналогии с ρόλλα) и σ (σῆμα возможно, от σίζειν 'свистеть', вместо дорического σάυ) имеют односложные имена [Sittig, 1952]. Мы должны к этому добавить, что неполные алфавитные списки, доведенные до половины или примерно до половины, встречаются в средневековой традиции довольно часто. Прежде всего надо упомянуть один из древнейших, по-видимому, памятников такого рода в европейской греко-латинской традиции — это надгробная плита мужчины, имя которого написано греческими буквами — ΠΟΝΤΙΙ, на вилле Aldobrandini (Frascati), античный Tusculum. На плите начертан греческий алфавит ровно до половины, т.е. до буквы *Μ* [Dieterich, 1911, 205]. Здесь это положение, т.е. то, что приведена только половина алфавита, несомненно не случайно: записи алфавита на амулетах и других предметах, которые клались в могилы, имели значение "оберегов", охраняющих символов, но какой именно смысл вкладывался в половинную запись, — нам неясно. Упомянем далее, например, что в Зальцбургской Алкуиновой рукописи (подробнее см. выше) один из трех имеющихся там алфавитов содержит только 16 букв (из 25); норвежский рунический ряд IX в. также 16 знаков (случайно ли это совпадение с предыдущим примером?) против 31 знака в англосаксонских рунах того же периода, т.е. половину*. Итак, два названия алфавита параллельны:

a — b — c — (d/tarium) — abecedarium
 l — m — n — (taria) — elementaria.

* Вторая половина латинского алфавита представлена также в магической формуле *SATOR* (см. ниже).

(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, составная часть алфавита'. С точки зрения латинской грамматики и фонетики второе слово нетипично. Оно, если рассматривать его именно как целое слово, должно было бы иметь форму **limen* (ср. *augmen, fragmen, tegmen, unguen, frumen* и более поздние *augmentum, fragmentum, tegmentum, unguentum, 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 rerum natura* 197; 824; 913 etc.) со значением 'элемент, мельчайшая и простейшая составная часть материального мира; атом', 'такая же часть, как буква в алфавите'. По остроумному предположению Э. Зиттига (указ. соч.), Лукреций был по происхождению этрусском (об этом говорит его этрусское по форме имя: *Lucretius* как *Amatius, Caesutius, Carutius, Ignatius, Tarquitius* и т.д.) и употребленное (если вообще не им же и 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 этрусков к римлянам (см. подробнее выше).

С.Г. Проскурин, в связи со своими работами над германскими рунами, (включенными в настоящую книгу), обратил внимание на то, что 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.Г. Проскурин по-новому, с синхронной, системной точки зрения объяснил происхождение латинского слова *elementum* 'буква как знак', 'первоначало, элемент', 'первичная материя, стихия' — как не просто сцепление имен трех букв *el+em+en-*, но как сцепление имен трех букв, занимающих абсолютную середину латинского алфавита. В самом деле, в латинском алфавите классической поры, состоящем из 25 знаков, *M* занимает абсолютно срединное, 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 στοιχείον. Здесь перед нами также сакральная синтагма алфавита (см. также разделы II 4 "в" и II 5).

Собственно говоря, особое положение центральной буквы как центральной точки алфавита ощущалось уже в древности. Одна из древних магических алфавитных формул, дошедшая до наших дней

(во всяком случае, до дней, когда А. Дитерих писал свою работу [Dieterich 1911, 216]), применяется в народном обиходе Запада; амулеты с этой надписью привязывают коровам, овцам и т.д., чтобы скот не сглазили и не "испортили"; подвешивают под крышу дома; бросают в огонь при пожаре, и т.д. Формула имеет такой вид (буква *N* занимает абсолютно срединное место, а остальные буквы, кроме *E*, 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

Первое место в древних алфавитах нередко отводится символу, представляющему какую-то особую ценность, символу божества вообще или же бога — дарователя языка и/или письма. Если на это место попадает какой-либо знак, имеющий по происхождению иное значение, то он по-новому моделируется, т.е. переосмысливается, соответственно этому месту. Так обстоит дело в древнегреческой традиции.

Первая буква древнесемитского финикийского алфавита, заимствованная греками, по своему имени, *āleph*, ассоциируется со значением 'череп быка'. И греки осознавали эту ассоциацию: *ἄλφα* *βοῦς κεφαλῆ*, *Φοίνικες* (Hesych. Coll. Bekker, AG, 381, 27); *Φοίνικας οὖτω (ἄλφα) καλεῖν τὸν βοῦν* (Plutarch. Qu. conv. 9, 2, 3) — "альфа — по-финикийски "голова быка"; "альфа — по-финикийски "бык"

Но в греческом алфавите христианской эры имя первой буквы переосмысливается и начинает связываться с евр. *ʾaliph* = *מֵאֵלֶּיךָ* 'учись'. Соответствующие рассуждения мы находим у Евсевия Кесарийского (260—340 гг.) (Praeparatio Evangelica, V, 5, 474 b; XI, 6, 519 c) и у Феодосия Александрийского (IV в.) *περὶ γραμματικῆς*, 1). А Епифаний (ум. 403 г.) на основе так истолкованного имени буквы *альфа* образует новый глагол *ἄλφεω* или *ἄλφαίνω* 'искать, доискаться' [Lampe 1987, sub voce].

В раннехристианской же литературе название *альфа*, *алфа* начинает связываться с именем библейского Авраама, считавшегося изобретателем букв. Так, у Геннадия I Константинопольского (ум. 471 г.): *δια τί μὲν ἐν ἄλφα πρώτῳ προσετέθη τῷ Ἀβραάμ ὄνοματι θεολογεῖς* (Gen. 17: 5) 'Будешь заниматься богословием единого начиная с алфа, положенному первым по имени Авраам'. У Клементия Александрийского (ум. до 215 г.): *προσλαμβάνει τὸ ἄλφα, τὴν γνῶσιν τοῦ ἐνὸς καὶ μόνου θεοῦ, καὶ λέγεται Ἀβραάμ* (Clem. stromateis 5. 1) [Lampe 1987, s.v.] 'Присоединишь еще алфа [как] познание первого и единого Бога, и нарекается оно Авраам'. Свиды Лексикограф (ок. 1000 г.) под словом *Ἀβραάμ* дает пространное толкование: "И свидетельством этого является звук алфы, первой буквы и главенствующего имени, взятого из алефа Евреев для именованя счастливого и первого и бессмертного". Далее там же разъясняется, что это прекрасное имя (т.е. *альфа*) означает 'знание', ибо *альфа* ('Алеф) не всегда толку-

ется как 'бычий череп', но часто как *алиф* 'учись' [Dornseiff 1925, 27]. В Апокалипсисе от Иоанна (I, 8 и др.) Бог-отец именуется 'альфой и омегой', 'началом и концом' (ἐϋὼ εἰς τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω, ἀρχὴ καὶ τέλος, λέγει ὁ κύριος). А. Дитерих, вслед за некоторыми другими исследователями, справедливо, на наш взгляд, связывает эту формулу с записью, часто обнаруживаемой на материальных алфавитных памятниках (вазах, урнах и т.д.) — $\Lambda\Omega$ как знак алфавита в целом. Новозаветная формула также выступает как сокращение вместо всего алфавита, который, как мы уже видели, осознается как модель и символ мира [Dieterich 1911, 210].

Далее в Апокалипсисе (21, 6; 22, 18) и позднее этот символ относится только к Иисусу Христу. Примечательно также для нашей темы, что *альфа* обозначается всегда полным именем (τὸ ἄλφα), а ω только курсивной буквой. Последнее объясняется тем, что имя "о-мега", "о большое" возникло позже. В Апокалипсисе эта формула заимствована, по-видимому, из древнееврейского (ср. Исаия 44, 6), но в древнееврейский она перешла из греческого. Последнее доказывает тем, что в Талмуде эта формула содержит в середине еще и знак \aleph [м], но *м* занимало срединное место только в греческом алфавите [Lohmeyer 1950].

Совершенно в том же духе, что и в греческом алфавите, даются толкования первой буквы в русском азбучовнике (словаре) старшей поры "Книга, глаголемая алфавить" (XVI в.) (текст приводим по изданию [Ковтун 1989]; для упрощения типографского набора здесь знаки ударений сняты, титла раскрыты, надстрочные литеры внесены в строку): "2. алеѡ. тл. [толкуется. — С.Ю.] еврее первое азбучное словце наричют алеѡ, еже есть азъ. толкует же ся алеѡ по еврейски учение или наука. 3. алѡ. т. грецы первое азбучное словце наричют. алѡа, еже есть. азъ, толкует же ся по гречески алѡа ищи".

Н.И. Толстой, В. Кипарский и некоторые другие видные слависты разделяют существующую в славянской филологии гипотезу, согласно которой первая буква этой азбуки, имеющая подобие креста, и является прямо и непосредственно знаком креста, символом Бога. Наиболее детально эта гипотеза была выражена молодым, безвременно скончавшимся финским славистом Ю. Чернохвостовым. По мнению Ю. Чернохвостова, не только первая, но все вообще буквы глаголицы, созданной Кириллом, являются сложениями из трех элементов, трех божественных символов — креста (знака креста), треугольника (символа божественной Троицы), круга (символа всемогущества, бесконечности и совершенства Бога) (см. [Kiparsky 1963]). Ассоциации первой глаголической буквы с крестом, конечно, несомненны. Но против гипотезы Ю. Чернохвостова как целого свидетельствует, по-видимому, то, что, как показал Т.В. Гамкрелидзе, древнегрузинский алфавит создан из комбинации перекрещивающихся прямых линий, элементов круга и треугольника (т.е. тех же самых, что и в реконструкции Ю. Чернохвостова), без всякой связи с религиозной символикой (см. [Гамкрелидзе 1989, 160 и сл.]). К тому же и в полном списке начертаний глаголического "а", приведенной Й. Вайсом [Vajs 1932], не обнаруживается таких уж явных сходств с хрис-

тианским крестом (поперечная черта располагается слишком низко). И наконец, почти ту же самую форму имеет знак для "а" в младших, скандинавских и англосаксонских, рунах (см. рис. II № 4 и ниже).

В обеих славянских азбуках, кириллице и глаголице, рисунки всех букв, а также числовые значения некоторых букв различны. Между тем имена букв в обеих азбуках одни и те же. Это значит, что имена букв относятся к какому-то иному параметру букв, нежели их рисунок и их числовое значение. К какому же именно? Это и есть главный вопрос при реконструкции алфавита как некоего целого.

Нашим исходным положением является следующее: имена букв относятся к звуковому значению и к месту в алфавите, причем оба эти параметра выступают в тесной связи. (Уточнение этого, пока еще слишком общего, положения будет дано ниже.)

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 лямбда, λ 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 1.000 — 9 знаков), 5) тысячи (от 2.000 до 100.000 — 12 знаков) [Соболевский 1948, 81—82]. В этом перечне из 5 разрядов разряд "десяти" занимает срединное место, а его начальный знак—"лямбда (со штрихом)", λ и звуковым значением [л]. (Об особой роли этого знака см. также гл. II, 5 и гл. IV, 3.)

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 (см. гл. I, наши рассуждения о концептуализации "центра мира"). 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, отмечающийся ежегодно 23 декабря. По преданию она была матерью двенадцати сыновей, из которых Ромул составил жреческую коллегию Арвальских братьев. Ср. у Варрона: "Larentinae, quem diem quidem in scribendo Larentalia appellant, ab Acca Larentia nominatus, cui sacerdotes nostri publice parentant [e] sexto die, qui atra dicitur diem tarentum accas tarentinas" (Varro, De lingua latina 6. 23) 'Ларентины — день, который на письме некоторые называют ларенталии, носит

такое название в память Акки Ларентии, в который наши жрецы публично приносят поминальные жертвы по умершим родителям на 6-й день, день этот роковой [печальный] и называется также *tarentum accas tarentinas*'.

Место жертвоприношения: *Tarentum* — культовое сооружение, могильник. Известен факт устройства такого места во время другого праздника римлян "Столетних игр" (*Ludi Saeculares*) на Марсовом поле (*Campus Martius*). *Tarentum* Акки Ларентии располагался в одном из районов Вечного города — *Velabrum*. Примечателен факт вариации названия "Столетних игр", — праздника, заключавшего *saeculum* (столетний цикл) как *Ludi Tarentini*. В чем можно видеть причину такого смещения? Дело в том, что оба праздника: ларенталии 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 искупительный праздник, сопровождавшийся жертвоприношениями силам подземного мира, и знаменовали собою конец старого, отягощенного проклятьем 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 (см. выше гл. II, 2). 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 могильник *Tarentum* как римский алтарь *mundus* [Watkins 1991]. Во время торжеств, согласно древнеримским источникам, совершался древнейший ритуал возрождения мира (лат. *mundus*) на алтаре — яме. Сравним также другое значение *mundus* 'яма' у Плутарха как священный центр города (Рима) [Плутарх 1990; 63]. Среди выдвинутых этимологических версий имени *Tarentum* имеется гипотеза о его происхождении от названия города *Tarentum*. К. Уоткинс отмечает: "Несмотря на разделяемую многими историками римской религии точку зрения, включая Ж. Дюмезиля... не существует какой-либо связи между южно-итальянским городом (Тарентум) и топонимом Рима, ассоциируемым с более древним культом. Как известно, культ Акки Ларентии восходит к мифолого-исторической традиции происхождения Рима" [Watkins 1991]; ранее [Mommsen 1909]. Американский автор связывает этимологию *Tarentum* с и.-е. **terh₂-* 'пересекать', 'преодолевать', ср. хет. *tarh₂-*, *tarahzi* 'преодолевать', др.-инд. *titar-* 'пересекать', ав. *titarā*. Таким образом, *Tarentum* первоначально имело значение 'место пересечения, перекресток' (ср. I, 3). Реконструкция римского космоса в топологическом 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 *Tarentum*. Этимологизация этого названия обнаруживает идею "пересечения" (см. также ниже III, 4 о мироздании по Платону ["Тимей"]). Здесь мы обращаем внимание на топологический аспект италийского ритуала, а именно, на расположение алтаря-ямы в центре космоса италийцев. Центральный ритуальный пункт находится на пересечении ("*Tarentum*") различных космических зон — в абсолютном центре, обуславливающим сам мир. "Когда *mundus* открыт, то разверзаются, так сказать, врата мрачных подземных божеств", — пишет Варрон (цит. у Макробия I, 16, 18). Сравним также геомантическую легенду о происхождении Рима в некоей "срединной точке", центре и характерный древнейший символ Иерусалима — знак "мандала" [Гольд 1990, 147]. Согласно 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, élégant'. Варрон указывает: *apellatur a caelatura caelum, graece ab ognatu κόσμος latine a puritia mundus* (Sat. Men. 4) "от *caelatura* (искусство художественной чеканки или резьбы) названо небо (*caelum*), по-гречески от украшения — мир (*κόσμος*), по-латыни от чистоты (*puritia*) — мир (*mundus*)". Он же (*De lingua lat.* V. 23) отмечает связь между *mundus* 'чистый' и *mundus muliebris* 'женский наряд'.

Ж. Вандриес показал, что эта связь является переносом, и даже калькой, греческих ассоциаций между "космосом" и "красотой, благоустроенностью" на латинскую почву, и не отражает собственно латинских концептуализаций. В латыни *mundus* значит прежде всего 'яма', 'жертвенная яма' как 'вход в подземный мир' [Vendryes 1913, 305].

Ритуальный пункт, топологически расположенный в центре римского космоса, в хронологическом аспекте являлся точкой, где по мысли древних, завершался год (век) старый 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") и "вещном", "реологическом" (вещные элементы: жертва, ритуальный символ (очаг, могильник, архитектурный символ). В празднестве *Ludi Saeculares* прослеживаются следы древнейшего индоевропейского ритуала, зафиксированного в Иране, у кельтов и у германцев. В целом, представление о происхождении мира из первоэлемента — универсальная мифологема индоевропейской культуры.

На аналогичную римской концепции концептуализацию в кельтском ареале обратил внимание Ж. Вандриес: ср. кельт. **dubno* исходная форма (реконструкт) в значениях 'дно' и 'мир' (см. выше I, 3). Совпадение значений в латинском *mundus* и ирландском *domum* (от **dubno*) предстает более выпукло в семантических мотивировках

кельтских имен собственных, с одной стороны, и идеи римских ритуальных празднеств — с другой. У ирландцев в раннем Средневековье были общеупотребимы имена *Domngen*, род. падеж *Domngin*, которые восходят к более ранней форме *Dumnageni*, ср. брит. *Dumlogeni* [Королев 1984, 14]. Эти имена собственные с первым компонентом *Dumno*, *Dubno* букв. 'мир, глубина' и др.-ирл. *gein* 'рождение', 'дитя', 'потомок' — т.е. все имя в целом значило букв. 'рожденный миром (= ямой)'. Эти имена собственные были в обиходе и у континентальных кельтов.

К семантическому этюду Ж. Вандриеса о слове *mundus* и его этимологии в последнее время вернулся Э. Эванджелисти [Evangelisti 1969]. Итальянский автор заново анализирует текст Катона (*Cato. Commentar. iuris civilis*): "Mundo nomen impositum est ab eo mundo qui supra nos est...", приводимый Фестом (P.F. 145, 12 ff.) и комментарий его у Феста (126, 4 ff): "Cereris qui mundus appellatur, qui ter in anno solet patere: VIII Kal. Sept., et III Non. Octobr., et VI Id. Novembr. Qui vel † enim † (etiam *ed. princ.*) dictus est quod terra movetur". Т.е., у Катона: "Имя *mundus* происходит от того *mundus*, который над нами..."; у Феста: "Тот *mundus*, который называется *mundus* Цереры, трижды 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 заключает, 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 *maṇḍala* 'круг, диск, кольцо, шар и т.д.', т.е. с концептом "мандала", рассмотренным и нами (выше). Он присоединяется к мнению М. Элиаде [Éliade 1954, 224] о том, что мандала в ведийской Индии означало алтарь как "вместилище, место для приема" ("réceptacle") богов; алтарь мыслился как "прорыв уровней" (*rupture de niveau*), обеспечивающий общение между тремя космическими зонами — небом, землей, подземным миром; т.е. *мандала* — это сакральный центр универсума.

Др.-инд. *maṇḍala* Э. Эванджелисти вполне убедительно считает образованием на *-lo- (у него: -la-) от той же и.-е. основы **mondo-*, что и лат. *mundus*; отличие в церебральных -nd- в индийском слове он объясняет спонтанной церебрализацией, возможность которой установил М. Майрхофер [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 генетически) 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 зави-

симости 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 — *1* соотносилась с числовым значением 17 (по положению в футарке) и с числом 1, так как занимала обычно первую позицию в 3-й семье. Деление футарка на семьи в общегерманский период подтверждается надписями на брактеатах Вадстены и Грумпана, где семейства выделены графическими символами-двоеточиями, отделявшими внутренние группы из восьми элементов. Однако выше мы постулировали первичность принципа алфавитного ряда по отношению к принципу "семьи" в парадигматике системы футарка. Старшерунический ряд не имеет ничего общего с другими индоевропейскими алфавитами эпохи христианства, например, с тем же древнегерманским готским алфавитом Вульфилы. "Нельзя забывать, что вульфилианский алфавит, как это вообще присуще новым алфавитам, — пишет О.А. Смирницкая, — воспроизводит порядок букв, существовавший в алфавите-источнике, 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.)" Первичность числового принципа в алфавите готов обусловлена традицией. Вульфила довольствуется заменой в системе нескольких специфически греческих звуковых значений, 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 генетически 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 располагается руна (𐌺), имевшая название **jeran* 'год'. Такая числовая символика имела под собой, вероятно, социально-культурные основания, поскольку германцы уже делили год на 12 месяцев (см. более подробно [Hoops 1932, 585]), о чем также упоминает Эда Достопочтенный (*De ratione temporum*). Известно, что для исчисления месяцев на первых календарях германцы использовали буквы рунического ряда. Таким образом, определение номера руны XII в футарке, вероятно, является первичным по отношению к ее названию и числовому значению во 2-й 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 рун: 1 — *f* — *fehu* 'скот, деньги' (отчуждаемое имущество) и 24 — *o* — *ofal* 'наследуемое имущество' [Krause 1966, I]. На наш взгляд, такой цикл — 1 — 24 является базовым для футарка.

Здесь необходимо сформулировать важное базовое 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 и № 24, синонимизируются в их хозяйственном, экономическом, а следовательно, и в "стоимостном" значении: первая символизирует "движимое имущество" — деньги, скот, богатство, а последняя — "недвижимое (или наследуемое) имущество". Концепт движимого имущества задает идею "единицы, 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 также "стоимостное", или числовое значение, в отличие от того, что имеет место в гомогенном греческом 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 **fehu*, означает 'скот', или в более узком значении 'овца'. Значение же 'богатство', которое обнаруживается в этом слове или в его производных, например, в латинском *rescūtia* 'деньги', считается вторичным, и его рассматривают как результат семантического развития слова, "означавшего первоначально то, что было основным богатством, т.е. скот".

Э. Бенвенист заставил пересмотреть традиционную интерпретацию, как бы "перевернув ее", и показал, что **reku* первоначально означало 'личное движимое имущество', и лишь позднее, посредством последовательных видовых уточнений термина, получает возможность — но лишь в некоторых языках — обозначать скот, а в Средние века этот термин порождает слово *feudum* 'вотчина' [Benveniste 1970, т. 1, 47 ff.].

С последним же, с *feudum*, можно прямо сопоставить значение имен руны № 24, последней в ряду, а именно — X *ofalan* 'унаследованное 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, служащих 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 срединную 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.

В 24-значном футарке на 13 месте, как уже отмечалось, была представлена графема \downarrow , обозначающая, по всей вероятности, *e* (это так называемая "retrograde", "обратимая" графема, т.е. имеющая второе изображение — \uparrow). Вопрос о происхождении и функциональной значимости графемы \downarrow остается в рунологии местом, вызывающим к жизни самые полярные точки зрения. С. Бугге предполагал, что графема \downarrow передавала долгий закрытый *e*. О. фон Фризен полагал, что \downarrow обозначала открытый *e*, что согласовывалось с его концепцией о происхождении этой графемы из греческого курсивного ϵ . По мнению В. Краузе, графема \downarrow имела фонетическое значение среднее между *e* и *i*. Х. Арнтц считал, что \downarrow означала попеременно *ei — e — i* (ср. также [Макаев 1965, 67—68]).

Таким образом, это единственная руна, не имеющая определенного фонемного значения, как бы "лишняя" руна. К тому же ее место вариативно. В надписи на Кюльверском камне руна \downarrow стоит на 13-м месте вслед за руной \downarrow (*p*), перемещенной в других рядах на ее место.

К тому же, центральные руны занимают маргинальное положение в надписях. В алфавитном ряду из Эггьюма они вообще не представлены [Краузе 1966]. По нашей гипотезе, малоупотребимость центральных рун футарка \downarrow (*e*) или \downarrow (*p*) вызвана их высокой степенью сакрализации. Дело в том, что цепочка рун № 13 и № 14 связывает два семантических элемента, игравших особую роль в космологических представлениях германцев: № 13 **ivaz* 'тис' и № 14 **perþo* 'лошадь' (по нашей гипотезе, ср. аналогично [Фридрих 1979, 142]). В определенном смысле данная цепочка синонимизируется с древнесеверным названием мирового дерева ясеня *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. *yr* 'тис') и *drasil* 'конь Одина'. Типологически такая реконструкция соответствует идее центра мира, — представленной в семантической мотивировке **midja-gardaz* см. выше.

Собственно говоря, мы описывали координаты алфавита и мира и в пространственном (топологическом), и во временном смысле одновременно. Разделить их вряд ли возможно. Ведь и в самом мифологическом мышлении пространство и время представлены слитно. Можно лишь добавить несколько замечаний о собственно временной компоненте.

Понимание мира как развернутого в пространстве свойственно языческой культуре. Осознание же динамики мира во времени, как имеющего начало и конец, входит в античный греко-латинский мир с христианством. И впервые идея мира во времени формулируется, по-видимому, в Библии.

Исследователи давно уже отметили различие двух древних концепций времени — циклическое представление о времени в античности и линейное представление о времени в христианстве (ср. нем. *zyklische und lineare Zeitvorstellung*) (см., например [Ohly 1977, 363]). В пределах самого Св. Писания этот перелом выражен, как считают, в Нагорной проповеди Христа: "Не подумайте, что Я пришел упразднить Закон или Пророков. Я пришел не упразднить, но исполнить" (Мат. 5, 17). Толкуя термин "исполнить", лат. *adimplere*, Фр. Оли замечает: «Этот термин ставит Старый и Новый Заветы в отношения творческого напряжения через исполнение Старого, не в том смысле, как, например, можно сказать, что "пророчество исполняется, сбывается", а именно в смысле глагола *adimpletur* ("исполняется, наполняется"), подобно тому, как не пустой, а наполовину полный сосуд наполняется до краев» [Ohly 1977, 363]. Далее немецкий исследователь продолжает: «Символический (*antitypischer*) характер сакраментальных текстов и ритуалов в церкви не следует понимать таким образом, что Христос как архисимвол (*Erztypus*), находящийся на стыке, на "середине" времен, сузил нечто выходящее далеко за его пределы. Через Христа начатое им время мира (*Weltzeit*) приобщилось не только к тому, что должно было сбыться и сбылось по Старому Завету (*Sicherfüllhaben*), но и к тому, что должно беспрестанно сбываться и дальше (*fortwährendes Sichweitererfüllen*) во времени церкви» [Там же, 367]).

Следует сделать одно важнейшее примечание: "циклическое" представление о времени свойственно не "всей" и не "вообще" античности, а лишь преобладающим концепциям в ней. Так, к Платону это не применимо, во всяком случае, без существенных поправок на "линейность".

Собственно говоря, именно такой "фон", такое временное миропонимание существует и в славянских азбучных молитвах: в их пределах как бы "замкнут" (отражен) весь мир и всё его время, но как "новое", как "событие", совершается сама молитва, само движение мысли молящегося к Богу (см. гл. IV).

Как отметил С.С. Аверинцев, древнегреческий мир, "космос", мыслится в пространстве и во времени неизменным. Идея "времени мира" здесь отсутствует. Мир же Библии, "олам", напротив, — это поток временных свершений, мир как история. «Двухъярусное ("земля" — "небо", "земное" — "божественное" и т.п. — С.Ю.) членение мира могло иметь временной, т.е. исторический модус (когда противопоставлялись друг другу "сей век" и "будущий век" как настоящее и будущее). Оно могло иметь пространственный, т.е. космологический, модус (когда противопоставлялись друг другу "земное" и "небесное" в буквальном, отнюдь не метафорическом смысле слова). Оно могло иметь, наконец, философский, онтологический модус (когда противопоставлялись друг другу материя и дух, время и вечность, что можно также обозначить как "земное" и "небесное", но в порядке метафоры)» [Аверинцев 1977, 107].

С точки зрения современных, кажущихся нам естественными, представлений, понятие о мире во времени возникает на основе понятия

о мире в пространстве. Идея пространства предшествует идее времени. Ниже мы будем говорить о недостаточности такого изображения эволюции, но сначала пройдем этот исследовательский путь.

Во всяком случае, несомненно, что языковые выражения для обозначения времени, в особенности для обозначения отрезков времени, возникают на основе языковых выражений для частей пространства, отрезков длин и т.п., — служащих для счета времени. В самом деле, мы и сейчас еще можем сказать: *Киев мы просидели в вагоне-ресторане; Два спектакля я проболел; Три остановки в автобусе мы простояли на ногах*, и т.п. Русское слово *час* восходит к балто-слав. корню **kes-* и означает первоначально 'засечка, зарубка', т.е. метка на каком-либо деревянном предмете, служившем для отсчета времени.

Й. Трир убедительно показал связь между латинскими словами *tempus* 'время' и *templum* 'храм'. Связь эта, сохранившаяся в классической латыни лишь в синонимии выражений *extemplo* = *ex tempore* 'тотчас', в истории опосредована следующими отношениями. Слово *tempus* первоначально значило 'основная горизонтальная балка в крыше дома'. Слово *templum* является производным от этого, образованным с помощью суф. *-i-*. Отношение *tempus* : *templum* в точности подобно отношению **perstis* : **perstlom* 'жердь' : 'храм'. Вторая пара слов в классической латыни отсутствует, но она удостоверяется класс. *postis* (из **porstis*) 'столб' и оскским *pestlum* 'постройка, храм' [Trier 1941, 106 ff.]. Таким образом — как это видно на данном примере — можно утверждать, что чисто языковая связь, существующая в семантике языка, от обозначений пространства к обозначениям времени, существует и на концептуальном уровне, поскольку *templum* обозначает также 'квадратное пространство, очерченное авгуром на небе или на земле', в пределах которого он собирает и истолковывает знаки-предсказания (в том числе и временные, движущиеся, например, полет птиц).

Преобразование алфавита из пространственной системы во временную ясно видно также на примере древнеирландского огама. Как мы уже отметили (гл. II, 4-а), там каждая из 13 согласных означает один из 28-дневных месяцев, начиная с 24 декабря, а каждая из 5 гласных — квартал года. Последний квартал, начинающийся зимним солнцестоянием, означает в алфавите переходом от зоны буквы А к зоне буквы I, а чтение подряд всего алфавита символизирует движение времени в пределах года — годовой цикл.

Временные отношения существуют и в христианской интерпретации алфавитов. Напомним хотя бы широко известное (также и нами выше обсужденное): "Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель" (Апокалипсис I, 8).

В заключение этого раздела, стоит, пожалуй, обратить внимание на то, что все основные его темы так или иначе — но почти буквально — проходят в архетипах Юнга. Образ Дерева, ассоциирующийся с образом Христа; оси мира и их крестообразное пересечение, причем Юнг упоминает в этой связи "Тимей" Платона и мы,

хотя и в несколько другой связи, рассматриваем этот диалог ниже; "углы мира" и "квадрат мира — мандала"; наконец, накладывающиеся друг на друга представления о времени — мировые часы, с одной стороны, и церковный календарь, и т.д. — см., например, в книге К.Г. Юнга "Архетип и символ" разделы о снах девочки, видение Гийома и др. [Юнг 1991, 74, 176 и др.].

3. СЧЕТ ВРЕМЕНИ КАК ОТРАЖЕНИЕ ВСЕХ ОСОБЕННОСТЕЙ СЧЕТА, ВКЛЮЧАЯ ЕГО "АЛФАВИТНЫЕ" ОСОБЕННОСТИ. СЧЕТ ДНЕЙ ПРАВОСЛАВНОЙ НЕДЕЛИ КАК КОМПРОМИСС МЕЖДУ РАЗЛИЧНЫМИ СЕМИОТИЧЕСКИМИ СИСТЕМАМИ СЧЕТА В СИТУАЦИИ ДВОЕВЕРИЯ

Счет времени, по крайней мере, в индоевропейских языках, обнаруживает все особенности счета, отмеченные в предыдущих пунктах: наличие двух способов счета — ретроспективного и проспективного; исчезновение конечных точек при счете отрезков времени; совмещение ретро- и проспективного способов в пределах одной системы счета времени; естественно связанные с этим представления о "круге времени", или "кольце времени", и др.

Два способа, или две системы, обнаружены С.М. Толстой [1987] в счете дней в православном церковном календаре. Таким образом, наша модель может опереться на совершенно независимые от нашей теории и ранее опубликованные материалы С.М. Толстой, которые являются тем самым подтверждением нашей теории, а в семиотическом плане — частным случаем проявления общей закономерности.

С.М. Толстая обращает внимание на то, что в православном календаре имеются недели двух типов: недели, начинающиеся с воскресенья и заканчивающиеся понедельником, и недели, начинающиеся с понедельника и заканчивающиеся воскресеньем. Первый счет дней (от воскресенья) применяется в неделях пасхального цикла — от Пасхи до Троицы. Недели (седмицы) этого цикла называются и нумеруются в соответствии с названием или номером предшествующего воскресенья, которое тем самым считается принадлежащим именно этой неделе и начинающим ее: Светлое воскресенье → светлая неделя (седмица); за ней следует 2-я седмица, опять начинающаяся воскресеньем, 3-я седмица, начинающаяся воскресеньем, и т.д. до 7-й седмицы, которая непосредственно предшествует Троице. В отличие от этого, недели троицкого цикла, отсчитываемые от Троицы, нумеруются и называются по номеру и названию (если оно есть) воскресенья, которое кончает неделю. Таким образом после 1-й седмицы по Пятидесятнице следует 1-е воскресенье по Пятидесятнице, после 2-й седмицы — 2-е воскресенье и т.д., вплоть до 33—38-й седмицы, завершаемой воскресеньем о мытаре и фарисее. Этот же счет дней продолжается и в великопостных неделях вплоть до Вербного воскресенья. (Следует иметь в виду, что в церковном календаре слово *неделя* в соответствии с его первым значением в церковнославянском языке значит 'воскресенье', а русскому слову *неделя* соответствует седмица.)

С.М. Толстая называет эти две системы счета так: "проспективной, т.е. ориентированной на следующее за неделей воскресенье, и, таким образом, начинающей неделю с понедельника (вербная неделя → Вербное воскресенье), и ретроспективной, т.е. начинающей неделю с воскресенья и называющей или нумерующей ее по этому предшествующему воскресенью (Светлое воскресенье → светлая неделя)" [Толстая 1987, 157]. Нетрудно видеть, что термины "проспективный" и "ретроспективный" в употреблении С.М. Толстой и в нашем как бы поменялись местами. Это заставляет поставить более общий вопрос о терминах.

Оба словоупотребления, С.М. Толстой и наше, по-своему мотивированы. Термин "ретроспективный" (счет) в употреблении С.М. Толстой, означающий, что неделя начинается с воскресенья и обозначается по нему, может быть мотивирован тем, что в то время, когда будут наступать все остальные дни недели после воскресенья, само воскресенье будет уже прошлым, "позади", и, следовательно, неделя называется по уже прошедшему ее моменту. Термин "проспективный" мотивирован тем, что вся "проспективная" неделя обозначается тем ее днем (воскресеньем), который по отношению к неделе есть лишь будущее, предстоящее, перспектива.

В нашей модели термин "ретроспективный" имеет обратное значение по отношению к его употреблению С.М. Толстой, и наше словоупотребление может быть мотивировано тем, что весь отрезок длины или времени назван или пронумерован лишь тогда, когда он уже "пройден", следовательно — обозначается в ретроспективе. Соответственно обратная мотивировка объясняет термин "проспективный".

В нашем использовании этих терминов их значение возникает из тех случаев, когда отрезки длины или времени еще не просчитаны, они еще только считаются и еще только обозначаются, — из случаев первичного наименования и первичной нумерации, о счете в прямом значении слова "счет". Значение же этих терминов у С.М. Толстой возникает из тех случаев, когда объекты (дни недели и недели года) уже просчитаны, известны, — речь идет о проведении границ в сосчитанном и известном множестве, следовательно, о наименовании вторичном и о нумерации вторичной. (Термины "первичный", "вторичный" мы употребляем здесь аналогично тому, как их употребляют в теории номинации, говоря о "первичной номинации объектов" и о "вторичной номинации объектов".) Таким образом, оба словоупотребления приемлемы, и этот вопрос можно считать решенным.

Однако, как это почти всегда бывает в научном рассуждении, снимая один вопрос, мы возбуждаем новый, еще более сложный. В данном случае возникают даже два таких вопроса. Во-первых, вопрос о направлении времени, или, точнее, о том или ином представлении людей о направлении времени. Мы вынесем его для обсуждения отдельно, см. [Степанов 1989_a]. Во-вторых, возникает вопрос о сосуществовании двух способов счета, об их совмещении в одной системе и о сопутствующем явлении — исчезновении крайних точек

при счете длин и отрезков времени. Остановимся на этом "пучке" вопросов.

Его центральным пунктом является общая семиотическая закономерность — два способа обозначить при счете высший разряд, когда закончен низший, предыдущий. Мы уже цитировали мнение математика на примере семеричной системы: просчитав от 0 до 6, т.е. закончив первый разряд, "естественно обозначить число 7 как единицу второго разряда, т.е. символом 10", который означает отсутствие единиц в первом разряде (т.е. "нуль" единиц) и наличие одного целого, а именно второго, разряда (один второй разряд — 1). В самом деле — и к этому рассуждению присоединится любой лингвист и семиотик — естественно обозначить число, соответствующее переходу в новый разряд, каким-либо новым символом, отличным от предыдущих. (Это, в частности, сделано в семитском и греческом алфавитах путем использования особых букв для чисел "7", "10", "20", благодаря чему эти алфавиты можно применять к любой системе счисления, хотя обычно они применялись только к десятичной системе). Но вовсе не представляется заведомо естественным обозначить седьмую единицу счета — в приведенном примере — составным символом (т.е. так, как это сделано в современном алфавите математики, где для этой цели использован символ 10).

Указанное различие двух способов обозначения — простым или составным символом — можно обобщить в такой формулировке: в современном алфавите математики (арифметики) в любой системе счисления число, служащее основанием счисления, не имеет собственного (простого) символа и обозначается составным символом — комбинацией 0 и 1, т.е. символом 10. Это обстоятельство очевидным образом связано с наличием нуля в алфавите арифметики. С семиотической точки зрения, эта особенность является абстрактным отражением конкретного свойства — "ретроспективного" способа счета. При таком способе счета каждая "точка счета" (на линейке "зарубка"), начиная со второй, из двух своих "значений" 1) "конец предыдущего отрезка или разряда"; 2) "начало следующего отрезка или разряда" — имеет только второе значение, означая начало следующего отрезка или разряда. Первое значение каждой "точки счета" ("зарубки") в этой системе не выражается, специальным символом не фиксируется и является лишь сопутствующим значением ("коннотацией") второго значения.

Последствия, вытекающие из наличия этого свойства счисления, для повседневной практики сводятся, скорее, к неудобствам. Они особенно ощутимы при совмещении обоих способов счета — ретро- и проспективного. Так, в начале нашего века бурно обсуждался вопрос: "С каждого года начинается 20-й век — с 1900-го или с 1901-го?", или, точнее: "С какого момента начинается 20-й век — с 1 января 1900-го или с 1-го января 1901-го года?". Если встать на точку зрения обыденного сознания, оперирующего при счете натуральным рядом чисел, т.е. "проспективной" (в нашем смысле) системой счета длин и отрезков времени, то новый век начинается с года, обозначение которого кончается на 1, т.е. в данном случае с 1901 года.

В точности так же, как первый год чего бы то ни было начинается с обозначения "один", "первый", а не "нуль": мы говорим "С такого-то момента X начался и пошел 1-й год (чего-то)" ("первый", а не "нулевой"). К тому же наше летоисчисление, "наша эра", началось не с нуля, а с единицы. И это тем более парадоксально, что имеется отрицательная система счета — годá "до нашей эры", или, лучше сказать, "отрицательная половина" системы; но эта "половина" примыкает к "положительной" половине, минуя знак "нуль", который отсутствует. (Сравним иное положение при счете градусов температуры).

Если же — что не менее естественно и действительно применяется в современной технике, например, в космонавтике, — считать, что отсчет времени (длительности) какого-либо процесса начинается с точки "нуль" (с "момента нуль"), то система отсчета дат будет системой с нулем ("ретроспективной" системой в нашем смысле), нулевой год будет первой "отметкой" в числе годов. И тогда 1900-й год будет первым годом 20-го века.

Существует и еще одна, третья возможность решить поставленный выше вопрос о первом годе 20-го в., — возможность, предопределенная особенностями счета длин или отрезков времени; понятие "год" (как и понятия "день", "час" и т.д.) может мыслиться либо как "точка" в ряду лет, как "момент", как "зарубка" на оси времени, не имеющая протяженности, либо как протяженность, "отрезок" между "зарубками". Третья возможность счета дат заключается в том, что протяженности ("отрезки") рассматриваются одновременно как единицы счета (как "широкие зарубки"). В этом случае 1900-й год будет последним годом 19-го века и одновременно первым годом 20-го века (ср. первый отрезок на рис. с. 37). Но поскольку год является не только числом ("зарубкой" или "отметкой") в числе годов, но и вполне ощутимой протяженностью, обыденному сознанию нелегко примириться с "потерей" целого года при таком счете.

Споры вокруг вопроса о "первом годе 20-го века" отражают реальную сложность реально существующей системы: счет, начатый в одной системе, в определенный момент, достаточно удаленный от начала, может восприниматься в другой системе. При этом введение "мелкой меры", например — месяцев при счете лет, может способствовать корректному совмещению обеих систем.

По-видимому, этими же особенностями объясняется различная первоначальная, исходная семантика (внутренняя форма) словесного знака, означающего "через неделю". В русском языке она эквивалентна значению словосочетания "через семь дней", во французском — "через восемь дней" (хотя современное его значение — то же, что и в русском, т.е. 'через неделю'). Ср.: *dand huit jours, d'aujourd'hui en huit*; так же 'отложить на неделю' — *remettre à huitaine*; 'каждую неделю' — *tous les huit jours*; во французском языке выражение *dans huit jours* часто употребляется при приблизительном счете, в русском ему соответствует в таком случае *дней через семь, через неделку*.

Совмещение ретро- и проспективной систем счета при цикличном

счете приводит к потере одной единицы в одной части цикла и к появлению лишней единицы — в другой части. Именно это констатировано С.М. Толстой в упомянутой работе: "...в точках переключения с одной системы счета на другую получаются одна неделя вообще без воскресенья, а другая — с двумя воскресеньями. Действительно, страстная неделя (седмица), завершающая перспективный (здесь — по терминологии С.М. Толстой. — Ю.С.) цикл недели, не имеет ни одного воскресенья, ибо предшествующее ей Вербное воскресенье принадлежит предыдущей, вербной неделе, а следующее за страстной неделей Светлое воскресенье принадлежит следующей, светлой неделе и начинается собой новый, ретроспективный цикл (в терминологии С.М. Толстой. — Ю.С.). И наоборот, неделя, начинающаяся праздником Троицы (воскресенье), т.е. 1-я седмица по Пятидесятнице, завершается тоже воскресеньем — 1-й неделей по Пятидесятнице" [Толстая 1987, 158].

В этой связи можно, по-видимому, сделать следующий вывод: счет дней православной недели представляет собой компромисс между двумя системами счета — ретро- и перспективной.

Нетрудно видеть, что если бы дни недели считались в какой-либо одной системе, то совмещение двух систем приводило бы к страшной путанице. Счет же дней выражается определенным образом, далеко не всегда прямо, в именах дней недели. Поэтому имена дней православной недели должны быть организованы как-то так, чтобы не мешать совмещению двух систем счета. Остановимся на этом пункте подробнее.

В литовской системе (католической) дни недели называются прямо по счету, начиная с понедельника: *pirmadienis* 'перводень', *antradienis* 'втородень', *trečiadienis* 'третьедень', *ketvirtadienis* 'четверодень', *penktadienis* 'пятидень', *šeštadienis* 'шестодень', *septadienis* 'семидень' — воскресенье. Здесь никакое изменение счета невозможно, так как все дни получили бы при этом иные метки.

Иное — в православной неделе. С.М. Толстая подчеркивает, что в славянских названиях дней недели, названных по числительным, — *вторник*, *четверг*, *пятница* — эти последние следует трактовать не как порядковые номера дней недели, а как номера дней, идущих после недели (воскресенья). На это указывает название *понедельник*, букв. "(идуший) после недели". Тогда *вторник* — это второй день после недели, *четверг* — четвертый, *пятница* — пятый, "а среда в соответствии со своей внутренней формой оказывается срединным днем в ряду дней, идущих после недели (воскресенья)".

Последнее замечание, кажется, можно уточнить: среда оказывается срединным днем в ряду не только "номерных" дней недели (*понедельник*, *вторник* — *среда* — *четверг*, *пятница*), но и в ряду всех дней, включая воскресенье и субботу (*воскресенье*, *понедельник*, *вторник* — *среда* — *четверг*, *пятница*, *суббота*). Поскольку этимологически суббота значит "седьмой день", от семит. **sab⁶-at-* 'семь, семерка', то этот порядок следует считать древнейшим: при нем внутренняя форма всех наименований и расположение означаемых ими дней совпадают.

При счете дней недели от понедельника как первого дня до воскресенья как последнего дня номерные дни получают иное значение: их имена значат "дни недели вообще" (не "после недели-воскресенья"). Название же *среда* сохраняет свое значение неизменным: и при таком счете это по-прежнему срединный день недели. Этому способствует то, что среда названа не "третьим днем" (как, например, в католической литовской неделе), что привело бы к противоречию в положении этого дня при способе счета, начинающегося с недели-воскресенья (среда при этом "четвертый день"), а именно "средним днем". Точно так же, хоть и становясь при последнем счете, от воскресенья, шестым днем, не меняет своего значения и название *суббота*, поскольку его этимологическое значение "седьмой день" в славянских языках не осознается. И, разумеется, не меняет своего значения имя *воскресенье*.

Таким образом, православная славянская неделя имеет весьма "остроумную" структуру: в ней нет дня, который назывался бы "первым", но зато имеется день, который называется "средним" и который всегда остается средним, — если неделю считают с понедельника, то среда остается средним днем по отношению к номерным дням — четвергу и пятнице; если же неделю считают с воскресенья, то среда остается средним днем по отношению ко всем дням (и этот счет, вероятно, является древнейшим). Такая система наименований позволяет сочетать оба способа счета — ретро- и проспективный и представляет собой результат их сосуществования и компромисса в условиях первоначального распространения христианства на Руси.

4. ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЙ "МИРОВОЕ ДЕРЕВО (КАК ЦЕНТР МИРА)" — "КРЕСТ" В СВЯЗИ С АЛФАВИТНЫМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯМИ

Выше (гл. I, 3) мы уже говорили о концепте "Мир" в связи с понятием о мировом дереве. Здесь мы продолжим наши наблюдения в более конкретной форме — по линии алфавитных представлений.

Древнейшее из известных в настоящее время алфавитных представлений о мироздании — ассоциация центра мира с греческой буквой χ "хи" содержится у Платона в диалоге "Тимей". Цитируем соответствующее место:

"...Бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству как госпожу 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 создал третий вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного... [...] Сделав 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 следующим образом: прежде всего отнял от целого одну долю, затем вторую, вдвое большую, третью — в полтора раза больше второй и в три раза больше первой, четвертую — вдвое 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 образовавшиеся двой-

ные 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 частицу такой протяженности, чтобы числа, разделенные этими оставшимися промежутками, всякий раз относились друг к другу как 256 к 243. При этом смесь, от которой бог брал упомянутые доли, была истрачена до конца.

Затем, рассекаши весь образовавшийся состав по длине на две части, он сложил обе части крест-накрест и наподобие буквы X и согнул каждую из них в круг, заставив концы сойтись в точке, противоположной точке их пересечения. После этого он принудил их единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу, 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 замыслом того, кто его составлял, этот последний начал устроить внутри души все телесное и приладил то и другое друг к другу в их центральных точках. И вот душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена» [Платон 1971, т. 3, 474—476] (выделено нами. — Ю.С., С.Л.).

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 изыскания как в области наследия пифагорейцев, так и в области учений о числе и времени в античном мире, заставляют несколько детализировать это общее утверждение. Так, исследователь пифагорейской школы склонен считать, что "вместо единой пифагорейской доктрины мы видим разноголосицу мнений, а на месте философии числа — природные качества и телесные элементы. Картина пифагорейской философии теряет свою стройность, приобретая, 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 [Вöhne 1974]. Да и в соответствии с тем, что отметили мы в этой книге (см. Предисловие и далее), в платонизме, и в частности, в учении Платона о сотворении мира, следует видеть, скорее, некое предчувствие, а то и прямо предшествование христианским идеям. Так мы склонны отнестись и к приведенному месту из "Тимея".

Конечно, ассоциации буквы X здесь с начальной буквой греческого имени Христа, если они у кого-то и возникают, — лишь очень поздние и весьма случайные ассоциации, но вот связь символа X с идеей крестообразного пересечения каких-то существенных для миропонимания линий, связь с крестом — несомненна. Более того, резюмируя.

можно сказать, что здесь у Платона Логос ассоциируется с пересечением неких мировых, "мирообразующих", линий, в конечном счете — с крестом. (Далее мы найдем сходную идею у Тейяра де Шардена (см. гл. IV.)

Такое толкование принимается в современных работах (ср., например, в фундаментальном исследовании [Simmons Greenhill 1954, 333]).

Далее образ креста по этой линии эволюционирует в раннехристианской литературе так, что сначала его четыре ветви ассоциируются с четырьмя измерениями мирового пространства, Космоса — "шириной" (или "широтой"), "длиной" (или "долготой"), "высотой" (или "возвышенностью", глубиной, соотв. латин. *latitudo, longitudo, altitudo (sublimitas), profundum*). Причем, вероятно одновременно, сам крест сливается с образом распятого Христа, а четыре "измерения" — с положениями его головы, рук и тела. Особенно устойчивые ассоциации образуются между *latitudo*, "шириной" креста и размахом рук Распятого, которыми он как бы охватывает весь мир. При этом сам крест и Христос нередко приобретают гигантские, "космические" размеры [De Lubac 1947].

Такие ассоциации появляются уже во II в. у Иринея, затем в IV в. у Лактанция, у Григория Нисского.

Так, у Лактанция (*Divinae Institutiones* 4. 26. 36):

Extendit ergo in passione manus suas orbemque dimensus est, ut iam tunc ostenderet ab ortu solis usque ad occasum magnum populum ex omnibus linguis et tribubus congregatum sub alas suas esse venturum signumque illud maximum atque sublime frontibus suis suscepturum 'И вот в страдании своем широко разводит он руки свои и становится соразмерным миру, охватывает его от восхода солнца до заката и всех людей его, разных языков и разных племен, кои под крылья его прибегнут и символ этот величайший и возвышеннейший в свои границы примут'.

Так же у Григория Нисского (*Oratio 1 de resurrectione. PG 46. 623*):

Ἐπιμαίνει γὰρ διὰ μὲν τοῦ ὕψους τὸ ὑπερκεκμενον διὰ δὲ τοῦ βάθους τὸ ὑποχθόνιον τῆ μῆκει δὲ καὶ τῆ πλατείῃ τὰ διὰ μέσου κέρατα, τὰ ὑπὸ τῆς πᾶν διακρατοῦσης δυνάμεως συνεχόμενα 'Итак, через высоту означаетяверху лежащее, через глубину — подземное, долготе и широте соответствуют средние оконечности, а все целое удерживается вместе через все преодолевающую силу'.

И, наконец, сама Голгофа с крестом начинает символизировать центр мира, причем, как мы отметили (гл. I), очень часто этот "центр мира" и Голгофа мыслятся находящимися в данной местности, "тут, где живем мы". (См. также [Schönbach 1888, 177 ff.; Bousset 1913, 273 ff.; Rahner 1945, 77ff.; Simmons Greenhill 1954, 329 ff.].)

Элеонора Симмонс Гринхилл отмечает также еще одну эволюцию образа креста: он представляется иногда в виде дерева, по которому можно залезть на небо, или как лестница, ведущая на небеса. При таком представлении на вершине дерева часто помещается младенец, в христианской литературе ассоциирующийся с Христом. (К этому сюжету мы вернемся в ч. IV нашей книги).

Прямые алфавитные ассоциации, связанные с крестом, мы находим у Рабана Мавра (*De laudibus sanctae crucis. PL 107.154*):

In cruce namque, quae iuxta caput posita est, sunt tres litterae, hoc est A, M et Ω, quod significat initium et finem 'На кресте же, в том месте, где голова, три буквы —

А, М и Ω (омега), что означает начало и конец' (Ассоциации этих букв с началом и концом см. также выше, гл. III, 2).

Еще одна, очень интересная, эволюция образа креста связана с одним местом из ап. Павла. Место это следующее (К Ефесеям 3, 18): "Чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота". (В латинском тексте здесь те же термины "измерений", которые мы привели выше.) Вполне очевидно, что слова Ап. Павла имеют здесь прежде всего моральный смысл. Но уже очень рано им стали придавать пространственное, космологическое, толкование.

Так, у Св. Иеронима (Comment. in ep. ad Ephes. PL 26. 522):

Latitudinem et longitudinem, profundum et altitudinem, de corporalibus ante discamus, ut per ea ad spiritualia transire velemus. Verbi gratia, sit latitudo coeli istius et terrae, id est totius mundi, ab Oriente usque ad Occidentem. Longitudo, a Meridie ad Septentrionem; profundum in abyssis et in inferno; altitudo, quae supra coelestio sublimatur... Haec universa et in cruce Domini Nostri Jesu Christi intelligi queunt... 'Широту и долготу, глубину и высоту сначала давайте будем понимать в телесном смысле, чтобы затем отсюда взойти до духовного. Например, широта — это широта неба и земли, то есть всего мира, от Востока до Запада. Долгота — от Юга до Севера; глубина — в преисподней и в аду; высота — в том, что выше небес поднимается... Так все целое и в кресте Господа Нашего Иисуса Христа понимается...'

Рабан Мавр дает этим понятиям три параллельных толкования. Сначала он ассоциирует их с качествами Бога (Enarrationes in ep. S. Pauli. PL 112. 423):

Habet quippe Deus latitudinem, quia dilectionem suam usque ad collectionem persecutorum tendit. Habet longitudinem, quia ad vitae patriam nos longanimitate tolerando perducit ... etc. 'Итак имеет Бог широту, ибо благость свою вплоть до собирания преследующих распространяет. Имеет он долготу, ибо до отчизны жизни много-терпеливо нас ведет...' И т.д.

Далее (там же) Рабан распространяет эти понятия на крест:

Haec universa et in cruce Domini Nostri Jesu Christi intelligi queunt, ut sit latitudo in transverso ligno, ubi brachia extensa fuerunt; altitudo pars ligni, quae supra latitudinem fuit, cui caput junctum est, longitudo vero, ubi inferior pars sub latitudine extenditur ligni, qui totum corpus haerebat, profundum vero illa pars crucis, quae in terra fixa est. Так мировое целое понимается и в кресте Господа Нашего, а именно: широта — в поперечной перекладине, где руки были распростерты; высота — в верхней части столба, что над широтой, там, где голова; долгота же — там, где нижняя часть столба, под широтой, а глубина — это та часть креста, что в землю вкопана.

Э. Симмонс-Гринхилл отмечает, что такое, космологическое толкование принималось далеко не всеми. Существовала и другая, чисто моральная интерпретация "измерений", в соответствии с прямым, моральным смыслом слов ап. Павла. Эта традиция может быть названа августинской, поскольку наиболее отчетливо она была выражена Августином (sermo 165). (Дальнейшее по этой линии см. в гл. IV "Тексты".)

Завершением этого процесса можно считать так называемые рейнские вилочные кресты, т.е. распятия в форме вил или развилок. Степанов Ю.С.

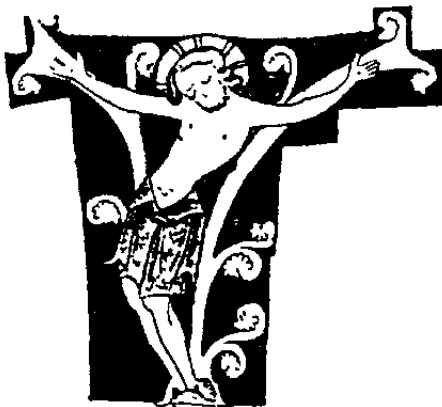


Рис. 13. Христос на кресте в форме дерева. Заставка из рукописи 1220—1230 гг. (монастырь Zwettl, Niederösterreich)

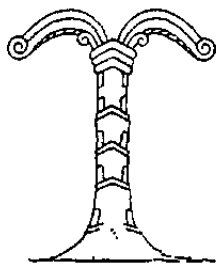


Рис. 14. Германский Ирминсуль, букв. Высокая колонна, символ мирового дерева. Современная реконструкция колонны XII в.

ки (Gabel Kreuze), служащие и в настоящее время в Северо-западной Германии предметом особого почитания и поклонения. Чтобы полнее охарактеризовать их, остановимся кратко на истории креста-распятия в Германии.

Древнейшие кресты и распятия как предмет культа относятся к V в. IX веком, эпохой Рабана Мавра (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") космологическое 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 ассоциации 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 Prunkkreuze). Таковы крест Лотара (Lotharkreuz) в Аахене, крест Бернварда (Bernwardkreuz) в Хильдесхайме, а также ряд крестов в Эссене, Оснабрюкке и Мюнстере. К этому времени эволюционирует и сам образ распятого 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, изобразительно проступают черты ассоциации креста с Деревом жизни. Однако облик самого Христа утрачивает черты триумфатора, в нем намечаются черты страдальца (см. рис. 13).

Что касается изображения Ирминсуль, 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 грот с наскальными изображениями, привлекавший, в частности, внимание Гете. Одно из изображений представляет собой как бы стул странной формы: его передняя часть устроена таким образом, что сесть на него по-настоящему было бы крайне трудно и неудобно. Немецкие исследователи 1920-х гг. предложили следующую реконструкцию: "стул" представляет собой в действительности Ирминсуль, но сломанный в верхней части и загнутый назад. В таком виде, т.е. сломанный, Ирминсуль символизирует загробный мир. Если его выпрямить и снова присоединить отломанную верхнюю часть к нижней, то получится то изображение, которое приведено на рис. 14 — символ жизни, Дерево 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 Экхарда, умер в 1347 г.). Именно к этому времени относятся "вилочные кресты" рейнской области. На них ассоциации распятия с деревом уже предельно отчетливы. 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 косфельдский крест (Coesfelder Kreuz) в церкви Св. Ламберти в г. Косфельд — он воспроизведен на нашей обложке.

Что касается алфавитных ассоциаций, то не исключено, что 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.

АЛФАВИТНЫЕ ТЕКСТЫ В СИТУАЦИЯХ ДВОЕВЕРИЯ. ОТ ЯЗЫЧЕСТВА К ХРИСТИАНСТВУ

1. СПОСОБЫ АНАЛИЗА ТРАДИЦИОННЫХ, НО ИЗМЕНЯЮЩИХСЯ ТЕКСТОВ. ПОНЯТИЕ МИКРОМОТИВА. ЯЗЫКОВАЯ ФОРМУЛА КАК ДИАГНОСТИЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ ТЕКСТА

Все современные подходы к текстам как явлению культуры строятся на основе сравнительной исторической поэтики. В отечественной традиции, а в значительной степени и мировой, основу этих подходов составляет концепция исторической поэтики А.Н. Веселовского, а внутри нее, ее центральная часть — "поэтика сюжетов". Именно в рамках этой концепции были введены понятия "мотива", "сложения мотивов", "формул" (в тексте) и т.д.

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 форм, служило когда-то естественным выражением собирательной психики и соответствующих ей бытовых условий на первых порах человеческого общежития. Одномерность этой психики и этих условий объясняет одномерность 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 первобытного словаря расширили свой реальный смысл для выражения отвлеченных понятий. Все дело было в емкости, применяемости формулы: она сохранилась, как сохраняется слово, но вызываемые ею представления и ощущения были другие; она подсказывала, согласно с изменившимся содержанием чувства и мысли, многое такое, что первоначально не давалось ею непосредственно; становилась, по отношению к этому содержанию, символом, обобщалась. 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, между двумя мировоззрениями, т.е. всегда нечто "двоеверное".

Далее А.Н. Веселовский ставит вопрос: можно ли распространить это воззрение и на материал поэтической сюжетности и отвечает 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, отвечавшую на первых порах общественности на вопросы, которые природа всюду ставила человеку, либо закреплявшую особенно яркие, казавшиеся важными или повторявшиеся впечатления действительности. Признак мотива — его образный одночленный схематизм; таковы неразлагаемые далее элементы низшей мифологии и сказки: солнце кто-то похищает (затмение); молнию-огонь сносит с неба птица; у лосося хвост с перехватом: его ущемили и т.п.; облака не дают дождя, иссохла вода в источнике: враждебные силы закопали их, держат влагу взаперти и надо побороть врага... и т.п. ... Простейший род мотива может быть выражен формулой $a + b$: злая старуха не любит красавицу — и задает ей опасную для жизни задачу. Каждая часть формулы способна видоизмениться, особенно подлежит приращению b : задач может быть две, три (любимое народное число) и более... Так мотив выростал 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 [Семиотика 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 последовавшую за этим многолетнюю научную дискуссию. Дискуссия привела к необходимости выявления наиболее элементарных и наиболее общих компонентов формы, т.е. к понятию ”эпических законов” и, далее снова ”мотива” и ”формулы”.

Совершенно с другой исходной позиции, от анализа конкретных текстов шли в этой области индоевропейцы, начиная с основополагающей работы Алдальберта Куна о таких индоевропейских формулах, как гр. κλέος ἄφθιτον, др.-инд. *śrávah ákṣitam* ’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 некогда существовавшем прототипе, отражающем некоторые устойчивые словосочетания древнейшей протоиндоевропейской поэзии.

В этом направлении в настоящее время ведутся интенсивные исследования; ср., например, В. Майд [Meid 1978], К. Уоткинс [Watkins 1986; 1987], В.П. Калыгин [1986] и др. Особое значение для нашей темы имеет работа А. Хукстры [Hoekstra 1965] о механизме изменения формул в языке гомеровского эпоса. 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 влечет за собой перестройку той формулы, где эта форма встречалась — последняя заменяется формой множественного числа, или, если по ритми-

ческим законам такая замена невозможна, происходит замена самой лексемы. Напротив, сохранность грамматических форм обеспечивает сохранность лексем. Конечно, таким образом описываются лишь "формальные" процессы сохранения или инноваций в формулах. Наряду с этим возможны и инновации другого рода, вызванные чисто семантическими причинами и изученные гораздо хуже. Остановимся на них в деталях.

Ситуации двоеверия оказываются благоприятными для исследования семантических изменений в письменных традициях.

Выбор корпуса текстов в новой парадигме исторической семантики рассматривается как интерпретативный акт, который из (некоторого) множества материала извлекает отдельные тексты, а из них — отдельные высказывания и в конце концов приводит к установлению собственного нового дискурса. При этом выделяется последовательность уровней анализа: 1) анализ отдельно 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.

Так, для англосаксонской традиции в ситуации двоеверия VII—XI вв. характерно замещение германского тонического стиха новыми формами стихосложения. Наиболее яркий признак древнегерманского тонического стиха называется "аллитерационный стих" (*Stabreimvers*, аллитерация — *Stabreim* 'посох' — рифма, как бы точка опоры, на которой держится стих), скрепляющийся наличием консонантной рифмы в строке, связывающей полустигия в стихи, ср. *wyrd: weorold: wendeth* 'судьба', 'мир', 'вращает', где архаическая формульность удостоверяется как наличием аллитерационных связей, так и распространенностью оборота в поэтических текстах.

Вся совокупность речевых преобразований микромотива может быть сведена к следующим основным типам, обнаруживаемым в текстах.

А) переосмысление конвенциональных формул, т.е. тип "одна формула: два смысла", ср. ...*ne ...middangeardes men mundgripe maran* (В. 751—753) 'Нет в среднем мире ... людей с хваткой руки сильней' (о культурном герое англосаксов Беовульфе); *ne maerra man geond middangeard* (Мен., 161) 'Нет славней в среднем мире' (об Иисусе Христе) (микромотив "человек в среднем мире");

Б) лексические замены ключевого термина с сохранением первоначальной семантической структуры, т.е. сохранение обозначаемого (и связанного с ним культурного некса) при обновлении обозначателя, ср. *middangerd beofath* 'средний мир дрожит', *beofath ealle beorhte gesceaft* 'дрожит все яркое творение' (микромотив "конец мира");

В) порождение новых сочетаний и оборотов с иной семантической структурой по отношению к установленным архаическим формулам, ср. *weorold wendeth* 'мир вращается (по кругу)'; *weorold gewiteth* 'мир уходит' (микромотив "движущийся мир").

Данная типология речевых преобразований в рамках контекстуаль-

ного микромотива основывается на двух фундаментальных механизмах языка: консервативном и инновационном. Консервативный механизм воплощается, в частности, в двух разновидностях фрагментов текста: поэтических формулах и клишированных выражениях прозы. Инновационная модель всегда относительна и ее выделение становится возможным только на фоне архаических структур. Таким образом, в рамках отдельных микромотивов могут устанавливаться отношения по шкале "консервативный: инновационный". Сказанное позволяет характеризовать приводимые типы речевых преобразований по степени инновационности.

В перспективе предложенная методика филологического анализа текстов в ситуации двоеверия может способствовать созданию принципиально нового вида идеографических словарей, отражающих историю изменения форм общественного сознания т.е. историю смены мировоззрений.

2. ДРЕВНЕЙШИЕ АЛФАВИТНЫЕ ТЕКСТЫ (АКРОСТИХИ) В ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ, ГРЕЧЕСКОЙ И ЛАТИНСКОЙ ТРАДИЦИЯХ. ДВЕ РАЗЛИЧНЫЕ ЛИНИИ В ТРАДИЦИЯХ — "АКРОСТИХИ" И "МОЛИТВЫ". ИХ МОТИВЫ У ЖАНА КОКТО И ГЕРМАНА ГЕССЕ

Мы неоднократно говорили о том, что алфавит уже сам по себе как просто "пустой" перечень знаков имел магическое значение. А. Дитрих в упомянутой работе [Dietrich 1911] собрал большой материал из античности, относящийся к этой теме — амулеты, черепки ваз, плиты, главным образом из древних кладбищ и индивидуальных захоронений. (А. Дитрих поэтому полагает, что алфавитные амулеты φυλακτήρια, "обереги", имели отношения прежде всего к связи двух миров — "этого" и "того света", потустороннего мира, мира мертвых.)

Вторая традиция — это традиция акrostихов сакрального содержания. В Лейденских папирусах (изд. [Leemans T. 1, 1843]), составляющих так называемую вторую "Книгу заклинаний" после ряда гласных букв сказано: $\omega\varsigma \delta \theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\alpha}\varsigma \text{ } \Upsilon\rho\phi\epsilon\upsilon\acute{\iota}\varsigma \text{ } \pi\alpha\rho\epsilon\delta\omega\kappa\epsilon\nu \text{ } \delta\iota\alpha \text{ } \tau\eta\varsigma \text{ } \pi\alpha\rho\alpha\sigma\tau\iota\chi\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma \text{ } \tau\eta\varsigma \text{ } \textit{I}\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$ 'Как прорицатель Орфей донес [до нас] через [свои] парастихи (т.е. акrostихи)'. Известны также два орфических гимна, в которых эпитеты расположены в алфавитном порядке (Anthologia graeca, IX, 524; 525). В заклинаниях, дошедших до нас на папирусах, встречается алфавитная формула: $\acute{\alpha}\nu\epsilon\mu\alpha\phi\acute{\epsilon}\tau\alpha\varsigma, \beta\upsilon\theta\omicron\kappa\lambda\acute{o}\nu\omicron\upsilon\varsigma, \gamma\alpha\lambda\eta\nu\omicron\beta\acute{\alpha}\tau\alpha\varsigma$ ([Wessely 1888, т. V. 1363 ff], ср. [Dieterich 1911, 217]), которую можно перевести приблизительно так: "Ветропускающих", "Глубины моря вздымающих", "Безветрие напускающих (или: при безветриидвигающихся)" (все это эпитеты демонов).

В древнееврейской сакральной литературе А. Дитрих [Там же] указывает на акrostихи, сложенные полностью или неполностью в алфавитном порядке: Псалмы 111, 119, 145; Плач Иеремии 1—4; Притчи 31, 10—31; и др., а также поздние образцы этого рода — у Бен Сиры и др.

В христианской греческой традиции акростихи имеются у Мефодия (ум. 311 г.), Григория Назианзина (329—389) и др. Поздним образцом этого жанра являются так называемые "гимнические воззвания (acclamations)" в "Церемониях" — произведении византийского императора Константина Багрянородного (905—959). Из Византии традиция духовных акростихов передается с христианством в Болгарию, и рассматриваемый нами ниже церковнославянский образец — Азбучная молитва Константина пресвитера болгарского — создан в конце IX в. (Напомним, что киевская княгиня Ольга была (в 955 г.) при Константине Багрянородном в Константинополе и приняла там крещение.) Но вот пример из Константина Багрянородного (даем по [Dietrich 1911; 218]:

Ἀητήθη θεοῦ παλάμη ἐστέφητε, δεσπόται, οὐρανόθεν.

Враβείον νίκης ὤφθητε, κοσμοκόβητοι ἐδεργέται.

Γενναῖοι ὤφθητε τοῖς ἐναντίοις,

Δωροῦμενοι τοῖς Ῥωμαίοις Ζωηφόρους ἐδεργεσίας

... И т.д. до:

Χριστός συνέστη ἑκάστη περιέλων τὰς κορυφὰς σας.

Ψηφίσματι αὐτῶν κυριεύοντες,

Ὡς κύριοι καὶ δεσπῶται τῶν περὶ αὐτῶν τῆς ἐξουσίας.

"Непобедимой длани Бога с небес покоритесь, властители,

Награду за победу узрите, сильные мира, сами награды дающие,

Высокородные, бросьте взгляд на противоположных себе по рождению,

Дающие Римлянам животворные благодеяния

... И т.д. до:

Χριστός, ἀγαπῶν καθένα, καὶ ἔσται ἐπὶ τὰς κεφαλὰς ὑμῶν.

Ὑμεῖς, ἔχοντες ἐξουσίαν ἐπὶ πολλοῖς,

ὡς βασιλεῖς καὶ ἀρχεῖς ἐπιπέρας (ἐπιπέρας) ἐξουσίας.

Уже в этом стихотворении Константина Багрянородного заметно, что традиция алфавитных стихов приобретает новый "изгиб": стихи становятся не прямо молитвами, а выражением каких-либо моральных истин или пожеланий. (Интересно, что для сатирического, фривольного или пародийного содержания форма акростиха, по-видимому, не применялась, во всяком случае нам примеры этого неизвестны.)

В таком именно широком морализирующем содержании азбучные стихотворения утверждаются в русском обиходе, начиная с XII в. При этом азбучное стихотворение, или "азбуковик", понимается как сборник нравственных правил, наставлений, расположенных в порядке церковнославянского алфавита по первой букве первого слова. Но — очень важно подчеркнуть — слово это всегда ключевое, именно от него зависит прежде всего моральный смысл всей строки; и, кроме того, строка совпадает с высказыванием; высказывание, сама сентенция не выходят за границы строки. Во всех этих особенностях видна еще большая близость к старой, сакральной традиции, связывающей акростихи-азбуковники с алфавитами. Так появляются "Азбуковник стиховный", "Азбуковник наказательный" и т.п.

Вот название одного из них: *Азбуковник наказательный. В возраст преспѣвающим отроком* (т.е. отрокам) *благочестивым: аже бы не*

прикасатися имъ нравом (т.е. к нравам) *злочестивым* (Словарь рус. яз. XI—XVII вв. под этим словом; ср. также [Буш 1918]; в нашей цитате титла раскрыты, надстрочные буквы внесены в строку, пропущенные буквы подставлены).

Далее в русской традиции развитие идет в сторону акростиха с широким, но — подчеркнем еще раз — всегда нравственным содержанием. Понятие ключевого слова при этом исчезает, строку может начинать любое слово, каково бы ни было его отношение к смыслу целого (это может быть даже предлог и т.п.), но зато появляется новое качество: все начальные буквы складываются в новое слово или имя, т.е. как целое приобретают семантику.

Пожалуй, это уже завершение традиции. Как пример можно привести сонет В. Брюсова, посвященный Николаю Бернеру (это и есть начальные буквы стихов):

Немеют волн причудливые гребни
И замер лес, предчувствуя закат.
Как стражи, чайки на прибрежном щелбе
Опять покорно выстроились в ряд.
Любимый час! И даль и тишь целебней!
Алмазы в небе скоро заблестят;
Юг расцветет чудесней и волшебней,
Бог сумрака сойдет в свой пышный сад.

Есть таинство в сияньи ночи нежной,
Роднящей душу с вечной тишиной,
Нас медленно влекущей в мир иной.

Есть мир, когда и счастья не нужно:
Рыдать — безумно, ликовать — смешно
У мирных вод, влекущих нас на дно.

Впрочем, нужно заметить, что в агитационных целях акростихи все же применялись (теперь они звучат как пародия): так, в газете "Правда" 13 дек. 1922 г. был напечатан акростих, начальные буквы которого составляют призыв "Подпишись на "Правду"" [Клятковский 1966, 15].

Вообще, начальные буквы как носители необычного, важного или таинственного смысла — это особый мотив мировой культуры. Но он очевидным образом смыкается с темой акростиха. Напомним в этой связи лишь два сюжета. Один из них — знаменитая сцена из "Анны Карениной" Л. Толстого, где Кити и Левин называют друг другу начальные буквы каких-то слов (они пишут буквы) и моментально узнают сами слова, не произнося их, — так совершается их объяснение во взаимной любви.

Другой сюжет тесно связан с мифологией и с пародией на неё. Мы имеем в виду пьесу Жана Кокто (1889—1963) "Орфей" (написана в 1925 г., по другим данным — в 1926 или 27 гг; в 1949 г. по ней был создан фильм того же названия). Действие этой пьесы происходит в причудливом мире, похожем на наш современный (во всяком случае, на сцене появляются полицейские). Поэт и певец Орфей держит в своем доме волшебного коня (мотив Пегаса?), который по просьбе Орфея диктует ему волшебные поэтические строчки

(конь отбивает копытом номера букв по алфавиту, а Орфей их записывает). С ним Орфей должен выступить на поэтическом состязании. Одна из строчек, которая особенно нравится Орфею, такова:

Madame Euridyce reviendra des enfers "Мадам Эвридика вернется из ада".

"Но ведь в ней нет смысла", — замечает Эвридика. — "При чем здесь смысл!", — с жаром восклицает Орфей. — «Ты прижми ухо к этой фразе! Ты послушай, какая в ней тайна. "Эвридика вернется" — это было бы пошло. Но "Мадам Эвридика" — вот это да! "Мадам Эвридика вернется" (по-французски, *reviendra*) — послушай это окончание *-ra*! Это будущее время! И это падение — "из ада". Ты должна бы радоваться, что я пишу о тебе» [Cocteau 1976; 94].

Но позже соперники Орфея по состязанию выясняют, что начальные буквы слов в этой строчке образуют непристойное слово M-E-R-D-E ("г..."), — Орфей обречен проиграть и понести наказание за кощунство.

Но алфавитные мотивы живут в современной литературе не только в жанре акростиха и пародии (сама по себе, связь этих двух явлений скорее случайна). Они проступают и в отношении к миру как книге, которую нужно прочесть или разгадать. И в таком случае эти мотивы связаны скорее с "молитвенным" отношением. Красивым примером может служить отрывок из повести немецкого писателя Германа Гессе об индийском юноше Сиддхартхе [Гессе 1990, 30—31]:

"Он стал оглядываться кругом, словно в первый раз увидел мир. Как прекрасен был этот мир, как разнообразен, как странен и загадочен был мир! Пестрели синие, желтые, зеленые краски, текли небо и река, поднимались лес и горы, — все было так прекрасно, загадочно и волшебно, а посреди всего этого великолепия — он, Сиддхартха, пробуждающийся на пути к самому себе. И все это — желтое и голубое, лес и река — впервые лишь входило в Сиддхартху через глаза, — все это не было больше чарами Мара или покрывалом Майи, не было больше бессмысленной и случайной множественностью мира явлений, столь презренной в глазах глубоко мыслящего брахмана, который пренебрегает множественностью и ищет единства. Синее было синим, река была рекой, и хотя и в голубом и в реке, и в Сиддхартхе пребывало в скрытом виде единое и божественное, но, ведь, в том именно и заключалось свойство и смысл божественного, чтобы здесь быть желтым или синим, там — небом или лесом, а тут Сиддхартхой. Смысл и сущность были не где-то вне вещей, а в них самих, во всем.

— До чего я был глух и глуп! — думал Сиддхартха, быстро идя вперед. — Если кто-нибудь, читая рукопись, хочет доискаться ее смысла, то не станет же он презирать знаки и буквы и называть их обманом, случайностью, ничего не стоящей оболочкой. Нет, он будет разбирать и изучать их с любовью, букву за буквой. Я же, желавший прочесть книгу моего собственного существа, я ради какого-то заранее предположенного смысла смотрел с пренебрежением на знаки и буквы; я называл мир явлений призрачным, называл свои глаза, свой язык — случайными, лишенными всякой ценности явлениями. Нет, теперь всему этому конец! Я проснулся, Я в самом деле проснулся. Я как будто сегодня только родился".

Однако вернемся к более давнему прошлому традиции. Известны следующие основные алфавитные тексты (либо просто полные алфавиты без толкования, либо алфавиты с толкованием смыслом букв, либо азбучные стихотворения): три этрусско-латинских алфавитов, называемых по местам их находки — *Marsiliana*, *Formello*, *Saepe* (Италия) (описание [Dietrich 1911]); три рунические поэмы — англосаксонская, норвежская, исландская (описание и перевод [Arntz 1935, 113—128]); три готских алфавитов (см. выше;

описание [Blomfield 1937—1945]); два славянских аббедария — Парижский и Мюнхенский, называемые по местам хранения рукописей, и два церковнославянских азбучных стихотворения — Азбучная молитва Константина и Ярославский Азбуковник (описание [Trubetzkoy 1968; 16; Vajs 1932]), а также довольно большое количество средневенхненемецких и средневековых латинских аббедариев с толкованиями смыслов букв ([Arntz 1935, 110—113], см. также выше).

Перейдем к рассмотрению славянских азбучных молитв, занимающих место где-то в середине этой древней традиции.

3. СЛАВЯНСКИЕ АЗБУЧНЫЕ МОЛИТВЫ IX—XII ВВ.

Со сказанным выше связаны наши наблюдения, отчасти гипотезы, относящиеся к славянским азбукам как некоторым цельным текстам.

Здесь также важно обратить внимание на семантические сферы представлений, из которых берутся имена букв в алфавитах и ассоциирующиеся с ними слова в азбучных стихотворениях. Для этой цели мы используем два произведения (их исследовал также Н.С. Трубецкой, сравнение с выводами которого для нас будет существенно) — Азбучную молитву Константина Пресвитера болгарского, написанную в конце IX в., и Азбучную молитву, или Азбуковник, XII в. Приведем оба текста, первый — в реконструкции К.М. Куева 1974 г. [Кув 1974] (напомним, что Н.С. Трубецкой пользовался другими изданиями), второй — по изданию А.И. Соболевского 1910 г. [Соболевский 1910] (им пользовался и Н.С. Трубецкой).

1. Азбучная молитва Константина*

- 1 Азь словомь симь // молѣж са богу;
- 2 Боже, всей твари // и зиждительно
- 3 Видимымь / и невидимымь,
- 4 Господа доуха / послѣ живѣщаго
- 5 Да вдѣхнеть / въ срьдце ми слово,
- 6 Еже бждеть / на оупѣхъ всѣмь,
- 7 Живѣщимь / възоповѣдъхъ ти.
- 8 Сѣло бо ксть / свѣтильникъ жизни.
- 9 Законъ твой, / свѣтъ стѣзамъ того,
- 10 Иже ищеть / ѣвангельска слова
- 11 И просить са / дары твоѣпрѣяти.
- 12 И летить нынѣ // словѣнско племѣ,
- 13 Къ крѣщению / обратиша са вси,
- 14 Людѣи твои / нарѣши са хотѣще
- 15 Милости твоѣ / боже, просать сѣло,
- 16 Нъ мнѣ нынѣ / пространо слово даждь,
- 17 Отъче, сыноу / и прѣсватѣи доуше,
- 18 Просѣщоуемоу / помози отъ тебе.
- 19 Рѣцѣ бо свои / высрѣхъ въздѣжъ присно,

*В этом издании К.М. Куева косые черты означают цезуры в стихе: / — цезура после 5-го слога, // — после 7-го, /// — после 6-го.

- 20 Силж прияти / и мждрость оу тебе.
 21 Ты бо даеши / достоиньмъ силж,
 22 Упостась же / всѣкжж цѣлиши,
 23 Фараошм ма / зѣлобы избави.
 24 Херовскж ми / мысль и оумъ даждь.
 25 Ѡ, чьстьнана, / прѣсватам троице,
 26 Печаль моуж / на радость прѣложи,
 27 Цѣломждрьно / да начьнд пьсати
 28 Чюдеса твоа зѣло,
 29 Шестькрилатыхъ /// силж въспринимъ.
 30 Шьствоуж нынѣ / по слѣдоу оучителю,
 31 Имени ню / и дѣлоу послѣдоум,
 32 Мвѣ сьтвориж / євангельско слово,
 33 Хвалж въздаж / троици въ божьствѣ,
 34 Аже поуть / всѣкын въздрать
 35 Юнѣ ѡи старѣ / своимъ разоумомъ.
 36 Азыкь новѣ / хвалж въздаж присно
 37 Отьцоу, сыноу / и сватоужемоу доухоу,
 38 Ємоуже чьсть / и дрѣжава и слава
 39 Отъ всем твари / и дыхання
 40 Въ вса вѣкы / и на вѣкы аминь.

II. Азбучная молитва (Азбуковник) XII в.*

- 1 Азь тебе припадаю, милостиве,
 грѣхы многими одержимъ.
 2 Буря мя грѣховная потаплиаеть,
 но въ твою тишину настави мя.
 3 Въ нощи и въ дне мя съхрани,
 на всякъ часъ въспѣвати тебѣ.
 4 Грѣховныя ми волны утоли,
 имиже грузимъ вопию ти.
 5 Десницю ми прости, милостиве,
 якоже Петру волнами грузиму.
 6 Югда хоцещи явити тайная,
 не обличи мене прѣдъ ангелы,
 7 Житие бо свое въ мраце иждихъ,
 но твоими мя щедротами просвѣти.
 8 Зѣло бо кси, Христе, милостивъ,
 долготерпѣливъ и прѣмилостивъ.
 9 Заблужшаго прими мя, Христе,
 якоже приять блуднаго сына.
 10 Избави мя изъ глубины грѣховныхъ,
 якоже Иону отъ кита, Христе.
 11 Иезекиины ми слезы даруй,
 имиже очищу скверныя ми грѣхы.
 12 Геоны и мя избави вѣчная
 и грозы и черви неусыпающа.
 13 Ковникъ дьяволь блазнить мя,
 нь въ твож стадо причти мя, Христе.

*По списку Спасо-Преображенского монастыря в Ярославле, изд. А.И. Соболев-им. Примечание издателя: титла раскрыты, оу передается через у; а и на — через я.

- 14 Ловьца диавола избави мя,
молитвами, Христе, рожьшая тя.
- 15 Мытарю уподобся, воию ти:
очисти мя, Христе, яко и оного.
- 16 Ношью мя на пѣниѣ укрѣпи,
тяготу соньную отправь ми.
- 17 Очи мои просвѣти, милостиве,
сърдце чисто съзижи въ мнѣ.
- 18 Простери ми десницу, милостиве,
уязвену суццо разбонники.
- 19 Руцѣ мои въздѣю к тебе, Христе,
грѣховными стрѣлами уязвенъ.
- 20 Свѣдѣи немощи моєя, Христе,
исцѣли мя, Владыко, недостоинаго.
- 21 Трепетомъ объдержимъ воию ти,
помышляя, Христе, страшный часъ.
- 22 Упостась бо си осквернихъ злѣ,
по покаянью слезы ми подаиждь.
- 23 Фарисѣе вы мя гордыня избави,
мъздоимче ми дая рыданиѣ.
- 24 Хѣровимьскую пѣснь възспѣвати
тебе, тресвятый Боже, съподоби.
- 25 О пресвятая Троице, помилуй
недостоинаго твоего раба.
- 26 Пѣсньми ти пою, припадая,
проствѣти мя душою и умъ, Спасе.
- 27 Царю небеси и земли, Христе,
отверзи ми двери вѣчныя жизни.
- 28 Чиномъ мя причти, милостиве,
избраныхъ твоихъ овцахъ.
- 29 Шествия мя направи на путь твои
отъ устъ золь укланяя мя.
- 30 Иного бо не свѣмъ, развѣ тебе,
милостива суца и прѣмилостива.
- 31 Яко сми родомъ милостивъ Богъ,
Отець и Сынъ и Святыи Духъ.
- 32 Хвалами тя прославляю, прѣсвятая
живодавице чьстьная Троице,
- 33 Юже поють шестокрылнии,
начальныя власти же и силы.
- 34 Юже коньчєая молебную пѣснь,
въпню к тебѣ, святая Троице;
- 35 Языкомъ и умомъ тя славлю,
въ три лица суще божество єдино.
- 36 Тебѣ бо льпо ксть чьсть и поклонание
въ вся вѣкы вѣкомъ. Аминь.

Напомним еще алфавитный порядок глаголицы в том его виде, как он частично реконструирован Н.С. Трубецким для наиболее древнего периода. (В основной части алфавита его порядок, как известно, однозначно свидетельствуется памятниками и в реконструкции не нуждается; к выводам Н.С. Трубецкого мы вернемся ниже.) (См. Рис. 15)

Порядок глаголицы (с частичной реконструкцией Н С Трубецкого)									
№ 1	1	ⲁ	а	азъ	№ 11	100	ⲃ	г	глицѣ
2	2	Ⲃ	б	букы	20	200	Ⲅ	ⲥ	слово
3	3	ⲃ	в	вѣди	21	300	ⲅ	ѣ	твердо
4	4	Ⲅ	г	глаголи	22	400	Ⲇ	ц ₂	вжица
5	5	ⲅ	д	добро	23	500	ⲇ	ѣ	фръѣ
6	6	Ⲇ	е	ѣсть	24	600	Ⲉ	х ₂	хѣръ (?)
7	7	ⲇ	ж	живѣте	25	700	ⲉ	о ₂	оѣ
8	8	Ⲉ	з	зѣло	26	800	Ⲋ	ѣ	
9	9	ⲉ	з	земля	27	900	ⲋ	с	ци
10	10	Ⲋ	и ₁	иже	28	1000	Ⲍ	ѣ	чръѣ
11	20	ⲋ	и ₂	ижем	29	2000	ⲍ	ѣ	ша
12	30	Ⲍ	к	(г'срвѣ)	30	3000	Ⲏ	ь	ѣръ
13	40	ⲍ	к	како	31	4000	ⲏ	ѣ	ѣръ
14	50	Ⲏ	л	люди	32	5000	Ⲑ	а	гачѣ
15	60	ⲏ	м	мыслите	33	6000	ⲑ	х ₁	хѣръ (?)
16	70	Ⲑ	н	нашѣ	34	7000	Ⲓ	ѣ	
17	80	ⲑ	о ₁	онѣ	35	8000	ⲓ	ц ₁	
18	90	Ⲓ	р	покои	36	9000	Ⲕ	ѣ	

Рис. 15

Проделаем теперь семантическое сопоставление, сравнивая 1) имена букв глаголицы, — а они, будучи словами, имеют семантику, 2) слова, образующие акrostих в Молитве Константина, 3) такие же слова в Азбуковнике XII в.

Молитва Константина прямо использует имена букв как слова в стихах 1, 7, 8, 10, 14, 24, — и это достаточно большая пропорция. В других стихах автор выбирает как бы в широком смысле синонимы к именам букв, — слова, означающие ценности той же сферы, что

и соответствующее имя буквы: 3 "вѣди" — "видимые", 5 "добро" — "да вдохнет слово", 6 "есть" — "еже будет", 9 "земля" — "закон", 15 "мыслите" — "милости твои (т.е. божьи)", 17 "он" (в сакральном простирании молитвы легко ассоциируется с Богом) — "отец" (Бог), 18 "покои" — "помощи просящий", 20 "слово" — "сила" (божья), 21 "твердо" — "ты" (т.е. опять-таки Бог, основатель тверди и держатель порядка). Таким образом, здесь действует тот же принцип соотношения имени и смысла, который пронизывает готский алфавит Ульфилы.

В русских азбуковниках-словарях (древнейший из них, как уже было сказано выше, относится к XVI в.) применяется алфавитный принцип расположения статей, — но лишь по алфавиту первой буквы, изредка также последующей гласной. Между тем в печатных словарях Юго-Западной Руси того же периода учитывалось алфавитное место всех букв слова. Упорное предпочтение старого, рукописного порядка у современных исследователей вызывает недоумение и, в сущности, остается не до конца объясненным. Издатель Азбуковника XVI в. Л.С. Ковтун считает, что соблюдение алфавитного порядка лишь по первой букве позволяло переписчикам свободно вносить новые слова, не меняя всего текста [Ковтун 1989, 38]. И это, конечно, верно. Однако, на наш взгляд, здесь действовал и какой-то иной, а именно семантический, принцип. Текст изданного Л.С. Ковтуна Азбуковника показывает, что — за исключением конечных букв алфавита (Ω, Ц, Ч, Ш, Щ, Ъ, Ь, Ю, Я, — причем Ъ, Ы, Ь, составляют один, весьма краткий раздел) — под всеми буквами на втором месте раздела, т.е. после собственного имени буквы, идет или имя Бога, или имя одного из его символов (иногда предмета церковного культа). Так, "А" — "4. аданиа. тл. господь"; "Б" — "234. благословлю, добро словлю"; "В" — "288. воанерьгесь, сонмь громовь"; "Г" — "412, господь саваоѳ, господь сила"; "Д" — "505. дѣисъ. Бог въ чловецехъ"; "Е" — "599. елон. Боже" и т.д.

Напротив, рассматриваемый нами Азбуковник XII в. в отступление от этого семантического принципа и уже прямо по контрасту с Молитвой Константина использует антиподные ассоциации — с миром греха и сатаны: 2 — "буря греховная" против "Боже" у Константина, 4 — "греховные волны" против "Господь", 9 — "заблудший" против "закон", 13 — "ковник (т.е. ковы кующий) дьявол" против "крещение", — 20 "знающий немощи мои" против "сила", 21 — "трепетом одержим" против "твердо, ты (бог)". Эта антонимичность и антиподность смыслов так сильна, что моментами у нас, современных читателей, возникает сомнение — уже не пародия ли перед нами? Во всяком случае несомненно, что это текст другой природы: изменилось восприятие алфавита как текста — он перестал быть сакральным. Азбучная молитва — по-прежнему священный текст, но сам алфавит — нет. И, скорее всего, сам алфавит уже вообще не воспринимается как текст.

И Азбучная молитва Константина IX в., и Азбуковник XII в. — равно тексты алфавитные, но отношения между именами букв и семантикой, на которую намекают эти имена, в обоих текстах различны по диапазону. В то время как текст Константина разрешает семантические

вариации только в пределах той же узкой семантической сферы, к которой относится имя буквы, текст азбуковника допускает гораздо более широкие вариации, вплоть до антиподных, хоть и в пределах сакральной сферы. Эти отношения типологически отражены — и закреплены — в азбучных поговорках русского народа (вспомним в этой связи, что до эпохи церковного раскола XVIII в. грамотность среди крестьян была очень высока, а в среде старообрядцев даже самого простого общественного состояния, крестьян, и в наши дни церковная грамотность — обычное явление). Сравним хотя бы такую поговорку [Даль 1989, Т. 1, 365]: *Како он — кон, буки ерык — бык, глаголь аз — глаз*. Семантическая и формальная структура ее довольно непростая: от имен букв берется значительная часть внешней формы — *к...он, б...ык, гла...аз*, но семантические вариации под этой формой уже далеко отходят от первоначальной сферы, по существу они не ограничены.

Все приведенные "алфавитные тексты" можно рассматривать как типологически один этап. Тогда современный нам этап (ср. раздел IV, 4) будет типологически следующим: именами букв являются лишь некоторые слоги, фонетически ассоциирующиеся по первому элементу с фонетическим "значением" буквы, в то время как семантические ассоциации ничем не ограничены — *а, бэ, аз, ээ...* и т.д. (названия букв) могут ассоциироваться с чем угодно (и мы в действительности находим азбуки, построенные на совершенно различных семантических ассоциациях, иногда резко идеологически выраженных, — как было, например, в "народных азбуковниках", издававшихся революционерами в конце прошлого века).

Вернемся теперь к некоторым соображениям Н.С. Трубецкого. Занимаясь реконструкцией порядка алфавита и его состава, Н.С. Трубецкой пользовался показаниями древних "абecedариев" (особенно так называемого болгарского и мюнхенского, а также парижского) и двух азбучных молитв (которые мы привели выше). Однако основным параметром, по которому он выравнивал алфавит, были числовые значения букв глаголицы. В результате появилась реконструкция, приведенная выше (см. рис. 15). В ней буквы глаголического алфавита расположены в порядке их числовых значений и разбиты на четыре группы — единицы, десятки, сотни, тысячи, а общее число знаков необходимым образом оказалось равным 36 (9×4).

Поэтому когда речь идет об алфавитных стихотворениях, то, как это ни кажется странным, естественно было бы сказать, что их стихи соответствуют "местам в алфавите" (каждому месту — один стих) и "числам" (на каждое алфавитное число таким же образом — один стих). Что касается имен букв, на которые, казалось бы, и должны писаться акrostихи, то, как мы видели, этот принцип соответствует не жестко, и во многих случаях (для многих букв) стих соответствует звуковому значению первой буквы в имени (например, 18 — *просяцему* у Константина и *простери* в Азбуковнике) и общей семантике имени (опять-таки с широкими вариациями). Между тем Н.С. Трубецкой говорит, что "Древнецерковнославянские алфавитные стихотворения представляют собой акrostихи не на звуковые значения

(Lautwerte), а на имена глаголических букв” [Trubetzkoy 1968, 19]. В сущности в таком виде, без оговорок и уточнений, это утверждение Н.С. Трубецкого кажется непонятным. Более того, оно противоречит некоторым существенным деталям.

Так, два глаголических знака для [x] (№ 24 и № 33 — см. Рис 13) соответствуют — период создания Азбучной молитвы Константина, — возможно, до некоторой степени различным звукам. Знак, занимающий место № 24 с числовым значением 600, соответствует греческому ”хи” (χ) и произносился, возможно, как аспирата, встречаясь, естественно, только в заимствованных словах. Напротив, знак, занимающий место № 33, произносился как чистый спирант, это чисто славянский звук [Грубетzkoy 1968, 29]. Но какому из них соответствует имя хѣръ? Этот вопрос остается открытым.

В дальнейшей традиции оба знака, естественно, начинают обозначать один и тот же звук — славянское спирантное [x], их распределение в текстах становится случайным, а знак № 24 довольно быстро вообще исчезает.

Возьмем знаки № 12 и № 26. Между ними есть некая внутренняя связь, основанная на их фонетическом значении. Каково было это значение, является, как известно, предметом давней дискуссии, на чем мы здесь останавливаться не будем. Но каково имя того и другого знака? В строгом смысле, это буквы без имени. И поэтому сказать, что акростики основаны на именах букв, в данном случае невозможно. Н.С. Трубецкой, исходя опять-таки из числовых значений, ищет очень далекие именные ассоциации, предполагая, например, что № 12 ”в первоначальной глаголице должен был иметь произвольное (т.е., в том смысле в каком Н.С. Трубецкой употребляет этот термин, — фонетически немотивированное. — С. Ю.) имя, которое начиналось с [л]: поэтому соответствующий стих в Молитве Константина начинается со слова *летитъ*. При этом могло сыграть роль и воспоминание о еврейском алфавите, где числовое значение 30 связывалось с буквой, обозначающей звук [л]” [Грубетzkoy 1968, 19]; ср. еще раз [Гамкрелидзе 1989, 299].

В действительности, однако, под № 12 и № 26 в Молитве Константина и под № 26 в Азбуковнике XII в. мы находим фонетически незначимые, ”пустые” стихи. (Стих № 12 в Азбуковнике, начинающийся со слова, обозначающего ”геенну огненную”, требовал бы особого обсуждения, в которое углубляться мы сейчас за неимением места не можем.) Взглянем еще раз на ”алфавитные стихотворения” как на целые тексты: все вполне понятно и даже прозрачно — ”безымянным буквам” соответствуют ”пустые стихи”!

Но алфавитные стихотворения, в особенности Молитва Константина, — это замечательные поэтические произведения. И обратим внимание на то, как обыгрывает автор 12-й стих, оказывающийся к тому же центральным, так как по соотношению с числом значимых стихов — 36 — этот стих располагается близко к линии ”золотого сечения” (12: 36). Он заполняет его выражением центральной мысли, выражением пафоса всего стихотворения: ”И летит ныне словеньско племя к крещению”.

4. НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ ОБ АЛФАВИТНОЙ ТИПОЛОГИИ ТЕКСТОВ (СЛАВЯНСКИЕ, РУНИЧЕСКИЕ, ХЕТТСКИЕ)

Но если намечается некоторая типология, то нельзя ли представить себе ее другой этап, предшествующий этапу Азбучной молитвы? Конечно, это возможно: такой этап должен быть представлен "алфавитным текстом", в котором в качестве слов, по крайней мере начальных слов каждой фразы или стиха, должны фигурировать имена букв в их данной фонетической форме и с их данным, прямым смыслом (например, *глаголи* — "говори", *добро* — "добро, хорошо" или "имущество, достояние" и т.д.). Как уже было показано выше, именно этот, архаический этап мы находим отраженным в первых строках готского алфавита и в первых трех "тактах" алфавитов славянских ("Азь буку вѣди").

Но существуют — в германской традиции — тексты, в которых упомянутый архаический этап "алфавитных текстов" представлен весьма полно. Мы имеем в виду использование рун в англосаксонских поэтических текстах. Прием основан на следующем. Каждый рунический знак имеет имя. Для англосаксонского периода это имя более или менее ясно ассоциируется с каким-либо словом живого языка (как это имеет место для готского, см. выше), и руна может стоять в тексте вместо этого слова. Но, кроме того, подобно тому, как используются знаки в современных радио-алфавитах, знак руны может использоваться как аббревиатура вместо своего имени, т.е. тем самым вместо соответствующего слова живого языка, — это как бы иероглиф. И, наконец, руна может читаться как буква латинского алфавита, — в таком случае от ее имени берется лишь начальная фонема. Используются все три способа в том или ином совмещении (при этом, естественно, различается восприятие поэмы на слух или на глаз). Примером может служить следующий отрывок из поэмы Кюневульфа "Христос" (стихи 797—808), в который с помощью рун вплетено имя автора CYNWULF. При этом руны как слова читаются как компоненты текста, например, руна Y читается как англосаксонское слово NYD "нужда, беда", а руны как буквы, по их начальным фонемам, читаются как бы "над текстом" или складываются в имя автора (цит. по [Shippey 1972; 156—157], ср. [Смирницкая 1989., 17]):

Ponne N cwacað. gehyroð cyning mæðlan,
rodera ryhtend, sprecan reðe word
þam þe him ær in worulde wace hydron,
þendan A ond F ypast meahthan
frofne findan. Þær sceal forht monig
on þam wongstede werig bidan
hwæt him æfter dædum deman wille
wraþra wita. Biþ se P scæcen
sorþan frætwa. N wæs longe
 F flodum bilocen, lifwynna dæl,
 Y on foldan. Ponne frætwa sculon
byrnan on bæle...

Тогда (добрый человек) дрожит, слышит, как царь и владыка неба судит и говорит суровые слова тем, кто плохо подчинился ему в мире, когда (бедность) и (нужда) легче всего могли найти приют. Многие люди будут в страхе, будут уныло ждать на этой равнине, какие муки будут им присуждены за их дела. (Радость) земных сокровищ исчезла, (наша) надолго была (моря) волнами сокрыта доля житейских радостей, (богатство) мирское'.

Поскольку смыслы рун, связанные с языческим миром, а в некоторых случаях и их фонетический облик плохо ассоциировались в англосаксонским христианским миром, поэт устанавливает собственные ассоциации для отдельных рунических знаков. Так, первую в данном отрывке руну, согласно "Рунической поэме" означавшую *sēn* 'факел, свечок', он толкует как *sēne* 'добрый человек', "a brave man (?)"; пятую руну, означавшую некогда 'бизон, бык', он толкует как современное ему слово *īre* 'наш' (вместо *īg* 'бизон,') и т.д.

Интересно, что в славянских алфавитах имя третьей буквы подобным же образом претерпело, возможно, изменение ассоциаций — от древнего *větiti* 'вещать' к более актуальному *věděti* 'знать' (см. выше).

Представим себе теперь, что некоторые руны в англосаксонском ареале, в силу отдаленности по месту и времени их создания от эпохи Кюневульфа, совсем утратили связь с живым языком поэта. (В действительности это произошло, например, с руной ᚷ , именованной в англосаксонский период как *ōs*, согласно "Рунической поэме", но не имевшей никаких четких ассоциаций. По происхождению, как мы знаем, она связана с именем бога Одина и, далее, с именем первой буквы готского алфавита.) В таком случае знак руны становится свободным для установления новых ассоциаций, что может широко использоваться в поэзии. Напротив, если произношение утрачено, а смысл закрепился, как это имело место для той же руны у континентальных германцев, то знак руны становится идеограммой, вполне подобной идеограммам хеттской письменности, которые допускали прочтение на разных языках этого ареала — хеттском, шумерском и аккадском. Таким образом, хеттская письменность в этом отношении представляет этап, типологически предшествующий "этапу Кюневульфа". В славянских алфавитах, а именно в глаголице, мы находим частичное отражение разных типологических этапов отношения между буквой и текстом.

5. АНГЛОСАКСОНСКАЯ "РУНИЧЕСКАЯ ПОЭМА" X В.

Прежде всего, следовало бы, пожалуй, сказать, что "Руническая поэма", о которой идет речь, составляет сама по себе особый жанр. В самом деле, все стихотворные произведения, связанные с алфавитами, можно расположить в некоторой жанровой градации. На одном полюсе этой классификации разместятся современные нам акростихи — образец их мы привели (в п. 2 этой главы) на примере сонета В. Брюсова. В произведениях этого рода начальные буквы стихов только еще должны расположиться в некоторой осмысленный ряд в

результате создания — а затем прочтения — всего стихотворения, или поэмы. Ряд букв не существует заранее.

На противоположном полюсе классификации окажутся азбучные молитвы — жанр наиболее древний. Здесь не только буквенный ряд задан заранее в виде алфавита, т.е. предуказано, в какой последовательности надо называть начальные слова стихотворных строк, но предписано и то, какой смысл — в общем — эти первые слова должны иметь, а именно — они должны соотноситься с божественными вещами или понятиями. Алфавитный ряд играет при этом роль четок, которые должны напомнить последовательность идей-стихов.

Тогда в середине классификации поместится "Руническая поэма" англосаксов. В ней ряд знаков, а следовательно, так или иначе и ряд начальных слов в их звучании — как фонетических слов — задан заранее, поскольку известен и строго традиционен порядок рун в руническом ряду, — он все еще играет роль четок.

Сделаем здесь небольшое отступление. Одно из основных положений классической компаративистики — в том виде, как его особенно определено и настоятельно выразил А. Мейе, — гласит: "Нигде лексики индоевропейских языков не расходятся так разительно, как в терминах, касающихся религии, вероятно, потому, что у каждого племени были свои особые культы; нигде мы не встречаем столь мало достоверных сближений, а потому индоевропейская лингвистика может дать сравнительной мифологии мало надежных данных" [Мейе 1938, 401]. Мы имели случай убедиться в справедливости этого положения, рассматривая как раз один из "уникальных концептов" индоевропейской мифологии — понятие о "загробном мире" у англосаксов (см. гл. I, п. 2). Но это справедливое положение нельзя утрировать и непомерно обобщать. Нельзя отказываться от возможности — а к такому отказу был склонен сам А. Мейе — восстанавливать древние концепты иными путями.

Об этом сравнительно недавно — и не менее решительно, чем в свое время А. Мейе — заявил в противоположном тезисе Ж. Одри: "Мейе ошибался, объясняя отсутствие общего словаря отсутствием общей идеологии и институтов: *в этой области реконструируют означаемое, не имея возможности реконструировать означающее, которое его выражает*" [Одри 1988, 119] (курсив Ж. Одри).

С нашей точки зрения, этот тезис — также утрированный. Мы уже говорили во Введении, что понятие "религия" — при отсутствии общего термина, который доказывал бы существование соответствующего концепта, — не может быть "сложено" из частных проявлений. "Религия" в таком случае оказывается понятием из метаязыка исследователя, а не понятием из языка и культуры. Памятуя это, подойдем к анализу поэмы. Однако, какой смысл имеют её начальные слова, — ни творцу поэмы, ни его слушателям заранее неизвестно. Смысл имен рун темен, запутан, противоречив. Его предстоит раскрыть. В раскрытии смысла заданных имен и заключается по существу, поэма. И, соответственно, — наш анализ.

При этом мы руководствуемся определенным методологическим принципом, который сам по себе уже является следствием изучения алфавитов. Принцип этот следующий: матрица алфавита (его "парадигматика") передается от народа к народу, заимствуется, но смысл составляющих ее знаков и всей их совокупности заново интерпретируется в данной культурной среде. Выражаясь несколько условным "культурологическим" термином, — смысл алфавитных знаков этни-

' f u b o r c g w h n i j z p x s '

 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16

' t b e m l y d a a u eā g̃ k k̃ '

 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31

Рис. 16

чески произведен. (Это положение установлено, в частности, при изучении ирландского огама: наиболее обычный для огама "растительный" принцип именования букв кое-где заменялся другими — "рыбным" по названиям рыб, "минеральным", по названиям камней, "птичьим" — по именам птиц и т.п. [Arntz 1935, 108].)

Рассмотрим теперь названный принцип в несколько более широкой перспективе.

Имена рун и смыслы этих имен, как это вполне очевидно, связаны с верованиями древних германцев. Речь не идет при этом о пресловутой "магии" рун (хотя некоторые руны могли иметь магический смысл, см. [Arntz 1935, 230—272]), но о верованиях в широком смысле слова — представлениях о богах, героях, стихиях, богатстве, удаче, судьбе и т.д.

По-видимому, должна быть найдена некоторая "золотая середина", и наш методологический принцип должен быть скорректирован следующим образом. В области верований, культов и т.п. понятия и представления (а, как правило, это понятия и представления не высшего, "категориального" уровня, не "Религия") являются этнически специфическими, "этнически производными"; поэтому при их реконструкции не всегда есть возможность использовать сравнительно-исторический метод, основанный на сравнении родственных "означающих" (т.е. слов); необходимо использовать концептуальный анализ.

Именно этим путем мы идем при толковании текста "Рунической поэмы". Хотя, разумеется, многие выводы оказываются при этом более гипотетическими, чем это бывает при сравнении "означающих", — при установлении этимологий, где, впрочем, тоже достаточно гипотез (см., например [Маковский 1986]). Для сравнения приведем англосаксонский футарк (см. рис. 16), отличный от других германских (ср. рис. 4 и 5).

Англосаксонская "Руническая поэма" представляет собой наиболее полную запись имен рун. Текст имелся в рукописи (Cotton MS), которая погибла при пожаре в 1731 г., но сохранился вариант (Otto В 10). Поэма написана аллитерационным стихом. Описывается 29 рун англосаксонского ряда. Предположительно алфавитный текст писался с пропедевтической целью: для обучения и запоминания последовательности рунического ряда. Аналогичные поэмы существовали в норвежской и исландской культурах. Мы будем привлекать их для иллюстрации общегерманских концептов. По данным лингвистической хронологии поэма написана не ранее X в. [Page 1973, 74], хотя некоторые исследователи стиля поэмы относят время создания текста к VIII—IX вв.

В рунологии переплетаются две линии анализа имен рун: а) магико-ритуальный подход (крайние воззрения К. Марстрандера и К. Шнайдера), с одной стороны, и более умеренные К. Арнтца, В. Краузе, Р. Эллиота, с другой; б) собственно лингвистический подход (А. Бэкстедт, А. Муссет). Представители первого направления отстаивают первичность магико-ритуальных воззрений германцев при выборе названий рун и при установлении последовательности германского ряда. Представители второй точки зрения считают решающим чисто языковой фактор, хотя и не исключают полностью опосредствованного влияния германских верований, германской "модели мира".

Руны англосаксов называются общеупотребительными словами древнеанглийского языка (включая имена собственные). Акрофонический принцип футарка (II—VI вв.) сохраняется у англосаксов, первыми принесших, как полагают, на Британские острова германскую письменность. (Второй предполагаемый путь проникновения рун на Британские острова — фризский.) Под влиянием фонологических факторов число рун (упомянутых, в частности, в "Рунической поэме") превосходит количество рун в старшеруническом ряду. Однако в большей части поэмы (1—24 стихи) очередность общегерманского футарка выступает в качестве неизменной модели, пэттерна, подобно древнегреческому алфавиту для алфавитов эпохи христианства.

Текст "Рунической поэмы" берется нами в издании Грайна [Greip 1857—1858] (что имеет особое значение для интерпретации некоторых стихов, — см. ниже при руне № 8).

1. \mathfrak{F} — Feoh, и. -e. *reku-. Англосаксонский ряд начинается с руны, неизменно представленной во всех рядах на первом месте. В гл. II, п. 4) мы определили числовой принцип построения футарка как ассоциативный: счет в архаических культурах ассоциируется с конкретным рядом предметов.

Как показал Э. Бенвенист индоевропейский корень *reku- связывается с общим смыслом 'движимое имущество', обозначая то, что может служить эквивалентом при обмене: овцы, скот (в широком смысле: лошадь, вол, тур, бык и т.д.). Отсюда, на наш взгляд, и начальная позиция данной руны, счет конкретных предметов предполагает выбор эталона исчисления, а в некоторых случаях даже определение его стоимостных характеристик.

Мы считаем, что существует определенная семантическая аналогия между, с одной стороны, выделением одного какого-либо предмета из ряда подобных друг другу материальных предметов для счета всего ряда и, с другой стороны, между порядковым числительным и количественными числительными, — хотя последнее явление, конечно, более "грамматикализировано". Тем не менее, на нем следует остановиться подробнее.

Э. Бенвенист в блестящем этюде (включенном в его известную книгу "Имена деятеля и имена действия в индоевропейских языках" 1948 г.) показал, что порядковое числительное, типа рус. "третий", "четвертый", "пятый", и т.п., представляет собой, с семантической точки зрения, выделение "предмета с номером "три" ("четыре" и т.д.) как предмета завершающего предшествующий ему ряд однородных предметов, иными словами, "третий" значит «"тот предмет с номером "три", который заканчивает собой ряд из трех предметов, придавая ему завершенность"». Поэтому выражение порядкового числительного в самых разных языках мира (Э. Бенвенист рассматривает древне-египетский, грузинский, тибетский, чукча и мн. др.) имеет одну и ту же типологическую особенность: порядковое числительное строится аналогично либо имени деятеля (так в груз. и др.), либо форме превосходной степени прилагательного, т.е. выражению высшей степени качества, — так в индоевропейских языках (и. -е. суффикс *t(h)o-). Поэтому, например, др. -греч. φίλατος 'любимейший друг' и τρίτος 'третий' построены по одной и той же морфологической модели и оба озн.чают, в сущности, одно и то же 'тот, в ком данный ряд находит свое полное завершение': первое — 'тот, в ком дружба находит свое полное выражение и завершение', второе — 'тот, в ком счетный ряд из трех предметов находит свое полное завершение' [Benveniste 1975, 144—162].

Косвенным образом это явление отражено в семантике двух английских прилагательных в превосходной степени, сочетающихся в одной поговорке — Last but not least букв. "последний по счету, но не последний по качеству".

Далее было показано [Степанов 1989а, I, 64], что при счете — а следовательно, и при выделении предметов по их качеству — первый предмет серии оформляется так же, как последний (т.е. наблюдение Э. Бенвениста было обобщено на понятие "первый"). Об этом семантическом явлении свидетельствуют такие русские (и аналогичные им другие и. -е.) формулы, как *самый большой, самый первый, самый последний*, а также *сам-пят*, т.е. "самый пятый" — человек или предмет, завершающий собой ряд из пяти.

Вернемся теперь к руническому ряду. Поскольку в конкретном языковом социуме происходит отбор тех предметов, вещей, явлений, которые могут выступать в качестве представителей всего соответствующего ряда, в качестве эквивалентов при обмене, каждый такой предмет получает в некотором роде дополнительный смысл "главный в своем ряду", "первый в своем ряду", иными словами — приравнивается к позиции № 1, или к числу "I". Это мы, по-видимому,

и наблюдаем в руне № 1, имя которой означает "скот" как "имущество".

Англосаксонская руна \mathbb{F} *feoh* 'богатство' совпадает в значении с древненорвежским и древнеисландским вариантами формы, а также с гот. *fe* — все они восходят к общегерманской форме **fehu* 'движимое имущество'. Обратим внимание на разрушение семантической "рамки" старшего футарка: № 1 — № 24 'движимое — недвижимое имущество' — отход от циклической композиции футарка.

Экономический смысл первой руны у англосаксов далее расширяется за счет импликации конкретного ряда предметов, служивших для обмена: "скот, деньги".

Христианизация англосаксов вызывает трансформации целостных ориентиров этноса. "Движимое имущество, богатство" в "Рунической поэме" оценивается с позиций христианской морали:

"Богатство — удовольствие для каждого человека; должен каждый человек много им делиться, если он желает перед богом славу снискать".

2. \mathbb{N} — *Ūr* 'тур, дикий бык'. Порядковый номер руны 2 имплицуруется концептуальной схемой футарка — ориентацией на ряды конкретных существ и предметов. В древненорвежской и древнеисландской поэмах здесь представлена параллельная форма *ūr*, имеющая широкий разброс в значениях: др.-норв. *slag* 'окалина, шлак', др.-исл. *drizzle* 'мелкий дождь', ср. др.-норв. *ūr er of illu jarne* 'slag comes from roog iron'; др.-исл. *skýja gratz ok skara Þverrir ok hirðis hatz* 'The weeping of the clouds which cuts down the mowing, and the shep herd's hate'. В готском имеется форма *ūraz* 'бык, тур'.

Р. Пэйдж приходит к неутешительному заключению по поводу реконструкции германского имени этой руны: "Вторая германская руна имела форму, которая могла давать др.-англ. *ūr*, др.-сев. *ūr*, но мы можем только лишь гадать о ее значении" [Page 1973, 74]. Однако мы уже отметили выше, что в исторических германских языках (за исключением готских имен букв) рунические названия приспособлялись к семантике живого языка, на основе акрофонических созвучий. Более широкий взгляд на название второй руны позволяет усомниться в искренности какого-либо одного из представленных значений.

Выше, при описании синтагматических отношений в готском алфавите мы усмотрели в последовательности 23—24 букв "следы" известной индоевропейской формулы "люди-скот", и.е. **u̯iro-peku-*. Парное сакральное сочетание "скот-люди", ср. авест. *pasu-vīra*, выражало в индоевропейских текстах абстрактную идею "движимого имущества". Здесь в качестве гипотезы мы выдвигаем положение о формульной основе начала общегерманского рунического ряда, — ориентированного в своей композиции на экономические, хозяйственные ценности общегерманского, т.е. прежде индоевропейского, общества. Закрепление за формой **ūr* в германских языках самых разнообразных значений как раз и отражает процесс апроксимации, приспособления индоевропейских формул-синтагм к германским ценностям. Итак, мы предполагаем, что форма *ūr* в имени руны происходит от и.е. **u̯ir-* 'люди', — части формульного сочетания.

Это ставит руническую синтагму № 1 — № 2 в один ряд с индоевропейскими формулами, передающими экономическое понятие собственности — ключевое композиционное звено футарка в целом. Замещение древнего значения 'люди' в общегерманском на 'бык' представляется вполне возможным, поскольку схема футарка, как считают многие исследователи, была заимствована германцами из более древних южноальпийских, т.е. этрусских, алфавитов (ср., например, умбскую формулу *ueigo-requo*) [Benveniste 1970, I, 50]. Таким образом, название второй руны, вполне возможно, является "этнически производным" в древнегерманских языках.

Здесь мы соприкасаемся с ключевой проблемой — проблемой происхождения рунического ряда. Бесспорно, "вопрос датировки рунических имен зависит от возраста самого рунического ряда" [Arntz 1935]. Наша гипотеза об индоевропейском основании начальной синтагмы футарка совсем не противоречит традиционным фонетическим законам, поскольку в алфавитных системах многих народов поиск акрофонического слова — название буквы происходил путем подбора имени по созвучию (возьмем, например, др. -евр. *aleph/al^{iph}* и др. -греч. перевод *μαθή* 'учись'; др. -кельт. **betu(i)ā* 'береза' при *beta* буква алфавита (см. [Arntz 1935, 109]). Однако такая постановка вопроса дополняет две позиции, уже занятые рунологами, расширяя количество гипотез до трех:

а) в основе рунического ряда, возможно, лежал более ранний южноальпийский пэттерн индоевропейского типа (С. Г. Проскурин, Ю.С. Степанов);

б) рунический ряд строится исключительно на основе магических представлений германцев (Arntz);

в) старшерунический ряд зиждется на христианских воззрениях (В.В. Скит).

Заметим, последняя из гипотез так же, как и наша, базируется на синтагматике начальных букв ряда. Как в свое время предположил В. Скит, последовательность начальных букв футарка (т.е. ряд) воспроизводит первые буквы слов молитвы *Pater Noster* в ее древнегерманской интерпретации [Skeat 1890; 477]. Как бы ни казалась фантастической эта точка зрения, она все-же получила поддержку и развитие в работе Ф. Клюге, считавшего, что в первых пяти рунах кодируется фраза молитвы: *Fader unsēt þu an radorum* 'отче наш ты на небесах'.

Фонологически исходной формой в гот. должна была бы быть не форма **ūraz*, **ūruz*, если принять во внимание другие германские существительные др.-исл. *urr*, др.-англ. *ūr*, д.-в.-н. *uro*, ср.-в.-н. *ur*. Х. Арнтц полагает, что замена названия этой руны в др.-исл. традиции могла быть вызвана исчезновением быков-туров в Скандинавии [Arntz 1944]. По данным словаря Дж. Босворта-Н. Толлера, руна Γ (*ūr*) у англосаксов, когда она писалась отдельно, не имела каких-либо ассоциаций со значением 'бык', ср. акрофонические интерпретации этой руны в поэме "Елена и Христос" в значении 'ранее': Γ *wæs geara* 'ранее было время (год)' (Elen. 1266) или Γ *ūr(e)* 'наш' у Кюневульфа (см. выше). Тем не менее, в "Рунической поэме"

говорится:

"Бык — жестокое и с большими рогами дикое животное (сражается рогами) ходит по болотам, это смелое животное".

3. Þ — *Þorn* 'колючка'. Относительно данного имени руны у исследователей сложилась определенная точка зрения: *Þorn* в древне-английской поэме — имя "этнически производное":

"Колючка — очень острая. Любому воину очень жестокая, для каждого человека, который лежит на них".

Др.-се. *Furs* 'демон', имя представленное в скандинавских рунических поэмах, является германским именем для F -руны. Поэтому др.-англ. *Þorn* 'колючка' следует интерпретировать как "подставное слово", как некоторое христианское табу, заместившее слово "демон", языческие коннотации которого были слишком сильны и нежелательны. Ср. также гот. *thyth* и др. англ. *Furs*.

4. ſ — *Ōs* 'асс, бог'. Выше мы уже обращались к данной части рунической поэмы; главным образом, в связи с проблемой этнических верований — представлений о происхождении письма. Германская руна F имела фонетическое значение [a] и, повидимому, реконструируется в названии **ansur* 'бог', этимологически родственном др.-сев. *ass* 'ас'. Западногерманское [a] перед [n] и спирантом претерпевает серию изменений: назализацию гласного с последующим выпадением [n] и удлинением. Таким образом, западногерманскому **ans* соответствует др.-англ. *ōs*, ср. собственное имя англ. *Oswald*. Фонетические трансформации не остались без последствий в графическом плане. Первичная руна протогерманское F получает новое фонетическое значение. Руническое имя **ans*, др.-англ. **ōs* сохраняет четвертое место в футарке англосаксов, но в форме ſ , иногда объясняемой как комбинация графем [a] + [n] = ſ + þ [Page 1973, 45]. На наш взгляд, в "Рунической поэме" при интерпретации имени *ōs* речь изначально идет о боге Одине — дарителе письменности германцев. Создание письма в индоевропейских культурах — удел верховного бога. Ср. извлечение из англосаксонской поэмы "Саломон и Сатурн":

- Sage me hwæs ærost bocstafas setle?
- Se ðe seoge Mercurius se gygand (Salom. 192).
- Скажи мне, кто первый буквы изобрел (установил)?
- Я говорю тебе: Меркурий".

Но Меркурий отождествлялся с Воданом-Одином.

Однако здесь мы не можем пройти мимо уже отмеченной стилистической особенности рунической поэмы — нацеленности на иносказание, загадку и отгадку. Такой пафос поэмы как нельзя лучше соответствует принципу именования рун. Имена рун — это слова общего языка, часто выбираемые так, чтобы они нечто значили в двух пластах — экзотерическом и эзотерическом. Ср. выше *Þorn* 'колючка' и *Furs* 'демон', и т.д. Х. Арнтц вслед за Кимблом и Б. Дикинсом [Dickins 1915] переводит здесь *ōs* как 'рот, уста': "Der Mund ist die Quelle aller Sprache, eine Stütze der Weisheit und ein Trost

für weise Menschen; und jedem Edlen ein Segen und eine Freude" [Arntz 1935, 115].

Надо заметить, что такая интерпретация этого места существует в рунологии уже более ста лет.

Возможность двоякого прочтения рунического знака нами не отрицается, так как влияние латинской традиции (по-латыни *os* 'уста') вполне могло привести к латинизации германского названия руны. Однако здесь необходим более широкий взгляд на проблему: христианизация германцев приводит к трансформации глубинных концептуальных трактовок, замещению языческих воззрений. Там, где контекст протостиha не позволял производить прямые преобразования, допускалось иносказание. Вместе с тем, здесь открываются новые возможности для гипотетических построений. Так, возникает вопрос: существовала ли подобная двойственность в толковании — в сакральном и в профанном смыслах — имен рунического ряда уже на общегерманском этапе?

Ответ на этот вопрос мы попытаемся дать в связи с интерпретацией следующего стиха.

5. \mathfrak{R} — *Rad* 'упряжь', 'мебель' и т.д. Пятый стих рунической поэмы как бы указывает на вероятность нашего предположения о множественности трактовок (т.е. больше чем одна трактовка) имени рунического знака. Уже отмечалась антитетичность значения \mathfrak{R} *rad* в начале и конце стиха (в изд. *Grein*, а также *Wülcker*):

"В зале *rad* прятно (мягко) каждому воину, и очень твердо для того, который сидит на *рупной* лошади, проезжая по дороге".

В первом значении *Rad* — это 'мебель' в доме, во втором — 'упряжь' лошади. Древненорвежская и древнеисландская поэмы дают здесь имя *raid*, *reid* в значении 'езда'. Напротив, как полагает Р. Пэйдж, англосаксонская поэма вполне могла сохранить только это значение [Page 1973, 77].

Однако *Rad* могло означать также высоту тона музыкального инструмента (ср. др.-англ. *swegelrad* 'музыка, модуляция'). При такой интерпретации данный стих находит полную аналогию в виде известных англосаксонских загадок, достигающих эффекта благодаря многозначности ключевого слова.

Однако, в заключение нашего рассуждения, мы просто напоминаем о тенденции концептуальной трактовки футарка — обозначать ряды материальных предметов, находящихся стоимостное выражение в эквивалентном обмене.

6. \mathfrak{K} — *Sēn* 'святильник, факел'. Такое название англосаксонской руны — результат прочтения стиха поэмы:

"*Sēn* — хорошо известен каждому человеку своим пламенем, бледный и яркий, (он) наиболее часто горит там, где знать отдыхает".

Дело в том, что это имя — *hapax legomenon* в англосаксонской традиции. Правда, известно небольшое число примеров идеографического использования руны \mathfrak{K} , а также континентальные корреляты — др.-в.-н. *chien*, *chen*, *ken* (в глоссах: лат. *facula*) в специальном

значении 'факел из сосны'. В древнорвежской и древнеисландской поэме представлено имя *Kaun* — лат. "ulcer" "язва", тогда как в *Abecedarium Normannicum* — *chaon*, в готском — *chosma*, — вряд ли имеющие между собой что-либо общее, т.е. все "этнически, локально производные".

7. X — *Gifu*. Имя этой руны встречается в системе готского рунического ряда, но в младшерунических надписях руна [g] отсутствует. *Gufi* имеет первичное значение 'дар'. В Рунической поэме слово употребляется в дательном падеже множественного числа — *gutena* — в значении 'акт дарения' ('дар'). В "Словаре индоевропейских социальных терминов" Э. Бенвениста подчеркивается особая роль дара в экономических отношениях древних индоевропейцев. Детально развитая лексическая сетка поля "дар" в древнегреческом отражает особенности акта дарения в древних культурах: *дар, дар-компенсация, ответный дар; дар, согласно условиям договора, союза* и т.д. [Benveniste 1970, I: 65—86]. В англосаксонской рунической поэме подчеркивается экономическая необходимость дарения имущества: дарят то, что отсутствует у другого, стоящего ниже в социальной иерархии:

"Gifu Дар людей — хвала и честь, поддержка и слава, помощь (часто денежная) и подспорье (пища) каждому, тому, кто этого не имеет".

Реконструкция общегерманского названия руны опирается на готское название буквы *g*, писавшееся *geiwa* и восходящее к готскому корреляту *giba*.

Концепт "дара" играл особую роль в германском мире, — во всяком случае в готском. Обращая внимание на трудности, с которыми столкнулся Вульфилла (Ульфила) при переводе Библии на готский язык, Фр. Кардини высказывает интересную мысль: «Камень преткновения — христианская трактовка слова "мир". Ясно, что "мир", завещанный Иисусом своим ученикам, не то же самое, что традиционный **frihus* — отсутствие военных действий у германцев. Ведь сам Иисус говорил, что его мир нельзя отождествить с суетным и житейским существованием. Вот почему Ульфила прибегает к помощи, судя по всему, неологизма — *gawairthi*, этимологически "драгоценность", "сокровище". Тем самым он подчеркивает неизреченную ценность христианского мира, который есть дар. Проводя различие между **frihus* и миром Христа, Ульфила также дает понять, что мир — это не просто отсутствие войны. Применяя особый термин, связанный с концепцией дара, Ульфила как бы подталкивает внимающего ему готского воина к мысли о том, что верующие в Христа — та же свита военного вождя, да и сам Христос — вождь, отец и брат, раздающий после сражения награды — каждому по его заслугам, — сидя на троне в великолепной пиршественной зале" [Кардини 1987, 183] (разрядка наша. — Ю.С., С.П.). Картина, нарисованная здесь итальянским исследователем, не так далека от той, которая составляет фон и англосаксонской "Рунической поэмы".

8. P — *Wen*. По поводу прочтения последней — восьмой — руны "первой семьи" футарка среди рунологов пока не сложилось обще-

принятого мнения. Так, согласно точке зрения К. Марстрандера, кентское диалектное *wep* в "Рунической поэме", коррелят готского имени *winnē*, является не чем иным, как вариантом др.-англ. *wynn* 'радость' (др.-герм. *wunga*) [Marstrander 1928, 154].

Согласно Ю. Захеру, англосаксонская и готская формы родственны гот. *winja* 'луг', 'пастбище', др.-исл. *vin*, др.-в.-н. *winne* 'то же' [Zacher 1855, 9]. Правда, вторая позиция при этимологическом анализе сближается с первой, поскольку оба варианта сходятся в индоевропейской праформе **wep* 'любовь, желание' [Lehmann 1986, 385, 404]. Как показала Н.В. Феоктистова, в англосаксонских текстах часто наблюдается конкретизация абстрактных имен чувства, эмоций. Так, слово *wynn* в значении 'радость' в отдельных текстах имеет дополнительные пространственные коннотации, ср. *Londes wynn* что значит букв. 'радость земли' [Феоктистова 1984]. Таким образом, вероятно, прав И. Фридрих, который совмещает несколько значений в интерпретации руны 𐚢 : а именно 'пастбище', 'радость', 'удача' [Фридрих 1979, 142]. Ср.:

"Радостью/Лугом не наслаждается тот, кто знает мало о горе, беспокойстве и нужде и сам живет в обеспеченности, счастье, а также богатстве города".

В издании Грайна [Grein 1857—1858], которым мы здесь пользуемся (и только в этом издании), сохраняется манускриптное отрицание *ne: wep ne* вместо *wenne* (т.е. "радостью/лугом НЕ наслаждается тот..."). Его наличие в первой строчке подтверждает наше более раннее мнение об особой семантической связи, существовавшей в древнеанглийском, между понятиями "радость" — "луг" (см. гл. I, 2). Англосаксу — читателю или слушателю "Поэмы" был ясен контекст данного эпизода: социальное разделение, свойственное англосаксонскому обществу, на ремесленников — "город" и сельское население, что сопровождалось материально-экономическими различиями. Обращает на себя внимание и возвышенный, пасторальный стиль всего стиха и особенно его зачина.

9. 𐚢 — *hægl* 'град'. Согласно К. Марстрандеру, название этой руны открывает последовательность "злых рун" в футарке и обозначает какое-то природное божество, покровителя стихий [Marstrander 1928, 150]. Общегерманская форма реконструируется на основании единства форм в скандинавских, готских и англосаксонских источниках, ср. гот. *haal* и др.-исл. *hagal(t)*. Персонификация стихии — вещь обычная в мифологии. В англосаксонской поэме, однако, не ощущается какого-либо негативного отношения к этому природному явлению:

"Град — белые зерна, падающие с небес, и ветер разбрасывает их, потом они превращаются в воду".

10. 𐚢 — *nud* 'необходимость', 'нужда'. Возможно это имя является названием богини судьбы и подобно др.-греч. Ἄν'αῦκῆ . Однако такая точка зрения, высказанная К. Марстрандером, весьма гипотетична. Древнесеверный коррелят — *nauðr* 'принуждение' является дополнительным источником для этимологизации гот. *nooiz* — искаженного готского слова [Lehmann, 1986].

11. | *iis* 'лед'. Наличие готской формы *iis*, как и скандинавского *es(s)*, 'лед', не оставляет места для сомнений по поводу реконструкции праформы **isan* [Краусе 1966, 4]. Как мы уже говорили выше, | — одна из "злых" рун, отмеченная печатью "смерти" (см., например, Веов. 33). В англосаксонской поэме, однако, контекст этой руны вполне нейтрален. Очевидно, определенную роль сыграла "нейтрализация" смысла:

"Лед — очень холоден и чрезвычайно скользок. Сияет прозрачный, как стекло, подобный драгоценным камням, пол, скованный морозом, прекрасного вида".

Напротив, в древнеисландском тексте поэмы лед описывается как *ok feigra manna far glacies jöfurr* 'опасность для людей, чей смертный час близок'.

12. * *ger* 'год'. Протогерманская форма **jera* восстанавливается на основе ряда: др.-исл. *ár*, др.-англ. *ger* и гот. *gaar*. В древнесеверном лексема *ár* имела специализированное значение 'урожайный год', а также 'плодородие, изобилие', — качества, связываемые в скандинавской мифологии с богом Фрейром. В тексте поэмы говорится:

"Год [хорошего урожая] радость людям, когда бог — святейший правитель небесный на землю посылает яркие плоды богатым и бедным".

Как известно, календарный год англосаксов — *winter* (букв. "зима") исчислялся по наступлению зимы, ср. в Беовульфе *Twelf wint tid* (Веов. 147) 'период двенадцати лет'. Изначально в германском исчислении времени различались лето и зима, которой начинался год (Ias. Germ. 26) [Ноорс 1931, 584]. (О числовом значении этой руны см. выше.)

13. † *eoh, ih*. В англосаксонской поэме говорится о дереве "тис", которое обозначалось в древнеанглийском языке при помощи лексем *eow, iw*:

"...дерево с грубой корой, твердо в землю вросло, поддерживаемое корнями, защитник огня, и радость на родине".

Социокультурные данные свидетельствуют о сакральной и хозяйственной роли тиса у древних германцев [Wrenn 1965; Page 1968]. Так, тис служил символом возрождения после смерти — англосаксы высаживали его на своих кладбищах. В рунической поэме из Норвегии тис описывается как вечнозеленое дерево — *Úr er veizgronstr víða*. В индоевропейских культурах это дерево с большой продолжительностью жизни (исчисляемой тысячелетием) часто символизировало "Мировое дерево". В семантическом словаре общиндоевропейского языка Т.В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова обращается внимание на связь ритуального и мифологического мотива "Мирового дерева" в германской и древнейшей хеттской традиции [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 630] (см. выше о "Мировом дереве" скандинавской мифологии).

У германцев любопытна сменяемость видов деревьев как "символов мира", сопровождающая миграцию племен на север. Первичный символ "тис" заменяется вторичным "ясенем", однако этимологические связи указывают на преемственность представлений, связанных с

индоевропейским корнем *ei-/*oi- 'тис'. Рассматриваемая руна не имеет параллелей в северном футарке, однако скандинавы также применяли лексему *úr* 'тис' для символизации руны с фонетическим значением [r].

13-е место этой англосаксонской руны в руническом ряду, согласно нашей вышеизложенной гипотезе, имеет сакральное обоснование: эта руна, как и обозначаемое ее именем дерево, — символ центра германского космоса в старшеруническом ряде (сравним систему счета по дожинам в германских языках, т.е. до 12 включительно, с тринадцатой позицией этой руны как начинающей новый ряд в 24-значном футарке).

14. *ƿ* *peord* 'vulva' и 'лошадь'. Так же, как и 13 руне, руне 14 посвящено большое количество исследований. Главные трудности в ее интерпретации — ее семантика и фонологическая значимость. М. Хаммарстрем, например, сопоставлял эту руну и готское *quertra* — имя 16-й буквы в готском алфавите как рифмованные корреляты [Hammarström 1930; 20—24]. Этимологи почти единогласно считают др.-англ. форму *peord* и готское алфавитное слово (для звука [p]) — *pertra* фонологически различными [Lehmann 1986; 272]. Х. Биркхан попытался сопоставить имя руны с *peord* 'vulva'; он полагает, что индоевропейское [p] в германском, возможно, сохраняется ввиду особенностей явления табу [Birkhan 1970, 175—177]. Одной из сильных сторон этой гипотезы является наличие манускриптной формы *peord* в древнеанглийском. (В современных дискуссиях в германистике все чаще отмечается возможность сохранения начального индоевропейского *p* в ряде слов — возможно, заимствований из языка какого-то индоевропейского народа, расселявшегося на территории Западной Европы до германского пришествия.) И. Фридрих считает значением руны *ƿ* *peord* — 'лошадь' [Фридрих 1979, 142].

Согласно этой гипотезе, солидаризирующейся с позицией Х. Биркхана, источник для номинации *vulva* посредством этой лексемы может находиться на индоевропейском уровне. Однако в древнегерманских языках этот корень трансформируется для обозначения лошади как "кобылы", ср. рефлекс нем. *Pferd*. Такой взгляд заставляет пересмотреть традиционную гипотезу о происхождении нем. *Pferd* через средневерхненемецкое заимствование из лат. *paraveredume*, так как развитие от значения 'vulva' к значению 'кобыла' вполне естественно. Текст англосаксонской поэмы допускает в этом месте определенную свободу толкования, свойственную иносказанию:

"Peord постоянный источник удивления и смеха для великих [?], где воины сидят вместе в пивном зале".

Окказиональные смещения этой руны на центральное 13 место в старшерунических надписях, возможно, связаны с ассоциациями космологического характера: "Центр мира" — "Мать-Земля" — "женские гениталии".

В заключение отметим маргинальное положение руны *ƿ* в старшерунических надписях.

15. † *eolhx*. Данная руна имела много вариантов: *iolx, ilx, jlcs, ilix* в *gripica manuscripta*. В древнеанглийском не было потребности для выражения эквивалентного фонетического значения футарка [z], поэтому эта руна использовалась для представления консонантной группы [ks] — х. Наиболее вероятно, что имя руны носит комплексный характер, т.е. в ее названии отражено первичное старшеруническое имя **algis* 'лось' и новое фонетическое значение руны *eolh* + х [Page 1973, 80]. Такие словообразовательные цепочки, по-видимому, были возможны в германской письменности. В частности, их можно видеть в древнегерманских *hарах legomenon*: др.-исл. *ivíðí* в "Пророчиании Вельвы", доселе не получившей однозначной интерпретации (ср. [Schröder 1941, 13]), может быть типологической параллелью к названию англосаксонской руны: *i* — *vi*, т.е. букв. "i — дерево". Ср. также зачин в описании космологического статус-кво германского мира: *ivíðí, miotviðírnæ ran fyr mold netan* (Völ. 2) «"И"-дерево, дерево меры знаменитое было глубоко в земле».

Описанная выше номинация дерева тиса через фонетическое значение руны **iwas* 'тис' в общегерманском + ее дублирование в этой же синтагме древнеанглийской лексемой со значением "дерево" выглядит вполне достойной как гипотеза, которая может быть предложена как дополнение ко всему сказанному о центральном старшеруническом знаке.

В англосаксонской поэме четко прослеживается усложнение первичного имени рунического знака; в тексте речь идет о производном слове:

Eolhxsecg "камыш": "обычно живет в болотах, растет в воде. Ранит жестоко, до крови любого человека, который хватает его".

Данный композит встречается в глоссариях для передачи лат. *papilius* (?-*papyrus*) [Page 1973, 80].

В Краузе считает, что здесь имеет место контаминация общегерманских корней **algis* 'лось' и **algis* 'защита' [Krause 1966, 4]. Другие авторы сопоставляют эти слова с гот. *alhs* 'святилище, капище' (а более детально [Page 1973, 81]). Однако многие исследователи возвращаются к смыслу концовки стиха об этой руне, полагая, что, возможно, в нем скрыт прототекст о лосе.

16. † *sigel* 'солнце'. Общегерманская форма **sowilo* реконструируется по скандинавским параллелям *sol*, а также гот. *sugil* и др.-англ. *sygil, segl, sigl* (в поэме "Андрей").

Солнце — постоянный [источник] радости для моряков, когда они плывут на морском коне над морем (путем рыб), до тех пор, когда оно приводит их к земле.

17. † *tir*. Начало третьей семьи футарка ассоциируется с именем одного из древнейших верховных божеств германцев "однорукого бога" Тюра (*Tyr*) (об этом говорит текст древнеисландской рунической поэмы). В древнеанглийском этот бог предстает под именем *Tiw//Tig*, хотя для записи руны часто используются варианты *tir, tyr, ti*. В готском имеется параллель *tyz*. Особенностью данного рунического

знака является его "позиционная" специализация в рунических надписях. Им иногда завершались высказывания. Так, широко распространено изображение в конце той или иной рунической записи, представляющее собой комбинацию нескольких знаков: [Krause 1966, 12]. В готском алфавите графема Υ , не имеющая фонетического значения, завершает алфавитный ряд. Текст поэмы англосаксов свидетельствует о разнообразии использования знака в магиго-ритуальной практике. Кроме того, он ассоциируется с какой-то звездой:

Tir — есть какой-то знак, имеет доверие благородных; всегда он в пути над ночной бездной, никогда не сходит [с пути].

В Краузе пытается соотнести знак бога Тюра с символикой "мирового дерева".

Как известно, представление континентальных германцев о боге *Tiw* отражено в названиях тинга (др.-сев. *thing*) и "четверга" (нем. *Dienstag*). Этимология *Tur*, по Я. Пухвелу, сближается с **Þuēws* [Puhvel 1987, 199]. Полагают, что образ Тюра, некогда ассоциировавшийся с рунами, мудростью и победой, постепенно был оттеснен культом Одина. Обе скандинавские рунические поэмы называют Тюра "одноруким ассом" (др.-норв. *Tyr er æinendr āsa*). Тюр отдает свою правую руку в схватке с волком Фенриром, чтобы отдалить время гибели богов. В описании бога Тюра в *Gylfaginning*, можно вычитать более древнее представление о Тюре как "миротворце": *Tyr — einhendr ok ekki kallaðr sätir manna* 'однорукий и не зовется миротворцем'. Эта черта "апофатических" высказываний — ориентированность на отрицаемый таким образом прототекст, является, на наш взгляд, возможной альтернативой к распространенному приему реконструкции индоевропейских текстов на основании "формул".

18. ᚷ *beorc* 'береза' (подробнее о готской параллели см. наши рассуждения выше). Как полагает Х. Арнтц, синтагматическая цепочка футарка №17 — №18 (*tiu + birca*) подчеркивает особую космологическую связь бога неба и богини, чей культ в заговорах ассоциируется с "березой" [Arntz 1935, 109]. В тексте поэмы же речь идет об обычном дереве:

"Береза бесплодна, на ней ветки без побегов, ветвями красиво высокая крона, красиво украшено листьями, устремлено в небеса".

19. ᚱ *eh* 'конь война'. Готская параллель руны — форма *euþ*. Палиндром *sueus*, выбитый на знаменитом Кюльверском камне (где, кстати, представлен полный рунический ряд), по мнению И. Марстрандера, интерпретируется "влево" и "вправо" из центральной буквы как *eus* (гот. *euþ*) 'конь' [Marstrand 1928, 3—67]. Конь относился к числу привилегированных животных; коней хоронили в одной могиле с хозяином, полагая, что в загробном мире он будет хозяину необходимым попутчиком. По всей видимости, руна ᚱ могла выражать семантему "конь война" независимо от текста, даже высекалась обособленно на могильных плитах [Krause 1966, 249]. В англосаксонской поэме довольно высокий социальный статус владельцев коней:

"Конь для эрлов благородных радость гордится [конь] подковами в присутствии воинов, когда богатые люди, сидя верхом, обмениваются по их поводу словами; и [он] есть неутомимым всегда утешение".

20. Man 'человек'. Закономерность синтагмы "конь" (№ 19) + "человек" (20) в древнегерманском футарке верифицируется социокультурными и археологическими данными. Реконструируемая общегерманская форма **Mennaz* подкрепляется готским именем буквы *manpa*, а также семантическим коррелятом *meiwr* "человек" в скандинавских поэмах.

Мы находим, кроме того, некоторые более глубокие концептуальные параллели названиям руны 20 в одном фрагменте из Тацита ("Германия"), где идет речь о происхождении германских народов. Текст Тацита позволяет реконструировать германский "прототекст" ("протостих") в форме тулы: **Ingui* : **Ermin Teuz* : *Istwas*, — с учетом германского аллитерационного принципа стихосложения и особенностей жанра. Этот текст позволяет установить некоторые дополнительные семантические ассоциации с третьей семьей англосаксонского футарка.

Тацит пересказывает основные части этногенического мифа германских народов: "Они прославляют в старинных песнях, которые представляют у них единственный род предания и летописей, бога Тунстона, рожденного землей (*Iuistonem deum terra editum*), его сына Манна, происхождение народа и родоначальников. Манну они приписывают трех сыновей, по имени которых ближайšie к океану зовутся ингвеонами (*Inguaeones*), средние эрминонами (*Hermiones*), остальные иствеонами (*Istaeuones*)" (*Germania*, 2) (разрядка наша. — С.П.).

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.

Обратим внимание на выделенный нами ряд в тексте Тацита, а также синтагму в третьей семье футарка: 20 — *Man* '(перво)-человек'; 21 — *lagu* 'вода'; 22 — *Ing* — Инг (сын Манна); 23 *Edel* — Родина. Забегая вперед, предположим, что эта синтагма отражала некоторые историко-культурные черты происхождения племени ингвеонов и не может в целом считаться общегерманской.

Текст реконструируемого нами "протостиха" был, по-видимому, подвергнут глубокой переработке христианскими авторами:

"Человек в радости любим своими соплеменниками. Должен, однако, один другого оставлять, потому что по божьей воле заповедовано его бедное тело прижать земле". (Сравните мотив человек-земля в мифе и поэме).

21. lagu 'вода'. Наличие этой руны на 21 месте англосаксонского ряда, согласно нашей гипотезе, обусловлено ингвеонскими корнями этноса. Сама руна в синтагме указывает на географическую среду ингвеонских племен — побережье океана. Скандинавские тексты

доносят четкие соответствия по форме (*lqgr*) и семантике ("поток воды"). В готском этимологическом словаре В. Лемана гот. *laas* трактуется по аналогии с руническим именем *daaz* (см. ниже), т.е. *daaz-dags*. Отсюда выводится *laas* — **lagas* [Lehmann 1986, 224] с праформой, восходящей к н.-е. **laku* = "водоем".

Необходимо, однако, иметь в виду и гипотезу В. Краузе об изменении этой общегерманской руны как **laukaz* (-др.-исл. *laukr*). В. Краузе исходит из анализа — основанного на филологической методике — *gripica manuscripta*, в которых наряду с вторичной, по его мнению, формой *lqgr*, имеется несколько случаев написания *laukr* 'лук', которые могут быть интерпретированы как первичные и общегерманские. Далее В. Краузе опирается на мифологический контекст "Эдды", где лук называется в числе первых растений, появившихся на земле. В мифологии индоевропейских народов лук составлял атрибут фаллического культа. Наконец, в-третьих, гипотеза В. Краузе опирается еще на один, весьма убедительный аргумент: среди трех "сакральных слов" (по классификации старшерунического материала О.А. Смирницкой) имеется и лексема *laukar* 'лук'. Эта лексема имеет бесспорную этимологию (ср. др.-англ. *lēac*, ср.-нидерл. *looc*, др.-в.-н. *louh*) и обнаруживает прочную связь с внеруническим ритуалом, см. [Смирницкая 1989 б, 47]. В "Англосаксонском лечебнике" *lēac* упоминается как одно из основных лекарственных средств. Любопытно, что, как и большинство средневековых лечебников англосаксов, данный также был "иноземным" — он переведен с латинского языка. Средневековые люди были более склонны доверять "заморским", нежели отечественным рецептам.

В этой связи обратим внимание на возможность нового этимологического решения проблемы второго "сакрального слова" германцев — *alu*. По мнению О.А. Смирницкой, этимологии, предложенные до сих пор, неубедительны. Этимологии эти таковы: а) *alu* часто связывается с др.-герм. **alup* 'пиво', либо б) с др.-герм. **aluh*,/ ср. гот. *alhs* 'храм', либо, наконец, в) с гот. *alan* 'расти', др.-англ. *alan* 'вскармливать', др.-исл. *ala* 'вскармливать, растить'.

С нашей точки зрения, "второе сакральное слово" германцев хорошо прочитывается на старшерунической надписи из Фюна: *laþuaadgaaliuu*, где третий сегмент *aliuu* представляет, вероятно, заимствование из латинского *aliu* 'чеснок' (ср. имя собственное *Aluko* в старшерунических надписях). Такой "импорт" сакральной лексики из латинского соответствует общей тенденции передавать симпатические ритуальные действия с помощью заимствованных слов (ср. русское церковнославянское *Аминь*) и вполне отвечает современным представлениям исследователей о социокультурных корнях отдельных старшерунических надписей, а, может быть, и самого рунического ряда в целом.

Но вернемся к соотношению двух имен руны \uparrow в футарке. Как полагает Пейдж, древнеанглийская и скандинавская формы — христианские замены (Christian replacements), вызванные сильными языческими коннотациями **laukaz* [Page 1973, 83]. Наш взгляд на проблему (близкий В. Краузе) позволяет отказаться от какой-либо

роли системных мировоззренческих факторов в данной замене, а объяснить вариации имен рун — их этнически производным характером. Синтагма (20—23) англосаксонского ряда нацелена на экспликацию основных моментов этногонического мифа ингвеонов. Отсюда, ряд футарка, который, по-видимому, изначально включал в себя индоевропейские пэттерны, флукутирует в сторону ингвеонских представлений (особенно в 20—23 позициях). Согласно обширнообследованным древнеанглийским источникам, в англосаксонской традиции, по крайней мере, нет ни одного свидетельства использования какого-либо другого рунического имени помимо *lagu* 'вода' [Page 1973, 83]. В англосаксонской рунической поэме читаем:

"Вода кажется бескрайней людям, если им придется в лодке раскачиваться, и морские волны разрезать и не помнить об узде морского коня".

22. ✕ *Ing* — герой Инг (сын Манна, первый из племени ингвеонов). Естественно, мы не находим параллели уникальному представителю ингвеонов — герою Ингу в скандинавских текстах. Благодаря реконструкции германского стихотворного прототекста, по косвенным данным (в нашей терминологии: метод "параллельного ряда", см. аналогичный прием реконструкции в работе Казанского [1990]), мы восстановили три германских героических имени **Ing*, — **Ermin*, **Istwas*. Бесспорно, *Ing* — одна из легендарных фигур восточногерманских племен. В англосаксонской поэме сказано: "Инга видели сначала люди у восточных Данов, до момента, когда он отправился на восток (иногда читают *eft* 'обратно') через море. Его колесница следовала за ним. Так из-за этого Хеаруниги прозвали его героем". Заметим, даны в эпосе "Беовульф" называются *Ingwine* "друзья (любимцы) Инга". *Ingwine*, вероятно, и были те самые *Ingaevones* (по Germania; *Ingaevones*), которых Тацит выделяет как германскую племенную группу, жившую ближе всех к морю (др.-англ. *Lagu*). Другая импликация в стихотворении об Инге — это указание на колесницу (*vaen*), которая сопровождала героя в плавании. Данный эпизод перекликается с германским ритуалом, описанным у Тацита и посвященным богине *Nerthus* (ср. др.-исл. *Njǫrðr* — бог богатства и плодородия, отец Фрейра); во время которого колесница божества двигалась через толпу собравшихся. Снорри Стурлусон уже в период авторской германской литературы сообщает о своем втором имени по предкам *Yngvi*. Возможно, данные свидетельства побудили В. Краузе к реконструкции общегерманской формы **Ingwas* в значении 'божество плодородия'. Такая реконструкция на основе этнически производного имени руны кажется нам очень вероятной. Индоевропейский мир знает много этнонимов, а также имен героев отдельных племен, чьи названия восходят к божеству, которому поклонялось племя, но которое также признавалось соседями, ср. греческий культ Афины.

23. ✕ *epel* 'земля', 'родной дом', 'родина', а также 'недвижимое имущество'. В старшеруническом ряду руна занимала преимущественно 24 позицию. Такое положение руны, по мнению авторов настоящего исследования, объяснялось исходной циклической схемой

футарка, т.е. ассоциативной связью 1-го и 24-го элементов ряда. Однако уже в ранних алфавитных надписях, например, брактеатах из Вадстены и Грюмпана мы видим флуктуации в циклической схеме, которые порой трудно обосновать чисто технологическими просчетами (особенно трудно это предположить по брактеату из Грюмпана с концовкой *m, l, n, o, d*). Заметим, что автор текста англосаксонской "Рунической поэмы" как бы наследует пэттерн Грюмпана и ставит на 23 место руны $\text{⚊} \times \text{⚊}$. Реконструкция по методу "параллельного ряда", проведенная нами путем сопоставления цепочки имен 20—21—22—23 рун футарка, а также параллельной концептуализации мифа о происхождении германских народов, позволяет соотнести базовые черты этногонического мифа (рожденный от первочеловека Манна сын Инг является героем племени ингов, которые проживали на побережье океана на родине в доме предков) с синтагмой англосаксонского ряда $\text{M} - \text{I} - \text{X} - \text{⚊} \text{ man} - \text{lagu} - \text{ing} - \text{epel}$ букв. "Манн (Перво)человек — море — Инг — родина". Кстати, даже такой проницательный аналитик англосаксонских рунических текстов, как Р.И. Пейдж, пренебрегает последовательностью рунического ряда англосаксонской поэмы, отводя руне $\text{⚊} \times \text{⚊}$ *epel* 24-ю позицию (см. [Page 1973, 84]. Такой крен в сторону общегерманского пэттерна 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 наслаждаться в вечном процветании тем, что праведно и порядочно".

Разумеется, установленный общегерманский пэттерн, где руна $\text{⚊} \times \text{⚊}$ занимает 24 позицию, в значении 'недвижимое имущество' является исходным. Однако под воздействием ингвеонских представлений рунический ряд 20—21—22—23(24) подвергается перестройке и служит для выражения новой концептуализации. Возможно, что брактеат из Грюмпана, обнаруженный в 1911 году, как раз и служит одним из наглядных материальных свидетельств ингвеонского смещения старшерунического ряда. Нами, правда, не исключается тот же процесс в футарках на брактеатах Вадстены (1774) и Мотала (1906), отлитых из одной формы, хотя здесь мы не можем отрицать возможного технологического сбоя в изображении исходной последовательности рунического алфавита.

24. $\text{⚊} \times \text{⚊}$ *dæg* 'день'. Выше мы уже обращали внимание на готскую параллель *daaz* и на тип их взаимосвязи. 24-я позиция руны в "Поэме" свидетельствует о действии ингвеонского текстообразующего фактора. Согласно более раннему общегерманскому слою представлений руна $\text{⚊} \times \text{⚊}$ должна занимать предпоследнюю 23 позицию.

"День божий дар, дорог каждому человеку, славный божий свет. Он радость и утешение богатым и бедным и всем наслаждени".

Все остальные (четыре) руны, описываемые в поэме, принадлежат к чисто англосаксонским инновациям и отражают основные концепты англосаксонской культуры, а также своим существованием подчерки-

вают преэминентность англосаксонской лингвокультурной традиции не только в фонетическом, но и в социокультурном аспекте.

25. **ᚱ** *as* 'дуб'. Графема руны "дуб" свидетельствует о ее комбинаторной встроенности в более ранние графические схемы ряда. Для германских племен, расселившихся на территории Европы, дуб был новым деревом, поэтому не входил в число сакральных деревьев, ср. работу Э. Бенвениста о и.-е. **drew-* и греч. *δρῦς* 'дуб', выявившую относительно позднее знакомство индоевропейцев с дубом [см. Benveniste 1970, 103—121]. В "Рунической поэме" приводится описание дуба в стиле англосаксонских загадок:

"Дубом кормят свиней на пищу для сынов человеческих. Он часто путешествует по морю (пути морских птиц) и океан обнаружит, насколько дуб надежное дерево".

Заметим, что анимистическая ориентированность стихов поэмы на жанр англосаксонских загадок сильно ограничивает возможность реконструкции германского прототекста, поскольку такое "письмо" ("écriture" в терминах Р. Барта) свидетельствует о сильном англосаксонском влиянии.

26. **ᚷ** *æsc* 'яшень'. Мы уже отмечали выше, что с миграцией германских народов на север в их языках намечается семантический сдвиг в словах, обозначавших "тис". Так, в древнеанглийском языке лексема *æsc* помимо "тиса" в поздних глоссариях используется в качестве эквивалента горному ясеню [Bosworth, Joller 1898, 257]. Центральный символ древнеисландской мифологии — яшень *Yggdrasill* также коррелирует с корнем в значении "тис". В "Рунической поэме" яшень описывается как:

"Очень высокое, людям дорогое [дерево], крепко стоит на [корнях], держит свое место в порядке, хотя многие люди покушаются на него".

27. **ᚱ** *ug*. Значение спорно. Графическая и фонетическая преэминентность руны **ᚱ** по отношению ко второй руне футарка обусловлена прежде всего близостью фонетического значения руны "ūr". Новая руна "у" предстает как графическая комбинация звуков *u + i*. Значение имени руны как будто бы вскрыто при помощи филологического анализа "Anglo-Saxon chronicle (E)" (1012), проведенного Б. Диккинсом, где оно, как кажется, обозначает "топорище" (см. также [Page 1973, 84—85]).

В тексте говорится:

"Топорище радость благородным, радость каждому эрлу, прекрасно [для сражения] верхом и твердое в пути [поездке]".

Заметим, что в отношении значения имени руны нет единой версии. Предлагались значения 'рог', 'седло' и даже 'лук' от др.-исл. *úr* — пятнадцатого знака младшерунического ряда.

28. **ᚷ** *ear*. Семантика конца поэмы ассоциируется с идеей смерти. Этимология слова "прозрачна": др.-исл. *aurr* 'мокрая глина' и гот. **aurahjons* 'могила':

"Ear — презрение каждому человеку, когда ослабевшее тело необратимо холодеет, для того, чтобы выбрать землю в качестве пристанища. Благосостояние исчезает, радости отмирают, благословение исчезает".

Резюмируем сказанное: 1) существует, по-видимому, индоевропейский, догерманский, пэтерн старшерунического ряда; 2) "поверх" него вскрывается более поздний — общегерманский слой футарка; 3) в англосаксонских рунах обнаруживается то, что мы называем "ингвеонское смещение ряда"; и, наконец, 4) имеются внесистемные англосаксонские инновации.

6. НЕМЕЦКИЕ АЛФАВИТНЫЕ ТЕКСТЫ (KIRCHENLIEDER) XVI—XVII вв. И ОДИН СОВРЕМЕННЫЙ НЕМЕЦКИЙ "ДВОЕВЕРНЫЙ" ТЕКСТ

Алфавитные молитвы-песнопения (Kirchenlieder) были довольно широко распространены в XVI—XVII вв. Они примыкают сразу к двум традициям — к древнему жанру молитвы и нравочений в форме акrostихов и к традиции азбучных стихотворений, т.е. акrostихов в порядке букв алфавита. В знаменитом 5-томном собрании "Немецких духовных песен" Филиппа Ваккернагеля (Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts von Ph. Wackernagel. Fünfter Band. Leipzig, 1877) имеются два таких песнопения, оба относятся к концу XVI — нач. XVII вв. Автором первого является Магдалена Хаймарин, второго — Николас Рост. Ниже мы приводим образцы этих текстов (у Ваккернагеля соответственно № 3 и № 516; после слов "Im Thon", букв. "На тон", указывалось, на какой популярный мотив это надо было петь).

a) Magdalena Heymairin
Das geistliche A.B.C. sampt eine schönen
Gaistlichen lied.
Im Ton: ich gieng ein mal spatzieren

- 1 An Gottes forcht auff Erden
soll garr kein Mensch nit sein:
Wiltu verständig werden,
halt dich zum Herren dein ...И т.д.

b) Das Guden A.B.C. darin,
gar küstlich begriffen, was einem Menschen zu
einem Erbarn Gottseligen Wandel und Leben
zuwissen nötig sei.
Im thon, Christ der du bist der helle tag.

- 1 Allein auff Gott seß dein verrawn,
auff menschen huff soltu nicht bawn:
Gott ist allein der Glauben helft,
sunst ist kein Glaub mehr in der Weltd
- 2 Bewar dein Ehr, hutt dein schandt:
Ehr ist fürwar dein hochstes pfandt,
Wirstu dic schañß ein mahl vorsehn,
so ist es unb dein Ehr geschehn.
- 3 Cjaff nicht zuviel, sondern hör mehr,
das wird dir bringen preiß und ehr:

- Mit schweigen sich vorredt niemandt,
Klapffen bringt manchn in Sünd und schandt.
- 4 Dem grôsten weich, acht dich gering,
das er dich nicht in unglück bring;
Dem kleinsten auch kein unrecht thu,
so lebtu stets in rast und rhu
...И т.д. до
- 23 Ye lengr je mehr kehr dich zu Gott,
das du nicht wirst des Teuffels spot:
Der Mensch ein sodan lohn nicht nam
als er im leben hat gethan.
- 24 Zier all dein thun mit redlichkeit,
gedenck zum endt den letzten bscheidt,
Denn vor gethan vnd nach bedacht
hat manchen in groß leyd gebracht.

Примером, хотя и не алфавитного, но "двоеверного" текста, в нашем смысле слова, т.е. примером сохранения языческих представлений в христианском культовом пласте, может служить следующее протестантское песнопение, *das Lied*, из современной Германии. (Пример подсказан нам г-жой Елиз. Пиирайнен из Мюнстера, которой мы приносим глубокую благодарность.) Это песнопение составлено Ф. фон Шпее (Friedrich v. Spee) в 1623 г. (автором 7-й строфы является Д.Г. Корнер (Cogner), 1631 г.) К Ф. фон Шпее обратился в начале XIX в. романтик Клеменс Брентано (см. ниже), и тем самым оживила поэтическая связь с прошлым. В настоящее же время это песнопение с нотами входит в евангелические сборники песен в Германии. Оно помещается в разделе "Церковный год", состоящий из: Advent, Weihnacht, Jahreswende, Epiphantias, Passion, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Trinitatis, Kleinere Feste (их 9), Am Ende des Kirchenjahres (в приблизит. русском переводе: Пришествие (за 4 недели до Рождества), Рождество, Конец [календарного] года, Епифания, Страстная неделя, Пасха, Вознесение, Пятидесятница, Троица, Малые праздники, На конец церковного года). Рассматриваемое песнопение принадлежит части "Advent". Приведем его целиком:

- 1 O Heiland, reiß die Himmel auf,
herab, herab vom Himmel lauf;
reiß ab vom Himmel Tor und Tür
reiß ab, wo Schloß und Riegel für.
- 2 O Gott, ein' Tau vom Himmel gieß,
im Tau herab, o Heiland, fließ.
Ihr Wolken, brecht und regnet aus
den König über Jakobs Haus.
- 3 O Erd, schlag aus, schlag aus, o Erd,
daß Berg und Tal grün alles werd.
O Erd, herfür dies Blumen bring,
o Heiland, aus der Erden spring.
- 4 Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt
darauf sie all ihr Hoffnung stellt?

O komm, auch komm vom höchsten Saal,
komm, tröst uns hier im Jammertal.

5 O klare Sonn, du schöner Stern,
dich wolten wir anschauen gern;
o Sonn, geh auf, ohn deinen Schein
in Finsternis wir alle sein.

6 Hier leiden wir die größte Not,
von Augen steht der ewig Tod.
Ach komm, führ uns mit starker Hand
vom Elend* zu dem Vaterland [*aus der Fremde]

7 Da wollen wir all danken dir,
unserm Erlöser für und für;
da wollen wir all loben dich
zu aller Zeit und ewiglich*.

Примечательными здесь являются строфы 2 и 3, где приход Христа уподобляется благотворной росе или животворящему дождю с неба, отчего зеленеют луга и распускаются цветы. Конечно, можно видеть в этом просто поэтическую метафору. Однако, как мы уже знаем, многие новозаветные и ветхозаветные изречения, воспринимающиеся как метафоры или параболы, по происхождению являются наставлениями с прямым смыслом. (Так, например, наставление "Не ворошить огня железом" восходит к прямому языческому дохристианскому табу, в прямом смысле слова действующему еще и до сих пор, например, в деревнях Армении.) В самом деле, весенний дождь, зеленеющие луга и распускающиеся цветы в конце ноября — начале декабря в Германии (когда поется эта песнь, т.е. на "Advent") — некоторый анахронизм. Но это вполне естественно, если принять — и это кажется нам самым вероятным — что в песнь перенесены мотивы языческой весенней песни об оплодотворяющем дожде. Сравним известный античный мотив "Зевс — оплодотворяющий дождь".

Нам довелось быть свидетелями того, как "живет" этот текст в современной Германии. Мы присутствовали на рождественском богослужении 24 декабря 1991 г. в St.-Nikomedes Kirche (Borghorst, bei Münster in Westfalen). Упомянутый храм Св. Никомеда — это католическая церковь, но на богослужении присутствовало также много евангелистов (которые, впрочем, не подходили к причастию). В положенный момент мессы священник предложил всем присутствующим, как это и полагается, петь "ein Lied". На святящемся табло в предалтарной части справа, появился номер — "905". Это значило, что предлагается петь Lied, стоящий в книге песнопений под этим номером. (Книги песнопений каждый пришедший в храм принес с собой или взял на время богослужения при входе.) К нашему удивлению № 905 оказался именно тем текстом, который мы рассмотрели выше. Все встали и в сопровождении органа стали петь. Перед третьей строфой цифра 905 на святящемся табло погасла, и следующей

* Evangelisch-Lutheranisches Kirchengesangbuch. Verlag: Selbständige Evang. - Luth. Kirche. Göttingen, 1987. S. 317.

после второй строфы, была спета четвертая. К сожалению, нам не удалось спросить у пастора о причине пропуска. Но присутствовавшие знакомые евангелисты считают, что это четверостишие пропускается в католической церкви по причине его "слишком языческого" содержания. Само по себе это мнение, независимо от того, соответствует оно действительности или нет, уже интересно для нашей темы.

Мотив этого песнопения уходит в глубокую историю. Э.С. Дик в своей монографии об англосаксонской семье слов, возглавляемой словом *dryht* ("произрастание, божественная сила роста"), рассматривает этот текст как непосредственное продолжение древней германской традиции. В частности, он выделяет как яркий языческий мотив строку как раз из особо выделенного нами третьего четверостишия: о *Heyland, auss der Erden spring!* "О, Святой, возникни из земли!". Сам Христос сравнивает себя с пшеничным зерном (Иоан. 12, 23 сл.), но представление Христа в виде пшеничного колоса, вообще пшеницы (*Weizen*) свойственно именно древней германской церковной традиции и является, несомненно, отражением языческих верований о ежегодном возрождении растительной жизни [Dick 1965, 499].

7. ИЗ НОВОЙ НЕМЕЦКОЙ ПОЭЗИИ — КЛЕМЕНС БРЕНТАНО ИЗ "РОМАНСОВ О ЧЕТКАХ"

Как бы самой судьбой — и собственным романтическим настроем, и старинной немецкой традицией как "алфавитной", так и вообще поэтической (см. выше о Фр. фон Шпее) — Клеменсу Brentano (1778—1842) было предназначено обратиться к магии звуков и букв алфавита. Стихотворение, о котором пойдет речь, — девятое в цикле "*Romanzen vom Rosenkranz*" (в изд. [Brentano 1985, 157—194]). Название цикла неоднозначно — его можно понять и как "Романсы о Розовом венце, о Розарии", и как "Романсы из четок". С образом четок уже задан принцип счета, "алфавитный принцип".

Далее в этом романсе речь идет о первооткровении, ниспосланном Адаму богом, — о событии, которое часто обсуждали приверженцы всякого рода "тайных доктрин" еще со времен позднеиудейского сектанства. В отличие от А. Рембо, о котором ниже, Brentano сохраняет принятую парадигматику западноевропейских алфавитов — порядок гласных и главный акцент делает на звуковом символизме звуков. Сам "метод мироздания" поэт называет "алфавитным методом" — *A-B-C-Methode*:

Da der Herr die Welt erfunden,
War die Welt von wenig Worten;
Alles was sehr kurz gebunden,
Auf die lange Bank geschoben.

Und vom Himmel kam herunter
Diese A-B-C-Methode
Und die neugeschaffne Jugend
Ist daraus zum Doktor worden

Des Vokals belebend Wunder,
Eh' geheimnis der Diphthonge,
Und der Konsonanten Hunger
Lernt er draus zu worten kochen

In dem A den Schall zu suchen
In dem E der Rede Wonne,
In dem I der Stimme Wurzel,
In dem O des Tones Odem,

In dem U des Mutes fluchen,
Hat er aus dem Buch geholet,
Als im H des Hauches Wunder
Gottes Geist in ihn gegossen.

8. ИЗ НОВОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ ПОЭЗИИ — АРТЮР РЕМБО: СОНЕТ "ГЛАСНЫЕ" ("ЦВЕТНОЙ СОНЕТ")

В оригинале этот сонет называется "Гласные", название "цветной" закрепилось за ним в русском литературном обиходе. Конечно, он не был значительным явлением литературы ни в тот момент, когда был написан, в 1871 г., ни когда Поль Верлен опубликовал его в журнале "Лютетция" без ведома автора, в 1883 г. В самом деле: семнадцатилетний поэт заявлял о том, что он "владеет тайной" звуков речи — знает их соответствия краскам и картинам мира.

Даже Верлен позже говорил об этом так: "Я-то знал Рембо, и знаю, что ему было совершенно наплевать, красного или зеленого цвета А. Он его таким видел, только и всего" [Rimbaud 1954, 682; Рембо 1982, 258]. Тем более случайным, не только по внутреннему содержанию, но и по его месту в литературном процессе вообще, представляется этот сонет, как и другие подобные произведения символизма, с позиций литературного реализма. Это мнение утвердилось со времени знаменитой статьи М. Горького "Поль Верлен и декаденты" (1896 г.) и недавно было не без блеска поддержано Н.И. Балашовым в его комментарии к стихотворениям Рембо [Балашов 1982, 395].

Вместе с тем можно, по-видимому, утверждать, что произведение Рембо, если и не было замечательным с самого начала, то становилось таковым по мере того, как обнаруживались глубокие и плодотворные связи символизма с романтизмом, с одной стороны, и с реализмом — с другой. На этих внешних связях сонета Рембо мы коротко остановимся сначала, чтобы затем обрисовать неслучайность его внутренней системы, т.е. его семантику. Но прежде — сам сонет.

Voyelles

A noir, *E* blanc, *I* rouge, *U* vert, *O* bleu: voyelles,

Je dirai quelque jour vos naissances latentes:

A, noir corset velu des mouches éclatantes

Qui bombinent autour des puanteurs cruelles,

Golfes d'ombres; *E*, candeurs des vapeurs et des tentes,

Lances des glaciers fiers, rois blancs, frissons d'ombelles;

*I, pourpres, sang craché, nre des lèvres belles
Dans la colère ou les ivresses pénitentes;*

*U, cycles, vibrations divins des mers virides,
Paix des pâtes semés d'animaux, paix des rides
Que l'alchimie imprime aux grands fronts studieux;*

*O, suprême Clairon plein des strideurs étranges,
Silences traversés des Mondes et des Anges:
— O l'Oméga, rayon violet de Ses Yeux!*

Гласные

A — черный; белый — *E*; *I* — красный; *U* — зеленый.

O — синий; тайну их скажу я в свой черед.

A — бархатный корсет на теле насекомых.

Которые жужжат над смрадом нечистот.

E — белизна холстов, палаток и тумана,

Блеск горных ледников и хрупких опахал.

I — пурпурная кровь, сочащаяся рана

Иль алые уста средь гнева и похвал.

U — трепетная рябь зеленых вод широких,

Спокойные луга, покой морщин глубоких

На трудовом челе алхимиков седых.

O — звонкий рев трубы, пронзительный и странный,

Полеты ангелов в тиши небес пространной,

O — дивных глаз ее лиловые лучи.

(Перевод А.А. Кублицкой-Пиоттух, тетки А. Блока; его привел А.М. Горький в упомянутой статье. И.С. Поступальский считает его автором Е.Г. Бекетову, бабушку А. Блока, см. [Рембо 1982]; там же новый перевод М.П. Кудинова и др.; наш перевод см. ниже.)

Связи сонета Рембо, в особенности с его предшественниками, в общем достаточно известны. Ближайшим литературным предшественником был Бодлер, который тоже в сонете и к тому же под прямым названием "Соответствия" ("Корреспонденции", "Correspondances") провозгласил в 1857 г. эту знаменитую тему будущего символизма:

*La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.
Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent... и т.д.
[Baudelaire 1954, 87].*

Природа — это храм, в котором живые колонны
Издают время от времени неясные слова;
Человек проходит там сквозь лес символов,
Который следит за ним родственным взглядом.

Как долгие отголоски эхо, которые долетают издали,
Смешавшись в темное и глубокое единство,

Обширное, как ночь и как свет дня,
Запахи, цвета и звуки отвечают друг другу...

Рембо, конечно, знал этот сонет Бодлера: ведь он поднимает сходную тему и тоже в сонете. Но знал или нет — в данном отношении не так важно. Конкретно-исторические связи — предмет истории литературы. Предмет же поэтики и семиотики литературы — внутренние поэтические системы произведений и их объективные сходства, независимые от взаимного знания или незнания их авторов, сходства, проступающие сквозь быстрые конкретно-социальные изменения литературной истории и не только в ее быстром ритме, а и в более медленном и глубинном ритме литературной эволюции.

Для Бодлера тема его сонета, опубликованного в 1857 г., не была новой. Он наметил ее еще раньше, в очерке о живописи "Салон 1846 года" со ссылкой на одно место из немецкого романтика Гофмана, "которое, — говорит Бодлер, — точно выражает мою мысль и должно понравиться всем любящим природу":

"Не только во сне или легком забытии, которое предшествует сну, но также и после пробуждения, если я слышу музыку, я нахожу аналогичную и глубокую связь между цветами, звуками и запахами. Мне кажется тогда, что все они рождены одним и тем же лучом света и необходимо должны соединиться в чудесном согласии. В особенности запах коричневых и красных гвоздик производит магическое действие на мой организм: я погружаюсь в глубокие грезы, а как бы в отдалении мне слышатся низкие и глубокие звуки гобоя" [Baudelaire 1954, 615] (по-французски вместо *гвоздики* — *ноготки, soucis*).

Строки же Гофмана взяты Бодлером из его "Крейслерианы" и в русском переводе с немецкого, возможно более близком к подлиннику Гофмана, звучат так:

"Не столько во сне, сколько в том бредовом состоянии, которое предшествует забытию, в особенности если перед тем я долго слушал музыку, я нахожу известное соответствие между цветами, звуками и запахами. Мне представляется, что все они одинаково таинственным образом произошли из светового луча и потому должны объединиться в чудесной гармонии. Особенно странную, волшебную власть имеет надо мною запах темно-красной гвоздики; я непроизвольно впадаю в мечтательное состояние и слышу словно издалека нарастающие и снова меркнувшие звуки бассетгорна" [Гофман 1972, 48].

Несколькими строками выше Гофман восхищается мыслью о том, что музыка Баха так относится к музыке старых итальянцев, как Страсбургский собор — к церкви святого Петра в Риме.

Соответствиями цветов и настроений в то же время занимались Гете, естествоиспытатель и философ Г.-Г. Шуберт (1780—1860) и др.

Здесь нет необходимости проследивать связи и само понятие "соответствий" в глубь прошлого, достаточно было показать, что эти связи пересекают границы жанров и литературных эпох. Так же пунктиром можно отметить связи, идущие от сонета Рембо к нашему времени. Широко известно, какую роль приобрело понятие "соответствий" в поэтике символизма. Но, кажется, менее известно, что имеются очень близкие совпадения ассоциации Рембо с образами Александра Блока.

Они возникают в докладе Блока "О современном состоянии

русского символизма" (1910), где Блок рассматривает как явление, представительное для русского символизма вообще, свой внутренний мир в его динамике и, чтобы предупредить смешение с "внешней историей", говорит: "Прежде чем приступить к описанию тезы и антитезы русского символизма, я должен сделать еще одну оговорку: дело идет, разумеется, не об истории символизма; нельзя установить точной хронологии там, где говорится о событиях, происходивших и происходящих в действительно реальных мирах" [Блок 1971, т. 5, 326]. В сущности, Блок говорит здесь о внутренней системе поэтического мира, ее развитии, что и является теперь предметом поэтики и семиотики литературы, отличным от "внешней истории" поэта и поэтического направления как предмета истории литературы. С точки зрения своего внутреннего мира, эволюции своей поэтической системы Блок оценивает и "соответствия-корреспонденции" (среди которых обратим сейчас внимание на роль сине-лилового цвета и ассоциации с раздражающими звуками, — все близкое к тому, что у Рембо).

На этапе "тезы": "Миры, предстающие взору в свете лучезарного меча, становятся все более зовущими; уже из глубины их несутся щемящие музыкальные звуки, призывы, шепоты, почти слова. Вместе с тем они начинают окрашиваться (здесь возникает первое глубокое знание о цветах); наконец, преобладающим является тот цвет, который мне всего легче назвать пурпурно-лиловым (хотя это название, может быть, не вполне точно). Золотой меч, пронизывающий пурпур лиловых миров, разгорается ослепительно — и пронзает сердце теурга. Уже начинает сквозить лицо среди небесных роз; различается голос..." и т.д. [Блок 1971, т. 5, 427—428].

На этапе "антитезы" все меняется: "Как бы ревнуя одинокого теурга к Заревой ясности, некто внезапно пересекает золотую нить зацветающих чудес: лезвие лучезарного меча меркнет и перестает чувствоваться в сердце. Миры, которые были пронизаны его золотым светом, теряют пурпурный оттенок; как сквозь прорванную плотину, врывается сине-лиловый мировой сумрак (лучшее изображение всех этих цветов — у Врубеля) при раздражающем аккомпанементе скрипок и напевов, подобных цыганским песням" [там же, с. 429].

На фоне этих превращений миров разворачивается составляющая их основное содержание любимая тема Блока, превращения Девы — Незнакомки — Мудрости-Софии, и в конце за всем этим встанет у Блока, как скажет потом Андрей Белый, один, главный, лик — России.

Есть у Блока и символ омега:

Окрай небес — звезда омега,
Весь в искрах, Сириус цветной.
Над головой — немая Вега
Из царства сумрака и снега
Оледенела над землей.

Так ты, холодная богиня,
Над вечно пламенной душой
Царишь и властвуешь поныне,
Как та холодная святыня
Над вечно пламенной звездой!

[Блок 1971; т. 1, 15]

(Другие ассоциации с символом омега укажем ниже.)

Внутренняя система "цветного сонета", какой она нам представляется, не отмечалась вовсе. Прежде всего, система есть. Она многократно отрицалась на том основании, что психические ассоциации гласных звуков речи и цветов всегда субъективны. (Указывалось, например, что в детстве у Рембо была цветная азбука, и воспоминание о ней осталось). Это само по себе верно, но это и ни в коей мере не затрагивает системы сонета. Системность его заключается не в психических ассоциациях, а во взаимосвязанности образов в рамках единого целого — самого сонета, что мы и намерены показать.

С самого начала нужно иметь в виду, что в сонете говорится не только и даже не столько о звуках французской речи, сколько о звуках, так сказать, европейской речи вообще, представленных в обобщенном алфавитном порядке. Если бы речь шла о звуках французского языка, то "о" должно было бы идти перед "и", которое при этом ассоциировалось бы именно с французским передним "у" (как, скажем, в слове *тюль*). Но "о" поставлено в конец и названо "омегой". Этим сразу дано понять, что речь идет скорее об основных гласных европейских языков вообще, от "альфы" до "омеги". Поэтому и звуковые ассоциации этих букв нужно брать в их обобщенном варианте: "U" — символ всей семьи "у-образных" звуков и, ou (рус. "у"). "E" — символ всей семьи "э-образных" звуков e, é, è (не только фонетического [ɛ] французской речи) и т.д. Хотя гласные звуки в "цветном сонете" расположены в соответствии с парадигматикой букв западноевропейских алфавитов: А, Е, И., однако две последние буквы нарушают алфавитный перечень западноевропейского ряда, меняясь местами У и О — вместо О и У. Данный сбой в системе расшифровывается в конце стихотворения, где последняя буква названа "Омегой". Таким образом, автор указывает на первичную матрицу системы — греческий алфавит, а также связанные в греческом ассоциации с начальной и конечной буквами ряда. А. Рембо прибегает к сравнительно древнему приему моделирования мира, однако он и не стремится представить свою модель вне традиции — в данном случае греческой, которая является не только колыбелью алфавита, но и играет важную роль в оформлении христианской концепции бога как Альфы и Омеги, т.е. как "полноты, конца и завершения всего" [Библейская энциклопедия 1991, 531] — "Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, который есть и был и грядет, Вседержитель" или «Я был в духе в день воскресный и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил: "Я есмь Альфа и Омега, первый и последний"» (Апокал. Иоанна I, 8, 10).

Цветовые эквиваленты, при всей субъективности конкретных ассоциаций внутри ряда ("И" могло бы быть, скажем, не красным, а зеленым, тогда как "У" — красным и т.п.), очень точно ограничены световыми пределами всего ряда: "А" — черное, отсутствие света; "О" омега — предельная противоположная точка, сияние небесного света (не столь важно, синего, голубого или фиолетового цвета, важно, что — света). Итак, речь идет о градации от полной тьмы к

максимальному свету. (Русскому уху и глазу может показаться, что стройность ряда нарушается вклиниванием "белого Е" в середине. Но дело в том, что для француза обычное значение слова "белый" лишено ассоциации со светом: *blanc* — "цвета молока, снега", тогда как для русского *белый* — "1. цвета молока, снега, 2. светлого дня", сравним *белый свет, средь бела дня*; ассоциации со светом дня для француза передаются другими словами: *clair* — "светлый", "сияющий" и т.п. Заметим полутно: те же две грани у Рембо, указаны как границы "корреспонденций" в сонете Бодлера: *nuit* — *clarté*, "тьма ночи" — "сияние дня.")

Одновременно у Рембо одна граница, черное "А", символизирует предельную нечистоту, "кучу нечистот" и кишачих гадов, противоположная граница, сияющая омега "О", — предельную чистоту вне материи. Поэтому я думаю, что сонет Рембо излагает индивидуальную рембовскую версию знаменитой "пирамиды света".

Суть "пирамиды света" как учения о бытии состоит в следующем. Мир представляется состоящим из двух начал: одно начало — свет, оно же смысл, оно же истинное бытие, оно же Единое, или единство; другое начало, противоположное первому, — тьма, оно же материя, оно же небытие, оно же Иное, или инаковость. Оба начала взаимно проникают друг друга, согласно определенным принципам.

Пожалуй, наиболее близкое Рембо понимание "пирамиды света" варажено у Николая Кузанского (1401—1465), диалектика и мистика.

Николай Кузанский писал: "Итак, поскольку теперь ты достиг того, чтобы с помощью предположений увидеть все вещи состоящими из единства и инаковости, то представь себе единство неким формирующим светом, а также подобием первого единства; инаковость же — тенью, отпадением от первого простейшего единства, материальной плотностью. Вообрази пирамиду света проникшей во тьму, пирамиду же тьмы — вошедшей в свет и своди все, что можно исследовать, к этой фигуре, чтобы с помощью наглядного руководства ты смог обратить свое предположение на скрытое, дабы, опираясь на пример, ты увидел Вселенную, сведенную к нижеследующей фигуре". Здесь в оригинале дается такая фигура: два равнобедренных, вытянутых к вершине треугольника входят друг в друга так, что вершина одного касается изнутри основания другого; благодаря пересечению треугольников в срединной части всей фигуры образуется ромб; в середине каждого треугольника проведена линия, параллельная основанию, эти линии пересекают ромб. В основании одного треугольника написано "Основание пирамиды света. Единство", в основании другого — "Основание пирамиды тьмы. Инаковость". По одному ребру фигуры, считая от основания "Единство" написано "Высший мир", далее — "Средний мир" и в противоположном конце, у "Инаковости", — "Низший мир". По другому ребру в таком же порядке — "Третье небо", "Второе небо" и у "Инаковости" — "Первое небо". Комментаторы указывают, что в некоторых списках фигура раскрашена по таким указаниям автора: "Высшая область должна иметь окраску света, низшая — тьмы, средняя — среднюю, причем все постепенно, чтобы верхний малый круг был самого ясного света,

а низший — соответственно самой плотной тьмы” (В.В. Биbihин; см. [Кузанский 1979, ч. 1 474]).

После этого Николай Кузанский продолжает: “Обрати внимание на то, что бог, будучи единством, представляет как бы основание пирамиды света, основание же пирамиды тьмы есть как бы ничто. Поэтому, как ты наглядно видишь, высший мир изобилует светом, но не лишен тьмы, хотя тьма кажется исчезнувшей в свете из-за его простоты. В низшем мире, напротив, царит тьма, хотя он не совсем без света; однако фигура обнаруживает, что этот свет во тьме скорее скрыт, чем проявлен. В среднем мире соответственно средние свойства...” (“О предположениях”, ч. 1 [Кузанский 1979, 206—207]).

У Николая Кузанского в этом его диалектическом образе мира были, конечно, предшественники, были и последователи, все они тем самым становятся также предшественниками и последователями образа, созданного Рембо (причем, повторим, взаимное знание вовсе могло не иметь места). Одним из ближайших предшественников Николая Кузанского в какой-то мере, возможно, был Бонавентура (1221—1274), поскольку он рассматривал свет как бестелесную универсальную форму, которая, проникая в материю, порождает в ней определенность вещей [Соколов 1979, 320]. Другими своими предшественниками сам Николай Кузанский называет Платона и Аристотеля (“Простец об уме” [там же, 439]) (см. также здесь гл. III, 4).

Одним из внимательных читателей Николая Кузанского, издателем его переводов является Алексей Федорович Лосев. Для Лосева в его “пирамиде света”, изложенной в “Философии имени” (1927), тоже “только смысл есть бытие, а “иное — не бытие” [Лосев 1927, 96]. “Иное же” — это для Лосева “не-сущее”, меон (греч. “не сущее”), т.е. не смысл, или, как говорит сам Лосев, “выражаясь более грубым, хотя и более обычным языком, — материя” [там же, 59].

Срединное место в мире, “срединный мир” — мир человека и сам человек. У Рембо это символизируется срединной и наиболее яркой буквой “И” (вот почему, возможно, “И” — красное!).

Символ “омега” возник в новое время еще раз в знаменитом учении Тейяра де Шардена (1881—1955). Согласно Тейяру, с момента появления человека на Земле существенным фактором эволюции мира становится сознание самого человека как рода. Отдельные единичные сознания объединяются в единое духовное, названное Тейяром коллективным сознанием. Этот процесс происходит благодаря совершенно реальным успехам коммуникаций, всевозможных средств сообщения и связи, динамики демографии (человек распространяется на все большие пространства Вселенной), успехам науки и цивилизации. В результате этого возникает “планетизированное человечество”, для которого характерна духовная связь со всеми прошлыми, настоящими и будущими поколениями людей. Создается новая атмосфера эволюции, названная Тейяром “ноосфера” (сфера духа-разума). Общечеловеческая культура все более централизуется, объединяется, автоматически впитывает в себя элементы племенных, национальных и континентальных культур [Плужанский 1969, 167]. “Вершина нас самих, — пишет Тейяр, — венец нашей оригиналь-

ности — не наша индивидуальность, а наша личность; а эту последнюю мы можем найти, в соответствии с эволюционной структурой мира, лишь объединяясь между собой. Нет духа без синтеза". "Чтобы быть полностью самим собой, нам надо идти в обратном направлении (т.е. не к индивидуальности. — Ю.С.) — в направлении конвергенции со всем остальным, к другому" [Тейяр де Шарден 1965, 258].

Точка этого конечного синтеза лежит в будущем. Тейяр называет ее точкой Омега. Омега становится у Тейяра символом Бога-Христа, Христа Космического, или Христа Эволюции (см. также [Философский энциклопедический словарь 1983, 672]).

Укажем еще два штриха сонета. Предпоследняя строка "Silences traversés des Mondes et des Anges" (букв. "Молчания, которые пересекают Миры и Ангелы") содержит, кажется, отзвук знаменитой строки Паскаля "Le silence absolu de ces plaines infinies m'effraie" ("Абсолютное молчание этих безграничных равнин меня ужасает") — о безграничности и тишине мироздания. Последняя строка, конечно, не намек на "фиалковые глаза" некоей дамы или подруги лицейских лет, и слово *les* совсем не обязательно адресует к женскому роду "ее". Это и "его" мужского рода, и даже неопределенное "глаза этого". Тогда — Око "этого", "Единого"?*

В заключение — перевод "цветного сонета" А. Рембо мог бы быть таким:

A — чёрно, *E* — бело, *I* — красно, *U* — зелёно,

O — сине, тайну их открыл я в некий день.

A — бархатный корсет кишачих насекомых

На куче нечистот, *A* — глубина и тень.

E — белизна седи, палаток и тумана,

Нагорных ледников и девственных пелён.

I — сплюнутая кровь, сочащаяся рана,

И грешных алых губ усмешка или стон.

U — циклы и круги зеленых вод океана,

Покой лугов и трав, спокойная нирвана,

Раздумье мудреца над тихой водой.

O — трубный зов небес и скрежет мироздания,

Молчание миров и ангелов витанье,

Омега, Ока луч лилово-голубой**.

В сущности, это сонет о мироздании, порожденный размышлениями над алфавитом.

* Любопытная деталь: сохранилась карикатура П. Верлена начала 1870-х годов "Рембо, преследуемый Оком совести"; в положении как бы солнца на небе изображено действительно око [Рембо 1982; 287].

**Перевод Ю.С. Степанова

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- Ардзинба В.Г.* Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985.
- Байбурин А.К.* К описанию структуры славянского строительного ритуала // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- Балашов Н.И.* Рембо и связь двух веков поэзии // А. Рембо. Стихи. М., 1982. (Лит. памятники).
- Бенвенист Э.* Общая лингвистика / Пер. с фр. под ред. Ю.С. Степанова. М., 1974.
- Блок А.* Собрание сочинений: В 8 т. М., 1971.
- Буслаев Ф.И.* О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову Евангелию. М., 1848.
- Буш В.В.* Памятники старинного русского воспитания. Пт., 1918.
- Веселовский А.Н.* Историческая поэтика / Под ред. В.М. Жирмунского. Л., 1940.
- Веселовский А.Н.* Из поэтики розы // А. Веселовский. Женщины и старинные теории любви. М., 1990.
- Виппер Б.Р.* Введение в историческое изучение искусства. М., 1985.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. 1, 2. Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1984.
- Гамкрелидзе Т.В.* Происхождение и типология алфавитной системы письма: (Письменные системы раннехристианской эпохи). I, II // Вopr. языкознания. 1985. № 5, 6.
- Гамкрелидзе Т.В.* Алфавитное письмо и древнегрузинская письменность: Типология и происхождение алфавитных систем письма. Тбилиси, 1989. На груз. яз. Резюме на рус. яз.
- Гельб И.Е.* Опыт изучения письма: Основы грамматики / Пер. с англ. М., 1982.
- Гессе Г.* Сиддхартха: Пер. с нем. М.: "День", 1990.
- Гольд Дж.* Психология и география: Основы поведенческой географии: Пер. с англ. М., 1990.
- Гофман Э.-Т.-А.* Крейсериана. Житейские воззрения Кота Мурра. Дневники. М., 1972. (Лит. памятники).
- Гранде Б.М.* Введение в сравнительное изучение семитских языков. М., 1972.
- Грейс Р.* Мифы Древней Греции: Пер. с англ. М., 1992.
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Даль Вл.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I—IV. 2-е изд. М., 1880—1882. Репринт. М., 1955.
- Даль В.И.* Пословицы русского народа: Сборник В. Даля: В 2 т. М., 1989.
- [Дионисий Ареопагит].* Святой Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. Киев, 1991.
- Дьяконов И.М.* Комментарии // И. Фридрих. История письма. М., 1979.
- Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
- Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев / Пер. с фр. М., 1986.
- Жирмунский В.М.* Введение в сравнительно-историческое изучение германских языков. М.; Л., 1964.
- Жмудь Л.Я.* Пифагор и его школа. Л., 1990.
- Казанский Н.Н.* Проблемы ранней истории древнегреческого языка: (Языковая

- реконструкция и проблема языковой нормы): Автореф. дис. ...д-ра филол. наук, Л., 1990.
- Калыгин В.П.* Язык древнейшей ирландской поэзии. М., 1986.
- Калыгин В.П.* Древнеирландская грамматическая традиция // История лингвистических учений: Позднее Средневековье. СПб., 1991.
- Калыгин В.П., Королев А.А.* Введение в кельтскую филологию. М., 1989.
- Картини Фр.* Истоки средневекового рыцарства / Сокр. пер. с ит. М., 1987.
- Квайтковский А.* Позитивный словарь. М., 1966.
- Ковтун Л.С.* Азбуковники XVI—XVII вв.: Старшая разновидность. Л., 1989.
- Королев А.А.* Древнейшие памятники ирландского языка. М., 1984.
- Куев К.М.* Черноризец Храбр. С., 1967.
- Куев К.М.* Азбучная молитва в славянских литературе. С., 1974.
- Кузанский Николай.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1979.
- Лейбниц Г.В.* История идеи универсальной характеристики // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. М., 1984. Т. 3.
- Лосев А.Ф.* Философия имени. М., 1927.
- Лосский В.Н.* Мистическое богословие Восточной церкви. Киев, 1991.
- Макаев Э.А.* Язык древнейших рунических надписей: Лингвистический и историко-филологический анализ. М., 1965.
- Макаев Э.А.* Структура слова в индоевропейских и германских языках. М., 1970.
- Маковский М.М.* Английская этимология. М., 1986.
- Мейе А.* Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков / Пер. с фр. М.; Л., 1938.
- Мельникова Е.А.* Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987.
- Миронов Б.Н.* История в цифрах. Л., 1991.
- Москов М.* Прабългарски рунически знак |Y| за теонима Тангра // Paleobulgaristica: Старо-българистика. 1987. Т. 11, № 1.
- Платон.* Тимей // Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3, ч. 1.
- Плузжанский Т.* Некоторые черты воззрений Тейяра де Шардена // От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела: Проблемы современного гуманизма и свободомыслия. М., 1969.
- Плутарх.* Избранные жизнеописания: В 2 т. Т. 1. М., 1990.
- Потебня А.А.* О Доле и сходных с нею существах // Древности: Тр. Моск. археол. о-ва. 1865. Т. 1, вып. 2.
- Православная Богословская Энциклопедия / Под ред. проф. А.П. Лопухина и проф. Н.Н. Глубоковского. СПб., 1900. Т. 1 и далее (издание прекратилось с революцией).
- Проскурин С.Г.* Древнеанглийская пространственная лексика концептуализированных областей: Автореф. дис. ...канд. филол. наук. М., 1990а.
- Проскурин С.Г.* О значениях "правый-левый" в свете древнегерманской лингвокультурной традиции // ВЯ. 1990б. № 5.
- Проскурин С.Г.* Древнеанглийское neoghepa wong и индоевропейские представления о загробном мире // Тезисы конференции по германскому языкознанию. Тверь, 1991.
- Рембо А.* Стихи. М., 1982. (Лит. памятники).
- Семиотика* / Сост. Ю.С. Степанов. М., 1983.
- Словарь Академии Российской по азбучному порядку расположенный. СПб., 1801-. Ч. 1: А—Д.
- Смирницкая О.А.* Индоевропейское в германской поэзии // Эпос Северной Европы: Пути эволюции. М.: Изд-во МГУ, 1989а.
- Смирницкая О.А.* Древнейшие рунические надписи как памятники протостиha // Там же. 1989б.
- Смирницкий А.И.* История английского языка. М., 1965.
- Соболевский А.И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // Сб. Отд. рус. яз и словесности имп. Акад. наук. 1910. Т. 88, № 3.
- Соболевский С.И.* Древнегреческий язык: Учеб. для высш. учеб. заведений. М., 1948.
- Соловьев В.С.* Положения к чтению Влад. Соловьева в Психологическом обществе "О причинах упадка средневекового мирозерцания" // В.С. Соловьев. Избранное. М., 1990.
- Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979.
- Степанов Ю.С.* Семантическая реконструкция (в грамматике, лексике, истории куль-

- туры) // Proc. of the Eleventh Intern. Congr. of linguists, Bologna-Florence, Aug. 28 — Sept. 2, 1972. Bologna, 1974.
- Степанов Ю.С. Методы и принципы современной лингвистики. М., 1975.
- Степанов Ю.С. Номинация, семантика, семиология // Языковая номинация: Общие вопросы. М., 1977.
- Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка: Семиологические проблемы лингвистики, философии, искусства. М., 1985.
- Степанов Ю.С. Счет, имена чисел, алфавитные знаки чисел в индоевропейских языках. I, II // ВЯ. 1989а. № 4, 5.
- Степанов Ю.С. Индоевропейское предложение. М., 1989б.
- Степанов Ю.С. Несколько гипотез об именах букв славянских алфавитов в связи с историей культуры // ВЯ. 1991. № 3.
- Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с фр. М., 1965.
- Толстая С.М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Толстой Н.И. Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии // Славянское языкознание: VI Междунар. съезд славистов: Докл. сов. делегации. М., 1968.
- Толстой Н.И. К реконструкции праславянской фразеологии // Славянское языкознание: VII Междунар. съезд славистов: Докл. сов. делегации. М., 1973.
- Толстой Н.И. Возникновение письма у славян // Энцикл. слов. юного филолога: (Языкознание) / Сост. М.В. Панов. М., 1984.
- Толстой Н.И. История и структура славянских литературных языков. М., 1988.
- Толстой Н.И., Толстая С.М. К реконструкции древнеславянской духовной культуры: Лингво-этнографический аспект // Славянское языкознание: VIII Междунар. съезд славистов: Докл. сов. делегации. М., 1978.
- Федорова Е.В. Ранняя латинская письменность. VIII—II вв. до н.э. М., 1991.
- Феоктистова Н.В. Формирование семантической структуры отвлеченного имени. Л., 1984.
- Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
- Фомин С.В. Системы счисления. 5-е изд. М., 1987.
- Фридрих И. История письма / Пер. с нем. М., 1979.
- Щеткин В.Н. Русская палеография. М., 1967.
- Элиаде М. Космос и история / Пер. с фр. М., 1988.
- Эпос Северной Европы: Пути эволюции. М., 1989.
- Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. Вып. I. М., 1974—.
- Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словника: Предварительные материалы / Отв. ред. Н.И. Толстой. АН СССР. Ин-т славяноведения и балканистики. М., 1984.
- Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Вопр. философии. 1988. № 1.
- Юнг К.Г. Архетип и символ: Пер. с нем. М., 1991.
- Ягич И.В. Вопрос о рунах у славян // Энциклопедия славянской филологии / Под ред. И.В. Ягича. СПб., 1911. Вып. 3: Графика у славян.
- Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты на бересте: Из раскопок 1977—1983 гг. М., 1986.
- Alarcos Llorach E. Les représentations graphiques du langage // Encyclopédie de la Pléiade: Le langage. P., 1968.
- Antonsen E.H. A concise grammar of the older runic inscriptions. Tübingen: Niemeyer, 1975.
- Antonsen E.H. Zum Ursprung und Alter des germanischen Futharks // Festschrift für Karl Schneider. Amsterdam; Philadelphia: Benjamins. 1982.
- Arntkiel M.T. Cimbrische Heyden-Religion. Hamburg, 1691. Bd. 1.
- Arntz H. Handbuch der Runenkunde. Halle (Saale): Niemeyer, 1935. (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte / Hrsg. K. Helm, Bd. Ergänzungsreihe; N 3).
- Arntz H. Handbuch der Runenkunde. 2. Aufl. Halle (Saale), 1944.

- Baudelaire Ch.* Correspondances // Ch. Baudelaire. Oeuvres complètes. P., 1954. (Bibl. de la Pléiade).
- Bæksted A.* Malruner og Trolruner: Runemagiske studier. København, 1952. (Nationalmus. skr. Arkeol.-Hist. Række; IV).
- Benning H.* Welt und Mensch in der altenglischen Dichtung. Bochum-Langendreer: Pöppenghaus, 1961.
- Benveniste E.* Noms d'agent et noms d'action en indo-européen 1948. P.: Maisonneuve, 1975.
- Benveniste E.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes. P.: Ed. de Minuit. 1970. T. 1, 2.
- Bernelle A.* Le Monde // Vie et langage. 1959. N 81.
- Birkhan H.* Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit // Sitzungsber. Österr. Akad. Wiss. Wien. Philos.-hist. Kl. 1970. N 272.
- Blass A., Debrunner A.* A Greek grammar of the New Testament / A transl. and rev. of the ninth-tenth German ed. by R.W. Funk. Chicago: Univ. Chicago press, 1961.
- Blomfield J.* Runes and the Gothic alphabet // Saga book of the viking society. N.Y.: Ams press, 1937—1945. Vol. 12.
- Böhme G.* Zeit und Zahl: Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1974.
- Bosworth J., Toller J.N.* An Anglo-Saxon dictionary. Oxford, 1898.
- Bousset W.* Platons Weltseele und das Kreuz Christi // Ztschr. neutestament. Wiss. 1913. Bd. 14.
- Brentano C.* Romanzen vom Rosenkranz: Gedichte. Moskau: Raduga, 1985.
- Brückner A.* Über Etymologien und Etymologisieren. II // Ztschr. vergl. Sprachforschung auf d. Gebiete der indogerm. Sprachen. 1918, Bd. 48.
- Carnoy A.J.* Le Latin d'Espagne d'après les inscriptions: Etude linguistique. P., 1906. Repr.: Hildesheim etc.: Olms, 1983.
- Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. T. I—IV (1, 2). P.: Klincksieck, 1968—1980.
- Cocteau J.* Thomas l'Importeur. Orphée. La Voix humaine. La Machine à écrire. Poésie. M., 1976.
- Daly L.W.* Contributions to a history of alphabetization in Antiquity and the Middle Ages. Bruxelles, 1967 (Coll. "Latomus").
- De Lubac H.* Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme. 4^e éd. P., 1947.
- Dieterich A.* ABC-Denkmal [190] // Dieterich A. Kleine Schriften. B.; Leipzig: Teubner, 1911.
- Dick E.S.* Ae. *dryht* und seine Sippe: Eine wortkundliche kultur- und religionsgeschichtliche Betrachtung zur altgermanischen Glaubenvorstellung vom wachstümlichen Heil. Münster: Aschendorff, 1965.
- Dickins B.* Runic and heroic poems of the old Teutonic peoples. Cambridge, 1915.
- Dornseiff F.* Das Alphabet in Mystik und Magie. 2. Aufl. Leipzig; B., 1925.
- Düwel K.* Runenkunde. Stuttgart, 1968; 2. Aufl., 1983.
- Einarson.* Zur Entstehung und Entwicklung der griechischen Buchstabennamen // Classical Philology. 1967. Vol. 62.
- Eissfeldt O.* Ein Beleg für die Buchstabenfolge unseres Alphabets aus dem 14. Jahrh. v. Chr. // Forsch. und Fortschr. Nachrichtenbl. dt. Wiss. und Techn. 1950. Jg. 26, H. 17/18.
- Eliade M.* Le yoga. P., 1954.
- Eliade M.* A history of religious ideas: Transl. from Fr. Chicago; L.: Univ. Chicago press. Vol. 1: From the Stone Age to the Eleusinian mysteries. 1978; Vol. 2: From Gautama Buddha to the triumph of Christianity. 1982; Vol. 3: From Muhammad to the Age of Reforms. 1985.
- Evangelisti E.* Una congruenza lessicale latino-indiana (a proposito del mundus sotteraneo) // Studi linguistici in onore di Vittore Pisani. Paideia: Brescia, 1969. Vol. 2.
- Foulquier P., Saint-Jean R.* Dictionnaire de la langue philosophique. P.: PUF, 1969.

- Garde P.* La logique de l'ordre alphabétique grec // *Cratyle: Cah. de rech. en linguist. appl. à l'enseignement du grec.* Nice, 1984. N 1. (Nouv. sér.).
- Gilson E.* Linguistique et philosophie: Essai sur les constantes philosophiques du langage. P.: Libr. philos. J. Vrin, 1969.
- Gilson E.* La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV: Versión española 2-a ed. Madrid: Gredos, 1982.
- Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal.* Ed. A. Bailly. Genève: Slatkin Reprints, 1968.
- Grein Gh.* Bibliothek der angelsächsischen Poesie. Bd. 1—4. Kassel, 1857—1861.
- Grimm J.* Deutsche Mythologie von Jacob Grimm. Bd. 1, 2. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1835; Idem. 2. Ausgabe, 1844.
- Hutenbrunner S.* Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften. Halle, 1936.
- Hutenbrunner S.* Über den Ursprung des gotischen Alphabets // *Beitr. Geschichte dt. Sprache und Lit.* 1950. Bd. 72, H. 3.
- Jammarström M.* Beiträge zur Geschichte des etruskischen, lateinischen und griechischen Alphabets // *Acta Soc. sci. fenn.* 1920. Vol. 49, N 2.
- Jammarström M.* Om runskriftens härkomst // *Stud. i nord. filol.* 1930. N 20.
- Joekstra A.* Homeric modifications of formulaic prototypes: Studies in development of Greek epic diction // *Verhandl. Konkl. nederl. Akad. wetensch. Aft. Letterk.* N.R. 1965. D. 81, N 1.
- Johberg U.* Der Baum des Lebens // *Ann. Acad. Sci. Fenn.* B. 1922—1923. Bd. 16.
- Hoops J.* Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Straßburg, 1911—1919. Bd. 1—4.
- Hoops J.* Reallexikon der germanischen Altertumskunde / Von Johannes Hoops: Zweite, völlig neu bearb. und stark erweiterte Aufl. unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter. Bd. 1. B.; N.Y.: De Gruyter, 1973—. До наст. времени вышло 7 т.).
- Hoops J.* Kommentar zum Beowulf. Heidelberg, 1932.
- Jensen J.J.* The problem of the runes in the light of some other alphabets // *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap.* Oslo, 1969.
- Jolles A.* Einfache Formen. Legende-Sage-Mythe-Rätsel-Spruch-Kasus-Memorabile-Märchen-Witz. Halle, 1929; 3. Aufl. Darmstadt, 1958.
- Kellermann G.* Studien zu den Gottesbezeichnungen der angelsächsischen Dichtung: Ein Beitrag zum religionsgeschichtlichen Verständnis der Germanenbekehrung: Inaug. Diss. Münster, 1954.
- Kiparsky V.* Tschernochvostoffs Theorie über den Ursprung des glagolitischen Alphabets // *Cyrillo-Methodiana: Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven, 863—1963.* Köln; Graz, 1963. (Slavistische Forschungen; 6).
- Kluge F.* Deutsche Sprachgeschichte: Werden und Wesen unserer Muttersprache. Leipzig, 1920.
- [Kluge-Seebold] Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache / Unter Mithilfe von M. Bürgisser und B. Gregor völlig neu bearb. von Elmar Seebold. 22. Aufl. B.; N.Y.: De Gruyter, 1989.
- Krause W.* Die Runeninschriften im älteren Futhark, mit Beiträgen von H. Jankuhn: In 2 Bde. Göttingen, 1966.
- Krause W.* Handbuch des Gotischen. 3. neubearb. Aufl. München: Beck, 1968.
- Kuhn A.* Indische und germanische Sagensprache, 1853 // *Indogermanische Dichtersprache /* Hrsg. R. Schmitt. Darmstadt, 1968.
- Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon press, 1961; 8th impression, 1987.
- Leemans C.* Papyri graeci Musei antiquarii publici Lugdini — Batavi. Leiden. Vol. I. 1843; Vol. II. 1885.
- Lehmann R.P.M.* Ogam-Runes // *Studies in honor of René Dérolez /* Ed. A.M. Simon-Vandenbergen. Gent, 1987.
- Lehmann W.P.* A Gothic etymological dictionary. Leiden: Brill, 1986.
- Leyen Fr. von der.* Die germanische Runenreihe und ihre Namen // *Ztschr. Volkskunde.* N.F. 1930. N 2.
- Lohmeyer E.* A und Ω // *Reallexikon für Antike und Christentum /* Hrsg. Th. Klauser. Stuttgart: Hiersmann, 1950. Bd. 1.

- Lührmann D.* Glaube // *Ibid.* 1981. Bd. 11.
- Malone K.* The Old English period (to 1100) // *A literary history of England* / Ed. A.C. Baugh. N.Y., 1950.
- Mareš F.* Der slavische Buchstabenname JERĚ/JERĚ // *Studia linguistica A.V. Issatschenko oblata*. Lisse: de Ridder Press, 1978.
- Marstrand C.J.S.* Om runene og runenavnene oprindelse // *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*. Oslo, 1928. Bd. 1.
- Mastrelli C.A.* Grammatica gotica. Milano: Mursia, 1967.
- Mayrhofer M.* Über spontanen Zerebralnasal im frühen Indoarischen // *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de L. Renou*. P., 1968.
- Meid W.* Dichter und Dichtkunst in indogermanischer Zeit: Einige allgemeine Gedanken zum Problem der indogermanischen Dichtersprache und der sprachlichen Tradition überhaupt // *Innsbruck. Beitr. Sprachwiss.* 1978. N 20.
- Meillet A.* La religion indo-européenne // *A. Meillet. Linguistique historique et linguistique générale*. P., 1948.
- Moltke E.* Er runskriften opstaaet i Danmark? // *Fra National—museets arbejdsmark*. København, 1951.
- Mommsen Th.* Commentarium ludorum saecularium // *Th. Mommsen. Gesammelte Schriften*. Bd. 7: Philol. Schriften. B., 1909.
- Ohly F.* Halbbiblische und ausserbiblische Typologie // *F. Ohly. Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt, 1977.
- Page R.I.* The Old English rune Eoh, ih 'yew tree' // *Medium Aevum*. 1968. Vol. 37, N 2.
- Page R.I.* Introduction to English Runes. L., 1973.
- Peruzzi E.* Origini di Roma. Vol. II: Le lettere. Bologna, 1973.
- Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München: Francke, 1959.
- Puhvel J.* Comparative mythology. Baltimore; L., 1987.
- Rahner H.* Griechische Mythen in christlicher Dichtung. Zürich, 1945.
- Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt / Hrsg. Th. Klauser. Bd. 1. Stuttgart: Hiersemann, 1950. К наст. времени вышло 19 т.
- Rimbaud A.* Oeuvres complètes. P., 1954 (Bibl. de la Pléiade).
- Rix H.* Buchstabe, Zahlwort und Ziffer im alten Mittelalter // *Studi linguistici in onore de Vittore Pisani*. Brescia: Paideia, 1969. T. 2.
- Schneider K.* Die germanischen Runennamen: Versuch einer Gesamtdeutung: Ein Beitrag zur indogermanisch-germanischen Kultur- und Religionsgeschichte. Meisenheim am Glan: Haim, 1956.
- Schneider K.* Anglo-friesische Runensolide im Lichte des Neufundes von Schweindorf (Ostfriesenland) / Zusammen mit P. Berghaus. Köln: Opladen, 1967.
- Schneider K.* Zum gemeingermanischen runischen Schriftensystem (Alter, Runennamen, Struktur der 24-er Reihe, Kimbrische Schöpfung) // *Integrale Linguistik: Festschrift für Helmut Gipper*. Amsterdam, 1979.
- Schönbach A.E.* Altdeutsche Predigten. 2. Bde. Graz, 1888.
- Schröder R.F.* Ingunar—Freyr // *Untersuchungen zur germanischen und vergleichenden Religionsgeschichte*. Tübingen, 1941.
- Schulze W.* Die lateinischen Buchstabennamen // *Schulze W. Kleine Schriften* / Hrsg. W. Wissmann. 2. Aufl. Göttingen, 1966.
- Schwyzler E.* Griechische Interjektionen und griechische Buchstabennamen auf -α // *Ztschr. vergl. Sprachforsch. Gebiete Dt., Griech. und Lat.* (Kuhns Ztschr.). 1931. Bd. 58, H. 3/4.
- Shippey T.A.* Old English verse. L., 1972.
- Simmons Greenhill E.* The child in the tree: A study of the cosmological tree in christian tradition // *Traditio: Studies in ancient and medieval history, thought and religion*. N.Y.: Fordham Univ. press, 1954. Vol. 10.
- Sittig E.* Abecedarium und elementum // *Satura: Früchte aus der antiken Welt*. Otto

- Weinrich zum 13. März 1951 dargebracht. Baden-Baden: Verl. für Kunst und Wissenschaft, 1952.
- Skeat W.* The order of letters in the runic futhork. L., 1890.
- Trier J., First.* Über die Stellung des Zauns im Denken der Vorzeit // Nachr. Akad. Wiss. Göttingen. Philol.-hist. Kl. N.F. Göttingen, 1941. Bd. 3.
- Trubetzkoy N.* AltKirchenslavische Grammatik. Schrift-, Laut- und Formensystem / Hrsg. R. Jagoditsch. 2. Aufl. Graz etc.: Hermann, 1968.
- Uebel O.* Hrsg. Altgermanisches Geisteserbe. Aufsätze zur germanisch-deutschen Vorzeit. Hrsg. O. Uebel. Bielefeld u. Leipzig: Velhagen u. Klasings um 1933.
- Ullmann B.L.* The etruscan origin of the Roman alphabet and the names of the letters // *Class. Philol.* 1927. Vol. 22.
- Vajs J.* Rukověť' hlaholské paleografie. Pr., 1932. (Rukověti slovanského ústavu v Praze: Sv. 2).
- Vendryes J.* La famille du latin *mundus* "monde" // *Mém. Soc. linguist. Paris.* 1913. T. 18, fasc. 4.
- Vesselovskij A.* Yggdrasill // *Arch. Slav. Philol.* 1891. Bd. 13.
- Wackernagel Ph.* Hrsg. Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhundert. Bd. 5. Leipzig, 1877.
- Watkins C.* Questions linguistiques de poétique, de mythologie et de prédroit en indo-européen // *Lalies. Actes des sess. de linguistique et de littérature.* T. V (1983). P., 1987a.
- Watkins C.* Linguistic and archaeological light on some Homeric formulas // *Proto-Indo-European: the archaeology of a linguistic problem: Studies in honor of Marija Gimbutas* / Ed. S.N. Skomal, E.S. Polomé. Wash. (D.C.), 1987b.
- Watkins C.* Latin tarentum Accas, the ludi Saeculares, and Indo-European eschatology // *Language typology, 1988: Typological models in reconstruction* / Ed. W.P. Lehmann, H.-J.J. Hewett. Amsterdam: Benjamins, 1991.
- Watkins C.* The comparison of formulaic sequences // *Trends in linguistics. Stud. and monographs.* T. 58: Reconstructing languages and cultures, Ed. E. Polomé, W. Winter. B.; N.Y.: Mouton-De Gruyter, 1992.
- Wessely G.* Hrsg. Die Pariser Papyri des Fundus von El Faijum // *Wien. Denkschr.* 1888. Bd. 36(2); 1889. Bd. 37 (2).
- Wrenn C.L.* Some earliest Anglo-Saxon cult symbols // *Franciplegius medieval and linguistic studies in honor of F.P. Magoun* / Ed. J.P. Bessinger, R.P. Creed. L.; N.Y., 1965.
- Wülcker R.P.* Hrsg. Bibliothek der angelsächsischen Poesie. Bd. I—III. Leipzig, 1883—1898.
- Zacher J.* Das gotische Alphabet Vulfilas und das Runenalphabet. Leipzig. 1855.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От авторов	3
Предисловие	4
Введение. Понятие "двоеверия" в отношении к понятиям "вера" и "религия". Понятие констант культуры	8
Глава I. Концепт "Мир". Методологический принцип "концептуализированной области" в исследовании культуры. Роль текстов	14
1. Понятие "концептуализированной области". Роль текстов	14
2. "Уникальные концепты" ("Загробный мир" в англосаксонской культуре)	17
3. Концепт "Мир" в индоевропейской культуре	19
Глава II. Алфавитные традиции в Европе	30
1. Внутренняя система алфавита. "Парадигматика" алфавита	30
2. Два разновидности элементарной операции счета и две системы счета. Арифметические основания алфавита (его парадигматики), принцип "ротации" и др.	35
3. Греческая, этруская, латинская традиции. Роль имен букв	40
4. Кельтская и германская традиции	46
а) Кельтская традиция	46
б) Германская традиция. Руны (введение). Старший футарк	48
в) Германская традиция. Готский алфавит	53
5. Славянская традиция в отношении к греческой и германской (готской). Гипотеза об имени славянской буквы <i>Азь</i> как родственной готскому <i>Aza</i>	62
6. Имена букв в современном английском алфавите. Обнаруживающийся с их помощью глубокий скрытый перелом в алфавитной традиции современной английской и французской культур	67
Глава III. "Алфавитный принцип" в истории культуры. Алфавит как модель концепта "Мир"	73
1. "Алфавитный принцип" как одна из констант мировой культуры	73
2. Алфавит как топологическая (пространственная) и хронологическая (временная) модель мира. Сакральные точки (центр алфавита = центр мира и др.). Алфавитное происхождение термина <i>elementum</i> . Гипотезы о сакральных значениях рун	75
3. Счет времени как отражение всех особенностей счета, включая его "алфавитные" особенности. Счет дней православной недели как компромисс между различными семиотическими системами счета в ситуации двоеверия	89
4. Эволюция понятий "Мировое дерево (как центр мира)" → "Крест" в связи с алфавитными представлениями	94
Глава IV. Алфавитные тексты в ситуациях двоеверия. От язычества к христианству	100
1. Способы анализа традиционных, но изменяющихся текстов. Понятие микромотива. Языковая формула как диагностический компонент текста	100

2. Древнейшие алфавитные тексты (акростихи) в древнееврейской, греческой и латинской традициях. Две различные линии в традициях — "акростихи" и "молитвы" Их мотивы у Жана Кокто и Германа Гессе	103
3. Славянские азбучные молитвы IX—XII вв.	107
4. Несколько замечаний об алфавитной типологии алфавитных текстов (славянские, рунические, хеттские)	114
5. Англосаксонская "Руническая поэма" X в.	115
6. Немецкие алфавитные (Kirchenlieder) XVI—XVII вв. и один современный немецкий "двоверный" текст	135
7. Из новой немецкой поэзии — Клеменс Брентано из "Романсов о четках"	138
8. Из новой французской поэзии — Артюр Рембо: сонет "Гласные" ("Цветной сонет")	139
Литература	147

CONTENTS

From the authors	3
Preface	4
Introduction. Notion 'double faith'. Notion 'constants of the world culture'	8
Part I. Concept "the world" in culturological studieso Methodological principle of conceptualized domain. A guideprinciple of written texts	14
1. Notion "conceptualized domain"	14
2. "Unique concepts". The chthonian motive in Anglo-Saxon tradition	17
3. Concept "the world" in indoeuropean culture	19
Part II. Alphabetical tradition in Europe	30
1. Inner alphabetical system. ABC's paradigms	30
2. Two elementary counting systems and fundamentals of numeracy. Arithmetic base of alphabet (paradigms). Recurrent principles	35
3. Hellenic, Etruscan, Latin traditions. Names of the letters	40
4. Celtic and German traditions	46
a) Celtic tradition	46
b) Germanic tradition. Runes (introduction). Senior futhark	48
c) Germanic tradition. Gothic alphabet	53
5. Old slavic tradition and cross-cultural relations with Greeks and Germanic tribes. Old Slavic name of the letter <i>Aza</i> as cognate of goth. <i>Aza</i>	62
6. Names of letters in the modern English ABC, serving as diagnostic component of the inner shift in alphabetical traditions in England and France	67
Part III. Alphabetical principle in the history of culture. Alphabet as a conceptualized model of the world	73
1. Alphabetical principle — a constant of the world culture	73
2. Alphabet: topological (space) and chronological (time) patterns of the world Sacral points of the alphabets (center of ABC = center of the world, etc.) Alphabetical origin of the term <i>eL-eM-eN-ium</i> . Some hypothesis about sacred meaning of the runes.	75
3. Time counting as the focus of all the features of numeracy including ABC's peculiarities. Orthodox church approach to the counting "days" explained as reconciliation of different semiotic systems in the situation of "double faith"	89
4. Evolution of the concepts: "the World Tree" (Axis Mundi) → "Cross" in connection with alphabetical concepts	94
Part IV. Alphabetical texts in the situation of double faith	100
1. Means of the textual analysis in "hot" and "cold" cultures. Concept "micromotive". Formulas as diagnostic component of the text	100
2. Archaic alphabetical texts (ABC verses) in Hebrew, Greek, Latin traditions. Two independent lines in the history of culture: ABC verses and prayersj. Coctean and H. Hesse.	103

3. Slavic ABC prayers (IX—XII)	107
4. Some remarks on ABC typology (Slavic, Runic, Hittite)	114
5. Anglo-Sxon "Runic poem" (IX)	115
6. German alphabet "Kirchenlieder" (XVI—XVII) and one modern text from Germany which shows double faith	135
7. From new German poetry. C. Brentano's "Romanzen vom Rosenkranz"	138
8. From new french poetry. A. Rimbaud "Les Voyelles"	139
Bibliographie	147

This book is a tentative key for unlocking the wealth of world alphabetical traditions from Hebrew to Greek, Etruscan, Latin ABC's, German runes, Gothic, Slav and modern English, French, German, Russian.

Alphabetical traditions are expressive means of the world culture. Many alphabets are emerging on the scene of history in the periods of cultural changes, when the nations are coming from Pagandom to Christiandom.

Patterns of ABC's are investigated on the basis of arithmetic and numeracy. The authors introduce a new approach to the letter and runic names. Old Slav. letter Azъ is supposed to be connected with Gothic Aza, a name of the God Wotan (Odin); the origin of Latin eL-eM-eN-tum is disclosed through the idea of the 'center' in Latin and Etruscan. The second part of the book is devoted to the alphabetical texts, which exemplify patterns of ABC', s: prayers, holy texts, Old English "Runic poem", german liturgy and some pieces of european poetry: K. Brentano "Romanzen vom Rosenkranz", A. Rimbaud "Les Voyelles", J. Cocteau "Orpheus".

The book seems to be an indispensable for culturologists, philologists, aspirants and students, for all those who are eager to know more about "fatus" of human values in the world culture, especially, in the periods of so called 'double faith' and cultural changes.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Юрий Сергеевич Степанов, Сергей Геннадиевич Проскуряк

КОНСТАНТЫ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ.

Алфавиты и алфавитные тексты
в периоды двоеверия

Утверждено к печати
Институтом языкознания РАН

Руководитель фирмы "Наука — Культура"

А И Кучинская

Редактор издательства *А В Бездидько*

Художник *В А Медников*

Художественный редактор *Н Н Михайлова*

Технический редактор *Т А Резникова*

Корректор *Э Д Алексеева, Н Л Голубцова*

Набор выполнен в издательстве
на наборно-печатающих автоматах

ЛР 020297 от 27 11 91

Подписано к печати 14 10 93 Формат 60 × 90 1/16

Гарнитура Таймс Печать офсетная

Усл печ л 10,0 Усл кр-отт 10,3 Уч изд л 11,6

Тираж 1600 экз Тип зак 447

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"

117864 ГСП-7, Москва В 485, Профсоюзная ул, 90

Санкт Петербургская типография № 1 ВО "Наука"

199034, Санкт-Петербург, В-34, 9-я линия, 12

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ "НАУКА" ВЫШЛА КНИГА

Логический анализ языка: Ментальные действия. 12 л.

Шестой выпуск продолжающего издания "Логический анализ языка" посвящен новым проблемам лингвистики: семантическому анализу структурного ментального пространства, лексикографическому описанию ментальной лексики, а также представлениям о сфере мышления в философских сочинениях Декарта, Платона, П. Флоренского, А. Платонова и др. Приводятся конкретные примеры толкований слов ментальной формы.

Для лингвистов, логиков, философов, культурологов, специалистов в области когнитивных наук.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ
РОССИЙСКОЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ "АКАДЕМКНИГА"

Магазины "Книга-почтой"

117393 *Москва*, ул. Академика Пилюгина, 14, корп. 2; 197345 *Санкт-Петербург* ул. Петрозаводская, 7

Магазины "Академкнига" с указанием отделов "Книга-почтой":

690088 *Владивосток*, Океанский пр-т, 140 ("Книга-почтой"); 620151 *Екатеринбург*, ул. Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга-почтой"); 664003 *Иркутск*, ул. Лермонтова, 289 ("Книга-почтой"); 660049 *Красноярск*, пр-т Мира, 84; 103009 *Москва*, ул. Тверская, 19-а; 117312 *Москва*, ул. Вавилова, 55/7; 117383 *Москва*, Мичуринский проспект, 12; 630076 *Новосибирск*, Красный пр-т, 51; 630090 *Новосибирск* Морской пр-т, 22 ("Книга-почтой"); 142284 *Протвино* Московской обл., ул. Победы, 8; 142292 *Пушино* Московской обл., МР "В", 1 ("Книга-почтой"); 44300 *Самара*, пр-т Ленина, 2 ("Книга-почтой"); 191104 *Санкт-Петербург*, Литейный пр-т, 57; 199164 *Санкт-Петербург*, Таможенный пер., 2; 194064 *Санкт-Петербург*, Тихорецкий пр-т, 4; 634050 *Томск*, наб. реки Ушайки, 18; 450059 *Уфа* ул. Р. Зорге, 10 ("Книга-почтой"); 450025 *Уфа*, ул. Коммунистическая, 49

Магазин "Академкнига" в Татарстане:

420043 *Казань*, ул. Достоевского, 53