

Т. В. Цивьян

**ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ
ОСНОВЫ
БАЛКАНСКОЙ
МОДЕЛИ МИРА**



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

Т. В. Цивьян

**ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ
ОСНОВЫ
БАЛКАНСКОЙ
МОДЕЛИ МИРА**

Ответственный редактор
доктор филологических наук
В.Н. ТОПОРОВ



МОСКВА
"НАУКА"
1990

Рецензенты:

член-корреспондент АН СССР доктор филологических наук *А. А. Зализняк*
кандидат филологических наук *В. М. Живов*

Цивьян Т. В.

Ц57 Лингвистические основы балканской модели мира/Ин-т славяноведения и балканистики. Отв. ред. В. Н. Топоров. — М.: Наука, 1990. — 207 с.

ISBN 5-02-010991-6

Цель книги — показать, как в языке отражается модель мира, как она влияет на язык и как система языка влияет на формирование представлений о мире. Анализ структуры текстов разного рода и разных жанров помогает установить связь языка с культурно-историческими смыслами, вложенными в модель мира. В балканской ситуации эта связь получает особое воплощение, поскольку рассматриваются разные традиции и разные языки в их индивидуальности и они же — как единство, соответствующее балканской модели мира и балканскому языковому союзу.

Для балканистов широкого профиля, филологов и тех, кто интересуется проблемами семантики и структуры текста, этногенеза и духовной культуры.

Ц 460200000-285 674-90-II
042(02)-90

ББК 81

Le but du livre est de montrer les relations compliquées entre le modèle du monde et la langue-code. L'analyse de la structure des textes divers aide à révéler la liaison de la langue avec les sens historiques et culturels du modèle du monde. Ce fait reçoit dans la situation balkanique une manifestation particulière: il s'agit d'un conglomérat des traditions et des langues différentes qui forment une entité en gardant leur individualité (le modèle du monde balkanique, l'union linguistique balkanique).

Le livre est adressé aux balkanistes, aux philologues, à tous qui s'intéressent aux problèmes de la sémiologie, de la structure du texte, de l'ethnogénèse et de la culture spirituelle.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга была задумана более 10 лет назад, как продолжение предыдущей работы автора о синтаксической системе балканского языкового союза (БЯС), и в первоначальном замысле была иной. По обстоятельствам, в основном не зависящим от автора, и по недостатку места план книги пришлось изменить.

За последние годы появились (и продолжают появляться) многочисленные работы, посвященные отражению картины мира в языке; они отчасти решали, отчасти видоизменяли проблематику этой книги. В этих условиях показалось целесообразным отойти от исходной схемы, отказавшись от критерия полноты охвата проблем и сосредоточив внимание только на более важных и одновременно наименее затронутых в литературе, особенно в недавнее время, темах, и дело не только в том, что был упущен момент для создания общих концептуальных конструкций, но и в эволюции взглядов автора.

Десять лет назад задача выглядела простой: описание по единой схеме разных балканских традиций, сведение их в единство, балканскую модель мира (БММ) по процедуре, достаточно отработанной, и далее — наложение результатов на соответствующие схемы отдельных балканских языков и на систему БЯС. Полученные в этом случае данные служили бы классификационной сеткой или инструментом анализа различных фрагментов БММ и БЯС, т.е. представляли бы собой алгоритмы анализа и синтеза соответствующих единиц. Однако погружение в балканский материал со всеми его особенными свойствами — разнообразием и единством, противоречивостью и единством, амбивалентностью, разбросом решений и четко ощущаемым стремлением уйти от бинаризма — оказало определяющее влияние на представления автора о БММ и ее языке (языках) как особого рода код(выбор для обложки "Бабочек", изменяющихся и растворяющихся в амбивалентности эшеровского пространства, связан еще и с *Психеей-бабочкой*, и со столь важным для Балкан мифопоэтическим образом бабочки-Пеперуды).

Появилось убеждение, что в данный момент самое важное — не системный подход, регулирующий материал и дающий каждой единице ее собственное и единственное место, а анализ инфраструктур по каждой из предлагаемых тем, поскольку именно эти, извлекаемые из глубины data дают почувствовать наиболее острые проблемы.

Характерной чертой современной балканистики является, во-первых, то, что она вольно или невольно стремится перейти границы только лингвистики, только фольклора или литературы и т.п. и, во-вторых, то, что ослабляется интерес к созданию глобальных схем. Возникает

напряженное внимание к иным проблемам, тем, которые описывают самое балканскую ситуацию (кратко формулируемую как единство противоположностей или монтаж уникального из неуникальных элементов) и отсылают к еще более глубокому слою, охватывающему духовную жизнь Балкан — к проблеме коммуникации в рамках я/другой.

Сознательно отказавшись от полноты, автор выбрал "разреженную" структуру изложения, где несистематичность, лакуны и эллипсы компенсируются значимостью и жизнью каждой из проблем, с одной стороны, и иррадируют во многих направлениях, — с другой. Есть надежда, что таким образом может быть создан некоторый образ целого, но на более скрытом уровне. Выявление верных точек приложения сил являлось бы здесь залогом успеха. Независимо от того, насколько это осуществилось, было постоянное чувство, что автора ведет материал, указывая и общий способ описания, и выбор тем, как более крупных, так и, казалось бы, частных, вошедших в приложение.

Естественно, что круг проблем, тем, материала является открытым, хотя в то же время это не безразлично открытое описание фрагментов, а исследование, ориентированное на то особое явление, которому приписывается признак "балканскость". Дополнительный аргумент в пользу нашего взгляда в том, что таким образом мы ближе всего подходим к концепту *homo balcanicus*, важнейшей строительной частью которого является язык.

О МОДЕЛИ МИРА

Понятие модели мира (ММ) разработано подробно и используется широко; это избавляет нас от необходимости как-то дополнительно и особо его обосновывать, развертывать и тем более полемизировать по поводу деталей. Однако, имея в виду дальнейшее, т.е. сопоставление ММ и системы языка в принципе и, далее, сопоставление балканской модели мира (БММ) и системы балканского языкового союза (БЯС), ввести этот термин без каких-либо комментариев, как "данность", показалось недостаточным. Последующие операции с ММ и языком потребовали экспликации основных содержательных и формальных параметров ее структуры. Прежде чем говорить о лингвистических основах ММ, было сочтено разумным повторить существенные положения, описывающие ее в целом, и сделать это, следуя статье "Модели мира" в мифологической энциклопедии¹.

В самом общем виде ММ определяется как сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире в данной традиции, взятых в их системном и операционном аспекте. Понятие "мир" понимается как человек и среда в их взаимодействии, или как результат переработки информации о среде и о человеке. Переработка происходит как бы в два этапа: первичные данные, воспринятые органами чувств, подвергаются вторичной перекодировке с помощью знаковых систем. Следовательно, ММ реализуется не как систематизация эмпирической информации, но как сочетание разных семиотических воплощений, ни одно из которых не является независимым: все они скоординированы между собой и образуют единую универсальную систему, которой и подчиняются.

В содержательном плане архетипическая ММ ориентирована на предельную космологизированность сущего и тем самым на описание космологизированного *modus vivendi* и основных параметров вселенной — пространственно-временных, причинных, этических, количественных, семантических, персонажных. Для представления этого комплекса, столь же обширного и разнообразного, сколь и сложного, выработан способ описания, остроумный своей простотой: система бинарных оппозиций. Их набор обычно включает в себя 10—20 пар противопоставленных друг другу признаков, имеющих соответственно положительное и отрицательное значения. Эти оппозиции связаны: со структурой пространства — *верх/низ, небо/земля, земля/подземное царство, правый/левый, восток/запад, север/юг* и др.; со структурой времени — *день/ночь = свет/мрак, лето/зима, весна/осень* и т.д.; с цветом — *белый/черный,*

красный/черный и т.д.; с оппозицией *природа/культура* (которая, кстати, может описывать и структуру одной ММ изнутри, и структуры разных ММ извне, например, сопоставление архетипической и секуляризованной ММ) — *мокрый/сухой, сырой/вареный* и т.д.; с социальными категориями — *мужской/женский, старший/младший* (в разных значениях — возрастном, генеалогическом, общественном), *свой/чужой, близкий/далекий, внутренний/внешний* (две последние относятся к пространству, в данном случае метафорическому) и др. В этот набор включается и более общее противопоставление, определяющее его модус: *сакральный/мирской (профанический)*.

Все левые и все правые части оппозиций образуют единства, отношение между которыми может быть описано с помощью более общих оппозиций: *счастье/несчастье, жизнь/смерть, чет/нечет*. На основе этих наборов двоичных признаков конструируются универсальные знаковые комплексы, с помощью которых и усваивается мир.

Универсальные знаковые комплексы ММ реализуются в разных кодовых системах. Разные фрагменты, персонажи, объекты мира могут служить основой различных кодов; так формируются астральный, вегетативный, зооморфный, антропоморфный, гастрономический, одористический, цветовой, числовой, музыкальный и др. Сосуществование в ММ разных кодов, каждый из которых имеет свою, определенную область действия, подразумевает иерархическую классификацию. Весь этот сложный конгломерат на семантическом уровне един, поскольку он описывает один и тот же объект — мир с точки зрения одного и того же субъекта — человека. Содержательное единство означает возможность перехода от одного кода к другому ("перевод") с помощью достаточно несложной процедуры.

Универсальный алгоритм перехода — $A_a \text{ коде } 1 = B_a \text{ коде } 2$. Ср. хорошо известные фольклорные тексты разных балканских традиций, представляющие собой списки соответствий для разных кодов. Первый — новогреческий, "Сад Харона" (вегетативный/антропоморфный): Харон решает посадить сад, где лимонные деревья = девушки, кипарисы = юноши, розы = дети, ограда = старики:

Φυτεύει νιές για λεμονιές, τους νιούς για κυπαρίσσια
φύτεψε τά μικρά παιδιά τριαντάφυλλα πορύβρα,
εβαλε και τους γέροντες φράχτη στό περιβόλι.²

Второй — южнославянский: "Самовила город строила" (собственно — дом), столбы = юноши, перила = девушки, окна = дети:

Шо диредзи ми редеше
'Се юнаци отбирани.
Шо пармаци ми редеше
'Се девојки отбирани;
Шо пенджери ми редеше
'Се дечина отбирани.³...

Такого рода соответствия (они без труда могут быть умножены)⁴ показывают роль тропов в переходе "с кода на код".

Другой вариант — переплетение космологического и антропоморфного кода, ориентированное на глубокое единство человека и уни-

версума, — представлен в "Cantico delle creature" Франциска Ассизского. Это по сути дела список элементов вселенной, иерархизованных в соответствии с семиотическими оппозициями ММ, основные из которых следующие:

главный/подчиненный: Altissimu, onnipotente, bon Signore/tutte le tue creature 'Высочайший, всемогущий, добрый Господь/все твои создания'; *высокий/низкий*: Sole, Luna, Stelle, Vento, Aere/Acqua, Focu, Terra con fructi, fiori et herba 'Солнце, Луна, Звезды, Ветер, Воздух/Вода, Огонь, Земля с плодами, цветами и травой'; *день (свет)/ночь*: Sole, Focu/Nocte 'Солнце, Огонь/Ночь' и др.

Все элементы универсума — создания Господа, и этим они связаны между собою в единое целое, космос, и привязаны к человеку терминами родства — *брат* (Солнце, Ветер, Огонь) и *сестра* (Луна, Вода, Земля); тем самым человек вписывается в иерархию универсума "на равных". Знаменательно определение Земли *sora nostra Matre Terra* 'сестра наша Мать-Земля', где два термина родства обозначают разные места Земли: *Мать* относится к структуре универсума ('Мать-Земля, которая поддерживает нас и правит и производит разные плоды с яркими цветами и траву'), в то время как *сестра наша* указывает на глубинные связи всех созданий, объединенных в социуме, центром, или точкой отсчета в котором является человек. Сначала речь идет о пространстве, наполненном *жизнью* (хотя жизнь и не названа). *Sora nostra Morte corporale* 'Сестра наша телесная Смерть' вводит категорию времени, границы существования человека в мире, концепт начала и конца. Так мифо-ритуальный сценарий жизни человека оказывается отраженным в космическом коде.

Однако такая четкая и последовательная система, как раз из-за этих простых и логичных способов организации, могла бы оказаться прокрустовым ложем для описания мира. При всей их несомненности, практичности и необходимости они недостаточны для того, чтобы выразить суть жизни, суть мира, которые требуют для своего описания (и существования) каких-то уравнивающих средств, средств, преодолевающих и даже опровергающих детерминированность. Вечное продолжение жизни (вечное возвращение) и ее творческое обновление и состоит в переплетении жестких рамок непреложных истин и преодоления, выхода за границы этих рамок.

Снятие противопоставлений, перевертывание, смешение миров, которое обязательно происходит в отмеченные точки мифо-ритуального сценария и которое является залогом сохранения космического порядка, — крайнее проявление этого механизма. Эти точки могут определяться по-разному, в зависимости от временных (и пространственных) параметров, заданных мифо-ритуальному сценарию. Границы годового цикла — его рубеж, его внутреннее членение, — если единицей является год; рождение, инициация, брак (с новыми рождениями, т.е. ветвлением сценария или его продолжением "по прямой"), смерть, — если единицей является человеческий век, и т.д. Многочисленные *rites de passage* содержат в себе не только вечное движение, но и концепт предела, перед которым надо остановиться — и который надо перейти, выйдя тем самым в беспредельность.

Рассуждения Флоренского о философско-семиотической сути понятия *термин*² раскрывают действие этого механизма: "[Термин происходит] от корня *ter* — означающего: 'перешагивать, достигать цели, которая по ту сторону' (с. 106) <...>. Термин первично есть хранитель границы культуры: он дает жизни расчлененность и строение, устанавливает неизбежность основных сочленений жизни и, не допуская всеобщего смешения, тем самым, стесняя жизнь, ее освобождает к дальнейшему творчеству <...> (с. 109). Остановливая свою безбрежную кипучесть, мысль тем самым <...> обретает в своем потоке нечто твердое, нечто неподвижное; но неподвижное это — не внешне ей, а есть ее же собственная деятельность, подвижная неподвижность ее же собственного акта, живое усилие и силовое напряжение <...> Так и термин. Неподвижно стоящий перед мыслью, он на самом деле есть живое усилие мысли, наибольшее обнаружение ее напряженности... История термина есть ряд творческих усилий мысли, наслояющей себе вокруг основного ядра все новые препятствия, чтобы, сконцентрировав себя, приобрести новую силу и новую свободу" (с. 112) (разрядка наша. — Т.Ц.).

Существуют и другие способы преодоления детерминированности, действующие более сложно. Одним из них является техника бриколажа, или окольного пути для достижения поставленной цели. Термин, введенный и разработанный Леви-Строссом для анализа мифологического (первобытного) мышления, здесь хотелось бы рассмотреть несколько в ином аспекте, во-первых, и в противоположных направлениях, во-вторых ("палинодия бриколажа").

Окольный, не прямой путь для достижения поставленной цели может быть понят и как путь обозначения объекта (предиката и т.п.) через иное. Это фундаментальное противопоставление в свою очередь может исходить из человека как точки отсчета, т.е. быть представлено как антропоцентричное. Одним из определяющих этапов в присвоении человеком мира является отделение себя от другого. Оппозиция *я/другой*, которую Бенвенист считает необходимым условием для осознания себя⁶, разрабатывается в философско-семантических размышлениях Айрапетяна⁷. Они посвящены человеку и тому, как он устанавливает свое место в мире на основе понятия *иное*, т.е. после того, как противопоставление *я/другой* осуществилось, открыв тем самым возможность для более тонких разработок. Структура паремий обнаруживает особый ход мысли, предлагающий идти не только окольным путем, но еще и забрести "не туда", куда надо было бы прийти по обычной логике "здорового смысла". Анекдот про *девяты людей* (десятеро не могут правильно сосчитаться между собой, т.е. изнутри, потому что каждый считающий пропускает при счете себя; исправляет ошибку и объясняет ее суть прохожий, т.е. человек извне) предстает в цитируемой работе как притча о человечестве: "Я — иной по отношению ко всем людям, другим для меня; чтобы учесть нас всех (и меня) нужен *иной*, посторонний... Чтобы *девяты люди* стали десятерыми, нужен одиннадцатый". Здесь таким образом сплетаются и собственная исключительность как "первичный факт человеческого сознания и человеческой жизни" (Бахтин) и включение (осо-

бенного) себя в остальных людей ("Я учусь считать и себя человеком, а людей подобными мне"). *Иной* может принимать разные значения в поле оценочного противопоставления *хороший/плохой*, и это создает дополнительные возможности для вариативного членения мира по антропоцентричному принципу. В случае "девярых людей" бриколаж, как кажется, можно видеть в том, что манифестация одновременно *изключительности Я* и его *включенности в мы* (= люди, такие же, как я) достигается исчезновением, "уничтожением" я (пошло десятеро, осталось девятеро), т.е. его изъятием из ситуации. Отказ от *себя* оказывается условием обретения *себя*.

Более явно представлен бриколаж в структуре загадки, где путь от обозначающего к обозначаемому отнюдь не прям, но он специально запутан, чтобы предельно оторвать загадку от ответа на нее. Показателен тот класс загадок, где связь между обозначающим и обозначаемым полностью отнесена к языковому уровню (ср. анаграмму в загадке). Каков тогда смысл загадки и функции загадывания? Не относятся ли они в таком случае прежде всего к овладению языком и к операциям над языком и уже во вторую очередь к действительности, и тогда овладение миром осуществляется действительно окольным путем, через этап языка; в этом случае язык берет на себя и функцию медиатора. Как бы то ни было, несомненно, что языковой уровень участвует в организации смысла загадки особым образом (смысл понимается здесь двояко: смысл как содержание самой загадки, и как смысл ее существования в ММ, т.е. ее функция в ММ). Загадка, как уже отмечалось, представляет собой один из первых текстов, которыми овладевает ребенок, т.е. относится к числу учебных. Может быть, этот учебный текст включает в себя и один из доступных способов введения в ММ языкового уровня, т.е. начальный этап освоения лингвистического каркаса ММ или ММ в языковом воплощении (*refortance*)?

Параллельный анализ структуры ММ и структуры языка обнаруживает соответствие набора универсальных семиотических оппозиций ММ набору языковых (лексико-семантических, грамматических) категорий, предполагающее взаимодействие структур в обоих направлениях: от ММ к языку и от языка к ММ. Последнее означает не только то, что ММ может быть описана с помощью языка, но что она может быть описана по принципу языка, например, с выделением грамматики и словаря⁸, ср. в качестве примера использование лингвистического аппарата для анализа пространственно-временного фрагмента ММ.

В основу положена идея о возможности представления текста (в том числе и текста ММ) через комплекс составляющих его семантических полей. При этом оказывается, что пространственно-временное поле, представленное, в частности, в виде словаря, т.е. списка соответствующих лексем, обладает высокой степенью автономности и образует наиболее специфическую картину семантической парадигматики текста. Переход на уровень синтагматики происходит с помощью соответствующих (грамматических) правил.

"Пространственно-временной" словарь имеет следующий состав:

элементы ландшафта (поле природы), определяющие горизонтальное и вертикальное членение мира — *небо, земля, вода, гора, пещера, река, море, озеро, поле, лес, дорога, перекресток* и т.д.; элементы пространства, связанные с человеком (поле культуры), места поселения, виды построек — *страна, город, деревня, площадь, улица, дом, храм, дворец, мельница, лавка* (торговая и прочие заведения), *амбар, хлев* и т.д., вплоть до элементов интерьера; элементы времени — *утро, день, вечер, ночь, полночь, рассвет, закат, времена года*; единицы времени — *год, век* (человека) и т.д.

Самая яркая черта словаря — номенклатурность и абстрактность: входящие в него лексемы почти теряют собственное значение и приобретают значимость и новые валентности в пределах иной системы, связанной непосредственно с ММ. *Дом* — не столько описание жилища, сколько центр своего мира, замкнутое, защищающее пространство, обеспечивающее при этом выход во вне и контакты с внешним миром. *Колодец* — не водной резервуар (для фольклорного героя не существует проблемы погружения в воду, прохода через воду), а граница *своего* и *чужого* мира, вход в иное (нижнее, подземное) царство. Временные моменты строго семиотичны. На уровне словаря они относительны и актуализируются в тексте, но и там в основном указывают на членение времени в проекции на развитие сюжета в данном тексте. Так, в волшебной сказке время делится в соответствии с началом, кульминацией и финалом, а поскольку действия героя (как показано Проппом) связаны с его передвижением в пространстве, они получают двойную, "слитную" маркированность: *время + пространство*.

"Грамматичность" отношения между сюжетом (смыслом) и языковой формой, в которую он облечен, столь четка, что верным оказывается и следующее: указание на место и время может указывать и на соответствующий сюжетный ход. Эта возможность поддерживается тем, что в сказке отношения между грамматикой и языком более непосредственны и открыты, чем в естественном языке, и появление определенной лексемы почти автоматически означает новый шаг в развитии сюжета⁹.

Числовые характеристики фольклорного времени и пространства могут быть описаны не более чем в рамках оппозиций *большой / маленький, близкий / далекий, длинный / короткий; ранний / поздний* и т. п. Они практически не имеют абсолютных значений, не соотносятся с реальными математическими величинами, но по сути своей относительны и получают смысл только в зависимости от выбора точки отсчета. Роль числовых обозначений в архаических текстах и шире в фольклоре — тема специальная, которая здесь затрагиваться не будет, тем более, что к настоящему времени символика и функции чисел разработаны чрезвычайно подробно¹⁰. Важно подчеркнуть, что в общем виде смысл этих характеристик заключается в указании на то, что между своим и чужим миром пролегает определенное расстояние (и определенное время), своего рода пограничная полоса, что вход в *иной* мир отмечен и специально выделен, и что имеет значение, когда и откуда (по какой дороге) к нему приходят и как долго идут

(ср. "оксюморное время", или несовпадение времени в *нашем* и *ином* мире: мгновение там = векам здесь; это заставляет ввести параметры темпа, разумеется, также относительные). В функции пространственных и временных показателей входит и указание на фундаментальную связь между временем и пространством и их взаимобращаемость (ср.: Гурнеманц показывает Парсифаю место, где время превращается в пространство), см. частый прием обозначения срока через расстояние и расстояния через срок (город находится в трех часах ходьбы; шел долго — прошел лес, поле и т.п.). Тем самым осуществляется постоянное подтверждение границы между отдельными пространственными и временными точками в континууме мира и возможность перехода границы.

Не только на семантическом, но и на лексическом уровне пространственно-временные показатели в ММ могут представлять собой почти чистое выражение универсальных семиотических оппозиций. Вернее было бы сформулировать то же самое, но "в обратном порядке": лексическое выражение универсальных семиотических оппозиций отражает словарь ММ, описывающий универсум, в который помещена жизнь человека (повседневная? мифологизированная? — см. об этом далее), которую можно разбить на такие действия, как выйти *наружу*, войти *внутрь*, подняться *наверх*, спуститься *вниз*, пойти *налево/направо*, прийти *рано/поздно*, *днем/ночью* и т.д. Набор универсальных семиотических оппозиций как бы результирует классифицирующую деятельность человека, которая является основой его жизни.

Детализация, постоянное подтверждение пространственно-временных оппозиций является одним из самых существенных, более того, необходимых условий жизни человека. В свое время уже приводились слова Клоделя: «"Где я?" и "Который час?" — вот неисчерпаемые для нас вопросы». Усваивая строго регламентированную и достаточно абстрактную классификацию пространственно-временных показателей, человек учится ориентировке в окружающем мире — сначала конкретной, в реальном пространстве, а затем, переходя на более высокую ступень (NB! — пространственная метафора, — но переход подразумевает и затраченное на него время) — в пространстве духовном, контролирующем и определяющем его пребывание в этом мире.

Впрочем, более глубокое изучение ММ, ее структуры, ее возникновения заставляет увидеть некоторую наивность в таком логичном подходе, ведущем от конкретного к абстрактному как от простого к сложному. Возможно, эта информация вводится в сознание человека недифференцированно, оценочный критерий появляется на очень раннем этапе, а по нему *свет*, например, всегда относится к *благу* (вспомним гётевское *mehr Licht* как стремление к жизни — или к небу?), а *тьма* — к *злу*, *смерти* и т.п. Человек должен научиться и технике выбора, пользуясь которой он решает, к какой ситуации и каким образом прилагается та или иная оппозиция. Если предпосылки такой классификации можно предполагать заложенными в человеке генотипически, то самый эффективный способ обучения словарю и грамматике — тексты, словесные и несловесные, хранящиеся в коллективной памяти человеческого коллектива.

Антропоцентричность ММ выражается в ее ориентации на человека — каждого, отдельного, конкретного; человек же, в свою очередь, ориентирует свою жизнь на ММ. ДП, характеристики ММ на практике обобщаются правилами, регламентирующими жизнь человека. Естественное протекание человеческой жизни оказывается предопределенным заранее и заключенным в жесткую пространственно-временную рамку: он должен пройти через определенные точки в определенных моменты, выполняя задачи по крайней мере двух уровней. Первый из них, более высокий, — полное осуществление программы мифоритуального сценария (рождение — инициация — брак — смерть), соответствующего этапам творения мира и инсценирующего поступки и события, касающиеся творцов мира.

Второй уровень, условно более низкий, представляет собой деятельность или существование человека в промежутке между отмеченными точками сценария. Он может рассматриваться как своего рода подготовка к корректному прохождению основных точек. Это — область быта, но быта мифологизированного и ритуализованного, в котором любое проявление человеческой деятельности (еда, работа, сон и т.д.) регламентируется во времени и пространстве с помощью специально сформулированных правил и запретов. Мифологическому программированию повседневной жизни далее посвящена отдельная глава. Поэтому здесь не приводятся примеры того, как практически каждый шаг человека оказывается предусмотренным.

Итак, жизнь человека изначально расчленена и, на первый взгляд, он обладает минимальными возможностями выбора и проявления инициативы — только соблюдение правил и запретов обеспечивает благополучное прохождение отрезка, ведущего к очередному акту сценария, и гарантирует исполнение предназначенного человеку на земле долга — "проигрывания" отведенного ему века в полном объеме. На самом деле жизнь (в рамках ММ) организована гораздо сложнее. Корпус правил и запретов не соблюдается ни скрупулезно, ни в полном объеме — для этого он слишком подробен и слишком нормативен. Ситуация может быть уподоблена (вновь обращение к языку) взаимодействию между нормативной грамматикой и живой речью: речь строится свободно, в ряде случаев не только отходя от грамматики, но как бы противореча ей, — и при всем том протекает в рамках грамматики, ориентируется на нее, проверяет себя по ней и в особо отмеченных точках следует ей буквально. Этого принципа оказывается достаточно для обеспечения сохранности системы и ее правильного функционирования во времени и пространстве.

Уровень мифоритуального сценария и уровень "подготовки к нему" не независимы, но связаны и взаимно проницаемы. "Промежуточные", "бытовые" запреты, сами по себе достаточно точные и категоричные, проецируются на более высокий уровень, где они относятся к персонажам более высокого ранга; нарушение опасно и для персонажей высшего уровня и может исказить космический порядок. Порядок оберегается тем, что любое "земное" нарушение оказывается направленным против божественного охранителя соответствующего запрета.

Существенно, что пространственно-временные показатели выра-

жаются не только в виде непосредственных указаний на время и пространство, но опосредованно. Речь идет о таких элементах окружения человека, которые сами по себе, как будто, не связаны со временем и пространством, но тем не менее функционально являются равноправными членами пространственно-временной классификационной системы: сюда может входить, например, домашняя утварь, в частности, одежда, посуда, орудия труда, растения, животные и т.п. Это как бы предметный и персонажный набор, но он имеет собственные пространственно-временные характеристики — время и место появления, пребывания, изготовления, хранения, использования и т.п. Само название соответствующей словарной единицы содержит богатую информацию по разным параметрам ММ и в частности пространственно-временным. Итак, в любой точке существования человек оказывается включенным в многоступенчатую систему регламентации едва ли не каждого своего действия. Действия же эти ориентированы как на реальное, так и на мифологическое время и пространство, а через это — на высшие уровни ММ.

И сам набор универсальных семиотических оппозиций в его лексическом выражении, и приведенный здесь фрагмент ММ, данный через пространственно-временные оппозиции, как будто, свидетельствуют о чрезвычайной конкретности, "буквальности" оппозиций. Они представлены (сформулированы) таким образом, как будто перед нами отражение чувственного восприятия картины мира, т.е. картина мира, данная через пять человеческих чувств. Когда же оказывается, что оппозиции приложимы к гораздо более общим ситуациям, далеким от непосредственного чувственного восприятия, то они начинают восприниматься (и трактоваться) уже в ином значении; условно его можно определить как метафорическое. На содержательном уровне каждая семиотическая оппозиция выглядит многослойной (*высокие* — не только гора, дерево и т.п., но и социальное положение человека; *белый, желтый, красный, черный*, когда они классифицируют расы, лишь приблизительно соответствуют действительным цветам и т.п., примеры слишком известны). Эта многослойность является как бы "семантической историей" оппозиции (или ее "этимологией") — что было в начале, что прибавилось потом. Но лейтмотив конкретности остается, и собственно говоря, с этим трудно спорить, и это вполне соответствует действительности.

Однако возникает ситуация, когда должна идти речь о сопоставлении разных кодов ММ друг с другом и — как здесь — о сопоставлении ММ и языка на уровне категорий. В этом последнем случае набор универсальных семиотических оппозиций ММ сопоставляется с набором грамматических категорий языка. Это сопоставление начинается с тех оппозиций, которые совпадают лексически или выглядят лексическими синонимами: *мужской/женский* в ММ — *мужской/женский* (род) в языке; *один/много* в ММ — *единственное/множественное* (число) в языке; *живой/мертвый* в ММ — *одушевленный/неодушевленный* в языке; *ось прошедшее—настоящее—будущее* в ММ — *система времен* в языке и т.д., и т.п. Такого рода сопоставление, как будто, показывает, что на стороне ММ располагается ярко

выраженная конкретность и буквализм, а на стороне языка — абстрактность, понятийность. ММ описательна, за ней сразу, легко, видится и восстанавливается картина мира, язык же концептуален. Это — первый слой, и он вполне оправдан.

Действительно, такая яркая оппозиция ММ, как *мужской/женский*, когда она выступает в языке в облике грамматического рода, отходит от своего непосредственного значения: граммема рода в языке не обязательна; родов бывает больше, чем два; распределение имен по родам соответствует различиям по полу только в определенном семантическом фрагменте, да и тут почти обязательны "опровержения" (*воевода* и т.п.). Все эти хрестоматийные примеры безусловно подтверждают противопоставление категорий ММ и категорий языка по признаку *конкретность/абстрактность* — при том условии, что оппозиции ММ действительно так конкретны, как мы привыкли это воспринимать.

Стоит взглянуть на оппозицию *мужской/женский* в ММ под несколько иным углом зрения: как, в какой степени она отражает противопоставление по полу; как это происходит в разных кодах и в разных фрагментах ММ (и, естественно, в разных традициях). Идея самой жизни, проецированная на космос, сексуализует его, как об этом говорил Элиаде в своей книге "Кузницы и алхимики"¹¹. Определяющая роль мужского и женского начала в творении мира, в его устройстве и функционировании неоспорима. Мощностная и разрешающая сила оппозиции *мужской/женский* (далее *м/ж*) заложена в том, что их полярность предполагает, больше того, требует активного, творческого (творящего) взаимодействия оппозитов: в этом и состоит суть творения, суть мира, гарантия его постоянного обновления, его прочности и длительности.

Это, однако, наводит на мысль, кажущуюся несколько парадоксальной на первый взгляд: штамп *м/ж* наложен на какое-то более общее противопоставление, в основе лежит вообще механизм противопоставленных, противоборствующих сил. Он устроен таким образом, что это противоборство должно приводить к их объединению, а объединение, в свою очередь, служить залогом дальнейшего противоборства и т.п. — и в этом и состоит идея жизни. Для роли наиболее "подходящего" носителя этой функции (пред-) назначена оппозиция *м/ж*. Нельзя ли предположить, что эта функция может выполняться не только оппозицией *м/ж*, и, с другой стороны, что оппозиция *м/ж* не всегда наполнена столь конкретным содержанием.

Классификация по признаку *м/ж* довольно быстро универсализуется, и под нее начинают подверстываться объекты, явления, действия, с сексуализацией универсума, с полом и т.п. прямо никак не связанные. *Сближение/удаление, отдавание/отбирание, появление/исчезновение* и т.д. мифологизируются в кругу действия оппозиции *м/ж*. Элиаде в упомянутой книге описывает, как человек осваивает и использует мир минералов с помощью металлургии и алхимии. Операции, совершаемые над соответствующими объектами, и сами эти объекты сексуализованы, а демиург-человек выступает в роли "родовспомогателя". Приводя различные классификации минералов по признаку *м/ж*, Элиа-

де замечает: «Речь, несомненно, идет о чисто условной классификации, потому что ни цвета, ни твердость минералов не соответствуют их "сексуальной" классификации»¹². С одной стороны, весь мир, как мир "природный", так и мир предметов и вещей, изготовленных человеком, оказывается разделенным по признаку *м/ж*, а с другой стороны, уже на этом первом этапе классификация оказывается условной.

Представляется, что при всей своей несомненности "содержательно-функциональный" (операционный) механизм оппозиции *м/ж* ее не исчерпывает: помимо него в самой оппозиции есть некая самостоятельная значимость, которая определяет ее особое место в наборе семиотических оппозиций ММ, — ср. хотя бы противопоставление мужского и женского начал (ян/инь) в китайской традиции как основной способ классификации мира. Условность классификации не ограничивается тем, что она отходит от реальных свойств объектов; последовательно не выдерживаются и ее собственные семантические основания, и эта лабильность как бы колеблет ее содержательную сущность. Разумеется, то же можно сказать и о других оппозициях, но эта — одна из наиболее ярких, и поэтому условность, непоследовательность особенно заметна.

В работе автора о классифицирующей роли оппозиций *м/ж* в модели мира¹³ иллюстративным материалом служит классификация музыкальных инструментов по признаку *м/ж*. Их "сексуализация" (см. многочисленные этномузыковедческие работы) проявляется прежде всего на конструктивном уровне. Инструменты с объемными резонаторами, имитирующими естественные углубления в земле, достаточно буквально воспроизводят женское лоно; соответственно мужское начало опознается в инструментах или их деталях, входящих к стволу, стеблю, палке и под. Способы извлечения звука — удары, трение — сопоставляются с сексуальным актом. Поскольку эта символика в ММ универсальна и для акта творения (природа), и для демиургических актов (культура), то музыкальным инструментам можно приписать функцию "озвучивания" соответствующей семантемы, ее музыкальное кодирование. Однако более детальный подход обнаруживает, что в достаточном числе случаев оппозиция *м/ж* как бы навязана извне как абстрактный классификатор, и объяснение этого затрудняет и самих носителей традиции. Знаменитый исследователь музыкальных инструментов К. Закс, которого тема сексуализации особенно интересовала и который пытался дать последовательную семантическую классификацию соответствующей дистрибуции (например, труба, с выраженной символической мужского начала, становится мужским инструментом; струнные обычно принадлежат женщинам и т.п.), вынужден был признать их амбивалентность или "бисексуальность"¹⁴. Легче всего увидеть в этом обычную вариативность, ослабление или вырождение оппозиции, но, может быть, допустимо предположение, что "функциональные" основания перекрываются чем-то иным, что оппозиция *м/ж* должна непременно сохраняться на каком-то ином уровне, даже когда она выражена почти парадоксальным способом.

Авторы одного из самых известных описаний ММ предлагают рассматривать противопоставление *м/ж* как "свернутую серию" других

противопоставлений, таких, как *жизнь / смерть, верх / низ, чет / нечет, свет / тьма, сухой / мокрый, твердый / мягкий* и т.п., отмечая "особую семиотическую роль противопоставления *м/ж*"¹⁵. Это побуждает к следующему вопросу: определяется ли такого рода свертывание только соотвествующим мифологическим досье, или оппозиция *м/ж* обладает имманентной классифицирующей силой, благодаря чему она с особой эффективностью "вбирает в себя" прочие оппозиции, становясь при этом чистым знаком.

Прочность и универсальность оппозиции *м/ж* как классификатора идет рука об руку с условностью семантических мотивировок и с вариативностью. Это при том, что в определенном смысле оппозиция *м/ж* "диктует" членение мира, действует весьма активно, подчиняет другие оппозиции. Исходное значение затушевывается классификационным. Не довольствуясь регистрацией этого факта, позволим высказать некоторые предположения об истоках особой разрешающей силы этой оппозиции.

Представляется, что она может быть связана с человеком, принадлежит ему объективно и абсолютно. Осваивая и классифицируя мир, человек исходит из себя как точки отсчета, применяя разные критерии, в том числе и критерий *относительности / абсолютности*. Обозначения пространства, времени, связанных с ними категорий относительны: они зависят от того, куда помещает себя человек в определенной ситуации, *hic et nunc* (или *eo loco, eo tempore*), а не имманентно. Они принципиально субъективны, они могут меняться, от них и ждут изменения — отсюда, например, представления об антиподах, отсюда такое модное сейчас понятие "точки зрения" и т.п., а в секуляризованной "культурной" ММ постоянное стремление уточнять датировки, местá событий и т.п. Отсюда, наконец, та субъективность в языке, которую на уровне грамматических категорий разрабатывал Бенвенист, и о чем речь пойдет специально.

Человек вводит в классификацию мира и другой критерий — абсолютность, на которой основаны тождество макрокосма и возможность их взаимной транспозиции. Эта абсолютность заключена в его собственном теле и отражена «в тех мифопоэтических концепциях, которые развивают тему происхождения мирового пространства из некоего изначального тела (Первочеловека, ср. Пурушу в ведийской традиции). Первоначально единое, целостное и самодостаточное, оно становится строительным материалом всего, что есть в мире ("объективное" пространство), и, следовательно, все вещи принадлежат уже не всему пространству, а только его ядру — вселенскому телу... По сути дела, та же идея лежит в основе инвертированного варианта мифа о творении мира: из элементов мира создается первое тело, Первочеловек»¹⁶. Тело (человек), выступающее как универсальная модель вселенной, может быть представлено как единое, целостное, с одной стороны, и как расчлененное на элементы (части тела), с другой. К последнему относится порождение мира из элементов человеческого тела, отождествление различных частей пространства, вещного мира с частями тела¹⁷, построение и разрушение мира, представляемое как составление и разъятие отдельных частей тела¹⁸ и т.д.

Представленный своим телом человек абсолютен, равен самому себе и только себе и не смешиваем с другими. Абсолютность этого "человеческого" критерия обеспечивает и его большую надежность, и оптимальные классификационные возможности, исходящие из реальности. Человек представлен в мире в двух ипостасях, мужской и женской. Деление по признаку *м/ж* по сути дихотомично и уже потому является наиболее надежным и удобным критерием. Все возможные варианты учтены не как остатки, отнесенные к периферии, а как результаты некоторых действий над исходной оппозицией *м/ж*, т.е. перенесены на операционный уровень, введены в рамки других оппозиций (андрогинизм, транссестизм, утеря пола, нерелевантность категории пола для определенных возрастных групп — дети, старики — и т.п.). Четкость, ясность оппозиции *м/ж*, имеющей реальные, абсолютные основы, так сказать, более, чем наглядной, нетривиальным образом приводит к тому, что она становится почти универсальным классификатором, оторвавшимся от своей собственной сугубой материальности, но сохраняющим привативность, дихотомичность и разрешающую способность. Однако ограничиться констатацией этого положения было бы слишком прямолинейно. При всех логических операциях, которым подвергается эта оппозиция, она остается связанной с человеком, привязанной к человеку таким образом, что в любой момент может вернуться к своим собственным истокам и вернуть исходную содержательную наполненность. Поэтому можно подойти к проблеме и с противоположной стороны и сказать, что условность и вариативность дистрибуции по признаку *м/ж* построена на том, что в любой момент соответствующая единица может обрести реальное (буквальное) содержание, которое перекроет все умозрительные представления.

Итак, универсальный набор семиотических оппозиций ММ далеко не так прост, как кажется с первого взгляда. Конечно, можно вспомнить, что в таком облике он извлечен из мифологии и фольклора разных традиций и сформулирован, т.е. облечен в слова исследователями, а не носителями. Однако эти самые слова потому и достоверны, что они зафиксированы в подлинных текстах; с полным основанием можно говорить, что это терминология традиции, терминология носителей, а не только исследователей. В этом достоверность словаря оппозиций во всей его — кажущейся — безыскусности. Если слова просты, это еще не значит, что просты их употребления или что они описывают простые ситуации. В любой традиции, например, свидетельствуются такие случаи, как "перемена знака": существует некий текст, где А положительно, Б — отрицательно, и это выражено недвусмысленно. Далее отмечается некая область, где эта оппозиция выражена не столь определенно: она сохранена, но между А и Б уже переброшен какой-то мостик. И наконец, обнаруживается группа, где все происходит "с точностью до наоборот": Б — положительно, А — отрицательно.

Поскольку ситуация выглядит не просто нелогичной, странной и т.п., но как бы разрушает и обесмысливает систему традиции в целом, возникает потребность в объяснении. Обычно это объяснение

берется "из времени и пространства": вариации мотивируются разной датировкой, разными регионами, — и то и другое вводит идеи забывания, с одной стороны, заимствования, с другой, и т.д. По статистическим — и иным — критериям один вариант объявляется основным, каноническим, остальные же выводятся в остаток. Конечно, такой подход на определенном уровне совершенно разумен. Однако должно же быть и какое-то более общее, более сильное объяснение. Фольклористика сейчас отказывается от понятия "базовый текст". Действительно, критерии его определения (самый полный? самый краткий? самый древний? и т.п.) относительны, и здесь знаки могут быть изменены не только по реальным основаниям, но и в зависимости от интенции, классификаторских задач исследователя (поискам абсолюта противопоставляются цели, на первый взгляд внешние и сугубо формальные). Однако за этим лежит глубокий смысл.

Он заключается в том, что большую разрешающую способность, которая приведет и к большей детализации, могут иметь наиболее общие критерии, с отказом от скрупулезной детерминированности, объяснений каждого случая и каждой детали. Тогда ситуацию противоречия, о которой шла речь выше, можно интерпретировать исходя из того, что семиотические оппозиции ММ отражают достаточно абстрактные категории (не теряя при этом и той буквальности, которая и отражена в простоте их выражения). Основная функция оппозиций, если ее рассматривать под этим углом зрения, будет в том, чтобы служить универсальной, наиболее общей классификационной сеткой, которая описывает мир, соответственно в наиболее общем ракурсе. Есть в таком описании уровень, на котором критерии описания (т.е. оппозиции) должны как бы расстаться со своими корнями, со своим непосредственным содержанием. Только тогда мир может быть описан как *единство*, и это будет мир, *единый* для всего человечества. На этом уровне и сами оппозиции могут быть условными, и оппозиции могут меняться местами в оценочном поле, и целые тексты в одной и той же традиции могут чуть ли не опровергать друг друга. Важно, что сохраняются классификационные принципы. Тем самым мы возвращаемся к той многократно высказанной мысли, что фольклорные тексты обучают их потребителей сложным логическим операциям, что они направлены прежде всего на менталитет. Оказывается, что научиться мыслить — важнее для освоения мира, чем овладеть практическим опытом. Однако остается в своей неприкосновенности и буквальный смысл, — но на своем месте. Он живет в оппозиции не для того, чтобы оправдать преимущество обучения *per experia* обучению *per graeserta*. Это баланс, который позволяет нам постоянно переходить от одного полюса к другому, чтобы получать информацию о мире в ее максимальной полноте.

Характеристика ММ была бы неполной, если бы в нее не была включена категория *памяти* — память человека о себе самом, т.е. способ отражения и сохранения в ММ его собственного прошлого, которое начинается от сотворения мира. Речь идет об истории, представленной в ММ в мифологизированном виде. Леви-Стросс ("Как умирают мифы") предостерегал от попыток восстанавливать подлинную

историю данной традиции по ее мифам, поскольку в мифах она предстает в слишком трансформированном виде. Можно предположить, что хотя бы отчасти это объясняется принципиальной ориентировкой ММ на мифологический прецедент, когда действительному историческому событию подыскивается прототип из мифологического прошлого ("Le Mythe: une machine à traiter l'histoire"¹⁹). Восприятие обыденной жизни в ее подчинении мифоритуальному сценарию, т.е. "проигрывание" жизни по заранее заданному образцу, имплицитно пронизанность ее мифологией, — ситуация, которая заставляет пристальнее взглянуть на содержание столь, казалось бы простой оппозиции, как *мифологическое/реальное*, так сказать, *Dichtung und Wahrheit*. Не касаясь того, каким образом формируется первый член оппозиции, обратимся к тому, насколько строго соответствует второй ее член — *реальное* — истине, "правде". Когда речь идет о носителях архетипической ММ, где слияние мифологического и реального доведено до предела, мифологизация выглядит естественной. Однако хотелось бы поставить более общую проблему: каким образом, в какой степени и, может быть, с какой целью (что предполагает интенциональность) в обычную жизнь вводится элемент мифологического.

На уровне текста оппозиция *мифологическое/реальное* проявляется в противопоставлении фольклорно-мифологических и исторических описаний, одной из постоянных тем научного анализа. От (мифо-)космологических описаний к историческим — таково одно направление анализа, основанного на том положении, что мифопоэтическое мировоззрение космологического периода исходит из тождества макрокосма и микрокосма, природы и человека; поэтому существенным, реальным оказывается лишь то, что причастно космосу. История же как таковая начинается с описаний человеческих *res gesta*, когда меняется точка отсчета и вводятся новые ценностные категории, прежде всего актуальная память коллектива.

Возникновение истории, переход от мифологии к истории относится к *illo tempore*: можно было бы считать его завершением некоего этапа, после чего размежевание этих двух областей и способов их описания стало однозначным и необратимым. История как наука, фиксирующая осознание человеком своей особой роли в структуре мира, постоянно шла об руку с мифологией. Как показывает опыт, выработка исторических описаний в противопоставлении мифологическим не означала разрыва между ними. Речь идет не только о преемственности, обуславливающей сохранение мифологических моделей в исторических описаниях, особенно в ранних (хотя бы на уровне пережитков): не случайно в любой традиции существует целый пласт текстов, которые в жанровом отношении сопротивляются однозначной классификации и как бы перетекают друг в друга — причем в разных направлениях: мифы — легенды — исторические предания — сказания — мемораты и т.п. Уже одно это доказывает, что расстаться с мифологией непросто. Более того, — и это представляется особенно важным — существует подсознательная и сознательная установка как на сохранение мифологического и реального, так и на их "симбиоз": таким образом обеспечивается то вечное возвращение, которое

постулировано Элиаде как основа прочности, длительности и преемственности человеческого общества.

"Мифологизация истории" обычно рассматривается в диахроническом плане и связывается с категорией памяти. Реальная историческая личность или событие мифологизируется по истечении "срока давности", равного приблизительно трем столетиям — так определяется в настоящее время объем коллективной памяти. Разумеется, процесс выветривания идет постепенно. Элиаде специально исследовал механизм превращения человека в архетип с помощью повторения²⁰, в частности, на примере мифологизации героя южнославянского эпоса Марко Краевича: "Его историческое существование не вызывает сомнений... Но стоило Марко оставить след в памяти народа, как его истинная личность была забыта, а биография — перестроена в связи с мифическими нормами" — он выступает в классической роли змеборца (т.е. как земное воплощение Громовержца), является участником и других канонических сюжетов, вплоть до сказочных (ср. македонскую сказку, где Марко Краевич приезжает по письму дочери турецкого султана, чтобы вступить в поединок с Черным Арапом и таким образом бескорыстно избавить девушку от нежеланного брака). Анализ подобных модификаций составляет содержание особой темы, если не отдела в фольклористике (историческое в фольклоре).

Временная ось, особенно столь протяженная, с единицами, измеряющимися столетиями, имплицитно представляет не только о постепенности, но и о естественном, вызванном объективными причинами изменении исходного материала. Однако фактор времени в процессе мифологизации отнюдь не единствен. На синхронном уровне существует не менее сильный инструмент мифологизации — фактор пространства: удаление от точки события создает помехи в канале связи, т.е. "испорченный телефон", который и служит задачам мифологизации, открывая при этом и прагматические цели. Строго говоря, чтобы восстановить вариант, соответствующий действительности, расстояние может быть преодолено с большей легкостью, чем время, но обеспечение достоверности далеко не всегда занимает и создателей исторических описаний, и их потребителей, ср. формулы "легендарные подвиги" или "деяния", "при жизни войти в легенду" и т.п. как универсальное средство придать объекту описания особую ценность и наиболее надежно закрепить его в коллективной памяти. В этом смысле зависимость мифологизации исторической личности от возможностей памяти оказывается не столь обязательной: чтобы запомнить (суть) надо забыть (детали), и выбор делается не в пользу реалий.

Механизм такой подмены раскрыт в романе И. Андрича "Мост на Дрине"²¹: история боснийского города (ср. Боснии, ср. балканского славянства) описывается через историю строительства и "жизни" моста:

"... сама история возникновения и жизни величественных и практически полезных сооружений, так же как и отношения их с окружающим поселением, бывает окутана подчас загадочной и мрачной таинственностью. Как бы там ни было, впрочем, совершенно очевидно одно: жизнь горожан издавна и тесно связана с мостом. Судьбы их так переплетены, что порознь их нельзя себе представить и нельзя о них рассказать.

Вот почему повесть о рождении и судьбе моста есть в то же время повесть о судьбе города и многих поколений его обитателей, так же как все устные предания о жизни города пронизывает линия каменного моста с одиннадцатью арками и короной ворот посередине”.

На первых страницах романа рассказывается о рождении и судьбе моста, как они представляются *hic et nunc*. При этом оказывается, что “текст моста”, не случайно данный через восприятие детей, представляет собой типовой мифологический набор (в ряде своих фрагментов данный в двух вариантах — христианском и мусульманском): мост строил легендарный Раде Строитель..., “легендарный и конечно безымянный мастер, какого только и может признавать толпа, не любящая обременять свою память многими именами”; русалка, хозяйка реки, противилась строительству моста и ночью разрушала построенное днем; лишь “строительная жертва” — замурованные близнецы (вспомним один из наиболее популярных балканских балладных сюжетов о замурованной жене) спасла мост. Есть здесь и следы копыт Шараца, коня Марка Кралевича (или крылатой арабской кобылы, на которой промчался “сам Джерзелез Алия”), есть дух моста — Черный Арап, есть и богатырь Радисав, взбунтовавшийся против турок.

Переходя к “летописанию”, Андрич восстанавливает реальную основу этих преданий. Самое примечательное в этом следующее: оказывается, что время не заменило, а лишь видоизменило, отшлифовало реалии таким образом, чтобы они органично вписались в мифологический набор. Мифологическое досье формировалось не потом, а одновременно со строительством, мифология инсценировалась по готовым образцам (ночное разрушение построенного за день, слухи, распространявшиеся вокруг этого, разоблачение и жестокая расправа с виновными). Иными словами, событие сразу помещалось в мифологическое пространство. Впрочем и сама идея моста зародилась именно в этом пространстве: “Впервые видение моста, которому суждено было воплотиться в жизнь, совсем еще, конечно, расплывчатое и туманное, мелькнуло ранним утром 1516 года в воображении десятилетнего мальчика из близлежащего села Соколовичи, когда его везли из родного села в далекий, ослепительный и страшный Стамбул”²². Это типичный прием “отвода глаз” исторической реальностью (вплоть до указания точной даты), за которой просвечивает другой, *иной* мир.

Обращаясь к разным эпохам, разным традициям, жанрам и т.д., мы постоянно сталкиваемся с явлением направленной мифологизации истории, осуществляемым не только ее интерпретаторами, но и ее носителями. Успенский, говоря о том, что современники воспринимали Петра I как Антихриста и указывая на предпосылки выбора именно этого прототипа, отмечает, что и сам Петр ориентировал соответствующим образом свое поведение, облегчая тем самым “идеологическую задачу” своим оппонентам-интерпретаторам²³.

Клишированные способы мифологизации практически всегда ориентированы на некий универсальный образец. В каком-то смысле теория исторических циклов предполагает не просто повторение = копирова-

ние, но следование определенной модели, нередко обрастающей достаточно легко вычислимыми мифологизирующими чертами. Вообще нельзя забывать о том, что история считается наукой не только описательной, но и нравственной, содержащей уроки, моральные модели или *пророчества назад*. Аналогично фольклору и мифологии она должна быть обращена к идеалу, помещаемому и в историческое прошлое и в историческое будущее. Образцом такой мифологической истории, направленной в будущее, является "Энеида", что сформулировал Гаспаров, назвав Вергилия "поэтом будущего"²⁴: генеалогия и мифологическое прошлое Рима преследует цели прогнозирования и создания его мифологического будущего. Взаимная подгонка мифологии и истории может преследовать и нравственные, и политические, государственные (что не всегда противоречит друг другу), цели, ср. ситуацию того же древнего Рима в интерпретации Дюмезиля: "... много значительных событий, донесенных традицией от Ромула до М. Фурия Камилла, были не просто, как иногда говорят, приукрашены, но полностью пересмотрены, а в части своей придуманы, чтобы оказать Риму две услуги, которые каждый народ требует от своих мифов: служить объяснением и примером (разрядка наша. — Т.Ц.); пересмотрены и придуманы они были с помощью доримских, индоевропейских мифологических повестей"²⁵.

Однако ни введение в историческое описание мифологизирующих приемов, ни регламентация повседневной жизни с помощью мифологического прототипа в принципе не выводят материал за рамки реальности. Оппозиция *мифологическое* / *реальное* определенно непривативна, но столь же определенно она не нейтрализована взаимопроникновением ее составляющих: напротив, они питают, поддерживают и тем самым усиливают друг друга. Реальное, представленное *нашим* миром, микрокосмом, является репликой *иного* мира, макрокосма, который выступает то в роли гаранта, то в роли *temento*, в зависимости от поведения человека как основного конструктивного элемента микрокосма. Сохранение космического порядка не просто гарантирует благополучное "проживание" человека, оно является и основной нравственной категорией, тем императивом, который заставляет человека (по крайней мере в рамках архетипической ММ, но и не только в этих рамках) постоянно ощущать свою зависимость от некоторых высших, внеположных ценностей. Если говорить о бытовом уровне, то речь идет о том, что носителя ММ постоянно сопровождает нечто неуловимое, сверхъестественное, *второй шаг*, по слову поэта: это является своего рода рамкой, объясняющей события реальной жизни. При этом оказывается, что сверхъестественное отнюдь не спонтанно и хаотично, а укладывается в определенную схему. *Сверхъестественное* / *реальное* находятся в причинно-следственной связи, пусть на уровне первобытного мышления. Вполне реальное толкование факта не вступает в противоречие с его мифологизацией, оно легко и естественно укладывается в соответствующий образец, безошибочно выбираемый носителем ММ. Ср. рассказ, записанный в Белорусском Полесье: в грозу молния ударила в печную трубу, хата загорелась, сгорела молодая женщина с ребенком. Плаксивая их, мать размышляет о

причине несчастья: "Может, она трубу не закрыла, может, она работала в праздничный день...". Обе причины не исключают, а дополняют друг друга: удар молнии — классическое наказание Громовержца, здесь, кстати, наступающее нарушительницу христианских праздников; незакрытая труба — не более, чем техническая деталь, объясняющая не почему, а как произошло несчастье²⁶.

Происходит своего рода верификация реального мифологическим. Амальгама мифологического и реального заставляет обратиться к понятию правды, истинности (в ослабленном варианте — достоверности), которое должно быть единственным надежным критерием для отделения реального от мифологического как в оппозиции фольклор/история, так и внутри самой истории. Допущение мифологии в историю, воспитательные задачи истории заставляют предположить, что история изначально не ставит задачей описание некоей абсолютной правды в виде протокольной записи фактов. Об этом свидетельствует и этимологическое прошлое или семантический ореол понятия *история*. Термин *история*, обслуживающий большинство европейских традиций (точнее, и.-е. языков) восходит к понятию знания, обычно полученного путем видения (др.-гр. *oîda* < и.-е. **ved-*), т.е. свидетельского знания. 'Ιστορέω 'être témoin, s'enquêter, s'informer' позже развивает значение 'raconter ce que l'on a appris', что уже предполагает и знание из вторых рук, ср. ранне-н.-нем. *geschicht* 'Erzählung von Geschehenem'. Но рассказ о происшедшем, даже виденном, еще не означает истинности, ср. распространенную во многих языках идиому "рассказывать истории", где история как раз и означает вымысел. О переплетениях категорий *истинности* / *ложности* в применении к языковому уровню ММ см. далее.

Говоря о ММ и описывающих ее универсальных семиотических оппозициях, мы стремились направить анализ в сторону языка — и когда речь шла о применении инструмента лингвистического анализа, и когда она касалась классификационной по преимуществу ипостаси оппозиций. Тем самым подготавливалась почва к следующей главе, посвященной взаимоотношениям между языком и ММ. Однако никак не должно создаться впечатление, что эти взаимоотношения строятся только на основе абстракций, идущих при этом исключительно из языка и заложенных в нем изначально. Далее, когда точкой отсчета станет язык, будет избран тот же путь, но, так сказать, в обратной перспективе: наша цель будет показать, насколько конкретными могут быть сугубо условные грамемы. Этот подход связан не только с устремлением к некоторым общесемиотическим рассуждениям: он имеет вполне конкретные задачи. Когда семиотические оппозиции ММ будут сопоставляться с категориями языка, это будет происходить на общеклассификационном уровне, где абстрактность и конкретность, разные виды семантической нагрузки будут даны не в противопоставлении, основанном на противопоставлении *ММ/язык*, но должны динамически распределяться по обоим членам оппозиции, тем более, что ММ и язык находятся друг с другом в весьма сложных отношениях, и о противопоставлении здесь, пожалуй, можно говорить условно, как о точке отсчета, с которой начинается попытка понять, что значит

для человека язык в связи с освоением/присвоением мира. Представляется уместным заключить эти рассуждения выдержкой из бесед Леви-Стросса:

<Интервьюер>: Итак, все дело в языке?

<Леви-Стросс>: Я думаю, что всегда все дело в языке. Язык представляется мне фактом культуры по преимуществу, и это во многих аспектах; прежде всего потому что язык — составная часть культуры, одна из тех способностей или привычек, которые мы получаем от внешней традиции: затем потому, что язык основной инструмент, самый эффективный способ, посредством которого мы усваиваем культуру нашей группы <...>; наконец, и в особенности потому, что язык — наиболее совершенное из всех явлений культурного порядка, которые образуют (в том или ином виде) системы, и если мы хотим понять, что такое искусство, религия, право, может быть даже кухня и правила вежливости, мы должны рассматривать их как коды, формируемые сочетанием знаков по образцу языковой коммуникации²⁷.

Примечания

¹ Модель мира // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2.

² ЕАТ. С. 251. N 84. В'.

³ Български народни песни събрани от братя Миладинови. изд. фототип. София, 1981. N 3. Ср. N 10 и нгр. вариант, где башню из людей строит Харон (ЕАТ. С. 251. N 85).

⁴ Ср. в последнее время: анализ румынской календарной терминологии — "праздник выступает одновременно в двух ипостасях, как хронотоп и как мифологический персонаж" (*Кабакова Г. И.* К проблеме дистрибуции мифологических персонажей в календарном цикле // VI Балк. конгр. Проблемы культуры. С. 163). Ср. астрономические, зооморфные, растительные антропоморфные, космологические интерпретации архитектурных форм: *Желева-Мартинс Д.* Словарь архитектурных символов (на примерах архитектуры балканских стран) // VI Балк. Конгр. Резюме.

⁵ *Флоренский П. А.* Термин // ВЯ, 1989. N 3.

⁶ *Бенвенист Э.* Природа местоимений // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.

⁷ Имеются в виду работы В. Айрапетяна, посвященные анализу русских пословиц, речений и других малых фольклорных текстов *sub specie* того, как человек осознает в мире себя, другого и как на этом строится система отношений к или между. Здесь цитируется статья "Девятые люди" (рук.).

⁸ Ср. такого рода опыт в кн.: *Червинский П. П.* Семантический язык фольклорной традиции. Ростов-на-Дону, 1989.

⁹ См. статью автора "К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанской сказки)" / (Типологические исследования по фольклору. М., 1975).

¹⁰ См. обобщающую работу: *Топоров В. Н.* О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980.

¹¹ *Eliade M.* Forgerons et alchimistes. P., 1977. P. 26.

¹² *Ibidem.* P. 29.

¹³ *Цивьян Т. В.* Оппозиция мужской/женский и ее классифицирующая роль в модели мира (Рук.).

¹⁴ *Sachs C.* The Wellsprings of music. The Hague; 1962. P. 94—96.

¹⁵ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 178.

¹⁶ *Топоров В. Н.* О некоторых предпосылках формирования категории посессивности // СБЯ. М., 1986. С. 156.

¹⁷ Примеры антропоморфизации вещного мира хрестоматийны; посуда и музыкальные инструменты (ср. их генетическую связь с сосудами-полостями) предоставляют особенно наглядный материал, см. хотя бы: *Свешникова Т. Н., Цивьян Т. В.* К функциям посуды в восточнороманском фольклоре // Этническая история восточных романцев. М., 1979; *Schaeffner A.* Origines des instruments de musique. P., 1986. P. 122 (о взаимоотношении между

частями тела и элементами музыкальных инструментов, отраженном в мифах об их происхождении).

¹⁸ *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* К структуре АВ X. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987.

¹⁹ Так назвал свою статью Биду (*P. Bidou* // *L'Homme*, 1986. N 100).

²⁰ *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении // *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 60 сл.

²¹ *Андрич И.* Мост на Дрине. М., 1985. С. 16.

²² Там же. С. 17.

²³ *Успенский Б.А.* *Historia sub specie semioticae* // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974.

²⁴ *Гаспаров М.Л.* Вергилий — поэт будущего // *Вергилий. Буколики. Георгики.* Энеида. М., 1979.

²⁵ *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 116.

²⁶ *Тураўскі слоўнік.* Мінск, 1987. Т. 5. С. 414.

²⁷ *Charbonnier G.* *Entretiens avec Lévi-Strauss.* P., 1961. P. 184.

О ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ОСНОВАХ МОДЕЛИ МИРА

I

Человека всегда интересовала проблема отношений языка и мира, языка и мышления. Комплекс *язык ↔ мышление ↔ мир* как объект изучения появляется в древности с того момента, когда становится возможным говорить о начатках лингвистических учений, но столь же животрепещущим он остается и сейчас, с вовлечением новых аспектов и новых ракурсов. Лингвистика, расширившись и разветвившись сама по себе (ср. хотя бы лингвистическую семантику и прагматику, лингвистику текста и т.п., направленные к проникновению в этот комплекс), вошла в "контекст смежных наук" (философия, логика, социальная антропология, этнология, математика, психология, нейрофизиология и т.п.). Смежными они стали потому, что оказались втянутыми в некую общую орбиту. Но что же является центром, определяющим движение по этой орбите, не Слово ли?

Выходящий сейчас компендиум "История лингвистических учений" высвечивает центр — Слово очень отчетливо. Обратившись к нему, ограничимся несколькими примерами из древних традиций.

"Мемфисский философско-богословский трактат" (сер. III тыс. до н. э.) так представляет структуру мира, центром которой является Птах: прочие божества — зубы и губы в устах Птаха, называющих имя всякой вещи; сердце Птаха (средоточие мысли) и его язык (речь) являются основными органами мироздания, причем язык повторяет задуманное сердцем. Творение вещей и слов можно понимать как единство¹.

Создание языка богов и языка людей в хаттском и хеттском (имеющее параллели в египетских текстах и в различных индоевропейских традициях — древнеиндийская, гомеровская, древнеисландская, древнеирландская) объясняется внутренними особенностями мифопоэтического языка, который таким образом структурирует мир².

Древнеиндийская традиция с ее специальным интересом к языку, пожалуй, наиболее созвучно и современно откликается на нужды сегодняшнего дня. В гимне богине Вач (РВ X, 125), персонифицированной речи и космическому принципу, пронизывающему собой всю Вселенную, Речь предшествует богам, вызывает их к жизни в Слове, вводит их в мир, созданный в звуках. "Грамматическая школа" (V—VI вв.) высшей реальностью (Брахман) объявляет Речь или Слово, из которого развертывается вселенная (поэтому мысль и знание с самого начала переплетены со словом)³. Ср. "Вач... сама образует космос. Она... находится на небе, на земле и в водах (три космические зоны), охватывает все существа... богине Вач приписываются основные космические действия, присущие

именно демиургу”⁴. Триада *язык ↔ мышление ↔ мир* предстает в том концептуальном ракурсе, который ближе всего соприкасается с общей и ”вневременной” темой Слова, довлеющего самому себе.

Самодостаточность, лежащая в основе постулата о творческой, демиургической роли слова в переходе от хаоса к космосу, и ставит Слово в начало процесса творения. Называние становится определением, выделением объекта в мире, установлением алфавита мира и условием реализации мира, т.е. его существования. Магия слова, в том числе и слова *Слово* такова, что развитие этого постулата ведет, в частности, к обожествлению Слова, к Логосу как творящей силе. Акт творения отождествляется с актом произнесения. Мы не будем на этом останавливаться: это стало достоянием литературы в такой степени, что здесь с одинаковым основанием можно было бы цитировать и философские трактаты, и стихи.

Однако хотелось бы обратить внимание на два обстоятельства, существенные в связи с избранным здесь ракурсом. В о п е р в ы х, в своей творящей, активной роли Слово воспринимается как р е ч ь, как произнесение (*parole, performance*), в то время как я з ы к (*langue, competence*) остается несколько в стороне. Между тем основные творческие потенции заключены в языке как таковом, с его принципиальной беспредельностью; если говорить о ММ, то имеет смысл обращаться к с и с т е м е я з ы к а — или к языку как знаковой системе.

Во-в т о р ы х, примечательно, что ММ почти регулярно представляет язык как нечто материальное, осязаемое, обладающее плотью. Во многих языках орган (”инструмент”) речи и, так сказать, то, что он производит, обозначается одним и тем же словом *ЯЗЫК*; иногда эти значения расходятся позднее (ср. нем. *Zunge*) или сохраняются в более специальном употреблении как архаизмы, окказионализмы и т.п. (англ. *tongue*, лит. *liežuvis* и т.д.). Ср. интересный вариант осмысления этой связи: ”Хотя у египтян были разные слова для выражения понятия ”язык” как физического органа и для понятия ”язык” как способности говорить, они были уверены, что речь производится непосредственно языком, и для того, чтобы научиться другому языку, следует просто изменить положение языка во рту, ”перевернуть его”⁵. На этом переплетении значений основан известный каламбурный сюжет: требуется приготовить самое горькое и самое сладкое блюдо — и в том, и в другом случае это *язык*, с его способностью к зло- и сладко-словию. Субстанция языка (речи) материализуется, и материализуется в направлении к человеку (ср. выше, об антропоцентричном принципе классификация в рамках ММ)⁶.

*...И вырвал грешный мой язык, / И празднословный и лукавый, / И жало мудрыя змеи / В уста замершие мои / Вложил... Язык предстает как живой действенный элемент человеческого организма, столь же материальный, сколь и духовный. Это его изначальное свойство во многом определяет семантическое развитие соответствующей лексики и возникновение лексических гнезд. Пожалуй, одно из наиболее распространенных — указание на *речь* (см. выше о демиургической роли слова). т.е. на произнесение, на *звук* (нем. *Sprache*, англ. *speech*, фр. *parole*, польск. *mowa*, укр., бел. *мова*, лит. *kalba* и т.д.). Развитие в этом*

направлении является в то же время и дальнейшей разработкой антропоцентрической классификации: обращение к способам восприятия, к пяти человеческим чувствам. В данном случае направленность на *звучание* указывает на *слух*. Слух в данном случае — не просто физиологический перцептор, безразлично фиксирующий звуковой материал. Он связывается с более сложными ментальными процессами вычленения речи из общего "звукового пейзажа", *le paysage sonore, the tuning of the world*. Термин заимствован из книги, написанной композитором: автор предлагает прислушаться ко всем звукам, которыми наполнен окружающий мир. "Прислушаться" означает в сущности осмыслить или семиотизировать "звучащий мир" (о семиотизации звука в контексте *des Aufbau der Sprache* говорит Снелль⁸).

Звуковой пейзаж представляет собой неотъемлемую часть мира в его восприятии и освоении человеком. В процессе творения мир перестает быть "безвидным" — и одновременно он перестает быть "беззвучным"; в этом заключена суть понятия звуковой пейзаж. Человек живет в окружении звука, и оппозиция *звук/беззвучие*, в пространственном коде соответствующая оппозиции *движение/неподвижность*, является одним из выражений оппозиции *жизнь/смерть*. Звучание — имманентный признак жизни (то же будет верно и для других оппозиций, связанных с пятью человеческими чувствами). Человек не безразличен к звукам мира: осваивая его и осваиваясь в нем, он производит *семиотизацию* звукового пейзажа, т.е. отбор и содержательную интерпретацию слышимого. На семиотизацию указывает введение оппозиции *слышать/слушать*: это путь от безразличного слышания как автоматической способности к слушанию как отбору и анализу, к интерпретации звуков, которым приписывается статус знака.

Одним из наиболее ярких примеров семиотизации звукового пейзажа являются так называемые *Stimmen-Orakel*: гадания по шелесту деревьев, журчанию ручья (святилище Зевса в Додоне), грому, жужжанию пчел и т.п. Такого рода семиотизация звукового пейзажа является первым шагом в направлении *природа — культура*. Следующий этап, получивший широкое развитие, в частности, в древней Греции, — словесные речевые оракулы, также требующие истолкования. Вернан считает, что столь большая роль словесных оракулов объясняется тем, что греческая культура была ориентирована преимущественно на устную речь (и тем самым на слух)⁹. Греки, говорит Вернан (с. 18), предпочитали "устное (словесное) гадание" *divination orale* другим видам гадания (таким, например, как бросание костей), которые они считали низшими. Словесное гадание строилось в виде *dialogue oraculaire*, где слово (речь, *parole*) бога непосредственно отвечало на поставленный вопрос. Такое преимущество слова как способа общения с верхним миром согласуется с глубинно устным характером цивилизации, где письменность не только недавнее (по сравнению с Ближним Востоком и Китаем) явление, но где в силу своего целиком фонетического характера она является органическим продолжением разговорного языка.

Так мы возвращаемся к "озвучиванию языка", т.е. к акту говорения, предполагающему акт слушания и тем самым пару *говорящий — слушающий*, и вводим тем самым *vexata quaestio*, проблему происхождения

языка, о которой говорил Леви-Стросс¹⁰: философское противоречие состоит в том, что, с одной стороны, язык не существовал изначально, а, с другой стороны, непонятно, как он возник, потому что для его возникновения недостаточно, чтобы кто-нибудь изобрел речь, надо еще и иметь перед собой партнера, который бы понимал, что ему пытаются сказать. Возвращаясь к проблеме языка и культура (которая может быть в определенном смысле сформирована и как язык и ММ), Леви-Стросс подчеркивает: "В тот день, когда мы разрешим проблему происхождения языка, мы поймем, как культура может вписываться в природу и как могут быть осуществлены взаимные переходы... Решите проблему природы и происхождения языка, и тогда можно будет объяснить остальное: что есть культура и как она появляется; что представляют собой искусство, технология материальной жизни, право, философия, религия..." (с. 187).

Способ, каким воспринимается язык, оказывается связан и с тем, как воспринимается мир, и с техникой мышления. Комплекс *язык ↔ мышление ↔ мир*, в антропоцентрической перспективе представленный через чувства человека, в основном ориентирован на зрение и слух, над которыми постоянно витает "шестое чувство" (интуиция), перекрывающее остальные. Эта ситуация рассмотрена в недавней книге Арутюновой¹¹ в связи с дистанцией между процессами восприятия и мышления, ориентированными на состояние мира в его предметном, процессуальном и событийном аспектах. Там, в частности, приводятся примечательные наблюдения в связи с грузинским языком, где когнитивные значения ассоциируются преимущественно со слуховым восприятием. Имена для разума и духа (в философском смысле) связаны с глаголом 'слышать'; с именем 'слух' связаны значения понимания и знания; глагол *qigeba* 'смотреть' (в древнегрузинском он означал 'слышать') произведен от *qiri* 'ухо' (с. 114).

Еще примеры к теме "язык *sub specie* пяти человеческих чувств": Леруа-Гуран, обычно чрезвычайно осторожный в интерпретации исторических изображений, решает высказать следующее предположение о заполненной охрой борозде, выходящей наружу из носа и рта человека (захоронение Кавильон в Гримальди): отсюда лишь один шаг к тому, чтобы придать охре значение "жизненного дыхания или слова" ("*le souffle vital ou le verbe*")¹². В таком случае речь может идти не только о зрительном восприятии: техника изображения (заполненность объема) и его характер наводят на мысль об осязательности и слова (вспомним оттаявшие слова-сосульки Мюнхаузена). Что же касается обоняния (запах) и вкуса, то (мифо)поэтическая традиция широко пользуется этими категориями, хотя бы как метафорами — от уже упомянутого блюда из языков (и соответствующих эпитетов — *горький, сладкий, острый, набивший оскомину* и т.п.) до *дурно пахнут мертвые слова*.

"Материальность" языка, ощущаемого не только как некий телесный орган, но и входящего в компетенцию всех пяти чувств и безусловно связанного с надеждой на "рождение органа для шестого чувства", можно поставить в центр антропоцентрической классификационной шкалы в ММ. В этом ракурсе вполне естественным представляется шаг к осознанию языка как неотчуждаемой собственности. Термины *родной*,

материнский язык прямо указывают на "природный" (физиологический) способ приобретения языка, связанный с рождением, с материнским лоном и с родом, в архетипическом сознании понимаемым как единый организм, растущий во времени и пространстве. Тем самым язык становится собственностью = свойством человека и как индивидуума, и как члена (в буквальном смысле слова) рода. Отнять ("вырезать") язык — изуродовать, уничтожить и человека, и его род, лишить его места в обществе, его экологической ниши. Это отношение к языку имеет далеко идущие последствия и в иных сферах деятельности человека, в ментальной, в социальной и т.п.

Язык — уникальное свойство человека, выделяющее его из остального мира. Однако в архетипическом сознании (в ММ) язык не является исключительной прерогативой человека: животные, растения, объекты неживой природы могут владеть своим собственным или общим с человеком языком (ср. тростник, выдавший тайну Мидаса; говорящую овечку Миорицу, предупреждающую хозяина об опасности; косвенно — Ивиковых журавлей, заставляющих виновных проговориться, не говоря о многочисленных сюжетах о научении человека языку животных, птиц, предметов и т.п. — вспомним хотя бы "Синюю птицу": не персонажи приобретают дар речи — дети приобретают дар понимания). В определенном смысле противопоставление *язык богов/язык людей* можно считать одним из выражений этой *пан-* или *полилингвистичности*. Выделенность человека как единственного в мире обладателя языка (вне зависимости от того, приписывается ли языку божественное или эволюционное происхождение) постоянно колеблется вторжением не только мифопоэтических и поэтических представлений (*ручья разумел лепетанье*), но и секуляризованных (научных) гипотез (стремление найти язык у обезьян, дельфинов, пчел и т.п.).

"Панлингвистичность" проявляется и в том, что язык приобретает функцию духовного хранителя целостности данного общества. На языке замыкается такая основоположная в плане человека оппозиция как *свой/чужой*; язык "прошивает" оппозиции *мужской/женский, старый/молодой, высокий/низкий* (в социальном смысле) и др.; язык участвует и в более дробной социальной классификации общества и т.д. Вся эта амальгама в конце концов кристаллизуется на уровне национального самосознания, когда язык ощущается как главное или даже единственное средство (само)определения и общества, и индивидуума. Эта универсалия, конечно, хорошо известна, не менее хорошо известно ее использование в политических, идеологических и под. целях. Наше же намерение — показать в дальнейшем ходе изложения, как отложилось отношение к языку в балканском варианте ММ: в данном случае интересы направлены на типологию, на семиотику соответствующих процессов, и история если будет затрагиваться, то лишь в самом общем плане.

"Антропоцентрический экскурс" оказался необходимым средостением между описанием ММ и анализом языка как кода ММ. Дело не только в констатации того, что в обоих случаях за точку отсчета принимается человек, но и в его осознанном отношении к языку (или во всяком случае не безразличном) — в каких бы формах оно ни проявлялось. Чело-

век может "не замечать" язык в том же смысле, в каком он не думает о своих руках и ногах, — но это пока с ними все благополучно. Однако не только ситуация неблагополучия, опасности "повреждения", "отнятия" языка и под. заставляет его обратить на язык особенное внимание. Чем выше степень духовной культуры, чем в большей степени подробности человек способен воспринимать мир и благо жизни во всех ее проявлениях (*Не знаю, решена ль/ Загадка зги загробной,/ Но жизнь, как тишина/ Осенняя подробна*) — жизнь внутри него, вне его, вокруг него — с тем более бережным вниманием он относится к собственным возможностям и способностям и к тому долгу, который они на него налагают. В этом случае дар языка, объединяющий духовные и телесные свойства, приобретает ценность "без сравнения".

"То, что вообще может быть высказано, может быть высказано ясно, то же, о чем мы не можем говорить, должно быть обойдено молчанием", — говорит Витгенштейн в предисловии к "Логико-философскому трактату", и это, вместе с другим его высказыванием — "границы моего языка означают границы моего мира" служит основанием для рассуждений о постулируемой им идее солипсических "границ языка" (limits of language)¹³. Однако эти мысли Витгенштейна могут получить иную интерпретацию в контексте его же высказываний о логической структуре мира, изоморфной структуре языка, о гармонии между языком и реальностью и о метафизическом соответствии между ними¹⁴. Тогда — в современной терминологии — речь пойдет об уникальности языка как особого кода ММ и о не менее уникальной ситуации, когда часть, элемент, орудие представляет целое, описывает целое и обращает свое действие не только на положенный ему "участок", но и на "работодателя" (ММ), и на самое себя.

II

В работе о структуре языка и структуре общества Бенвенист так определяет функции (и проистекающие из них свойства) языка: "Поверх классов, поверх групп и разобщенных действий царствует скрепляющее могущество, которое превращает в общность собрание индивидов и которое создает самую возможность коллективного развития и существования. Это могущество — язык и только язык. Вот почему язык представляет стабильность в недрах меняющегося общества, ту постоянную, которая объединяет все время расходящиеся действия. Язык идентифицирует индивидуальные различия. И отсюда происходит двойная, глубоко парадоксальная природа языка, одновременно и имманентного по отношению к индивиду, и трансцендентного по отношению к обществу. Эта двойственность обнаруживается во всех свойствах языка"¹⁵. Подверстывая это высказывание к функциям языка (языкового кода) в ММ, подчеркнем, что он стоит особняком, и эта его выделенность основана на его универсальной скрепляющей роли. Говоря о визуальности словесного творчества, т.е. о способах представления мира "в картинах" (*orbis pictus*), Кальвино заключает: "Однако все эти "реальности" и "фантазии" могут приобрести форму только через написание [sc. язык в письменной форме. — Т. Ц.], в котором внешнее и внутреннее, мир и я,

опыт и фантазия объединены одной и той же словесной материей; многообразные видения глаз и души облекаются в строгие мундиры маленьких и больших букв, точек, запятых, скобок; страницы знаков, стоящих в ряд плотно, как песчинки, представляют пестрый спектакль мира на пространстве всегда одним и том же, и всегда разным, как дюны, написанные ветром пустыни¹⁶.

Два свойства языка обеспечивают его исключительное место в системе кодов ММ:

1) язык (и только язык) может описать ММ во всей ее совокупности и с любой степенью подробности;

2) язык может описать не только свою собственную ММ, но и любую другую (*чужую*);

3) язык служит посредником при переходе с одного кода ММ на другой.

Эти свойства языка описывают его роль в ММ в качестве метаязыка по преимуществу: без помощи языка наши представления о ММ как таковой, о своей ММ и тем более о чужих ММ повисают в воздухе. Как говорит Бенвенист, "для говорящего язык и реальный мир полностью адекватны, знак целиком покрывает реальность и господствует над нею; более того, он есть эта реальность"¹⁷. Если эта спаянность принимается почти как аксиома, то "технический" вопрос, каким же образом язык выполняет свои функции — описание и осуществление ММ — возникает постоянно, особенно когда речь идет о "мифологической информации", представленной, так сказать, нарративным уровнем ММ, где структура мира отражена словесно, в виде соответствующих сюжетов, мотивов и т.п.

"Действительно, — пишет Кассирер, — миф и язык связаны друг с другом столь тесно, что, на первый взгляд, разделить их кажется невозможным. Лингвистическое мышление, если можно так сказать, насыщено и пропитано мифическим мышлением. Эта насыщенность становится тем очевиднее, чем больше мы обращаемся к начальным стадиям языка. Однако и в наших высокоразвитых языках это не потеряло силы"¹⁸.

Попытку вскрыть технику языковой передачи мифологической информации предпринимает Рудхарт применительно к древнегреческой традиции¹⁹: "Выраженный с помощью банального языка миф включается в общепринятую лингвистическую структуру. Эта принадлежность мифа к банальному языку и к соответствующим ему структурам мышления является условием его существования как рассказа... Миф, таким образом, реализуется как инструмент, который использует общепринятые лингвистические структуры и в процессе этой реализации подчиняется им для того, чтобы постоянно их взрывать". Кодированные языком мифологические имена являются элементами кода в той степени, в какой они вписываются в общий лингвистический код греков. Приводя примеры слияния и одновременно опровержения, разделения комплекса *миф — язык* (Океан — это и океан в буквальном смысле слова, т.е. скопление воды, и в то же время нечто другое, поскольку он совершает действия, скоплением воды никак не свойственные), Рудхарт в определенном смысле имеет в виду ту же метафоричность языка, в которой полагает путь к мифологизации Кассирер²⁰: "В обыденной речи мы пользуемся не понятиями, а метафорами, избежать использования мета-

фор мы не можем. И эта образная, эта метафорическая мысль представляется тесно привязанной к основной функции мифологического мышления", перед которой отступают другие функции языка, в частности, эмоциональная. В более общем плане метафора является средством структурирования понятийной системы и видов повседневной деятельности, которой мы занимаемся. Изменения в нашей понятийной системе изменяют то, что для нас реально, и влияют на наши представления о мире и поступки, совершаемые в соответствии с ними²¹. Рудхарт, в уже упомянутой работе постарался показать самую технику взаимодействия "банального языка" с мифом. В этой же плоскости технику метафоризации языка²², направленную на выражение мифологических смыслов можно, как представляется, описать и в терминах современной риторики, рассматривающей "литературу с позиций языка" (имеется в виду риторика, разработанная группой μ ; примененная техника анализа метабол различных видов и рангов может быть приложена и к языку-коду ММ)²³. Ср. идеи Фрейденберг, рассматривавшей античную метафору как образ в двух смыслах — мифологическом по форме и "понятийном" по содержанию ["без наличия семантических тождеств — без изучения мифологической семантики — мы никогда не могли бы установить самой своеобразной черты античной метафоры — возможности ее базирования в таких двух смыслах, которые и равны и различны ("путь" в конкретном понимании и "путь" в переносном понимании)"²⁴].

Итак, избирается ракурс, в котором естественный язык рассматривается как метаязык ММ по преимуществу; в этом своем качестве он абсолютизируется; единица языка=лингвистического кода становится наибольшей реальностью, точкой отсчета, необходимым условием для перехода к другим интерпретационным возможностям, т.е. к другим кодам. Язык снова обретает ту реальную осязаемость, о которой здесь уже не раз говорилось. На фоне постулата о творческой, демиургической роли слова=языка проступает его двойная роль — язык одновременно служит и орудием описания, и орудием творения: "Языковая форма является тем самым не только условием передачи мысли, но прежде всего условием ее реализации" (Бенвенист²⁵).

Итак, аспект "язык как код ММ" возвращает к анализу комплекса *язык ↔ мышление ↔ мир* и к вопросу о том, как осуществляются их взаимные влияния. Этот вопрос сейчас притягивает к себе особенное внимание, куда бы он ни переливался: в общую теорию коммуникации, в философию языка, в социолингвистику, психологию и т.п., или в функциональную лингвистику, лингвистическую семантику и прагматику в ее современной фазе. При этом одной из наиболее принятых и удобных точек отсчета является гипотеза Сэпира—Уорфа, нередко понимаемая как операционное изложение взаимоотношений между языком и действительностью. Имеет смысл "разделить" эту гипотезу на Сэпира и Уорфа, как это сделано недавно в обобщающей работе Бертхофф "Сэпир и две задачи языка"²⁶. Начав с разъяснения того, что гипотеза Сэпира—Уорфа и не гипотеза, и не плод сотрудничества, а изобретение Д. Б. Кэрролла, издателя трудов Уорфа, автор далее противопоставляет вклад каждого из "авторов гипотезы", отдавая Сэпиру широкую, философскую

трактовку проблемы и оставляя за Уорфом типично американский энергичный практицизм, который увел его в сторону позитивизма и стремления к поискам однозначных соответствий между языком и действительностью в их взаимовлиянии.

Имея в виду дальнейшие рассуждения о роли языка в ММ, кажется уместным, не пересказывая статью Бертхофф, привести ее резюме: Сэпировская философия языка, считает Бертхофф, основана на знаковой теории, полагающей, что любое знание есть интерпретация. Уорф же придерживается исключительно позитивистского взгляда на язык как на карту территории, где отражены соответствия между языком и реальностью ("языками и реальностями"); язык призван сегментировать подвижное лицо природы; тем самым обуславливается прямое соответствие между морфологией и усвоением. Лингвистическая теория Сэпира была основана на тройном понятии знака, и в связи с этим вопрос методологии был в его трудах центральным: все, что касается значения элементов культуры, зависит от культурных контекстов, которые должны быть изучены, определены и учтены. То, что Сэпир считал языки элементами культуры не значит, что он сводил языковые формы к пустым структурам: он видел во всех действиях человека и в артефактах символические формы, являющиеся одновременно и орудиями и результатами. Этот диалектический подход является сердцевиной сэпировского понимания лингвистики как "орудия в науках человека" ("a tool in the sciences of man"). Он разделяет этот взгляд со всеми теми, чья основная предпосылка состоит в том, что мы рассматриваем жизнь человека "в зеркале культуры" — метафора Кассирера.

И для Сэпира, и для Кассирера язык конструирует, а не просто отражает, реальность же представляется не данной, а усвоенной (не *Gegebenes*, а *Aufgegebenes*). Как кажется, эта же мысль содержится в "присвоении человеком языка" (*l'appropriation*), о котором говорит Бенвенист, присвоении, которое предполагает и присвоение человеком мира, т.е. обживание мира, определение в нем своего места. При этом речь идет и о человеке, вообще — *НОМО*, и о конкретном человеке, одном человеке, в этом своем качестве единственном и неповторимом. Сочетание этих двух параметров и должно определять, то мучительно ускользающее сочетание общего и индивидуального, которое и заставляет говорить о сложных отношениях в комплексе *язык ↔ мышление ↔ мир*.

Само по себе неприятие позитивизма, среди прочего, мотивируется и подспудным ощущением того, что в сложных случаях точность и верность понимания заложена в, казалось бы, максимально неточных, описательных, "импрессионистических выражениях" ("парадокс амбивалентности", ср. название статьи, посвященной семантической дескрипции: "Как определить неопределенные?" — имеются в виду местоимения и их роль в семантике ММ²⁷). Гумбольдтианское у Сэпира ощущается очень отчетливо, а поскольку к Гумбольдту сейчас обращаются очень часто в связи с ролью языка в ММ, показалось уместным предоставить ему слово (а не пересказывать его в очередной раз), не смущаясь пространностью цитат²⁸.

"...Язык дает человеку предпосылку для развития внутренних сил; когда мы стремимся к бесконечному, первое побуждение, отвагу и энергию на этом пути мы получаем от

языка. Влияние языка выражается в двоякого рода преимуществах — возвышении чувства языка и формировании своеобразного мировидения.

...тщательное изучение языка должно включать в себя все, что история и философия связывают с внутренним миром человека... язык оказывает воздействие только через самого себя. Рассматривать язык не как средство общения, а как цель в самом себе, как орудие мыслей и чувств народа есть основа подлинного языкового исследования.

Человек думает, чувствует и живет только в языке, он должен сначала сформироваться посредством языка... Но человек чувствует и знает, что язык для него — только средство, что вне языка есть невидимый мир, в котором человек стремится освоиться только с его помощью” (с. 375—378).

Из труда ”О различии строения человеческих языков...”²⁹: ”Язык следует рассматривать не как мертвый продукт (*Erzeugtes*), но как создающий процесс (*Erzeugung*)...” (с. 69).

”За влиянием языка на человека стоит закономерность языковых форм. За исходящим от человека воздействием на язык — начало свободы. Поистине в человеке может пробудиться нечто такое, оснований чему в предыдущих исторических ситуациях не отыскать никакому рассудку; и мы не сможем познать природу языка и исказим историческую истину его возникновения и изменения, если исключим возможность таких необъяснимых феноменов (с. 84).

”Языковое сознание должно поэтому содержать еще нечто, не поддающееся детальному объяснению, — сходное с инстинктом предчувствие всей системы в целом, на которую опирается язык в данной индивидуальной форме... Язык можно сравнить с огромной тканью, все нити которой более или менее заметно связаны между собой и каждая — со всей тканью в целом. С какой бы стороны к этому ни подходить, человек всякий раз касается в речи лишь какой-то определенной нити, но, движимый инстинктом, он постоянно совершает это так, как будто в данный момент ему открыта вся основа, в которую неизбежно вплетена эта отдельная нить” (с. 88).

”Язык — русло, по которому дух может катить свои волны в надежной уверенности, что питающие его источники никогда не иссякнут. Поистине дух веет над ним как над бездонной глубиной, из которой, однако, дух всегда может почерпнуть тем больше, чем больше он оттуда уже выпит (с. 161—162)... Вечный посредник между духом и природой, язык преобразуется в ответ на всякий духовный сдвиг...” (с. 169).

”Если в душе пробуждается безошибочное чувство, что язык — не просто средство обмена, служащее взаимопониманию, а поистине мир, который внутренняя работа духовной силы призвана поставить между собою и предметами, то человек на верном пути к тому, чтобы все больше находить в языке и все больше вкладывать в него. ...человеческое существо обладает предощущением какой-то сферы, которая выходит за пределы языка и которую язык собственно в какой-то мере ограничивает, но... все-таки именно он — единственное средство проникнуть в эту сферу и сделать ее более плодотворной для человека...” (с. 171).

”Дух творит, но в том же творящем акте противопоставляет сотворенное самому себе, позволяя ему воздействовать на себя уже в качестве объекта. Так, отразившись в человеке, мир становится языком, который, встав между обоими, связывает мир с человеком и позволяет человеку плодотворно воздействовать на мир...” (с. 198)³⁰.

Особенно существенной представляется идея о творческой энергии языка, то, что позднее отразилось у Пирса и явилось основоположным в представлении языка как семиотической системы: (*energeia* языка): ”Бытие символа состоит в том реальном факте, что нечто определенно будет воспринято, если будут удовлетворены некоторые условия, а именно, если символ окажет влияние на мысль и поведение его интерпретатора... Ценность символа в том, что он служит для придания рациональности мысли и поведению и позволяет нам предсказывать будущее”, — этой цитатой из книги Пирса ”Экзистенциальные графы” кончается статья Якобсона ”В поисках сущности языка”, где акцентируется связь звука и значения³¹.

Одно из оснований этого экскурса состоит в том, чтобы еще раз обратить внимание на двойственность языка, проявляющуюся в разных формах: стоит определить язык как метакод ММ, т.е. приписать ему роль пассивного регистратора, как оказывается, что он, по определению, не пассивен, и тем самым поднимает сложную проблему своего — активного — взаимодействия с ММ на уровне "метаязыка 2-й степени" (см. статью Якобсона "Лингвистика в ее отношении к другим наукам", где разбираются отношения между способами анализа языка и ММ в разных ее фрагментах³²). Соотнесенность языка с действительностью анализируется в настоящее время с утонченной изобретательностью. Выделение в сообщении собственно содержания и всего, что относится к акту коммуникации (установка на адресата, на ситуативный контекст, на пространственно-временные связи, на модус, вводящий среди прочего и проблему истинности/ложности и т.п.) меняет отношение к высказыванию и к дискурсу не только как к акту речи, но и как к факту языка³³.

"В процессе формирования значений действительность "давит" на язык, стремясь запечатлеть в нем свои черты; в ходе осуществления референции язык ищет пути к действительности, актуализируясь в речи"³⁴. Здесь подчеркивается приоритет действительности, или главенствующая, определяющая роль ММ.

Возможность разных интерпретаций текста (прежде всего литературного) основана на том, что в нем предполагаются по крайней мере три интенции: *intentio auctoris*, *intentio lectoris*, *intentio texti*. Каждая из этих интенций может имплицитно включать независимое толкование. Противопоставленность, даже противоречивость этих толкований не означает их взаимоисключаемости³⁵ — а здесь путь к действительности идет от текста, и текст является исходным пунктом, или реальностью.

Тема "высказывание и его соотнесенность с действительностью" имеет в виду отношения языкового текста и внеположного мира и изучение механизмов, позволяющих "связывать речевые сообщения и их компоненты с внеязыковыми объектами, ситуациями, событиями, фактами, положениями вещей в реальном мире"³⁶. Референция не ограничивается синтагматическим уровнем, поскольку только система языка, т.е. парадигматика должна содержать *argot* и/или вырабатывать соответствующие средства, без которых акт коммуникации не может быть осуществлен. В современных исследованиях, ориентированных на лингвистическую семантику и прагматику, выявляется, какие фрагменты языковой системы наиболее проницаемы, наиболее живо реагируют на "воздействие действительности" (или, иными словами, имеют повышенный коммуникативный статус; ср. хотя бы систему местоимений, которым в этом отношении отдается преимущественное место). Говоря о такого рода исследованиях в применении к нашим целям, следует отметить, что они в принципе ориентированы на языковые универсалии. Конкретный язык привлекается, скорее, как материал для примеров, и в этом случае важен, существует (и безразличен) любой материал постольку, поскольку он представляет самодовлеющую ценность для семантического тезауруса. Но если речь идет о л ю б о м языке, то он может рассматриваться как бы в отрыве от той традиции, к которой он принадлежит, которую "обслуживает", на которую воздействует и которая воздействует на него. В на-

шем же случае ракурс должен быть несколько изменен в связи со специфической балканской ситуацией.

Если в качестве точки приложения сил выбирается ориентированность на коммуникацию и специально на акт коммуникации, т.е. на связь с действительностью, с ситуацией, с контекстом, то связь языка с внеязыковыми элементами может восприниматься излишне напряженно и односторонне: язык реагирует на давление ситуации, мобилизуя свои ресурсы, приспособляясь к ситуации и вырабатывая соответствующие приемы. Так трактуется эта связь при интеракционистском подходе (Бивер и его сторонники), где "грамматика рассматривается как нечто реально существующее, а конкретные свойства грамматики объясняются как функции — производные поведенческих систем, с которыми грамматика взаимодействует"³⁷. В таком случае внутренние, творческие потенции структуры языка остаются скрытыми. Предполагается, что язык чрезвычайно непосредственно, с выраженной прагматичностью откликается на сиюминутные требования, — и именно они откладываются в его структуре (против чего возражал Бенвенист в уже упомянутой здесь работе "Структура языка и структура общества"). Действительно, по универсальности, гибкости, способности, хотя бы в идеале, выразить информацию любой степени сложности язык как знаковая система уникален, но его уникальность этим не исчерпывается. За языком остается еще его активная, преобразующая роль.

III

В проекции на ММ язык выступает в двойном аспекте:

1) язык как метакод ММ, *lingua franca* для всех прочих кодов ММ, а может быть, и медиатор, "проявляющий" высшие смыслы объектов, действий и т.п. (сюда же — эстетический аспект структуры слова в понимании Шпета). Медиационная роль сама по себе свидетельствует об активности языка и в этой пассивной функции;

2) язык как самостоятельный код ММ, код особого рода, символический по преимуществу, код, которым может быть записана вся ММ в полном объеме; в этом случае слияние знака и денотата будет максимальным. Выше говорилось о том, что языковой код — единственный из кодов ММ, который способен адекватно описать и другую, т.е. чужую ММ. Конечно, следует учитывать и то, что описание чужой ММ может быть эскизным, с неточно расставленными акцентами, с невольной ориентацией на *свое* и т.п. Впрочем, это происходит почти всегда при переводе на чужой язык, однако неизбежные издержки ни в какой степени не умаляют значимости и эффективности перевода как такового. Более того — это универсальный способ контакта культур, традиций, общения людей друг с другом, способ, который при описании *чужого* позволяет высветить *свое*, иногда совершенно неожиданное.

Сравнение перевода с оригиналом (речь идет о сакральных текстах или о текстах, приближающихся к кругу сакральных), выведенное за пределы чисто языкового уровня, приводит к выводу, что языковые различия или лингвистический каркас, являются основой для установления разницы менталитетов и далее для установления их ДП, чему и по-

священа упоминаемая здесь работа о восприятии славянами византийского образа императора³⁸.

Поскольку далее пойдет речь о кодовой роли языка в ММ, следует уточнить сферу его применения. В "таксономической заметке" Левинтона³⁹ выделены следующие основные употребления термина *код*:

1) код в противопоставлении сообщению, что приблизительно соответствует противопоставлению *язык/речь*; 2) коды, в применении к фольклорным, мифологическим и обрядовым текстам. Они могут относиться к плану содержания (космологический, аграрный, пищевой, социальный и т.п.), к плану выражения (словесный, жестовый, хореографический, музыкальный и т.п.) и к трансформации эмпирической реальности в текстах (свадебный код в ритуалах календарного цикла, в сказке и в других фольклорных жанрах), т.е. к форме плана содержания. Разграничение этих трех значений термина полезно, по мнению автора, для выяснения отношений между разными системами кодов (кодов в трех разных смыслах) и взаимоотношений внутри одной системы кодов.

На первый взгляд, наше употребление этого термина противоречит приведенной классификации, поскольку языковой код ставится в один ряд с астральным, вегетативным, зооморфным и т.п., с одной стороны, и с музыкальным, жестовым и т.д., с другой. Но это противоречие с точки зрения логики снова выявляет двойственную, протеческую роль языка и как самостоятельного кода ММ, и как ее метакода. В "самостоятельной" функции языковой код относится к плану содержания и потому признается равноправным с кодами этой группы. Здесь формулировка "перейти с вегетативного (например) кода на языковой" ни в коем случае не имеет в виду простого называния растения: речь идет о передаче смыслового инварианта. И напротив, когда язык выступает в качестве метакода, речь идет о переводе, о словесных вкраплениях, так сказать, словесном аккомпанементе.

Вот пример из румынской традиции, текст, сопровождающий танец юношей и девушек (партия девушки):

Мил мне [тот], с кем танцую,	Dragu mi-i cu cine joc,
Потому что [он] пахнет базиликом,	Că miroase-a busuioc,

и к этому этнографический комментарий: рубахи юношей надушивались базиликом⁴⁰. В плане содержания здесь использован вегетативно-одористический код: душистое растение. Из пучка семиотических признаков, которыми оно описывается, в данной ситуации существенны: *молодой, мужской, неженатый*; совместный танец "ухаживание" входит в семантический комплекс ММ "брачные отношения", т.е. в один из основных пунктов мифоритуального сценария, описывающего жизнь человека. В такой словесной передаче=интерпретации нет упоминания ни о растении, ни о его запахе. Эта информация с таким же успехом могла бы соответствовать в изобразительном коде, например, сердцу, пронзенному стрелой и под. В приведенном же тексте ритуальная реалья выступает, так сказать, в языковом обличье: увидеть базилик, понюхать его и произнести слово *базилик* — в данном случае одно и то же.

Естественно, возникает соблазн определить функцию языка=самостоятельного кода как творческую, а его функцию в качестве метакода

как техническую. Однако природа языка слишком сложна, чтобы допускать столь простую дихотомию. Конечно, эксплицировать отличие языка-кода от языка-метакода ММ очень сложно, поскольку в обоих случаях язык остается равным самому себе. "Инакость ритуального языка", достигающаяся с помощью замен и иносказаний, метафоричность ритуального словесного текста, наличие второго плана значений и т.п.⁴¹ (отчасти об этом говорилось в связи с работой Рудхарта) — это, в определенном смысле то же описание механизма творческой деятельности, которое мы знаем из пушкинского *пока не требует поэта...* и из других подобных описаний (вплоть до *когда б вы знали, из какого сора Растут стихи...*). Специфика языка не позволяет провести четкую границу между разными его ипостасями, и то же противопоставление *язык богов/язык людей* далеко не всегда является операционным. Однако какими бы ремесленными ни казались на этом фоне попытки определить и расчлнить функции языка в рамках ММ, они имеют смысл хотя бы как первое приближение к тому, что, может быть, окажется *непостижным уму*.

Возвращаясь к языку как к самостоятельному коду ММ, следует еще раз заметить, что предположение о повышенной чувствительности и быстром реагировании языка на требования момента находится в некотором несоответствии, прежде всего со стабильностью ММ как ее фундаментальным свойством. ММ задана изначально, она находится как бы вне опыта, и нужны особые сильные условия для того, чтобы поколебать ее структуру (причем изменения ММ обычно набирают силу на достаточно растянутом времени и пространстве). Далее, буквализм, т.е. зеркальное отражение, противоречит основному принципу кодирования, принятому в ММ, т.е. отходу от прямой передачи смысла к окольным путям, к шифровке, к символике — к бриколажу (см. Гл. 1).

Бриколаж достигает по крайней мере двух целей. В о-п-е-р-в-ы-х, это эффективное средство для семиотизации мира: таким образом придается статус знаковости и миру в целом, и каждому его элементу. В других терминах то же можно назвать мифологизацией, созданием особого мифологического пространства, где все другое, где мир преобразен и усложнен, хотя механически в нем ничего не меняется. О таком мифологизированном пространстве в свое время писала Фрейденберг: "Мир, видимый первобытным человеком, заново создается его субъективным сознанием как второе самостоятельное объективное бытие... мифом служат и действа, и вещи, и речь, и "быт" первобытного человека, то есть все его сознание и все то, на что направлено его сознание"⁴².

В о-в-т-о-р-ы-х, бриколаж как непрямой способ шифровки, т.е. отход от буквализма, слишком прямых соответствий, облегчает перекодировку, т.е. переход на достаточно далеко отстоящие друг от друга коды. Уже говорилось о том, что разным кодам приписаны свои, "специализированные" фрагменты мира, и если они (кроме языка) и описывают мир в целом, то делают это в своих собственных пределах, так сказать, ориентируясь на себя (некий социоцентризм, пользуясь выражением Мосса, ограниченность собственной формой, высмеянная еще Ксенофаном: если бы у лошадей были боги, то они были бы похожи на лошадей). При мозаичности ММ ее носителю для того, чтобы освоить мир и

освоиться в нем, т.е. в достаточной степени овладеть своей моделью мира, надо не столько "набираться опыта", сколько осваивать трансформационную и порождающую грамматику ММ, которая научит его разным кодам ММ и правилам перехода, или переключения кодов⁴³.

Оптимальным средством для достижения этих целей является язык, преимущества которого перед другими семиотическими системами в этом отношении известны⁴⁴. Используя здесь понятие языкового кода, мы остаемся в стороне от полемики, можно ли отождествлять искусственный код и естественный язык, противопоставляемые, в частности, по признакам *закрытость/открытость*, *гомогенность/негомогенность*⁴⁵. В данном случае представляется достаточным определение языка как знаковой системы особого рода, "надсистемы" в иерархии кодов ММ. Это значит, кроме того, что если для выработки звукового, вегетативного, гастрономического и т.п. кодов надо семиотизировать исходный, "сырой" материал, то такая операция над языком была бы избыточна, ср. у Якобсона: "Иконические и индексальные составляющие языкового знака слишком часто недооценивались и даже вовсе не принимались во внимание; с другой стороны, преимущественно символический характер языка и вытекающее отсюда кардинальное отличие его от других, главным образом индексальных или иконических систем знаков также ожидает должного учета в лингвистической методологии"⁴⁶. Язык, представлен ли он всей системой или минимальной единицей, одинаково семиотичен, и в отношении него встают проблемы принципиально иные по сравнению с другими знаковыми системами: проблема мотивированности языкового знака, отношения между означаемым и означающим, отношение к денотату и (особенно существенно в связи со структурой ММ) — отношение к сигнификату.

Механизм сложных отношений языка и ММ, языка внутри ММ, языка, описывающего ММ, постоянно возвращает к вопросу, что на что влияет и что чем определяется. Рассматривая язык в качестве лингвистической основы ММ, может быть, стоит начать не с анализа внутреннего устройства его системы, а со взаимодействия этой системы как данности с системой ММ. Заранее можно сказать, что язык обслуживает ММ идеально (трудности возникают обычно не из-за недостаточной разрешающей способности языка, а из-за ограниченности возможностей его носителя). Постулируя связь *язык ↔ ММ*, предстоит определить общие параметры и ДП, описывающие язык и его ММ (или ММ и ее язык), хотя бы в первом приближении, на уровне бинарных оппозиций.

Этот прогнозируемый список, достаточно простой, вырастает из сложнейшей системы взаимоотношений и взаимовлияний языка и ММ: язык описывает ММ и описывается ею; ММ индуцирует язык и индуцируется им. Как совместить отношения ММ и языка и, хотя бы для операционных целей, выяснить, что первично и что вторично: Мир или Слово, Слово или Мир, или Мир в Слове. Впрочем, этот тип отношения известен человеческому мышлению и усвоен им. В РВ 10, 72, 4—5 мы встречаем эту обратимость породившего и порожденного в родословной Адитьев (то, что на обывательском уровне формулируется как проблема курицы и яйца):

4. От Адити Дакша родился,
И от Дакши — Адити.

5. Ведь Адити родилась,
О Дакша, она, которая является твоей дочерью.

После нее боги родились,
блаженные бессмертные родичи⁴⁷.

Это возвращает к не менее известной практической истине о том, что далеко не всегда имеет смысл искать однозначного ответа. Сознательное отступление перед *невыразимым*, далеко не всегда бесплодно: это не "закрытие темы" и тем самым сознательное сужение сферы наших знаний о мире и о себе, это перенос поисков на другой уровень, где отвергается осмеянное поэтом требование *на проклятые вопросы дай ответы нам прямые*, но взамен ожидаются иные откровения. Мифопоэтический язык, поэтический язык, сама структура естественного языка дают возможность собрать тезаурус открытого, незаконченного, противоречивого, который дает мощный импульс философским, теологическим, естественнонаучным и другим интерпретациям. Собственно говоря, тончайшие оттенки смысла, интенций, эмоций и т.д. в языковой деятельности, которые вскрываются сейчас благодаря достижениям лингвистической семантики и прагматики (в частности) и являются выведением на поверхность той массы неопределенностей, уклонений, недосказанностей, *нечаянностей*, *впопыхах*, в конце концов, бриколажа, которые могли бы ускользнуть из-за слишком прямолинейного подхода.

Как только было признано, что высказывание (дискурс, текст) может иметь множественные интерпретации (точки зрения, прочтения и т.п.), т.е. зафиксирована своего рода апория неопределенности, неоднозначности и т.д., как оказалось, что тем самым было сделано знаменательное продвижение к фундаментальной проблеме *истинности/ложности*. Для исследования этой проблемы вырабатывается новый аппарат, ведущий к цели как бы окольным путем: для того, чтобы предположить *нечто* (факт, высказывание) истинным, надо предусмотреть и перечислить все ситуации и контексты, в которых это *нечто* может быть ложным, установить связь между понятиями знания и достоверности, зависимость последней от способов получения знания и т.п.⁴⁸

Речь идет, таким образом, о принципиальной множественности выбора. Вот философски-семиотическое истолкование этой свободы выбора, относимой к истокам, к началу: "Дети не различают "еще" и "уже". Моя племянница упорно путает "большой" и "маленький", а когда хочет сказать "промокла", часто говорит "высохла". Ребенок как бы держит палку за середину — и для него еще нет начала и конца. Он как бы постоянно пребывает там, где большое переходит в маленькое, а промокшее — высыхает. В нем как бы встречаются противоположности, и он "знает" путь в обе стороны"⁴⁹. Те же "ошибки" встречаются и при овладении чужим языком (в любом возрасте). Показательно, что это перепутье, которое характерно — и естественно — для начала, а потом как будто должно исчезать, сохраняется в системе (и языка, и ММ), опровергая тем самым постулат о единственности поступательного движения от неопределенности к определенности, от незнания к знанию (т.е. эволюция, прогресс). Оказывается, что в окончательном результате (сис-

теме) должен быть сохранен путь к нему и эта, в данном случае временная категория, отражена среди прочего в сосуществовании в ММ разных вариантов, вплоть до противоположных, противопоставленных, противоречивых, — но не опровергающих основоположное единство мира.

В Эрмитаже есть картина Филиппо Липпи "Видение Блаженного Августина". На ней изображен ребенок, вычерпывающий реку ложкой. Смысл аллегории — ответ Августину на его попытки постичь смысл Божественной Троицы: это невозможно так же, как нельзя вычерпать реку ложкой. Однако в этом — не запрет на размышление, но указание на то, что избранный мыслителем путь неверен.

Говоря о связях языка и ММ, следует, как кажется, опасаться слишком непосредственных проявлений "взаимоотражений". Отпечатки такого рода слишком прагматичны (упрек Уорфу, см. выше).

К известным примерам (вроде пустой цистерны из-под бензина) ср. примеры "из русской жизни". Актеру *Пожарову* пришлось взять псевдоним *Остужев*, чтобы при вызовах "Пожаров! Пожаров!" публика не впадала в панику, считая, что в театре пожар. По сходной причине молодого Бориса Николаевича Бугаева отговорили от псевдонима *Буревой*, чтобы его стихи не воспринимались читателем как *Бори вой*. Возможно, имя *Андрей Белый* было избрано и потому, что в нем трудно усмотреть, как сейчас бы сказали, эксплицитных связей языка и действительности, или обозначающего и обозначаемого.

Языковой знак как основная и универсальная единица языка представляет его в том смысле, что в любом языковом знаке отражены фундаментальные свойства языка. Однако понятие системы обязывает предполагать, что упорядоченная совокупность языковых знаков приобретает новые свойства, и эти свойства обнаруживаются только в ней, а не в отдельно взятом знаке. Если, по слову поэта, можно *мир видеть в чашечке цветка*, это не должно заслонять безмерного мира за пределами цветка.

В данном случае отношения между ММ и языком предлагается рассматривать в кругу идей и взаимосвязи формы и содержания, относящихся не только (и, может быть, не столько) к структуре отдельного языкового знака, сколько к структуре знаковых систем в широком смысле. В основу этой методологии может быть положено то, что Леви-Стросс говорил о специфике структурализма (в противоположность формализму)⁵⁰: "...структурализм отказывается противопоставлять конкретное абстрактному и признавать за вторым преимущественное значение. Форма определяется в противопоставлении к чуждой ей материи, но структура не имеет обособленного содержания; она сама является содержанием, заключенным в логическую форму, понимаемую как свойство реальности... [для структурализма] Форма и содержание имеют ту же природу и одинаково поддаются анализу. Содержание черпает реальность из структуры, а то, что называют формой, является "помещением в структуру" локальных структур, из которых состоит содержание". Представляется, что сказанное может быть приложено: к языковым структурам; к структуре ММ; наконец, к взаимодействию языка и ММ — языка "внутри ММ", как одного из ее кодов, и языка "вне и над ММ", как уникального средства ее описания, являющегося в то же время ее каркасом (впрочем, в той же степени, в какой ММ является семиотическим каркасом своего языка).

Сюда же можно отнести взаимоотношения между означающим и означаемым в трактовке Карцевского: означающее (звуковая форма) и означаемое (функция) постоянно переливаются друг в друга; означающее стремится приобрести иные, чем его собственная, функции, означаемое же стремится быть выраженным иным способом, чем его знаковая оболочка. Связь между ними асимметрична, это неустойчивое равновесие. Лингвистическая система развивается благодаря асимметричному дуализму своих знаков и благодаря лежащим в ее основе синонимии и омонимии. Язык — это поле действия противоположных сил, сливающихся в динамичном потоке⁵¹.

По сути дела о том же самом сказал ранее Вячеслав Иванов по поводу соотношения формы и содержания в искусстве⁵²: "Ошибочной является всякая критика, исходящая из раздельного рассмотрения содержания... и формы, т.е. способа представить такое содержание точно и изящно: ведь искусство не есть механическое соединение какого-то ЧТО с каким-то КАК, — т.е. как художник выражает и как он видит мир...; Современная эстетика... провозгласила тождественность формы и содержания... Все эти попытки преодолеть гетерономию, присущую понятию содержания, имеют общий недостаток: они видят в форме лишь КАК выражения и совершенно игнорируют внутреннюю форму. Форма... (в аристотелевском смысле) — это вещам имманентный, внутренний акт, реализующий потенциальные возможности аморфной материи". Эти взаимоотношения наиболее адекватно описываются термином *forma formans*, понимаемым как "созидающая идея целого и всех его отдельных частей" и имеющим в качестве результата *forma formata*.

Пожалуй, именно этот термин в наибольшей степени соответствует сложным отношениям между ММ и языком, особенно с учетом того, что "операция" *forma formans* действует в двух направлениях: *ММ ↔ forma formans ↔ язык*, т.е.: как ММ формирует язык, так и язык формирует ММ. Возвращаясь к терминологии Леви-Стросса, можно сказать, что ММ структурирует язык, а язык структурирует ММ, избегая при этом излишней прямоты и явности. В определенном смысле постулирование именно такого рода отношений между ММ и языком принимается легче: опорой здесь оказывается логическая структура языка, трактуемая как результат универсальных мыслительных процессов, а это ставит во главу угла менталитет, классифицирующий и мир, и язык по одним правилам (ср. выше, мысли Витгенштейна). Язык в этом случае оказывается экспликацией весьма общих рассуждений.

Эту экспликацию мы снова находим у Гумбольдта, в частности, когда он говорит об исследовании индивидуальных путей, которыми язык воздействует на мысль и чувства⁵³.

1. Язык, несмотря на все посторонние воздействия, сохраняет свою индивидуальность, которая присуща и его характеру; язык реагирует на воздействие и допускает свободное использование только в рамках своего характера.

2. Обратное действие языка тем определеннее, что через него все созданное народом в прошлом воздействует на индивида; инди-

видуальность же человека аналогична индивидуальности языка благодаря тому, что источник воздействия на них один и тот же, но первая едва ли может противостоять последней.

4. ...мы застаем каждый данный язык данной нации уже перешедшим в определенное состояние и с определенными словами, формами и словоизменением и поэтому уже оказавшим на эту нацию воздействие, которое объяснялось не простой реакцией на более раннее воздействие со стороны этого народа, но самим исконным характером языка.

5. В языке мы всегда находим сплав исконно языкового характера с тем, что воспринято языком от характера нации...”.

Естественно возникает вопрос, сохраняется ли отношение *forma formans* между ММ и другими ее кодами, неязыковыми. А priori можно предположить, что это отношение универсально. Конечно, специфика любого другого кода, который, в отличие от языка, ограничен своими материальными ресурсами и/или сферой применения, предполагает и специфику реализации этого универсального механизма. Однако, как представляется, сохраняется та глубинная спаянность обоих членов (*ММ — КОД*), которая и составляет сущность *forma formans*.

IV

В качестве экскурса — краткие наблюдения в связи с иными кодами ММ, прежде всего с вегетативным. Сначала — исходящие из практического опыта и обыденных представлений предположения о том, как он должен формироваться. Очевидно, его инвентарный набор должен быть основан на растениях данного региона и на их свойствах, которые определяют использование растений в разных жизненных надобностях. В зависимости от этих условий каждое растение получит свое место в ММ, т.е. приобретет положенную ему степень мифологизации (семиотизации). Таким образом структура мифологического гербария, как будто, должна определяться реальностью: то, что есть, то, что употребляется. В основе это так, однако обнаруживаются и иные, в принципе могущие быть более сильными, критерии для его составления. Уже первые наблюдения приводят к выводу, что отбираются, *resp.* мифологизируются, растения не на основании практического опыта, а на основании имманентного знания, исходящего из имманентной же, или “известной заранее” ММ. Конечно, здесь содержится некоторая контроверза, и ее нельзя “вычерпать ложкой”. Для разных традиций существуют разные ММ, разные настолько, что общей в них может быть лишь логическая структура. Естественно, что каждая конкретная ММ исторична, имеет начало и конец, связана с определенными этнокультурными и этносоциальными событиями, т.е. занимает свое место на пространственно-временной оси. Это несомненно, но, как ни странно, не это (или не всегда это) является определяющим. Там, где возникает иллюзия самостоятельности, выбора, определяемого реальными основаниями, нередко речь идет о детерминированном заполнении ячейки ММ, т.е. о том, что в поэтической традиции зо-

вется "сочинением под диктовку Музы" (*Ей говорю, ты ль Данту диктовала...*).

Итак, о вегетативном коде. В соответствии со структурой архетипической ММ в мифологический гербарий должны войти растения, связанные с бытом и культурной деятельностью человека. Это растения, идущие в пищу, на изготовление одежды, утвари; растения, идущие на строительство разного рода сооружений, в частности сакральных; растения, связанные с духовной культурой: из них изготавливаются разные предметы — украшения, музыкальные инструменты, игрушки и т.п. (они могут иметь и бытовое, но прежде всего ритуальное значение); выделяется набор растений, употребляемых в магической практике, — медицина, гадания и т.п. Над этой операционной сферой наращивается, так сказать, теория: растения, формирующие собственно мифологический фонд, связанный с сюжетами о творении мира, о его структуре, о его персонажном наборе, ср. метаморфозы растений (*в* растение, *из* растения), исполняющие роль этиологических легенд и тем самым указывающие на возможность перехода на другой код. Это — раздел сакральных растений.

Далее оказывается, что все эти многообразные требования удовлетворяются минимальным набором растений, поскольку одно растение обслуживает одновременно несколько ячеек ММ, а одна ячейка может соответствовать нескольким растениям. Разные растения объединяются в группы: с одной стороны, таким образом проявляются их скрытые сходства, с другой стороны, их индивидуальные признаки теряют свою значимость, поскольку взаимозаменяемость может приводить к унификации. Реальность отходит в сторону, растения подбираются не столько по объективным свойствам, сколько по каким-то иным основаниям. С одной стороны, ММ выделяет растения в соответствии со своей схемой, и реальные растения должны под эту схему подтягиваться. С другой стороны, растения в своей реальности воздействуют на ММ и индивидуализируют ММ.

В "Королевской невесте" Гофмана, сюжет разворачивается в вегетативном коде и мифологический гербарий выступает в своем "овощном" фрагменте. Сфера же сверхъестественного не ограничена метаморфозами овощей и всеми вытекающими отсюда происшествиями, подкрепленными к тому же астрологическими аксессуарами. Есть и план вполне реального: описание огорода Аннхен, вегетарианского меню, есть, наконец, пассажи, посвященные обширным агрономическим познаниям героини. Это дает возможность составить соответствующий "овощной словарь", который ничего мифологического в себе не содержит. Однако и сама по себе "овощная насыщенность" текста, и способы подачи соответствующих фрагментов указывают на амбивалентность, на возможность превращений, которые осуществляют прежде всего переменной имени, т.е. на уровне языкового кода, ср.: [Аннхен] "...прогуливаясь с тобой по прекрасному огороду, так много рассказывает о цветной кудрявке, рапунтике, английском турнепсе, маленькой зеленоголовке, монстру, великом могле, желтой принцессой головке и прочих предметах, что приходишь в немалое изумление, в особенности когда не знаешь, что под этими благородными наименованиями подразумевается не что иное, как салат и капуста" (гл. I) — разве в этом отрывке не заключена основная мысль рассказа о самозванстве или несоответствии пышного имени низкой сущности? В действие введено и классическое мифологическое растение: когда Аннхен вытаскивает из гряды морковь, раздастся странный звук: "не следует тут вспоминать про тот ужасный визг и вой, какой слышится, когда выдергивают из земли корень альрауна, отчего разрывается человеческое сердце" (гл. II). На этом овощном фоне органичны капуста, редька

и чеснок, превратившиеся в знатных иностранцев с помощью соответствующих имен: "пан Капустович из Польши, герр фон Шварцеттих из Померании, синьор ди Брокколи из Италии, мосье де Рокамболь из Франции" (гл. III).

Одни и те же функции и характеристики объединяют в мифологическом гербарии совершенно разные растения. В сербской традиции против вампиров употребляются марена, можжевельник, рогоз и др.; против змей — чеснок, бузина, орешник и др.; для живого огня берутся кизил, ольха, липа и т.п.⁵⁴. Растения распределены по разным ячейкам ММ таким образом, что чем большую значимость имеет та или иная ячейка, тем большее число растений с ней связано, и тем больший мифологический вес они приобретают. ММ отрывается от зеркального отображения реалий и другим способом: в гербарий вводятся несуществующие, т.е. собственно мифологические растения типа папоротникова цвета, разрыв-травы и т.п. Происходят сдвиги и другого рода: например, в качестве мирового дерева выбирается более северный вариант соответствующего растения, меняются их атрибуты и особую роль начинает играть вариативность названий (это уже относится к области языка, и примеры будут приведены ниже). Одним словом, в ММ фигурируют и те, и одновременно не те растения, которые ее носитель видит вокруг себя; в этой амбивалентности и заключены динамические процессы, характеризующие взаимодействие, взаимовлияние ММ и ее кода.

В каждой традиции выделяется одно или несколько репрезентативных растений. Они как бы аккумулируют и основные функции, и основные атрибуты, и основные сюжеты и мотивы, переходя таким образом границы своего кода, и обязательно формируют особый круг текстов (еще один переход на языковой уровень). В румынской традиции одним из таких репрезентантов является *mătrăgună* *Atropa belladonna*, красавка, которой посвятил одну из своих ранних работ Элиаде⁵⁵. Вот "характерные черты ритуального сценария", связанного с белладонной, которые он приводит в заключении своего исследования: это прежде всего эротическое растение, связанное с любовью, браком, т.е. с плодородием (в разных смыслах) и более широко — с богатством и здоровьем. Собираение и способы магического использования белладонны представляют собой очень сложный, детально разработанный ритуал, нарушение которого грозит большой опасностью. Магические свойства белладонны могут быть использованы как во благо, так и во зло. Это придает белладонне особо высокое положение по сравнению с другими растениями. В ней скрыты сверхъестественные силы, которые могут умножить, усилить жизнь, но могут и привести к смерти. В определенном смысле белладонна — растение жизни и смерти. При этом она очень отчетливо символизирует женское начало; ее собирают и ее используют женщины, и она олицетворяет собой растительную ипостась Великой Матери. В текстах-просьбах ее называют *doamna mare*, *doamna bună*, *împărăteasă* и т.п.

Последнее особо примечательно в связи со следующим обстоятельством: Элиаде анализирует *mătrăgună* у как воплощение мандрагоры в румынской традиции (<др.-гр. *μανδραγόρας*). По идее, это должно быть другое растение — *Mandragora* (*vernalis*, *autumnalis*, *microcarpa*,

officinalis), которая в этом случае связана прежде всего с мужским началом (ср. происхождение мандрагоры из мужского семени, излившегося на камень и т.п.⁵⁶). Мандрагора находится во главе списка мифологических растений, по крайней мере, европейских традиций. Особую роль играет при этом ее корень (тот альраун, о котором уже говорилось), издающий стон при выкапывании растения из земли (*semihoto*, как его называет Колумелла, 19, 19). Элиаде специально отмечает, что в румынской традиции корень *mătrăgună* не играет роли и вообще не упоминается в правилах сбора растения. Это и неудивительно, если речь идет о разных растениях⁵⁷ и о смене признаков *мужской/женский*. Можно и еще более детально разбирать особенности румынского варианта мандрагоры с ботанической точки зрения, но вряд ли это имеет смысл. Здесь, как представляется, один из ярких примеров воздействия языка на действительность: номинация, заполняющая соответствующую ячейку ММ, включает в себе информативное ядро, которое разворачивается сходным образом в разных ареалах и на разных объектах. Исследователь, идя вслед за мифопоэтической моделью, достаточно естественно объединяет в одной статье мифологического гербария разные единицы, названные одинаково. Получается, что не просто некая ячейка ММ должна быть заполнена определенным образом, удовлетворяя некоторым функциональным требованиям, но что заполняющая ее единица должна быть еще и названа определенным образом, и по этому названию она опознается, и это название диктует ее свойства.

"Повесть конопли" ("Povestia cânepii") в румынской традиции представляет собой текст особой сакральности. Оставаясь операционным (описание всех стадий обработки конопли, от посева до шитья рубахи), он является самостоятельной кросс-жанровой единицей, используемой в сказках и быличках, в заговорах, в ритуале. Конопля определяется как "странствующий термин восточного происхождения". Ряд специалистов высказал предположение о происхождении конопли из санскр. *bhañg-*, восходящего к глаголу *bhañj-* 'разрывать', 'проламывать'. Поскольку связь с семантикой глагола живо ощущается (чему способствует мифологическое досье конопли), ее название можно передать по-русски приблизительно как *разрыв-трава*. При этом *разрыв* понимается и в активном, и в пассивном значении: конопля-наркотик "разрывает", "ломает" привычные связи и представления и переводит в *иной* мир; при обработке "разрывают" и "ломают" саму коноплю. *C-n-p* и *bh-ñ-g* — этой обратной форме находят семантическое объяснение: конопля-наркотик "переворачивает" представления о мире⁵⁸.

Еще один пример функционирования вегетативного кода в ММ, но в ином плане представлен в статье о петрушке и перце в контексте основного мифа⁵⁹. Здесь реконструируется мотив, относящийся к судьбе младшего сына Громовержца, который проходит испытание смертью (расчлениением, размельчением) и воскресает, выходя из-под земли в обновленной ипостаси. Эта схема ложится на цикл, который проходят растения от посева (в виде маленького зернышка) до прорастания, расцвета, плодоношения и (вечного) возвращения в землю. Существенно,

что и здесь растения выбраны не только в соответствии с реальными свойствами, но и в соответствии со своими именами; они кодируются корнем *per-/ *perk-, соответствующим и.-е. имени Громовержца.

И за пределами вегетативного кода можно привести много примеров совмещения разных планов, переплетения смыслов и кодов и т.д., характерное для структуры ММ. В мифоритуальном сценарии это особенно нагнетается в отмеченные точки, соответствующие разным этапам творения мира, перехода от хаоса к космосу. Прежде всего это начало календарного цикла, новый год, где смешение миров представлено в ритуале колядования. Колядки адресованы строго определенным персонажам в соответствии с историко-социальной иерархией данного общества, преобразованно отраженной в ММ: хозяин дома, хозяйка (муж и жена, отец и мать), дочь-невеста, сын-жених, маленькие дети; представители определенных профессий (священник, пастух, земледелец, охотник и т.п.). Колядка предназначена конкретному адресату, исполняется в строго определенном месте, ему принадлежащем (его двор, его дом). Но и адресат, и адресант выступают при этом одновременно в нескольких ипостасях. Адресат — это прежде всего *имярек*, т.е. реальный человек, житель данной деревни и под.; кроме того — он представитель некоей социальной функции, занимающий определенное место в своем обществе (ср. "роли" тех, к кому обращены колядки); одновременно он предстает как мифологический персонаж — Герой, Царь, живущий в золотом дворце, совершающий необыкновенные подвиги и т.п. То же самое можно сказать и о колядниках: это реальные, узнаваемые люди; выбираются они по определенным правилам, прежде всего возрастным (дети, молодежь); в то же время они являются пришельцами *издалека*, из *иного* мира, т.е. сверхъестественными существами, преодолевшими мифологические препятствия, для того, чтобы прийти в *этот* мир (поэтому столь опасны их угрозы, и поэтому так приветливы и щедры по отношению к ним адресаты)⁶⁰.

Колядование происходит одновременно в двух планах: реальное время, приуроченное к определенной дате годового цикла, и мифологическое, которое относит этот отмеченный момент к творению мира. Особое внимание придается тому, чтобы ощущалось непосредственно совмещение, сосуществование обоих планов. Происходит не просто преобразование *этого, земного* мира в *верхний, божественный*, но осуществление их "одновременности", аккумуляция обоюдных черт, слияние и переливание признаков. Это особенно ярко отражено, например, в восточнороманском колядном тексте "Плугушор" ("Плужок"), представляющем собой в драматизированной форме так называемую "Повесть хлеба": рассказ о приготовлении хлеба, от выбора места для поля, до испечения чудесного каравая ("первокаравая"). Протагонисты, Хозяин и Хозяйка, олицетворяют культурных героев, получивших свое чудесное умение от Господа. Действо кончается тем, что реальная хозяйка оделяет колядников настоящим караваем — текст колядки воплощается в реальности; мало того, в этот текст входит и описание угощения этих самых колядников этим самым караваем⁶¹.

При обращении к неязыковым кодам ММ нельзя было обойтись без кода языкового, который включался не только в своей посреднической функции, но и как равноправный участник, формирующий полноценное сообщение. Так и в случае данной выше колядки: словесный текст не просто описывает ритуальное действие — угощение караваем, — он толкует это действие, переводит его в мифологический план, помещает в свое место мифоритуального сценария. Эта особая роль языка заставляет, окончив экскурс "в иные коды", не возвращаться на круги своя, а рассматривать языковой код уже и под иным углом зрения.

V

До сих пор рассматривались отношения языка и ММ *sub specie forma formans*. Однако существует и другой аспект, не менее важный, но чаще остающийся в стороне; отношения языка и ММ *sub specie formae formatae*, предполагающие определенную (но не абсолютную) законченность, завершенность, итоговость и соответственно пространственно-временную прочность и длительность.

В этом случае следует обратиться к языку-*langue*, которому в принципе приписывается исключительно парадигматический уровень, и попытаться взглянуть на него с несколько иных позиций. Переход от парадигматики к синтагматике, от *competence* к *performance* может быть представлен как реализация текста из элементов системы, понимаемой как грамматика (т.е. набор правил), снабженная словарем. Тогда оппозиция *язык/речь* может быть представлена как оппозиция *не-текст/текст*. Это отрицание (*не-текст*) кладет как бы непреодолимый рубеж между оппозициями, невольно заставляя видеть в первом члене своего рода неодухотворенный склад материалов, разложенных по системе, а во втором — свободу, преодолевающую навязанные правила и потому более ценную. Иными словами, если язык реализуется в тексте, то текст является носителем и хранителем духовной культуры по преимуществу.

Однако возникает вопрос, не существует ли такой угол зрения, под которым язык-*langue* может рассматриваться как текст особого рода и в особом смысле. На протяжении своего существования язык аккумулирует такую энергию, что не может не стать самостоятельной составляющей данной культуры, данной традиции (в нашем случае — ММ). И этот аспект есть у Гумбольдта⁶²: "Выше я пытался установить, существует ли у языков характер, и если да, то каковы его границы. В своем наиболее полном и очищенном виде он проявляется прежде всего в живой речи. Однако речь исчезает вместе с говорящими, поэтому приходится связывать характер языков с тем, что остается в их мертвых творениях, в их строе, в их составных частях. В более узком смысле мы понимаем под характером языков то, чем они либо обладали изначально, либо приобрели настолько давно, что получили возможность воздействовать на поколения их носителей как на нечто относительно постороннее.

Благодаря своему характеру, языки могут воздействовать не только на все поколения народов, говорящих на них, но и на другие языки,

с которыми они рано или поздно приходят в соприкосновение либо непосредственное, либо, как уже мертвые языки, через свои памятники, либо через науку, изучающую их строй (разрядка везде наша. — Т.Ц.). Далее Гумбольдт говорит о высшей духовности, аккумулированной древнеиндийским: "Мы можем суверенностью объявить, что к тому мощному влиянию, которое через ныне уже неясные исторические связи с нашим родным и с классическими языками, обязанными ему большей частью своего строя, оказал древнеиндийский язык на современное развитие науки, со временем добавится еще одно. Когда индийский язык и литература станут у нас столь же популярными, как греческие, — а при современной тяге к знаниям едва ли может быть иначе — тогда характер их, с одной стороны, заставит нас иначе судить о наших собственных языках, философии и поэзии, а с другой стороны, даст нам действенное средство, чтобы расширить мир идей и проследить многообразные пути человека в этом мире".

Эти desiderata Гумбольдта во многом сбылись, а "уроки санскрита" были недавно сформулированы в работе Топорова, основные положения которой и приводятся далее⁶³. Автор предлагает отвлечься от понимания языка исключительно как средства коммуникации и от сведения культуры к чисто информационным параметрам. Над этими, в сущности подсобными, орудийными функциями поднимается творческий аспект языка и культуры в их высших и экстремальных состояниях. "В этой последней ситуации язык уже не может рассматриваться только как план выражения культуры, мыслимой как содержание, реализующееся в языке. Сами границы между языком и культурой становятся достаточно условными, поскольку язык начинает выступать уже как важнейший фактор самой культуры... каждый элемент языка перестает быть равным самому себе и обретает способность, моделируя мир, одновременно творить его заново (орудие, меняющее свои функции по мере того, как оно действует)". В мифопоэтическом сознании переход от аморфной множественности к организованному единству может быть приложен к творению мира, переходу хаоса в космос и к созданию языка как к синтезу разъятых, "без-порядочных" частей в единое целое. Дальнейший анализ отношения к языку и понимания языка в древнеиндийской традиции приводит автора к заключению, что язык моделирует мир не только через сложение своих элементов в текст, но и через свою парадигму, через ее состав (ср. важность понятия *purohita*, "поставление"). Язык и культура связываются друг с другом в таком таинственном и глубинном единстве, в котором "языковое" и "культурное" может быть отделено друг от друга лишь условно и отчасти. (По сути дела, та же мысль выражена Максимовым в его анализе романа Белого "Петербург", когда он говорит о катартической роли языковых средств: "Если язык сам по себе этичен, то факты языка... "этичны" тем более, это — особый вид морально-эстетического "облегчения", "разрешения"⁶⁴).

При таком подходе переход от языка-текста к речи-тексту можно уподобить к переходу от текста роли к игре актера, — как об этом говорит Шпет: "Что дает актеру текст? Строго и исчерпывающе

говоря, только "дух", идею, тенденцию, направление, задачу! Решение задачи, путь, очувствление, облечение идеи в плоть, превращение "духа" в душу, в лицо, в субъект, претворение духовных коллизий в "образ" жизненных конфликтов — вот что задается театру и актеру"⁶⁵.

Установление оппозиций, противопоставление парадигматики и синтагматики сначала привело к естественному разделению объектов. Однако мысль на этом не остановилась, и оказалось, что плодотворность оппозиций как способа описания заключается и в том, что они могут быть опровергнуты — в том смысле, что над разделением, разницей, контрастом существует некое, более сильное единство, и это единство, в частности, может менять знаки, менять места, "превращать друг в друга" противопоставленные члены оппозиции. Этот творческий подход позволяет находить новые связи в строении мира.

Вот как отражены поиски внеположного смысла в лингвистических конструкциях в анализе отношений между синтаксисом и семантикой у современного исследователя⁶⁶: в понимании традиционной лингвистики синтаксис лишен самостоятельной смысловой нагрузки ("...est vide de sens"). Однако синтаксическая категоризация в узком смысле (опозиции типа *субъект/объект, мужской/женский, существительное/прилагательное, адресат/адресант* и т.д.) принадлежит по существу к области семантики, и это при том, что синтаксис имеет чисто относительный характер (чем и объясняется, например, то, что глагол может употребляться в функции имени, целое предложение в функции субъекта и т.п.). "Семантичность" категоризации синтаксиса заставляет рассматривать отношения между синтаксисом и семантикой в семиотическом плане: "с одной стороны, семантика, играющая на отношениях оппозиций, носит, скорее парадигматический характер; с другой, синтаксис, по крайней мере в семиотике, выделяется своим синтагматическим характером, актуализируя отношения направленности, переходности и т.п. между элементами высказывания (фразового или дискурсивного)". Иллюстрацией к этим рассуждениям служит анализ того, как в литературном тексте реализуются, в частности, с помощью граммем времени и вида, оппозиции *высокий/низкий, близкий/далекий*, иными словами, как пространственные значения передаются через временные. Эти взаимные превращения времени и пространства (см. выше) продолжают и на более абстрактном уровне, отражаясь в реализации оппозиции *означающее/означаемое*. *Означающее* приобретает право иметь свой собственный смысл и возможность воздействовать этим смыслом на *означаемое*. В свою очередь, *означаемое* своей структурированностью предопределяет структуру *означающего*.

То, что считалось чистой парадигматикой, переходит на синтагматический уровень и рассматривается как текст особого рода. Категории, не имеющие собственного смысла, приобретают его, и этой своей обретенной семантикой "дают" на исконно смысловые категории, которые, в свою очередь, влияют на первые своей формальной организацией. Рассмотрение языка в семиотическом плане выводит на поверхность явления, представляющиеся на первый взгляд парадоксаль-

ными. Но если поместить язык в контекст ММ, то многие непоследовательности и противоречия могут быть сняты.

Как кажется, при анализе лингвистических основ ММ целесообразно учитывать аспект, в котором язык-код будет рассматриваться как текст особого рода. Участие этого "парадигматического текста" в структурировании картины мира, его кодирующие функции в рамках ММ обеспечиваются по крайней мере двумя имманентными свойствами языка:

1. КАТЕГОРИАЛЬНОСТЬ

Языковой материал организован в систему на основе грамматических категорий. При высокой степени универсальности (тема языковых универсалий слишком разработана, чтобы здесь специально на ней останавливаться) этот набор варьируется от языка к языку и служит основой типологических классификаций (в тем большей степени варьируется членение грамматических категорий на грамемы). Но этим различия между языками не ограничиваются. В игру входит и более тонкий критерий: разный экстенционал. Одна и та же граммама в разных языках может обслуживать меняющиеся количественно и качественно разряды языковых единиц. Тем самым актуализируются понятия центра и периферии, которые играют важную структурирующую роль (и кстати, не менее существенны и для внутренней структуры каждого отдельно взятого языка).

Сочетание всех этих "категориальных" факторов и создает физиогномическую неповторимость каждого языка на уровне его структуры. Однако странно было бы отрывать это от действительности, зафиксированной в ММ, и относить на счет сугубо классификационных, лежащих вне семантики факторов. Свою книгу о типах языковых значений Арутюнова заключает признанием в постоянной потребности связать язык со средой его обитания. К этому (после прочтения упомянутой книги) можно прибавить, что такого рода потребность становится тем более настоятельной, чем в большей степени анализ отрывается от лежащего на поверхности, сиюминутного, осязаемого и переходит на уровень гораздо более абстрактных понятий. Так и оказывается, что анализ простейших коммуникативных ситуаций типа *да/нет* приводит к вопросу "Что есть истина?", а предельно условные "линнеевские" категории грамматики оживают и наполняются содержанием в ежедневном опыте общения с миром.

Поскольку ММ также описывается в терминах категорий, естественно предположить, что критерий категориальности, т.е. взаимное наложение категориальных наборов языка и ММ, явится хорошей основой для сопоставления, для выявления как общего, совпадений, перекрещиваний, так и расхождений, т.е. явится первым шагом к выяснению лингвистических основ ММ. Этот первый шаг целесообразен лишь при корректном установлении критериев сравнения. Целый ряд категорий языка и ММ совпадает, во всяком случае на уровне номинации, другие же кажутся несопоставимыми. Поэтому важно установить, происходит ли в первом случае совпадение по объему и содержанию

понятия, а во втором — нет ли структурной общности в категориях, представляющихся предельно далекими. После того, как этот этап будет завершен, возникает необходимость поместить выработанную схему в конкретный ситуативный контекст, т.е. придать ей коммуникативный статус. Процедура такого рода разработана лингвистической семантикой и прагматикой и доведена до минимальных языковых (речевых) единиц.

Какие бы аспекты анализа ни разрабатывались, в основе остается комплекс *язык ↔ мышление ↔ мир*. Он может пониматься обобщенно и/или в проекции на совершенно конкретное, единственное в своем роде воплощение. Естественно, это противопоставление не абсолютизируется: "языка вообще" не существует, хотя каждый язык ориентирован на *ЯЗЫК, т.е. на "язык вообще". Понятие общечеловеческого менталитета не опровергает, но поддерживает существование разных национальных, социальных и т.п., вплоть до идиоменталитетов (и соответствующих идиолектов). Наконец, хотя мир един для всех, он может быть представлен и фрагментарно, в разных пространственно-временных масштабах. Возможны разные сочетания: одна ММ обслуживается разными языками: один язык обслуживает разные ММ. Первый случай (не единственный) — балканская модель мира (БММ) и балканские языки, т.е. тема этой книги. Что касается второго, то и здесь примеры многочисленны, и интересно было бы рассмотреть английский и американский менталитеты в проекции на один и тот же (язык) или на английский и "американский" языки.

Для ситуации Балкан роль языка в комплексе *язык ↔ мышление ↔ мир* получает совершенно особое значение, во многих случаях определяющее. Язык становится точкой отсчета, центром, на которые ориентированы исторические, политические, экономические, идеологические и т.п. процессы и явления, казалось бы, с языком как самостоятельной единицей прямо не связанные. Осознание этой совершенно особой, в каком-то смысле исключительной роли языка как такового в БММ побуждает сделать небольшой экскурс в сторону балканской языковой ситуации. Она не претендует на полноту и детализацию, его цель несколько иная: показать ту основу, на которой замешано духовное (других вопросов мы касаться не будем) становление Балкан.

Категориальная организация, или логическая структура языка, относится к анализу его, так сказать, "нерасчлененной" роли в ММ. Существуют и иные параметры, которые, может быть, более наглядно показывают переплетенность языка с соответствующей ММ, почти зеркальное отражение менталитета. Это прежде всего —

2. ОРГАНИЗАЦИЯ ЛЕКСИЧЕСКОГО НАБОРА

Второе свойство языка, способствующее его кодирующим функциям в ММ, заключается в принципе семантической организации лексического набора, или в принципе, по которому кодируется семантика. В данном случае речь идет об отношении знака к сигнификату (что в дальнейшем может приблизить к известной проблеме звуковой оболочки знака). Более всего чужок к ММ и более всего проникаем и

открыт для "давления действительности" семантический уровень языка. Разница семантических мотивировок одного и того же понятия в разных языках является, пожалуй, наиболее прямым отражением семантического облика ММ (временные характеристики не вводятся). ММ представлена в своей целостности, а не как результат неких, происходивших в прошлом процессов; если ввести критерий *раньше/теперь*, разница семантической мотивировки сигнификатов будет определяться по оппозиции *научная этимология/народная этимология* — об этом противопоставлении будет сказано несколько ниже. В определенном смысле здесь можно применить предложенное Фрумкиной изучение субъективной интерпретации семантических отношений в том виде, в каком смыслы и разнообразные отношения между ними существуют в сознании наивного носителя⁶⁷.

Когда-то было замечено, что действие названия характеризует называемого (субъект) в большей степени, чем объект названия. Это тем более убедительно, что называющий не столько передает свои личные впечатления, сколько волей-неволей обнаруживает свою ММ, — опять-таки, не (только) свою личную, но ту, чьим носителем он является. В известном пассаже из "Мертвых душ" о метком словце, на которое "русский народ мастер" (конец гл. 5) это передано очень ярко. Пассаж построен следующим образом: мужик, так и оставшийся неназванным, неиндивидуализированным ("Борода" — обращается к нему Чичиков), называет Плюшкина кличкой, которую автор опускает (формально — из-за неупотребительности ее в "светском разговоре", а по существу в соответствии с законами риторики: иначе мог бы быть снижен эффект от последующих рассуждений о *весоматом* и *сильном* словце, "что вышло из глубины Руси"). Заключительное же рассуждение, если его переформулировать в современном духе, посвящено многообразию ММ и соответствующих им менталитетов, чередующихся во времени и пространстве, и отражению этого многообразия и индивидуальности на языковом уровне, где, как уже было сказано, слово больше характеризует субъект, чем объект: "...несметное множество племен, поколений, народов рассыпано, толпится, пестреет и мечется по лицу земли. И всякий народ, носящий в себе залог сил, полный творящих способностей души, своей яркой особенностью и других даров Бога, своеобразно отличился каждый своим собственным словом, которым, выражая какой ни на есть предмет, отражает в выражении его часть собственного характера" (разрядка наша. — Т.Ц.).

Перенесение центра тяжести на отношение обозначающего к сигнификату расширяет арсенал средств, применяемых для исследования происхождения слова. Тот путь к этимону, который основан исключительно на строгом соблюдении законов компаративистики и, конечно, наиболее надежен, оказывается не единственным. Новое звучание приобретает народная этимология как инструмент, чутко и оперативно откликающийся на требования момента. Пока носитель традиции может объяснить происхождение лексемы (а обычно такого рода объяснение актуально для лексем, входящих в "мифологический словник" ММ), независимо от того, относит ли он свое объяснение к далекому

прошлому ("в старину") или к недавнему происшествию (свидетельские показания), он поддерживает функционирование своей ММ, существование ее *in motu*. Недаром сейчас народная этимология все шире включается на равных правах (а не с обычным "резервом") в лингвистические исследования широкого плана, предполагающие не только описание семантики или истории языка, но реконструкцию языкового сознания, характера языка, что, в конце концов, выводит и в другие области знания, связанные с представлениями человека о мире (т.е. к тому же комплексу *язык ↔ мышление ↔ мир*). Нередко такого рода этимологии являются свернутым, зашифрованным смыслом обряда, магического действия, текста и т.п. При этом не стоит относить их только к синхронному плану, к состоянию на данный момент, когда произошло выветривание, забывание прежней (исходной, "истинной") этимологии. Поиски этимона ведутся во времени и в пространстве, они заведомо не окончательны и в определенном смысле приводят к промежуточному, а потому условному результату. Этимологические варианты объясняются не только разницей уровня и проницательности этимологов: сохраняется постоянная возможность получения новых данных, почерпнутых из других слоев времени и пространства.

В своей работе, посвященной народной этимологии в связи со структурой славянского ритуального текста, Толстые сближают принцип семантического притяжения созвучных слов, лежащий в основе народной этимологии, с той важнейшей особенностью ритуального текста, которую можно назвать этимологической магией, и выделяют ее в самостоятельный вид магии. Приписывая народной этимологии языковую, мифопоэтическую и ритуально-магическую функцию, авторы говорят и о трех аспектах ее изучения: в рамках лингвистики (лексикологии и этимологии), в рамках поэтики (структуры текста) и в рамках духовной культуры⁶⁸. Этимологическая магия, конечно, не ограничивается только народной этимологией: в ней не может не использоваться и научная этимология. И здесь встает вопрос, ощущаемый почти как помеха: каким образом классифицировать эти разные этимологии, когда они совпадают, когда происходит вторичная аттракция и т.п. Такие случаи подробно разобраны в названной работе на многочисленных примерах, иллюстрирующих разные типы "этимологического взаимодействия"; там же сформулировано и отношение авторов к проблеме (сн. б): "Исследователями народной этимологии не раз обращалось внимание на относительность противопоставлений народной этимологии и научной как ложной и истинной. Различие между ними заключается не в том, насколько они соответствуют действительной истории и этимологии слов (многие слова в этимологическом словаре любого языка могут иметь, как известно, несколько этимологических версий, доказательность которых изменяется со временем), а в том, что научная этимология ищет этимологической интерпретации лексики того или иного языка из чистого интереса к языковой истории и теории и стремится к максимальной исторической (хронологической) глубине, тогда как народная этимология ограничивается прояснением внутренней формы "темных" слов и удовлетворяется ближайшими семантическими сопо-

ставлениями, а этимологическая магия подчиняет этот механизм целям мифопоэтического творчества”.

Итак, по каким бы основаниям ни противопоставлять научную и народную этимологии, совершенно ясно, что должен быть выработан какой-то иной подход, который позволил бы рассматривать их в более широкой и общей перспективе, которая может и стереть привычные критерии их противопоставления и/или заменить их новыми. Простая логика приводит к мысли о том, что любой этимон в своих истоках, в своем начале (а не только в своем пространственно-временном существовании) может быть обязан происхождением народной этимологии. Это предположение допустимо по крайней мере в границах отношения слова к сигнификату, но как только мы входим в эту область семантических отношений, мы оказываемся в сфере притяжения ММ, уводящей от чистой лингвистики и действующей по собственным законам.

Механизм семантической, языковой аттракции в этой связи может быть сопоставлен с механизмом хранения информации в ММ, в частности, с мифологизацией истории (см. гл. I). Аналогия заключается, в частности, в том, что вариации семантической мотивировки слова (мена сигнификата) могут быть интенциональны, подчинены требованиям ММ, заложены в ее систему. Слово, проживая свою жизнь во времени и пространстве, неизбежно варьирует свои семантические связи; варьирование запрограммировано и не зависит от реальных условий. Это не противоречит постулированию стабильности и устойчивости ММ. Способность к изменениям только поддерживает ее жизнеспособность: это как бы правильный обмен веществ, который обеспечивает существование организма, и с нарушением которого он хиреет и погибает. Разумеется, актуализация народной этимологии и внеязыковых (этнокультурных, этноисторических и т.п.) данных никак не означает умаления значения этимологии в собственном смысле слова. Цель в данном случае — обратить внимание на то, что язык как таковой, рассматриваемый строго в своих собственных пределах, и язык-код ММ требуют разного подхода и соответственно разного аппарата исследования. То, что было бы без колебаний отброшено научной этимологией, ММ не только “подбирает”, но в некоторых случаях и предпочитает, — как раз потому, что тем самым язык теснее связывается со средой своего обитания.

С другой стороны, сейчас существует обширное поле исследований, где этимология оторвалась от своих узко языковых задач и направила свои потенции в сторону ММ. Имеется в виду то самостоятельное и плодотворно развивающееся направление, которое ставит своей задачей реконструкцию картины мира в древних традициях на основе интерпретации — строго этимологической — пластов лексики, обслуживающих определенные фрагменты ММ — астральный, вегетативный, социальный и т.п., вплоть до сюжетов (творение мира, поединок Громовержца и его противника и т.д.). “Сигнификативная” интерпретация соответствующих лексем или реконструируемых на их основе фрагментов текста позволяет делать заключения не только о картине мира в соответствующей традиции, но и о менталитете ее

носителей. Последнее возвращает к идее интенциональности, "работе под ММ", подборе слов, "подходящих" под те или иные представления, т.е. соответствующих заданию. Это, в свою очередь, подтверждает предположение, что "самый первый этимон" мог быть выбран по той же семантической или иной аттракции, по которой сейчас действует классическая народная этимология. Тогда совпадения народной и научной этимологии хотя бы в некоторой части, могут оказаться неслучайными, и показывать, так сказать, древнюю технику облечения понятия в слово, или технику *forma formans*.

Другой важный творческий аспект языка, к которому в данном случае можно перейти в связи с той же народной этимологией — семантизация звуковой оболочки слова, которая далее выводит к столь живо ощущаемой проблеме мотивированности языкового знака. Звуковая организация слова и текста решается и на уровне звукописи, ономотопеи и т.п., и на более сложных основаниях (ср. хотя бы светлые и темные гласные и их семантико-стилистическое использование в поэзии), приводящих к построению сложных систем звуковых соответствий, получающих интерпретацию в частности и с помощью универсальных семиотических оппозиций. Опубликование сосюрковского мемуара открыло тему анаграмм как самостоятельного средства кодирования информации, особенно сакральной. В сакральных текстах анаграммирование, кроме всего прочего, выполняет роль шифровки, скрывающей информацию, не предназначенную для непосвященных. Эта шифровка тем более надежна, что неискушенное ухо не только не может понять, что заложено в этом нагнетании одинаковых звуков или в их особой группировке, но и не замечает этой самой звуковой организации (подобно тому, как нередко от внимания читателя ускользает такая, казалось бы бросающаяся в глаза вещь, как акrostих⁶⁹).

Сейчас анаграммирование как способ шифровки — одна из популярных тем анализа и литературных, и фольклорных произведений. В последнем случае особенно яркий пример представляют загадки. При описании структуры загадки обычно обращают внимание на то, что загадка рассчитана не на отгадывание, а на заучивание ответа, так как текст загадки и ответ на нее могут быть предельно разъединены содержательно; одному и тому же тексту соответствует несколько ответов, т.е. несколько денотатов, причем общее в них бывает найти весьма трудно (иногда единственно, что их сближает, — это именно текст загадки), и один денотат может загадываться несколькими способами. Но вот оказалось, что эта разъединенность — по крайней мере как принцип — заблуждение, объясняемое той же нашей зрительно-слуховой неискушенностью. "ЧЕРный КОнь прыГАет в огонь" — так назвала и изобразила название своей статьи о русской загадке современная исследовательница⁷⁰. Узнавая ответ — *кочерга* — мы обычно удовлетворялись тем, что эта загадка как раз относительно логична и содержательно мотивирована, и не шли дальше, не догадываясь о более сильном указании на разгадку, т.е. включении ответа в ее текст. Естественно, что на фоне такой высокой культуры звуковой организации текста по-иному выглядят те ключевые для смысла анаграммы, которые извлекаются из авторских, прежде

всего поэтических текстов. В плане мифологической реконструкции звуковой уровень приобретает особое значение: нередко за почти комической прямолинейностью звуковой аттракции (вроде русского толкования сна "видеть лошадь означает быть обманутым", *лошадь* — *ложь* [*лош*]) обнаруживается глубинный уровень, раскрывающий совершенно неожиданные слои; такие отсылки к форме выражения, к звуковой оболочке дают ценные сведения о носителе ММ как о творце и преобразователе звукового кода.

Реконструкция картины мира на основании отношения слова к сигнификату весьма перспективна и полностью оправдывает себя в применении к одной традиции. В нашем случае ситуация несколько иная. Концепт *балканской модели мира* (БММ) предполагает единую систему или некоторую общую схему. Она одновременно и извлекается из каждой конкретной балканской традиции, и как бы предносится всем традициям извне. Возможно, собранные к настоящему времени сведения о БММ достаточны для того, чтобы предложить, хотя бы предварительно, вариант подобной схемы. Далее должна пойти речь о ее лексическом заполнении по отдельным традициям, т.е. по соответствующим языкам. И здесь немедленно встанет вопрос об исконной или заимствованной лексике и следовательно о том, в какой степени влияет факт заимствования на тот фрагмент ММ, к которому относится соответствующая лексема. Так, первый подход к анализу одористического кода БММ показал, что в греческой, румынской и балканославянской традиции обозначение запаха восходит к др.-гр. $\mu\acute{\rho}\iota\zeta\omega$ 'умазать благовонием'. Этот сигнификат позволяет описывать семантему запаха в БММ такими признаками, как концентрированность, "густота", осязаемость, неподвижность ("запах стоит") и т.п., что вводит соответствующие единицы на уровне сюжетов, мотивов и т.п. В албанском же запах сопоставляется с веянием ветра (*bije era*), т.е. отличается прямо противоположными свойствами — он подвижен, он распространяется по воздуху и сигнификативно не связан с ароматическими веществами.

Дело не только в констатации семантической вариативности — это специфика БММ (так же, как и балканского языкового союза, БЯС): общее в ней не только не подавляет индивидуальное, но и существует благодаря ему, им поддерживается и подчеркивается. Более сложная проблема заключается в том, что необходимо определять корни заимствования, интерпретировать факт утери исконного слова и в языковом, и в семиотическом плане. Пока описание БЯС на лексическом уровне остается *desiderata*, а многочисленные работы по этимологии, в которых вопросы заимствования волей-неволей выдвигаются на первый план, не систематизированы и не получили семиотической интерпретации в общем плане и тем более в рамках БММ. Описание лексического уровня БММ — дело будущего, может быть, и далекого.

По причинам, указанным выше, в этой нашей работе, которая представляет собой первый подступ к анализу лингвистического каркаса БММ, лексика будет затронута лишь на уровне отдельных примеров. Еще раз повторим, что, несмотря на наглядность таких отдельных этюдов-вторжений, от этого пути было решено отказаться

как от преждевременного, хотя тема лексики, семантики, этимологии — одна из наиболее распространенных в лингвистической балканистике, а в последнее время — в этнолингвистических и этнокультурных исследованиях. Постоянно отмечаются схождения в лексике разных балканских языков на уровне ли звуковой оболочки, общих истоков или принципов организации семантической структуры языкового знака. Случаи "единичности" на этом фоне выглядят почти отмеченными. Таким образом поле для комплексного анализа лексической системы БЯС никак нельзя считать целиной. Системы, однако, не выработано, и мысль о том, каким образом скоординировать сейчас эти действительно бесчисленные, но разрозненные лексические и этимологические анализы не может не привести в некоторое смущение. Мысль Десницкой о том, что типология лексических взаимосвязей между балканскими языками могла бы стать интегрирующей частью теории языковых союзов так же, как и ее призыв к анализу лексического фонда БЯС, представляются более чем своевременными⁷¹.

В нашем случае поиск системы определяется требованиями, которые накладывает ММ: речь идет не столько о том, чтобы найти удобный, эффективный способ описания лексического набора БЯС на уровне системы и с учетом индивидуальности каждого балканского языка, сколько о том, чтобы установить те лексические точки, те сгустки, которые в конце концов выведут к семантической структуре, ориентированной на особый тип менталитета, т.е. к БММ.

Для выработки соответствующей процедуры видится несколько путей. Один из них — словарь балканской духовной культуры, по образцу разрабатываемого сейчас словаря славянской духовной культуры. Здесь первой практической задачей является выделение инвентаря основных значимых элементов и вся область функционирования каждого из них, т.е. его значимого участия в обряде, тексте и т.п., а также его общая функция, семантика и символика в терминах плана содержания; необходимо учитывается ареальный аспект. Рубрики словаря (субстантивы, растения, животные, персонажи, время, локативы, атрибутивы, действия) соответствуют разным фрагментам ММ⁷². Равным образом, как представляется, можно идти и от кодов ММ (антропо- и зооморфный, вегетативный, кулинарный, одористический, социальный и др.), иерархизованных уже с ориентацией на Балканы: например, устанавливается мифологический bestiary, гербарий и т.п. для каждой балканской этноязыковой традиции в отдельности. Затем они сводятся воедино и — как и для грамматической системы БЯС — устанавливаются теоретико-множественное произведение (общие элементы, дающие основу БММ) и теоретико-множественная сумма (элементы, обеспечивающие индивидуальность каждого члена балканской этноязыковой традиции).

Другой путь — избранный в общекарпатском диалектологическом атласе (ОКДА), имеющим дело "с особым языковым миром Карпат", где общность, проявляющаяся прежде всего в лексико-семантической сфере, сформировалась на основе сходных черт хозяйственной деятельности, быта, географических условий и обеспечивалась мобильностью местного населения (карпатский тип пастушества). В ОКДА

обследуются разные группы лексики, выделенные по тематическому признаку (см. вопросник). Каждый лексический фрагмент рассматривается как общий результат этноязыковых контактов. Информация, содержащаяся в словарной статье, устанавливая отношения знака к сигнификату, дает важные сведения для ММ уже на системном уровне, поскольку описывается не случайный, а заведомо отмеченный ее фрагмент. Этот путь предполагает обследование некоторых лексических пластов, "участков" лексики, соответствующий тем точкам БММ, где ожидаются балканистические схождения⁷³.

Такими представлялись бы первые этапы систематизации: сеть с намеренно просторными ячейками, в которых пока задержится лишь наиболее крупное и общее. Этот масштаб позволил бы дать эскиз всей картины целиком, чтобы потом перейти к более детальной разработке. Трудности, однако, будут возникать на каждом шагу, потому что каждый этот шаг будет все ближе подводить к индивидуальному или даже *единственному*, свойственному только одному языку (диалекту) и одной традиции (или ее местному варианту).

Предположим, выделена лексема, проходящая по всем балканским языкам в одном и том же значении. Независимо от ее происхождения (изнутри или извне БЯС), связь ее с сигнификатом в каждом языке может быть своя, а это меняет ее семантическое поле, ее внутри- и внелингвистические связи и соответственно отражается в содержательной структуре ММ (здесь не перечисляются те более простые случаи языковой омонимии и синонимии, когда общая лексема обозначает разное, когда разные лексемы обозначают одно и то же, — разумеется, в контексте БММ). Трудности, возникающие при конструировании лексико-семантического словаря ММ, отражают те универсальные трудности, которые возникают при обращении к такому "коварному жанру", как лингвистическая статья: "Словарная статья — это лингвистический жанр, информирующий не только о слове, но и о разных видах окружений слов — контекстных, классных, деривационных, фразеологических, функциональных... Словарная статья описывает некий языковой микромир, ...который весь тянется к слову... Но она не только притягивает к себе, но и подчиняется общим языковым законам и правилам"⁷⁴.

Погружаясь в дебри сложностей и подробностей, нельзя упускать из виду то, что какими бы "неповторимыми" они ни были, все они по сути дела ориентированы на БММ и в этом смысле входят в список балканизмов. Если представить себе словник БММ, то он должен отражать не только картину мира по универсальной схеме ММ и не только балканский колорит, но учитывать и специфику этноязыковых и этнокультурных контактов, с соответствующими пространственно-временными пометами. Поэтому, когда встает вопрос о лингвистических основах ММ и — как усложненный случай — БММ на уровне лексики, очевидно, сначала надо определить тот словарь-минимум концептов, который будет принят за основу, затем "провести" его по БЯС и интерпретировать полученные результаты уже для построения семантики БММ. Выработка списка концептов представляется первоочередной и весьма сложной задачей в процедуре описания лексико-

семантического уровня БММ. Однако, какие бы трудности и неожиданности ни возникали при насыщении этого списка конкретным материалом, все же тогда не будет ситуации хаоса и неопределенности, а будет ориентир в виде "словника концептов".

Что касается самого словника концептов, то, как представляется, подходить к нему надо с дальним подступом, обеспечив позиции по всей территории. В данном случае этим подступом будет выяснение лингвистических основ БММ на уровне категориальном, который и окажется той основой, которая в дальнейшем облегчит переход к лексико-семантическому уровню.

Примечания

- ¹ Петровский Н.С. Представления древних египтян о языковых явлениях // История лингвистических учений: Древний мир. М., 1980. С. 9.
- ² Иванов В.В. Зачатки исследования языка у хеттов // Там же. С. 38—39.
- ³ Катенина Т.Е., Рудой В.И. Лингвистические знания в древней Индии // Там же. Passim.
- ⁴ Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 64.
- ⁵ Петровский Н.С. Указ. соч. С. 8.
- ⁶ Подробно об этом см. в кн.: Роль человеческого фактора в языке. М., 1988. Гл. Картина мира в жизнедеятельности человека.
- ⁷ Shafer R.M. The Tuning of the World. N.Y., 1977.
- ⁸ Snell V. Der Aufbau der Sprache. Hamburg, [1955]. Passim.
- ⁹ Vernant J.-P. Parole et signes muets // Vernant J.-P. e.a. Divination et rationalité. P., 1974. — "Transformational effect upon the behavior of the Greek language", произведенный изобретением письменности, анализирует Хаелок: Havelock E.A. The Alphabetic Mind: A Gift of Greece to the Modern World // Oral tradition, 1986. V. 1. N 1.
- ¹⁰ Charbonnier G. Entretiens avec Levi-Strauss. P., 1961.
- ¹¹ Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений. Оценка, событие, факт. М., 1988.
- ¹² Leroi-Gourhan A. Les religions de la préhistoire. P. 1983. P. 69.
- ¹³ Pears D. The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy. V. 1. Oxford, 1987. Passim.
- ¹⁴ Backer G.P., Hacker P.M.S. Scepticism, Rules and Language. Oxford. 1985. P. 124—125.
- ¹⁵ Benveniste E. Structure de la langue et structure de la société // Benveniste E. Problèmes de linguistique generale. II. P., 1974. P. 94—95.
- ¹⁶ Calvino I. Visibilità // Calvino I. Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio / Ed. Garzanti, 1988. P. 98.
- ¹⁷ Бенвенист Э. Природа языкового знака // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 93.
- ¹⁸ Cassirer E. Symbol, Myth, and Culture. New Haven; London, 1979. P. 176—177.
- ¹⁹ Rudhart J. Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui // Revue européenne des sciences sociales. V. XIX, 1981, N 58. P. 140 et passim.
- ²⁰ Cassirer E. Op. cit. P. 177.
- ²¹ Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем // Язык и моделирование социального взаимодействия. М., 1987. С. 143.
- ²² Об этом см. специально: Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке. Ср. также интересный пример метафоры: Теодоридис Д. Что еще обозначало ср.-греч. πρῶτον // Этимология. 1985. М., 1988.
- ²³ Добуа Ж. и др. (группа μ). Общая риторика. М., 1986. С. 37.
- ²⁴ Фрейденберг О.М. Метафора // Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 187—188. — Ср. анализ идей Фрейденберг в кн.: Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1979. С. 139—140.
- ²⁵ Бенвенист Э. Категории мысли и категории языка // Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 105.

²⁶ *Berthoff A.E.* Sapir and the two tasks of language // *Semiotica*. V. 72, N 1/2, 1988. Ср. в самое последнее время обстоятельное исследование, посвященное Сепиру и Уорфу: *Димитрова С.* Лингвистична относителност. София, 1989.

²⁷ *Greimas A.I.* Comment définir les indéfinis? // *Actes sémiotiques — Documents*, 1986. VII, 72.

²⁸ *Гумбольдт В.фон.* Характер языка и характер народа // Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985.

²⁹ *Он же.* О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Вильгельм фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.

³⁰ Среди зачинателей семиотического истолкования этнологии (в частности, в кругу гумбольдтианских идей) нельзя не назвать Г.Г. Шпета и его разработки в области этнической психологии, см. об этом: *Иванов В.В.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 268—269.

³¹ *Якобсон Р.* В поисках сущности языка // Семиотика. М., 1983. С. 116.

³² *Он же.* Лингвистика в ее отношении к другим наукам // Роман Якобсон. Избранные работы. М., 1985.

³³ См. обзор современных взглядов на языковые структуры в связи с функциями высказывания, соотносительностью с действительностью, с когнитивными процессами: *Демьянков В.З.* О формализации прагматических свойств языка // Языковая деятельность в аспекте лингвистической прагматики. М., 1984.

³⁴ *Арутюнова Н.Д.* Лингвистические проблемы референции // НЗЛ. XIII: Логика и лингвистика. М., 1982. С. 11.

³⁵ *Eco U.* Notes sur la sémiotique de la réception // *Actes sémiotiques*. IX, 81. 1987. P. 11.

³⁶ *Падучева Е.В.* Высказывание и его соотносительность с действительностью: (референциальные аспекты семантики местоимений). М., 1985. С. 7 et passim.

³⁷ *Демьянков В.З.* Указ. соч. С. 202.

³⁸ *Иванов С.А.* Восприятие славянами византийского образа императора: (по данным житий Супрасльского сборника) // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси: (сборник тезисов). М., 1987. С. 9—10. — Ср. о переводе как "отражении отражения": *Денкова Л.* Имя любви (философские источники первой славянской теории перевода: Псевдо-Дионисий Ареопагит и Иоанн Экзарх) // *Études balkaniques*. N 2. 1989. "От любви, как от Розы Умберто Эко, остается лишь имя. Но, по словам Гумбольдта, именно в именах, в языке продолжают действовать творческие силы человека — это доказывает творчество и Псевдо-Дионисия и Иоанна Экзарха" (с. 85).

³⁹ *Левинтон Г.А.* Понятие "кода" в исследовании образа // Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды. М., 1988. Ср. классификацию кодов от "естественных", "спонтанных" через "окультуренные" к "сложнейшим культурным" (т.е. от зоосемиотики до риторики), предложенную Эко: *Eco U.* Einführung in die Semiotik. München, 1972. S. 20 f.

⁴⁰ *Folclor din Transilvania*. Bucureşti. 1962. V. IV. P. 225. N 467.

⁴¹ *Байбурина А.К.* Коды обряда и их взаимодействие // Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды: *Толстая С.М.* О семантическом единстве обряда // Там же.

⁴² *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. С. 21, 28.

⁴³ К этому индуктивным путем пришел Г.Л. Пермяков в своих паремиологических штудиях, когда обнаружил, что в основе обширного материала, предоставляемого паремиологическим фондом разных традиций, лежат сложные логические структуры, перекрывающие общепринятый подход, который ограничивал функции паремий остроумным отражением повседневного опыта. См. сейчас многочисленные исследования по структурной паремиологии.

⁴⁴ *Якобсон Р.* Язык в отношении к другим системам коммуникации // Роман Якобсон. Избранные работы. М., 1986. С. 329.

⁴⁵ *Nöth W.* Handbuch der Semiotik. Stuttgart, 1985. S. 185 f. Sprache als Kode.

⁴⁶ *Якобсон Р.* В поисках сущности языка. С. 115—116.

⁴⁷ Дюмезиль так комментирует этот фрагмент: "Здесь перед нами одна из тех логических фатальностей, одно из тех неизбежных рассуждений, которые часто ввергают системы мышления, когда они философичны, — в апорию или софизмы, когда теологичны, — в мистику" (*Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 81).

⁴⁸ *Малькольм Н.* Мур и Витгенштейн о значении выражения "Я знаю" // Философия,

логика, язык. М., 1987; *Дмитровская М.А.* Знание и достоверность // Прагматика и проблемы интенциональности. М., 1988.

⁴⁹ *Абрамян Л.А.* Беседы у дерева (этнографические заметки) // Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира. М., 1979. С. 59—60.

⁵⁰ *Леву-Стросс К.* Структура и форма. Размышления над одной работой Владимира Проппа // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 9, 23.

⁵¹ *Steiner W.* Language as Process: Sergei Karcevskij's Semiotics of Language // Sound, Sign and Meaning. Ann Arbor. 1976.

⁵² *Иванов В.И.* Forma formans e forma formata (Форма жидущая и форма созижденная) // Вячеслав Иванов. Собрание сочинений. III. Брюссель. 1979. С. 675, 677, 679.

⁵³ *Гумбольдт В.фон.* Характер языка и характер народа. С. 372—373.

⁵⁴ *Чайкановић В.* Речник српских народних веровања о биљкама. Београд. 1985.

⁵⁵ *Eliade M.* Le culte de la mandragore en Roumanie // Eliade M. De Zalmoxis à Gengis-Khan. P., 1970.

⁵⁶ Ср. у Шантрена (s.v. давбрауџоџ) «...[pour les *realia*]. Ils évoquent avec hésitation d'après Lagarde un nom perse de la plante qui serait *merdum gjā* "plante de l'homme" (?)».

⁵⁷ К реальности денотата ср.: (о мандрагоре): "Weil die südeurop. Pflanze auf dt. Boden nicht wächst, ersetzte sie bei uns durch heimische Wurzeln, namentlich durch die der gleichfalls giftigen Zauntübe (Bryonia)" (*Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin; New York, 1975. S. v. *Alraun*).

⁵⁸ *Цивьян Т.В.* "Повесть конопля": к мифологической интерпретации одного операционного текста // СБЯ. М., 1977.

⁵⁹ *Топоров В.Н.* Заметки о растительном коде основного мифа (перец, петрушка и т.п.) // Балканский лингвистический сборник. М., 1977.

⁶⁰ О колядниках как о пришельцах из иного мира см.: *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.

⁶¹ *Цивьян Т.В.* К мифологической интерпретации восточно-романского колядного текста "Плугушор" // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.

⁶² *Гумбольдт В. фон.* Характер языка и характер народа. С. 374.

⁶³ *Топоров В.Н.* Санскрит и его уроки // Древняя Индия: Язык, культура, текст. М., 1985.

⁶⁴ *Максимов Д.Е.* О романе-поэме Андрея Белого "Петербург" (к вопросу о катарсисе) // *Dissertationes slavicae. Sectio historiae litterarum.* Szeged. 1985. С. 78.

⁶⁵ *Шнет Г.Г.* Театр как искусство // Из истории советской науки о театре: 20-е годы. М., 1988. С. 43.

⁶⁶ *Courtès J.* Introduction à la sémantique de l'énoncé // *Actes sémiotiques — Documents.* P. VIII. N 73—74, 1986. P. 60 s. et passim.

⁶⁷ *Фрумкина Р.М.* Специфика "наивного" языкового сознания и методы его изучения // Типы языковых общностей и методы их изучения: Тезисы конференции. М., 1984.

⁶⁸ *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Народная этимология и структура славянского ритуального текста // X съезд славистов. М., 1988.

⁶⁹ Ср. случай со стихотворением Ахматовой "Бывало я с утра молчу...", где никто не замечал акростиha "Борису Анрепу".

⁷⁰ *Burkhardt D.* ЧЕРНЫЙ КОнь прыГАет в огонь // *Zur Geschichte und Struktur des russischen Volksrätsels // Beiträge zur Russische Volksdichtung.* Berlin, 1987. — Ср. почти исчерпывающий список анаграмм для русских загадок в работе: *Топоров В.Н.* К исследованию анаграмматических структур // Исследования по структуре текста. М., 1987.

⁷¹ *Десницкая А.В.* Типы лексических взаимосвязей и вопросы образования балканского языкового союза // X съезд славистов: Языкознание.

⁷² Этнолингвистический словарь славянских древностей (руков. Н.И. Толстой): Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984. Отчасти в продолжение: Схема описания мифологических персонажей // VI Балк. Конгресс: Проблемы культуры. М., 1989.

⁷³ ОКДА. Вступительный вып. Скопје. 1987. Предисловие (авт. С.Б. Бернштейн); *Калынь Л.Э., Клепикова Г.П.* К вопросу о значении многоязыковых атласов для изучения славянского диалектного континуума (на материале ОЛА и ОКДА) // ВЯ. N 3, 1989.

⁷⁴ *Шведова Н.Ю.* Парадоксы словарной статьи // Национальная специфика языка и ее отражение в нормативном словаре. М., 1988. С. 6—7.

О БАЛКАНСКОЙ МОДЕЛИ МИРА

Свободное пользование термином "балканская модель мира" (БММ) может показаться несколько преждевременным. Если понятия ММ и ее структуры сформулированы и разработаны, то понятие БММ требует обоснований или, по меньшей мере оговорок. Литература, посвященная схождениям в балканской духовной культуре, в балканских традициях, огромна, но свой Сандфельд здесь пока не появился. Предложения по системному описанию балканской картины мира звучат в последнее время все определеннее, и термин БММ уже введен (см. прежде всего работы Буркхарт)¹: момент, когда накопленный материал тяготеет к классификации и интерпретации на современном уровне, назрел.

Хронологически обращение к БММ шло как бы после или на основе БЯС, т.е. выросло из лингвистической балканистики, дисциплины с ее немногим более чем полувековой историей в своем роде особой. При всей неравномерности своего развития, скачках вперед и кружении на месте, отрицании собственных постулатов, возвращении к ним и т.п., балканистика стала примечательным полигоном, на котором проходят испытание актуальные методы лингвистического анализа. Понятие языкового союза было основано на балканской ситуации по преимуществу, и Балканы в большой степени питали теорию языковых контактов и языковой интерференции. Компаративистские штудии, социо- и этнолингвистика, ареальная лингвистика, лингвистическая география, лингвистика текста и т.д. оказываются вовлеченными в "балканскую ситуацию", и внутренний импульс этого — попытки найти объяснение, почему и как возникло это уникальное сообщество.

Человеческая мысль не удовлетворяется созерцательным отношением к миру, но стремится добраться до его механизма, хотя бы это были поиски *regretium mobile*, на бесконечном пути к которому совершаются открытия, возможно, перекрывающие недостижимую цель. Такой подход предполагает экстенсивность, с одной стороны, и самоограничение, с другой: однозначное решение, стройная всеобъемлющая система, где ничто не выпадает в осадок, перестают быть центром и ориентиром исследования. В оправдание вспомним запрет на обсуждение проблемы происхождения языка, принятый в Парижском лингвистическом кружке, и приведем слова Дюмезиля, которыми он кончает одну из своих последних книг²:

"Что касается земли обетованной любого идеологического исследования, а именно — открытия законов человеческого мышления, то мы оставляем другим надежду, что это в пределах достижимого, почти

в наших руках: ... Означает ли это, что ограниченные и предварительные, *hic et nunc*, наши результаты не интересны энтузиастам этих идей? Нет, конечно, но на этой стадии... основное очарование для читателя представляет прежде всего свободное, бесконечное богатство человеческого ума. В этом отношении выбор огромен... Конечно, ... трансформации и отклонения объяснимы, но дадим себе отчет, что в тех же пространственных и временных условиях могли возникнуть и другие, но однако не возникли. Человеческий ум непрерывно производит отбор среди своих сокровенных богатств. Почему? Как?"

Эти размышления Дюмезиля взяты как своего рода "операционное motto" к установлению и описанию БММ: избран путь, который не предполагает предварительной выработки детализированного и логически безупречного аппарата. Сеть, набрасываемая первой, имеет намеренно крупные ячейки, которые задерживают лишь нечто *большое* — во всех смыслах слова. Если же размер ячеек предельно уменьшить с самого начала, чтобы не упустить ничего и дать каждой детали свое место, мы рискуем растворить *большое в малом* и исказить "образ БММ" из-за чрезмерной жесткости требований. Раз мы говорим о картине мира, то пусть это будет картина, на которую надо смотреть издали: только на расстоянии отдельные мазки образуют цельное изображение; конечно, следующий шаг должен вернуть нас к этим отдельным мазкам, чтобы понять, почему, каким образом именно они создают это единственное в своем роде изображение. Иными словами, мы отказываемся от такого описания БММ, которое предполагает выработку системы — наподобие того, что сделано и делается в отношении БЯС. Вполне возможно, что "неоявление Сандфельда" неслучайно: для БММ нужны какие-то иные критерии, большая свобода, готовность к неожиданным переходам, от скольжения и перетекания, до резких рывков. Поэтому здесь излагается, скорее, некоторое общее "ощущение" БММ в попытках найти ее *spiritus movens*, и высвечиваются те фрагменты, детали, оппозиции, которые представляются формообразующими (в аспекте *forma formans* и *forma formata*). Это соблюдается и в отношении лингвистического уровня: и здесь постулируется прежде всего общее соответствие лингвистического кода и БММ, пусть даже это ощущается прежде всего на интуитивном уровне, и анализируются те языковые фрагменты, которые в наибольшей степени это общее выражают.

Такого рода подход не ищет оправдания в традиционном "соображении места": пожалуй, это тот случай, когда материал воздействует на интерпретатора, подчиняя его своему пространству, своим темпам, своим чередованиям света и тени. Как бы то ни было, хотелось прежде всего передать многообразие БММ, которое хотя и вырастает из схождений или во всяком случае поддерживается ими, но перекрывает любую схему, пытающуюся разложить это многообразие по клеткам.

* * *

Понятия "балканцы" (в которое вкладывается и нечто большее, и нечто иное, чем только географическое указание на "место жительства") и тем более "балканский менталитет" употребляются достаточ-

но широко; они признаны, хотя, как и для БММ, точного определения для них не существует. Однако — и в этом можно видеть дополнительную опору для постулирования этих понятий — они идут не только от исследователей, т.е. и звне: в определенной степени это и самоназвания, самоопределения их носителей.

Как и в случае БЯС, первое же соприкосновение с каждым членом балканской общности, т.е. с каждым балканским народом и его традицией, раскрывает их глубокую индивидуальность, неповторимость, непохожесть (сравнение с БЯС ни в коем случае не означает, что он определяет границы БММ; они, несомненно, гораздо шире и втягивают другие языки и диалекты; БЯС остается как исходная точка, как ориентир). Более того, речь идет не просто о различиях, но о противопоставленности по целому спектру критериев, которые могут входить в разнообразное сочетание: этнические, этноязыковые, этнокультурные, конфессиональные, профессиональные, ареальные и т.д., (ср. хотя бы *муслимане* — определение национальности по признаку веры; саракачаны, куцовлахи — их национальная принадлежность неразрывно связана с профессией, кочевое пастушество, и т.п.)^{2а}. Эта противопоставленность не только фиксируется исследователями (и звне), но поддерживается, более того, ревностно отстаивается ее носителями, что не мешает им ощущать свою принадлежность к прочному единству, отделяющему их от остального, "небалканского" мира. С непривитивной оппозиции *тождество/различие* (*тот же самый/иной*), т.е. с острого контраста, в определенном смысле начинаются Балканы.

Ситуация, может быть, и не уникальная, но здесь имеющая свой особо высокий экстенционал. Поразительна разработанность и четкость самосознания, позволяющего почти моментально проходить ступени от балканца — предельно общего в данном масштабе понятия, — которому противопоставляются все остальные, до *себя самого* и только себя, *своего дома* и только его, в противопоставлении ближайшему соседу. Ступени перехода значимы своими пространственно-временными характеристиками, которые в конце концов сводятся к чувству исторической непрерывности, преемственности, исходящему из исконной принадлежности к Балканам. "Мы — самые древние насельники Балкан", "Мы — фракийцы"³, "Мы — славяне"⁴, "Мы — те, кто живет там-то, и в этом наша особенность" и т.д. — это не клише, к которому относятся снисходительно с позиций "объективной истины", это осознание своего я в балканском контексте. И есть уровень, на котором достоверным является именно это самоопределение, вопреки тому что известно "из науки". Во всяком случае ценность такого чувства *своего* времени и *своего* пространства (*Одиссей возвратился, пространством и временем полный*) бесспорна; другое дело, что это дает основания для идеологических, политических и т.п. манипуляций, искажающих исходное бескорыстие самой идеи.

Повторим, что одновременное ощущение общности и индивидуальности, принадлежности человечеству и принадлежности только себе свойственны не только балканскому самосознанию, а в определенном смысле универсальны. Однако специфика Балкан (в том числе

пространственно-временная) — продолжительные и продолжающиеся межэтнические контакты, которые развиваются в совершенно разных жанрах, от пасторального до трагедийного (иногда причудливо совмещенных) — реализует эту универсалию в ярком, резком, особом, в балканском образе.

Здесь не будет излагаться хорошо известная история Балкан, их заселение, передвижения народов, исторические перипетии, в ходе которых оказывались перетасованными племена, народы, языки, диалекты, религии, традиции, культуры и т.д. (ср. обширнейшую литературу и в частности последние "руководства по балканистике", излагающие эту историю компактно и применительно к "балканскости" как к эссенции, не только отражающей специфику ситуации, но и диктующей способы ее воплощения в реальности⁵). Термин "балканскость" в нашем случае имеет прообраз в названии книги Певзнера по английскому искусству, рассмотренному *sub specie* английского менталитета; "The Englishness of English Art"⁶. Автор, предупреждая, что он трактует предмет исследования *извне* ("I should have set myself up as a judge of English qualities in English art, being neither English-born nor English-bred", p. 9), начинает изложение с размышлений о национализме, о правомерности исследования искусства с этой точки зрения и приходит к выводу: "география искусства — безусловно национализм в действии" (с. 16). В семиотической терминологии это означает "давление ММ" на собственный визуальный код (в одном из его "культурных" воплощений).

Одно из свойств "балканскости" в аспекте БММ может состоять в том, что не уникальные явления складываются в уникальную мозаику. Это свойство было замечено при анализе балканских языков в аспекте БЯС: по каждому из балканизмов можно образовать языковые сообщества, выходящие за пределы Балкан, но вне Балкан нет языка, который обладал бы необходимым минимумом балканизмов, во-первых, и нес бы в себе тот энергетический заряд, который позволял бы судить о его прошлом и настоящем и в какой-то степени прогнозировать будущее. Можно сказать, что таким образом характеризуется любая, во всяком случае европейская ММ, но здесь идет речь о конгломерате ММ, которые, собранные вместе и оставаясь самими собой, создают нечто общее, и это общее является и большим, и новым.

В свое время были высказаны соображения по поводу того, что описание и представление балканского языка *sub specie* балканистики должно принципиально отличаться от других описаний того же языка — в кругу родственных ему, в свете общей типологии или, наконец, независимо от внешних критериев, в своих собственных пределах. Попадая под эгиду БЯС, грамматика высвечивает те по преимуществу черты языка, которые и делают его балканским, оставляя другие несколько в стороне.

Этот же принцип может быть положен и в основу описания БММ. Вряд ли удастся на первом этапе, в наборе оппозиций БММ, обнаружить нечто, нигде за пределами Балкан не встреченное. Однако это не должно опровергать самую идею, поскольку единицей является весь набор с соответствующим распределением весов, и описывает

он комплекс разных традиций как некую целостность. Сам состав БММ, где ее члены соблюдают внутреннее единство и внешние границы, предполагает сосуществование четко выраженных противопоставлений и их слияние, нейтрализацию, в крайних случаях приводящую к мене знаков, т.е. возвращающую к противопоставлению, но уже в обратной перспективе. Уникальность, возникающая из неуникального, в определенном смысле более ценна, поскольку она основана на порождении *иного*, преобразующего исходный материал, который, как казалось, не давал на это надежд, но как оказалось, нес в себе зерно преобразования. Общность БММ существует только на основе разного, поддерживается и питается прочной индивидуальностью балканских языков и традиций и в свою очередь питает и поддерживает эту индивидуальность. То, что единство проявляется в различиях и поддерживается ими, известно со времен античности (Платон). Применение этой идеи в качестве инструмента научного анализа см. у Фрейденберг (запись в дневниках 1928 г. о "Поэтике сюжета и жанра", с. 155—156): "Я хотела поставить во главу угла мысль о различиях, которые оказываются тождеством... Мне хотелось установить закон формообразования и многообразия"; эта идея ("единство проявляется только в отличиях") привлекла Пастернака (письмо к Фрейденберг от 21.10.1932 г. по поводу ее работы "Три сюжета или семантика одного")⁸.

К такому выводу привели лингвистические разыскания в области синтаксической системы БЯС⁹. Алгоритм анализа и синтеза текста, соответствующий *lingua franca* на грамматическом (морфосинтаксическом) уровне, пригодный для любого языка БЯС и снабженный достаточно простыми правилами перехода с языка на язык, представлял собой "непритязательный" список, состоящий из трех десятков элементарных синтаксических конструкций (ЭСК) и набора приемов разворота и трансформации этих ЭСК. Более пристальный взгляд обнаружил в этом алгоритме не только своеобразие монтажа ЭСК, но и такие примечательные явления, как: длинные цепи неполнозначных элементов — предлогов, союзов, местоименных клитик — подчиняющиеся жестким синтаксическим и лексическим ограничениям и образующие дейктический каркас текста; аппозиция — наиболее отчетливое выражение стремления к аграмматизму. Уже эти две характеристики содержат возможность разных интерпретаций, т.е. изначально постулируемую амбивалентность. Модель синтетически простого и аналитически сложного языка, положенная в основу БЯС, предполагает преимущественную роль семантического синтаксиса: интерпретация определяется не столько конструктивно, сколько тем, какие слова соплагаются. Исходная возможность разных толкований повышает степень интенциональности. Перед участниками "балканского диалога" раскрываются многообразные пути ухода от выбора *да/нет*, от однозначности. Это создает и особое отношение к проблеме истинности, достоверности и особые роли участников диалога, которые по своему произволу могут усилить или уменьшить эту неопределенность. Амбивалентность проявляется и в том, — и это приносит эстетическое удовлетворение — что стоит языкам—членам БЯС объеди-

ниться на основе сходства, как раскрывается и начинает блистать их индивидуальность, прорывающаяся сквозь униформу БЯС. Постулирование БЯС и БММ как конвенциональных концептов имеет смысл лишь постольку, поскольку сохраняется индивидуальность каждого из входящих в них членов.

Обнаружив сходжения балканских языков, их сразу же поместили на временную ось и приписали им поступательное развитие. Иными словами, БЯС имел на ч а л о (поскольку известны иные состояния языков, не соответствующие системе БЯС) и — по неистребимому представлению о прогрессе — должен двигаться дальше, чтобы (в кульминации? в развязке?) прийти к ф и н а л у, т.е. к унификации всех языков и сведения их воедино. Однако истоки БЯС теряются во мгле — и не только из-за недостатка письменных свидетельств. Поиски "первобалканизмов" или "первобалканских языков" пока бесперспективны, в частности, и потому, что балканизмы оказываются заложенными в структуре каждого языка, который как бы ждет сигнала для того, чтобы действовать в данном направлении, подталкиваемый какими-то (внешними? внутренними?) катализаторами, — а мог бы развиваться и по-другому. Поэтому, может быть, не стоит и пытаться определить, когда же каждый из языков, входящих в БЯС стал "балканским по-настоящему". Эта неопределенность сама по себе достаточно значима, и она среди прочего, поддерживает то амбивалентное состояние, когда каждый язык и похож на все остальные, и совершенно на них непохож. То же можно сказать и о будущем, сужденном БЯС: предположения о полном совпадении балканских языков, которые должны сойтись в какой-то отдаленной точке — не более чем оптический эффект, как в случае параллельных линий, как будто сходящихся где-то в перспективе, или надежды добраться до того места, где небо сходится с землей.

То же самое, как представляется, сохраняется и для БММ, с той, быть может, разницей, что, учитывая специфику материала, "балканскость" здесь может проявляться более непосредственно, более, если можно так сказать, художественно. Но эти обстоятельства ставят сложные проблемы в выработке критериев описания. Предполагается, что по аналогии с лингвистическим уровнем и здесь должен быть составлен набор ДП, снабженный правилами разворота, трансформации и правилами перехода от одной традиции к другой (а каждый член БММ будет предварительно описан по единой схеме)¹⁰. Возможно, начать следует с установления набора основных семиотических оппозиций, взяв в качестве отправной точки универсальный набор семиотических оппозиций архетипической ММ, но имея в виду и существенные отличия.

Во-первых, особое внимание должно быть уделено экстенсionalу семиотических оппозиций. При выработке синтаксической схемы БЯС на избранном уровне подробности экстенсional практически не учитывался. Что же касается БММ, то здесь своеобразие выявляется не только монтажом оппозиций, но и их весами *внутри* БММ и *вне* БММ, по сравнению с небалканскими традициями. Нет сомнения, например, что оппозиции *внутренний/внешний*, *свой/чужой* универсальны. Однако для БММ эти оппозиции обладают наибольшим

экстенционалом, занимают едва ли не главенствующее место в иерархии (стоят во главе набора семиотических оппозиций). В каком-то смысле можно построить БММ "на них", подчиняя им другие оппозиции, но помня, что эти оппозиции не только охраняют границы, но и обеспечивают переходы за их пределы, мену *своего* и *чужого*. И то, и другое в условиях Балкан с их калейдоскопическими перемещениями является необходимым условием выживания во времени и пространстве.

При переходе от БММ как некоторой общей схемы к так называемому балканскому тексту, т.е. от competence к performance приходится также балансировать между одинаковым и разным. Это "ситуация близнецов": сначала они кажутся неразличимыми, затем внимательный взгляд обнаруживает различия, так что смешать их уже невозможно. Существуют классические общепалканские сюжеты — "Приход мертвого брата", "Замурованная жена", "Муж на свадьбе жены" и т.п. Национальная специфика их обнаруживается на достаточно продвинутом уровне, и они определенно входят в общепалканский (sub specie БММ) фонд. Однако пренебрегать их "местными" различиями было бы недопустимо, в интересах БММ, — поскольку это закрывало бы путь к тому, чтобы приписывать свойство "балканскости" уникальным явлениям (ср. "Миорицу"). Это еще одно напоминание о том, что на Балканах одинаковое существует в различиях, а единственное иррадирует в разное, отражаясь там непрямым образом ("балканский бриколаж").

Уже в применении к лингвистическому уровню было предложено считать балканизмом и то явление, которое зафиксировано только в одном языке, но тем не менее подходит под критерий балканистичности. Тем самым понятие балканизма выводилось из круга конкретности (балканизм — это слияние род. и дат. падежей или конъюнктив на месте инфинитива и под.) и переходило в ранг абстрактного и условного понятия, описываемого комплексом некоторых признаков. Если в применении к языковому уровню это понятие "одинокое балканизма" могло показаться искусственностью, ненужным осложнением (а оправдание его в том, чтобы таким образом прояснился характер языка — в гумбольдтианском смысле — для его балканской ипостаси), то в применении к БММ можно найти такой уровень, когда эта единственность оказывается вполне достоверной.

Приступая более непосредственно к описанию БММ еще раз подтвердим, что здесь избран путь, при котором детали опускаются в пользу общего взгляда. Сопоставление БММ и языка-кода осуществляется на уровне категорий. Это и будет сеть с крупными ячейками. Более того, мы отказываемся от составления полного набора семиотических оппозиций БММ, как и вообще от установки на исчерпывающее описание ее системы, считая в данном случае более важным указать лишь наиболее яркие и определяющие точки, которые к тому же находят наиболее надежную опору в языке-коде. И если в применении к БММ и к БЯС всплывает идея парадоксальности, то пусть она проявляется и в этом подходе: через заведомо фрагментарное описание, избегающее точных определений, дать полное, настолько это возможно, пред-

ставление о сути БММ. В кругу этих намерений избрана ориентация на "балканский макроконтекст", понятие, предложенное недавно¹¹ и не имеющее точного определения — это "мерцающий объект", который сам может быть определен только при ответе на вопрос о сути самого феномена Балкан и об определении тех сфер, в которых он проявляется и которыми он формируется" (с. 3).

Но до этого следует обратиться к самому "балканскому пространству" (БП), его географическим характеристикам, и к другой стороне феномена Балкан — "балканскому времени" (БВ). Связь географического расположения, рельефа, природы с историей, социо- и этнокультурными развитием, менталитетом и т.п. — тема известная и не раз возникавшая именно в связи с Балканами. Обращение к этой теме в данном случае — новый виток, имеющий целью акцентировать контуры, непосредственно подводящие к БММ, "сформулировать" БП и БВ с помощью семиотических оппозиций (vs. семиотических категорий), чтобы показать, как они отражаются в БММ, преобразуются в ней и преобразуют ее.

БП может быть описано системой "нестабильных" противопоставлений, т.е. противопоставлений, варьирующих свой экстенционал вплоть до нейтрализации или даже мены знака¹². На этом реальном "материале" действуют одновременно и бинаризм, и отрицание бинаризма. Балканы — полуостров (а не материк), но с таким фундаментальным основанием, что "полуостровность" проявляется только на юге. Балканы омываются семью морями, их морская граница составляет 9300 километров (материковая — 1600 км), но изрезанность береговой линии и обилие островов (зеркально отражающих эту изрезанность) делает околбалканское морское пространство как бы продолжением материка. Путь во-вне может быть представлен как переход с суши на море и в то же время как переход с суши на сушу, на прерывный мост, состоящий из островов. Этот путь отражался в "визуальной эстафете" — костры, зажигаемые на островах и по цепочке передающие весть о важном событии. Бесконечность путешествия по морю (Одиссей, Эней) определяется "лабиринтным" маршрутом от острова к острову: это выведение на поверхность подземного лабиринта. Лабиринт, кстати сказать, был выстроен на Крите, т.е. на острове, и самим своим местоположением давал модель пути и для моря, и для суши (подъем и спуск в горах, путь по руслам извилистых горных рек и т.д.). Горы, стремление в горы, в верх, также есть выход во-вне, в иную стихию, на этот раз не водную, а воздушную (небо). Недаром в БП так часто подчеркивается острие, точечность горных вершин, когда твердое пространство исчезает, а за ним начинается иной, *верхний* мир. Это сужение пути и символизирует его уход в бесконечность, в верх. Путь *вверх* противопоставлен не только в воде, морю, как пути в иной, *нижний* мир¹³ (куда, впрочем, можно попасть и через горные пещеры — так совмещаются верх и низ, и моделью этого может служить путь в нижний мир через колодец — "опрокинутая гора", гора со знаком минус, и вода), но и долинам, т.е. низу, принадлежащему суше. Это в определенном смысле смеячает оппозицию *верх/низ, вертикаль/горизонталь*: долины (см. еще горные долины)

обеспечивают постепенность перехода, образуя своего рода средостение между "крайними" участками противопоставления¹⁴.

Доминантой в освоении БП оказывается путь, имплицитный движению, которое таким образом оказывается заложеном в структуре пространства и, возможно, реализует одновременно и идею времени. Путь связывает, объединяет и в определенных ситуациях нейтрализует контрастные перепады, осуществляемые на ограниченной и в сущности небольшой площади БП. Но для *homo balcanicus*'а БП — полуостров и море, определяемое каботажным плаванием, — представляет собой космос с его необъятностью и бесконечностью. Путь — средство выражения этой бесконечности: его лабиринтообразная структура не только растягивает, но и усложняет БП: спуск вниз или подъем вверх (с гор — в горы) — это серпантин; путешествие по горизонтальной поверхности моря — лавирование в коридоре островов. В БП путь как бы уходит от прямизны (и от признака *кратчайший*), но уходит таким образом, что предельная его усложненность, разведение оппозитов в итоге оборачивается единством — воды и суши, гор; долин и моря; островов и материка и т.д.

Расчленение—разъединение и связь—соединение, разбросанность (ср. Спорады: *speirō, dia-spora*) на море и компактность — собранность на материке, горизонтальность и вертикальность, ровность и неровность, внутренняя ориентация и внешняя ориентация, центр и периферия, открытость и закрытость — вот что определяет балканское пространство и чего" не могут игнорировать люди этого пространства, которые... вынуждены относиться к этим категориям в их антитестическом раздвоении... как к сути своего существования, к жизненной теме"¹⁵. Предложение рассматривать балканское пространство как матрицу, в соответствии с которой "штампуются человеческая жизнь", заставляет сделать вывод, что "балканский" модус жизни в течение тысячелетий определялся структурой этой матрицы (но и не только ею).

Структура такого пространства, представленная здесь в антропоцентрической перспективе (идея пути предполагает освоение пространства человеком), требует соответствий и во временной структуре, также по отношению к человеку. В БВ в свою очередь основной доминантой можно считать идею пути, как того, что связывает, соединяет, обеспечивает преемственность, создает ощущение (исторической) тождественности человека самому себе. В бурной балканской истории "связь времен", понимаемая как непрерывность существования общества, данного общества, прерывалась не раз, но балканская жизненная сила преодолевала эти разрывы, постулируя единство "осевого времени", одним из основных уроков которого было осознание ответственности жизни во времени.

"Осевое время", предполагающее преемственность, дает и иные семантические разветвления и среди них то, что можно назвать "спрессованным временем" (*Я вижу все в одно и то же время*, по слову поэта), когда человек читает или переживает свою историю как бы партитурно, ощущая себя сразу в нескольких (во всех) точках своей истории. Отсюда — то сознание, которое позволяет не просто воз-

водить себя к предкам, но отождествлять себя с теми, кто предшествует на оси времени; отсюда особая направленность в будущее, стремление не столько конструировать нового человека, сколько гарантировать его тождественность себе самому "непреходящему". Здесь, среди прочего, укореняется национальное самосознание и осознание языка как самого эффективного орудия для выполнения этой задачи¹⁶.

Непрерывность БВ включает в себе и осмысление его как континуитета, не имеющий начала и конца; в конце концов это приводит к своего рода отказу от категории времени, переходу во вневременное существование. Линейная последовательность событий оказывается несущественной и заменяется блужданием в "пространстве времени", ср. в "Проклятом дворе" Андрича (о рассказе фра Петара):

"Отрывки не всегда складывались в связанное повествование. Часто, продолжая начатый рассказ, старик повторял то, что уже говорил, либо забегал далеко вперед, пропуская немалый отрезок времени. Он говорил обо всем так, словно время для него уже потеряло всякий смысл, а поэтому и в чужой жизни он не придает ему и его обычному ходу никакого значения. Его рассказ прерывался, возобновлялся, делал скачки вперед, возвращался назад, а закончившись, начинал обрастать новыми, более подробными толкованиями, причем все это без учета места, времени и действительного, раз навсегда установленного течения событий".

Если "вычертить" этот рассказ, то зигзагообразная линия вернет к идее лабиринта, т.е. пути, предполагающего пропуски и повторения и отсутствие начала и конца¹⁷.

Вечное возвращение, цикличность приводит с собой идею круга, универсальную в архетипической ММ, едва ли не основоположную в БММ. "Балканский круг", помимо канонических значений (соляренный символ, магическое место, охраняющее от иного мира или принадлежащее иному миру, и т.д.)¹⁸ отличается особыми свойствами. Если обычный круг не имеет начала и конца благодаря тому, что он сомкнут, то балканский круг (по крайней мере в ряде ситуаций) выражает тот же смысл своей разомкнутостью, тем, что он начинается *нигде*, уходит в *никуда* и движется не (только) вокруг своей оси, но и поступательно. С этим усложнением движения связано и особое строение линии круга, не ровной, а извилистой, зигзагообразной: в балканском круге находит выражение идея лабиринта и движения в лабиринте. Собственно говоря, балканский круг — это разворачивающийся клубок, нить Ариадны, обматывающая закоулки лабиринта, и Тезей, который прокладывает путь по ней и которому прокладывает путь она (слияние субъекта и объекта, о чем см. и далее).

Словесные описания "извилисто-кругового" пути находят естественное выражение в визуальном коде БММ. Современная исследовательница проникательно уловила определяющую для БММ и балканского менталитета роль орнамента и специально меандра¹⁹. Этот сквозной — через время и пространство — балканский мотив слишком распространен, чтобы оставаться в пределах орнаментальности в буквальном и узком смысле слова. Здесь особенно явны характерные для БММ сочетания резких противопоставлений и их нейтрализации, сглаживания вплоть до опровержения. Бесконечность в движении, постоянное повторение, которое гонит вперед и заставляет оглядываться назад, чтобы убедиться в связующей неизменности. Отказ от прямой линии, от плав-

ности в пользу извилистости и угловатой геометричности и создаваемый этим прерывистый, пульсирующий толчками ритм, усложняет движение к цели (бриколаж), но в то же время закрепляет информацию повторениями и причудливыми конфигурациями "топтания на месте". Концепт орнамента аккумулирует значения обоих членов оппозиции *неподвижность / движение*. Первый реализуется в постоянном повторении ограниченного числа элементов (или одного элемента), т.е. в возвращении к одному и тому же, и стоянии на месте. Второй реализуется в бесконечном повторении, нанизывании и наращивании элементов, предполагающем постоянное перемещение (ср. хотя бы название одного из классических греческих вазовых орнаментов — "бегущая собака").

Заложенная в орнаменте идея движения подсказывает возможность его транспозиции в другой код. По мысли Злыдневой, орнамент опознается на уровне хореографического кода — имеются в виду прежде всего коллективные круговые балканские танцы (*opo, коло, horá, хóрос*). Имеется в виду не только бесконечность движения по замкнутому или незамкнутому кругу и бесконечность повторения одних и тех же элементов (па), но и сами эти элементы (особенно движение ног)²⁰, которые как бы вырисовывают орнамент, в частности, меандр. Если хоровод незамкнут, то это как бы меандр в квадрате — извилистое движение цепи²¹ дублируется отдельными танцевальными фигурами, представляющими раппорт орнамента. Эти хороводы, в основе которых лежит очень четкий ритм, производят на зрителя впечатление двойственности; сочетания неподвижности, топтания на месте и неудержимого движения. По Вулкэнеску, "le phénomène horal", т.е. синкретический культурный феномен, разворачивающийся в круг или в спираль, имеет поливалентное антропологическое значение. Карпатский вариант этого феномена выражает структуру и творящую функцию пространства "le prétexte, le thème et le modèle culturel"²².

Изменения темпа, "раскручивание" от медленного к быстрому, почти вихревому, создает ощущение затягивающей воронки. В этом контексте значимым представляется сочетание в д.-гр. хóрос (лексема, представляющая концепт танца в БММ), значений 'танец' и 'группа танцоров', т.е. "коллективный танец" и 'место для танцев', см. у Шантрена: "Il est difficile de préciser si l'on doit passer de la notion de "groupe de danseurs" à celle d' "emplacement préparé pour la danse" ou inversement". Само это место понимается либо как "dégagé, vide", либо как "délimité, clos" — последнее подчеркивает ограниченность перемещения (при неограниченности движения). Движение на ограниченном пространстве подсказывает идею движения по кругу. Нельзя не вспомнить здесь и о таком важном элементе балканского мифологического словаря как *гумно* (медное, серебряное, мраморное и т.п.) — гладкая расчищенная площадка, служащая сценой для разных мифологических событий, нередко не связанных с его прямым назначением, прежде всего — поединков (см. работы Филиповича).

На уровне сигнификата вообще обращает на себя внимание исконность идеи пространства в ряде важных понятий, относящихся к движению, а через движение переходящих в другие сферы, или в другие

коды БММ²³. К таким относится и д.-гр. *ῥυθμός* (*rhythmos*) — ритм. В современном понимании ритм принадлежит прежде всего области звука (музыка или речь); к "non-audible phenomena" с регулярно повторяющимися последовательностями элементов он прилагается как бы вторично, метафорически. В др.-гр. же традиции, напротив, исходное значение относилось к соразмерности частей, их расположению (иногда со значением повторения), отсюда — к значению формы ('shape', 'form' и даже 'pattern'). Далее (V в. до н.э.) значение 'формы' развило значение 'порядка' уже в применении не к объекту, а к действию, в котором важен признак повторяемости — ходьба, танец и т.п. Если *ритм* в значении 'форма' тяготеет к визуальному коду (а заложенная в нем идея повторения отсылает к орнаменту), то *ритм* в значении 'порядок', 'очередность' в применении к движению, легко ложится в хореографический код, где ритм представляет как бы "приведение орнамента в движение". Приложение ритма к музыке, т.е. транспозиция его в звуковой код, может тогда означать "озвучивание орнамента". Сочетание этих трех кодов сформулировано Платоном (Законы 665 А), где каждый обозначен особым термином, при том, что все они восходят к пространственным значениям и во всех скрыто или явно содержится идея упорядоченного повторения: "Для порядка движения будет название *ῥυθμός*, голоса, т.е. сочетания высокого и низкого, *ἄρμονία*, а сочетание обоих — *χορεία*" (*ἄρμονία* 'cheville, joint' dans la charpente, 'accord, contrat', Шантрен).

В структуре БММ пространственные и временные категории вписываются в антропоцентричную классификацию. Здесь нас будет интересовать антропоцентричность по относительным критериям (см. гл. 1), когда за точку отсчета берется не имманентное пространство и время, а положение человека в пространстве и во времени. Человек перемещается в пространстве, время течет, но в разных ММ это воспринимается и трактуется по-разному. Одна из основных оппозиций, а для БММ, быть может, и главная, — оппозиция *внутренний/внешний*, отраженная в других оппозициях — *закрытый/открытый*, *замкнутый/незамкнутый*, *близкий/далекий*, *здесь/там*, *верх/низ*, *вертикальный/горизонтальный*, *этот мир/иной мир* и т.д. К этому набору присоединяются временные оппозиции *свет/тьма*, *день/ночь* и более подробное членение суток; календарный *год*; *век* в значении срока, отпущенного человеку и в значении максимальной временной единицы — эпоха, эон и т.д. Членение времени, основанное на цикличности (не случайно концепт "мифа вечного возвращения" принадлежит Элиаде, который был прежде всего и до конца homo balcanicus), накладывает отпечаток на членение пространства, придавая ему статус единства и вечности. С другой стороны, разворачивание пространства, движение по нему обеспечивает линейное течение времени, реализующееся в однонаправленной последовательности событий.

Это сплетение пространственно-временных оппозиций создает в БММ весьма четкую структуру. Едва ли не любой текст БММ (текст ритуала, "текст повседневной жизни", т.е., наконец словесные тексты корпуса БММ) могут быть интерпретированы *sub specie* пространства и

времени. При этом пространственно-временной каркас "захватывает инициативу" и из обстоятельства времени и места превращается в своего рода предикат, диктующий действия, определяющий систему ценностей и т.п., т.е. реализуется как самодостаточная система, определяющая интерпретацию текста, вскрывающая его смыслы. В свое время это было показано на примере анализа разных видов балканского текста, словесного и несловесного; см. также приложения. Поэтому здесь сочтено возможным опустить примеры; отчасти они восполняются в гл. 4, где к тому же дан достаточно полный список основных семиотических оппозиций, описывающих не только румынскую ММ, но и БММ.

Рассматривая БММ как целостность и единство, образованное дискретным и разным, показалось важным остановиться на том, почему пространственные оппозиции, и *внутренний / внешний* в первую очередь, можно считать определяющими семантическую структуру БММ и каким образом оппозиция, безусловно дихотомическая, определяет семантику той ММ, для которой постулируется амбивалентность, уход от бинаризма (правда, едва ли не любая ММ умеет преодолевать дихотомию). Одно из толкований такой повышенной напряженности оппозиции *внутренний / внешний* в БММ может быть основано на географическом своеобразии Балкан, о чем уже говорилось, т.е. на резкой противопоставленности суши и моря, с одной стороны, и о снятии этой противопоставленности взаимопроникновением суши и моря. Пока же оппозиция *внутренний / внешний* разбирается в общесемиотическом плане.

Итак, повторим, что оппозиция *внутренний / внешний* является принципиально субъективной. Границы пространства — по воле человека, в зависимости от человека, по отношению к человеку — могут смещаться, расширяться или сужаться. Соответственно этому меняются и границы владения (собственности): одно теряется, другое приобретает, *свое* становится *чужим* и наоборот (ср. дар/обмен). Если выделение замкнутого пространства имело целью отделить *себя* и *свой* мир от нерасчлененного внешнего и сделать главной ценностью только *свое*, то в возможности перемен границ заключается и признание *чужого*, которое в определенных условиях может стать *своим* (также как может произойти и отторжение *своего*, которое соответственно становится *чужим*).

Органичность, с которой оппозиция *внутренний / внешний* превращается в социальном коде в оппозицию *свой / чужой*, отмечалась неоднократно²⁴. Как никакая другая, эта оппозиция связана с ориентацией человека в пространстве. Микрокосмос=мир человека представляет собой "пространство в пространстве" макрокосмоса. Микрокосмос расположен *внутри*, отделен от *внешнего*, и это обособленное положение создает уверенность в безопасности, во-первых, и в ощущении *себя* и *своего* как самостоятельной и неповторимой личности, обладателя такого же "неповторимого имени". Членение пространства актуализирует таким образом категорию посессивности: человек выбирает, что из окружающего мира он может или хочет присвоить.

Существенно подчеркнуть вновь, что это происходит в рамках

антропоцентричности, и что первый объект, который служит опытным материалом для проработки указанной оппозиции — это сам человек. Анализ гомер. φρένες²⁵ — классический пример того, как человек осознает свою духовную — *внутреннюю* деятельность в противоположность любой другой — *внешней*. Фрénéс Гомер употребляет для обозначения психической деятельности человека, как мыслительной, так и эмоциональной. Попытки отождествить какой-либо орган человеческого тела с φρένες безуспешны; как говорит Снелль, φρένες указывает на то, что нечто происходит "im Innern des Menschen", поэтому, по его мнению, неверно было бы ставить вопрос или/или, т.е. имеет ли этот термин только телесное или только духовное значение; основное заключается в следующем: "Хотя Гомер еще не различает тело и душу (или дух) он знает, что φρένες, ψυχή, θυμός, ήтор находятся *внутри* в человеке". Оказывается, что для описания наиболее важных действий и состояний человека необходимо указание на место, где это происходит, и само это место и служит классификатором: *внутри* в данном случае обозначает духовную деятельность. Функция φρένες — обозначать не что, а где, и *phren* у Гомера не является субъектом действия. В П. 9.309 δς χ' έτερον μέν κεύθη ενί φρέσιν, άλλο δέ εϊπη Снелль видит первый случай употребления phrenes в значении тайника, скрывающего мысли (с. 80, сн. 56), ср. у Вяч.Вс. Иванова: "Кажется вероятным, что термин φρένες, φρήν относится одновременно к тому чувствилищу *внутри* человека, которое быстро откликалось на приходящие *извне* (разрядка наша. — Т.Ц.) существенные впечатления, и к той именно части человека или его сознания, через которую осуществлялось воздействие на него богов"²⁶.

В поле оценочной оппозиции *хороший/плохой*, через которую "прогоняется" вообще весь набор оппозиций в любой ММ, положительным оказывается *внутреннее, близкое, свое*, а отрицательным — *внешнее, далекое, чужое*. "Морализация" является дополнительным укреплением оппозиции *свой/чужой*, не порывающей при этом с оппозицией *внутренний/внешний*. Иллюстрацией к цепи значений *внутренний — свой = хороший* служит и гомер. φίλος 'друг, милый' в значении посессивного местоимения, особенно, когда оно прилагается к объектам непосредственно связанным с человеком — душа, дыхание, жизнь, внутренние органы (сердце), части тела. Тем самым в обозначение *своего* привносится особый, субъективно-эмоциональный оттенок. Такое проникновение эмоциональности в грамматику примечательно: в формальную классификацию человек вводит отпечаток своей личности. В кругу БММ φρένες и φίλος олицетворяют разные стороны категории *внутреннего*. Фрénéс принадлежит человеку как неотчуждаемая собственность, так сказать, независимо от его желания, в то время как φίλος — орудие присвоения, находящееся в распоряжении человека и подчиненное его воле. Определение границ собственности — это, в конце концов, поле для проявления субъективности. Субъективность же, в свою очередь, определяется пространственными критериями, позицией человека в реальном и метафорическом пространстве. Приближать(ся) и отдалять(ся) означает менять конфигурацию расположения объектов в пространстве по отношению к челове-

ку как к точке отсчета и, следовательно, менять маркировку объекта *своим* или *чужим* не только по объективным обстоятельствам, но и по своему усмотрению.

Перекраивание границ в буквальном и переносном смысле, постоянная смена ролей *победителя/побежденного*, миграционные волны, наступающие в перекрывающие одна другую, смены и сосуществование, исчезновение и возникновение племен, этносов, религиозных объединений, совпадения и отталкивания традиций и т.д., т.е. все то, чем пропитано историческое прошлое (и настоящее) Балкан, естественно, не может не оставить свой резкий и глубокий след в БММ. И в данном случае примечательна даже не лежащая на поверхности острота оппозиции *свой/чужой*, а необыкновенная динамичность в переоценке, в признании *чужого* и едва ли не одновременном его отталкивании, далеко не всегда обуславливаемом ситуацией.

В романе Андрича, о котором говорилось ("Мост на Дрине"), есть эпизод, когда в минуту опасности, движимые чувством справедливости объединяются главы всех религиозных общин, которые в повседневной жизни считаются несовместимыми. Оппозиция *свой/чужой* снимается: нравственные требования объединения оказываются сильнее традиционных установлений. Более того, оказывается и то, что это объединение всегда существовало в глубине, что оно ощущалось соответствующим справедливости, человечности, а потому истинным, опровергающим косные догмы.

Но в другом произведении Андрича — рассказе "Письмо, датированное 1920 годом", — человек бежит из родного города, не в силах выносить сосуществование в нем *разного*, при том, что каждый носитель "своего разного" признает только *свое*, и поэтому все вместе создает и питает атмосферу почти материализованной ненависти²⁷, тем более непереносимой, что она сосуществует с твердой верой, возвышенной стойкостью характера, умением любить и жадной справедливости. "Соотношение между вашей любовью и вашей ненавистью точно такое же, как между вашими высокими горами и в тысячу раз превосходящими их невидимыми геологическими наслоениями, на которых они покоятся... Ибо в этой отсталой и бедной стране, в которой, теснясь, живут четыре разных религии, нужно в четыре раза больше любви, взаимопонимания, терпимости, чем другим...". В этом емком отрывке заключены и другие категории (оппозиции), формирующие семантику БММ. Особенно примечательно, что оппозицию *любовь/ненависть* Андрич проецирует на оппозицию *верх/низ*, более точно, *горы и основания*, находящиеся под землей, т.е. *этой, наш, верхний мир/тот, чужой, нижний мир*. Первый благодетелен, второй несет опасность, вражду и гибель. В то же время оба мира связаны и переплетены друг с другом: горы — это то, что вырвалось из подземного мира и то, что его преодолело, обещая путь вверх, к небу. Не менее примечательно и то, что противопоставление двух миров актуализирует еще одну оппозицию: *видимый/невидимый*, где *невидимый* — это *нижний мир* и связанная с ним опасность (зд. — ненависть, ср. рус. "подспудная ненависть", губительная вражда). Оппозиция *видимый/невидимый*, сложным образом связанная с простран-

венными (см. выше) и временными (прежде всего *свет*, при котором все видно, и *тьма*, которая все скрывает, т.е. делает невидимым) играет исключительную роль в БММ, в конце концов реализуя оппозицию *этот мир/иной мир* в визуальном коде. Тиме установлен связь д.-гр. ἄ-ιδ=ἄφιδ- с и.-е. **n-uid-* 'nicht sehend', 'nicht sichtbar'²⁸. Подземное царство, нижний мир в д.-гр. традиции описывается таким образом прежде всего по "зрительному" признаку (вновь ориентация на человека, на его пять чувств). Отсутствие в и.-е. **n-uid-* залогового противопоставления позволяет трактовать этот зрительный признак в двух аспектах: *невидящий*, т.е. слепой и *невидимый*, т.е. недоступный зрению. *Невидимый*, помимо значения "недоступный видению" имеет еще и значение "не имеющий вида", "безвидный", соответствующий хаосу.

Что касается признаков "не видящий" и "невидимый", то есть поле, в котором они действуют вместе, создавая достаточно нетривиальные ситуации в жизни балканского мира и взаимоотношениях его обитателей, занимающих разные ярусы БММ. Конечно, категория зрения воплощена прежде всего в глазе как его орудии и носителе, и балканские персонажи, отмеченные признаком "особого глаза", хорошо известны: здесь и одноглазый Циклоп и многоглазый Аргус в д.-гр. традиции. Здесь алб. *Katallani*, кузнец с одним глазом и без колен (с несгибающимися ногами), имеющий и другое имя, *Siqenhenjeri* 'глаз, который поедает людей'; соответствующий женский персонаж *Syqeneza* (имя, трактуемое и как *Hundaue* или *Augenhündin*) имеет четыре глаза — два спереди и два сзади²⁹. Здесь рум. *sărcăunii*, с разным количеством глаз (два, три, четыре и т.д.), расположенных и на лбу, и на затылке и спящих, и бодрствующих попеременно³⁰, и т.д., и конечно тема *сглаза* в широком смысле. Однако возможность видения не столь непосредственно зависит от наличия/отсутствия глаза (и даже особого глаза), как это можно было бы предполагать. Общесемиотические характеристики оппозиции *видимый/невидимый* были проанализированы Вяч.Вс. Ивановым, в частности, в связи с гоголевским Виём³¹. Этот анализ вводит в рассмотрение не только относительность оппозиции, когда видимое для одного глаза является невидимым для другого — на чем и строятся ситуации контакта представителей разных миров, но и мотив смотрения друг другу в глаза. Разные комбинации, проистекающие из этих возможностей, предоставляемых зрительным кодом ММ, находят весьма интересные воплощения в БММ. Здесь выделяются по крайней мере три вида зрения-видения:

1) видение в отмеченные моменты; 2) обоюдное видение (смотрение друг другу в глаза, поскольку видимое для одного может быть невидимым для другого — слепота принадлежит миру мертвых, и мертвые и живые друг друга не видят); 3) особый глаз и особое зрение. Разные комбинации отношения *глаз ↔ зрение* приводят к мотиву внутреннего зрения=знания, а от него — к преимуществу внутреннего зрения над внешним и следовательно к особым свойствам слепоты как условию истинного знания и самопознания (мотив Эдипа).

Примечательно, что в балканских традициях мотив видения в от-

меченные моменты и обоюдного видения, приводящего к различным коллизиям, в большинстве своем трагическим, связан со змеями и змееподобными существами (драконами и под.) и с их метаморфозами. Это, с одной стороны, алб. Булар, который открывает глаза раз в год, в день св. Георгия, и тогда поедает все, что попадается ему на глаза. С другой стороны, это — условие превращения в Булара змеи, которая должна пробыть долгое время под землей, никого не видя и никем не видимая³². Осуществление связи двух миров через зрение эксплицируется и связью/метаморфозой змея (дракона) и человека. Ср. алб.: драконы (*Drangua*) рождаются от людей; для того им чтобы выжить, их не должны видеть другие люди. Драконы — это необыкновенно сильные люди, предназначение которых сражаться с кулчедрой. По народным поверьям и св. Георгий был драконом³³. Таким образом, превращение драконоборца в дракона, т.е. переименование *верхнего* и *нижнего* мира, связано с видением как средством связи двух миров в визуальном коде.

* * *

Какие бы оппозиции и в каком бы контексте ни рассматривать, БММ так или иначе подводит к, так сказать, "бурной деятельности", к борьбе внутри оппозиций и между оппозициями, с одной стороны, и к их примирению и объединению в самых разных сочетаниях, с другой. Амбивалентность, борьба с детерминированностью, неожиданные контрасты и столь же неожиданное растворение конфликтной ситуации прорывается в БММ постоянно, на разных уровнях, в разных слоях и в разных воплощениях. И снова следует подчеркнуть, что формально это может совпадать с универсальными образцами, но здесь оно приобретает особый балканский образ. Оказывается, что самое существенное в БММ начинается после выделения оппозиций — не только потому, что следующим шагом должна быть их интерпретация, построение цельной содержательной картины и т.п., но и потому, что эти оппозиции не стабильны: то оппозиты меняют значение, то непривативность выступает так ярко, что оппозиция преобразуется, — но при этом выделенный набор противопоставлений остается, и он определяет смысл и структуру рассматриваемого фрагмента.

Мены ролей, пожалуй, особенно ярко проявляются в такой балканской "теме", как пастушество. Одно из самых древних занятий, оно дало особый жанр поэзии, само название которого (буколика, идиллия) перешло в современные языки как обозначение чего-то особенного поэтического, мирного, безмятежного и далекого от тягот реальной жизни. Играющие на свирелях пастухи и пастушки, окруженные кроткими овечками, мирно пасущимися на живописных цветущих лужайках, с одной стороны, и пастухи из заговора, приведенного Марцеллом Эмпириком, и "всплывшего" в Олтении, с другой:

Pastores te invenerunt	Ciobănașii te aflară
Sine manibus colligerunt,	Fără miini te prinseră,
Sine foco coxerunt,	Fără foc te fripsără,
Sine dentibus comederunt.	Fără gură te mîncară.

("Пастухи тебя нашли, без рук схватили, без огня зажарили, без рта съели")³⁴; к этому же похищения скота, разбойные нападения и убийства ради того, чтобы завладеть скотом, и столь же жестокие наказания за эти преступления.

Бойтесь же здесь на стада поднимать святотатную руку;
Бог обладает здесь всеми стадами быков и баранов,
Гелиос светлый, который все видит, все слышит, все знает

— предупреждает Одиссей своих спутников (Od. XII. 321—323), которые тем не менее легкомысленно нарушают запрет:

Дерзко они у меня умертвили быков, на которых
Так любовался всегда я... (379—386),

и по этой жалобе Гелиоса Зевс разбивает корабль Одиссея и губит всех его спутников. Нельзя ли здесь видеть, среди прочего и отзвуки обычного права, строго карающего за кражу скота. См. в "Кануне Леки Дукаджина", кодексе обычного права албанских горцев, о той символической, почти сакральной ценности, которая приписывается "главному животному", т.е. вожаку стада; *Ndera e vathit âsht në kumbonë* 'честь загона — в колокольчике'; *kumbona e tufës nuk mund të mirret pré* 'колокольчик стада (т.е. баран-вожак) не может быть захвачен грабежом', и далее о наказании в том случае, "если захватят насилем или по злобе, и на глазах у пастуха козла или барана с колокольчиком, и если не будут убиты при этом нападении"³⁶. Ср. терминологию в черногорском обычном праве: *хайдук* или *разбойник* — тот, который крадет особенно ценный скот — волов, коров, лошадей; такие преступники подлежат особенно тяжелому наказанию³⁶; убийство вожака стада приравнивается на Балканах к смертному греху³⁷.

Здесь кажется уместным небольшое отступление. Включение в описание БММ пастушества как особой, самостоятельной единицы основано на том, что в данном случае имеется в виду его семиотический аспект. В рамках БММ пастушество — не только (и не столько) одно из основных и древнейших занятий *homo balcanicus*³⁸, связанное с географическими, историческими, социально-экономическими и т.п. условиями, и не только генератор целого фольклорно-мифологического пласта с соответствующими сюжетами и мотивами, отраженными в ритуалах, поверьях, разного рода текстах и т.п. "Феномен пастушества" представляет собой основу особой стороны балканского менталитета. Балканский менталитет и БММ, конечно, не исчерпываются феноменом пастушества, но он может служить точкой отсчета, в определенном смысле — центром, вокруг которого наращивается ткань БММ.

Включение пастушества в БММ заставляет предположить, что это исконное занятие человека (от первого пастуха — Авеля до Доброго Пастыря и его стада как символа человечества)³⁸ будет семиотической единицей архетипической ММ вообще. Это предположение подтверждается примером народа, никакого отношения к Балканам не имеющего: нуэры, одно из восточноафриканских племен, описанные Эвансом-Причардом в середине нашего века³⁹. Обращение к экзотической традиции может выглядеть претенциозным и во всяком случае необяза-

тельными. Основания для того, чтобы все-таки на это решиться, были следующие. Во-первых, экзотические традиции описываются строго извне: исследователь не только преподносит материал обособленно от собственной ММ и своего опыта, но избегает и "общечеловеческих" аналогий, чтобы подчеркнуть объективность и самодостаточность описания. Что же касается Балкан, то здесь нередко исследователь помещает себя внутрь ситуации и уже в процессе дескрипции невольно интерпретирует ее. Иными словами, пропадает эффект остранения, и окончательная трактовка может раствориться в частностях. В данном случае это "во-первых" позволило — во-вторых — увидеть "феномен пастушества" как таковой и понять, что дает его воплощение в разных ММ.

"Нуэр и его стадо образуют единое целое, которому посвящена жизнь того и другого... [пастухи] не только поглощены заботой о скоте, который для них представляет огромную экономическую и социальную ценность, но и вообще связаны с ним самым тесным образом. Помимо того, что скот очень полезен, он сам по себе является элементом культуры нуэров, а обладание скотом и близость к нему наполняют радость сердца людей... Мужчины просыпаются в лагере на заре среди своих коров и с удовольствием наблюдают за ними, пока не кончится доение. Затем они... наблюдают, как они пасутся, ... сочиняя про них песни... [Юноша привязывает быка так], чтобы видеть, как он просыпается, ибо никакое иное зрелище так не наполняет нуэра радостью".

А это описание "пастушеского менталитета" балканцев — саракачан и куцовлахов (арумын): "Поведение пастуха по отношению к скоту показывает, что скотоводство вовсе не является только лишь простым экономическим вопросом. Прежде всего пастух необычайно сильно любит свой скот. Любит его больше всего. Он разговаривает с ним, гладит его или осыпает ласковыми словами. Если любимое животное заболело или умрет, то горе огромно... Скотоводство — настоящая страсть у саракачан и влахов, главная жизненная цель. Их мысли круглосуточно заняты скотом, их существо объединяется с животными. Вся общественная и психическая жизнь сосредотачивается вокруг вопросов, связанных со скотом. Это создает саму ткань общественного порядка и является предметом мистического культа"⁴⁰.

Дело, как представляется, не в поразительных совпадениях, и не только в том, что можно говорить об универсалии. Речь идет о формировании особого рода ноосферы, о преобразовании сугубого практицизма в духовные ценности, образующие фундаментальное единство. Это те же отношения *forma formans*, о которых уже говорилось. Скот становится элементом культуры, поскольку он вызывает положительные эмоции, стремящиеся к эстетическому выражению. В данном случае мы оставляем в стороне то, что вся структура жизни пастухов выражается в категориях скотоводства, — это более или менее очевидно. В формировании пастушеского менталитета нас интересуют другие характеристики, которые работа о нуэрах помогает высветить.

Первая — это то бескорыстное эстетическое любование, которое в античной (балканской) традиции вылилось в идиллии и буколики.

Можно думать, что это не просто жанр, где пастушеские аксессуары имеют орнаментальное значение, но необходимая часть пастушеского менталитета, или феномена пастушества, *нечто*, в определенном смысле являющееся одним из главных духовных достижений пастушества, залогом и оправданием его существования. Это *нечто*, не связанное с реальной жизнью, не имеющее отношения к экономическим и хозяйственным требованиям, оказывается самым существенным: в нем заключена жизнестроительность, жизненный принцип, направленный на более высокие цели, чем благополучие в прямом смысле слова. В самом деле, жизнь пастуха предстает полной лишений и опасностей; потребности человека подчиняются нуждам скота в такой степени, что встает вопрос, кто для кого: скот для человека или человек для скота. При описании пастушеского менталитета Антониевич приводит Экклезиаста (3, 19), связывая этот фрагмент не вообще с животными, а со скотом и человеком в контексте пастушества: "...участь сынов человеческих и участь животных — участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом". В этом симбиозе не возникает соблазна прогресса; невольно оказывается, что едва ли не главный выигрыш принадлежит к области духовного: презрение к голоду, холоду и традиционным жизненным благам и удобствам, выносливость, смелость, готовность к борьбе и особый аскетизм, ценный тем, что это не вынужденное приспособление к существованию, а мировоззрение. Буколические пастухи и пастушки предстают в иной ипостаси: несгибаемые, бесстрашные, не просто берегущие скот, но берегущие верность ему — в самом непосредственном смысле слова.

Но за эту верность нередко приходится платить дорогой ценой, и здесь выступает вторая характеристика пастушества: его воинственность. "Пастушеские народы предпочитают искусство войны, а не искусство мира" — говорит Эванс-Причард; война имеет целью захват скота, и если это и не санкционирует насилие, то во всяком случае оправдывает эти стремления — слишком большое место в системе общественных ценностей занимает скот (ср. приложение о "Миорице", где совмещены обе названные характеристики пастушества). Естественно, что следующий шаг пастушеской воинственности — применение ее и для иных, нежели добыча скота, целей, как это мы видим, например, в истории Ромула и Рема (Лив. I, 4, 8—9): "Рожденные и воспитанные как описано выше, близнецы, лишь только подросли, стали, не пренебрегая и работой в хлевах или при стаде, охотиться по лесам. Окрепнув в этих занятиях и телом и духом, они не только травили зверей, но нападали и на разбойников, нагруженных добычей, а захваченное делили меж пастухами, с которыми разделяли труды и потехи; и со дня на день шайка юношей все росла" и далее (5,4): "Винили братьев прежде всего в том, что они делали набеги на земли Нумитора и с шайкою молодых сообщников, словно враги, угоняли оттуда скот".

В балканских условиях эта ипостась пастушества может быть приложена и к борьбе за свободу, за социальную справедливость и т.д. Хайдуки, клефты, партизаны — все они пользуются "боевым

опытом” горного пастушества. “Так кто же балканские пастухи, разбойники или герои?” — спрашивает современный исследователь⁴¹. На с. 165 приводилось определение хайдука как особенно опасного преступника, имя которого по народной этимологии восходит к адхортативам, *ajd'* — *xajd'* со значением ‘захватывать силой’, — но, по предположению Поповича, оно может быть связано и с вен. *hajtok- Pl.* от *hajto*, в первоначальном значении ‘погонщик волов’⁴². По сути дела энантисемично нгр. κλέφτης “клефт” — вор и народный герой, борец за свободу, и т.д. Контраст между мирным, играющим на свирели певцом природы, разбойником и героем без страха и упрека, возвращает нас к амбивалентности, противоречивому единству, которыми пронизана семантическая структура БММ.

“Балканы — космос хайдуства”, — говорит Гачев, связывая эту направленность менталитета со стремлением вверх, в горы, в мир, где правят иные законы, и где неоднозначность оценки возводится в принцип: «...уходящие “на балкана” оказываются по ту сторону добра и зла: и сами перестают его различать, и народ болгарский [но это в равной степени может быть отнесено и к балканцам вообще. — Т.Ц.] к ним, гайдукам, — особую меру применяет оценки поступков их. Хоть “хайдутин” — у них слово позорное и страшное..., но когда болгарин становится “хайдутин”, он уже как бы выбивает из рук турок их оружие... в житии болгарства [sc. “балканства”. — Т.Ц.] под игом, которое само есть власть принципиально преступная, ... преступить преступление воспринимается в душе и на шкале ценностей — как право — естественное”»⁴³.

Не только совмещение несовместимых амплуа вносит пастушество в структуру БММ. Не менее существенной представляется и та нейтрализация универсальных семиотических оппозиций, которая прочитывается, исходя из особенностей балканского пастушества: оно — кочевое⁴⁴. Кочевание, т.е. постоянное перемещение в пространстве, преследует цель обеспечения животных кормом и создания для них оптимальных жизненных (прежде всего климатических) условий. Противопоставление *жаркий, лето / холодный, зима* нейтрализуется переходами *сверху/вниз*, с гор в долины, к морю. В определенном смысле балканские пастухи живут в другом климате — ровном, с более или менее постоянной годовой температурой, влажностью, и т.п., и это “климатическое плато” достигается очень большими, чтобы не сказать резкими, вертикальными пространственными перепадами. Эти перепады сохраняются и при трансгумантном скотоводстве, где речь идет и об (относительно) горизонтальном перемещении (распределение пастбищ “внутри сезона”). На суше, таким образом, балканские пастухи выполняют роль связующего звена, медиаторов-посредников. Это — воплощение идеи бесконечного пути, вечного возвращения, смыкаемого и размыкаемого круга. Это — абсолютизация пути как совершенно особой семантической единицы БММ. Строгая регламентированность маршрутов придает концепту *дороги* новые семиотические значимости. Дорога становится элементом рельефа, столь же непреложным как горы и реки: “дороги — это жилы земли”, “вода — это кровь земли”, — говорит “Канун Леки Дукаджина”, давая антро-

поморфную классификацию рельефа. Это, наконец, — своего рода воспоминание (или актуализация) балканских "переселений народов", постоянного движения, *perpetuum mobile*, которое, отражаясь в менталитете, поддерживает динамику, ту сжатую пружину, которая определяет внутреннюю энергию БММ⁴⁵.

Эту же функцию на в о де выполняют моряки. Каботажное мореплавание, лавирование между островами, т.е. в сущности на малых расстояниях, увеличиваемых до бесконечности зигзагообразными движениями, создает свое членение мира. Если передвижения пастухов представляются переходами из одного мира в другой (и здесь особое значение имеют вертикали), то таким же классическим путем в иной мир предстает *вода, море*, ср. снова бесконечный путь Одиссея по лабиринту островов, где каждая девиация означает соприкосновение с *иным* миром. Здесь мы не будем говорить специально о "морском менталитете", обнаруживающем типологические аналогии с пастушеским: и здесь есть мены ролей, мены знаков (мирные путешественники в идиллическом морском пейзаже, рыбаки, "торговые гости" — и контрабандисты, пираты). Расправа Диониса над пиратами не угадывается в изображении увитого виноградом корабля, вокруг которого режутся дельфины (знаменитая чаша Эксекия).

Однако есть здесь основоположное различие. Оно, как представляется, заключено в том, что комплекс "человек и природная стихия (море)" не равен, а в чем-то и противопоставлен комплексу "человек и животное". В первом случае это контакт между представителями разных по масштабу и по сути областей ММ, и союз человека с морем возможен только при сохранении первым по меньшей мере бдительности перед неконтролируемыми им силами. В случае же второго комплекса возникает особая интимная связь между человеком и объектом приложения его сил, которая способна преобразовать роли субъекта и объекта и уравнивать их в некоем родственном единстве.

Жанр описаний морских путешествий, столь популярный в античности, в проекции на БММ значит нечто несравнимо большее, чем удачно найденный способ увлекательного повествования, преследующего при этом и познавательные цели. "D'Homère à Séphéris, le voyage a été certainement le thème le plus exploité par les auteurs grecs", — говорит Мейер в работе, посвященной символике пространства, на котором эти путешествия разворачиваются. Членение пространства, собственно говоря, кодирует сюжет: это *l'espace humain — le passage vers l'autre monde — l'autre monde*, и идея перехода представляется особенно важной. Все эти не прямые, окольные пути, воплощающие идею лабиринта, несут на себе отпечаток структуры менталитета, т.е. БММ. Прямой, однозначный, определенный, не отвечает требованиям БММ, стойко придерживающейся амбивалентности и способной толковать одну и ту же оппозицию в один и тот же момент как: *или то / или другое — и то / и другое — ни то / ни другое*, и над всем этим надстроить модальность — *может быть*. Таким образом, бриколаж в БММ проявляется действительно как окольный путь (реализация метафоры) или, пользуясь формулировкой Фреге, как иллюстрация того, что "не всякий предмет находится в определенном месте".

“Феномен пастушества” почти неисчерпаем в отношении способности к контрастам и к сплаву, казалось бы, несовместимого. Только что было показано, что пастухи представляют в БММ как бы ее динамическую сторону, олицетворяя движение, мобильность, которая в нашем сознании ассоциируется с такой же динамичностью, подвижностью менталитета. В определенном смысле эта сторона присутствует. Поддерживание многоязычия приписывается, в частности, коммуникативным нуждам пастушества⁴⁷. С другой стороны, быт, обычаи, законы пастушеской общины, отличаются стойким консерватизмом. Поддержание замкнутости как гарантии сохранности пастушеской общины (в широком понимании слова), требует строгого соблюдения правил, которые базируются прежде всего на таких оппозициях, как *внутренний/внешний* (во всех ее воплощениях; существенно напомнить, что эта же оппозиция в равной мере обеспечивает и динамичность, см. выше), *старший/младший* (в возрастном и социальном смысле) и др., и, наконец, *мужской/женский* (м/ж).

Оппозиции *м/ж* отведено в БММ одно из главных мест. Это проявляется уже на уровне количества и детальной разработанности женских персонажей в балканской мифологии и демонологии и вообще в тяготении к своему рода феминизации: дракон в женском облике — ламия, (х)ала, кульчедра; албанская медведица *arushë*, а не медведь, персонифицированные дни недели — охранительницы запретов и правил повседневной жизни, групповые женские божества — вилы, самодивы, наречницы и т.д.; можно говорить не только о замене, но и о дублировании, “укреплении” мужского персонажа женским на разных уровнях балканского пантеона — ср. хотя бы протяженные списки парных персонажей в румынских заговорах (*moroi cu moroaică, strigoi cu strigoaică, leu cu leoaică...*), где появление женского дублера трактуется не только как фольклорное усиление, но и как наиболее полное представление балканского пантеона на уровне демонологии. Феминизация существует и в основном мифе, о чем неоднократно писались: и.-е. корень **per-/*perk-*, кодирующий имя Громовержца, на Балканах передан женскому персонажу — Пеперуде. Это сохраняется и на уровне сюжета — на Балканах в большей степени нашел отражение мотив гибели детей в отсутствие матери; мать, бросающаяся на помощь детям, и обратное — мать, преступно бросающая детей, проклиная младшего сына и др. “...die Frauenrolle der traditionellen Volkskultur ... fast ausschließlich mutterschaftsorientiert ist”, — такой вывод делает Пухнер на основании анализа женских ритуалов современной Греции⁴⁸. Буркхарт предлагает перспективное описание БММ “в женском измерении”, т.е. исходя из сферы *женского* как точки отсчета. Исходя из известного набора оппозиций, “подверстанного” под оппозицию *м/ж*, автор анализирует sub specie *женского* такие основоположные семантические концепты БММ, как *земля, вода и хлеб* в импликации $3 \wedge B - X$, “если земля и вода, то хлеб”, т.е. обеспечение жизни и благополучия человека. Роль женщины в этой формуле, сочетающей в себе статику (основные доминанты структуры мира) и динамику (введение предикации — действий, направленных на человека), заставляет автора предположить, что наряду с традиционной

ММ, ориентированной на *мужское*, на Балканах "ein anderes besteht und zum Teil noch durchscheint, das alle die Bereiche betrifft, wo es Basisvorgänge des menschlichen Lebens, der Produktivität und zyklischen Reproduktion geht"⁴⁹.

Во всем разнообразии женского пантеона БММ и функций женщины в структуре балканского мира отчетливо проступает основная роль, входящая в Великой Матери: роль хранительницы — дома, семьи, уклада, обычаев (ср. хотя бы роль женщины в задруге), — и, что особенно важно для нас, роль хранительницы сакральной информации, заключенной в слове; слове, реализуемом в тексте, и слове, представляющем собой язык как аккумулятор духовной культуры и как средство сохранности своего народа. Таким образом, сфера *женского* оказывается ориентированной на знание, на хранение духовности, т.е. на менталитет. При особом отношении к языку у носителей БММ, о чем будет сказано ниже, декретированный обычай монолингвизм женщины имел и имеет важную, если можно так сказать, идеологическую роль. Владение родным языком и только им в семье, внутри, означало гарантию его сохранения и для мужчин, которые по своим занятиям были вовлечены в межъязыковые контакты: "Une fois bilinguisme entré dans la famille, la femme monolingue s'y oppose consciemment. Le rôle de gardienne des traditions qu'elle joue, explique sa resistance aux éléments linguistiques étrangers... Cette espèce de conservatisme linguistique de la femme se transforme en nationalisme linguistique qui rend l'assimilation impossible... Ainsi le monolingvisme des femmes assurait les contacts réguliers et constants entre les langues balkaniques sans occasionner aucune assimilation"⁵⁰. Из этого семиотического анализа роли женского монолингвизма на Балканах, предпринятого Асеновой, можно сделать по крайней мере два вывода. Во-первых, монолингвизм манифестирует ту ипостась языка как текста, о котором говорилось в гл. 2. Во-вторых, здесь проявляется и "балканский парадоксализм", когда многоязычие, активные контакты, переход с языка на язык и т.п. гарантированы бдительным сохранением единственного, *своего* языка. При особенно остром отношении homo balcanicus'a к *своему* языку (см. далее) роль женщины приобретает чрезвычайно важное значение и в контексте характерного для балканского общества сочетания далеко идущих и быстро развивающихся инноваций с сохранением архаичного наследия, суммирующего результаты сложных социальных и этнокультурных процессов многовековой истории Балкан. Специфика балканской ситуации заключается не только в наличии разветвленного пласта архаизмов, но и в том, что они включаются в самые современные сферы повседневной жизни, динамично приспосабливаясь к требованиям времени. Переработка и переинтерпретация архаизмов становится тем самым необходимым требованием современной жизни. Соответственно этим задачам особое значение приобретают две социальные функции женщины: 1) хранение и толкование архаичного слоя представлений; 2) переработка этих представлений для нужд современной общественной жизни, не ограничиваемой домом и семьей. Таким образом, социальные функции женщины на Балканах с особой остротой проявляются в регулировании отношений между фон-

дом архаичных представлений и новыми социальными идеями, в создании синтеза старого и нового, личного и социального, семейного и общественно-государственного.

Приведем здесь пример ситуации, в которой женщина выступает не только хранительницей сакрального слова, но и использует его в практике повседневных нужд. Речь идет о врачевании и о заговорах как одним из основных его инструментов. Роль знахаря-целителя как медиатора между Богом и человеком, нуждающимся в помощи, хорошо известна и детально описана⁵¹. В БММ "алгоритм медиации" примечателен тем, что орудием и воплощением медиации является слово, что и сформулировано словесно. Знахарка (а именно женщина выступает в этой роли *par excellence*) прежде всего подчеркивает свою посредническую роль, ср. сербские заговоры, где проситель обращается к Богородице, а она отсылает его к конкретной знахарке: *A de celo kod [имярек], a'ke руке, благе душе*⁵² — этот текст, естественно, произносит сама знахарка, представляя себя таким образом как доверенное лицо высших сил. Далее, несмотря на то, что обычно произнесение заговора сопровождается магическими действиями, знахарка настаивает на том, что ее роль концентрируется в слове, по правилу "от меня — слово, от Господа — исцеление", ср. серб. *Богородица сас лек, а баба сас басму* или рум. *cuvînt e al meu, dar leac al Dumnezeu*. В этом смысле интересен румынский заговор, с так сказать, двойной медиацией. Исполнительница апеллирует не к Господу, а к опыту другой знахарки, пользующейся особо высокой репутацией. Присутствуя при заговаривании, произносимом (что подчеркнуто) этой выдающейся целительницей, находящейся под покровительством Богородицы, она внимательнейшим образом слушает текст, выучивает его и повторяет слово в слово. Но — подчеркивает наша знахарка — исцеление исходит от Господа:

Am fost la baba Văculeasă
Descîntătoare aleasă
Cu buza de sus crăpată,
De Maica Domnului lăudată.
Am fost la dînsa la descîntat
Și tot ce-a spus în urechi am băgat.
Cum zicea ea
Așa zic și eu,
Iar leacul, de la Dumnezeu!⁵³

Акцент на том, что текст заучивается "с голоса" и произносится, может быть инвертированно отражен в клишированном зачине греческих заговоров: "Мать послала меня в школу учиться читать и писать, а я не научилась ни читать, ни писать, вместо этого я научилась заговорам". Эта формула содержит противопоставление между знанием, полученном через культуру, которая в данном случае означает профанический путь, и сакральным знанием, передающимся "из уст в уста". И естественно, само название этого способа исцеления — заговор, содержит в себе указание не просто на слово, но на его произнесение, т.е. на речь (пение): алб. *këndatë, namati*, болг., мак., серб. [*baјene*], нгр. ἔξορκισμός, рум. *descîntec*. Тем самым выстраивается следующий механизм: исполнительница не обладает магической силой

как таковой. Произнесение ею сакрального текста — необходимое условие контакта с Богом, которому — единственному — эта сила принадлежит. В приведенном выше тексте подчеркивается исключительно аутентичность текста: он является медиатором, стимулом, который актуализирует высшие силы и гарантирует их помощь. Текст говорит сам о себе, о своей значимости, о своем происхождении — это то “сообщение в сообщении” или “сообщение о сообщении”, которое связано с категорией Evidential, столь существенной для БММ.

* * *

До сих пор характеристика БММ шла по принципу выделения разных фрагментов, в разных кодах и на разных уровнях. Теперь, не подводя итогов, все же кажется возможным перейти к некоторым обобщениям, проецируя это эскизное представление БММ на ее истоки. В данном случае мы вновь обращаемся к мыслям Топорова⁵⁴.

Корни балканского менталитета, или БММ могли зародиться в глубочайшей древности, т.е. у иных народов и на иных, неизвестных нам языковых кодах, никак не соотносимых с теперешним (в широком смысле) временем, когда мы выстраиваем картину мира в общем на тех представлениях, которые в том или ином виде существуют и сейчас. Общий взгляд на древнебалканскую неолитическую цивилизацию (ДБН), и сопоставление ее с настоящим состоянием БММ дает основание исходить из основных концептов ДБН как краугольных камней и, может быть, не только фундамента, но арматуры БММ, ее энергетического ядра. Для ДБН характерен исключительный для той эпохи уровень знаковости. При этом главным было не экстенсивное, а интенсивное знаковое развитие, при котором сам принцип развития сильно опережает “знаковое” освоение эмпирии. Именно в этом связаны такие разные явления, как перекодировки, смелые переключения, перескоки, создание моделей, от буквенных до предметных. Это было весьма своеобразное оформление оппозиции *означаемое / означающее*, создание сети отождествлений, соответствий, трансформаций, т.е. выработка идеи *конвенционализма*. Для ДБН исключительную роль играли знаки типа “символ”, и это свидетельствовало об актуализации наиболее глубоких и интенсивных “духовных” смыслов (ср. употребление “предписменных” знаков на *сакральных* предметах в святилищах, на сосудах, фигурах и т.п.) в отличие от цивилизаций, утилизовавших письменность для сугубо прагматических целей. “С открытием “знакового” как особой сферы бытия и удивительным проникновением в область “символического” связана исключительная для своего времени глубина *религиозных* идей ДБН, их интенсивность и масштабность”. Она выражалась прежде всего в ограничении аспекта “суеверного” и в новом решении проблемы смерти: “(выбор идеи динамического риска, включение смерти в цепь “жизнь” — “возрождение”, т.е. новая усиленная жизнь, обретаемая только через смерть, и т.п.)”. Эти высшие религиозные ценности ДБН нашли выражение в образах двух богинь, соответствующих жизни и смерти, и мужского божества годового цикла (“пред-Дионис”), совмещающего в себе оба смысла этого противопоставления, а также в символике, “разыгрывающей” прежде всего тему

пола и жизни/смерти. Для ДБН актуализируется особая роль ритуала как способа знакового решения надзнаковых проблем (в частности, преодоления той же антитезы жизнь/смерть и установления связи между человеческим и божественным), а также глубинный изоморфизм жреца и жертвы. “Есть основания думать о мистериальном характере ритуальных действий в ДБН”. — Таково резюме представлений о ДБН, основанных на анализе культурного наследия ДБН в античную эпоху, с его мистериальностью, пророчески-пророческим компонентом, формированием идеи жертвы, хтонически-змеиными темами, исключительной ролью женских божеств и старинным материнским правом и т.д., и конечно с антропоцентричностью ДБН.

Ориентируя на ДБН набор семиотических оппозиций, установленных для БММ, можно выделить две, о которых пока не говорилось, и которые связаны друг с другом на более высоком уровне, относящемся к духу и к символу: жизнь/смерть и жрец/жертва. Эти оппозиции не только подчеркнута непривативны. Можно сказать, что основная интенция, заложенная в них, — выявление глубинного изоморфизма, взаимного перехода, мены знаков, обмена местами оппозитивов в смысловом и ценностном поле. Эта вариативность демонстрирует не возможности комбинаторного мышления (хотя и такой аспект заслуживает быть отмеченным специально при анализе уровня “интеллектуальной структуры” БММ, ее потенциала в решении логических задач): в ее основе лежит такой “несемиотический” принцип как добровольность, выражается ли она в выборе худшего или в отказе от лучшего варианта. Следовательно, еще только приступая к установлению списка семиотических оппозиций БММ, уже на этом первом этапе мы должны вводить критерий нравственности, видя в нем одну из движущих сил БММ, а может быть, и основу ее механизма.

Оппозиции жизнь/смерть и жрец/жертва объединены не случайно: так они выступают в БММ, в ее классических сюжетах, где подчеркивается добровольность принятия смерти в условиях, где на уровне бытовом, на уровне здравого смысла, казалось бы, возможен выбор. Тем самым смерть становится жертвоприношением. Если обратиться к “семейному” фрагменту так называемого основного мифа, где в деталях разработан мотив наказания/испытания младшего (маленького) сына Громовержца — огнем, водой, низвержением на/под землю, расчленением и последующим воскрешением в более высокой ипостаси, то здесь можно видеть первое жертвоприношение, вскрывающее те сложные, переплетенные отношения между жизнью и смертью, о которых говорилось в связи с ДБН. Жизнь во всей ее полноте, жизнь, означающая длительность и прочность существования мира и человека, черпает свои силы в смерти и смертью очищается. Первожертва основного мифа получает усиление еще и тем, что в жертву приносится собственное дитя. Это — самопожертвование в подлинном смысле слова, поскольку в архаическом сознании дитя отождествляется с родителем как часть с целым (своя плоть и кровь). Принесение в жертву самого себя самому себе (ср. Одина) определяет сознательность, добровольность жертвы в выборе своей участи, т.е. переводит ситуацию в поле нравственного. Ветхо- и Новозаветная литература экспли-

цируют эту схему (ср. жертвоприношение Авраама как прецедент), однако не следует думать, что ее нравственный поворот определен исключительно христианством. Мотив жертвоприношения/самопожертвования, включенный в основной миф, отпечатан в ММ настолько глубоко, что представляется едва ли не заложным генетически свойством рода человеческого.

В кругу БММ схему жертвоприношения можно видеть в сюжете, связанном с орфическим Дионисом (Загреем): дитя, мальчик Дионис, растерзанный и съеденный титанами, получает двойное воскрешение. Первое — в своем собственном облике из сердца, не тронутого титанами. Второе — как элемент божественного в человеческом роде, созданном из пепла сожженных молнией титанов, поглотивших Диониса. Сочетание добра и зла в человеке актуализирует проблему борьбы с самим собой и тем самым возвращает к добровольному жертвоприношению как к искуплению⁵⁵.

Тема благородного жертвоприношения — классический сюжет мировой литературы и фольклора. Не менее значимый материал содержат реликты ритуалов и представлений, в которых мотив жертвоприношения, добровольного выбора, осуществляемого в мире с обществом и с самим собой, реконструируется с достаточной убедительностью. Балканская традиция сохранила соответствующий пласт в архаическом состоянии и в гораздо меньшей затронутости временными и историческими изменениями (и в частности христианской традицией), чем это может представиться с первого взгляда. Индивидуальность "балканского варианта" заключается в повышенной эмоциональной напряженности, нагнетении трагизма, что определяет и большую ценность разрешения ситуации, причем действие нередко разворачивается на мистериальном фоне (возможно, продолжающем линию орфического дионисизма). В этом смысле представляет особый интерес анализ некоторого круга сюжетов и мотивов, либо специфически балканских, либо преображенных балканским колоритом, уводящим от обкатанной логики сюжета в сторону мрачного драматизма. Это *amor fati*, объединяющий такие сюжеты, как "Строительная жертва" ("Замурованная жена"), "Проклятие матери", часто связанное с младшим (маленьким) сыном, "Приход мертвого брата" (балканский вариант, заменивший канонический "Приход мертвого жениха") и др. Особое место занимает восточнороманская пастушеская баллада "Миорица", где герой, юноша-пастух, предупрежденный о том, что ему грозит смерть, выбирает не спасение, а смерть как мистериальное сочетание с землей (см. специально об этом далее). Кажущаяся немотивированность этого решения, с одной стороны, и добровольность выбора, с другой, дают основание предполагать здесь архаическую схему жертвоприношения, раскрываемую от лица парадоксальной жертвы.

В сущности, та же нравственная схема заложена в "Строительной жертве". Мост, монастырь может быть построен, если в его устои, фундамент будет замурован первый человек, подошедший к нему после этого предсказания. Двое из троих строителей (братьев) предупреждают своих жен, чтобы они на следующий день не принесли им обед. Третий, младший, остается верен слову, и таким образом, заранее

обрекает жену на гибель. Драматизм сцены, когда он видит беззаботно идущую жену и просит, чтобы разлились реки и т.п. и помешали ей прийти, усилен тем, что у героя нет искушения в последний момент предупредить жену и отклонить трагический исход⁵⁶. Ту же резиньяцию, благородную покорность мы видим и у молодой женщины. Принимая сначала происходящее за шутку, она, как только понимает суть происходящего, без упреков и попыток спастись, погибает, обращенная в мыслях только к своему ребенку. Это, таким образом, чистый образец жертвоприношения, где добровольность выбора основана на сознательном следовании предназначенному и на верности клятве.

Мотив верности клятве, решаемый в рамках оппозиции *жизнь / смерть*, находит свое "балканское" выражение в не менее известном сюжете "Приход мертвого брата". Младший из девяти братьев, против воли матери, отдает единственную сестру замуж в дальние края, обещая матери, что он сам приведет ее в гости домой. Чума уносит всех братьев, и оставшаяся одинокой мать требует от младшего сына исполнения клятвы. Проклятие матери — или верность слову — поднимает сына из могилы, т.е. лишает его вечного покоя, и он, преодолевая притяжение земли, привозит сестру в родной дом, к матери, а сам возвращается на кладбище. Однако нарушение границ *нашего* и *нижнего* мира оказывается роковым для живых: обе, и мать, и дочь, умирают на пороге, едва встретившись. Здесь верность клятве заставляет героя совершить невозможное, и в этом также можно видеть отголоски самопожертвования.

В этих и подобных сюжетах (преимущественно балладных) просматривается и другой семантический слой: амбивалентность, зыбкость, невозможность однозначного истолкования происходящего и принципиальный отказ от однозначности. Этот отпечаток недосказанности, ухода от ответа *да / нет*, загадочность, дающая ощущение какой-то смутной тревоги, безусловно имеет глубинную мифологическую основу, связанную с архаическими традициями Балкан, в частности с их мистериальным прошлым. Восточное и прежде всего фракийское наследие Балкан самый глубокий след, быть может, оставило в мистических культурах, таинственных действиях и ритуалах, связанных с таинственными божествами. Религиозно-эзотерические идеи и образы обнаруживали особую связь с нижним миром (ср. Заломксиса) и тем самым свою двуприродность, или амбивалентность, и в понятии *мистерия* заключена идея какой-то неуловимой, до конца неразрешимой и потому не поддающейся объяснению тайны — недаром термин *мистический* перешел в современные языки непереуловленным: слово *тайна* (и под.) было бы для него слишком прямолинейным: тайна предполагает ее раскрытие, в то время как мистическое таким и остается, не раскрывая своего дна. Представляется, что в общую характеристику БММ должна входить мистериальность и как указание на истоки, и как эмоционально-семантический центр, *phrenes*, как сказали бы греки, и *сердце*, как говорим мы, обозначая то средоточие нравственных чувств, которое оказывается более мудрым руководителем, чем головной интеллект.

Подведем некоторые итоги того, что же дала БММ древнебалканская неолитическая цивилизация, с ее подчеркнутой обращенностью на знак-символ (т.е. направленной на семиотизацию окружающего мира), с ее особой трактовкой оппозиции *жизнь/смерть* и, наконец, с ее мистериальной окрашенностью; что дали БММ такие исконно балканские занятия, как кочевое скотоводство (пастушество) и мореплавание, с их непрерывными и окольными путями, с движением, опирающимся на консерватизм, и вариативностью амплуа, опирающейся на их неизменяемость.

Прежде всего надо оговориться, что формирование БММ, конечно, не ограничивается этими составляющими, выделение и сочетание которых может показаться по меньшей мере странным, не подчиняющимся какой бы то ни было логике. Если ДБН условно брать как исходный пункт, точку отсчета во времени, то на него наслонилось столько, что генезис того или иного явления (или балканизма), может быть, и нецелесообразно искать в такой глубине. — Но здесь ДБН выбрана как конвенциональная точка отсчета, как пучок ДП, которые если и рассеяны во времени, то во всяком случае сосредоточены *hic*, в этом месте. Что же касается пастушества и мореплавания, то с одной стороны, эти занятия не исключительно балканские (в данном регионе по крайней мере средиземноморские), а с другой стороны, балканские занятия — не исключительно пастушество и мореплавание. Все это, без сомнения, так, и конечно названные составляющие никак не исчерпывают БММ. В данной ситуации нам хотелось выбрать нечто выделяющееся и до сих пор, насколько нам известно, в таком аспекте не рассмотренное. Поэтому, в частности, мы не коснулись такого бесспорного "двигателя" БММ, как этнокультурные контакты.

Это может показаться чересчур буквальным спрямлением, но рефлекс-амбивалентности, принципиальной неоднозначности, возможности нескольких решений и отказа от единственного выбора просматриваются в системе БЯС, отражаясь в так называемом стремлении к аграмматизму. Речь идет не только об утрате ряда грамматических категорий, но и о неиспользовании того, что есть, тех средств, которые привели бы к однозначному решению. Предпочтение аппозиции, соположения, предполагающее разные содержательные интерпретации; функциональная разветвленность служебных элементов в сочетании со скудным инвентарем, что снова приводит к многозначности, — этот "языковой образ" БММ, как будто, вышел из механизма греческих предсказаний, основанных на "загадочном слове", на "un "dit" qui fonctionne comme un signe, mais un signe obscur... L'ambiguïté de la parole oraculaire réintroduit, dans le temps des mortels, cette opacité foncière, ce caractère nécessairement hasardeux des prévisions... pour les Grecs la réflexion sur les signes a été, pour l'essentiel, menée a partir et en fonction du langage"⁵⁷.

Названные составляющие с разных сторон и разными путями поддерживают противопоставленность и одновременно амбивалентность, — свойства, приводящие в движение механизм БММ. Они же позволяют говорить о выдвигении на первый план таких оппозиций, как *жизнь/смерть*, *мужской/женский*, *старший/младший*, *свой/чужой*, и детально разработанного списка пространственных оппозиций, таких, как

внешний/внутренний, со всеми ее разворотами и трансформациями, и временных, исходящих прежде всего из оппозиции *свет/тьма*.

Итак, в конце описания БММ мы возвращаемся к тому, с чего начали — к пространственно-временным оппозициям, и это не случайно. Не случайно не только потому, что заложена в БММ (как и вообще в архетипическую ММ) антропоцентричность манифестируется в том, что человек осваивает и присваивает *внешнее* пространство, выступая своим собственным ориентиром, и в качестве такового осваивает и *внутреннее* пространство, т.е. самого себя, осознавая как место не только части собственного тела, но и свою деятельность, прежде всего духовную, и язык как манифестацию этой деятельности *par excellence*. "Особые отношения с родными местами я для себя определяю как ощущение места", — пишет современный латышский писатель, говоря о силе "тяги к родным местам, к людям, к родному языку", которая проявляется "при конфронтации, в сравнении, на изломе судьбы", и заключает: "Язык — составная часть ощущения места"⁵⁸ (разрядка наша. — Т.Ц.). Это — проникновение в сущность ММ и ее лингвистических основ, и это как нельзя более приложимо к БММ. Здесь в силу исторических, социальных, географических, экономических и других условий язык приобрел совершенно особую значимость, о чем и следует говорить специально, поскольку отношение балканцев к родному языку представляет собой один из ярких балканизмов.

* * *

Этому и посвящен заключающий рассуждения о БММ краткий экскурс, относящийся к языковому сознанию ее носителей.

Повторим известные положения: историческое развитие и географическая структура Балкан содержат стимул и основу для постоянных межэтнических контактов, которые располагаются на двух осях: диахронической и синхронной, т.е. как бы по вертикали и по горизонтали. Вертикальная ось отражает "переселения народов", смену насельников, исчезновение одних и появление других и в итоге масштабные изменения карты Балкан⁵⁹. Горизонтальная ось фиксирует передвижения, определяемые как межэтническими (меж- и внутригосударственными) отношениями, так и номадизмом и трансгумантностью. Итог — Балканы постоянно движутся. Свойство *движения* настолько "задано" Балканам, что и сейчас, когда времена великих переселений народов кончились, этот недостаток компенсируется, помимо внутреннего движения, и выплесками во-вне (балканская диаспора, Gastarbeiter'ы). Движение — в прямом и переносном смысле — является двигателем, как бы внутренним мотором БММ, обеспечивая ее динамичность, чуткость к разного рода переменам, способность и к отторжению *чужого*, и к превращению его в *свое*. Но движение ощущается только по отношению к неподвижности, и динамика существует постольку, поскольку есть статика. Подвижность БММ не просто сосуществует, но опирается на ее же консервативность, так же верно и обратное, и это положение возможно при отказе от бинаризма.

Универсальным кодом ММ является язык, в случае БММ — языки (диалекты и т.п.). Соответственно контакты реализуются прежде всего, а иногда и исключительно на языковом уровне. Отсюда и следует вывод, легший в основу теории языковых союзов: би- и полилингвистические контакты вызвали типологическое сближение языков, и если на Балканах и не выработалась *lingua franca* (им в разные эпохи и на разных ареалах могли быть греческий, латынь⁶⁰, турецкий), то можно говорить и о некоем конструкте, представляющем собой язык à plusieurs tegmes. Однако в данном случае хотелось бы обратить внимание на противоположное: языки, служившие *lingua franca*, по разным причинам это свое качество теряли, вытеснялись и поглощались другими; были, естественно, и иные языковые потери (от фракийского до далматинского), но языковая пестрота, мозаичная картина Балкан сохранилась.

В этой движущейся ситуации постоянных обретений и потерь, совершающихся при этом не только в естественной постепенности, но и резко и нередко жестоко, основными ценностями оказываются не материальные, а идеальные: только они обеспечивают прочность своего *я* и того коллектива (рода, племени, этноса), к которому это *я* принадлежит. Наиболее сильным гарантом здесь является язык, слово, имя, и здесь полное основание подходить к нему как к тексту, аккумулирующему историю, духовную культуру и подтверждающему само существование его носителей. "Ние иселениците, привремено вработени во странство, секогаш со мислите се наофаме во нашата убава татковина", — говорит представитель балканской диаспоры, живущий в США. Приведшая его слова исследовательница видит здесь характерное для БММ сочетание центробежных и центростремительных сил⁶¹. Эта связь с "прекрасной родиной" основана на языке и воплощена в языке как таковом. Такое острое отношение к языку является одной из основоположных черт БММ и объясняется не только формированием балканского менталитета в условиях многоязычия, когда *свой* язык должен был сохраняться прежде всего как точка отсчета, как исходный пункт, как *свой* дом: важно еще и то, что в жизни балканца периодически возникали угрозы подавления и потери родного языка, которые шли с разных сторон и реализовались в разных планах. Это могли быть языки, пришедшие извне, т.е. дальние, но и языки ближайших соседей, т.е. ближние. "Приближение" к своему языку создавало — речь идет исключительно о типологии и ни в коем случае не об исторических событиях и не о хронологической оси — условия (в том числе на уровне народного менталитета) для выбора между разными диалектами и разными вариантами и внутри своего языка.

Проблема диглоссии (прежде всего греческой)⁶² Балканам известна слишком хорошо. Языковые реформы, т.е. выработка литературного языка и его декретирование, борьба за то или иное решение, за тот или иной вариант — эти процессы, как представляется, должно отнести к балканской специфике и включать в сферу действия БММ потому, что здесь обнаруживается перекрывающее другие объективные закономерности, связанные с историческими условиями, и т.д. и т.п., особое отношение к языку как к высшей ценности.

Осознанию этой ценности способствовало и эмоциональное отношение к языку, стимулируемое насильственным (или, во всяком случае, не добровольным) введением *чужого*, будь то языки религии и культуры (как латинский и греческий) или язык завоевателей (турецкий). Это чувство эмоционального протеста было конструктивным прежде всего потому, что оно послужило одним из самых сильных стимулов развития национального самосознания, тем стержнем объединения, который был наиболее близок, понятен и насущен каждому человеку, поскольку он поддерживает и чувство личности, и чувство принадлежности к своему народу. Более того, особое, "пристрастное" отношение к языку позволяло рассмотреть его пристальнее, ощутить его неповторимые особенности, стараться их оберегать, т.е. способствовало выработке острого отношения к языку, ухода от того аморфного состояния, когда язык воспринимается как данность, как неотчуждаемая собственность, которая не замечается. В известном сюжете "испытание дочерней любви" младшая дочь изгоняется за то, что сравнила свои чувства с тем, "как соль любит мясо"; отец понимает смысл и силу этого сравнения только попробовав пресное. Балканцы не "попались" бы на это испытание — им слишком известно, что значит лишиться "языковой соли", и даже намек на возможность этого заставляет их с особенной страстью бороться за неприкосновенность своего языка как основного выразителя и гаранта их существования.

Нередко в интерпретации языковых реформ и декретов, периодических очищений языка от нежелательных (sc. иноязычных) элементов, запретов на употребление того или иного языка, диалекта и под. те, кто стоят вне, руководствуются общими, т.е. общечеловеческими — и в этом смысле бесспорными — положениями, обвиняя в такой языковой политике конкретных ее вершителей, но не учитывая при этом специфику ситуации, в основе которой лежит особое отношение к языку, выработанное в недрах национального самосознания. К сожалению, порой благородная борьба за свой язык перечеркивается, потому что она ведется некорректными, с нашей точки зрения, методами, и это, увы, действительно не выдерживающие критики методы, приводящие к заведомо неверным или по меньшей мере неблагоприятным решениям. Но значит ли это, что взгляд изнутри, заведомо пристрастный, поскольку речь идет о *своем*, оценивает ситуацию и заведомо неверно? Как кажется, грань между национальным и националистическим чувством не всегда может быть определена, исходя из сознания правоты, основанного лишь на незыблемости "общечеловеческих принципов" демократии. С мнением носителей традиции можно не соглашаться, но нельзя не считаться, не учитывать его, стараясь понять: в этом может быть заложена надежда на выбор прямого и правильного пути.

Социальные процессы, вмешивающиеся в ситуацию, делают язык орудием и оружием в конфликтах внутри общества и за его пределами. Это общее положение находит на Балканах яркое выражение. Время национального возрождения Балкан связано не только со становлением *своего* и избавлением от *чужого*, но и с борьбой за то, как ким должен быть *свой* язык, вернее за то, чтобы язык был именно таким, а не

иным. При этом выступает *argumentum ad hominem* (а не *ad linguam in se*), и выбор языкового варианта имеет не только этнокультурную, но и выраженную социальную направленность. Это показано Рейтером на примере греческой диглоссии — спор аттикистов и димотикистов — и сербской — реформа Караджича, решившая спор между славяно-сербским и народным сербским в пользу последнего⁶².

Формирование литературных балканских языков, начиная с эпохи Национального Возрождения и едва ли не по сию пору, идет среди прочего и путем языковых реформ, декретирования, и под.⁶³ Иными словами, литературные балканские языки формируются "рукотворно", и эти творящие руки вовлекаются в балканскую (i.e. и в собственно-национальную) ситуацию таким образом, что, каковы бы ни были исходные цели, они подвержены влиянию экстралингвистических факторов, которые вовлекают язык в иной контекст. Развитие коммуникации по схеме *язык — культура — социальная структура* в балканском варианте трактуется Роннебергером как взаимное переплетение "von Sprache, Sprachbewußtsein, Etnizität und Nationalismus". Особенности истории Балкан побуждают к тому, чтобы не отрывать язык от культуры, но объединять и то, и другое в *Balkan-Begriff*, рассматривая "die Chance, Entstehung und Entwicklung des Sprachbundes als Wechselwirkungsverhältnis zwischen diesen beiden Systemen"⁶⁴.

Это, как представляется, постулирование — в иных терминах — лингвистического каркаса БММ, языка как универсального кода в переплетении разных кодов БММ. Задумываясь над тем, почему при такой степени интергрированности на Балканах не выработалось общего языка, Роннебергер обсуждает разные основания к этому: политическая борьба "внебалканских сил", социальные границы между классами и слоями (особенно во время турецкого владычества), "морфология ландшафта и морфология культуры" — и не останавливается ни на одном из них. Действительно, имеет ли смысл в случае Балкан искать однозначного решения? Несомненно, выводить языковое из языкового, оставаясь в пределах языковой структуры, было бы недопустимым ограничением. Однако есть ситуации, где все строится на языке, где язык является точкой отсчета, и здесь он снова выступает в своей протейческой функции, являясь то хранителем различий, то орудием объединения. Вопросы языкового этикета на Балканах (какой язык, языковой вариант выбирается в ситуации общения) не просто актуальны, но основоположны: "Ein Insider darf anders sprechen als Outsider, ein Eingeweihter anders als ein Fremder" (разрядка наша. — Т.Ц.). Примечательно, что оппозиция *внутренний / внешний (свой / чужой)* наложила отпечаток на язык описания: этот критерий был сочтен основоположным на фоне других, в общем совпадающих с основными оппозициями языка этикета (*мужской / женский, старший / младший, высокий / низкий*)⁶⁵.

Для того чтобы удержаться, укорениться на своем месте и не быть унесенным потоком *инога*, *homo balcanicus* должен был выработать особое ощущение понятия своего я⁶⁶ и прежде всего *своего языка*, который становится почти осязаемой субстанцией, материальным воплощением национальной сущности, той непреходящей и абсолютной

собственностью, которая и есть осуществление и самое сильное выражение прочности своего я. В гл. I говорилось о древних представлениях, когда язык — орган речи отождествлялся с языком — словом. В каком-то плане это вспоминается в балканской ситуации, когда при потере всего — независимости, территории, дома и имущества в буквальном смысле — сохранение языка воспринимается как сохранение главной собственности, отождествляемой с жизнью.

Однако определение твердой позиции не обязательно означает ограниченность, непризнание *иного*. В БММ это проявляется отчетливо, пожалуй, прежде всего в связи с языком. При актуальности оппозиции *свой/чужой*, *чужой* может восприниматься как враг, как чуждый, но может рассматриваться и как партнер по контактам, прежде всего языковым. Тогда *чужой* язык осознается как необходимый инструмент коммуникации и тем самым признается не только в качестве равноправного *своему* языку, но и в качестве потенциально *своего* (ср. ситуацию смешанных браков, регулярное пользование разными языками, хотя бы как *lingua del cuore* и *lingua del pane*, и т.п.). Языковой уровень БММ сочетает таким образом повышенную бережность и внимательность к сохранению и обогащению *своего* языка и гибкое отношение к *чужим* языкам, во всяком случае, признание не-единственности *своего* языка.

Необходимость контактов с иноязычными партнерами приводит и к новой оценке тех, кто говорит только на своем языке и не знает, не может говорить на других языках (разумеется, речь не идет о запретах на использование другого языка, связанных в БММ, например, с оппозицией *мужской/женский*, *старший/младший* и т.д., см. выше). Балканец — это тот, кто говорит на разных языках (в отличие, например, от завоевателя-турка, который говорит только по-турецки), и это повышает его, так сказать, общественный вес.

"Хаджи Генчо — болгарин, каких мало; такого человека и в Англии не сыщешь. Хаджи Генчо — весьма почтенный человек, превосходный человек, ученый, умный: он все знает и на все даст ответ... По всему видно, что не зря даны ему уши и глаза и хлеб он недаром ест!... Кроме церковнославянских текстов Хаджи Генчо читает еще по-румынски, немножко по-русски, немножко по-гречески. Словом, он считается самым умным и ученым человеком не в одной только Копривштице..."

Дедушка Либен бывал... и бродягой, и домовитым хозяином, и разбойником, и почтенным мирным гражданином. В молодые годы он бродил по лесам, истребляя турок, потом соединялся с турками и разбойничал вместе с кирджалиями, делибашами, арнау-тами... При всем этом у дедушки Либена была маленькая слабость: он любил свою родину, — только не всю целиком, а одну Копривштицу..."⁶⁷.

Конечно, эти живописные гоголевские страницы Каравелова представляют нам "болгар старого времени" в мягко-юмористическом духе (вспомним еще и бессмертного Бай Ганю, который "знал языки, он говорил по-турецки как турок, понимал по-румынски и с грехом пополам по-сербски, по-русски" и нимало не смущался в ситуациях, когда ему приходилось говорить на незнакомых языках, по-чешски, по-немецки и т.д.). Мы не касаемся здесь и прагматического использования чужого языка, например, в качестве материала для формирования тайных профессиональных языков⁶⁸ (как и вообще общеполитической профессиональной терминологии, ср. выше ОКДА). Конечно,

чужой язык может употребляться в ситуациях для него, так сказать, уничижительных, когда он служит поставщиком обцененной лексики, ругательств и т.п. Отсюда и ярлык инопламенника, представляющего в образе врага, дурака, шута и т.п.⁶⁹. Отвлекаясь от художественности, этнографичности и т.п. укажем лишь на характерную для балканцев открытость к *чужому*, легкость перехода и как бы изначально заложенные способности к языковым контактам, к коммуникации в сложных условиях, ср. в связи с этим еще один болгарский пример, интересный тем, что он противопоставляет две разные модели языкового менталитета: болгарскую и русскую. Речь идет об отрывке из автобиографической повести Влайкова "Пережитое", посвященном событиям русско-турецкой войны: в болгарское село приходят освободители — русские. Впервые увидевший русских мальчик, в восторге сообщая домашним о приходе "московцев", добавляет: "Что они говорят — все понятно. — Понятно, известное дело, они же славяне, как и мы, — поясняет брат". Действительно, у болгар не возникает затруднений в общении с русскими, мало того, они тут же подхватывают ставшее впоследствии столь знаменитым слово "братушка". Однако это понимание оказывается несимметричным. То, что без труда удастся болгарскому крестьянскому мальчику, не получается у русского офицера: "Наши пытаются что-то объяснить ему, но он никак их не поймет... Учитель Симон включается в беседу. Русский... спрашивает его о чем-то. Учитель Симон отвечает на ломаном болгарском языке. Русский и его не понимает. Пришлось учителю изъясняться по-церковнославянски. — Так, так! — говорит русский с удовлетворением. Теперь он его понимает!"

Здесь примечательна и комбинаторная способность носителя БММ: сначала он пытается приспособить свой язык, упростив его, а затем безошибочно выбирает язык-посредник. Конечно, приведенный пример ни в коем случае нельзя трактовать в оценочном плане (чья ММ лучше, или какой народ сообразительнее). Цель его иная, хотя больше она обращена к носителям русского языка и русской ММ: язык не существует сам по себе — его нельзя оторвать от человека, его хозяина и слуги; не надо замыкаться на *своем* языке как на единственном (и потому единственно правильном, *хорошем*), но с открытой душой подходить и к *чужому*, помня, что это *чужое* может в один прекрасный момент стать добровольно принятым *своим* (или *и своим*).

Суммируя многократно описанную языковую историю Балкан, следует подчеркнуть, что и здесь обращает на себя внимание "контрастность на фоне амбивалентности". С одной стороны, — пестрота языков и диалектов, находящихся в состоянии неустойчивого равновесия; постоянное движение и перетекание, постепенные изменения, в которых нельзя уловить четко выделенное начало и конец. С другой стороны, появляющиеся как *deus ex machina* языковые реформы с их жесткой непреложностью. И, наконец, "с третьей стороны", существование и развитие языка в рамках реформы — согласно или вопреки ей или независимо от нее.

На фоне этой зыбкости, подвижности и разнообразия естественным представляется стремление наиболее активных и/или интеллектуально

продвинутых слоев общества к выработке и, так сказать, внедрению единого литературного языка, объединяющего и представляющего народ. Насколько успешно это осуществлялось в каждом конкретном случае, предусмотримы ли были последствия и т.п. — вопрос чрезвычайно сложный. Например, приобретение димотикой прав литературного языка является не просто безусловным — это огромное достижение, что показывает хотя бы новогреческая поэзия (и не только она), давшая имена Кавафиса, Сефериса, Элитиса и расцветшая именно на димотике, с ее совершенно особым внешним и внутренним обликом. Тогда, в XIX в. борьба за димотику была безусловно оправдана. Но когда сейчас это приводит к подавлению кафаревусы, этого языка-текста, который был хранителем накопленных греческой культурой духовных богатств и олицетворением временной непрерывности — такой результат борьбы представляется по меньшей мере небесспорным. Действительно, призывая тех, кто находится вне ситуации, не высказывать резких суждений, даже когда налицо идеологичность языковых реформ и тем более политиканство, нельзя не призвать и внутреннюю сторону к большей осторожности в обращении с таким уникальным явлением, как язык, когда выигрыш *his et* *hinc* может обернуться неудачей в будущем.

В качестве такой национально-языковой проблемы приведем пример албанской языковой реформы (самой недавней по времени)⁷⁰. В данном случае внимание обращено не на ее оправданность или неоправданность с разных точек зрения, а на некоторые особенности, продиктованные специфически балканскими условиями, т.е., если можно так сказать, давлением БММ, в данном случае представленной БЯС.

В 1972 г. на Конгрессе правописания албанского языка в Тиране была окончательно узаконена реформа албанского литературного языка, что и было сформулировано следующим образом: "кончилась эпоха существования двух вариантов албанского языка, имеющих одну диалектную базу, и началась новая эпоха, эпоха единого литературного языка, общего для всех представителей албанской нации". Так была однозначно решена проблема, которая дебатировалась с XIX в., со времени албанского Возрождения: какой диалектный вариант должен быть положен в основу общеалбанского литературного языка: северный, гегский, или южный, тоскский. Взаимоотношения гегов и тосков, степень различия между диалектами, этнокультурные различия и т.п. — вопросы достаточно сложные, ответы на которые определяют той многозначностью и вариативностью, которая характеризует БММ. С одной стороны, албанцы ощущают себя единым народом, — но это по отношению к внешнему, неалбанскому миру. В этом смысле албанская диаспора неделима. С другой стороны, внутри своего, албанского, мира традиционны, не опровергающие единства, отношения соперничества, доходящего до вражды, что вошло в пословицу. Различия в обычаях, в одежде, в фольклоре, в религии, в занятиях и т.д. — все это при желании обращается в яблоко раздора. При более тщательном и детальном подходе разный облик, разный темперамент гегов и тосков действительно делает возможным их противопоставле-

ние — опять-таки при признании несомненного единства албанского народа.

В определенной степени то же самое верно и по отношению к языку. С одной стороны, уже Педерсен отмечал, что различия между гегским и тоскским минимальны. Действительно, их, в самом общем виде можно свести к следующему: на фонетическом уровне, в гегском есть назальные, в тоскском их нет, в тоскском есть ротацизм, в гегском его нет; на морфосинтаксическом уровне — в гегском сохранился инфинитив, в тоскском он вытеснен так называемым балканским конъюнктивом. Разумеется, есть и более тонкие детали (и в частности особый вопрос, конечно, — лексика), но тем не менее правила пересчета для перехода от одного диалекта к другому вырабатывается достаточно просто.

С другой стороны, помимо формальных существуют и живо ощущаются носителями глубокие и основополагающие различия в семантике, отражающей дух языка, то неуловимое, что выразил в художественной форме один из известных деятелей албанского Возрождения Файк Коница: "тоскский — живой, гибкий, постоянно меняющийся; гегский — медлительный, тяжелый, неподвижный, исключающий многозначность". Албанская литература пользовалась обеими диалектами, вернее, развивала литературные языки на базе двух диалектов. Традиционно считается, что гегский — язык поэзии, а тоскский — язык прозы. Автономному развитию гегского и тоскского способствовала и албанская диаспора. Половина из 4-х миллионов албанцев живет за пределами Албании: в Греции, Турции, Болгарии, Египте, СССР, США, Австралии. Два наиболее крупных массива албанского населения вне Албании — косовские албанцы в Югославии (сейчас около 1 млн.), носители гегского диалекта, и итальянские арберешы Апулии, Калабрии и Сицилии, носители архаизирующего южнотоскского диалекта.

Шли продолжительные дискуссии по поводу того, какой диалект должен быть положен в основу албанского литературного языка — тоскский, гегский, центральный диалект Тираны и Эльбасана. В 1946 г. после образования НРА вопрос был решен в пользу тоскского. Само собой разумеется, что албанская языковая реформа кодифицировала это положение: общенациональное распространение стал получать тоскский вариант албанского языка, который стал основой литературной нормы албанского языка. Однако сами албанцы декларируют совершенно иной взгляд на реформу и на современный албанский литературный язык⁷¹: литературный албанский язык, которым пользуются в настоящее время все албанцы, — это единая система, не имеющая вариантов, система, в которой действует только одна лингвистическая норма. Разная по отношению к правовому статусу языка ситуация, в которой находятся албанцы за пределами Албании, не влияет на единый национальный характер языка. Албанский литературный язык — это самый высокий вариант языка албанской нации. Он основан не на базе одного из двух основных диалектов, его основное ядро образовано на базе общих элементов гегского и тоскского и обогащено рядом элементов, являющихся отличительны-

ми признаками каждого из двух диалектов. Таким образом, особо подчеркивается равноправное участие обоих диалектов.

Но более внимательный взгляд свидетельствует о несколько ином положении дел. Во-первых, как бы незначительны ни были различия между двумя диалектами, решаются они в пользу тоскского. На фонетическом и фонологическом уровне определенно выбран тоскский вариант: нет назальных, есть ротацизм, сохранены *ë*, дифтонг *ua* и т.д. Вклад гегского определяется в основном тем, что допускается гегское оформление ряда лексем или словообразовательных элементов, которые, впрочем, и без того употреблялись в основанном на тоскском диалекте литературном языке. Основное морфосинтаксическое различие между диалектами — инфинитив или балканский конъюнктив — решено в пользу тоскского: в общеалбанском литературном языке инфинитива нет. Особый вопрос (которого мы здесь касаться не будем) — лексический состав языка, в который, как предполагается, гегский элемент введен обильно.

Реформа, однако, имеет и другую цель: это рационализация системы, ее упрощение в целях создания большей регулярности и правильности, впрочем, несколько механической. Когда из двух делается одно, можно идти по пути теоретико-множественного произведения, т.е. в сторону уменьшения, беря только общее, или идти по пути теоретико-множественной суммы, т.е. учитывая и все разное. В первом случае добиваются большей логичности, стройности, простоты, которая может обернуться бедностью, прокрустовым ложем, рациональным, но не самым комфортабельным. Во втором случае можно говорить об известной рыхлости, непоследовательности, избыточности, но зато потери будут небольшими. Кроме того надо учитывать, что языковые реформы делаются не на данный момент, а имея в виду далекие перспективы. Они рассчитаны на развитие языка, а в применении к литературному языку это подразумевает обогащение в самых разных направлениях.

Как же выглядит грамматический строй албанского литературного языка после реформы? Идет упрощение именной системы: уменьшается число типов склонения за счет редких и малоупотребительных групп; подобным образом элиминируют и средний род, который занимает в албанском маргинальное положение⁷². Упрощение склонения идет и за счет увеличения словосложения. Значительно упрощается и глагольная парадигма, поскольку из нормативных грамматик исключаются малоупотребительные многочисленные образования типа *duke pasë qenë ndërtuar*. Синтаксис ориентирован на разговорный язык — отдается предпочтение сочинению, аппозиции и эллиптическим конструкциям перед сложноподчиненными предложениями.

В результате перед нами язык, основанный на некоей особой системе принципов. Конечно, в декларативности этой системы есть много экстралингвистических моментов, как внутренних — старинное соперничество между гегами и тосками, — так и внешних — сделать язык стимулом для объединения албанской диаспоры. Язык в БММ — самое действенное средство для утверждения народа в его единстве. Но и в пределах этих задач могли бы быть выбраны разные пути, и конечно,

принятое решение нельзя объяснять исключительно политическими или идеологическими задачами. Анализ показывает, что реформаторы албанского языка действовали так, как если бы они ставили перед собой прежде всего коммуникативные задачи, и что решали они их таким образом, как будто, — чего сознательно не могло быть — они ориентировались на единую грамматическую систему БЯС, т.е. на балканский образец. Иными словами, они направляли язык в сторону балканистичности, как на уровне неких общих принципов, так и на уровне выражения.

Во-первых, само по себе формирование языка из двух равноправных диалектов моделирует балканскую ситуацию языковых контактов, которая приводит к типологическому сближению, носящему системный характер. Правда, при декретировании не сохраняется индивидуальность взаимодействующих диалектов, поскольку здесь имеется цель различия между ними стереть. Во-вторых, выравнивание системы — это в сущности то упрощение, *supersimplification* (Вейнрейх), которое характеризует изменения, происходящие в контактирующих языках, когда ставится задача облегчения коммуникации. Наконец, дифференциальные признаки албанского литературного языка полностью вписываются в морфосинтаксическую систему БЯС: упрощение склонения, поддержанное активизацией словосложения, аппозицией и др.; сочинение, эллиптические конструкции, упрощение глагольных форм и прежде всего, конечно, балканский конъюнктив, а не инфинитив, — все это относится уже непосредственно к балканистическим чертам в структуре языка. Примечательно, что Мирамбель, описывая грамматическую систему димотики, перечислил именно эти черты: словосложение, аппозицию на уровне ЭСК, юстапозицию (соположение) на уровне предложения. Однако в димотике сохраняется и альтернативная система, и на синтагматическом уровне идет игра этих двух систем. Здесь же такого выбора как бы не остается.

Нам неизвестно, как проходит принятие новых языковых норм в самой Албании. Но можно сказать, что вне Албании основная цель достигнута. Югославские албанцы официально перешли со своего гегского варианта на общеалбанский. Обучение в средних и высших школах, печать — все переведено на новый язык. Приветствуют реформу и итальянские арберешы, хотя у них официального перехода и не произошло. Как пойдет дальше развитие этого нормированного языка, насколько рационализм отразится на творческих потенциях, заложенных в языке, какие потери понесет чувство историзма (впрочем, так поступили и греки, упростив диакритику и тем самым оторвав современный язык от его прежнего состояния), наконец, как будут влиять на развитие языка общеполитические задачи, ответить на это трудно. В нашем случае, с точки зрения БММ, показалось интересным наблюдение, что в результате реформы албанский язык как бы дополнительно балканизировался, при том, что деятели реформы не только не могли ставить эту задачу, но и не подозревали, что они "работают на БЯС".

Отсылая к обширнейшей литературе, посвященной формированию у балканских народов национального самосознания в связи с языком (языковым сознанием)⁷³, и не повторяя достаточно известных положений, подчеркнем в заключение, что какой бы аспект БММ ни брать, мы столкнемся с заложенным в ее основе механизмом первертывания: движение, стремящееся к стабильности, стабильность, переходящая в движение; невозможность стоять на месте — во имя сохранения своего места. Слишком утесненное во времени и пространстве и не всегда добровольное соединение *разного* стремится к постулированию своего *я* и только его, притом, что это *я* стабильно, скорее, как идея. Балканское *я* стремится утвердить свою изначальность и непрерывность по вертикальной оси своего существования, на горизонтальной оставаясь колеблемым и подвижным.

Как было сказано в начале этой главы, понятие БММ было актуализировано понятием БЯС, следуя ему и хронологически, и концептуально. В истоках теории языковых союзов — имя Н.С. Трубецкого. Сейчас, в год столетия со дня его рождения, обращаясь к его идеям снова, приходится с сожалением признавать, что они были восприняты балканистикой, пожалуй, слишком операционно и потому узко. Концепт ЯС (и БЯС как наиболее яркого примера) рассматривался Трубецким в плане общетеоретическом, как подход к описанию и классификации разных путей развития языков, — во-первых. Во-вторых, концепт ЯС включался Трубецким в комплекс смежных дисциплин, выходящих за пределы лингвистики⁷⁴; в переводе на современную терминологию он входил в семиотическое описание ММ. Более того, лингвистическая часть возникла хронологически позже и как бы на фоне мыслей Трубецкого о том, что он называл "национальным самопознанием"; роль языка в этом может быть сопоставлена с его кодирующей функцией в ММ. Эскиз из выступления Трубецкого к его книге "К проблеме русского самопознания"⁷⁵ содержит четкую формулировку тех идей, которые нашли свое место в науке едва ли не через полвека:

"Одним из самых важных понятий евразийского учения <...> является понятие личности <...> личностью <...> является не только отдельный человек, но и народ. Мало того, даже целая группа народов, создавших, создающих или могущих создать особую культуру, рассматривается как особая личность <...> Т.о., наряду с частночеловеческими личностями существуют личности многочеловеческие, как частнонародные, так и многонародные. Всякая личность конкретно проявляется в каком-нибудь определенном своем состоянии или индивидуации. Но личность не совпадает <...> ни с одной из этих индивидуаций: личность есть связь и совокупность всех их. <...> у личности многочеловеческой, наряду с разновременными имеются и одновременные (т.е. сосуществующие друг с другом в одно и то же время) индивидуации; такими одновременными индивидуациями многонародной личности являются отдельные входящие в нее народы... Для личностей многочеловеческих (народных и многонародных) <...> связь с физическим окру-

жением (с природой территории) настолько сильна, что приходится <...> рассматривать это физическое окружение как продолжение данной многоличностной личности <...> Несмотря на то, что личность как таковая неповторима и неразложима, между отдельными личностями существуют общие отдельные черты <...> [на основании сопоставления этих черт можно говорить] о природных или вызванных сожительством сходствах и отличиях между этими личностями. Так, сравнительное изучение внешнего проявления нескольких соседних друг с другом этнологических личностей позволяет делать заключения о характере духовного родства между этими личностями <...> исследование ведется сразу несколькими науками — географией, антропологией, археологией, этнографией, статистикой, историей, историей искусства и т.д. <...> общим предметом этого исследования является именно данная конкретная многоличностная личность в ее физическом окружении”.

Примечания

¹ *Burkhardt D.* Die Stellung der Volkskunde in der Balkanologie. Explikation und Thesen zur Balkan-Ethnologie // ZB. B. XV, 1979; *Eadem.* Die weibliche Dimension im traditionellen Weltmodell auf dem Balkan // SFB. См. также последнюю книгу Буркхарт, которую мы, к сожалению, не успели здесь учесть, и где автор подводит первые итоги своим многолетним исследованиям в области балканской этнологии, или балканского культурного пространства: *Burkhardt D.* Kulturraum Balkan; Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas. Berlin; Hamburg, 1989.

² *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1987. С. 157.

³ Ср. соответствующие этнологические легенды: *Marinov V.* Über einige schwach untersuchte Seiten der geistigen Kultur der beweglichen Schafhirten auf der Balkanhalbinsel // Одредбе... С. 298—299.

— Введенное Райхенкроном понятие “тип балканских языков” откликается в предложении Герлингхоффа ввести соответствующее понятие и в литературоведении; “einen Typus “Balkanliteratur” zu modellieren” (*Gerlinghoff P.* Die Stellung der Literaturwissenschaft in der Balkanologie // ZB. Jg. VIII, N 1—2, 1971/72. S. 28).

⁴ Ср.: *Drăgan I. C.* Noi, Tracii. Istoria multimilenară a neamului românesc. Craiova, 1974. — название, звучащее как манифест.

⁵ Ср. у молдавских славян, итальянизированных потомков бежавших от турок на Аппенины хорватов: “Sono Slavo anch’io”, “Anch’io ho sangue slavo”: *Дуличенко А.Д.* Литературный язык как средство этнической ориентации // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. М., 1989. С. 248—249.

⁶ *Schaller H.W.* Die Balkansprachen. Heidelberg, 1975; *Solta G.R.* Einführung in die Balkanlinguistik mit besonderer Berücksichtigung des Substrats und des Balkanlateinischen. Darmstadt, 1980; *Banfi E.* Linguistica balcanica. Bologna, 1985; *Feuillet J.* La linguistique balkanique // СВ. N 10, 1986; *Асенова П.* Балканско езиковзнание. Основни проблеми на балканския езиков съюз. София, 1989.

⁷ *Pevsner N.* The Englishness of English Art. Norwich, 1976.

⁸ Едва ли не впервые эта тема на междисциплинарном уровне была поставлена в кн.: *Aspects of the Balkans: Continuity and Change.* The Hague; Paris, 1972.

⁹ Эти материалы были любезно предоставлены в наше распоряжение Е.Б. Пастернаком.

¹⁰ *Цивьян Т.В.* Синтаксическая структура балканского языкового союза. М., 1979.

¹¹ В духе того, например, как описана болгарская традиция в кн.: *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1983.

¹² *Топоров В.Н.* Балканский макроконтент и древнебалканская нео-энеолитическая цивилизация (общий взгляд) // VI Балк. Конгр. Лингвистика.

¹³ Ср.: *Ilieva A.* The mountain in the geographical and cultural space of the Pełoponnese during the Middle Ages (before the Tourkokratia) // VI Балк. Конгр. Резюме. Литература... С. 233.

¹³ Reiter N. "Jene Welten" Beschrieben nach ostbalkanislavischer und albanischer Volksgroßa // Zb. Jg. 23, N. 2, 1987 (о пути в иной мир с. 157, сл.).

¹⁴ Ср. использование противопоставления *вертикаль/горизонталь* в описании румынской ММ: Alexandrescu S. Le paradoxe roumain // Intern. Journ. of Ruman. Studies. V 1, 1976, N 1—2. P. 13s.

¹⁵ Топоров В.Н. Указ. соч. С. 9—10.

¹⁶ Alexandrescu S. Ibidem. P. 12. — "le paradoxe de la simultanéité" и румыны в европейской истории и культуре.

¹⁷ Анализ концепта времени в этом произведении Андрича см. в работе: Burkhart D. Das künstlerische Weltmodell in der Prosaerzählung // ZB. Jg. 18, N 1, 1982. — Там же о концентрических кругах, о кругообразном движении, являющемся лейтмотивом текста.

¹⁸ См. семиотический анализ круга в работе: Беновска-Сьбокова М. Кръгът като символ в Северозападна България // БФ. N 3, 1980.

¹⁹ Злыднева Н.В. Орнамент и тип культуры // МИФ. II. София, 1989; Она же. Судьбы меандра на Балканах: проблема соотношения геометрического орнамента и ритуала в контексте региональной традиции (рук.).

²⁰ Ср. описание па румынских танцев, где подчеркиваются движения ног: Букшан А. Запазване на традиционните видове игри в живота на съвременното румънско село // Фолклор и общество. София, 1977. С. 280—281.

²¹ Это движение сопоставляется со змеиными движениями, что особенно существенно при значении *змея* как особо выделенной единицы словаря БММ, ср. о змее в песнях, сопровождающих обрядовые танцы: Тянкова И. Обредни функции на танцовия фолклор в Странджа // БФ. N 2, 1988. С. 72. Сви се змейо от небето... | От небето до земята — так описывается движение хоравода.

²² Vulcănescu R. Les éléments daco-romains dans la culture traditionnelle roumaine // Symp. thrac. III. P. 275.

²³ Pollitt J.J. The ancient view of Greek Art. New Haven, 1974. P. 134 f.

²⁴ Об интересных манифестациях чужого в БММ см.: Палавестра П. Мотив дошлака у новијој српској книжевности // Градска култура на Балкану (XV—XIX век). Београд, 1984; Веулен Г.К. The vampire in bulgarian folktales // VI Балк. Конгр. Резюме. Литература... С. 68 — вера в вампиров, еретиков и т.п. как проявление ксенофобии.

²⁵ Snell B. Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache. Göttingen, 1978. S. 53—90.

²⁶ Иванов В.В. Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния // Структура текста. М., 1980. С. 98. — Позже фрэнэс употребляется в значении "вместелища воспоминаний" (там же), т.е. некоего (объемного) места.

²⁷ Андрич И. Письмо, датированное 1920 годом // Андрич И. Мост на Дрине. М., 1985. С. 435.

²⁸ Thieme P. Studien zur indogermanische Wortkunde und Religionsgeschichte. Berlin, 1952. S. 40—42.

²⁹ Çabej E. Studime gjuhësore. V. Prishtinë, 1975. F. 328.

³⁰ Muşlea I., Bîrlea O. Tipologia folclorului. Bucureşti, 1971. P. 195—196.

³¹ Иванов В.В. Категория "видимого" и "невидимого" в тексте: еще раз о восточно-славянских параллелях к гоголевскому "Вию" // Structure of texts and semiotics of culture. The Hague; Paris, 1973.

³² Цивьян Т.В. Категория *видимого/невидимого*: балканские маргиналии // Balcanica: Лингвистические исследования. М., 1979. С. 203; Калужская И.А., Цымбурский В.Л. Некоторые северобалканские данные к предыстории греческого мифа об убийце Беллера // Международный симпозиум "Античная балканистика 6". М., 1988. С. 22.

³³ Çabej E. Ibidem. F. 318. — Мифологическое досье "балканского" св. Георгия см. в работе: Schubert G. Der Heilige Georg und der Georgstag auf dem Balkan // ZB. Jg. 21, N 1, 1985.

³⁴ Pop D., Sateanu C. Die rumänische Folklore im europäischen Kontext // ZB. Jg. XI, N 1, 1975. S. 77.

³⁵ Цитируется по работе: Десницкая А.В. О синтаксических особенностях кодекса обычного права североалбанских горцев ("Канун Леки Дукаджина") // Синтаксические особенности литературных языков на ранних этапах их формирования. Л., 1982.

- ¹⁶ *Крстић Ђ.* Правни обичаји код Куча. Београд, 1979. С. 62.
- ¹⁷ *Matl J.* Hirtenum und Stammesverfassung als Kulturfaktor // *Völker und Kulturen Südosteuropas.* München, 1959. S. 120.
- ¹⁸ В связи с началами пастушества на Балканах см.: *Ilievski P.* Sheep Records from the Mysenean Archives // *Одредбе...*
- ¹⁹ *Эванс-Причард Э.Э.* Нузры. М., 1985. Гл. I. Passim.
- ²⁰ *Антонијевић Д.* Обреди и обичаји балканских сточара. Београд, 1982. С. 52.
- ²¹ *Matl J.* Ibidem. P. 121.
- ²² *Стојановић М.* Хайдучи и клефти у народном песништву. Београд. 1984. С. 32—33.
- ²³ *Гачев Г.Д.* Балканы как космос хайдутства / Балканская картина мира в этноязыковом и культурно-историческом аспекте // *Сов. славяновед.* N 4, 1989. С. 73.
- ²⁴ О видах и маршрутах кочевания см. в частности: *Matl J.* Op. cit.; *Маринов В.* Принос към изучаването на произхода, бита и културата на каракачаните в България. София, 1964; *Dunđre N.* Typologie des traditionellen Hirtenlebens im karpato-balkanischen Raum // *ZB. Jg. XI, N 2, 1975*; ряд статей в сб. "Одредбе..."; *Антонијевић Д.* Указ. соч. Гл. III. Номадизам, и др.
- ²⁵ В связи с чем можно говорить об особом менталитете: *Marinescu M.* "Wandermentalität" und Muster der Stadtkultur in Ioannina, Epirus // *ZB. Jg. 23, N 2, 1987.*
- ²⁶ *Meyer J.* La symbolique de l'espace dans la littérature grecque narrative d'imagination, du X^e au XVII^e s. // *Centre d'études balkaniques: Bulletin de liaison.* N 7. Paris, 1988. P. 140—148 (резюме диссертации).
- ²⁷ *Matl J.* Op. cit. S. 109—110; *Bărbulescu C.* Motifs concordants dans les narrations populaires des peuples de la péninsule Balkanique // *ZB. Jg. IX, N 1—2, 1973.* S. 6.
- ²⁸ *Puchner W.* Normative Aspekte der Frauenrolle in der exklusiv femininen Riten des hellenophonen Balkanraums // *SFB.* S. 141.
- ²⁹ *Burkhardt D.* Die weibliche Dimension... S. 94—95; *Eadem.* Aspekte des Weiblichen im bulgarischen Tier- und Zaubermärchen // *Fabula.* B. 23, N 3—4, 1982.
- ³⁰ *Azenova P.* Le rôle de la femme dans la société bilingue des Balkans // *SFB.* S. 275. См. там же: *Reiter N.* Die sprachlichen Faktoren im weiblich-männlichen Regiersystem — семиотический анализ языка по оппозиции м/ж. Ср. аналогичный этнологический анализ сербской традиции, где выделено семнадцать видов связи бинарных оппозиций типа м/ж: *Толстой Н.И.* О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый — левый, мужской — женский* // *Языки культуры и проблемы переводимости.* М., 1987. С. 171—176.
- ³¹ *Маранда П., Кёнгес-Маранда Э.* Структурные модели в фольклоре // *Зарубежные исследования по семиотике фольклора.* М., 1985.
- ³² *Раденковић Љ.* Народне басме и бајанџа. Ниш: Приштина: Крагујевац, 1982. N 182, 207, 210, 211, 364, 367, 418, 428, 438 и др.
- ³³ *Popa V.G.* Folclor din "Țara de sus", București, 1983. N 205.
- ³⁴ *Топоров В.Н.* Указ. соч. Passim.
- ³⁵ С Дионисом связывается и понятие *другого*, столь важное для БММ. см.: "Dionysos incarné, au sien même de la culture, la figure de l'autre" (*Vernant J.-P.* *Le Dionysos masqué* // *L'Homme.* 1985. N 93.
- ³⁶ Впрочем, есть и другие, не столь нравственные варианты, см.: *Megas G.A.* Die Ballade von der Artas-Brücke // *ZB. Jg. VII, N 1—2, 1969—70.* S. 48—49.
- ³⁷ *Vernant J.-P.* Parole et signes muets // *Vernant J.-P. e.a.* *Divination et rationalité.* Paris, 1974. P. 23—24.
- ³⁸ *Чаклајс М.* Мальчишки, спички захватили? // *Даугава.* N 1, 1989. С. 58.
- ³⁹ Ср. теоретический взгляд на проблему: *Crevatin F.* Migrazioni: mito e realtà // *Symp. Thrac.* III, 1982.
- ⁴⁰ Ср. в последнее время: *Banfš E.* Cristianizzazione nei Balcani e formazione della lega linguistica balcanica // *ZB. Jg. 23, N 1, 1987.*
- ⁴¹ *Burkhardt D.* Volkskundliche Implikationen der Reintegration. Ein makedonisches Beispiel // *Jugoslawien: Integrationsprobleme in Geschichte und Gegenwart.* Göttingen, 1984. S. 241.
- ⁴² *Reiter N.* Sprachenstreit auf dem Balkan als Ausdruck gesellschaftlicher Gegensätze // *ZB. Jg. 23, N 2, 1984.*
- ⁴³ См. обобщающие работы в кн.: *Nationalbewegungen auf dem Balkan.* Berlin, 1983.
- ⁴⁴ *Ronneberger F.* Sprache als Kommunikationsproblem // *ZWB.* Passim.

⁶⁵ Ср. выбор языка общения на территории Македонии в работе: *Усикова Р.П.* Этапы становления и развития македонского литературного языка // Теория и практика изучения славянских языков. М., 1988. С. 11—13.

⁶⁶ Ср. в связи с этим: *Stahl P.H.* Soi-même et les autres. Quelques exemples balkaniques // *L'Identité: Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss.* P., 1977.

⁶⁷ Этот и следующие примеры из болгарской традиции см. в кн.: *Болгары старого времени.* М., 1983.

⁶⁸ Ср., например: *Кацори Т., Дукова У., Асенова П.* Към характеристиката на тайните говори в България // *СЕ.* N 1, 1984.

⁶⁹ Ср. анализ этой ситуации: *Matt J.* Zur Dokumentation der real-sozialen Lebensgrundlagen und der ethischen und sozialen Wertvorstellungen in der Volkserzählungen der Südslawen // *Südosteurop. Arbeiten* 71: *Dona Ethnologica.* München, 1973; *Schischkoff G.* Zur Psychologie der bulgarischen Wiedergeburt // *Völker und Kulturen Südosteuropas*; *Балкански Т.* Замечания, касающиеся некоторых болгарских этнографических названий // *БЕ.* Т. XXXI, N 3—4, 1988 и др.

⁷⁰ Подробный анализ см. в кн.: *Byron J.L.* Selection among Alternates in Language Standardization: The Case of Albanian. The Hague; Paris, 1976.

⁷¹ Ср. доклады Косталлари, одного из основных деятелей реформы, и Лоши в 1984 г. на V Международном балканистическом конгрессе в Белграде.

⁷² *Десницкая А.В.* "Средний род" или категория "определенной массы"? // *БЛС.*

⁷³ См. из недавних работ: *Dimaras C.Th.* Notes sur l'évolution des idées du XVI^e au XIX^e siècle dans le domaine culturel grec et sur les doctrines qui l'ont enregistrée // *ZB.* Jg. 5, N 2, 1967; *Ethnogenese und Staatsbildung in Südosteuropa.* Göttingen, 1974; *Jugoslawien. Integrationsprobleme...*; *Sprachen and Nationen im Balkanraum.* Köln; Wien, 1987; *Noutsos P.* De la "nation" au "peuple": Rigas Ferreós et Coray // *Epsilon.* N 2, 1988; Этнические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1988 и др.

⁷⁴ См.: *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс., Толстой Н.И.* Послесловие // *Трубецкой Н.С.* Избранные труды по филологии. М., 1987. С. 497 сл.

⁷⁵ *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания. Париж. 1927. С. 3—7.

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОГРАММИРОВАНИЕ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ И ЕГО КОДИРОВАНИЕ В ТЕКСТЕ

Выявление мифологического слоя внутри этнокультурной традиции, так же как генетическое сравнение и типологическое сопоставление, поиски мифологических универсалий, ведутся сейчас по крайней мере в трех основных направлениях: описание представлений об устройстве мира в первобытном мышлении (Леви-Стросс); реконструкция глубинного мифологического уровня, тяготеющего к архетипу (Элиаде); социологические исследования поведения современного человека, со строгим размежеванием сакрального и светского¹. Эти направления ставят себе целью отделение собственно мифологических данных, воплощаемых в сюжетах, мотивах, персонажах и т.д., от прочего, "немифологического", материала, т.е. в конце концов установление того, что и принято называть мифологией в собственном смысле.

Здесь выбирается несколько иной ракурс, хотя и имеющий точки соприкосновения и выходы в перечисленные выше направления, а именно — семиотическое описание системы кодифицированного бытового поведения по данным современной фольклорной традиции. Более конкретно, речь идет об описании крестьянского быта внутри одной балканской — румынской — традиции, датируемой концом XIX — началом XX века. Предполагается, что в принципе носители традиции, независимо от степени затронутости городской культурой, помещают себя в мифологизированное пространство, ориентированное на архетипическую ММ.

Материалом для анализа служит кодификация будничной жизни — еда, работа, сон и т.п., — традиционно представляющейся неритуализованной (в лучшем случае деритуализованной). Цель анализа — показать, как внутри ММ осуществляется связь разных иерархических уровней, более точно — как мифологический по преимуществу уровень маркированных точек мифоритуального сценария (творение мира, устройство космоса, происхождение человека и т.п.) соотносится с бытом (этикет, гигиенические правила, еда, распорядок времени и под.). Существенным представляется не мифологическая реконструкция (хотя ее нельзя оставить в стороне), а установление структурной связи между маркированным и немаркированным ("прадничным" и "будничным") уровнями архетипической ММ, по возможности приближаясь к тому, как эта связь ощущается ее носителями. По сути дела это анализ соотношения эксплицитной и имплицитной мифологии, — пользуясь терминологией Леви-Стросса.

Помещенный в архетипическую ММ человек находится в ней

в каждый данный момент, как сакрально отмеченный, так и нейтральный. В определенном смысле можно говорить, что носитель модели интериоризирует "культуру в природу", производя операцию, обратную общепринятой: противопоставление *природа/культура* нейтрализуется не экспансией культуры, а ее поглощением, усвоением себе природой (ср. хотя бы фотографию, органично вошедшую в архетипический быт в качестве ритуального предмета²). Такое свойство поддерживает прочность архетипической ММ, разрушить которую гораздо сложнее, чем это обычно представляется. Архетипическая ММ однородна в том плане, что любой фрагмент мира принадлежит ей и уже по одному этому мифологизируется (исходя из основного свойства первобытного мышления); она неоднородна в том плане, что фрагменты мира мифологизируются по-разному — от самой высокой степени (сюжет), до нуля, пропуска позиции в наименее значимых точках. Следовательно, в ее устройстве заложена классификационная шкала, определяющая веса составляющих модели. Учитывая ориентированность на человека, это устройство весьма разумно. С одной стороны, оно обеспечивает чередование напряжения и разрядки, мобилизации сил и отдыха, т.е. неравномерное распределение нагрузки, необходимое на достаточно протяженном временном отрезке. С другой стороны, тем самым обеспечивается повышенное внимание, приуроченное к отмеченным моментам. Вместе с тем неравномерность предоставляет человеку достаточно большую самостоятельность в индивидуальных действиях. Во-первых, оказывается, что кодифицированы не все точки модели, — в ней есть пробелы, но они касаются деталей. Во-вторых, оказывается, что в определенных ситуациях носитель может отступать от кодифицированного поведения, пренебрегать правилами и запретами или по крайней мере варьировать их и при этом оставаться внутри архетипа (но при условии неукоснительного выполнения правил в диагностических контекстах).

В наиболее непосредственной форме материал для предполагаемого анализа содержится в корпусе правил, запретов, рекомендаций, поверий, примет, магических действий и т.п., касающихся повседневной жизни, быта в чистом виде. Естественно, что ценные сведения извлекаются и из других фольклорных жанров, но в принципе перечисленные выше виды текстов, в дальнейшем — для краткости и условно — называемых *правила*, достаточны для позитивных заключений. Существенно рассмотреть большой объем текстов, хотя о полноте здесь заранее не приходится говорить. Отчасти это объясняется практической трудностью составления соответствующей программы и сбора материала по ней, отчасти "мозаичной" сохранностью материала: эти тексты являются достоянием всего коллектива, а не избранных его членов, хотя бы и владеющих особенно богатым запасом правил; поэтому нередки и лакуны, и избыточная вариативность, доходящая до противоречий. Тем не менее, даже с этими оговорками, для многих традиций собран материал в количестве, достаточном для корректного анализа. В данном случае одна традиция, т.е. один вариант ММ был избран для сохранения большей целостности и логики описания. Предполагается, что такое ограничение обеспе-

чит адекватную картину распределения материала в заданной моделью классификационной сетке.

В анализируемой здесь румынской традиции корпус правил кодифицированного поведения представлен работой одного из основоположников румынской фольклористики Артура Горовея (*Gorovei A. Credinți și superstiții ale poporului român. București, 1915* — далее на нее не будет делаться специальных ссылок, кроме указания порядкового номера текста). Его книга построена как словарь, содержащий более 650 расположенных в алфавитном порядке лексем, являющихся ключевыми в соответствующих правилах — их более 4500³. Достаточно представительный уже по количеству ключевых лексем словарь практически охватывает весь мир: это космос и космические процессы; элементы времени и пространства; вещества; флора; фауна; сверхъестественные существа; человек, его анатомия и физиология, эмоциональная сфера; родственные и прочие связи; занятия; отмеченные моменты его жизни; быт (дом, двор, поле, лес и другие локусы, утварь, одежда, орудия труда, еда); культура и т.д.

В общем плане эта классификация совпадает с соответствующей классификацией корпуса загадок, так же как словарь — с набором ответов на загадки. В другом месте уже говорилось о том, что словарь и тексты корпуса загадок соответствуют алфавиту ММ, снабженному толкованиями. Свод правил кодифицированного поведения имеет ту же структуру и выполняет те же функции. Таким образом речь идет не просто о дублировании информации, но и о дублировании способа ее хранения и передачи. В обоих случаях информация заключена в короткие, стандартные, легко запоминающиеся тексты, конструктивно весьма простые, а словарь прорабатывается и дополняется материалом самих текстов. Наконец, подобно тому, как в загадках один и тот же объект может загадываться по-разному, а у одной загадки может быть несколько ответов, и здесь одно правило может соответствовать нескольким лексическим единицам, а одна и та же ключевая лексема снабжаться несколькими правилами, например: если человек 371. бросит хлеб в огонь; 372. вымоется в воскресенье; 381. будет смотреть сквозь сито; 399. будет петь на закате, то у него появятся нарывы. Если убьешь лягушку, то: 350. пойдет дождь; 352. умрет близкий; 355. у коровы пропадет молоко.

Такого рода "проработка с повторениями" способствует более прочному усвоению. Кроме того, как и в случае загадок, происходит обучение логическим операциям сравнения, тождества, противопоставления и т.п., в ходе чего вскрываются глубинные (а на поверхности кажущиеся едва ли не абсурдными) связи, в которых и следует по преимуществу искать указание на мифологическую подоплеку. Дидактические приемы проявляются и в уже упомянутой неполноте списков лексем по определенной теме, ср. термины родства: 1) в словнике — жених, невеста, суженые, родня, муж, брат, ребенок, младенец, близнецы, вдовство, крестник; 2) в тексте правил — семья, родители, мать, супруги, жена, невеста, свекровь, крестные. Обычно в списках не достает нескольких членов, впрочем,

подсказываемых контекстом. Нередко соответствующие лексемы включаются в правило (за счет которого, строго говоря, должен быть дополнен словарь).

Еще одна аналогия с загадками состоит в высокой степени универсализации правил. В общем плане они могут быть приложены едва ли не к любой европейской традиции, если не шире, поскольку более конкретные указания вводятся на достаточно второстепенных уровнях (речь идет о более общих вещах, чем генетические и типологические сходства, входящие в круг исторических, этнокультурных и под. закономерностей). Можно ли, например, по набору растений точно локализовать ареал данной традиции, т.е. определить, что речь идет о Румынии? Ель, граб, липа, ива, рябина, бузина, белая акация, орех, яблоня; если здесь все же можно видеть указания на южную зону Европы, то набор насекомых (пчела, жук, майский жук, медведка, саранча, муха, моль, комар, бабочка, божья коровка, сороконожка, муравей, сверчок, паук, клоп, блоха, вошь) даже этих скудных сведений практически не дает. Если же заменить нейтральными терминами названия некоторых блюд (мамалыга, пита, ракия), одежды (сукман), утвари (*melesteu* 'мешалка для мамалыги') и т.д., которых, кстати, не так уже много, то усредненность выступит еще более очевидно. Не случайно в связи с этим ключевые лексемы в большом числе представлены родовыми абстрактными понятиями, приложимыми к широкому кругу традиций: *vreme* 'погода', для обозначения атмосферных явлений; *sărbătoare* 'праздник', для отмеченных календарных событий; *duhuri necurate* 'нечестые духи', для сверхъестественных существ; *animale* 'животные'; *paseri* 'птицы'; *pești* 'рыбы'; *insecte* 'насекомые', *vas* 'сосуд', т.е. посуда вообще, *îmbrăcămintea* 'одежда', *mîncare* 'еда', *viața/traiu* 'жизнь/быт' и т.д. Ср. еще такие абстрактные понятия, как грех, ложь, несчастье, несправедливость, счастье, удача, страх, стыд, любовь, дружба, вражда и т.п.

Перед тем, как перейти непосредственно к анализу правил, следует указать, что на выбор тем и распределение материала оказал явное влияние состав информантов. Судя по тому, что более подробно разработана сфера *женского* (роды и все, что связано с уходом за детьми; обереги — для семьи, ребенка, мужа; домашнее хозяйство — мытье, стирка, приготовление еды, прядение и ткачество, уход за домашним скотом и птицей; огород; описание одежды, домашней утвари /посуда/ и нек. др.), а не *мужского* (земледелие — посев; плотницкое дело; торговля; судопроизводство; бритье; инструменты для соответствующих мужских работ; воровство; пьянство), можно заключить, что основными информантами были женщины. Такой расклад не случаен, поскольку и вообще, и специально в балканской традиции основными носительницами и хранительницами архаической информации являются женщины (старухи). Учитывая эту общую тенденцию, можно сделать допущение, что преимущественное внимание к сфере женского (обращенной вовнутрь, в пространство *своего*), скрупулезная ее детализация есть вообще характерная черта кодифицированного поведения в архетипической модели мира, где сфера мужского,

обращенная *вовне*, в пространство *чужого* (охота, война, в определенной части земледелие и скотоводство), описывается более широкими мазками. Добавим еще, что ключевые моменты мифо-ритуального сценария (рождение — брак — смерть) здесь отдельно не рассматриваются, поскольку из описания общего ритуала в корпус правил входят лишь некоторые детали этикетного характера (в том числе приметы, обереги и т.п.).

Правила в большинстве представляют собой короткие (однофразовые) тексты, строящиеся по стандартной модели, в конце концов сводящейся к формуле *если... то*, т.е. условной или, содержательно более точно, к причинно-следственной. Правило разбивается таким образом на две части, левую и правую. Левая часть содержит предписание, запрет, совет, указание на способ действия, описание приметы и т.п., выраженное в положительной или отрицательной форме, т.е. собственно правило. Правая часть — результат, т.е. реальные последствия выполнения или нарушения левой и/или нравственная оценка. Иногда правило дается в усеченной форме — только левая часть; тогда оценка содержится в самом факте предписания или запрета. Другой вид усеченных правил — двухчастные, построенные по модели *когда... то*, где результат тоже может опускаться. Встречаются и расширенные правила, с указанием способа противодействия или содействия результату. Порядок частей может меняться, хотя инверсии сравнительно редки. См. примеры:

263. Не скрепляй проволокой разбитое блюдо, потому что Господь гневается.

503. Когдаходишь в первый раз в какой-нибудь город, возьми в рот камешек.

543. Не держи в доме рыжей собаки.

691. Большой грех наступить на воск.

723. Сжигай выпавшие волосы, потому что, если их подхватит какая-нибудь птица, то облысеешь.

2910. В кувшине без ручки и с отбитым устьем делается крепкий уксус.

3026. Верят, что сколько раз пропоет перепел, столько будет стоять кукуруза.

4114. В пятницу хорошо отнимать детей от груди.

1718. *Iele* (злые волшебницы) ночью пьют воду из источников, и кто выпьет после них, того они испортят. Поэтому, когда кто-нибудь пьет утром воду из источника, пусть оставит после себя какой-нибудь знак, чтобы порча упала на этот знак.

Левая часть правила вводит алфавит модели мира с его основными атрибутами и предикатами. Классификационная сетка, позволяющая наиболее просто и эффективно описать семантический уровень, опирается на набор универсальных семиотических оппозиций, где особую роль играют пространственные оппозиции, функции которых, как неоднократно указывалось, выходят далеко за пределы обозначения места действия в узком смысле.

Пространственные оппозиции

1. *внутренний/внешний (in casă/afară* ‘в доме/снаружи’)

Основной смысл этой оппозиции — выделение *внутреннего*, замкнутого, ограниченного пространства, гарантирующего защиту от опасностей *внешнего* мира: она, в конце концов (см. далее), соответствует оппозиции *свой/чужой* и тем самым задает оценочный принцип в членении мира, см.: 497. На Пасху и в другие большие праздники нехорошо уходить из дома; 665. не смотри внутрь дома снаружи через окно, потому что он разрушится; 671. кто выйдет из дома, пусть оставит там два хлеба и соль, чтобы у тех, кто войдет в него, были хлеб и соль; 701. если во время поста выбрасываешь золу (наружу), ястреб будет таскать кур; 801. роженица в первые три дня, когда начнет выходить (наружу), пусть берет в руки кочергу — от сглаза; 1213. в грозу... открываются окна, чтобы черт вышел из дома; 1722. если тебя кто-то ночью зовет снаружи, не выходи, потому что тебя схватят *iele*; 2487. в день Сорока Мучеников бьют по земле киянкой, чтобы вышло тепло и вошел холод; 3508. после заката нельзя выпускать ребенка наружу, потому что с ним может случиться несчастье; 4499. в ясную ночь, если выйдешь наружу и, вернувшись в дом, скажешь, что снаружи ясно, нехорошо, потому что, говорят, в ясные ночи утопленники выходят наружу, а когда им это говорят, они прыгают обратно в воду; и др.

2. *верх/низ (sus/jos)*

Следующие три оппозиции (2—4) касаются членения мира по вертикали и горизонтали и обучают человека пространственной ориентации, см.: 132. Когда двое ссучивают нить и один сидит, а другой стоит, тот кто сидит, охромеет; 820. если весной в первый раз увидишь аиста в небе, во время жатвы у тебя не будет болеть поясница, если на земле, то будет (то же 821); 829. ... пекут каравай Иванова дня и кладут на дом; если он останется там, значит проживешь долго, если скатится вниз, умрешь; 1458. когда дым из трубы поднимается вверх, будет хорошая погода; когда он стелется по земле, будет ненастье; 2141. верят, что если увидеть во сне, что ты поднимаешься на гору, тебя ждет великая слава, а если приснится, что ты спускаешься в низину, то ты потеряешь уважение; 2312. если у ребенка сначала вырастают нижние зубы, он будет жить долго, а если первыми вырастают верхние, то он скоро умрет; 3682. не поднимай мертвую змею с земли вверх, — шесть недель будет дуть ветер; и др.

3. *правый/левый (dreapt/stîng)*

Эта и следующая оппозиция относятся к горизонтальному членению пространства: 960, 961. Когда кукушка поет слева — нехорошо; когда справа — все пойдет хорошо; 1171. засыпай на левом боку, чтобы к тебе не подобрался дьявол; 1391. не кроши хлеб левой рукой, потому что не удастся пшеница; 3249. если идешь по дороге

и встретишься с попом, обойди его справа, чтобы тебе была удача; 3344. если увидишь ласточку, а сам остановился, то, когда пойдешь, иди с правой ноги, чтобы год у тебя был удачным; 3633. тот, кто что-нибудь потерял, ... пусть плюнет на левую ладонь, а ребром правой ударит по плевку, и куда он отлетит, в той стороне, как думают, и находится потерянная вещь; 3809. когда мать в первый раз дает ребенку грудь, пусть не держит его за левую руку и не дает ему левую грудь, иначе он будет левой; и др.

4. *спереду/сзади (înainte/înapoi)*

A ieși înainte (cuiva) 'выйти вперед, т.е. навстречу' (кому-либо); это лексическое выражение вводит оппозицию *спереду/сзади* в круг ситуаций "встреча в пути", являющаяся хорошим или дурным предзнаменованием: 137. когда тебе навстречу выходят с полным ведром, все пойдет хорошо; когда с пустым ведром, все пойдет плохо; 145. если человек вышел на дорогу и видит, что ему навстречу идет поп, говорят, что удачи не будет, но верят, что если перейти дорогу поперек, можно изменить в лучшую сторону последствия этой встречи; см. еще 138, 499, 139, 827, 1716, 3240, 3241 и т.д. Ср., с другой стороны, возвращение назад (*înapoi*) как дурное предзнаменование: 495. когда ты отправился в путь и вернулся назад, у тебя все пойдет плохо. К этому же, очевидно, и мотив "оглядки", запрещение смотреть назад, чтобы не нарушить магической силы правила: 2297. на дороге, провожая покойника, не оборачивайся и не смотри назад, а то у тебя в семье кто-нибудь умрет; 2672. ночью в темноте не смотри назад, а то останешься с кривой шеей. Эта же оппозиция описывает ситуации *задом наперед, лицом/спиной, налицо/наизнанку* (рум. *pe dos* то, что, например, по-русски может выражать оппозицией *правый/левый*): 62. не стирай детское белье, вывернутое наизнанку, а то у ребенка вывернется наизнанку anus; 510. если наденешь рубаху наизнанку, все пойдет плохо; 1187, 2212. не ходи задом наперед, потому что (тогда) дьявол смеется, а Богородица плачет; 1665. матери нельзя поворачиваться к ребенку, пока он не крещен, спиной, иначе будет запах изо рта; 1787. когда женщина отнимает ребенка от груди, пусть наденет рубаху задом наперед и скажет: "как я перевернула (отвернула) рубаху, так пусть перевернется (отвернется) Х. от груди". — Такого рода правила вводят предикат *переворачивания задом наперед или сверху вниз* (последнее — в рамках оппозиции *верх/низ*), один из основных в магической практике¹. См. еще примеры оппозиции *спереду/сзади*: 64, 1747—1749, 2243, 2286 и др.

5. *открытый/закрытый (deschis/închis)*

Эта оппозиция семантически связана с оппозицией *внутри/снаружи (внутренний/внешний)* предикатом перехода от одного члена к другому соответственно путем открывания и закрывания. Оппозиция охватывает более широкое поле значений, чем просто открытый/закрытый объем (двери и окна в доме, посуда и т.п.);

сюда входят и "метафорические" употребления: "открытые", т.е. разомкнутые, ножицы, "открытая", т.е. простоволосая, голова и под. 529. детям не надо застегивать рубашку, иначе они не заговорят; 600. нельзя женщинам ходить в церковь с непокрытой головой, потому что это грех; 695. когда режешь что-нибудь ножницами и оставляешь их открытыми, в доме будет ссора; 708. в ночь под новый год раскрывается небо...; 751. если одалживаешь в деревню решето или сито, накрой его передником или еще чем-нибудь, а то подвергаешься опасности; 889, 1295. где в доме маленький ребенок, надо ночью закрывать окна, чтобы не украли у ребенка сон; 1381. нехорошо вечером оставлять незагащенный (*neinvelit* 'непокрытый') огонь, открытые двери и окна, потому что придет дьявол и войдет в дом; 1606. [при посеве на поле кладут] закрытый замок, чтобы закрыть клюв птицам; и др.

6. связывать/развязывать (*a lega/a dezlega*)

Строго говоря, эта оппозиция является своего рода специализацией предыдущей, указывая более частный способ *открытости/закрытости*: 33. накануне дня Св. Алексия связывают ниткой ножницы, чтобы связать пасть гадам (змеям и под.); 365. [чтобы завязать рты соседям], берут лягушку из колодца, откуда они черпают воду, зашивают ей рот красной ниткой и опять бросают в колодец; 428. беременная женщина не должна ничем завязывать голову, иначе родит ребенка с головой, обмотанной пуповиной; 2268. женщинам нельзя ходить с распущенными волосами, потому что это приносит смерть их мужьям; 2712. нельзя завязывать платки молодых (на свадьбе), чтобы не завязать им счастье; и др.

Временные оппозиции

7. свет/тьма, день/ночь (*ziud/noapte*)

Здесь временные оппозиции укладываются в одну, определяющую — *свет/тьма* и, следовательно, ограничиваются сутками. Наиболее сильное выражение этой оппозиции — *день/ночь*; в ослабленном виде она выражается в текстах, связанных с ключевыми лексемами *утро, вечер, рассвет, закат*; с отменными точками *полдень, полночь*. См. примеры: 55. когда звери входят в деревню днем, это нехорошо; 86. ночью нельзя брать воду из колодца, потому что вокруг него танцуют *iele*; 739. увидеть ночью ворону — к смерти; 950. если кукушка поет ночью — будет хороший год; 1353. не позволяй детям ходить вечером по дому с зажженными угольками и не давай огонь из дому после заката, а то волки нападут на скотину; 1706. [зимой] деревья сожженные днем в печи] оставляют ночью свои листья на окне (морозные узоры на стекле); 1751. днем не рассказывают сказки, считается, что тогда у рассказчика быстро разорвутся рубахи; 2677. нехорошо ночью мыть глаза, потому что ослепнешь; 2420. грех оплакивать покойника ночью; 2988. если землетрясение бывает днем, к богатству, ночью — к убытку; см. еще 85, 87—89, 563, 842, 1165, 1168—1170, 1219, 1222, 1282, 1295, 1353, 1356, 1375, 1589, 1669, 1899, 2890, 2936,

3071, 3281, 3452, 3552, 3555, 3883 и др., см. вообще раздел *ночь* как наиболее маркированная временная точка. В более широком плане в эту же оппозицию могут быть включены и правила, связанные с небесными светилами, когда эквивалентом *дня/ночи* выступает пара *солнце/луна* (ср. *солнце* в связи с восходом и закатом).

Прочие оппозиции

Две следующие оппозиции по своей семантике, пожалуй, приближаются к пространственным, поскольку они выражают требования целостности, заполненности пространства.

8. *полный/пустой* (*plin/gol, sec*)

На уровне быта эта оппозиция проявляется преимущественно в связи с посудой: 137. когда тебе выходят навстречу с полным ведром, то все у тебя пойдет хорошо, когда с пустым, то плохо; 855. считают, что если маленький ребенок качает пустую колыбель, в этом доме скоро родится еще ребенок; 932. [обращение к молодому месяцу] *на́ тебе пустой бочонок, дай мне полный*; 1489. если у тебя из рук падает пустое веретено, оно как бы ручается, что ты его не наполнишь, а ты поклянись, что наполнишь; 1838. когда тебе кто-нибудь дает молоко, возвращай стакан, чтобы в нем было немного воды, а то корова перестанет доиться; 1927, 1928. на луне видно ведро, в которое капает кровь из головы Каина; когда ведро наполнится, три капли упадут на землю, и она загорится; 3585. когда ставишь на стол пустую тарелку, это нехорошо; 4476. медная посуда, предназначенная в приданое девушке, должна быть наполнена фасолью, кукурузой и другим, чтобы у девушки было счастье с хорошим парнем; и др.

9. *целый/битый, сломанный* (*intreg/stricat*)

481. Когда что-нибудь бьется, кто-то уйдет из дому; 716. нехорошо, когда лопаются обручи на бадье или бочке; 719. плохо, когда у тебя ломается ключ в двери или в замке; 931. когда выходит молодой месяц, не поминай его в доме, потому что бьются горшки и миски; 1710. если треснет икона, считают, что это большое несчастье для дома; 1824. считают, что если ни с того ни с сего лопается стекло у лампы, это плохой знак; 2022. когда мамалыга на столе лопается, тебе предстоит дорога; 2280. не выкидывай сломанную иголку, а воткни ее куда-нибудь, иначе у тебя умрет ребенок; 2375. если ломается венчальная свеча, один из супругов умрет или с ним случится несчастье; и др.

10. *мужской/женский* (*bãrbat/femeie*)

Последние три оппозиции наиболее тесно связаны с человеком и с его миром. Противопоставление *мужской/женский* актуализируется, так сказать, еще до появления человека на свет, когда пытаются угадать пол будущего ребенка: 3. если найдешь иголку с ушком, жена родит тебе девочку, если без ушка — мальчика; 930. когда новолуние

или молодой месяц, то сообщает об этом дома мужчина, говоря: "Молодой месяц на земле", а женщине это делать нехорошо, потому что потом будут биться горшки и миски; 1060. кто пьет воду оттуда же, откуда пьет радуга, тот месяц бывает мальчиком, а месяц девочкой; 1460. если навстречу мужчине выйдет прядущая женщина..., в этот день все пойдет плохо; 1505. считается что мясо курицы, которую зарезала женщина, не будет нежным, поэтому женщины заставляют мужчин резать им кур; 1550. если курица поет петухом, это нехорошо; 1732. женщину, которая одевается по-мужски, на том свете разорвут змеи; 2090. нехорошо, если муж запоет, сидя за столом, потому что потом у него жена сойдет с ума; 2269. если замужняя женщина вымоет голову в пятницу, верят, что у нее умрет муж; 3348. женщинам нельзя есть птичий пупок, а то у них будет живот твердый, как у мужчин; 3839. если во время навивания в дом войдет первым мужчина, то все будет удачно, если женщина — неудачно; и др.

11. *жизнь/смерть (viață/moarte)*
этот мир/тот мир (lumea astă/lumea cealaltă)

Эта оппозиция симметрично распределяется по обеим частям правила. Левая часть относится к событиям и действиям в этом мире, в этой жизни, правая описывает их резонанс в том мире, т.е. после смерти; 44. никого не обманывай..., потому что плачут покойники, что ты их обманываешь; 316. [реминисценция мифа о Сизифе] если кто крадет на этом свете тыквы, на том свете должен будет вкатывать их на гору; тыквы будут очень большие и очень тяжелые, и когда ты почти доберешься до верха, они у тебя скатятся вниз, пойдешь за ними, они опять скатятся; 1290. не кради железных цепей, на том свете их повесят тебе на шею; 1826. кто прыдет в пятницу шерсть, на том свете будет мучиться, ей будут выкручивать шею; 1845. те, кто моются в одном корыте, увидятся на том свете; 2480. повивальных бабок не берут ни в рай ни в ад... 2907. кто убивает, тот берет все грехи убитого и несет их на спине на тот свет; 3317. кто на этом свете сделает колодец, у того будет вода на том свете; и др.

12. *свой/чужой (al său/al altuia, străin)*

Эта заключающая основной набор оппозиция в содержательном смысле смыкается с первой — *внутренний/внешний*, являясь как бы ее истолкованием в более широком плане. Формально они объединяются через *дом*: то, что внутри дома — *свое*, что снаружи — *чужое* (естественно, *дом* понимается как лексема фольклорного словаря, описывающая вообще мир человека): 505. кто впервые вступает в чужую землю, где до этого не был, пусть идет с правой ноги, потому что тогда все у него будет хорошо; 914. не перекладывай ребенка в чужую колыбель, потому что он возьмет у другого ребенка рост; 924. ... если купать ребенка в корытце из ольхи, он всю жизнь проведет среди чужих; 3812. если ребенок ночью, не переставая, плачет, хорошо взять воды из чужого колодца, говоря: "я оставляю здесь

плач и беру покой”; см. еще 235, 503, 504, 992 и др. В эту оппозицию входит раздел “Чужие народы” (армяне, евреи, цыгане), ср.: 126, армянин — название проклятого народа. В их земле режут скотину и даже людей и бросают в пропасть дракону. В обмен на это драконы делают им драгоценные камни (ср. к этому: 1822. на крыльях саранчи написано по-русски, сколько ей лет и сколько лет она будет есть посевы). Ср. еще тему *гостей* (с выделением родни): 2854. если чувствуешь запах базилика, значит в дом придет чужой мужчина; 2859. если тебе на лицо падают маленькие паучки. значит в дом придут родственники; тему *врагов*: 1249. не ешь хлеб, от которого кусал другой, если не хочешь, чтобы он стал твоим врагом; тему *воровства* и нек. др.

Эти двенадцать семиотических оппозиций можно считать основными, хотя общий набор оппозиций ими, конечно, не исчерпывается. Однако прочие оппозиции при всей их значимости занимают более периферийное положение. См. некоторые из них: *молодой/старый* 15. кто натягивает на себя одеяло зубами, быстро состарится; 188. верят, что если кто-нибудь съест девять чаек, то не состарится; 3343. ... найдешь черный или коричневый волос, умрешь молодым, найдешь белый волос, умрешь глубоким стариком...; *огонь/вода* 94. когда женщина выходит замуж во второй раз, а первый ее муж умер, то другая женщина во время венчания выливает ведро воды на могилу первого мужа, чтобы второй жил и чтобы погасить огонь, который жжет покойника на том свете; 866. если у ребенка на лбу голубая жилка, ему грозит опасность от воды, а если у него на затылке красная полоса, он умрет от огня; 1351. когда сидишь у горячей печи и затрещит уголек, не плюй на него, потому что в это время Господь ссорится с дьяволом и, если плюнешь, выйдет по воле дьявола, а если нет — по воле Господа; *тепло/холод* 1395. дети, которые рождаются летом, мерзляки; 2487. в день Сорока Мучеников бьют по земле киянкой, чтобы вышло тепло и ушел холод; *чет/нечет* 761. когда кладешь яйца под курицу, не клади четное число, а клади нечетное, чтобы из всех вылупились цыплята; *белый/черный* 988. верят, что хорошо иметь в доме черного петуха, потому что то место, куда наступил этот петух, не возьмет никакая ворожба; 2214. если в первый раз увидишь весной белого барашка, весь год душа у тебя будет добрая; если увидишь черного, то и душа у тебя будет черная; 3087. белые гуси и куры считаются святыми и т.д.

Уже из приведенных примеров видно, что оппозиции в большом числе случаев выступают группами, состав которых далеко не случаен. Это — первый шаг к оценочной классификации. Можно заранее сказать, что объединенные друг с другом оппозиции, как правило, попадают в одно семантическое поле (описываемое признаками *положительный/отрицательный*) и что сами их сочетания носят клишированный характер, см. некоторые примеры: *женский+левый* 1285. женщина создана из мужчины и вот как: ее правый бок — это левый бок мужчины, а левый бок женщины — от черта. Поэтому не бери ее за левую руку и не стой с левой стороны, потому что она тебя

соблазняет...; *тьма+внешний* 88. ведро с питьевой водой не остав-
ляй на ночь снаружи...; *свет+верх* 2759. когда просыпаешься утром
вверх лицом, к счастью; *правый+внешний* 2036. повивальная бабка,
когда пеленает ребенка в первый раз, пусть оставит ему правую
ручку снаружи; *верх+левый* 3532. не ложись спать лицом вверх и на
левый бок; и т.д. К минимальным, парным сочетаниям оппозиций см.
и более крупные группировки: 1164. если кто-нибудь выйдет вече-
ром наружу и посмотрит назад через левое плечо, то
ему покажется, что за ним кто-то идет, и этот страх нагоняет на
человека нечистый, который держится у него за левым плечом, в то
время как за правым плечом стоит ангел; поэтому, если смотреть
назад через правое плечо, ничего не померещится.

Классификационная сетка не ограничена бинарными оппозициями;
среди прочего существенны цвета: к уже упомянутым *белому*
и *черному* см. *красный (рыжий)*, *желтый*, *синий*, *зеленый*, *каштановый*
(1087, 1088, 1090, 1321—1327, 1525, 1593, 2641, 2905, 3033, 3034, 3039,
3040, 3415, 4095, 4098 и др.); числа: *3,6+1*, *7*, *9* (3465, 3493, 3511,
3597, 3598, 3638, 3674, 4053 и т.д.) и ряд других.

Набор семиотических оппозиций, сам по себе достаточно элемен-
тарный, приведен здесь столь подробно потому, что он, как пред-
ставляется, задает первичный уровень мифологизации повседневности.
Прежде всего он описывает универсальную или близкую к универ-
сальной архетипическую ММ, и уже по одному этому мифологичен.
Введение признака *положительный/отрицательный*, по которому рас-
пределяются члены оппозиций, обеспечивает ценностное членение мира,
также мифологизированное. ДП *положительный/отрицательный*
втягивает в свою орбиту не только атрибуты (соответствующие
оппозициям), но и объекты, ключевые элементы мира, отраженные
лексемами словника: они тем самым приобретают постоянные свой-
ства благодетельности или злокозненности. Здесь нужны специальные
оговорки — стабильность может нарушаться ситуацией, контекстом
и т.п., наконец, следует принимать во внимание разноречивые пока-
зания информантов, вариантность традиции и т.п. Тем не менее вы-
деляются семантические группы с постоянными признаками *положи-
тельный/отрицательный*, в мифологизированном плане выступаю-
щими как *благодетельный* ("святой", "чистый")/*злокозненный* ("прокля-
тый, нечистый"). Это разделение, конечно, в первую очередь за-
дается списком сверхъестественных существ, т.е. своего
рода "крестьянским пантеоном", где в поле *положительного* попадают
христианские святые, а в поле *отрицательного* — дьявол и разного
рода злокозненные персонажи, в том числе и непосредственно связан-
ные с человеком (оборотни, ведьмы, отнимающие молоко у коров и т.п.).
Следующий уровень — животные, которые по происхождению или
по своим функциям исходно приписываются той или иной группе
сверхъестественных существ (и здесь показания информантов особенно
разноречивы), см., например: 539. верят, что после грехопадения
Адама Господь проклял землю. Избавленными от проклятия оказались
собаки и кошки... поэтому грех убивать собаку или кошку; 811.
большой грех застрелить аиста; 1964. говорят, что волк — собака Св.

Петра; 2171. говорят, что кошка просит у Господа, чтобы не стоял дом без детей и чтобы ведро не высохло; 2173. кошка приносит в дом человеку зло, потому что говорит: "дай Господь, чтобы хозяин умер и чтобы мне съесть все, что есть в доме"; 1716. когда ночью перед тобой появляется козел, знай, что это черт...; 3672. верят, что раньше змея ходила на хвосте, но Господь проклял ее в раю, и она ползает на брюхе и т.д.

Такие же постоянные свойства могут приписываться растениям, где выделяются группы магических растений, открывающих клады лекарственных, и т.п. (*mătrăgună, iarba fierului*), элементам пространства, интерьера (опасные точки—*граница, порог, окно; печь* как центр дома, укрепляющий его безопасность и т.п.), утвари (сакральность *иконы, свечи*; опасность, связанная с *ситом, треножником*, вообще с *посудой*, которая может служить вместилищем злокозненным существам и т.п.). Таким образом, еще до введения предикации, до того, как мир приходит в движение, человек представляет себе не только элементы мира в системном расположении, но и их содержательные ценности, что помогает ему прогнозировать их "поведение".

Основоположность хронотопических характеристик в модели мира хорошо известна: для адекватной ориентировки в мире человеку необходимо осознавать себя в данный момент и в данном месте. Переходя в корпус правил, хронотопические характеристики получают статус предписаний и запретов. В результате человек знает не просто время и место, но и то, что должно и что запрещено делать в данном хронотопе. Пространственные и временные характеристики представлены в парадигматике и синтагматике корпуса правил по-разному. В основной набор оппозиций включены одна временная ("световая") оппозиция и четыре собственно пространственных; в оппозиции *этот мир/тот мир* в определенном смысле можно видеть слияние пространственных и временных характеристик: *этот мир* представляет настоящее время; *тот мир* будущее (по отношению к самому человеку) и прошлое (по отношению к его предкам). На синтагматическом уровне наблюдается несколько иная картина: пространственные элементы разрабатываются с меньшей детализацией, чем временные. Место действия указывается далеко не всегда, считается, что оно ясно из ситуации (например, приготовление еды, доение коров, стирка, посев и т.п.), списка объектов сравнительно невелик — *дом* и его элементы (*крыша, матица, стены, окно, дверь, порог, печь и дымовая труба*), элементы его интерьера (*кровать, стол, люлька*), отмеченные сакрально или особо опасные места (*церковь, мельница, колодец/источник, кладбище*); более общие пространственные ориентиры (*путь, перекресток, гора, долина, лес*) и нек.др. При всем том основным остается противопоставление *дома/снаружи*, в большинстве случаев достаточное для пространственной ориентации.

По-другому происходит временное членение. Время в модели мира описывается по разным основаниям, в совокупности дающим сложное соотношение разных временных планов. Каждый данный мо-

мент имеет несколько временных характеристик, отсылающих к разным уровням классификации. Во главе системы лежит мифологическое по преимуществу абсолютное время, состоящее из трех последовательных этапов (или вертикальных срезов):

1) первоначальное, прошлое время = время творения мира;

2) немаркированное настоящее время, в котором собственно и находится носитель модели мира;

3) будущее время (*vremea de apoi*), к которому отнесен конец света и творение будущего, следующего мира (ср.: 4465. говорят, что после конца света Господь сотворит другой мир с такими маленькими людьми, что двенадцать человек будут шестью поворачивать куриное яйцо).

Следующее деление — относительное время, идущее по кругу ("вечное возвращение"). Это, во-первых, сезонное время, отражающее смену времен года. Деление каждого сезона и переход от одного к другому поддерживается не месяцами, а календарными праздниками, соответствующими маркированным точкам светового года. С делением на месяцы и недели связаны фазы луны. Неделя разделена на дни, и именно они наиболее непосредственно соотносимы с мифологическим уровнем. Самая малая временная единица — сутки, делящиеся на *день/ночь* в соответствии с оппозицией *свет/тьма*, см. выше.

Наконец, поскольку основной единицей модели мира является человек, постольку для него основной временной единицей является его собственный век, т.е. течение его жизни от рождения через брак до смерти. Тогда протупает временной оттенок в таких лексемах, как *младенец, ребенок, юноша/девушка, женщина/мужчина, старик/старуха* или *жених/невеста, муж/жена, вдовец/вдова* и т.п., отражающих последовательные этапы жизни человека.

Хронотопические указания являются рамкой, в которой содержится правило, т.е. конкретные приемы поведения, которые человеку предстоит усвоить. Ср. хотя бы особенно подробный "кулинарный этикет", от способов приготовления еды до детально разработанных правил поведения за столом: 2063. во время еды нельзя читать; 2064. нельзя подбирать крошки мамалыги; 2065. нельзя идти к колодцу и есть на ходу; 2067. после еды надо тут же вытереть стол; 2068. нельзя есть на закате; 2070. нельзя есть в шапке; 2072. нельзя держать тарелку на коленях; 2079. нельзя есть за спиной у другого; 2083. нельзя есть левой рукой; 2091. нельзя есть неумытым; 2095. нельзя во время еды смотреть в зеркало; 2098. нельзя дуть на горячее; 2104. нельзя есть лежа; 2115. нельзя есть из горшка; 2116. нельзя есть переданное через окно; 2118. дома надо есть с закрытой дверью; 2205. нельзя есть мамалыгу мешалкой; 3303. нельзя отдавать чужому недоеденный хлеб; 3305. упавшие со стола крошки хлеба надо бросать в огонь, в чистое место, и т.д.

Не менее существенно, что при этом он усваивает формальную структуру, каркас ММ с учетом его оценки в поле признака *положительный/отрицательный*. При этом человек усваивает мир в общем не из собственного реального опыта и весьма ограниченно из коллек-

тивного опыта (опыт здесь, скорее, наглядное пособие, далеко не обязательное, см. ниже), а заучивает его как нечто имманентное.

Тем самым архетипический человек освобождается от мелочной опеки "культурной" модели мира, где любое правило должно быть апробировано наукой, заменяющей абсолютное *благо/зло* сиюминутной *пользой/вредом* и прилагающей к устройству мира статистические оценки. Такого рода подход приводит к отсутствию устойчивости, хаотическим возможностям перемен и в конце концов — к неуверенности, потерянности человека в мире (ср. хотя бы постулирование стрессового состояния, с которым надо бороться, — утверждение о необходимости стресса для нормального функционирования человеческого организма и т.п.). В противоположность этому архетипический человек вверяет себя вечному и неизменному миру, в котором все предопределено и в котором его благополучие обеспечено беспрекословным выполнением столь же извечного кодекса бытовых правил. Получается почти парадокс. "Человек культуры" ставит своей целью освоить мир, покорить его, обратив на собственное благо, — все в контексте прогресса, т.е. постоянного улучшения, интенсификации и т.п. Однако в этой оптимистической перспективе он нередко теряется, приходит в отчаяние от своей беспомощности и ошибок (ср. хотя бы столь актуальные сейчас проблемы экологии, взаимоотношения человека с природой и т.д.).

Архетипический человек при всем традиционно приписываемом ему страхе перед "враждебными силами природы" не думает ни о продлении отмеренного ему срока (ср. простодушную эпитафию "Прохожий! Я дома, а ты в гостях"), ни о каком бы то ни было улучшении (никогда, ни в каких просьбах, заклинаниях, заговорах, гаданиях и т.п. не содержится идеи прогресса — только поддержание стабильного состояния: "пусть урожай будет хорошим", — но не "пусть он будет лучше, чем в прошлом году"; "пусть у дочери будет хороший муж", но не "пусть у нее будет муж лучше, чем у соседской дочери"). Он чувствует себя в мире уверенно, потому что его место в нем определено раз и навсегда и потому что основной двигатель его мира заключен в идее *нравственного*.

Идея *нравственного* на уровне кодифицированного бытового поведения вводится в правой части правила, оценивающей последствия выполнения/невыполнения левой и таким образом осуществляющей постоянный контроль. Список результатов можно представить иерархически, от более общего к конкретному. Во главе иерархии — максимально абстрактные награда/наказание, определяющие выбор *правильной=праведной/неправильной=неправедной* жизни; на лексемном уровне это оценка по признаку *хорошо (e bine)/нехорошо, грешно (ni-i bine, e rău, e răcat)*, например: 835. хорошо съешь хоть крошку кутьи; 1950. начинай все дела в понедельник, потому что это хорошо; 3757. во время града воткни топор в землю, потому что это хорошо; 368. большой грех убить лягушку из колодца; 600. женщинам нельзя ходить в церковь простоволосыми, потому что это грешно; 691. большой грех наступить на воск; 3726. ящерицу не убивай, потому что это грешно; см. вообще раздел *грех* (2948—2952); 187. когда даешь что-

нибудь из дома в Сочельник, нехорошо; 68. в понедельник нехорошо мыться водой из воскресной посуды; 343. не давай никому брынзу со сметаной, потому что это плохо; 1488. нехорошо ходить по деревне с пустым веретеном и т.д. Отдельно следует рассматривать жанр примет-предсказаний, имеющих ответ-толкование *хороший знак/плохой знак*.

Когда эти формульные результаты даются без комментариев, они могут быть истолкованы прежде всего как моральная оценка (см. особенно *грех*). Тем самым носителю модели как бы навязывается некая схема для выполнения "без рассуждений", поскольку выбор между *хорошим* и *плохим* решается на том высшем уровне, который не снисходит до объяснений. Уже само существование этого уровня указывает на мифологизацию бытового поведения, где запреты и рекомендации могут быть предельно не связаны с реальностью.

Далее начинается своего рода спуск к большей конкретности, т.е. к разъяснениям, в чем состоят хорошие и плохие последствия. Прежде всего выделяется переходная группа, где на лексическом уровне присутствуют и термины *хорошо/плохо* и их толкования: 119. грех убивать ежа, потому что он навивал землю или измерял ее; 492. верят, что нехорошо брать в дорогу с собой яйца или яблоки, потому что тогда все пойдет плохо; 886. маленького ребенка нехорошо оставлять одного в доме, потому что в него входит нечистый; 1277. хорошо положить на порог дома подкову, потому что если потом кто-нибудь наколдует, она возьмет колдовство на себя; 3881. когда выбрасываешь золу наружу в пятницу и понедельник, плохо, потому что на кур нападет ястреб и т.д.

Следующий по иерархической лестнице уровень — замена лексем *хорошо/плохо* другими достаточно абстрактными понятиями, легко распределяющимися в поле *положительного/отрицательного*. Сюда входят оппозиции *жизнь/смерть, здоровье/болезнь, счастье/несчастье, плодородие/бесплодие, богатство/бедность, дружба/вражда* и т.п., см.: 273. нельзя спать под открытым небом до дня Св. Георгия, потому что до этого времени дуют ветры, приносящие разные болезни; 662 новый дом не белят весь целиком, а оставляют непобеленный кусочек, чтобы кто-нибудь не умер; 976. если убьешь курицу, у тебя умрут родители; 1463. когда мать выдает дочь замуж, пусть не дает ей прялку, это к бедности; 2033. пока ты сам не посеял, нельзя ни давать, ни продавать другим семена; иначе ты им отдашь *танă*, счастье; 2724. не убивай ужа, убиваешь счастье; 3414. кто вымоется в Великую Пятницу или в Пасху, весь год будет здоровым и т.д.

Этот набор имеет весьма разработанное лексическое выражение, ср.: *belșug, bogăție, mană, noroc, sănătate, spor/boală, foamete, lipsă, moarte, năpaste, nenorocire, pagubă, pricaz, sărăcie, vrăjmășie...*

Этот уровень выводит к мифоритуальному сценарию: здесь в плане парадигматики устанавливается правильное, благополучное протекание жизни человека в кругу своей семьи, в своем доме и ее искажение преждевременной смертью, болезнями, бедностью, враждой и т.п., происходящими из-за несоблюдения правил. Уже здесь можно говорить

о дублировании информации в левой и правой части правила, что еще более явно будет проступать на следующем уровне конкретности: левая и правая части как бы повторяют друг друга, неся в себе одно и то же содержание, но с разными значимостями и с разной формой выражения. Обе части исходят из правильного прохождения мифоритуального сценария, но если левая разрабатывает соответствующие способы и приемы, правая как бы корректирует путь и темп этого прохождения. Дальнейшая конкретизация в еще большей степени перетасовывает информацию, перебрасывает ее из одной части в другую, т.е. меняет причину и следствие, начало и конец, добавляет в словник новые единицы, дает разные, вплоть до противоположных, результаты для одного действия или одинаковые результаты для разных действий и т.п. Структура ММ остается при этом неприкосновенной, поскольку (кажущееся) смещение перекрывается общей достаточно четкой схемой, основанной на наборе универсальных семиотических оппозиций, подвергнутых качественной оценке.

Следующий уровень раскрывает и уточняет общие понятия *счастья/несчастья* и под., идя от рода к виду. Речь идет уже не просто об удаче, но об удаче в браке, в детях, в скотине, в урожае и т.п., не просто о болезни, но о разных видах болезни и т.д. Если соответствующие содержания помещены в левую часть, в правой указываются результаты (например, способы поддержания богатства, исцеления от болезни); если они помещены в левую часть, т.е. сами являются результатами, то они выступают как следствия выполнения или нарушения правил, см.: 2720. кому везет в свиньях, везет во всем; 1230. не носи кольцо на среднем пальце, потому что у тебя не будет удачи в любви; 791. не держи горшки вверх дном — или надевай их на шесть или оставляй немывтыми, иначе у тебя не будет удачи с цыплятами; 399. кто будет петь на закате, у того на голове будут нарывы; 402. если у тебя нарывы вокруг рта, проведи по ним ложкой и кошачьим хвостом, и они пройдут; 1409. в день Усекновения главы Иоанна Крестителя нельзя ничего резать, иначе может быть лихорадка; 1434. от лихорадки излечивает ведро воды, вылитое больному на голову; 2027. в Великую Субботу делают маленькую паску и для коров и дают им поесть, чтобы у них была *таня*; 2031. если у коровы нет молока, считают, что у нее отобрали *таня*; тогда ее заговаривают... и т.д. Особенно показательны случаи (впрочем, не очень частые) симметричных перераспределений содержания: 3874. нехорошо смотреть снаружи в дом через окно — на глазу вскочит ячмень. — 3875. если у тебя на глазу ячмень, посмотри в горлышко кувшина, и он пройдет; 3878. если провести метлой по кровати, на кур нападет ястреб. — 3882. когда на кур упадет ястреб, запусти в него старой метлой. Иными словами, смысл x и смысл y могут быть помещены в обе части правила; связь между ними может быть имплицитной — $x \rightarrow y$, $y \rightarrow x$ (но это крайний случай: чаще $x \rightarrow a$, $b \rightarrow x$ и под.).

Наконец, и действия, и результаты могут быть максимально бытовыми, касающимися деталей хозяйства, которые извне могут представиться незначительными мелочами: 675. не сажай огурцы в среду или

в пятницу, они будут горькими; 686. не работай в сырную неделю, а то лук зачервивеет; 1307. парень, который моется по понедельникам, не женится; 2220. не спи в день Св. Георгия, ты отбираешь сон у ягнят; 2811. нехорошо шить красным..., потому что у тебя умрут овцы и т.д. И абстрактное и конкретное "работают" для одной и той же цели. В ряде случаев именно непосредственный, наглядный результат (скисает молоко, бьется посуда, выпадают зубы и т.п.) помогает выполнению правила. В других случаях, напротив, тому же самому способствует отвлеченное и пугающее именно своей неопределенностью *грешно*: сознание неотвратимости наказания, неизвестно в чем заключающегося и неизвестно когда и где реализующегося. В этом случае человек как бы сам определяет себе наказание, устанавливая связь причины и следствия. Сочетание в ММ разных дидактических приемов вполне соответствует психологии человека на стадии обучения (что подтверждается универсальным применением такого рода контрастов при воспитании детей).

Пока рассматривались такие правила кодифицированного поведения, которые не были связаны с собственно мифологией, т.е. с сюжетами, мотивами, персонажами (хотя они и возникали в приведенных примерах). Это было сделано сознательно, для того чтобы восстановить следы мифа в содержании, на первый взгляд, никакой мифологии в себе не несущем. Но ограниченное таким образом описание было бы неполным. Корпус правил, адекватно отражающий структуру архетипической ММ, построен на сочетании разных приемов, которые, будучи синонимичными или противопоставленными, поддерживают и дополняют друг друга, создавая в итоге гармоническое равновесие; в нем выделяется и специально мифологический фрагмент. Он по преимуществу связан со сверхъестественными существами, выступающими в функции надзирателей за выполнением правил. Тем самым мир человека расширяется за счет особого класса персонажей, которые обнаруживаются не сами по себе, а по реакции на тот или иной его поступок. С одной стороны, это столь же абстрактный контроль, как и *хорошо*, *грешно* и т.п., ср. в частности клише "Богоматерь, Господь плачет/дьявол смеется": 1187. не ходи задом наперед, потому что смеется черт и плачет Богоматерь (2212. Господь — черт); 3731. говорят, что нехорошо девушке свистеть, потому что тогда Богоматерь будет плакать; или: 1849. сразу после мытья хорошо окатиться холодной водой, а если нет, то потом Богоматерь стоит на коленях; 1188. не скрипи зубами, потому что черт радуется и т.п.

С другой стороны, это подтверждение неслучайности правил, их подчинения юрисдикции своего рода "бытового пантеона", снабженного и этиологическими данными и описанием контроля над правилами. Одновременно с этим проясняются и описываются различные фрагменты мира в их связи со сверхъестественными персонажами — космос, космические события и атмосферические явления, происхождение минералов, растений, животных, человека и т.д. и т.п. В результате мир в представлении архетипического человека складывается из мозаики сведений, приуроченных к событиям его повседневной жизни, которая тем самым и обретает более высокий — мифоло-

гический — смысл. См. примеры, и здесь приведенные как бы бессистемно, для того чтобы передать не только самую информацию, но и способ, которым она доводится до потребителя. Эти частные объяснения, даваемые на случай, по сути ориентированы на сложную и всеобъемлющую структуру, и носитель ММ это ощущает поскольку, поскольку видит, что самый низменный быт может быть возведен непосредственно к космическому прототипу. См.: 152. народ говорит, что золото — это глаз черта, который ему ударом бича выбил Св. Илья...; 707. есть семь небес, расположенных одно над другим, и дожди идут через все небеса. Когда идет дождь в небе, выше нашего, то проходит время, пока вода проникает в его землю и после течет к нам. Поэтому нас утешает во время засухи, что страдаем не только мы, но и народы семи небес; 1053. радуга — пояс Господа; 1066. когда происходит землетрясение, Господь смотрит на землю, и она от страха трясется; 1185. если миска перевернута вверх дном, не клади на нее ложку, потому что по ней взберется черт; 1193. черт всегда выходит в полночь на то место, где было совершено убийство; 1319. если увидишь в доме бабочку, не убивай ее, потому что это душа умершего ребенка; 1450. когда сверкает молния, Господь раскуривает папиросу; 1718. русалки пьют ночью воду из источника и уродуют того, кто пьет после них; 1598. не разговаривай, когда священник выходит из алтаря, а то Господь отнимет у тебя речь; 4062. дети, умершие некрещеными, становятся вурдалаками; 4115. В ночь с четверга не шей и не пряди после полуночи, а то тебя схватит Пятница, и др.

В этом контексте получает мифологическое объяснение временная разработанность правил, о которой говорилось выше. Речь идет не только о космическом времени, представленном сменой дня и ночи, чередованием небесных светил, фазами луны, сменами времен года. Не менее существенно деление года по праздникам (дни, недели — поста, праздника) и по дням недели. Христианские праздники, переработанные в сознании архетипического человека, оказываются связанными непосредственно не с канонизированными святыми, а с мифологическими персонажами "бытового пантеона", диктующими выполнение правил. См., например: 54. люди, которые слушают, как в день Св. Андрея разговаривают животные, умирают; 36. в день Алексея человека Божия не говори змея, потому что увидишь много змей, а говори *рыба*; 3752. нехорошо шить красным в день Св. Феодора, потому что ночью он тебя убьет; 929. на Рождество (*Crăciun*) не едят мясо, чтобы звери не нападали на скот; 3619. особенно в ночь на Св. Георгия оборотни ходят, чтобы отобрать молоко у коров, *mană* у пшеницы и силу у людей... 3673. змеи выходят из земли на 40 Мучеников, и т.д. Следующий шаг — мифологизация дней недели. Дни недели, независимо от того, представлены ли они соответствующими персонажами (Св. Пятница, "Четвергица", Марцоля и т.д., что было подробно разобрано для румынской традиции в другой работе), оказываются основными регламентаторами во времени различных работ и занятий. В корпусе правил каждому из них посвящены специальные разделы, см.:

воскресенье: нельзя резать птиц, мыться, сажать растения, вообще работать, шить (беременной), вязать и т.д.;

понедельник: надо начинать все дела, нельзя заквашивать борщ, мыться, стирать, собирать глину и навоз для обмазки дома, одалживать, брать и считать яйца из гнезда, отправляться в путь и т.д.;

вторник: нельзя пахать, начинать работу, отправляться в путь, прясть и ткать, стричь ногти и т.д.;

среда: нельзя стирать рубахи, чинить, сажать огурцы, устраивать свадьбу (как и во вторник и пятницу — "опасные дни"), готовить щелок (как и в понедельник и пятницу), брать яйца из гнезда и т.д.;

четверг: можно приучать быков к плугу (как и во вторник и пятницу), венчаться (как и в воскресенье), кроить белье и т.д. особо выделяется Великий Четверг и 9 четвергов по Пасхе, когда, напротив, запрещен целый ряд работ и прежде всего связанных с *женским* — прядение, ткачество, шитье, стирка;

пятница: нельзя готовить щелок, прясть, шить, стирать рубахи, подметать, готовить питу; хорошо отлучать детей от груди и т.д. И здесь выделяется Великая Пятница с особо строгими запретами. Вообще опасность пятницы, особенно для женщин, неоднократно подчеркивается.

суббота: нельзя начинать никакой работы, есть с утра неумытым, обмазывать дом глиной и белить его, кроить; вечером в субботу рожут кур, дают в долг, стригут ногти и т.д.

Следующая ступень детализации — объединение абсолютного (светового) и относительного (дни недели) времени, когда правила соотносятся с утром, вечером, восходом, закатом и т.п. определенного дня недели⁵.

Подобным образом можно транспонировать на уровень эксплицитной мифологии и другие оппозиции, в частности пространственные. Особо выделяется оппозиция *этот мир/тот мир*, соответствующая *этой, временной/той, вечной* жизни. Уже говорилось, что правила, основанные на этой оппозиции, стандартны и построены по схеме *если x то y*, т.е. действие *x* на этом свете отражается в виде действия *y* на том свете. Эта группа правил представляет особый интерес, поскольку в ней наиболее отчетливо сформулированы представления архетипического человека о пространственных, временных, причинно-следственных характеристиках ММ, об устройстве мира в целом: правильное прохождение мифоритуального сценария, правильное переживание своего века существованию не само по себе, а лишь в проекции на будущее существование в *ином* мире. Отпущенный человеку краткий срок — своего рода ограниченное временем и пространством испытание для перехода в *иную* жизнь, где хроно-типические рамки будут сняты.

В определенном смысле аналогичная ориентация сохраняется и в толковании снов. Сон, отождествляемый с *временным* пребыванием в *ином* мире, действует в обратном направлении: *иной* мир влияет на жизнь в *этом* мире (ср.: 4124. все сны в ночь с субботы на воскресенье сбываются). С этой точки зрения должны быть отмечены сны, тематически связанные с *иным* миром, т.е. со смертью (сны,

предвещающие смерть, 2393—2399; 674. приснится новый дом — копать могилу и т.д.; приход покойника во сне: 4130. если приснится покойник..., дай ему в поминание луковицу, сказав: возьми от души такого-то и др.).

Этому противопоставлению не мешает, что *этот* и *тот* мир представляются полностью симметричными, см.: 3237. если на этом свете не будешь давать милостыню, на том свете тебе будет нечего есть; 3317. кто на этом свете сделает колодец, у того будет вода на том свете; 3459. кто заплатит священнику пять монет, у того на том свете будет дом; 319. дети, умершие некрещеными, попадают на том свете в плохое место; они там становятся разбойниками и живут только тем, что украдут у крещеных детей, которым матери приносят поминальные дары (см. вообще обычаи поить покойников, выливая остатки вина из стакана или специально проливая на могилу воду); 1915. если на этом свете не дашь свечу как милостыню, на том свете будешь в темноте (без света); 2409. покойнику [дают серебряную монету], чтобы ему было чем платить пошлину на том свете, и, наконец: 2995. кто может во время землетрясения приложить ухо к земле, тот услышит, как на том свете разговаривают люди, мычит скот и т.д.

До сих пор речь шла о парадигматическом уровне. Мифологичность выступала в информативном аспекте. Оказалось, что в обширном, но заведомо не исчерпывающем наборе достаточно разрозненных и часто непоследовательных правил, охватывающих сферу быта, содержится как общий каркас модели мира, так и более разработанные содержательные фрагменты. Другими словами, не обращаясь к эксплицитной мифологии, на основании корпуса правил можно реконструировать ее общую схему с достаточной достоверностью. Разумеется, здесь такого рода реконструкция только затронута, ее план только намечен. Многие аспекты остались даже не названными. Среди них такие существенные как, например, выделение не только пространственных, но и временных границ, *начала* и *конца*. Эта тема проскользнула в примерах, посвященных дням недели, когда отмечалось, в какой день можно начинать разного рода работы. Известны и правила, указывающие на время окончания работ (например, вся кудель должна быть спряжена к Великому Четвергу и т.п.). В качестве самостоятельной единицы должно быть выделено указание *впервые, в первый раз*. Оно, в о-п-е-р-в-ы-х, может маркировать начало определенного временного периода. Обычно это весна, т.е. начало светового года, обновления природы, когда человек впервые видит проснувшихся, прилетевших, вышедших и т.п., животных, птиц, насекомых и по ним предсказывает текущий год: 820. если весной в первый раз увидишь аиста в небе, у тебя не будет болеть поясница во время жатвы; если увидишь внизу, то будет болеть; 3339. если увидишь одну ласточку, значит все лето будешь одиноким; 3696. весной кто увидит змею в первый раз, пусть постарается ее убить, потому что убивая ее, он отбирает у нее силу..., и т.д. Во-вторых, так маркируется действие, совершаемое в первый раз в отмеченные моменты (действия, связанные с новорожденным, со свадебной обряд-

ностью и т.п.; 2644. когда женщина после родов в первый раз идет за водой, пусть выльет воду себе на правую ногу...; 3809. когда мать в первый раз дает ребенку грудь, пусть не держит его за левую руку... чтобы он не стал левшой; 3815. пусть новорожденного в первый раз кормит родная мать, а не чужая женщина... и т.д.).

Парадигматический анализ корпуса правил может быть развернут далее и вглубь и вширь, но здесь мы ограничимся сказанным выше, не только из соображения места, но и потому, что общий принцип организации материала представляется достаточно ясным. С другой стороны, парадигматика не дает возможности выяснить основной механизм, актуализирующий правила, показать, как они работают. В самом деле, простое знание мифологии (какое есть и у носителя "культурной" ММ) еще не есть овладение ею, вживание в нее, которое приводит к помещению себя внутрь архетипической ММ. Очевидно, что здесь требуется ввести некий предикат. Отчасти речь об этом уже шла, когда говорилось о дидактических приемах в организации корпуса правил: в них не просто передается информация, но происходит и обучение. Правила кодифицируют поведение человека, так сказать, в контексте мироздания. В клише *если... то*, установленном для них, можно восстановить на глубинном уровне ту классическую вопросо-ответную форму, которая признана универсальной для разного рода текстов, описывающих структуру мира (см. работы Топорова). К какой бы форме ни сводить правила во всем их разнообразии, в них всегда пульсирует вопрос почему. Почему надо делать так, а не иначе? Что будет, если сделать иначе, а не так?

Структурное изучение фольклора, широко развернувшееся в последнее время на материале разных жанров, позволило увидеть в них нечто общее, а именно: что они обучают носителя не только конкретному материалу, но и основам мышления, логическим операциям утверждения, отрицания, сравнения, отождествления и т.д. В каком-то смысле можно говорить, что этому фольклор обучил и исследователей, сумевших взглянуть на него, отвлекаясь от прагматики содержания. Наверное, самый показательный пример — открытие Проппом структуры сказки, как известной, поразившей его самого своим единством и жесткой организацией. В настоящее время эта линия активно продолжается на материале в частности малых жанров — паремий, детского фольклора и т.п., где на содержание опереться бывает иногда достаточно трудно, но где структурная организация выступает очень четко.

В способах ответа, т.е. в способах связи левой и правой части, в выводимости/невыводимости ответа и содержится, как представляется, операция мифологизирования (в то время как сам мифологический материал распределяется более или менее равномерно по обеим частям правила). Ключ и состоит в том, что в каждом отдельном взятом правиле на уровне обычной логики или здравого смысла левая и правая части содержательно друг с другом не связаны, не предсказуемы, не выводимы друг из друга⁶. Этому никак не противоречит то, что корпус правил в целом дает разработанную мифологию, позволяет выявить скрытые мифологические связи, при-

писать обыденным действиям мифологические прототипы. На уровне каждого отдельно взятого правила речь может идти только о заучивании. Догадаться о том, что последует за вопросом, практически невозможно. Как было показано, ответы-результаты менее разнообразны, чем вопросы-правила. Но и здесь оказывается невозможным или весьма затруднительным подогнуть тематически разные "вопросы" под один "ответ". См. хотя бы, в каких случаях "коршун таскает цыплят" (один из распространенных результатов нарушения правил): 701. если во время поста выбросить золу наружу; 788. если выпустить насадку с цыплятами наружу в первый раз во время поста; 1522. если в пятницу подметать дом; 2013. если есть мамалыгу из котла; 3879. если целовать маленьких цыплят в клюв и т.д. Хотя здесь выделяется цепь *мест* — *выносить наружу*, но она как бы сбивается другими содержаниями.

Здесь полностью повторяется механизм загадки, предполагающей предварительное знание ответов и принципиально не содержащей возможности отгадки, если только не привлечь данные всего корпуса загадок (это будет означать, что отгадчик овладел операцией отождествления и другими логическими механизмами загадки). Для загадок бессмысленно говорить о меткой наблюдательности народа, сравнивающего морковную ботву с волосами или сводящего целый класс бытовых ремесленных действий к одному нецензурному прототипу, — соль в сугубой мифологии и в способах ее кодирования.

Подобно этому было бы некорректно искать в правилах отражения опыта (независимо от того, насколько он там действительно присутствует), проверять их статистически, определять их разумность и т.п. Они разумны, как разумна ММ, обеспечивающая сохранность и благополучие своих носителей. Здесь разумность держится на иных, нежели приземленно прагматических основаниях. Находясь вне архетипической ММ и держась за оппозицию *сакральный/светский* (*мифический/реальный*), мы склонны выделять в корпусе правил "разумное", т.е. совпадающее с нашими представлениями, ядро, признавая за ним право на существование. Не вызывают сомнения такие наблюдения, как то, что "лягушки квакают перед дождем", что "в мороз дым стоит столбом, а в оттепель стелется по земле" и т.п. Здесь были подробно приведены правила поведения за столом — чтобы показать, насколько они совпадают с общепринятыми или даже с принятыми в "высшем обществе". Но с нашей же точки зрения большая часть правил и особенно их результатов—"ответов" выглядит странно, неожиданно, почти комически. Никакие приметы, которым в особенности приписывается аккумуляция народного опыта, не исправляют положения (особенно, если проверить их по разным традициям или даже внутри одной традиции и убедиться, что совпадают они далеко не всегда, ср. 298. найти булавку — к гостям; 299. найти булавку — к бедности, или: 3047. состриженные волосы надо подметать; 3048. грешно подметать состриженные волосы, их надо подобрать руками и вынести во двор). Приведем еще ряд примеров, специально на "немотивированность", хотя, собственно говоря, она достаточно проиллюстрирована привлеченным выше материалом: 1137. у ребенка, который

посмотрелся в зеркало до того, как ему исполнился год, будут тяжело идти зубы; 1312. не давай в руку маленькому ребенку цветы, потому что тогда он не скоро заговорит; 1885. если с вечера забудешь ложку в горшке, ночью будет бессонница; 1990. не мети двор в праздники, а то придут волки; 2826. не ешь из горшка, а то у тебя на свадьбе пойдет дождь; 3686. если наступишь на змеиную кость, у тебя будут мозоли и т.д. и т.п.

Эта "импровизация причинности", характеризующая первобытное мышление, когда одно бытовое действие вызывает за собой другое, столь же бытовое, является прекрасной иллюстрацией для известных философских рассуждений, в частности в кантианской традиции, о связи причины и действия и о невозможности априорного выделения такой связи, поскольку невозможно понять, каким образом от того, что нечто есть необходимо, должно полагаться еще что-нибудь. Такая контроверза чужда архетипической ММ, где подобная связь воспринимается как установленная извне.

Речь идет о таком известном свойстве первобытного мышления, как антикаузальность, см. об этом в частности у О.М. Фрейденберг, где соответствующие рассуждения помещены в контекст того, что сейчас называется моделью мира (*Фрейденберг О.М. Введение в теорию античного фольклора. Лекция III*): "... наша каузальность [формально-логическая причинность с выведением из причины следствия] была ему [первобытному мышлению] незнакома. Причина одного явления лежала для него в явлении смежном. Так получалась цепь причин и следствий в виде круга, замкнутой линии, где каждый член ряда был и причиной и следствием. Такая причинность вызвала представление об окружающем как о сменяющейся неизменности: для первобытного человека все, что существует, казалось статичным, но эта статичность имела для него свои фазы. (с. 20)... восприятия первобытного человека... организуются специфически закономерного его мифотворческим мышлением... Мир, видимый первобытным человеком, заново создается его субъективным сознанием как второе самостоятельное объективное бытие, которое отныне начинает противоречиво жить рядом с реальной, не замечаемой сознанием действительностью (с. 21)... Такое сочетание многообразных представлений [в первобытном мышлении] я назвала системой, имея в виду... несомненную связность целого и семантическое единство всех частей. Все представления выражают известный центральный образ, многообразно, но топически варьируемый... В самые первые эпохи истории мы застаем человека с системным мировосприятием..." (с. 24).

Здесь нет места выбору между априорностью и опытом, поскольку установление связи лежит вне компетенции носителя модели, тем более, что оно, так сказать, датировано для него временем начала, т.е. творения мира. В этом смысле последние примеры (но — NB! — рассмотренные в плане синтагматики и *hic et nunc*) представляют собой высший уровень мифологизации, когда нет эксплицитной опоры ни на мифологические постулаты ни на универсальные семиотические оппозиции, и высшей истиной оказывается неизвестно откуда взявшаяся связь несоединимых представлений.

Для носителя модели здесь нет несоответствия, но отнюдь не потому, что он проверял истинность соответствующего правила на собственном опыте, а потому что, строго говоря, опыт ему и не нужен или во всяком случае не обязателен. Истинность правил принадлежит уровню, признаваемому высшим и неоспоримым. Более того, личный опыт может не совпадать с правилом, даже противоречить ему, и тем не менее не опровергать его. Соотношение случайности и обязательности здесь иное, чем в "культурной" модели мира. Для архетипической модели, если оставление ложки в горшке с вечера "вызовет" бессонницу в отношении 1:10, случайными будут именно 10 случаев "непопадания", а правило останется столь же неоспоримым. В "культурной" модели такое соотношение (если только каждый случай не получит специального объяснения) должно привести если не к опровержению, то к ослаблению веры в правило. В этом отношении первобытное мышление не более примитивно, а более абстрактно, не так связано со злобой дня. Это свойство мышления воспитано и поддержано дидактическими приемами, заложенными в архетипической модели и сходными с соответствующими приемами в воспитании детей (см. выше), когда наиболее важная информация преподносится в виде предписаний, не нуждающихся в объяснениях и обоснованиях. Ср. об этом у Цветаевой, с ее ярким мифопоэтическим складом: "Если бы матери почаще говорили своим детям непонятные вещи, эти дети, выросши, не только больше бы понимали, но и тверже бы поступали. Разъяснять ребенку ничего не нужно, ребенка нужно — заклясть. И чем темнее слова заклатья — тем глубже они в ребенка врастают, тем непреложнее в нем действуют"⁷.

Можно добавить к этому, что столь же глубоко врастают и непреложно действуют те совершенно понятные повседневные правила, где темны не слова, а темна логическая связь причины и следствия. Это заставляет предполагать в основе строго установленную систему. Вопросы, протесты или апробации должны возникать не на уровне "почему *если х, то у*", а на уровне "почему так устроено, что *если х, то у*". Осознание и полное принятие этой связки, как кажется, превалирует, во всяком случае на стадии обучения, над собственно мифологией, даваемой непосредственно или в реконструкции. Как бы она ни была важна сама по себе, без того, что здесь названо мифологизацией, без операционного уровня, вводящего предикацию, она лежала бы мертвым грузом.

Разъятие правил на *структуру* (форму) и *содержание* (мифологический материал и быт архетипического человека) ни в коем случае не должны быть абсолютизированы. Здесь это сделано с целью, если угодно, дидактической, чтобы вскрыть глубинный механизм функционирования правил. Если воспринимать это разделение механистически, то получится приоритет структуры и несущественность вложенного в нее содержания: надо научить человека правильно есть, получать хороший урожай и т.п. — укажите способ и пригрозите тем, что случайно подвернется; механизм сработает, и цель будет достигнута. Все это, конечно, не так.

Было бы нелогично предположить, что мифологическая информация

содержится в корпусе правил (когда она восстанавливается на парадигматическом уровне), но не извлекается из отдельно взятого правила. Когда речь идет о малых жанрах фольклора, более или менее принято считать, что мифология в них выступает в реликтовой, вырожденной форме, что перед нами осколки сюжета, сохранившиеся более или менее случайно. Вполне вероятно, что в ряде случаев это так и есть, — достаточно еще раз сослаться на статью Леви-Стросса "Как умирают мифы", где показан процесс варьирования и деградации сюжета во времени и пространстве. Однако в принципе малые жанры — загадки, пословицы, поверья, приметы и т.п. вполне самостоятельные, прочно существующие фольклорные единицы без каких бы то ни было признаков упадка. Являясь своего рода учебными или обучающими текстами, они по определению должны особенно заботиться о сохранности и четком выражении заложенной в них информации. Тогда, следовательно, можно говорить об особом способе кодирования. Размер текста позволяет заключить в него лишь экстракт сообщения. Всякого рода связки, объяснения, рассуждения и т.п. приходится опускать: перед нами начало и конец, связанные друг с другом только постулатом истинности, заменяющим в первобытном мышлении каузальность.

На этом, казалось бы, можно остановиться, но оказывается, что тексты побуждают своего потребителя к дальнейшему анализу, раскрывая перед ним следующий мифологический уровень. Он заключается в том, чтобы вскрыть глубинную мифологическую мотивированность в связи левой и правой части правила. Это никак не опровержение всего, что говорилось об автономности обеих частей и о немотивированности их сочетания, но следующий этап освоения мира. Обучение происходит следующим образом. задается набор смыслов $a, b, c, d, \dots x, y$; далее происходит аранжировка этих смыслов в конструкциях если a то b , если a то c , если d то c , если c то a и т.д. Можно на этом остановиться, приняв истинность этих конструкций а priori, а можно и пойти дальше. Вернемся к примеру о коршуне и цыплятах, приведенному для демонстрации отсутствия связи между левой и правой частью. Теперь наша цель показать, что эта связь существует и попытаться восстановить ее мифологический прототип. Прежде всего приведем полный список соответствующих правил:

итак, "коршун таскает цыплят", если

701. во время поста выбросить золу наружу;

788. если выпустить наседку с цыплятами в первый раз наружу во время поста.

1522. если в пятницу подметать дом и выбрасывать мусор наружу или подметать печь;

1644. если в пятницу выносить мусор наружу;

2013. если есть мамалыгу из котла;

3091. [поэтому] гнездо, в котором гусыня или курица вывели птенцов, надо не выносить наружу, а положить на чердак и спрятать там так, чтобы его никто не видел;

3878. если подметать кровать;

3879. если целовать маленьких цыплят в клюв;

3880. если подметать печь;

3881. если выбрасывать наружу золу по пятницам и понедельникам.

Левая часть правила связана с *женской* работой в доме, т.е. *внутри*; основной вид этой работы — уборка, т.е. подметание, приуроченное к определенным временным моментам (так же как и вынесение чего бы то ни было из дома *наружу*). *Женщина совершает целый ряд ошибок, выражающихся, в частности, в нарушении основных оппозиций: 1) *внутри/снаружи* — она нарушает внутреннюю, защищающую целостность дома; 2) *временная* — она выбирает для этого опасные дни; 3) она делает работу *запретную* (правило, связанное с мамалыгой, хотя содержательно и выделяется среди остальных, но также связано с действиями *внутри* дома), тем более, что затрагиваются отмеченные точки внутреннего пространства дома — печь, кровать. Опасности при этом подвергается не *женщина, а птенцы, т.е. *маленькие *дети, к которым проявляется особая ласка (целовать в клюв) и которых надо особенно оберегать, прятать (чтобы коршун их не увидел, 1547. птенцов выносят наружу в закрытой корзине; 1569. заворачивают в юбку и выносят наружу с закрытыми глазами). Рум. *rii* означает и птенца, и ребенка (крошку, малютку); то же и в других балканских языках. Сближение ребенка и птенца можно видеть и в известном сюжете античной традиции — изображение ребенка с птицей в руках. Все эти действия, события, нарушения происходят *внизу*, в горизонтальной плоскости.

Наказание за нарушение идет по вертикали *сверху, с неба*, в виде внезапного нападения, удара (коршун падает камнем) *мужского* существа, принадлежащего *верху и небу* и поражающего *детей. Сведенное к одной фразе содержание может быть представлено таким образом: *мужчина наказывает за нарушение запрета *женщину, поражая ударом с неба *детей. Перед нами, следовательно, мотив основного мифа о наказании Громовержцем жены и детей (ср. к этому выделенность в запретах *пятницы* и *Пятница* в румынской традиции как олицетворение Хозяйки низа, жены Громовержца, свергнутой на землю). Освободившись от мифологии, мы снова находим ее, но уже не на уровне "бытового пантеона", а в виде мифологических универсалий. В начале говорилось о том, что корпус правил румынской традиции поражает своей универсальностью. Очевидно, таков закон структуры архетипической ММ в любой традиции, что она ориентирована на универсальность. Поэтому носитель модели, который, может быть, за всю свою жизнь ни разу не вышел за пределы своей деревни, постигает мир в его совокупности, а не в пределах этой самой деревни.

Привычны возражения, что построения такого рода недоступны и неизвестны носителю модели. Это действительно так, если требовать, чтобы он излагал их языком научных трактатов. Разница кодов в разных моделях настолько велика, что может показаться, что они описывают разные миры. Но мир один, и люди в нем остаются людьми, познающими его в меру своей принадлежности к определенной мо-

дели. Давать оценку здесь бессмысленно, но следует помнить, что человек, принадлежащий современной "культурной ММ", может превзойти своего "архетипического собрата" в знании конкретных мифологий, в знакомстве с разными этнокультурными традициями и т.д. Все это, однако, не вводит его в архетипическую ММ, поскольку он не владеет ее механизмом и прикладывает к своим знаниям мира критерий истинности/ложности, выведенный из опыта, пусть далеко не только своего. Лишь остатки суеверий, вроде страха перед черной кошкой, разбитым зеркалом, рассыпанной солью и т.д. — гордится он ими или стыдится — обнаруживают его причастность к тому мифологизированному миру, где он без рассуждений подчинялся твердо заученным правилам, принадлежащим имманентно структуре этого мира и установленных вместе с его началом.

Примечания

¹ См. хотя бы: *Беккер Г.* Современная теория священного и светского и ее развитие // Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория. М., 1961.

² *Богатырев П.Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 182—183.

³ 714 лексем в словнике и 4549 правил. Но в словнике синонимы (диалектные дублиеты) иногда описываются как отдельные лексемы, а один и тот же текст может соотноситься с разными ключевыми словами и потому повторяться.

⁴ Переворачивание особенно разработано в связи с посудой, где это бытовое (по необходимости) действие получает мифологическую наполненность, см.: *Свейш-никова Т.Н., Цивьян Т.В.* К функциям посуды в восточнороманском фольклоре // Этническая история восточных романцев. М., 1979.

⁵ Детальную разработку народного календаря и его мифологическую интерпретацию см. сейчас в работе: *Кабакова Г.И.* Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской // Рук. канд. дисс. М., 1989.

⁶ Особая тема — приемы параллелизма, ассонанса, оксюморона и т.п., лежащие в основе многих фольклорных аналогий.

⁷ *Цветаева М.* Мать и музыка // Марина Цветаева. Сочинения в 2-х томах. 1980. Т.2. М., С. 95.

ОППОЗИЦИЯ *ВНУТРЕННИЙ/ВНЕШНИЙ* И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ В БЯС

Об особом значении пространственных оппозиций в ММ и о "еще более особом" значении оппозиции *внутренний/внешний* для БММ было сказано в предыдущих главах, как представляется, достаточно. Теперь предполагается экспликация этих положений на уровне языковых категорий. Языковые категории в данном случае выбраны по критерию субъективности, в терминах Бенвениста, когда человек выбирает себя в качестве точки отсчета (*point de repere*) со всеми вытекающими отсюда последствиями и прежде всего — отказом от абсолютности критерия. В контексте БММ и БЯС это прежде всего и по преимуществу категория *определенности/неопределенности* и категория пересказывания (КП). Первая традиционно связывается с именем, точнее с именным дейксисом, вторая — с глаголом, но обе коренятся в противопоставлении *я—ты*, с учетом относительности этого противопоставления, см. у Бенвениста: "Осознание себя возможно только в противопоставлении. Я могу употребить *я* только при обращении к кому-то, кто в моем обращении предстанет как *ты*... *я* конституирует другое лицо, которое, будучи абсолютно внешним по отношению к моему "я", становится моим эхо, которому *я* говорю *ты* и которое мне говорит *ты*. Полярность лиц — вот в чем состоит в языке основное условие... она представляет собой особый тип противопоставления, не имеющий аналога нигде вне языка. Она не означает ни равенства, ни симметрии: "ego" занимает всегда трансцендентное положение по отношению к "ты", однако ни один из терминов немислим без другого; они находятся в отношении взаимодополнительности, но по оппозиции "*внутренний* ~ *внешний*", и одновременно в отношении взаимообратимости"¹.

В этом определении пространство и человек сопряжены в особом отношении: пространство членился (*sc. реализуется*), когда в действие вступает классификатор (творец, демиург, наконец, каждый человек). Тогда членение пространства выступает как субъективное, условное, происходящее "по договору" в том смысле, что один и тот же фрагмент может выступать под разными знаками, в частности быть то *внутренним*, то *внешним* в зависимости от изменения масштаба и положения классификатора. Стабильность, по идее, могла бы быть достигнута лишь при единственном классификаторе и постоянной точке отсчета (что действует, когда в этой роли выступает творец или демиург).

Из этого, как будто, должно вытекать, что оппозиция *внутрен-*

ний/внешний отличается зыбкостью и неопределенностью, а это противоречит значимости пространственных оппозиций в структуре ММ. Однако эта кажущаяся произвольность и неоднозначность по сути дела репрезентирует введение в восприятие и освоение человеком мира воли, выбора, а на уровне логических операций — предикации. ММ отнюдь не пассивна по отношению к своему объекту, не является статичной регистрацией признаков, но структурирует мир в его динамике, начиная с момента творения (достаточно наглядная этому иллюстрация — ритуал). Пространственные оппозиции — наиболее удобный инструмент для актуализации структуры мира, в который введен деятель (творец, демиург). Тогда мена точек отсчета (точек зрения) означает не произвольность и нестабильность, а множественность трактовок.

Эти же положения развиты Лайонсом в связи с дейксисом и ситуацией высказывания: "Понятие дейксиса... вводится для описания ориентационных свойств языка, связанных с местом и временем произнесения высказывания... [далее приводятся примеры того,] как грамматическая структура языка может отражать пространственно-временные координаты типичной ситуации высказывания. Типичная ситуация высказывания эгоцентрична: по мере того, как роль говорящего в речи переходит от одного участника к другому, переключается и "центр" дейктической системы"².

Лингвистическое понятие дейксиса активизирует в последнее время исследования топологии пространства (специализации) средствами языка: топологическая категория, выражающая специальность, признается необходимой для установления двух относительных пространственных систем (*там/здесь*), позволяющих установить соответствующие нарративные программы специализованного дискурса.

Эти рассуждения выводят дейксис за пределы имени и за пределы конкретных пространственно-временных указаний, того детального, почти избыточного комментария, которое получает яркое выражение в БЯС³ (ср. хотя бы предложно-наречные "уточнители" типа алб. *brënda në* 'внутри в', *jashhtë nga* 'вне от', *gjer në* 'до в', *poshtë e lart* 'внизу и наверху (здесь и там)', *poshtë lart* 'внизу наверху (близко)', *në mes* 'в среди' и т.п.; болг. *за къде, близо до, отзад на, отпред на, преди около, пред сред, до към* и т.д.; мак. *за + без, кај, при, у, в до; за до кај* и т.д. *од + пред, зад, под, околу, врх* и т.д.; н гр. *πάνω σέ* 'сверху на, в', *κάτω από* 'внизу от', *πίσω από* 'сзади от', *ώς έκεί* 'до там, туда', *άπό πάνω* 'от сверху' и т.д. рум. *drept înainte* 'прямо впереди', *afară de* 'вне от', *aproape de* 'близко от', *în sus* 'в верх(у)', *în jos* 'в низ(у)', *p'acolo* 'на там', *p'aproape* 'на близко' и т.д.). Особую роль в БММ играет и именование мифологических персонажей по пространственному признаку — от общего "внешние" (табуирование враждебных персонажей), алб. *të jashtëmet*⁴, до разработанной топографии *вилы*: *водаркиња*, *приморкиња*, *језеркиња*, *бродарица*, *нагоркиња*, *пригоркиња*, *загоркиња*, *планинкиња*, *пештеркиња*, *облакиња* и т.д.⁵. Примечательны алб. названия для змеи или болезней по принципу Рпоп. (т.е. дейктический шифтер) + пространственный указатель: *ai, ajo e tokës, e*

botës 'он, она [относящийся] к земле, к миру⁶. Следует упомянуть и выражение пространственных оппозиций на словообразовательном уровне, что вслед за Якобсоном показал Колаклидес на примере греческих прилагательных *длинный/короткий, широкий/узкий, глубокий/мелкий, толстый/тонкий*⁷.

Однако здесь отдается безусловное предпочтение категориальности: анализируются не эксплицитные способы выражения оппозиции *внутренний/внешний* средствами языка, а ее аналоги, играющие в языке — коде ту же роль, которую *внутренний/внешний* играет в БММ. Это вновь возвращает к понятию *fogma fogmans*: оппозиции БММ индуцируют и поддерживают соответствующие языковые и, в свою очередь, поддерживаются и индуцируются ими.

Примечания

² Бенвенист Э. О субъективности в языке // Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 294.

² Лайонс Д. Введение в теоретическую лингвистику. М., 1978. С. 291.

³ Теоретические рассуждения о связи этой "пространственной подробности с горным рельефом" см.: Топоров В.Н. *Slovenica* // *Slavistična revija*, 1958. N 3—4. 2.

⁴ Çabej E. *Zakone dhe doke të shqiptarve* // Çabej E. *Studime gjuhësore*. V. Prishtinë, 1975. F. 203.

⁵ Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // VI Балк. Конгр. Проблемы культуры. С. 89.

⁶ Çabej E. *Disa eufemizma të shqipërisë* // *Ibidem*. IV. F. 19, 22—23.

⁷ Colaclidès P. *Les adjectifs désignant des relations spatiales en grec moderne* // *Glotta*. B. 55. N 1—2, 1977.

I

ОППОЗИЦИЯ ВНУТРЕННИЙ / ВНЕШНИЙ И КАТЕГОРИЯ ДЕЙКСИСА В БЯС (БАЛКАНОСЛАВЯНСКИЙ ФРАГМЕНТ)

В основе воплощения этой оппозиции средствами дейксиса лежит такое свойство языка, как его субъективность — в определении Бенвениста: "Язык устроен таким образом, что позволяет каждому говорящему присваивать себе язык целиком, обозначая себя как я. Личные местоимения — первая точка опоры для выявления субъективности в языке. От этих местоимений зависят в свою очередь другие классы местоимений, разделяющие тот же статус. Таковы указатели дейксиса, указательные местоимения, наречия, прилагательные, которые организуют пространственные и временные отношения вокруг "субъекта", принятого за ориентир: "это, здесь, теперь" и их многочисленные корреляты "то, вчера, в прошлом году, завтра и т.д.". Они имеют одну общую черту — все они определяются только по отношению к единовременному акту речи, в котором они производятся, т.е. все они находятся в зависимости от я, высказывающегося в данном акте"¹.

Итак, дейксис помещает сообщение в определенные пространственные, временные и некоторые другие рамки, которые обеспечивают коммуникативный статус сообщения, т.е. его связь с конкретной ситуацией и контакт между говорящим и слушающим. В извест-

ном смысле дейксис — это каркас, на котором крепится информация, конкретное содержание сообщения.

Система БЯС предоставляет богатейший материал для иллюстрации (и апробации) этих положений. Вне всякого сомнения, категория дейксиса играет в БЯС особо отмеченную роль, и стремление "определиться во времени и пространстве", выражено здесь чрезвычайно остро. Парадигматический уровень БЯС демонстрирует своего рода сгущение дейктических элементов, обилие неполнозначных слов, *particula*, статус которых, как это показывает Фейе, столь сложен, что это препятствует выработке жесткой морфосинтаксической классификации: "*Particula*" имеют такой размах, что их нельзя объединить ничем, кроме их неизменяемости: ни звуковой "вес", ни акцентуация, ни автономия, ни функции, ни синтаксис, ни смыслы не могут объединить это множество в гомогенный класс.² Однако и "повышенное" количество *particula*, и их тенденция к ветвлению отмечены печатью несомненной "балканскости". Достаточно обратиться к системе артиклей, трактуемых как балканизм³. В стандартный набор — определенный, (пост- и препозитивный), неопределенный, нулевой — конкретные языки (члены БЯС) вносят ряд интересных добавлений. Это прежде всего препозитивные артикли в албанском и румынском, где они как бы изначально плеонастичны, особенно в своей чисто синтаксической роли, когда они "вклиниваются" в атрибутивную синтагму вида *Subst. + Subst. Gen* или *Subst. + Atr.* (алб. *libri i micut* 'книга друга', *djali i mirë* 'хороший мальчик'; рум. *carte a elevului* 'книга ученика', *omul cel bun* 'хороший человек'). Другие функции препозитивных артиклей обнаруживают выходы в морфо-синтаксическую (субстантивация) или семантико-синтаксическую (выделение определенных семантических групп и др.⁴) сферы. Балканославянский фрагмент БЯС прибавляет к стандартному набору еще два постпозитивных артикля (*книга-ва/-са*, *книга-на*), уточняющих пространственное положение говорящего в момент дискурса.

Для *Cas. obl.* личных местоимений в системе БЯС существует дублирующая форма — местоименная клитика, своего рода эхо, отражатель-усилитель (ср. роль зрительного или звукового отражения в БММ, отражения зыбкого, часто подчеркнуто неопределенного).

Нельзя не отметить и разнообразные фактические комплексы типа [*bre*], [*more*], [*ma*], [*na ton*], [*eve go*] и т.п., играющие роль своего рода "дейктических обращений" и в этой своей роли характеризующие адресата и адресанта в частности в рамках "этикетных оппозиций" (*мужской/женский*, *старший/младший*, *высокий/низкий* — в социальном смысле, *свой/чужой* и т.п.), т.е. в рамках того, к кому кто и как может обратиться в данной ситуации⁵.

Это "стремление к мультипликации" или к дроблению с тем большей активностью осуществляется на синтагматическом уровне. Принцип эха, дублирования, отражения проявляется многообразно. Это, например, одновременное употребление двух артиклей в достаточно сложных вариациях (алб., рум.; ср. копулятивный артикль, в нгр. \acute{o} $\acute{a}\nu\theta\rho\lambda\acute{o}\varsigma$ \acute{o} $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ 'добрый человек'); артикль при по-

сессивных и указательных местоимениях; местоименная реприза — "призвук" при местоимениях, и при существительных; местоименная клитика в качестве "meaningless object" при непереходных глаголах (нгр.); конструкции типа *человек который его я вижу, — своего рода расщепление дейктического элемента, — и т.д., и т.п. В конце концов, как об этом было сказано ранее, "particula", неполнозначные слова, в большинстве своем дейктические шифтеры (предлоги, союзы, частицы, местоименные клитики), формируются в сложные комплексы, образующие семантико-синтаксические и акцентуационные единства; это — дейктический каркас предложения — текста — дискурса. Основные его функции: во-первых, создание пространственно-временных и референционных рамок сообщения, актуализация его hic et nunc, его отношений с ситуативным контекстом; во-вторых, обеспечение взаимной ориентации участников сообщения, т.е. повышение его коммуникативного статуса.

При всем этом главной функцией балканского дейксиса остается *присвоение субъектом пространства*, идет ли речь о реальном пространстве или о пространстве текста и дискурса. Этот универсальный феномен получает нетривиальное выражение в балканском контексте, еще раз подтверждая "дар" БММ и БЯС превращать обычное в отчетливо индивидуальное, с выраженным "балканским колоритом". Балканский дейксис настойчиво ориентирован на субъекта сообщения, принятого за точку отсчета; субъект сообщения формирует свое собственное пространство, очерчивает его границы и тем самым вносит лепту в создание балканского пространства (БП).

Одна из особенностей БП (см. гл. 3) — сложное переплетение *своего* и *чужого*, что проявляется в непреложности этой оппозиции как данности, как основы членения мира и одновременно в динамическом колебании значений в пределах самой этой оппозиции. Соответственно членение пространства (в данном случае — балканского) должно быть сугубо относительным. Тем самым вновь возникает идея субъективности: идет ли речь о реальном пространстве или о метафорическом, субъект сообщения (говорящий) делит ("присваивает") его по своему усмотрению.

Употребление "пространственных" артиклей в балканославянском фрагменте БЯС служит этому иллюстрацией (представляется возможным видеть здесь частичный балканизм или по крайней мере отражение балканистических процессов). Речь идет о так называемом тройном (постпозитивном) артикле *-m/-c-*, *-s/-n⁶*, который отмечен в болгарских (родопские, трынский), македонских (западные, некоторые центральные), сербских (тимочские) говорах⁷ и в македонском литературном языке. Эта тройная оппозиция (которая, строго говоря, должна быть дополнена неопределенным и нулевым артиклем, хотя их связь с пространством не проявляется столь непосредственно) реализуется достаточно разнообразно, при том что исходная схема весьма проста. Определенный артикль *-m-* употребляется в своей обычной функции общей детерминации. В кругу тройной оппозиции он обычно выступает как бы нейтральным по отношению к пространству (положение меняется, когда он противопоставлен неопределен-

ному члену, в особенности когда речь идет о метафорическом пространстве и в ряде других случаев).

-в-, -с- обозначает объект, близкий	} по отношению к говорящему, взятому как точка отсчета.
-н- обозначает объект, далекий	

Таким образом, субъект сообщения (высказывания), или говорящий, получает возможность определить свое собственное пространство и его масштабы по расстоянию между объектами. Ментальный механизм, точно определяющий эти расстояния, получает и точное лингвистическое выражение, хотя на первый взгляд оно может показаться и слишком общим, и слишком приблизительным (дихотомия *близко/далеко*). Это сочетание субъективности, относительности и абсолютной уверенности позволяет формулировать соответствующие правила, например, следующим образом: "Затоа не е обично за нас да се каже на пример *дај ми ја книгава*, зашто тој предмет се наоѓа веќе под твој дофат, ниту пак: *на ти ја книгана*, за што не може да подаваш предмет оддалечен од тебе"⁸. Это первый шаг в членении пространства: говорящий объявляет, что он ощущает *близким (своим)*, а что *далеким (чужим)*. В этом состоит дейктическая информация его сообщения, и основана она на чрезвычайно точном ощущении пространства. Здесь -в-, -с- и -н- выполняют те же функции, что и соответствующие указательные местоимения⁹, хотя, как, представляется, и на ином, более высоком уровне обобщенности (не атрибут, а своего рода ярлык). Это хорошо видно на примере "топонимических диалогов" (информатор — диалектолог), записанных в Родопах (Смолянско)¹⁰; тройная оппозиция артиклей "эксплицируется" очень четко. Легко восстанавливается сцена, когда информатор описывает то, что он видит вокруг (*близко*); и то, что он называет, не видя (или видит *вдали*), — в этих случаях идет четкое чередование -с- и -н-; в тех же случаях, когда надо назвать топоним независимо от его реального положения в пространстве, появляется -т-. Таково описание окрестностей села Присойката, сделанное жительницей села Устово:

"Нáшисе Ёстовци íмат мáлко нíфки и ливáдки... ф Ширино́на и ф Мáвровоно... Другиен мюлк на нáшисе лýди е пóрснат по барчíнисе... Їеце хýбав íмочек е Присóйкана. Цáлоно мýсто е на прíпек... За Присóйкана мóже да са мíне прис Рýпцовоно и Тумбана... Присóйкана зафáта в Перперíцконо... с Алтóновоно са даржí Сулíнажицконо и Пиря́нусконо... (и т.д.). Ля́тно вре́ме... Присóйкана бе пóлна с лýде и живóтни. Те спяха в ко́либине. Ко́либине са градéни с кáмене и кал, ала дувáрене са опáсани с дóрвени кошаци за по-здраво... Дóлу е пóдник за добýтакан... До стаяна е плéвняна...".

Когда -н- определяет апеллятивы (*колиби, дуваре, добитак, стая* и т.п.), речь идет уже не столько о реальном, сколько о метаморфическом пространстве: возможно, так маркируется и удаление во времени (ср. "Їе бях седемнáйси годíшно кóпеле агá в 1912 годíна дя́до ми Щóно за пóрви пóть ма зó сас офéне нах увóна"). Это случай, когда "...имаме пространствено определување не по тоа како вистински ја доживуваме една ситуација, ами по тоа како ја замислуваме, како си ја претставуваме субјективно (*што го немаме уште човеков*)"¹¹.

Субъективность в этом метафорическом пространстве возрастает; приближение-присвоение и удаление-отторжение определяется выбором (намерением, ощущением и т.п.) субъекта речи. Ср. употребление артикля *-в-* в македонском: *следи ми ја га мислава* — "мысль этого момента", *најголемото богатство на светов* — "этот свет"; *го пициам писмово* (издалека в родной город) — это значит не только то, что письмо находится рядом ("со мной"), но и то, что в данный момент оно связывает ("меня") с *далекими близкими*, кодируя таким образом это оксюморное сочетание. Все эти пространственно-временные вариации идут на фоне категории посессивности, которая, в свою очередь, приобретает признак субъективности. *Мислава* — "моя мысль этого момента", *светов* — "наш свет, в котором мы живем", *писмово* синоним "*моего письма*"; *човеков* легко трансформируется в конструкцию с *Dat. eth.* столь характерную для БЯС¹². Ср., наконец, буквальное слияние *близкого со своим* в том же смолянском говоре: *нашише Устовци, нашише лóде, нашес край* и т.д. Спаянность пространственных оппозиций с посессивностью выводит употребления пространственных артиклей из сферы эмоций или риторических фигур. Эта сфера, конечно, сохраняется, но лишь как нюанс основного, сути, которая состоит в субъективном по определению присвоении пространства.

До сих пор речь шла о ситуациях, когда субъект действия совпадал с субъектом коммуникации (говорящим), т.е. с автором текста (дискурса), который был своим собственным дейктичным критерием.

В ситуациях, когда говорящий является не автором сообщения, а исполнителем, т.е. произносит чужой текст, ему не надо структурировать пространство текста — это уже задано. Но это "готовое пространство" — *чужое*, не принадлежащее говорящему, который находится вне его (посессивная оппозиция становится таким образом пространственной). Случай, казалось бы, простой, если бы субъективность не проникала и сюда: исполнитель не может изменить структуру пространства, но он может по собственному произволу выбрать свое положение — внутри или вне пространства текста. Особенно интересную картину дает в этом отношении фольклор, где позиция исполнителя может служить едва ли не критерием в определении жанра. Основываясь на теории Пэрри-Лорда, можно напомнить, что исполнитель эпических произведений является одновременно и их автором: процесс исполнения оказывается процессом создания произведения, его воплощения (*performance*).

Есть ситуации, когда внешняя позиция исполнителя по отношению к тексту подчеркивается: он, подобно профессиональному актеру, не может изменить "авторский" текст. Есть ситуации, когда исполнитель вторгается в текст настолько, что становится его участником, ср. выше, о румынском "Плугушоре", и т.д.

В родопских народных песнях¹³ достаточно примеров канонического употребления тройного артикля в соответствии с оппозицией *близкого/далеко*. В песне о замурованной жене (11) героиня просит принести ей ребенка, который находится далеко от нее: *дунисьйте*

ми малкана рожба (но ср. тот же сюжет, записанный в Македонии: ...да го надоја мошково дете¹⁴). Герой находится в тюрьме, на чужбине (45): *Водиха го в Анадола, | в Анадола во занданине, ср. (54): либено ми е затворено | в тежкине турски зандани;* девушку не пускают за водой, потому что вода далеко (223): *Не иди, момне ле, на вода, че е водана далеко;* сын просит мать выйти посмотреть, что белеет далеко в горах (74): *излези майчу, погледни | какво са бело белее | на високана планина, ср. (88) излела ли дзвездана;* отзвуки "миоритических мотивов" (168) — герой просит сказать о себе: *"Нашет кехая загина | в равнано поле широко"* и т.д.

Артикль -с- употребляется в маркированных случаях, где его значение сближается с посессивным, например, для обозначения частей тела (216): *моисе рьки вьрзани;* (124): *тънкаса снага да сѡхне, | горнисе очи да плачат, | белосо лице да вяхне;* ср. (488), где девушка описывает себя так: *мень си са чѡрни очисе, | и белко ми е лицесо | и тънка ми е снажкаса | ... биринджик ми е рискаса, | лескати ми са кундрисе.* Член -с- может выделять объекты, которые дороги владельцу (ср. дгр. φίλος), так в (415): *дали си продам кончесо, ... стадосо, ...либесо.* Редки, но все же встречаются примеры маркированной оппозиции -с-/-н-, где подчеркнуто не столько расстояние, сколько выделение *своего*, ср. (1330): *Падна Минка от люлькана, |ячко са удри в главоса;* в (58) герой отказывается предать свою веру: *Иди го питай, Марудо, прудава ли си вярана... | пак си вяраса не давам.* В (267) девушка предпочитает *этот* мир возлюбленному и нарядам, которые она "отстраняет" от себя: *ни ми е мило любено, | ни ми е мила рубана, | ам ми е мила диньоса.* Ср. также чередование -н-/-т (вместо -с-) в свадебных песнях:

- Сбогом прощавай, стара майчине,
Халал ми прави тьонкине дари,
Тьонкине дари, тьѡшкине спапе.
- Халал да ти са дощирно,
моите тьѡнки дарове
монте тьѡжки спапове...¹⁵

Любопытны случаи, когда пространственная оппозиция трансформируется во временную, см. (1018), где герой так вспоминает о событиях, произошедших накануне: *сърцесо ма боли | за сношнана вечер... | за сношноно любе,* ср. (1019, 1583).

Логика чередований артиклей (по всему корпусу текстов) нарушается вариантами тех же сюжетов, но с иной дистрибуцией тех же артиклей, ср. (18) *главона ми е паднала,* при (71) *ам ми главаса отсеци;* (419) *не си продавай детено, ... | Продай си, сино, булчено;* (269) *мила ли ти я диньота, | мило ли ти я либено?;* (270) *ни ми е мила диньона, | ам ми е мила рубана.* Ср. еще "непоследовательность" артиклей в (132): *"Чиу са сея сюри, | дено нивисе напусват | и ливадине опасват?"* и т.д. Однако вообще — и это хорошо известно — в родопских песнях доминирует артикль -н- и настолько, что предполагается как бы выравнивание

системы, нейтрализация тройной оппозиции *-т/-с/-н-*. К многочисленным примерам типа (19) *твойне бистри сълзици*, (297) *нашине близни комшии* — своего рода оксюморон — *сърцено да ми разпорят*, (1329), *Ти ку слушаш твойна майка*, (1348), *да угиздим нашана Минка*, (1636) *по чузди порти, Радо, и на вашана*, см. показательное "нарушение логики" в (29), песне о нарушении табу (запрет работать) в воскресенье, день, олицетворяемый *Свита Ниделя*. Песня построена как своего рода диалог между героем и *Свита Ниделя*; герой — рассказчик описывает, как он нашел в лесу гроб, а в нем русую девушку:

Сряде горана имеше
до йедна чорква сребарна,
в чорквана златно сандоча,
в сандоча руса дивойка,
лицено хи бе прашливо,
рацене хи са кървави.

Девушка откликается:

— Йе ни сом руса дивойка,
ам си сам свита Ниделя —
лицено ми е прашливо
от твойни равни дворове,
ранко в неделя метени;
рацене ми са кървави
от ния пусти касапи,
ранко в ниделя коляни.

Ожидалась бы оппозиция *лицено хи* (с точки зрения героя-рассказчика) / *лицесо ми* (с точки зрения героини). Однако говорящий выбирает позицию, внешнюю по отношению ко всему тексту: он передает слова героини как своего рода косвенную речь. Очевидно, в информативные задачи текста входит нечто иное. Ориентироваться в разнообразии (артиклевых) вариантов нелегко, если только не предположить, что механизм употребления артикля предполагает принципиальную возможность варьирования. Манифестирующий субъективность в языке артикль предоставляет говорящему достаточную свободу выбора. Теоретически можно предположить следующую схему расстановки артикля в тексте. Говорящий (который принимается за ориентир, за точку отсчета) рассматривает текст (дискурс) как единицу, как ограниченное пространство таким образом, что эта единица может быть определена одним единственным артиклем. Этот "архи-артикль" определяет расстановку артиклей в тексте, и его влияние может быть столь сильным, что оно допускает неканонические по отношению к нормативной грамматике употребления.

Если артикль определяет не отдельное слово, элементарную синтаксическую конструкцию или предложение, а весь текст целиком, как неделимое пространство, то в рассматриваемых родопских песнях *-н-* может подчеркивать границу между текстом и говорящим, быть своего рода термином (в пограничном значении слова). Говорящий обозначает свое положение по отношению к тексту как внешнее, и оппозиция *близко/далеко* реализуется не внутри,

а вне текста, притом что говорящий, по определению, принимается за точку отсчета. В качестве гипотезы можно предположить, что сам жанр песни потребовал неприкосновенности текста, что здесь говорящий предстал только как исполнитель — и не более — и подчеркивал (с помощью артикля *-н-*) свою удаленность от пространства текста вообще.

Однако этот вывод не должен быть абсолютизирован; выбор варианта зависит, среди прочего, и от конкретного этнокультурного, этноязыкового ареала. Так, македонская песня (текст которой любезно представил в наше распоряжение П. Илиевски) эффектно демонстрирует "игру на максимальном наборе артиклей". Сюжет песни хорошо известен в балканославянской традиции. Жена подозревает мужа в неверности; тот произносит ложные клятвы; жена мастерски приводит его к фатальному выбору, заставляя употребить тот артикль, который обеспечит разоблачение и наказание: она как бы загоняет его в ту единственную точку, из которой выхода нет, и эта точка описывается признаками *здесь* и *мой*, т.е. соединяет в себе характеристики пространства и принадлежности:

- Да ми пукнат, нѐсте, твоите очи,
ако љубам друго либе <...>
- Не колни се, Стојан, во очиве,
Очиве се само мои.
Море, заколни се што е твое.
- Да ми пукнет, нѐсте, машконо дете <...>
- Не колни, се Стојан, во детено,
Детето е мое твое,
Море, заколни се што е твое.
- Да ми пукнат, нѐсте, моиве очи...
Уште Стојан зборот не го дорекол
Му пукнале двете очи,
Море, зашто љубел друго либе.

(Муж пытался поклясться *чужим* — глазами жены, — или *общим* — из сыном, но принужден был поклясться тем, что принадлежит *только ему* — своими глазами, что и привело к исполнению клятвы-проклятия: он прошел путь "лопни твои глаза" — "лопни его глаза" — "лопни мои глаза", и посессивность обернулась предельным сужением пространства).

Ср. анализ пролога к "Теогонии" Гесиода, где амбивалентность мифопоэтического сознания выявляется на основании употребления личных местоимений. Пролог посвящен встрече Гесиода с Музами, от которых он получает песенный дар. Что описывает Гесиод: (сно)видение, реально пережитое, или это "литература"? Чередование местоимений (*я/мы, ты/вы, он* = Гесиод) указывает на мену ролей. Гесиод выступает то как пагатеур (*я*), исполняющий песнь, то как пагатаіге (*я/он*), получающий от Муз вдохновение. *Я* Гесиода парадоксально, он одновременно и независимый рассказчик, и "рупор Муз". Эти особые отношения между Гесиодом и Музами столь могущественны, что ответом на (неосязаемый) песенный дар Муз служит вполне реальный треножник (который во II в. Павсаний еще застал на Геликоне); он как бы материализует (объективирует) субъективные отношения *я* с божеством¹⁶.

Иную картину демонстрирует еще один жанр фольклора — сказка. Особая роль рассказчика—исполнителя сказки хорошо известна: нередко он представляет себя свидетелем или даже участником событий, разворачивающихся в тексте. Интериоризация рассказчика в пространство сказки подтверждается и фольклорными данными и этнографическими наблюдениями (ср. хотя бы финальную формулу сказки "и я там был..." — или "не был")¹⁷. На уровне дистрибуции "пространственных артиклей" это может стимулировать выбор совершенно другого варианта. Рассказчик ощущает себя хозяином текста, который он может менять по своему усмотрению (но при этом строго соблюдает границы, в пределах которых текст остается тождественным самому себе), он одновременно находится и вне пространства текста, и внутри него. Диалог со слушателями дополнительно подчеркивает смешение текста и внетекстовой реальности и создания нового и особого пространства. Оно может быть маркировано артиклем *-e-*. В оппозиции к *-n-*, он означает "внедрение" рассказчика в пространство текста. В сущности об этом говорит Поповски, характеризуя сказки Гостиварского края¹⁸: когда один из персонажей в сказке и в процессе рассказа становится центральным, когда вокруг него развиваются действие и когда он оказывается ближе всего рассказчику, тогда появляется артикль *-ov*. Несомненно, *-ov* не только вводит рассказчика в пространство текста, но и указывает главных персонажей и объекты, осуществляя тем самым актуальное членение текста и выделяя его термовый словарь. В приложении на материале албанской сказки рассматривается аналогичная функция неопределенного артикля; следует заметить, что он нередко (особенно в абсолютном начале сказки) подкрепляется *Dat. eth. na* 'нам. у нас': таким образом монтируются пространственные и посессивные признаки, которые и формируют пространство БТ.

Однако надо вновь и вновь напоминать о том, что если сказанное верно для текста в общем и целом, то употребления артикля внутри текста часто бывают — или кажутся — непоследовательными. В исследовании диалекта Титова-Велеса Рейтер анализирует употребление тройного артикля в сказках и предлагает интересную схему, учитывающую отношения между текстом и внетекстовой реальностью¹⁹. Согласно Рейтеру, артикль идентифицирует:

1. *Gesagtes mit etwas der Anschauung Zugänglichem (mostrativer Art.)*.

2. *Gesagtes mit Gesagtem (Kommemorativer Art.)*.

3. *Gesagtes mit Vorgestelltem (Exhibitiver Art.)*.

Представляется, однако, что эта схема действует скорее в рамках предложения и не всегда может объяснить вариативность, если не парадоксальную свободу в расстановке артикля. Ср. хотя бы фрагмент приведенной в этой работе сказки "Пепелешко" (с. 208, текст дается в транскрипции Рейтера).

(Pepeleško) "nabližuje tamu, pojduje kaj mostof. Na mostof, se zanišuje moston, mava na mostov, se luti taka. "A", vika, "na moston sal si mava, sal on odi tuka". Pominuje kat jaboknicava, ne skine edno jaboko, kako vača

ot koren i otkornuje jaboknicava. ...Arno amu se pripilo na edniot brat voda. Pripivajći voda, kaj bunarof idat, mu vika: "Kako d'izvadime voda, bratu, da s'napieme?" Oviija vika: "Dajte pojasite!" — Da e kako starion što nosi — "Dajte pojasite". Go vrzale Pepeleška, go puštile nadolu. Puštajći nadolu, on odi, odi, izleguje na dolna zemja, na neko češma carska. Ispađa na carskava češma i sednuje na češmava i sedi. Arno ama na carof ćerki mu — imalo i tamu lamja — goltava lamjava, goltava. Došle do redot na carof ćerki mu. Dojduje najstarava ćerka da lee voda. I lamjava i tā dojduje da ja jade...".

В этом тексте употреблены все формы артикля: *еден* (и/или местоимение *некој*), нулевой, *-т*-, *-в*-, *-н*-. Однако особая роль *-в*- проступает сразу. На уровне парадигматики он описывает термовый словарь, на уровне синтагматики он "ведет сюжет", поскольку его появление — это появление персонажа или объекта, продвигающего действие (брат, ламия, служанка, царь, дочь, медведь, орел, человек, мост, яблоня, колодец, рубашка, ноги, источник). Три персонажа не определены артиклем *-в*-. *Пепелешко* — имя собственное, главный герой; его мать — *мајка си* (всегда с местоименной клитикой, заменяющей артикль после терминов родства) и ложный герой *цыган* (номинация, близкая к Nom. prorg.). Артикль *-в*- чередуется с другими артиклями, но определить и содержательные, и формальные основы этого чередования достаточно сложно, ср. лексему *цар* 'царь' в последовательности ее появления в тексте: *цароф* — *цароф* — *царјот* — *царот* — *цароф* (5 раз) — *царо*, *цароф* — *овија цар* — *овија цароф*.

Есть ситуация, когда чередование артикля помогает отождествлению персонажей. В пассаже, когда герой проходит по мосту, он *мава на мостов, се лути така*. "А", *вика*, "на мостон сал си мава". При финитных формах глагола нет субъекта, и можно было бы предположить, что *вика* 'кричит' относится к тому же Пепелешко, — если бы не форма *мостон*. Пепелешко идет здесь по этому мосту, а следит за ним издалека служанка ламия; она и кричит о том, что видит там, на том, далеком от нее мосту. Эта мена артиклей не только отождествляет персонажей, но и разводит их в пространстве.

Общий принцип расстановки артиклей в тексте в большой степени определен активной ролью рассказчика, который стремится войти в пространство текста и приблизить его как к себе, так и к слушателю-адресату, к которому он и обращается непосредственно *знаеш?*; объясняет а рарте [пояс такой] *да е како старион што носи*; сравнивает нижний мир со своей собственной деревней *едно место како Мартолци*; наконец, финальная фаза *и толку е* относится как к сюжету сказки (который исчерпан), так и к рассказчику (который кончил повествование и обращается с этими словами к слушателю).

Таким образом употребление артиклей переступает границы грамматики, обращаясь к отношениям между говорящим и текстом, который формирует он и который формирует его. Механизм расстановки артиклей, основанный на субъективности дейксиса, позволяет рассказчику, во-первых, распределять их в масштабах текста в целом, соответственно своему "видению" текстового пространства, а во-вторых, предусматривать возможность варьирования в соответствии с

видением текста в каждый данный момент, т.е. в соответствии с каждым его воплощением (performance).

В исследовании Вроцлавского, посвященном македонскому сказочнику Димо Стенковски²⁰, приводятся разные варианты одного и того же сюжета, записанные в разное время. Они, естественно, в основном совпадают, но различаются в деталях. Пространство текста формируется несколько по-иному, что выражается прежде всего в употреблении действительных элементов... Так, три варианта сказки "Кралевики Марко, цар Сулејман и Црна Арапина" имеют разные зачины (с. 333, 337, 340):

1. "Си бил *некој* си цар турски. Царо турски Сулејман се викал. Имал *ена* ќерка царов турски. Ќерка му од *царот* турски е побарал Црна Арапина да ја земат за жена..."

2. "Е, беше *некој* цар турски. Царов турски имаше *ена* ќерка... Е, арно, ама е суми Црна Арапина оту *царон* турски најубаа ќерка имал во *светов*..."

3. "Си беше *царот* турски, с'имаше *ена* ќерка. Сулејман цар. Арно, ама ќерка му му е побарал *некој* Арап. Побарвејње *Арапот* и таа велела..."

Индивидуальность рассказчика и свобода выбора ограничены не только системой языка, но и соответствующей ММ. Ориентированность на ММ, очевидно, и является наиболее сильным организующим началом, подчиняющим своей логике и семантике распределение артиклей в тексте. "Нерегулярность" артикля в этом плане далеко не случайна. Сама субъективность дейксиса не только препятствует абсолютной детерминированности и законченности "грамматики артикля", но и способствует вариантности его употребления.

Что вообще означает "чувство артикля", Artikelgefühl, то чутье, интуитивное овладение техникой его употребления, которую не могут освоить носители безартиклевых языков? Может быть, тайна заключается в том, что мы объявляем регулярной и объективной ту категорию, которая является субъективной *par excellence* и в большой степени связана со структурой менталитета, проецированной на структуру языка. Безусловно, в языке должны быть категории, которые противятся регулярному и последовательному употреблению. Эти категории — прежде всего дейксис — воплощают субъективность в языке. Для них достаточно спорадического появления в тексте: эти "вспышки" освещают его весь и обеспечивают как его связь с говорящим и слушающим, так и контакт между говорящим и слушающим.

При анализе КП будет обращено внимание на действительность этой категории и на сходжения ее с именным дейксисом по признаку *определенность/неопределенность*, когда КП приписывается значение, сопоставимое со значением неопределенного артикля или неопределенного местоимения. При анализе системы артиклей, особенно "пространственных", то же сопоставление может быть направлено в сторону глагола. Выбор говорящим внешней по отношению к тексту позиции, маркируемой артиклем *-н-*, означает удаленность, разъединенность в пространстве, возникающую между субъектом (говорящим) и объектом (содержанием) сообщения. В этом контексте можно видеть

пространственное значение и в неопределенном артикле, который вводит нечто новое, до этого бывшее *чужим, внешним (далеким)* по отношению к говорящему. Чередование неопределенного/определенного артикля означает тогда приближение, присвоение — в границах метафорического пространства. Следующий шаг — участие артиклей в пересказывании, т.е. в несвидетельской передаче событий. Когда в родопской песне *Свита Ниделя* говорит *лицено ми е прашиливо*, то это можно интерпретировать не только как передачу косвенной речи, но и как пересказ, т.е. включать в сферу КП. Когда в македонской сказке Черный Арап узнает *оту царон турски најубаа ќерка имал во светов*, то КП в *имал* поддерживается "удаляющим" артиклем в *царон*. Существенно, что на *светов* 'этот свет', *наш мир* КП не распространяется — здесь говорящий и "говоримое" принадлежат одному локусу. Здесь можно усмотреть и ту черту в структуре БЯС, которая в свое время была отмечена Мирамбелем для новогреческого: смазывание границ между именем и глаголом. Глагол не только ослабляет признак финитности, но и приобретает именные признаки, например, "артиклевость" в связи с категорией определенности/неопределенности. Это было показано Свешниковой²¹ для румынского языка выявлением тех средств в конструкциях с конъюнктивом, в которых отражается неопределенная форма соответствующих отглагольных имен: при финитной форме появляются неопределенные наречия *oarecum, cumva* 'как-нибудь', *într-un fel, într-un mod* 'каким-то образом' или наречие *o dată* 'один раз' — своего рода "глагольные артикли", ср.: *Încercă el timid o ieşire din cercul fatal — Încercă el timid să iasă oarecum (într-un fel) din cercul fatal* 'Он робко попытался как-то (каким-то образом) выйти из заколдованного круга'. Обозначение с помощью артикля относительного, меняющегося положения объекта в пространстве, т.е. приобретение, так сказать, "способности к передвижению" приближает имя к глаголу в его функции свидетельского и несвидетельского приобретения знания.

С другой стороны, в этом можно видеть проявление на лингвистическом уровне той амбивалентности и стремления уйти от дихотомии *да/нет*, которая не раз подчеркивалась здесь как одно из основоположных свойств БММ.

Примечания

¹ Бенвенист Э. О субъективности в языке // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 296.

² Feuille J. Le statut des particules // CB., N 12, 1987. P. 44.

³ Feuille J. La linguistique balkanique // CB., N 10, 1986. P. 72s.

⁴ См. для албанского: Эйнтрей Г. И. Албанский язык. Л., 1982. С. 15—16. — В частности о пессивной функции препозитивного артикля.

⁵ См. подробный анализ particula такого рода: Vrinat M. Les particules expressives du bulgare moderne // CB., N 12, 1987. P. 166s.; Joseph B.D. Complementizers, Particles, and Finiteness in Greek and the Balkans // Folia slavica. V. 7, N 5, 1985.

⁶ О дистрибуции этих формантов в славянских языках и диалектах см.: Topolińska Z. Deiktyczny predykat lokalizujący w językach słowiańskich // Zb. za filol. i lingv. Novi Sad. XXIII/1, 1980; Eadem. Semantička i sintaksička distribucija zameničkih korena *1-, ov-, on-* u srpskohrvatskom jeziku // Naučni sastanak slavista u Vukove dane. Beograd. 7.

⁷ Стойков С. Българска диалектология. София, 1962. С. 141.; Конески Б. Историја на македонскиот литературен јазик. Скопје. 1981. С. 183. Видоески Б. Кумановскиот

говор. Скопје, 1962. С. 147; *Цыхун Г.А.* Типологические проблемы балканославянского языкового ареала. Минск, 1981. С. 120; *Понов Б.* Положај српскохрватског језика у балканском језичком савезу // JF. XL, 1984. С. 40. (и др.).

⁸ *Конески Б.* Граматика на македонскиот литературен јазик. Скопје, 1967. С. 229.

⁹ *Lunt H.G.* Grammar of the Macedonian Literary Language. Скопје, 1952. P. 41; *Тороліńska Z.* Słowiańskie demonstrativa // Stud. linguist. Polono-Jugoslavica. 4. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1986. S. 50—51.

¹⁰ *Саламбашев А.* Топонимични успоредици от Смолянско // Родопски сборник. 2. София, 1969. С. 396—397; 400; 441.

¹¹ *Конески Б.* Указ. соч. С. 232.

¹² *Reiter N.* Der Dativus ethicus // Festschrift für Nikola R. Pribić. Neuried, 1983; *Цивьян Т.В.* Об одном аспекте посессивности и способах его выражения в балканских языках // СБЯ. М., 1984.

¹³ Народни песни от Родопския край. Съст. Н. Кауфман и Т. Тодоров. София, 1970. — Далее в скобках приводится порядковый номер песни в собрании.

¹⁴ *Пенушлиски К.* Македонски народни балади. Скопје, 1983. С. 206.

¹⁵ *Манолова М.* Среднородопските сватбени корденици // Родопски фолклор. Пловдив, 1977. С. 88.

¹⁶ *Calame C.* Enonciation: véracité ou convention littéraire? // Actes sémiotiques (Documents). P. IV, N 34, 1982. P. 22—23 et passim.

¹⁷ *Рошяну Н.* Традиционните формули сказки. М., 1974; *Reiter N.* Die Kommunikationssteuernde Funktion des Dativus im Dienste der Märchenerzählstrategie // Balkanica. XIII—XIV. Belgrade, 1982—1983; *Idem.* Märchenerzählstilberechnungen, ein Beitrag zur Textlinguistik // Aspekte der Slavistik. München, 1984.

¹⁸ *Попояски А.* Македонскиот говор во Гостиварскиот крај // Гостиварскиот крај. II. Гостивар, 1970. С. 64.

¹⁹ *Reiter N.* Der Dialekt von Titov-Veles. Berlin, 1964. S. 127 f.

²⁰ *Вроцлавски К.* Македонскиот народен раскажувач Димо Стенкоски. 2. Скопје, 1981.

²¹ Ср. ее недавную работу по этой теме: *Свешникова Т.Н.* О семантике и дистрибуции некоторых грамматических категорий в системе БЯС (имя—глагол) // VI Балк. конгр. Лингвистика. С. 107, 108.

II

ОППОЗИЦИЯ ВНУТРЕННИЙ/ВНЕШНИЙ И КАТЕГОРИЯ ПЕРЕСКАЗЫВАНИЯ В БЯС

Приложение оппозиции *внутренний/внешний* к глагольным категориям и прежде всего к категории пересказывания (КП) поддерживается мыслями Якобсона, высказанными им в работе 1957 г. "Шифтеры, глагольные категории и русский глагол"¹, где был предложен термин засвидетельствованный (*evidential*, далее Е): "этим термином предлагается называть глагольную категорию, учитывающую три факта [сообщаемый факт, факт сообщения и, кроме того, передаваемый факт сообщения..., т.е. указываемый источник сведений о сообщаемом факте]. Говорящий сообщает о событии, основываясь на сообщении какого-либо другого лица..., на снах..., на догадках... или на собственном прошлом опыте". Иллюстрация взята из болгарского: "На наш вопрос о том, что произошло с пароходом "Евдокия", один болгарин сначала ответил *заминала* 'говорят, что отплыла', а потом добавил: *замина* 'я свидетель, что отплыла'". Якобсон не только вводит противопоставление *засвидетельствованность/незасвидетельствованность*, но называет и основные источники несвидетельского сообщения, причем таким образом, что это переводит Е (КП) с уровня чисто грамматического на смысловой. Под этим углом зрения и рассматривалась КП, что привело к такому примерно компендиуму значений: цити-

рование в широком смысле, разная степень уверенности в сообщении, нейтральный пересказ, сомнение, недоверие, предположение, неподтверждение, потенциальность, отрицательное отношение к сообщению, бессознательное совершение действия, неожиданность, удивление, ирония, насмешка, передразнивание и т.п. Не менее характерно и разнообразие терминологии: КП называют комментатив, конфирматив, адмиратив, narratif, présomptif, testimonial, reportedness, reported speech, modus renarrativus, modus inveritativus и т.п.

Само это перечисление показывает, что анализ КП в принципе ведется изнутри вовне, т.е. индуктивно: набор употреблений КП устанавливается, исходя из материала. При этом нередко отдается предпочтение редким и интересным примерам. Частота встречаемости указывается приблизительно или не указывается вообще, что может привести к некоторому перекосу в оценке роли КП, как в системе языка, так и — особенно — в речи. Результаты такого рода описаний, при всей их неоспоримой ценности, приводят к тому, что семантическая шкала КП почти совпадает со списком примеров или во всяком случае зависит от них чрезмерно. Поэтому кажется целесообразным, особенно в контексте ММ (и БММ) представить КП в самом общем масштабе, учитывая однако и те опасности, которые заключает в себе и слишком широкий подход.

Актуальность КП в языке и специально в акте речи, в дискурсе, несомненна. Последние исследования по коммуникативной лингвистике, лингвистической семантике и прагматике это лишний раз подтверждают². Действительно, с точки зрения реальной жизни, говорящий каждый раз должен верифицировать свое сообщение (определять его место) для себя и для слушающего; ситуации, требующие верификации, могут быть весьма разнообразны. Тогда процедура современного лингвистического анализа в принципе должна содержать проверку каждого сообщения на КП. Тем более примечательно, что относительно немногие языки выработали регулярные морфологические (морфосинтаксические) средства для ее выражения, — во-первых, и что эти средства, богаты они или скудны, употребляются далеко не регулярно, во-вторых; т.е. с одной стороны, языки не спешат включать КП в свою грамматику, а, с другой, даже и включив, не спешат ее использовать с той обязательностью и регулярностью, которой грамматика требует. Правда, существуют специальные лексемы, типа рус. *говорят, якобы, мол, де, глядя* и т.п., которые можно рассматривать как своего рода дейктические шифтеры; кроме того, на уровне речи следует учитывать и интонационные средства для выражения КП.

"Сообщение о сообщении" может и не выделяться специальным образом, включаясь в общий поток косвенной речи (КР). Вообще вопрос соотношения КР и КП имеет сложную подоплеку, касающуюся прежде всего объема понятия. Входит ли КР в тот "отдел" КП, который определяется как "нейтральный пересказ", или вся КП является развитием КР, этого нейтрального пересказа, в сторону модальности, эмоциональности и т.п.? Расстояние между КП и КР (не уточняя направления движения) можно условно представить так: КР *я говорю, что...* — *говорят, что...* — КП *не я говорю, что...* где средний член

является как бы средостением. КП *не я говорю, что* более привычна в форме *я не утверждаю, что...*, а КР в форме *он говорит, что* может совпадать с КП, что и дает основание некоторым исследователям говорить о наличии в языке омонимичных способов выражения КП и КР³.

Вопрос о корнях этого явления слишком сложен, и здесь будет затрагиваться лишь по касательной, в той степени, в какой он может быть эксплицирован в связи с ММ вообще и с БММ в частности. Отметим как примечательное ареальное распределение языков с морфологическим и морфосинтаксическим выражением КП. Обратимся к Евразии, не касаясь индейских языков, упомянутых Якобсоном и подробно обследованных сейчас в книге, о которой будет говориться ниже. КП отмечена прежде всего в следующих языках (следует сказать, что сейчас их число разрастается)⁴.

1. Индо-европейские: албанский, армянский, болгарский, македонский, литовский, латышский, таджикский.

2. Не-индо-европейские: грузинский, тюркские (прежде всего турецкий, гагаузский), прибалтийско-финские (прежде всего эстонский).

В этой на первый взгляд пестрой и неупорядоченной картине достаточно четко выделяются два куста, расположенные в маргинальных зонах балто-балканского ареала. На севере — литовский, латышский, эстонский; на юге — албанский, болгарский, македонский, турецкий; еще одна характеристика этих кустов: длительные (этно)языковые контакты с родственными и неродственными языками и традициями и вытекающие отсюда последствия. Встает вопрос, почему именно такая категория предполагается как результат этих контактов и почему это произошло на противоположных концах весьма протяженного ареала, который тем не менее рассматривается сейчас как своего рода этнолингвистическое и этнокультурное единство, подтверждаемое генетическими и типологическими этноязыковыми параллелями и совпадениями в структуре соответствующих ММ, при полном сохранении их индивидуальности и даже противопоставленности по многим параметрам?

Естественно, можно говорить о случайном совпадении. Но вряд ли такой вариант рассуждения о проблеме окажется плодотворным. Ранее ситуацию языковых контактов было предложено считать общим катализатором, имплицитующим изменения в системе языка; во главу угла при этом ставился коммуникативный аспект. Такого рода катализатор вызывал к жизни то, что было скрыто в языке (этот внеположный катализатор и "генерировал" балканизмы).

Равное положение каждого языка перед переходом (условно) в некое новое состояние, т.е. потенциально равные ресурсы ни в коем случае не означают одинаковость языков. Все они "подходят к черте" в своем собственном облике. То, что затем может проявиться как балканизм, в одном языке существует "в готовом виде", а в другом — скрыто. Приходится обращаться к предшествующим состояниям, к диалектам, чтобы найти какие-то отсветы или зародыши этой черты, долженствующей потом превратиться в КП данного языка. Нередко эти поиски ведутся с целью доказательства приоритета. Это, к сожалению, приводит к бесплодному соперничеству, но не приближает к истине.

И в данном случае актуализатором возникновения/восприятия КП как грамматической категории предлагается считать ситуацию языковых контактов, вызывающую усложнение акта коммуникации. Вообще усложнение акта коммуникации вызывает на формальном уровне стремление к упрощению и унификации конструкций. Поскольку система БЯС обычно выбирается как наиболее показательная иллюстрация таких процессов, то на ней и строится доказательство. Действительно, определенное стремление к аграмматичности — признанная тенденция системы БЯС. Возникновение же КП и ее формальное выражение должно считаться усложнением грамматики. Каким образом совместить то, что на поверхностном уровне кажется противоположностью?

Прежде всего следует напомнить, что аграмматичность делает язык простым синтетически, но усложняет его аналитически. Это предполагает ту же принципиальную амбивалентность, многозначность сообщения, которое говорящий и слушающий могут понимать по-разному. Мало того, эта разница в понимании может быть заранее запрограммирована. Простота оказывается обманчивой и содержит в себе гораздо большую содержательную вариативность, чем в языках, где формальные ресурсы предельно приближаются к содержательным задачам. Такая языковая структура, как представляется, не может не отражать особенности менталитета (зд. — балканского), в его стремлении к зыбкости, к уходу от дихотомии и под. Возможно, что это свойство коренится не только в мифопоэтическом плане ("мистериальное прошлое Балкан"), но и в плане более практическом: постоянные контакты с представителями *иного* (народа, языка, слоя и т.п.) побуждают к выработке средств, помогающих не обнаруживать сразу свою позицию, прятать ее, предоставлять партнеру разные варианты, чтобы потом выбрать оптимальный.

Одним из способов такой маскировки *внутреннего*, интимного и может, как кажется, служить определение своей позиции в пространстве, в том числе в пространстве дискурса: *внутри/вне*. При общении носителей разных языков возникают разные варианты набора языка:

каждый говорит на своем языке;
только один говорит на своем языке;
выбирается "третий язык", язык-посредник.

Это порождает более сложные ситуации, в частности, оценочного характера; при этом могут возникать такие крайние и парадоксальные случаи, когда собеседники общаются между собой не на родном (родных) языках, а на "третьем", поскольку он в данной ситуации оказывается престижным. Выбор языка меняется в ходе коммуникации в зависимости от состава участников, от темы, места, времени и т.п., соответственно количество языков "одновременного общения" может увеличиваться (см. выше). Не возникает ли в этом смешении, переходе с языка на язык, в установке на многозначность, неопределенность и т.п., некая, исходящая из более общих, чем языковые, стимулов потребность особым образом определить свою пространственную позицию в акте общения, выделиться *свое* или *чужое* авторство? В содержательном плане это может быть ориентировано на оппозицию *истинность/ложность*, в семиотическом же отчетливо проступает оппозиция

своей / чужой, она же на пространственном уровне *внутренний / внешний*. Доддс так определяет роль этих оппозиций (при анализе древнегреческого мышления): "If character is knowledge, what is not knowledge is not part of the character, but comes to a man from outside. When he acts in a manner contrary to the system of conscious dispositions which he is said to 'know', his action is not properly his own, but has been dictated to him. In other words, insystematised, nonrational impulses... tend to be excluded from *the self* and ascribed to an *alien* origine"⁵.

Здесь приходится выходить за пределы языка и переходить в пределы ММ (и БММ), обращаясь к теме формирования менталитета в условиях контактов. Диалог в этих условиях воспринимается не только в соответствии с дихотомией *я / ты*; *ты* может восприниматься и как *ты-свой*, и как *ты-чужой*. Отделение *я* от *не-я* получает особую значимость еще и потому, что оно может подразумевать отделение *я* от чужого *ты*, особенно важное для сохранения своего *я* в тех условиях, когда *я* находится под угрозой смешения и уничтожения. В этом контексте КП, основная и изначальная функция которой состоит в однозначном различении *своего* и *чужого*, представляется весьма органичной. Термин "однозначный" применяется к системе БЯС едва ли не впервые. До сих пор говорилось о том, что система БЯС ориентирована на многозначность и неопределенность. Однако в данном случае речь идет о выделении своего *я*, одной из основных ценностей, которая должна постоянно подтверждаться. В этом смысле интересен такой "изыск", как употребление КП в 1-м лице, хотя казалось бы это логически бессмысленно. Понятие своего *я*, способность к остранению разработаны настолько, что и по отношению к себе можно провести эту тонкую градацию "раздвоения". Во всяком случае примеры подобного использования КП отмечены в болгарском⁶.

Переходя к морфологии КП, которая сама по себе является проблемой для размышления, целесообразно сделать ряд предварительных замечаний. Итак, предполагается, что потенциально любой язык обладает внутренними ресурсами для выработки максимального набора грамматических категорий, но реализует свои возможности лишь частично, по каким-то одному ему ведомым "планам", поскольку, с точки зрения здравого смысла, далеко не всегда это происходит в ожидаемом направлении и в ожидаемых формах. Межязыковые контакты — один из стимулов для появления новых категорий "из собственных запасов". Однако ограничиться таким объяснением означало бы подогнать язык под некую механистическую схему — слишком сложные факторы управляют этими процессами.

Подобная ситуация возникает и в связи с трактовкой КП в балканских и балтийских языках. Здесь многое определялось бы датировкой ее появления⁷, которая могла бы определить общий ракурс рассмотрения этой категории. Если КП сравнительно новое образование, то направление заимствования единодушно определяется следующим образом. Для балканских языков — из тюркских (кстати, армянский, грузинский, таджикский также долгое время были связаны с тюркскими), для балтийских языков — из прибалтийско-финских. Иными словами, и балканские, и балтийские языки ориентировались на

готовую, внешнюю модель, но реализовали ее каждые с помощью своих собственных средств. Однако, если отодвигать образование КП в более ранний период, — а определенные основания для этого есть, — то формулировка о заимствовании должна быть более осторожной.

В принимаемом здесь весьма общем масштабе морфологическое описание КП дается по нормативным грамматикам, т.е. на уровне литературного языка⁸. Нормативная грамматика в данном случае рассматривается как средство фиксации, или верификации, надежность которого не зависит от степени речевой реализации данной категории. Языковые союзы, несомненно, формируются на основе междиалектного общения. Однако его результаты фиксируются в литературных языках, которые являются в этом смысле самой надежной формой записи (т.е. хранения), "синхронизирующим экстрактом". В той же степени достоверной является и общая схема (например, грамматической системы языкового союза), основанная на литературных языках, так сказать, "экстракт экстракта". Она оправдана однако лишь тогда, когда ее масштаб выбран таким образом, что отклонения на уровне речи не могут ее опровергнуть. Итак, далее идет схема КП в разных балканских языках в том виде, в каком она описывается (и предписывается) нормативными грамматиками. Здесь мы будем исходить из общепринятого положения о развитии КП в языках БЯС под влиянием иноязычного субстрата, и потому в начале приводим формы "исходной" КП, которая как бы смоделировала соответствующую категорию в языках БЯС.

ТУРЕЦКИЙ

КП различает настоящее и прошедшее время и образуется прибавлением к именной форме — существительное, прилагательное, претеритное причастие — форманта *-miş* и аффикса сказуемости. В третьем лице аффикс сказуемости отсутствует, остается лишь элемент *-miş* и таким образом предикативность ослабляется: (*ben*) *öğretmenmişim, almışım; (o) müdürmüş, almış.*

АЛБАНСКИЙ

КП (*admirativus, mënyra habitore*) имеет простые и сложные формы и различает четыре времени: настоящее, прошедшее — имперфект, перфект и плюсквамперфект. Две формы — настоящее и имперфект — синтетические, однако их "аналитическое прошлое" хорошо просматривается: они образованы слиянием усеченной формы причастия спрягаемого глагола и индикатива глагола *иметь* соответственно в форме настоящего времени и имперфекта *punuakam, punuakësha*. Эта инверсия, так же как и слияние, придает КП очень яркий облик. Можно думать, что и этот облик также способствовал приписыванию адмиративу значения удивления (здесь как бы отразилось удивление наблюдателя). Перфект и плюсквамперфект — формы сложные, образующиеся сочетанием причастий и вспомогательных глаголов. Они образуются из сочетания соответственно презенса и имперфекта КП вспомогательного глагола *иметь* или *быть* (в зависимости от залога спрягаемого гла-

гола) и причастия этого глагола: *paskam punuar, paskësha punuar*. Если вспомнить, что настоящее время и имперфект КП сами образованы от причастия и вспомогательного глагола, все сложное построение этой формы станет ясным, и на первый план снова выступит "подавление" предикативности за счет именных конструкций.

БОЛГАРСКИЙ

КП (преисказно наклонение) имеет только сложные формы. Нормативные грамматики дают парадигму КП, полностью симметричную парадигме индикатива. Однако в реальности наиболее сложные формы встречаются крайне редко, как гиперграмматизм или особенно изысканное стилистическое средство. КП, соответствующая простым временам индикатива, образуется сочетанием причастия на *-л* (в обоих видах, в зависимости от формы спрягаемого глагола) и настоящего времени вспомогательного глагола *быть*: *чел, четял съм*. КП, соответствующая сложным временам индикатива, образуется сочетанием причастия на *-л* от вспомогательного глагола, формой настоящего времени вспомогательного глагола и причастием на *-л* спрягаемого глагола. Вновь перед нами как бы нагромождение причастий и ослабление предикативности: *бил съм ходил*. Если учесть, что в 3-м лице глагол-связка опускается, и остается форма *бил ходил* и т.п., то "именное устремление" КП становится еще более очевидным. Что же касается более сложных форм КП типа *щял съм да ходя, щял съм да съм донесъл* и т.п., то здесь следует обратить внимание на ту же громоздкую сложность конструкции, которая делает эти формы очень яркими, и как бы опровергает постулированное для БЯС стремление к аграмматичности. Впрочем, в балансе с этой яркостью находится их редкость, что и заставляет думать о том, что это "гелертерские формы", исходящие из грамматики, а не из языка. Однако далее речь пойдет о принципиальной нерегулярности этой категории при столь же принципиальной ее прочности. И в этом случае хотя бы редкие употребления этих форм, где бы они ни были зафиксированы, могут явиться убедительной поддержкой их существования и актуальности для данного языка.

МАКЕДОНСКИЙ

После разработанности КП в болгарском, КП в македонском поражает лаконической простотой. КП здесь имеет только сложные формы, образующиеся сочетанием причастия на *-л* спрягаемого глагола (в совершенном и несовершенном виде) и настоящего времени глагола-связки *быть* в индикативе: *сум правел/направил*. Интересна та форма КП, которую принимает македонский перфект II, образующийся соединением глагола связки *иметь* в настоящем времени индикатива и причастием на *-н*. В этом случае форма КП снова усиливается за счет усиления, т.е. увеличения количества причастий. Форма КП от перфекта II включает два причастия и имеет вид *сум имал правено/направено*. В 3-м лице глагол-связка опускается, форма КП имеет вид *имал правено*, т.е. предикативность ослабляется (спе-

циально о македонской КП в связи с перфектными формами см. приложение 2).

Так в самом общем виде и на уровне литературных языков (сербские диалектные формы здесь не приводятся)⁹ может быть представлена система КП в БЯС на юге балто-балканского ареала. Следует заметить, что типология КП на северном конце ареала ("балтийский куст") обнаруживает структурные аналогии с балканским вариантом. Они проявляются в частности в склонности к аналитическому образованию форм КП на базе перфекта. Это означает включение в форму КП именной формы, т.е. причастия, и тенденцию к тому, чтобы "избавиться" от глагола-связки, оставив для КП только причастие. Обращает на себя внимание единство морфологической типологии КП, которое заставляет думать едва ли не об универсалии, по каким-то причинам реализовавшейся лишь в сравнительно немногих языках. Принцип образования КП может быть сформулирован следующим образом: уйти от глагола к имени. Это проявляется двояко: во-первых, как утеря специфически глагольных граммем — финитности, лица, времени (но и числа), что приводит к "ужатию" парадигмы; во-вторых, как укрепление именных граммем, прежде всего рода (но и числа).

Однако нельзя не учитывать и обратного развития. Действительно, дихотомия имя/глагол смазывается за счет ослабления предикативности, глагол вытесняется причастием, в котором мы видим прежде всего черты имени. Но тем самым сохраняющаяся в причастии предикативность получает дополнительную нагрузку, и причастие ощущается как более "глагольное", более "финитное", чем когда оно появляется в сочетании с глаголом-связкой (и называется "именной частью" составного "именного" предиката). Так, фразы типа болгарской *бойците останали в землянката* (ср. *младите съпрузи, слезли на тая станция*) не должны восприниматься как именные. Поскольку предполагается, что адресат безошибочно определяет КП в соответствии с временным, аспектуальным, залоговым планом (пусть даже мы признаем, что здесь имеется достаточно высокая степень нейтрализации), он столь же безошибочно определяет и предикативность, парадоксально подчеркивающуюся своим собственным ослаблением. Можно предположить, что анализ идет по следующей схеме: "мы отождествляем КП потому, что вместо ожидаемой финитной формы глагола видим причастие, но раз это причастие выражает КП, оно представляет собой "замаскированную" финитную форму".

Морфология КП отсылает к перфекту. Существенно, что и в семантике КП обнаруживаются черты, указывающие на перфект (по крайней мере, и.е. перфект). Подробно об этом говорится в приложении 2, здесь же скажем только, что, очевидно, для архаического менталитета было небезразлично то, каким способом человек получает информацию и достигает, так сказать, состояния знания. "Знаю, потому что я видел" и "Знаю, потому что я узнал" — вот, пожалуй две основные модели, актуальные для древних форм перфекта. Очевидность, т.е. видение своими глазами признается таким образом очень важным верификационным средством, и важность присутствия

"на месте происшествия" является одним из по крайней мере двух основных способов надежного получения знания; это потом находит отражение в паремиологическом фонде разных традиций, ср. клише типа "лучше один раз увидеть, чем два раза услышать", плеоназм "увидеть своими глазами" и т.п.

ДП "способ получения знания" положен в основу новейших исследований КП, собранных в книге "Evidentiality" (по материалам соответствующего симпозиума, Беркли, 1981)¹⁰: "This book is about human awareness that truth is relative, and particularly about the ways in which such awareness is expressed in language" (Р. VII). The ways, 'способы' и есть реализация в разных языках и на разных языковых уровнях КП, включающей следующие параметры: надежность знания, способ получения знания, источник знания и, наконец, "борьба знания" либо с языковыми ресурсами, которые могут его выражать, либо с ожиданиями и предположениями (Чейф). В результате предлагается своего рода карта "эвиденциального пространства" (evidential space), учитывающая разные КП, — способ получения знания, который определяет надежность знания, т.е. веру в его истинность. В этом отношении показательно, что статье о ритуальной речи (язык ритуала, который должен представлять истину в последней инстанции) предпослан эпиграф из Йейтса:

Where got I that truth?
Out of a medium's mouth,
Out of nothing it came,
Out of the forest loam,
Out of dark night where lay
The crowns of Nineveh.

Знание и вера/неверие в его истинность возвращает к идеям круга Витгенштейна, о чем уже говорилось в начале книги. Однако здесь хотелось бы рассмотреть КП несколько в ином аспекте, обратившись к ее истокам, если не этимологическим, то семиотическим, и в частности к оппозиции *внутренний/внешний*, которая в данном случае (особенно для БММ) эксплицируется оппозицией *видимый/невидимый*. Предполагается, что в основе КП и лежит объективное указание на то, видел ли говорящий то, о чем сообщает, или не видел¹¹. Пожалуй, вообще нет в языке грамматической категории, которая не развивала бы вокруг себя "метафорическое пространство", приводящее в конце концов едва ли не к опровержению исходного значения (ср. хотя бы *praesens historicum*, *praesens pro futuro* и т.п.). Особенно благодарное поле для экспериментов предоставляет КП, поскольку, основанная на пространственной оппозиции, она манифестирует субъективность *par excellence*.

Выше говорилось о том, что в условиях контактов человеку необходимо отделить себя от другого. Как только это произошло, актуализируется возможность варьирования, т.е. произвольного выбора позиции. Тогда протагонистом в определенном смысле становится слушающий: сообщение ориентировано не только на информацию в чистом виде, но и на определенную реакцию слушающего, перед которым раскрываются широкие возможности толкования. Возникает,

например, вопрос, не является ли такого рода отсылка на некий внеположный источник "отводом глаз", обратным указанием на более высокую степень достоверности? В свое время этот парадоксальный способ выражения оппозиции *определенность / неопределенность* был проанализирован автором в применении к поэтической технике Ахматовой. Основным было то, что появление неопределенных местоимений, нарушение правил пресуппозиции и референции в сторону "сбивания с толку", т.е. в сторону как бы неопределенности, на самом деле означает совершенно точное, однозначное указание. Эти догадки поддержаны мемуаристом-исследователем творчества Ахматовой, предположившим, что во многих случаях введение ею в дискурс (речь, текст) отсылки, построенных по модели "некто сказал" (т.е. в чистом виде КП — "это говорю не я") на самом деле представляет автоцитацию. Такое усложнение применения КП за счет ослабления ее нейтральности (быть регулярной грамматической категорией, автоматически вводимой в очень просто диагностируемую ситуацию) легко вызывает развитие других смыслов, которые в дальнейшем заслоняют исходный. Здесь, пожалуй, можно видеть особенно явное вторжение человека (мира) в грамматику, давление действительности на язык. Человеку как бы мало того, что язык предоставляет ему возможность разделения сообщения по оппозиции *свой / чужой (внутренний / внешний)*, он стремится к выходу за пределы языка, к стремлению "вынуть" из КП все, что она может дать в семиотическом плане. Отсюда, по нашему мнению, возникает эмоциональная оценка "сообщения о сообщении"; она в конце концов укладывается в рамки универсальной (и недостижимой в своем разрешении) оппозиции *истина / ложь*, которая в рамках ММ, в свою очередь, транспонируется в поле *хороший / плохой*, или *добро / зло*. Существенно, что эту оценку предлагает говорящий: он "подает" сообщение как нейтральное, подчеркнуто отстраняясь от эмоций; он может вложить свою апробацию, согласие с источником и т.п., но с другой стороны, и столь же ясно выраженное сомнение, иронию и насмешку, снисходительность, и т.д., и т.п., то есть весь арсенал оценочных возможностей. Аппарат коммуникативной лингвистики побуждает к вопросу, который исследователями КП обычно не ставится: кому принадлежит эта оценка? (Только) говорящему? (Только) слушающему? Если им обоим, то должна ли это быть одна общая оценка или это две разные оценки? Вопрос этот представляется весьма и весьма сложным.

Оставив в стороне "оценочные" проблемы, вернемся к КП как к грамматической категории, идя в обратном направлении, т.е. как бы "очищая" ее от субъективности, но при этом не упуская из виду то "давление действительности на язык", которое не могло не проникнуть и в грамматику. В данном случае перед нами — разворачивание той же самой проблемы, которая обсуждалась ранее в связи с ролью языка в структуре кодов ММ. Там говорилось о том, что язык одновременно является и метакодом, и самостоятельным кодом ММ, во-первых, и что не всегда возможно и (подчеркиваем) поэтому не всегда имеет смысл разделять эти две ипостаси, хотя, разумеется, есть отмеченные моменты, когда это различие определяется однозначно, и именно в

отмеченные моменты иррадирует на все поле, сохраняя свое общее, "над"-значение, и делая нецелесообразным чрезмерную акрибию.

В данном случае мы попробуем "вернуть" в грамматику, т.е. в область заведомо неэмоциональную, такую категорию, как адмиратив, прежде всего албанский. В узком смысле функция адмиратива — выражение удивления перед неожиданной информацией. То, что неожиданность должна вызывать удивление, признается аксиомой, и поэтому категории и было приписано ее имя. Надо сказать, что в живом языке эти употребления КП, т.е. адмиратива, конечно, были наиболее яркими, замечались сразу, что и обусловило соответствующую классификацию в албанских грамматиках¹³. Однако, как известно, албанский адмиратив употребляется не только в эмоциональных ситуациях, соответствующих модели "оказывается...". Давно отмечены его употребления в функции чистого пересказа, хотя пальма первенства остается за адмиративом в узком смысле. Ср. классификацию употреблений адмиратива в грамматике Эйнтрей: эмоции говорящего (положительные и отрицательные): *Sa bukur folke shqip* 'Как же прекрасно ты говоришь по-албански!'; *S'paske bërë gjë gjatë mungesës sime* 'А ты, оказывается, бездельничал во время моего отсутствия!'; неуверенность и сомнение: *Thua, s'e paskë gjetur në shtëpi?* 'Говоришь, будто дома его не застал?'; нейтральный пересказ: *Thonë se ai paska blerë dje vëllimin e poezisë...* 'Говорят, он вчера купил книгу стихов...'. Ср. указанную там же нейтрализацию адмиратива и индикатива в ряде северо-восточноегских и восточнотоскских говоров.

Есть подозрение, что приоритет адмиративного значения основан не столько на статистике, сколько на той же эмоциональности именно данного значения, которое бросается в глаза в живой речи, и может быть эффектно использовано как изобразительный прием в ткани художественного произведения. Этому способствует, конечно и яркая оформленность самой формы албанского адмиратива, представляющего собой "инвертированный перфект". Таким образом отмеченность самой формы как бы придает дополнительные основания не только ее эмоциональному восприятию, но и восприятию эстетическому.

Если временно отвлечься от этой арматуры адмиратива, то придется признать, что в основе адмиратива лежит обозначение факта, не известного говорящему вплоть до момента речи. В ММ почти универсально заложена эмоциональная реакция на такого рода ситуацию, и само слово "неожиданный" имеет совершенно определенный семантический ореол "в сторону эмоций": удивление, радость, огорчение и т.д. Причины этому надо искать, очевидно, в психологии человека, сформировавшейся, среди прочего, и под давлением ММ, ориентированной на соблюдение космического порядка. Неожиданности в ней запрограммированы, но в отмеченных точках, которые в конце концов могут быть сведены к борьбе хаоса и космоса. Незнание о некотором факте до момента речи означает невключенность говорящего в ситуацию, и адмиратив делает это еще более тонко, чем комментатив, поскольку здесь вводится особый дополнительный, более детальный временной указатель-регулятор: оппозиция *до момента ре-*

чи / момент речи, которая подчеркивает резкий перепад между состоянием "незнания" и состоянием внезапного приобретения знания¹⁴.

К этому можно присовокупить пример Блумфилда: "В английском языке повеление служит примером особого типа предложений, используемых как восклицательные. И в других языках можно встретить особые типы предложений, которые используются в качестве разного рода восклицаний. В меномини их два: одно служит для выражения удивления, когда событие представляется новым и неожиданным, а другое — для выражения разочарования, когда ожидаемого не произошло". В качестве моделей приводится следующее: "Итак, он идет!" — для первого случая, и "Но он шел!" для второго"¹⁵. Очевидно, русское "итак" не точно передает выражение удивления. Но во всяком случае перед нами тот же адмиратив, разделенный на два, то есть более дробный, учитывающий не просто переход от незнания к знанию, но и обратный переход, так сказать, к опровергающему знанию, от единицы к нулю, в то время как при выражении удивления мы можем говорить о направлении от нуля к единице.

Здесь можно вернуться к оппозиции *внутренний/внешний*. Говорящий подчеркивает, что он находится вне сообщения, и в случае адмиратива его шаг внутрь совершается очень резко. В то же время в нейтральных ситуациях ("чистый пересказ") говорящий подчеркнуто сохраняет свою *внешнюю* по отношению к сообщению позицию. Поскольку в том и в другом случае употребляется одна и та же грамматическая форма (адмиратив), надо или считать одно из употреблений основным, а другое побочным и т.п., или приписывать этой грамматической категории более общее значение, — что мы здесь и предлагаем, вводя ее в оппозицию *внутренний/внешний* и тем самым указывая на ее место в ММ, в данном случае — в БММ. При этом не только обозначение своей позиции *внутри/вне*, столь существенной для БММ, манифестируется этой категорией; одновременно вносится многозначность, амбивалентность, которая так обыгрывается в БММ.

Это свойство как нельзя более удачно поддерживается семантикой перфекта (как основы КП), в котором нейтрализована оппозиция прошлое/настоящее. Отсюда та аура неопределенности, которая окружает перфект, и та возможность толковать его как форму, свидетельскую по преимуществу и одновременно как форму не-свидетельскую по преимуществу (см. приложение 2). Перфект легко вписывается в оппозицию *определенность/неопределенность* и, может быть, именно он способствует тому, что в ряде языков в эту оппозицию оказывается втянутой и вся глагольная система, хотя вообще оппозиция *определенность/неопределенность* традиционно относится к системе имени.

Определенность/неопределенность описывает глагольную парадигму болгарского, македонского, в какой-то степени сербохорватского и ряда тюркских языков (прежде всего турецкого и гагаузского), причем *неопределенность* приписывается перфекту и плюсквам-перфекту, а *определенность* — аористу и имперфекту; предполагается при этом, что *определенность/неопределенность* означает *ограниченность/неограниченность* во времени. Однако здесь можно видеть

основоположную связь с именным дейксисом, и она не только бросает ответ на систему глагольных категорий, но дает возможность объединить и то, и другое под общим значением. В таком случае неопределенность должна быть распространена на более широкий круг понятий. "Гипотетичность" перфекта органично входит в понятие неопределенного дейксиса. Здесь, с одной стороны, можно снова вспомнить об изначальных "именных связях" перфекта, а, с другой стороны, указать, что в кругу понятий коммуникативной лингвистики дейксис конечно выходит за пределы грамматической категории. На этом уровне признак "нечто", приписываемый перфекту, семантически тождествен неопределенному артиклю, неопределенному местоимению и т.п. По этому признаку, через перфект в тот же круг включается и КП¹⁶.

Хотя было оговорено, что анализ КП ведется на уровне нормативных грамматик, представляется необходимым высказать и некоторые замечания по поводу реализации КП на уровне речи. Дело в том, что картина, разворачивающаяся на синтагматическом уровне как бы обманывает ожидания грамматиста: на уровне дискурса КП употребляется не только редко, но и нерегулярно. Особенно ярок этот контраст для языков, где в грамматиках постулируется парадигма КП, полностью симметричная парадигме индикатива, как например, в болгарском. Оказывается, что это богатство форм как бы не находит себе применения. Более того, КП сочетается с лексическими шифтерами и другими средствами, призванными заменять ее, т.е. использует избыточные подпорки, или растворяется в КР. Создается впечатление, что либо язык не использует своих собственных возможностей, либо система КП навязана ему грамматистами. Действительно, хрестоматийные примеры: цитирование, нейтральное или не-нейтральное, где, казалось бы, КП не только естественна, но и обязательна; фольклорные тексты, особенно былички, но и др.; корреспонденции в прессе, передача "чужой" информации в разговорной речи и др., — все это дает весьма скудное количество КП. На основании тщательного исследования КП в балканских языках Фридман приходит к выводу, что соответствующие формы "do not mark the source of information or evidence, but rather the speaker's attitude toward it. The question of whether the source of information was a report, deduction, direct experience, or something else is answered by the context in which the speaker's choice of form occurs". 'Ср. один из приведенных им болг. примеров: *тя стояла по цял ден на изложбата и след това вечер се е разхождала*, где глагольные формы с *e* и без *e* по отношению к КП идентичны¹⁷'. Эти случаи очень напоминают вариативное распределение артиклей в тексте, когда, казалось бы, нарушаются естественные логические и грамматические требования (см. I раздел этой главы). К тому же редкая встречаемость КП приводит к тому, что она описывается на уровне примеров, выхваченных из текста, а не в структуре законченного текста или хотя бы протяженного его отрывка (ср. аналогии с употреблением артиклей). В результате ее появление/отсутствие в тексте выглядит случайным, произвольным, что и приводит к выводам о ее исчезновении. Выводы эти, однако, представляются по меньшей мере преждевременными. Во-первых, существует, хотя бы теоретическая возмож-

ность того, что КП — категория новая, еще не устоявшаяся. Во-вторых, можно предполагать и какие-то более существенные основания для того, чтобы она употреблялась в тексте именно таким образом.

Поэтому, как представляется, надо искать некий скрытый механизм КП. Можно предположить, что КП по своей содержательной сути имеет ограниченное применение, выполняя диагностические задачи; что избыточной была бы как раз ее регулярность (ведь и применение лексических шифтеров ограничено: одного "говорят" хватает на законченное сообщение, а повторение рассматривается как стилистический прием, ср. фольклорное: *В лесу, говорят, в бору, говорят, растет, говорят, сосенка* и под.; такой прием может восприниматься и как засорение речи). Следовательно, первое, чего не хватает для выводов о КП, это анализа ее функционального "пробывания" в тексте (а не в отдельном предложении). Тогда статистические данные (сейчас весьма приблизительные) получают новое освещение. Возможно, что абсолютная статистика не будет для КП столь показательной и существенной. Избыточность и дефектность, языковая синонимия и омонимия — эти явления следует интерпретировать на уровне текста, с учетом ролей участников коммуникации. К предположениям о диагностической функции КП в тексте, имплицитующей экономность ее употребления, можно добавить и то, что нагнетение синонимических средств при первом появлении КП как бы компенсирует ее отсутствие на остальном пространстве текста. Предварительные наблюдения над фольклорными текстами показывают, что КП может употребляться регулярно, а может и "вспыхивать" в отдельных точках, расположенных неравномерно — последнее не опровергает ее репрезентативности¹⁸. Во-первых, отсутствие КП не означает отсутствия переказа — он может выражаться другими средствами, прежде всего лексическими указателями или сообщениями "анкетного характера" — с кем, где, когда произошел данный случай. Во-вторых, сама редкость форм КП делает их отмеченными. Имея в виду весь корпус текстов, можно говорить о том, что сплошной перевод глагольных форм в КП избыточен (достаточно ее появления в диагностических точках) и что автор сообщения по своей воле придает ему разную степень достоверности, в зависимости от своей позиции *внутри* или *вне* сообщения. Кроме того, чередование КП и индикатива само по себе может структурировать текст.

Итак, анализ КП привел к тем же выводам, что и анализ именного дейксиса: и здесь, очевидно, речь идет о категории, субъективной, *par excellence*, связанной с соответствующей ММ. Тем самым еще раз можно подчеркнуть сближение именного дейксиса и глагольной КП (имя и глагол, что характерно для БЯС), сближение на основе субъективности языка, которая на грамматическом уровне соответствует оппозиции *определенность/неопределенность*, а на семиотическом (уровень БММ) — оппозиции *внутренний/внешний* в разных ее воплощениях (в том числе "непрямом" и сугубо антропоцентричном — *видимый/невидимый*), что в конце концов объединяется все той же амбивалентностью и стремлением уйти от прямолинейного ответа *да/нет*.

Примечания

¹ *Якобсон Р.* Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1972. С. 101.

² Ср. хотя бы первый выпуск серии "Логический анализ языка": Знание и мнение. М., 1988, в частности, открывающую его статью: *Дмитровская М.А.* Знание и мнение: образ мира, образ человека.

³ В этом отношении интересны сопоставления переводов пересказывательных форм на язык без КП, см.: *Кметова Т.А.* За английский перевод на пренесказните формы в новелата на Емилиан Станев *Когато скрежст се толи* // СЕ. N 4. 1986. — В теоретической части статья основана на кн.: *Герджиков Г.* Преизказването на глаголно действие в българския език. София. 1984. Ср. принцип "снятия кавычек" в переводе и связанные с этим рассуждения в работе: *Крикке С.* Загадка контекстов мнения // НЗЛ. XVIII, 1986. II.

⁴ См. в частности: *Куцаров И.* Преизказването в българския език. София. 1984. С. 75—79. Ср. также: *Серебрянников Б.А.* Роль человеческого фактора в языке. Язык и мышление. М., 1988.

⁵ *Dodds E.R.* The Greek and the Irrational, Berkeley; Los Angeles, 1951. P. 16.

⁶ См.: *Демина Е.И.* Пересказывательные формы в современном болгарском литературном языке // Вопросы грамматики болгарского литературного языка. М., 1959.

⁷ См., например: *Демина Е.И.* К вопросу о генезисе модальных категорий болгарского индикатива // Симпозиум по грамматической типологии слав. и балк. языков. М., 1973; *Сытов А.П.* Категория адмиратива в албанском языке и ее балканские соответствия // Проблемы синтаксиса языков балканского ареала. Л., 1979.

⁸ *Десницкая А.В.* Албанский язык и его диалекты. Л., 1968; *Эйнтрей Г.И.* Албанский язык. Л., 1982; *Андрейчин Л.* Грамматика болгарского языка. М., 1949; Грамматика на съвременния български книжовен език. II. Морфология. София, 1983; *Конески Б.* Грамматика на македонскиот литературен јазик. Скопје, 1967; *Усикова Р.П.* Македонский язык. Скопје, 1985.

⁹ О них см.: *Simić R.* Das Serbokroatische zwischen den balkanslavischen Sprachen und den übrigen Slavinen // ZB. Jg. XVIII. N 1, 1982. S. 77.

¹⁰ *Evidentiality. The linguistic Coding of Epistemology / Ed. W. Chafe and J. Nichols.* Norwood. 1986 (далее Evidentiality). Здесь подробно исследована КП в индийских языках.

¹¹ Это можно сопоставить с предложением Вендлера считать, что "первичным" (не имеется в виду предшествование в историческом плане) было использование глаголов говорения для передачи речевых актов других людей (т.е. для пересказа): *Вендлер З.* Иллокутивное самоубийство // НЗЛ. XVI, 1985. С. 248. Ср. также экспозитивы Остина: *Остин Дж.Л.* Слово как действие // НЗЛ. XVII, 1986. С. 126—128.

¹² Ср. рассуждения Дюкро (в частности, в связи с положениями грамматики Пор-Рояля) об "определенности" показателей неопределенности, заключающейся, в частности, в ограничении объема понятия: *Дюкро О.* Неопределенные выражения и высказывания // НЗЛ. XIII. 1982. То же у Лайонза: *Лайонз Дж.* Введение в теоретическую лингвистику. М. 1978. 7.2.3.

¹³ См. работы Шмауса, Фидлера; из недавних работ: *Mindak. I.* O albańskim admiratiwie // Acta baltico-slavica. XVII, 1986.

¹⁴ *Цивьян Т.В.* О некоторых способах отражения в языке оппозиции *внутренний/внешний* // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973. С. 251. Сходные мысли выражены в работах З.К. Шановой, Р.П. Усиковой. См. также в балканской перспективе: *Friedman V.A.* The Study of Balkan admirativity: its history and development // Balkanistica. VI, 1980.

¹⁵ *Блумфилд Л.* Язык. М., 1968. С. 185.

¹⁶ С КП связывает категорию *определенность/неопределенность* Фридман: *Фридман В.* Адмиративност во балканските јазици: категорија против употреба // MJ, 1980. С. 22 сл.; *Он же.* Admirativity in Bulgarian compared with Albanian and Turkish // Bulgaria. Past and Present. Sofia. 1982. P. 66.

¹⁷ *Friedman V.* Evidentiality in the Balkans: Bulgarian, Macedonian and Albanian // Evidentiality. P. 184—185 et passim.

¹⁸ Ср. исследование употребления албанского адмиратива в частности, в фольклоре в работах Десницкой, например: *Десницкая А.В.* К семантике албанского адмиратива // Вопросы языка и литературы народов балканских стран. Л., 1986.

НЕОПРЕДЕЛЕННЫЙ АРТИКЛЬ В СТРУКТУРЕ АЛБАНСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ

Анализ категории *определенности* / *неопределенности* ведется в данном случае "под знаком" неопределенного артикля (далее НА). Основания к этому — существенные особенности НА, определяющие его роль в тексте. Из всех видов артикля НА наименее грамматикализован, особенно в БЯС, где его значение в сильной степени размыто числительным *один*. Это явственно ощущаемое колебание между *один* и *некий*, возможно, и освобождает его от слишком жесткой формальной зависимости. НА маркирован на парадигматическом уровне таким образом, что это отсылает к синтагматике, т.е. к тексту. В тексте же НА отмечен более редкой по сравнению с другими артиклями встречаемостью. Волшебная сказка как образец первого сюжетного текста с универсальной структурой, обозримым списком сюжетов, ограниченным словарным инвентарем позволяет выделить структурные закономерности, приводящие к мысли о текстоформирующей функции НА.

Сплошной анализ албанских сказочных текстов¹ приводит к выделению двух основных групп лексем с НА *një*: 1) единичные; 2) повторенные не менее, чем два раза (имеется в виду их встречаемость в тексте); при повторении лексемы НА повторяется лишь в особых случаях, см. ниже. Употребления, вынесенные в первую группу, целесообразно рассматривать в рамках ЭСК, их сочетаний и не более, чем предложений. Это функция НА, которую Ревзин в своей анкете назвал "указанием на рематичность"²: *ven në një gjumë të randë* 'засыпает тяжелым еном'; *nji fjalë po ta them* 'скажу тебе одно слово'; *e porosit me ba gadi nji darkë të mirë* 'попросил ее приготовить хороший ужин' и т.п. Расположение лексем этой группы в тексте слабо предсказуемо; оно определяется скорее структурой речи вообще, чем структурой законченного и притом сказочного текста. Набор лексем также более или менее случаен, хотя и связан с содержанием данного текста.

Вторая группа значительно превышает первую по разнообразию лексического состава; она непосредственно связана с текстом, как содержательно, так и формально. В проекции на структуру сказочного сюжета лексемы второй группы соответствуют персонажам (герой, царь, юноша, девушка, колдунья, визирь, плешивый, змея и т.п.), чудесным предметам (сабля, рубашка, гребень, сундук, кольцо, перо, тыква, игла, мешок, вертел, зеркало, колокольчик и т.п.); пространственно-временным элементам (место, гора, лес, город, площадь, река, море, источник, пещера, дом, комната и др.;

однажды — утром, днем, вечером, ночью; один раз, в одно время и т.д.). Практически вторая группа исчерпывает "субъектно-объектный" инвентарь сказки. Теперь для того, чтобы сказка "пришла в движение", т.е. стала текстом, необходимо и достаточно ввести предикаты³. Иными словами, лексемы второй группы составляют термовый словарь сказки⁴.

Проблема составления словаря сказки весьма актуальна. Поскольку набор предикатов практически исчерпывается функциями Проппа, общий словарь почти исчерпывается списком термов. НА — весьма эффективное операционное средство составления словаря, соблюдающее принципы простоты и экономии описания: это метка, поставленная самим языком. Термовый словарь имеет определяющее значение для установления семантической парадигматики сказки. В нем с очевидностью выделяются самостоятельные, хотя и связанные друг с другом функционально, семантические поля: космологическое, пространственное, временное, персональное, предметное и т.п., — каждое из которых в определенном аспекте может служить основой для описания сюжета⁵.

Роль НА в составлении термового словаря относится к парадигматике текста. Не менее существенна его роль и на синтагматическом уровне, где он выполняет две взаимосвязанные функции: вводит новый терм, соответствующий новому сюжетному ходу, и обеспечивает связность текста. НА — основная характеристика канонического формульного начала сказки: в первой же фразе он (за исключением особых случаев) вводит героя. *Qe nji peshkëtar* 'Был один рыбак'; *Një burrë... la...* 'Один человек... оставил...'; *Qe nji mbret* 'Был один царь' и т.д. Нередко НА при персонаже подкрепляется или даже компенсируется НА при вводимых дополнительно пространственно-временных элементах: *Kishte pa kenë nji herë një burrë* 'Был однажды один человек'; *Ish një njeri në një fshat* 'Был один человек в одном селе'; *Qe një herë vajzë e martuarë në një vënd të huaj* 'Была однажды девушка, выданная замуж в одно чужое место'. Маркированность начала подчеркивается введением нескольких персонажей: обычно это отец и/или мать и сын, являющийся главным героем, *Na kishte qenë një plak edhe nji plakë, na kishin pas nji djalë* 'был один старик и одна старуха, был у них один сын'⁶. Сочетание в одной фразе нескольких персонажей и пространственно-временных показателей дает достаточно яркую картину концентрации НА: *Një herë dhe një kohë ishte nji burrë dhe nji grua* 'Один раз в одно время были один муж и одна жена'; *Një herë e një herë ishte një trim* 'один раз и один раз был один герой'; *Një herë e një herë rronte një mbret, që kishte një vajzë të vetme* 'Один раз и один раз жил один царь, у которого была одна единственная дочь' и др. См. также начало типа *Na qe një mbret. Këtij mbretit i kishte dërguar një mbret tjetër një hekur të trashë* 'Был один царь. Этому царю один другой царь послал один толстый кусок железа'.

Далее появление НА определяется функциями сказок (в смысле Проппа): введению новой функции соответствует появление в тексте нового термина. Пограничным сигналом нередко служит временной показатель типа *однажды, однажды утром* и т.п. (*Nji ditë prej ditsh i*

thirri plaku tre djemt e u tha 'В один день из дней позвал старик трех сыновей и сказал им'). И так, *një herë* 'однажды', *një trim* 'один герой' выходит из дома, приходит к *një mal* 'одной горе', *një shpellë* 'одной пещере', *një qytet* 'одному городу' и т.п. (точки, где он получает или выполняет задание). Он должен добыть *një kalë* 'одного коня', *një elefant* 'одного слона', построить *një pallat* 'один дворец' и т.п. Он использует чудесные предметы: *një kordhë* 'одна сабля', *një furrë* 'одна печь', *një bel* 'одна лопата' или чудесных помощников: *një peshk* 'одна рыба', *një magjistrelë* 'одна колдунья', *një furxhi* 'один пекарь' и т.д. Герой сражается с вредителем: *një xhin* 'один джин', *një div* 'один див', *një shtrigë* 'одна ведьма' и т.д. При общей ограниченности числа термов в сказочном тексте, отчасти компенсированной их повторяемостью, НА отмечен тем более, что количество его употреблений (за исключением "рематичных" и нек. др., особых, случаев) хотя бы теоретически должно совпадать с количеством термов данного текста. Независимо от того, возможно ли по набору термов, взятому изолированно, определить сюжет, появление НА при лексеме, повторяющейся затем не менее одного раза, свидетельствует о введении нового сюжетного хода. На уровне строения текста можно в определенном смысле говорить о членении текста с помощью НА на содержательные законченные блоки. Вне связи с артиклем такого рода блоки соответствуют абзацам, строение которых подразумевает введение в каждом из них новой темы⁷. О структуре абзаца в связи со сказкой писал Матезиус, используя чешскую, т.е. "безартиклевою", сказку⁸. Обращаясь к "артиклевою" сказке, можно повторить, что НА является эффективным формальным средством членения текста на абзацы, работающим в некоторой степени без обращения к содержательному уровню.

Заслуживает особого рассмотрения повторение лексемы, вводимой НА. Речь будет идти не о повторяемости как необходимом хотя и недостаточном средстве, обеспечивающем связность текста⁹. Повторяемость термов рассматривается обычно не столько на грамматическом, сколько на содержательном уровне (обеспечение смыслового единства текста). Что же касается НА, то его употребление, напротив, приписывается более грамматическому уровню, чем содержательному: НА является как бы предвестником определенного артикла (ОА), обеспечивая его появление на следующем линейном шаге. Таким образом отодвигается на второй план обязательность повторения лексемы, вводимой при определенных условиях НА, который, в свою очередь, рассматривается лишь как антецедент для ОА. Представляется между тем, что главным членом оппозиции является именно НА. Он имплицитно не только и не столько ОА (примеры см. далее), сколько повторение лексемы, причем первое повторение, как правило, следует за первым появлением, т.е. за НА (ср. также "ступенчатые" конструкции введения лексем, типа... *nji fushë... Në mjedis t'asaj fushe ishte nji liqen i madh. N'at liqen jetonte një Gërzhetë* '...одно поле... Посреди этого поля было одно большое озеро. В этом озере жила одна Гержета'). Маркированность терма может усиливаться и повторением НА — случаи цитатных употреблений, когда, напри-

мер, передается информация о трудном задании (в сказке "Письмо на тот свет" приказание *postroiť odin dvorec* повторяется три раза). Если на синтагматическом уровне повторение обеспечивает связность текста, то на парадигматическом оно трактуется как кратчайший способ овладения термовым словарем в соответствии с принципом "повторение — мать учения". Весь термовый словарь проигрывается в сказке по меньшей мере два раза, а наиболее значимые в сюжете лексемы (например, персонажи) повторяются и гораздо большее число раз. И здесь НА является дополнительным формальным средством, обеспечивающим повторение не только содержательно, но и на грамматическом уровне (см. также более тонкие приемы, когда НА вводит не сам терм, а как бы его атрибут: *Ndërkaq bjen një zile. Ishte e Bukura e dheut* 'Между тем звонит один колокольчик. Это была Красавица земли' [т.е. 'пришла']; ...*u ndie një britmë. Ishte britma që bënin dragonjtë* '...раздался один крик. Это был крик, который издают драконы'.

Далее следует более подробно остановиться на семантике НА. На первый взгляд, его анафорическое употребление, особенно в связи с импликацией ОА, выражает неопределенность по преимуществу: *некий царь — этот царь*. Однако выделяется достаточное число случаев, когда НА возвращается к значению *один* (*Qe nji plakë që kish nëndë djelm edhe një çupë* 'Была одна старуха, у которой было девять сыновей и одна [единственная] дочь'; *nji gjulpanë, nji sapun, nji pasqyrë... edhe dy okë sheqer* 'одна игла, один кусок мыла, одно зеркало... и два ока сахара') и случаев, когда значение НА амбивалентно (*Na kishte qenë nji mret dhe na kishte pas nji vajzë* 'Был один царь и у него была одна [только одна?] дочь', ср. *një vajzë të vetme* 'одна единственная дочь'; ...*duhet të marrë nga një pëllumbeshë dy ve* '...надо взять от одной [от некоей? не от двух, а только от одной?] голубки два яйца'; *po tani një punë të duhet akoma* а теперь тебе еще нужно сделать одну работу [некую? только одну?'] и т.д.). Значение *один* подчеркивается еще и тем, что во мн. числе *një* соответствуют не *disa, ca* 'несколько', дающиеся в албанских грамматиках как формы мн. числа НА (следует специально отметить, что вообще неопределенные местоимения и в ед. числе появляются в сказках чрезвычайно редко, и НА оказывается исключительное предпочтение), а только числительные: *Ishte një baba dhe kishte tri çupa* 'Был один отец и было у него три дочери'; *Ishin pa'ken tre vëllazën e kishin pasë një babë* 'Были три брата и был у них один отец'; *Pralla e të shtatë vëllezërve* 'Сказка о семи братьях'; *Në një anë të kullës në katin e sipërm gjindej një odë e ndryme me tre dryna* 'В одной стороне башни, на верхнем этаже, находилась одна комната, запертая на три замка' и т.п. В этих и подобных контекстах точное указание количества обозначает по существу неопределенное множество. Оставляя в стороне символическое и мифологическое значение чисел, можно сказать, что по своей роли в сказочном тексте числа так же освобождены от конкретного лексического значения и следовательно так же номенклатурны, как и другие элементы словаря сказки. Когда речь идет о трех, семи, девяти братьях, сестрах и т.д., это соответствует мультипликации главного героя (аналогично происходит мультипликация чудесных помощников и чудесных пред-

метов, хотя им при этом могут придаваться и разные свойства). Однако если рассматривать числительные в аспекте грамматической семантики, противопоставляя их амбивалентному *один*, можно понять, как остроумно решается в языке проблема *определенности/неопределенности* (хотя бы в применении к текстам одного вида). Точное числовое обозначение оказывается неопределенным, а в неопределенном обозначении проступает семантика единичности — единственности. Оппозиция *один/много* становится непривативной: оба ее члена влияют друг на друга, проясняя обоюдные значения и как бы делясь друг с другом собственными смыслами: *один* передает точным числам неопределенность, числа ему — точность и определенность.

Существенны вытекающие из этого следствия. Категория *определенности/неопределенности* оказывается амбивалентной по своей сути (достаточно редкий случай совпадения грамматического термина с обозначаемой им категорией в содержательном плане). Поэтому излишне в каждом данном случае требовать однозначного ответа: язык сам указывает на то, что каждый член оппозиции содержит в себе нечто от противоположного, и можно говорить о том, что оппозиция описывается единым смыслом, который может перетекать от одного ее члена к другому. Результатом этого может быть нейтрализация *определенности/неопределенности*, которая манифестируется, например, в вариантной расстановке артиклей, не изменяющей смысла высказывания. На другом полюсе находится аккумуляция смысла *определенности/неопределенности* в одной единице (ср. поэт. *В тот какой-то шестнадцатый год*). Представляется, что такая аккумуляция происходит в НА, когда он вводит термы в сказочном тексте. В своей анкете Ревзин предлагает для описания этих употреблений критерий экзистенциальности, придавая НА значение квантора существования ($\exists x$). Это значение описывает актуализацию некоей единицы, в данном случае введение термина в текст: *существует некий x...* Однако из повторения термина, его функциональной роли в сказочном тексте выясняется его особая отмеченность, выделенность и единственность. Тогда его значение может быть описано как *существует некий x, такой, что он только один*. На лексико-грамматическом уровне значение *неопределенность + единственность* обеспечивается чередованием НА и числительного. Еще раз следует подчеркнуть, что это значение появляется именно в тексте, т.е. на уровне речи¹⁰.

Подход к *определенности/неопределенности* как к категории, имплицитующей амбивалентность и неоднозначность решения, представляется полезным при общем анализе расстановки артиклей в связанном тексте; в связи с этим можно говорить и вообще о принципе соблюдения языком своих собственных правил и установлений. Это естественным образом проецируется и на другие семиотические системы, снимаемая в ряде случаев проблему непоследовательности или противоречивости. Итак, после того как установлен механизм введения в сказочный текст НА и его чередования с ОА, можно показать, насколько свободно сказка к нему подходит. Отклонения такого рода нельзя причислить ни к нарушениям, ни к исключениям, настолько

отчетливо ощущается в них общий принцип отказа от чрезмерной фиксированности и негибкости и в конце концов — от механицизма.

По правилу, второе употребление лексемы, вводимой НА, имеет вид: 1) Subst. + Art. def., *një plakë — plaka* ‘одна старуха — старуха’; 2) Pron., *një peshkëtar — ay* ‘один рыбак — он’; 3) Subst. + Pron., *një peshk — ay peshk* ‘одна рыба — эта рыба’; 4) синонимичная лексема, *një plakëzë, e ema e dragonjeve* ‘одна старушка, мать драконов’. Применение этих правил ограничено грамматическими употреблениями артикля: терм вводится ОА, если он выражен именем собств. (*Çanggallozi, Bilmeni, Ahmeti*) или существительным с изолированным артиклем, сочетающимся с ОА (*E Bukura e dheut* ‘Красавица земли’, *i ati* ‘отец’); терм повторяется с нулевым (#) артиклем, если он входит в конструкцию с предлогом (*një pallat — në pallat* ‘один дворец — во дворец’) или с теми местоимениями, которые требуют # артикля (*një peshk — ay peshk* ‘одна рыба — эта рыба’); этим ограничением, впрочем, можно пренебречь, если считать, что местоимение заменяет, а не вытесняет артикль (см. случай 3). Так на фоне основного правила, возникает “теневое”: терм может вводиться ОА; ОА может заменяться нулевым. Оба правила, естественно, взаимодействуют, и это приводит к выработке некоей периферийной области свободной расстановки артиклей, определяемой более тонкими семантическими требованиями, но в то же время не выходящей из-под влияния основных правил. Имена собств. могут вводиться НА; *Nq ish një Bramadonë* ‘была одна Брамадона’, *...jetonte një Gërzhetë* ‘...жила одна Гержета’. Лексемы, обозначающие мифологических персонажей, могут вводиться ОА: *Kush i ka shtate çika motra? I ka djivi* ‘У кого есть семь девушек сестер? У дива’; *Erdh Ora e shpis* ‘Пришла Охранительница дома’, наряду с *një xhin*, ‘один джин’, *një perri* ‘одна церн’ и т.д. Поскольку ОА может чередоваться с НА и с нулевым, естественно вводится и чередование НА с нулевым: нередко в отрезке, где должно стоять по правилу несколько НА, происходит пропуск — это как бы эконимия средств, когда один НА обслуживает несколько лексем, распределения на них свое значение (*Qe një herë vajzë [një vajzë] e martuarë në një vend të huaj* ‘Была однажды девушка, отданная замуж в одно чужое место’; *një njeri në kal [një kal]* ‘один человек на коне’, ср. далее в той же сказке *një burrë i naltë në një gjog të bardhë* ‘один высокий человек на одном белом коне’; *e xi nata në mal [një mal] për taje një korekë* ‘ночь застала его на горе, на верхушке одной скалы’). Соответственно, нулевой артикль может немотивированно стоять и при повторении термина: *“Me të ba një arkë florini” ...i bani arkë [arkën] florini* ‘“Сделай мне один золотой сундук”...он сделал ей золотой сундук’ и т.д. Эти употребления (здесь рассматривались лишь самые общие случаи) показывают, что в граммеме *определенности/неопределенности* должен быть включен и нулевой артикль, разбивающий оппозицию ОА/НА на две: ОА, # / НА и НА # / ОА. Подключение нулевого артикля попеременно то к ОА, то к НА является дополнительным средством расшатывания однозначности *определенности/неопределенности*, приводя иногда и к нейтрализации ОА и НА. При всем этом общая картина оппозиции НА/ОА в ситуации ‘первое — последующие употребления термина’ не искажается, — это лишнее под-

тверждение того, что правило действительно существует и живет в языке тогда, когда есть возможности для его нарушения. Итак, в "артиклевой" сказке категория *определенности/неопределенности* вводит термовый словарь. Можно было бы говорить о некоторой прямолинейности в ее применении, если бы на это не накладывались ограничения семантического (амбивалентность) и формального (грамматические употребления) порядка, а также свободные вариации.

Выделение термов с помощью НА — простое и удобное средство для составления термового словаря. Опираясь на особо высокую связность сказки (ср. показанную здесь роль категории *определенности/неопределенности* для обеспечения связности), Ревзин в статье "К общесемиотическому истолкованию трех постулатов Проппа" с помощью достаточно несложных операций переходит от текста сказки (максимальная простота и максимальная упорядоченность предикатов) к текстам типа Джойса (максимальная непростота и максимальная неупорядоченность предикатов). Так, нередко то, что представляется эволюцией, на деле оказывается не поисками новизны, а глубоким проникновением в архетип. Однако следует оговориться, что имеется в виду термовый словарь в узком смысле, т.е. словарь, составляемый с научными целями, предполагающий использование артикля как показателя более тонкой логической дифференциации, достигнутой языком (мысль Гийома). Что же касается потребителя сказки (сюда включаются рассказчик и слушатели), то для него овладение сказкой, ее структурой, т.е. терминами и предикатами, настолько естественно, что оно не затрудняется отсутствием и не облегчается присутствием артикля или любой другой грамматической категории.

Однако равнозначность различных языковых воплощений сказки не означает ее равнодушия к языковому материалу. Напротив, она искусно использует языковые ресурсы, естественно приходя к выражению и самых общих и самых сложных и тонких семантических категорий (ср. НА и ОА, вскрывающие структуру сказки и позволяющие прийти к существенным заключениям об *определенности/неопределенности*). Любой язык воплощает сказку, и в этом проявляется почти совершенство этого образца первого сюжетного текста, функционирующего в языке как парадигма связанного текста, на который носителем языка ориентируется при составлении новых текстов. К аналогичному выводу пришел Вайнхрих, рассмотрев употребления неопределенного артикля в сказке Перро "Красная Шапочка": "Если из этой всемирно известной сказки взять только существительные с предшествующими НА..., то окажется представленным практически все содержание повествования" (*однажды, маленькая девочка, красная шапочка, день, пирожки, другая деревня, лес, волк, горшочек масла, лесные орехи, бабочки, букет цветов, большие руки, большие ноги, большие уши, большие зубы; бабушка упоминается всегда с притяжательным прилагательным*). В этом смысле сказка оказывается ядром, заключающим в себе все возможные виды текстов в диахронии и синхронии. Яйцо, из которого вынимается царство, — это в сущности автометаописание сказки, кажущаяся элементарность которой включает в себе структуру текстов самой высокой сложности¹¹.

Примечания

¹ Pralla popullore shqiptare. Z. Sako ed. Tiranë. 1954.

² Ревзин И.И. Анкета по категории определенности-неопределенности // БЛС. М., 1977.

³ Ср.: "Все сказуемые дают композицию сказок, все подлежащие, дополнения и другие части фразы определяют сюжет" (Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969. С. 103).

⁴ В этом смысле структура сказочного текста может быть сопоставлена с семиотической структурой речи вообще, описываемой, по Вейнрейху, в терминах предикатов и аргументов, т.е. с помощью выражений вида "f(x)" (Вейнрейх У. О семантической структуре языка // Новое в лингвистике. М., 1970. С. 201). Элементы, маркированные НА, в речи соответствуют аргументам.

⁵ О семантическом словаре сказки см.: Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Вопросы семантического анализа волшебной сказки. Сообщение 2 // Тезисы докладов Летней школы по вторичным моделирующим системам, 4. Тарту, 1970; Они же. Проблемы структурного описания волшебной сказки // ТЗС. IV. 1969.

⁶ Неопределенный артикль везде переводится с помощью *один*; требования стиля не учитываются.

⁷ См. многочисленные работы по структуре абзаца и в частности: Падучева Е.В. О структуре абзаца // ТЗС. II. 1965.

⁸ Матезиус В. Язык и стиль // Пражский лингвистический кружок. М., 1967.

⁹ О термовом словаре сказки, о повторяемости термов в связи с проблемой связности текста см.: Ревзин И.И. К общесемиотическому истолкованию трех постулатов Проппа // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.

¹⁰ Дейксис с помощью неопр. артикля в сказочном тексте можно экстраполировать на местоименный, наречный и т.п. дейксис в речи: Бенвенист Э. Природа местоимений // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 287.

¹¹ Вайнрих Х. Текстовая функция французского артикля // НЗЛ. VIII. М., 1978. С. 376.

Приложение 2

КАТЕГОРИЯ ПЕРЕСКАЗЫВАНИЯ И ПЕРФЕКТ

Происхождение или хотя бы связь КП с формами аналитического перфекта (глагол-связка+претеритное причастие) представляется настолько достоверной¹, что заставляет сделать следующий шаг: попытаться понять, почему именно перфект явился основой КП. Более конкретно: что в семантике перфекта (в данном случае — и.-е. перфекта или по крайней мере его преемников) способствует развитию КП, прежде всего в ее исходном значении (см. выше), когда речь идет о выборе субъектом высказывания (говорящим) своей позиции — *внутри* или *вне* описываемой им ситуации.

Значения, соотносимые с КП, отмечались для и.-е. перфекта не раз². Уже в сравнительно небольшом списке древнейших форм простого и.-е. перфекта выделяется семантическая группа, связанная со способом получения знания, ср. особенно "очевидное" знание: др.-инд. *vēda*, др.-греч. *oîda*, др.-англ. *wāt*, гот. *wait*, слав. *vědě* и др. 'знаю (так как я видел)', в противоположность гот. *lais* 'знаю (так как я узнал)'.

Связь с именем, постулируемая для и.-е. простого перфекта, прослеживается и в более позднем, аналитическом перфекте, который в определенном смысле может быть представлен как именная конструкция (т.е. нечто вроде составного именного сказуемого). Сославшись на Бенвениста³, подчеркнем содержательную значимость

вспомогательных глаголов (*иметь* = обладание⁴, *быть* = состояние), уводящую связку от функции простого шифтера. С другой стороны, глагол-связка легко опускается, давая возможность развитию конструкций с причастным абсолютивом.

Если говорить о категориальном значении перфекта, то наложение временных параметров на исходно ему присущее "обозначение состояния" вызвало как бы растянутость по временной оси: перфект стал обозначать действие, совершенное в прошлом и сохраняющее актуальность (результат) в момент речи, т.е. нейтрализующее оппозицию *прошлое/настоящее*. Неприуроченность к определенной временной точке или к ограниченному временному отрезку дала основание видеть в перфекте своего рода "неопределенность" (т.е. отсутствие предела в этимологическом смысле), ср. неопределенность, см. выше, об оппозиции *определенность/неопределенность* в описании глагольной системы болгарского, македонского, в какой-то степени сербско-хорватского языков (как и тюркских), где *неопределенность* приписывается перфекту и плюсквамперфекту, а *определенность* — аористу и имперфекту. Тем самым эта оппозиция выходит за пределы чисто временного значения (*ограниченность/неограниченность*) и распространяется на более широкий круг понятий, когда неопределенность может связываться с чем-то более отдаленным, лежащим во-вне, подпадая под оппозицию *внутренний/внешний*.

Возможно, именно ощущение этой неопределенности, амбивалентности в значении перфекта легло в основу достаточно решительно сформулированной в последнее время мысли о том, что в перфекте гипотетичность, или недостоверность, незасвидетельствованность заключена изначально: "Эта особенность перфектных образований [выражать первоначально состояние как результат прошедшего действия, Т.Ц.] объясняет и семантику гипотетичности, имплицитно содержащуюся в глагольных формах перфекта. Поскольку действие произошло в прошлом, а автор коммуникации (1-е лицо) является лишь свидетелем состояния как результата этого действия, это последнее воспринимается им как акт, совершенный вне его присутствия, как некоторое гипотетическое событие, о котором он судит только по результатам этого действия"⁵. "Гипотетичность" перфекта и может включаться в понятие неопределенного дейксиса: перфекту потенциально приписывается признак "нечто", семантически тождественный неопределенному артиклю, неопределенному местоимению и под. Это свойство перфекта, как представляется, и определяет его выбор в качестве наиболее эффективного средства для передачи столь специфической информации, как "сообщение о сообщении", во всяком случае для БЯС.

В аспекте БЯС македонский язык представляет собой, пожалуй, самый чистый случай "высветвления" в перфекте значения КП. В синтетических формах албанского адмиратива (*punuakam, punuakësha*) надо "опознать" инвертированный перфект (*kam punuar*). В болгарском, где в грамматиках постулирована парадигма КП, полностью симметричная всем другим глагольным парадигмам, перфект в чистом виде "пересказывает" настоящее время, аорист и имперфект, но не может "пересказывать сам себя"; прочие формы в парадигме КП образуют-

ся за счет усложнения, иногда почти предельного исходной формы, правда, "в сторону перфекта".

В македонском вся парадигма КП уместается в выражении *ке √ да сум (на)прав-ел/-ил* (в 3-м лице без глагола-связки, как и в болгарском; вопрос о противопоставлении форм КП и собственно перфектных форм в связи с видом причастия здесь не рассматривается)⁶. Обращает на себя внимание не только компактность, экономность формы выражения КП, которая по идее должна полностью дублировать глагольную систему, будучи ее зеркальным (т.е. уводящим в Зазеркалье, в не-явность) отражением. Не менее существенно, какие глагольные граммы (оппозиции) подавляются и нейтрализуются. Это прежде всего временные: *настоящее / прошедшее* и примыкающая к ним (в БЯС) в балканославянском *определенность / неопределенность*, хотя бы в значении ограничения действия (иными словами, снимаются противопоставления между аористом, имперфектом и перфектом). Отчасти снимается и модальность (противопоставление модуса *realis / irrealis*). Таким образом ослабляются специфически глагольные граммы, а на освободившееся место вливается нечто иное. Аккумуляция этого иного в плане выражения предстает в том, что македонский перфект пересказывает сам себя: это означает, что теоретически любое употребление македонского перфекта может быть интерпретировано и как чистый перфект, и как форма КП (разумеется, если пренебречь видовыми различиями, которые в определенном числе случаев могут иметь различительное значение), и даже обращение к контексту, необходимое по условию, не всегда может обеспечить однозначное решение.

Эта особенность создает для перфекта постоянное "ощущение присутствия" КП, актуализацию в его значении той неопределенности, которая и формулируется как неуверенность говорящего в достоверности сообщения, а на глубинном уровне может быть соотнесена с его позицией по отношению к сообщению, т.е. с той же оппозицией *внутренний / внешний*⁷. Если идти по пути этих рассуждений, то логически должен возникнуть вопрос о соотношении "прямого" и "пересказывательного" (прямого и непрямого, и, в конце концов, временного и вневременного) аспекта македонского перфекта (о тонкой границе между *кажувањето* и *прекажувањето* пишет Конески)⁸. Можно сказать, что в рамках грамматической системы БЯС македонский язык особым образом актуализировал в перфекте значение КП, что он оказался как бы более проницаемым по отношению к КП. Возможно, это как-то связано с особенностями македонского дейксиса вообще.

Но речь шла пока только о перфекте I: *сум + л = причастие*.

Когда мы переходим к перфекту II, *имам + н / т = причастие*, то сталкиваемся с совершенно другой картиной: перфект II не связан с КП. Это выступает особенно очевидно в диалектах, из которых он иррадиировал в литературный язык: там, где перфект I вытеснен перфектом II⁹, КП может вообще отсутствовать¹⁰. Что же касается литературного языка, где пересказывательность, по определению, категориальна, то перфект II попадает в список тех глагольных парадигм, которые нуждаются в пересказе, т.е. имеют особые формы на базе

перфекта (и, как теперь следует уточнить, на базе перфекта I). В результате контаминирования обоих перфектов получается как бы "перфект в квадрате": *ke V да сум имал правено / направено*. В 3-м лице, соответственно, нагнетение причастий без финитной формы глагола-связки: *имал правено / направено*¹¹.

Обычно считается, что перфект I и перфект II практически синонимичны. При этом, очевидно, имеется в виду исключительно временной план. Однако разное отношение, более того, противопоставленность обеих форм по отношению к КП заставляет предполагать в их семантике какое-то основоположное различие. Только что убедившись в том, что перфект исходно является несвидетельской формой по преимуществу, мы сталкиваемся с перфектом, в котором значение КП по меньшей мере не присутствует. Если идти дальше по пути формальной логики, то придется предположить, что этот перфект должен быть свидетельским¹² и, следовательно, пересмотреть его место в оппозиции *определенность / неопределенность*.

Если вернуться к семантике и.-е. перфекта, то ключ к контрасту можно видеть в ее изначальной амбивалентности: "свидетельское" значение может быть выведено из нее с неменьшим основанием. — Это и делает Бенвенист, анализируя соотношение прошедших времен во французском глаголе. Значение аориста (*passé simple*) и перфекта (*passé composé*) интерпретируется им "с точностью до наоборот"¹³: перфект, который является "временем и вместе с тем чем-то иным, чем время"¹⁴ и обладает значением результативности, устанавливает тем самым непосредственную связь между событием в прошлом и настоящим моментом: "пользующийся перфектом тем самым передает факты как свидетель, как участник"¹⁵. В своем "хронологическом" развитии перфект, следовательно, приобрел по меньшей мере два противопоставленных смысла в соответствии с оппозицией *внутренний / внешний*, в его семантике оказавшейся непривативной (но не нейтрализованной). Можно думать, что речь идет вообще об особом классе явлений, являющихся амбивалентными принципиально. Уже говорилось, что понятие предела содержит указание на выход за предел, а неопределенность означает не вне-предельность, а за-предельность, т.е. снова напоминает о пределе: ср. в данном случае *а-орист* 'неопределенный' означает определенное время (к этому, кстати, сочетание полярных значений в рус. *определенный*, фр. *certain* и др.).

Тогда можно предположить существование языковых семей, сообществ, ареалов, в которых оппозиция *аорист / перфект* по отношению к оппозиции *определенность / неопределенность*, к КП получает инвертированное, по сравнению с тем, что указано для балканославянского фрагмента БЯС (и по существу — для албанского) значение. Выведенное Бенвенистом соотношение аориста и перфекта действительно не только для французского, но приложимо и к другим языкам, в кругу БЯС — к румынскому (и арумынскому) и новогреческому (предполагаемым источникам — катализаторам македонского перфекта II)¹⁶, ср., например, об употреблении простого и сложного перфекта в румынском: "в литературе простой перфект употребляется только в

повествовании; в диалоге, воспроизводящем разговорную речь, употребляется сложный перфект”¹⁷. Ни в румынском, ни в новогреческом КП как таковой нет. Однако некоторые колебания ролей в оппозиции *aorist/perфект*, отмеченные в последнее время, могут свидетельствовать об изменениях в системе, ориентированных, среди прочего, и на категорию Evidential. Ср. для румынского: “Следует отметить,... что в диалогах, в диалектных текстах, простой перфект встречается редко... Зато он употребляется часто в фольклорной поэзии”¹⁸; для новогреческого: “...мы обнаружили по данным периодической печати, что политические деятели, особенно когда речь идет о предвыборной кампании или о правительственных объявлениях в огромном большинстве случаев предпочитают перфект, который сообщает их речам желаемую убедительность и достоверность”¹⁹. В этом переплетении значений, употреблений, происходящем на ареале, где в контактных отношениях состоят и родственные, и неродственные языки, противопоставление перфекта I и перфекта II в македонском по наличию/отсутствию семантики КП допустимо трактовать как результат разного развития и.-е. перфекта, сконцентрированный в одном локусе.

Сочетание двух этих противопоставленных форм в одном языке, на столь ограниченном лингвистическом пространстве — явление само по себе чрезвычайно интересное, в том числе в аспекте философии языка и его эстетики. Нельзя не видеть в этом и отражения балканистических процессов в современном понимании термина: легкая проницаемость грамматической системы языка в ситуации контактов; динамичная фиксация соответствующих результатов в литературном языке; изобретательная компенсация семантической лакуны (отсутствие значения КП в перфекте II — его “подтягивание” под КП с помощью перфекта I). Главный же вывод из сосуществования этих двух форм, одновременно и синонимичных и противопоставленных, — подтверждение той амбивалентности, стремления уйти от однозначного решения, которые в системе БЯС проявляются с твердой последовательностью и отнюдь не амбивалентно.

Примечания

¹ О способах выражения КП в языках балто-балканского ареала см. в нашей статье “К анализу одного типологического схождения в маргинальных зонах балто-балканского ареала” (Baltistica. XXIV (1), 1988).

² См. уже: *Lohmann J.* Ist das idg. Perfektum Nominalen Ursprung? I. Zur Semasiologie des Perfekt-Ausdrucks // KZ 64, Hf. 1—2, 1937.

³ *Benveniste Э.* О некоторых формах развития индоевропейского перфекта // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 145.

⁴ *Benveniste E.* Les transformations des catégories linguistiques // Benveniste E. Problèmes de linguistique générale. 2. Paris, 1974. P. 128. Конструкции с *има* весьма актуальны для македонского, см. их трактовку в специальном разделе в кн.: II научна дискусија (Охрид 19—21 август 1975). Скопје, 1983.

⁵ *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. I. Тбилиси, 1984. С. 338.

⁶ *Ускова Р.П.* Македонский язык. Скопје, 1985. С. 106.

⁷ Это значение отмечает и Н. Рейтер в говоре Титова-Велеса: *Reiter N.* Der Dialekt von Titov-Veles. Berlin, 1964. S. 136.

⁸ *Конески Б.* Граматика на македонскиот литературен јазик. II. Скопје, 1967. §§ 393—418. особенно § 403.

⁹ *Конески Б.* Историја на македонскиот јазик. Скопје, 1986. § 212 — конструкции, свойственние западним и југо-западним говорам (Леринскиј, Костурскиј, Корчанскиј; говори Сухо и Высока).

¹⁰ Там же, § 187; некоторые костурские говори, говор Бобоштицы.

¹¹ Формы, засвидетельствованные уже у Шапкарева (*на чешмата имало пишано / Кукушко*); *на едно место имале посадено сол / Дебарско*), см.: *Паноска Р.* Глаголските конструкции со "има" / "нема" / во македонската уметничка литература // II научна дискусија... С. 80.

¹² См. об этом в частности: *Илиевски П.* Појава на описан перфект со "имам" во грчкиот и во латинскиот јазик // II Научна дискусија... С. 22. — Эту же разницу в употреблении перфекта I и II отмечает Рейтер для говора Титова-Велеса (Указ. соч. С. 137), ср. еще: *Foulon J.* L'évolution des modes en macédonien // СВ, 1985. N 7. P. 162; *Паноска Р.* Грамматичка синонимича во македонскиот јазик // Предавања на XVIII семинар за македонски јазик, литература и култура. Скопје, 1986. С. 51—52.

¹³ *Бенвенист Э.* Отношения времени во французском глаголе // Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 279, 280. — Ср. в последнее время для балканских языков: *Savić M.D.* Moyens d'exprimer le temps passé dans le style scientifique des langues des peuples balkaniques // Zbornik u čast Petru Skoku. Zagreb, 1985. S. 449—460.

¹⁴ Ср.: "Мой основной тезис состоит в том, что результативность + посесивность = перфект" — *Голомб З.* Конструкциите со "има" и глаголска придавка во македонскиот и во влашкиот јазик // II научна дискусија... С. 9.

¹⁵ К перфекту типа *habeo* + Part. ср.: "...les verbes „comprendre, découvrir, remarquer, voir" ...sont les premier où la périphrase *habere* + participe se réalise". — *Benveniste E.* Op. cit. P. 129.

¹⁶ Ср.: "В городском говоре Битола под влиянием говора румынского населения встречаются "ошибки", выражающиеся в том, что аорист и имперфект употребляются в контекстах, требующих перфекта в пересказывательной функции" (*Конески Б.* История на македонскиот јазик. С. 174—175).

¹⁷ *Gramatica limbii române.* I. București, 1966. P. 239. С другой стороны, Т. Папахаджи противопоставляет простой и сложный перфект в арумынском по оппозиции *определенность / неопределенность (avú/am avútd)*: *Papađagi T.* Dicționarul dialectului aromân. București, 1963. P. 22. Черняк предполагает, что КП в албанском и болгарском первоначально "по-видимому, наслонилась на эмфазовую инверсию романского происхождения" [имеется в виду инверсия связки и причастия в формах аналитического перфекта, *Т.Д.*], см.: *Черняк А.Б.* Аналитическое прошедшее в балканороманском // *Językowe studia bałkanistyczne.* I. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1986. S. 66. Вообще взаимное соотношение и конкуренция простых и сложных прошедших времени в современных балканских языках и диалектах — особый вопрос, который в последнее время предлагается анализировать в аспекте БЯС, см.: *Асенова П.* Балканско езиковзнание. Основни проблеми на балканския езиков съюз. София, 1989. С. 190—219.

¹⁸ *Mathieu J.-D.* L'opposition passé simple/passé composé en roumain // СВ, 1982. N 3. P. 214.

¹⁹ *Simonidou-Christidou A.-N.* Oppositions temporelles entre aoriste et parfait en grec moderne (démotique) // *Ibidem.* P. 135.

Приложение 3

СОВМЕЩЕНИЕ ЭТОГО И ИНОГО МИРА В БАЛКАНСКИХ ОБРЯДАХ, СВЯЗАННЫХ С РОЖДЕНИЕМ РЕБЕНКА

В фольклорно-мифологических представлениях рождение ребенка отождествляется с переходом из одного мира в другой, из *иного* в *этот, наш*, что характеризуется сменой пространственно-временных параметров. Ограниченное, закрытое, тесное, узкое, темное = "ночное" пространство *иного* мира сменяется неограниченным, открытым, свободным, широким, светлым = "дневным" пространством *этого*

мира. В более общем плане совершается переход изнутри вовне. Эти представления естественным образом задают набор универсальных семиотических оппозиций для обоих миров: *закрытый/открытый, узкий/широкий* (в более общем плане *маленький/большой*) *ночь/день*, что в конце концов может передаваться оппозицией *внутренний/внешний*. *Иной* мир принадлежит небытию, от него исходит опасность, олицетворяемая злокозненными существами, в прагматической сфере соответствующими болезням и смерти; *этот* мир принадлежит благодетельной жизни.

На первый взгляд, рождение означает полный и окончательный разрыв человека с губительной силой *иного* мира и выход в новое, безопасное пространство. Анализ соответствующих обрядов и поверий показывает, что это не совсем так. Естественно, что роды воспринимаются как пик нарастающей опасности, однако благополучное разрешение не означает ее аннулирование: в течение определенного времени опасность сохраняется. Разумеется, это находит и естественное, бытовое, а не только фольклорно-мифологическое объяснение. Однако самостоятельный интерес, особенно в связи с последними исследованиями о пренатальной памяти¹, представляет и глубинная мифологическая интерпретация этого факта.

В первое время статус ребенка и матери нестабилен: они как бы принадлежат обоим мирам одновременно. Связь с *иным* миром оказывается разорванной не полностью, и потому сохраняется возможность обратного перехода/возвращения в *иной* мир (ср. греч.: в течение 40 дней $\tau\omicron\tau\omicron\ \mu\upsilon\eta\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \lambda\epsilon\chi\omicron\upsilon\delta\alpha\varsigma\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\omicron\iota\kappa\tau\omicron$ или алб.: роженица, умершая до истечения 40 дней *dyert e xhenetit i ka tē hapuna*, т.е. подчеркивается открытость входа в *иной* мир²). Ребенок и мать занимают маргинальное и в силу этого неустойчивое положение (отражение этой двойственности можно видеть в рум. поверье о том, что повивальных бабок не принимают ни в раю, ни в аду³).

Опасности первого периода после рождения состоят в болезнях, могущих иметь смертельный исход, и в лишении ребенка основных жизненных условий — еды (у матери пропадает молоко) и сна (у ребенка крадут сон). Носители опасностей — злокозненные существа из иного мира — *бабици, нави, тита pāduri* и т.п. Таким образом вводится оппозиция *свой/чужой*, своеобразное выражение которой можно предполагать в греческой традиции, где вред роженице наносит $\eta\ \acute{\alpha}\rho\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, м.б. 'армянка' (?), хотя, по свидетельству Эббота, ему не удалось выяснить значение этого слова⁴.

Если перевести сказанное в плоскость пространственно-временных параметров, получается следующая картина. Роды как смена миров идут под знаком максимальной открытости, свободы (хотя, с другой стороны, они открыты только посвященным и максимально скрыты от остальных) — развязываются узлы, распускаются волосы, расстегиваются пуговицы, проливается вода — символ раскрытия источников — и т.д.⁵, т.е. реализуются признаки *этого* мира. Ребенок появился на свет, — оказывается, что теперь необходимо создавать условия, типологически близкие к *иному*

миру, см. (сведенные воедино) балканские обряды и поверья, из которых следует, что *внешнее* открытое, незамкнутое, широкое, свободное пространство, которое представлялось целью и спасением, становится опасным и требует специальных оберегов⁶:

в первые 40 дней ребенка нельзя выносить из дома, особенно в темноте, без особых мер предосторожности; то же касается роженицы, которой нельзя выходить после захода солнца; иногда запрет этот распространяется и на домочадцев — нельзя вечером смотреть из дома наружу, нельзя оставлять снаружи на ночь вещи ребенка и роженицы — одежду (особенно пеленки), посуду и другую утварь;

нельзя ночью выливать наружу воду, в которой купали ребенка; нельзя ничего давать взаймы (особенно огонь и особенно вечером) и даже возвращать чужое;

нежелательны случайные визиты: посетителя тогда задерживают в доме до определенного момента (до конца родов, на ночь); уходя, он оставляет выкуп и т.д. (Тот же прием, но с обратным знаком: чтобы сохранить жизнь ребенка, в семье, где умирают дети, ребенка выносят наружу, на порог, на дорогу, передают через окно, т.е. демонстративно нарушают все предписания, подчеркивая, что ребенок в этом доме — *чужой* и потому не подвержен его несчастьям).

Опасность, исходящая извне, требует закрытости, замкнутости внутреннего пространства:

на ночь следует запира́ть двери, закрывать окна и ставни, задерживать занавески;

ребенка, а в определенные моменты и роженицу следует закрывать, закутывать (см. к этому же — алб. запрет роженице ходить по дому босой и отчасти — мак. запрет прокалывать ребенку уши до 40-го дня);

замкнутость дополнительно усиливается магическим кругом из муки, соломы, кудели или круговыми плясками вокруг колыбели (ср. алб. — кровать роженицы с ребенком окружают белой ниткой);

особенно строго охраняются вход и выход (дверь, порог), как пограничные точки, гарантирующие закрытость (на порог кладутся угли, втыкается нож, к двери прикрепляют красную нить — связать нечистую силу — и т.д.);

роженице и ребенку нужен и особый сторож: их нельзя оставлять одних, особенно ночью; при этом в комнате должна гореть свеча и т.д.

Интерес представляют правила, связанные с оппозицией *свет/тьма*. Из приведенных выше примеров следовало, что ночь, темнота представляют особую опасность, от которой надо спастись светом. На этом прочном фоне тем более выделяются случаи, когда надо остерегаться света, одного из основных дифференциальных признаков *этого* мира. Ср., например, поверья, записанные Шапкаревым в районе Охрида: "Жена леунка до 40-й ден не излиза вѣн от стаята си в ноцно време за да не би да види негде

надалец светлина⁷. Ставни надо закрывать, чтобы снаружи не был виден свет в доме⁸. Во фрак. Греции роженице нельзя видеть луну, восход и закат солнца⁹. Не менее остро соблюдаются эти запреты и в отношении ребенка: ему нельзя смотреть на яркий свет, на солнце, на луну, на огонь, на горящую свечу. Не вдаваясь подробно в истолкование этих фактов, в том числе и прагматическое (свет вреден ребенку для глаз), допустимо предположить и здесь следы связи ребенка и матери с *иным* миром: для них опасно слишком яркое, резкое проявление этого мира — свет. Правда, и свет может быть двойким: свет луны связан с иным миром; косвенно к этому же относится запрет смотреть в зеркало, смотреть на свою тень и т.п., непосредственно отсылающий к миру мертвых.

Последние примеры заставляют более пристально остановиться на отражении оппозиции *этот мир/иной мир* в зрительном коде БММ, вводящем в действие оппозицию *видимый/невидимый*. В главе 3 говорилось о том, что она является основоположной для разделения *этого* и *иного* мира. В данном случае она понимается двояко: 1) на ребенка нельзя смотреть тем, кто связан с *иным* миром; 2) с *иным* миром связан сам ребенок (и роженица), и поэтому они должны быть невидимы (ср. закрывание лица покойнику) и не должны смотреть на тех, кто принадлежит этому миру. Ср., с одной стороны — боязнь сглаза, поскольку виновник сглаза, будь это конкретный человек или сверхъестественное существо, выступает в роли медиатора между этим и иным миром, т.е. "тянет вниз". Отсюда — запрет смотреть на ребенка и соответствующие правила: ребенка нельзя держать в колыбели раскрытым; у албанцев мать закрывает платком лицо только что родившемуся ребенку, кроме того, ребенка закрывают при гостях; у сербов и хорватов лицо новорожденному закрывают красным невестиным покрывалом; противоположный способ охраны от сглаза у македонцев — к шапке ребенка прикрепляют что-нибудь яркое, "отводящее глаз" (т.е. сглаз) от него самого и т.д.¹⁰

От роженицы вообще исходит опасность, и для ее восстановления в *этом* мире нужен особый очистительный обряд. Повсеместно распространены прочные поверья о ее нечистоте, о запрете на контакты с другими людьми и о запрете на определенные действия (в течение 40 дней ей нельзя прикасаться к огню, подходить к колодцу и хозяйственным постройкам и т.п.¹¹). Но особо примечательна опасность, исходящая от ее взгляда. В болгарском сюжете о Богоматери, вышедшей из дома после родов, Илья-Громовник кричит ей: "Защо не си прикриеш очите че лехуса дето погледне, на гора листе паде"¹². Роженица не провожает взглядом домашних, идущих на работу, — это опасно и для нее, и для них¹³.

Можно предположить по крайней мере две интерпретации пространственно-временной организации этого обрядового цикла. Первая из них заключается в необходимости своего рода промежуточного периода при переходе из одного мира в другой. Переход этот должен быть постепенным, чтобы смягчить дихотомическую резкость

смены жизни и не-жизни (смерти). Это как бы прослойка, прокладка, время, дающееся на освобождение от одного и приобщение к другому миру (ср. аналогию в католической традиции — чистилище, лимб, где души окончательно расстаются со всем земным, чтобы перейти в иной мир). Существенно, что такой период выделяется не только в начале, но и в конце жизни человека, и в обоих случаях на него отводится 40 дней. В начальный переходный период человек расстается с *иным* миром и "привыкает" к *этому*; в конечный — душа сохраняет связь с *этим* миром и даже возможность (или стремление) вернуться в тело. И начальный и конечный периоды совпадают по своей цели и сути, представляя собой привыкание соответственно к *этому* и *иному* миру, более плавную смену состояний; можно говорить, что в их основе лежит однотипное пространственно-временное членение. К уже отмеченному закрыванию см. еще пеленание, свивание как обуживание, стеснение (пеленки — пелены); бдение ("сторож") при ребенке с матерью и при покойнике, ночью при горящей свече; специальное вместилище (люлька — гроб); отмеченные дни внутри сорокадневного периода (особенно 3-й, определение судьбы ребенка¹⁴, — собственно с этого момента начинается его путь на земле; похороны, или особые обряды — поливание могилы и т.п. в 3-й день и др.); наконец сам 40-й день означает соответственно и утверждение на *этом* свете и окончательное с ним расставание. Вместе с тем следует отметить и одинаковую (парадоксальную) трактовку признака *открытый/закрытый*. Как в начальном периоде появляется *закрытость*, герметичность, так в конечном присутствует *открытость*: открывают двери, окна, чтобы душа могла беспрепятственно входить в дом; расплетают волосы, ходят с непокрытой головой и т.п. В каждом случае это согласуется с предыдущим состоянием, от которого нельзя отрываться слишком резко.

Переходность, неустойчивость обоих периодов выражается в частности в том, что оба они представляются как путь к отмеченному месту—цели. Эта аналогия четко проступает в записанной М. Цепенковым аллегорической сказке о жизни человека "Благодетелинот господар од Исток и ослободениот роб"¹⁵. Начальный период — пребывание ребенка в материнском лоне, роды, первые дни жизни — представлен как плавание на корабле по морю, сначала спокойному, а затем бурному, кораблекрушение, в результате которого человек оказывается выброшенным на чудом возникший остров, где первое время он ощущает полную беспомощность. Конечный период — смерть — представлен как плавание на корабле по мутному и туманному морю в другую, пустую землю. К указанной выше аналогии "люлька=гроб" можно присоединить и другую: материнское лоно=гроб, здесь отождествляемое через корабль. Отмеченность места в начальный период и связь его с иным миром можно, в частности, видеть в румынской рождественской коляде, где место рождения Христа описано так: *Pe cea parte de pământu. | Pe cea lume pe sub soare*. Границей — началом и концом — является Земля. Балканский обычай класть новорожденного ребенка

на Землю Зечевич сопоставляет с обычаем класть на землю умирающего, чтобы у него была легкая смерть: земля отбирает у него ту силу, которую она же дала ему при рождении: Ср. к этому сербский заговор на облегчение родов:

О, земљице, по богу сестрице,
дај ми твоје ширине
а сво ти моје ужине...¹⁷

Эти более или менее клишированные представления подводят к другой интерпретации, без которой предыдущая была бы односторонней. Речь идет о том, что та же самая замкнутость, закрытость означает выделение особого, сакрального локуса, в котором совершается таинство, доступное лишь посвященным. Сам по себе этот локус, в определенный момент соответствующий центру мира, воспроизводит мифологему творения мира и жизни. Это не отменяет и других соотношений и мотивов. Так, замкнутое пространство, соответствующее фрагменту *иного* мира, является одновременно и защитой, укрытием от него. Эта ситуация довольно обычна для архетипической ММ, когда "подобное излечивается подобным": ср. дома=микрокосм как замкнутое пространство, укрывающее человека от открытости, свободы и неограниченности *внешнего* мира.

Человек в трудах и муках прорывающийся из тесноты в свободу, обнаруживает свою к ней неподготовленность: он может пользоваться ею лишь при условии создания собственного небольшого замкнутого пространства, которое, с одной стороны, защищает его от опасностей *внешнего* мира, а с другой стороны, обеспечивает ему связь с *внешним* миром. Таким пространством и является *дом*. При том, что в данном случае он вводится как новая единица мифологического словаря, который предстоит освоить человеку, он сохраняет и преемственную связь с его до-земным прошлым, уподобляясь материнскому лону—охранителю от враждебности *внешнего* мира. Непосредственное подтверждение этому можно найти в балканских загадках о доме, где отношение *дом/люди* представлено как отношение *мать/дети*. Признак *женский, материнский* не только подчеркивает защищающую функцию дома, но выявляет связь *дом—материнское лоно*. Существенно, что в этот ряд входит и оппозиция *мертвый/живой*, вводящая ту же амбивалентность, которая была постулирована для переходного периода, см. основные типы загадок о доме с людьми: алб. "корова издохла, а телята живые", рум. "есть у меня наседка: ночью собирает цыплят, а днем выпускает", болг. "мертвая наседка, живые цыплята", мак. "Стое Кања та не се клања, чека мртви да излезат" — та же загадка имеет ответ "наседка с цыплятами". Вместе с тем уподобление дома материнскому лону указывает и на возвращение в земное лоно, откуда уже нет выхода (это, в свою очередь, иллюстрируется балканскими загадками о гробе как о "неправильном доме", не имеющем выхода: "в него само се влегвит, а не се излегвит").

С формальной точки зрения группа охранительных обрядов, связанных с пространством и временем, сравнительно невелика, компактна и достаточно проста: в сущности речь идет о предосто-

рожностях при выходе наружу и о правилах закрывания/открывания. Однако ее мифологическое содержание глубоко и разнообразно. К сказанному можно добавить и то, что таким образом осуществляются связь и отождествление обоих миров, основанные на их взаимопроницаемости и симметричности. Существенно, что их наибольшая близость друг к другу проявляется в переходные, т.е. наиболее неустойчивые периоды, и что она манифестируется через человека в начале, середине (ср. rites de passage в свадебном обряде) и конце его жизненного пути.

Примечания

¹ Kёйпер Ф.Б.Я. Космогония и зачатие: к постановке вопроса // Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.

² Μαμέλης Γ. Τό παιδί στη θρακική λαογραφία // Πρακτικά τοῦ Β' συμπόσιου λαογραφίας Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 250. Memia M. Lindnja the kumbaria në Malësinë e Gjakovës // Etnografia shqiptare. II, 1963. F. 26.

³ Gorovei A. Credințe și superstiții ale poporului român. București, 1915. N 2480.

⁴ Μαμέλης Γ. Op. cit. 251—252; Abbot G.E. Macedonian Folklore. Chicago, 1969.

⁵ Арнаудов М. Очерцы по болгарския фолклор. Т. 2. София. 1969. С. 693.

⁶ Арнаудов М. Указ. соч. С. 694, 698, 700; Калоянов А. Български митове. София. 1979. С. 93; Шапкарев К. Сборник от български народни умотворения. I. София, 1969. С. 377, 380, 381, 383; IV, 1973. С. 549; Цепенков М. Македонски народни умотворби. 9. Скопје, 1972. N 161, 216; с. 143; Кулишић Ш., Петровић П. Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970. С. 185; Бутковски Ј. Мађуја и њена примена у Битолу // Rad XVII Kongr. 1972. С. 495; Schneeweis E. Serbokroatische Volkskunde. I. Berlin, 1961. S. 45, 46—47; Knežević S. Zdravlje i bolest u našim narodnim igrama // МФ, 1969. N 3—4. С. 348; Antoniević D. Die Kreissymbolik in der Folklore der Balkanvolker // МФ, 1971. N 7—8. С. 109; Abbot G.F. Op. cit. P. 124; Μαμέλης Γ. Op. cit. 250; Memia M. Op. cit. F. 264; Frashëri S. Th. Folklor shqiptar. I. Durrës, 1936. F. 32, 33; Gorovei A. Op. cit. N 863, 865, 886, 899, 2489, 2490, 2641, 2643, 2676, 2678, 3533; Muşlea I., Birlea O. Tipologia folclorului. București, 1970. P. 200; Marian S.F. Naşterea la români. București, 1893.

⁷ Шапкарев К. Указ. соч. I. С. 374, 377.

⁸ Арнаудов М. Указ. соч. С. 698; Nazor A. Običaji oko rođenja, spola, izgleda i sudbine djeteta u Poljicima // Рад XIII Конгр. С. 318; Зеचेвић С. Зла порођајна митска бића // Там же. С. 334—335.

⁹ Μαμέλης М. Op. cit. Σ. 250.

¹⁰ Frashëri S. Th. Op. cit. F. 32; Memia M. Op. cit. F. 264; Fabijanić R. Osiguravanje zdravlja i srećne budućnosti novorođenčeta mađiskim putem // Рад XIII Конгр. С. 366; Kitzovski M. Обичаи и верувања од Дебарца (Охридско) поврзани со раѓањето на децата // МФ., N 29—30. 1982. С. 128.

¹¹ Арнаудов М. Указ. соч. С. 703; Вакарелски Х. Етнографија на Бугарија. София, 1977. С. 473;

¹² Калоянов А. Указ. соч. С. 93.

¹³ Вакарелски Х. Там же.

¹⁴ В этот день приходят наречницы, орисницы и т.д. Но, например, греческие Мойры стоят у изголовья ребенка в момент его рождения: Σακέλλαρόπουλος Ν. Λαογραφικά Βεροϊτσών Καλαβρύτων. Ἀθήνα, 1974. Σ. 109. см. теперь: Толстая С.М. Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканославянских традиций) // Балканские чтения I. Симпозиум по структуре текста. М., 1990.

¹⁵ Цепенков М. Указ. соч. VII. С. 2.

¹⁶ Dragoi S. Le mythe de la naissance de Jesus Christ dans la tradition populaire // Рад XIII Конгр. С. 298.

¹⁷ Зечевић С. Neka verovanja i rituali pri rođenju kod balkanskih naroda // МФ., N 29—30. 1982. С. 113; ср.: Антонијевић Д. Обреди и обичаји балканских сточара. Београд, 1982. С. 61; Раденковић Љ. Народне басме и бајања. N 465.

”МИОРИЦА”:
УНИКАЛЬНОЕ И ТИПОВОЕ

МИОРИЦА

Pe-un picior de plai,
Pe-o gură de rai,
Iată vin în cale,
Se cobor la vale
Trei turme de miei
Cu trei ciobănei.
Unu-i moldovan,
Uni-i ungurean
Și uni-i vrancean,
Iar cel ungurean
Și cu cel vrancean,
Mări, se vorbiră,
Ei se sfătuiră
Pe l-apus de soare
Ca să mi-l omoare
Pe cel moldovan
Că-i mai ortoman,
Ș-are oi mai multe
Mîndre și cornute,
Și cai învâțați
Și cini mai bărbați.
Dar cea mioriță
Cu lină plăviță
De trei zile-ncoace
Gura nu-i mai tace,
Iarba nu-i mai place.
— Mioriță laie.
Laie, bucalaie,
De trei zile-ncoace
Gura nu-ți mai tace.
Ori iarba nu-ți place,
Ori ești bolnăvioară,
Drăguță mioară?”
— Drăguțule bace!
Dă-ți oile-ncoace
La negru zăvoi,
Că-i iarbă de noi
Și umbră de voi.
Stăpine, stăpine.
Îți cheamă ș-un cîne
Cel mai bărbătesc
Și cel mai frățesc
Că l-apus de soare
Vreau să mi te-omoare
Baciul ungurean
Și cu cel vrancean.”
— Oiță birsană,
De ești năzdrăvană
Și de-a fi să mor
În cîmp de mohor,
Să spui lui vrancean
Și lui ungurean
Că să mă ingroape

МИОРИЦА

С горных полонин
В райский край долин
Сходят по дороге
Овцы крутороги,
Сходят вниз гуртами
С тремя пастухами:
Один молдаванин,
Второй — угорянин,
А третий — вранчанин.
И двое решили,
Переговорили,
Что по договору
В закатную пору
Сгубят молдаванина,
Славного хозяина
Стада благодатного,
Тучного и статного,
Псов неприрученных
И коней ученых...
Ярой Миорице
Третий день не спится,
Очи не смыкает,
Плачет не смолкает.
— Ты, сердечко бедное,
Мнорнца белая,
Что тебе нейметса,
Шерсточка не вьется?
Травы ли не сладки,
Луга ли не гладки
Или захворала,
Милая Миоара?
— Хозяин хороший,
Уведи нас в роши,
В чистые дубравы,
На сырые травы —
Лес в тени укроет,
Травы след умоют...
Да поклонь собаку,
Лютую овчарку,
Верную, отважную,
Самую бесстрашную.
Быть беде, хозяин,
Временить нельзя нам:
На закате рышут,
Твоей смерти ищут
Старый угорянин
И овчар вранчанин!..
— Если ты и вешая,
Белая овечка,
И придет мне доля
Сгинуть в чистом поле,
Ты скажи угрянину,
На кажи вранчанину,

Aice pe-aproape
În strunga de oi,
Șă fiu tot ău voi;
În dosul sfinii
Să-mi aud cîinii.
Aste să le spui,
Iar la cap să-mi pui
Fluieraș de fag,
Mult zice cu drag!
Fluieraș de os,
Mult zice duios!
Fluieraș de soc,
Mult zice cu foc!
Vintul cînd a bate
Prin ele-a răzbate
Ș-oile s-or stringe,
Pe mine m-or plînge
Cu lacrimi de sînge!
Iar tu de omor
Să nu le spui lor.
Să le spui curat
Că m-am însurat
Cu-o mîndră crăiasă,
A lumii mireasă;
Că la nunta mea
Au căzut o stea;
Soarele și luna
Mi-au ținut cununa.
Brazi și paltinași
I-am avut nuntași,
Preoți, munții mari,
Paseri, lăutari,
Păsărele mii,
Și stele făclii.
Iar dacă-i zări
Dacă-i intilni
Măicuță bătrînă
Cu briul de fînă,
Din ochi lăcrimînd,
Pe cîmpi alergînd,
De toți întrebînd
Și la toți zicînd:
Cine-au cunoscut,
Cine-mi au văzut
Mîndru ciobănel
Tras printr-un inel?
Fetișoara lui
Spuma laptelui;
Mustețioara lui
Spicul griului,
Perișorul lui
Peana corbului;
Ochișorii lui
Mura cîmpului.
Tu, mioara mea,
Să te-nduri de ea
Și-i spune curat
Că m-am însurat
Cu-o fată de crai
Pe-o gură de rai.

Пусть меня схоронят
На лугу, в загоне,
Чтобы лег я с вами
В мире под ветрами,
Лег под небесами
С овцами и псами!
Пусть они положат
На зелено ложе
Дудочку из бука —
Страсть мою и муку,
Свирель костяную —
Красоту земную,
Флуераш бузинный —
Жар невыразимый!
Как ударит ветер,
Все лады ответят,
Овцы соберутся,
Плачем изольются.
Но про злодеянье
Ты храни молчанье,
Скажи, что женился,
Жизнью поручился,
Что с невестой верной,
Царицей вселенной,
Перед небом и светом
Сведен я обетом.
А с небес тогда
Канула звезда,
А луна и солнце
Нам надели кольца,
Над землей сняли
И венец держали.
Кодры величавые
Нас венчали славою,
Служили нам горы,
Пели птичьи хоры,
И звезды свечами
Горели над нами!..
А если заметишь,
Если в поле встретишь
Матушку мою,
Старую мою,
В горе и печали,
Повитую шалью,
Будет моя мать
Всех расспрашивать,
Не видал ли кто,
Не слыхал ли что
Об ее сынке,
Ладном пастушке,
Лицо у сына —
Пенка с молока,
Волосы его —
Ворона крыло,
Ус его завитый —
Словно колос жита,
Очи у сына —
Что смородинка!..
Над матушкой старой
Сжался, Mioара,

Iar la cea măicuță
Să nu spui, drăguță,
Că la nunta mea
A căzut o stea,
C-am avut nuntași
Brazi și paltinași,
Preoți, munții mari,
Paseri, lăutari,
Păsărele mii,
Și stele făclii!...

Скажи ей сердчно,
Что сынок повенчан
С дочерью царской
При долине райской.
Все поведай повесть,
Только не обмолвись
В том утешном слове
О свадьбе сыновьей,
Как с небес тогда
Канула звезда,
Были сосны с кленами
Моими посаженными,
Служили горы вечные,
Пели птицы певчие,
И звезды свечами
Горели над нами!

(пер. А. Бродского)

Обращение к такому знаменитому и столь мно­гократно исследованному тексту, как "Миорица", требует специальных обоснований. Действительно, одно только перечисление имен тех, кто занимался "Миорицей", — начиная от ее публикатора Василе Александри и кончая автором исчерпывающей монографии (и собрания текстов) Адрианом Фоки и работой крупнейшего современного мифолога Мирча Элиаде¹, — внушает каждому последующему исследователю по меньшей мере робость. Этот напряженный, почти полтора­вековой интерес индуцирован самим текстом, обладающим такой содержательной глубиной и мифопоэтической наполненностью, что он является практически неисчерпаемым. Каждое обращение к "Миорице" — это ее особое прочтение, выявление нового слоя. Из-за свойств самого текста этот процесс бесконечен, и смысл его заключается в том, что новое чтение не зачеркивает предыдущие: напротив, происходит своего рода суммация, и каждое обращение оправдано в том случае, если оно не просто учитывает, но как бы "питается" тем знанием о "Миорице", которое было приобрете­но трудом предшествующих исследователей.

Здесь "Миорица" рассматривается прежде всего в контексте БММ, и более точно — в контексте пастушества, как одного из ее основных концептов (см. гл. 3). "Миорица" принадлежит только румынской (более точно, восточнороманской) традиции, но она аккумулировала суть "балканскости" в такой степени, что этот единственный в своем роде сюжет является балканским *par excellence* и может быть поставлен в начале списка фольклорных балканизмов. В нем собран весь спектр пастушества, от райской безмятеж­ности серафического юноши *с дудочкой в руке* до разбойной жестокости таких же, как он, пастухов. Поединок двух ипостасей пастушества нельзя оторвать от тех, кто является его причиной, от стада овец, представленных Миорицей: это и имущество, и семья — та неотчуждаемая собственность, которая и формирует особый пастушеский "condominium". Это — *spațiul mioritic* 'миоритическое пространство' (Блага²), иначе говоря румынская ММ, представляющая здесь одновременно и БММ.

Выбранный угол зрения (так же, как и соображения места) побудил к тому, чтобы исключить не только историю вопроса, но и пространственно-временные параметры текста, география которого весьма показательна — и не только для уточнения кочевых маршрутов. Укажем лишь, что за исходный текст принят вариант Александри, а горы здесь прежде всего Карпаты.

Структура текста "Миорицы" может быть определена одной фразой: уникальный монтаж типовых элементов. В этом смысле она является прекрасной иллюстрацией основного принципа структуры и БЯС и БММ как особого рода типологических образований. В самом деле, мотивы, составляющие "Миорицы", широко распространены: предательское убийство; чудесное животное-помощник; свадьба-смерть; мать, ищущая сына. Однако соединены они таким образом, что, во-первых, создают сюжет, единственный в своем роде и, во-вторых, задают сложное, не поддающееся однозначному истолкованию содержание. Загадка "Миорицы" будет всегда с ней, хотя, с другой стороны, с неменьшим основанием можно сказать, что она проста и загадок не содержит.

Принцип монтажа следующий: отдельные фрагменты соединены между собой без объяснительных связей, как бы просто приклеены друг к другу, и перед читателем ставится задача эту связь установить. Отсюда — принципиальная возможность многих прочтений; если говорить о том, что Александри сам смонтировал свой вариант "Миорицы" из нескольких, бывших в его распоряжении, то он сделал это великолепно, почувствовав и как бы заострив принцип "безобъяснительного соединения", создающего контрастность и особую напряженность сюжета (и отражающего "формальный гений" БЯС).

Уже первый эпизод с Миорицей, вводимый противительным союзом *dar*, выглядит несколько неожиданно: двое пастухов сговариваются убить третьего, а Миорица отказывается от еды и кричит три дня напролет. Но читатель не знает, что это — волшебная овечка, и беспокойство хозяина, не заболела ли она (и даже примета, что овцы блеют в предчувствии несчастья), не говорит о ее чудесных свойствах. *Dar* как бы скрывает за собой эллипсис: "а у пастуха была овечка, которая понимала человеческую речь и сама умела говорить", и в этом смысле указывает на нечто впереди.

Однако пик неопределенности и *pointe* баллады содержится в том, как и что отвечает Пастух Миорице. Собственно говоря, здесь разрушается диалог. Миорица рассказывает о заговоре, об опасности и предлагает план спасения. Герой произносит монолог "по поводу" ситуации, реальность которой для него несущественна. Читатель не знает, погибнет герой или нет: у миоритического пространства свои измерения и свои ценности. Для героя важно определить свое место в этом пространстве, и он это делает, произнося свое "завещание пастуха" (*Testamentul ciobanului*, Каракостя), причем оно обращено через Миорицу к убийцам (как и где они должны его похоронить). И здесь ожидания читателя обмануты. Исходя из типовой системы можно ожидать разоблачения убийц, может быть с помощью Миорицы; к тому же мотив дудочек в

изголовье напоминает соответствующие сюжеты. Можно ожидать воскрешения героя, может быть, с помощью матери. Наконец, это *если*, которым начинается обращение к Миорице (...*de-a fi să mor*), оставляет надежду на чудесное спасение. Ничего этого не происходит, и конец баллады — как бы неожиданный обрыв плача, подчеркнутый (принадлежащий Александри) многоточием: *Păsărele mii, | Și stele făclii!...* — *Птицы и звезды!*...

"Миорица" существует в тысячах версий, и многие носят следы как бы "выправления" сюжета в сторону привычных образов, облегчающих однозначную интерпретацию. В трансильванских колыдах Миорицы нет, и герой обращается к своим убийцам без посредника. Есть версия, где убийство происходит, есть и те, в которых мать находит могилу сына; есть версии, где мотив матери отсутствует, — и все это логически оправдано и облегчает понимание. Примечательно, что, насколько нам известно, нет версий с разоблачением и наказанием убийц. Эти "выправления" сюжеты, так же как и многочисленные интерпретации "Миорицы" сфокусированы вокруг одной точки: почему герой добровольно выбирает смерть в ситуации, которая не является безнадежной. Одно из наиболее ранних объяснений (Ж. Мишле, первый переводчик "Миорицы" на французский, 1854 г.) — фатализм, покорность судьбе, отказ от сопротивления как черты, свойственные румынскому менталитету ("*étrange résignation devant la mort*")³. Другая интерпретация — свойственное народному сознанию умудренно-спокойное отношение к смерти как к растворению в природе, возвращению к матери-земле. *Mors immatura* представлена как ритуал бракосочетания с землей.

Мистериальность сюжета остро почувствовал Элиаде. В его трактовке герой воспринимает смерть как торжественную мистерию, преобразующую его судьбу. Гибель юноши, простого пастуха, обращена в свадебное торжество (*noces mioritiques*) космического масштаба: "миоритическое пространство" становится пространством космическим. В Миорице и герое Элиаде видит расщепление личности человека на две ипостаси: телесную — Миорица, ищущая пути к спасению, и духовную — герой, отвергающий эти пути. Это сродство, в каком-то смысле взаимозаменяемость овечки и героя, с одной стороны, и наличие свободного выбора, с другой, — герой не покоряется ситуации, но овладевает ею, побуждаемый какими-то импульсами, — представляются весьма важными. Именно выбор пути, а не стремление к смерти как таковой побуждает к толкованию, на первый взгляд, уводящему от мифопоэтического контекста.

Социально-исторический фон "Миорицы" обычно оставался на заднем плане. Трансгумантное скотоводство рассматривалось скорее в связи с пространственными параметрами (установить происхождение данной версии по набору персонажей). Между тем уже Денсушяну в своей работе "Пастушеская жизнь в нашей народной поэзии" высказывал мысль о том, что в основе мог лежать действительный случай убийства "*pe drumurile de transhumantă*" для завладения чужими стадами. Эта точка зрения учитывается, но непосред-

венная привязка высокопоэтического и мифологического произведения к конкретному прецеденту, очевидно, воспринимается как некоторое заземление сюжета. Между тем такого рода случаи (случаи) не мог не оставить в народном сознании глубокий след. Жестокое убийство невинной жертвы из-за богатства могло отложиться в ММ как мифологический прецедент, как первоубийство в данном коллективе, как нарушение порядка, открывающее путь к дальнейшим убийствам и преступлениям. Трансгумантное скотоводство, в частности, в условиях Карпат, с тесно прижатыми горами, густыми лесами, простаями, уединенностью создавало удобные условия для бесследного исчезновения жертвы. Вообще особая роль Карпат, так сказать, заложенная в них мифологичность — специальная тема, затронутая в современных работах по мифологии⁴. Можно упомянуть хотя бы конец "Страшной мести" Гоголя — бешеную скачку колдуна в Карпаты, а до этого чудесное видение Карпат в Киеве, когда Карпаты, Криван предстают не столько как элементы пейзажа, сколько как персонафицированные мифологические гиганты, обрекающие злодея на гибель⁵.

Рассматривая с этой точки зрения "Миорицу", можно предположить, что эпическое начало и заговор против героя составляют пружину сюжета, тот вопрос, на который предстоит ответить герою. Его реакция и есть "правильный ответ" на поставленную задачу. Какую?

Этнографов, историков, мифологов, фольклористов постоянно интересовал вопрос кровавых жертвоприношений — человека или животного, — т.е. выяснение того, почему и как крайняя жестокость, убийство приобретает сакральный статус высшей положительной ценности. Французский этнолог Р. Жирар предложил новую трактовку функции жертвоприношения в архаическом обществе, переводя этот ритуал в социально-исторический план⁶: общество постоянно вырабатывает средства борьбы с насилием или злом, выступает ли оно в виде войн, болезней, стихийных бедствий или более частных преступлений — в виде отдельных убийств, имеющих опасную тенденцию вызвать цепную реакцию (ср. механизм кровной мести). Основное условие благополучия общества — прервать инерцию зла, в противном случае ведущего к гибели. При выработке юридической законности эти вопросы решаются с помощью соответствующей системы наказаний, направленных не столько на то, чтобы покарать виновника, сколько на то, чтобы пресечь или предотвратить аналогичные преступления.

В архаическом обществе эту роль выполняют жертвоприношения по принципу "клин клином": чтобы прекратить зло и обеспечить безопасность общества, совершается — по форме — такое же зло, но ему приписывается сакральный статус, и оправдание его в том, что оно должно быть последним и таким образом прервать эскалацию зла. Существенно, кого общество предназначает в жертву. Если это человек, он может быть изгоем общества, рабом, преступником и т.п.; он может быть лицом, стоящим на самой высокой общественной ступени — царем, верховным жрецом и т.п.; наконец,

он может быть предельно невинным, освобожденным от зла, и тогда его смерть (обычно *mors immatura*) особенно контрастирует со злом и жестокостью предназначенного ему жребия и потому — в архаическом сознании — является особенно надежным средством защиты. Если в жертву приносится животное, нередко соблюдается тот же принцип, ср.: овечку, агнца, лань, символизирующих невинность, чистоту и незащищенность.

Поскольку выбор жертвы определяется обществом, встает вопрос об отношении жертвы к своему предназначению: оно может быть пассивным и сознательным. Этот вопрос особенно существен в связи с невинной жертвой, для которой отношение к смерти становится в этих условиях нравственной категорией. Видимая покорность перед судьбой заключает в себе высокое чувство долга перед обществом. Эврипид в "Ифигении в Авлиде" раскрывает эту модель поведения, проводя героиню через страх смерти, желание избежать своей участи, а затем твердую решимость пожертвовать собой ради победы греков над троянцами. В фольклорных произведениях, однако, аналогичная модель или ее следы могут появляться без какого бы то ни было объяснения: либо это и так понятно воспринимающему, либо это архаизм, ключ к которому утерян.

Возникает вопрос, не заложен ли механизм такого рода в "Миорице", где в мифологизированном виде может быть отображена реальная ситуация жестокого убийства, угрожающего безопасности общества и конкретно — функционированию трансгумантного сотоводства. По модели архаического общества эта ситуация должна быть прервана жертвой, в качестве которой выбирается молодое, невинное существо (ср. о герое "Миорицы": *Tînăr nensurat, | Trup făr'de răcat*). Здесь можно говорить о "жертве в квадрате", о дублировании героя овечкой (естественно, речь идет не о реальных жертвоприношениях). Здесь, говорит Элиаде, смутно угадывается идея, что посмертное существование героя обеспечено именно его насильственной смертью. Жизненная энергия, которая высвобождается тем, что существование человека прерывается преждевременно, до назначенного ему срока, становится творящей⁷. Мифологичность, мистериальная торжественность описания свидетельствуют об особо отмеченной ситуации: убийство из уголовного преступления превращается в сакральный акт. Но существует и своего рода этиологическая основа "Миорицы" — легенда, в свое время опубликованная Т. Памфиле ("*Serul și podoabele lui*"), о происхождении изображения, видимого на луне: пастухи убивают младшего брата вместе с его вещью овечкой; Господь наказывает их, а изображение пастуха с овечкой помещает на луну *că să arate lumii icoană de spraimă*, т.е. для устрашения, чтобы другим было неповадно⁸.

Если выбирать такое прочтение "Миорицы", т.е. предполагать, что в ней заложена схема жертвоприношения, имеющего целью прекращение вероломных убийств, то напрашивается следующая интерпретация поведения героя: для него ситуация ясна, и он делает нравственный выбор, объявляя, что собирается пожертвовать собой. В этом нельзя видеть ни фатализма, ни покорности перед

обстоятельствами. В ответе героя нет ни жалоб на вероломство собратьев, ни просьб о пощаде, ни попытки избежать смерти. Примечателен вариант, приведенный Каракостей⁹: герой выбирает бегство; покинутые им овцы погибают (их съедают волки); узнав об этом, он умирает — как бы под тяжестью вины. Здесь вскрывается цель самопожертвования — спасения овец, и конечно ощущается слияние, симбиоз пастуха и его стада; возможны и некие отсветы мотива "доброго пастыря" в христианской версии. Так и прагматическая, почерпнутая из обычного права, и мифологическая интерпретации сливаются в этом мистериальном объединении человека и овечки: потому она и вещь, потому он и жертвует ради нее, что, говоря словами поэта,

Я не знаю, где я, и где ты,
Только знаю, что где-то мы слиты...

Дальнейшие исследования сходных мотивов могут привести к предположениям о том, что многочисленные сюжеты, связанные с *mors immatura*, когда герой немотивированно выбирает смерть или покоряется ей (а иногда этот выбор получает явно более позднюю и бытовую мотивировку¹⁰) имеют в основе архетипическую модель жертвоприношения.

* * *

Ассириологу и поэту Шилейко принадлежит афористическое замечание о том, что область совпадений столь же огромна, как и область подражаний и заимствований. Этим прекращается бесплодное выяснение того, как объяснить сходство между текстами А и В, если доподлинно известно, что их авторы ни при каких обстоятельствах не могли ничего знать друг о друге. С другой стороны, этот афоризм вводит критерий случайности. Случайность же, допускающая любые схождения, низводит их на уровень любопытных случаев (если это только не универсалии, клише и т.п.). Как же относиться к тому, что совпадает на уровне духа и души в их стремлении к горнему? Если искать для этих форм архе- или архитип, вряд ли стоит обращаться к культурным традициям, и не потому, что это было бы напрасно, а потому что схождения такого рода коренятся в чем-то ином.

Так мистически неопределенные стремления и космическая тоска "Миорицы" (для которых в румынском есть слово *dor*) странным образом откликнулись в стихотворении Хармса о звездном небе и знаках Зодиака — Овен, Козерог (?)¹¹:

ОВЦА

I

Гуляла белая овца,
Блуждала белая овца.
Кричала в поле над рекой,
Звала ягнят и мелких птиц,
Махала белою рукой.
Передо мной лежала ниц.
Звала меня ступать в траву.

А там, в траве, маша рукою
Гуляла белая овца,
Блуждала белая овца.

II

Гуляет белая овца.
За нею ходит Козерог.
С большим лицом в кругу святых,
В лохматой сумке, как земля,
Стоит на пастбище, как дом.
Внизу земля, а сверху гром,
А сбоку мы — кругом земля.
Над нами Бог в кругу святых,
А выше белая овца.
Гуляет белая овца.

22 мая 1929 г.

Примечания

¹ В. Александри опубликовал "Миорицу" в: *Bucovina*. 3 (1850). N 11. P. 51—52. *Fochi A. Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte. București, 1964*; краткий сборник текстов с компактной статьей: [*Fochi A.*] *Miorița. București, 1980*; *Eliade M. L' agnelle voyante // Eliade M. De Zalmoxis à Gengis-Khan. P., 1970.*

² *Blaga L. Spațiul mioritic. București, 1936. P. 120.* См. "пастушеские темы" Миорицы в анализе Фоки: *Fochi A. Op. cit. P. 211—212.*

³ *Poghirc C. Les relations greco-thraces à l'époque préhistorique // Symp. Thrac. I, 1978. P. 48.*

⁴ Ср. ряд работ Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова о змееборческом сюжете в связи с Карпатами.

⁵ Ср. о похоронах ведьмы "где-то в Карпатах" у Ремизова: *Ремизов А.М. Учитель музыки. Париж, 1983. С. 338.*

⁶ *Girard R. La violence et le sacré. P., 1972; Idem. Le bouc emissaire. P., 1982.* См. также: *Цивьян Т.В. Образ и смысл жертвы в античной традиции // Палеобалканистика и античность. М., 1989.*

⁷ *Eliade M. Op. cit. P. 237.*

⁸ Следы жертвоприношения овец зафиксированы в частности в украинском фольклоре карпатского ареала, ср. среди галицких песен, записанных Я. Головацким (ч. 3, с. 529), диалог барана и его хозяина, заниженно-комический, но с явным мифологическим подтекстом: черного барана бьют цепями на мельнице; хозяин говорит, что ему надо было убежать в мышиную нору, т.е. под землю. В Родопах к умершему от "болехчицы" привязывают черного барана до погребения, затем завязывают животному глаза и выгоняют из села, чтобы он унес с собой болезнь, см.: *Морозов И.А. "Где же ты был, черный баран?" // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян М., 1985. С. 65.*

⁹ *Caracostea D. Miorița în Muntenia și Oltenia // Caracostea D. Poezia tradițională română. I. București, 1969. P. 108.*

¹⁰ Примечателен с этой точки зрения сюжет русской баллады "Злые корни", записанной у донских казаков в середине XIX в. (Русская народная поэзия. Эпическая поэзия. Л., 1984. С. 328). В этой балладе не содержится никакого намека на вину юноши перед девушкой, но идя к ней на пир, он знает, что выбирает свою гибель, и мотивирует свой выбор так: *На пир-то пойти — мне живому не бытъ;] А на пир не пойти — красну девуцу разгневать.*

¹¹ *Хармс Д. Полет в небеса. Л., 1988. С. 66. Прим. с. 511.*

АНАЛИЗ СТИХОТВОРЕНИЯ К. КАВАФИСА "НА КОРАБЛЕ"

Поэтика Кавафиса предполагает особое отношение между текстом и читателем: текст "ищет" своего читателя, обучает его, давая надежду проникнуть через поверхностный слой, преграждающий путь к сокровенному (τά πύσ σκελασμένα)¹. Поэтому анализ каждого стихотворения Кавафиса — еще один шаг к постижению глубины и сложности его поэтики, где риторический аскетизм оборачивается утонченностью поэтической техники, особой напряженностью слова. В его слове концентрируется та духовная энергия, которая и создает (в двух смыслах — отображает и формирует) картину мира в особом "кавафианском" преломлении.

Эти свойства Кавафиса — поэтики Кавафиса — языка Кавафиса проникновенно (=проницательно) сформулировал И. Бродский: "Каждый поэт что-то теряет в переводе, и Кавафис не исключение. Исключительно то, что он также и приобретает что-то. Он приобретает не только потому, что он весьма дидактичный поэт, но еще и потому, что уже с 1909—1910 годов он начал освобождать свои стихи от всякого поэтического обихода — богатой образности, сравнений, метрического блеска и рифм. Это экономия зрелости, и Кавафис прибегает к намеренно "бедным" средствам, к использованию слов в их первичных значениях, чтобы еще усилить эту экономию. Так, например, он называет изумруды "зелеными", а телá описывает как "молодые и красивые". Эта техника пришла, когда Кавафис понял, что язык не является инструментом познания, но инструментом присвоения, что человек, этот природный буржуа, использует язык так же, как одежду или жилье. Кажется, что поэзия — единственное оружие для победы над языком (его же, языка, средствами)"². Идея "присвоения человеком языка", сформулированная Бенвенистом (см. выше), прочувствована поэтом вплоть до совпадения в терминологии. Здесь хотелось бы попытаться взглянуть на "поэтический мир Кавафиса" не только и не столько изнутри, в контексте корпуса его текстов, поэтических и прозаических, сколько извне, стараясь приблизиться к тому, что сделало этот мир таким, каков он есть (разумеется, и это не ново).

Историко-биографические обстоятельства жизни Художника могут восприниматься как случайные, протекающие независимо от его воли или, напротив, формирующиеся как бы под знаком его творческой индивидуальности и предназначенности ("Со мной только так и бывает" — это автоописание Ахматовой отнюдь не предполагает фатализма). "Мировой поэтический текст" (МПТ)³ дает Художнику вес в системе единых человеческих ценностей, отрывая его от родной почвы и переводя на тот космополитический уровень, где Данте, Шекспир, Гете... одинаково принадлежат всем.

Кавафис был грек и в соответствии с этим — homo balcanicus (более широко — homo mediterraneus, более специально — "алек-

сандриец"). Тогда надо ожидать проявления в его творчестве и существенных черт балканского менталитета (БММ), и речь идет не только о реалиях, — современных ему или прошлых, актуализированных характерным для сознания балканца ощущением преемственности, непрерывности исторического бытия, вечным *hic et nunc*⁴. *Magna lingua Graeciae*, скреплявшая эллинистический мир, определяет и *spiritus movens* поэзии Кавафиса: "Наверное, самый раскрепощенный голос, который слышится в поэзии Кавафиса, — это та глубокая увлеченность, с которой он перечисляет прелести эллинистического образа жизни: Гедонизм, Искусство, Философию софистов и "особенно наш великий греческий язык"⁵.

В контексте этой книги хотелось бы, оторвавшись от чересчур конкретных и буквальных "балканских" иллюстраций, показать, как черты БММ, нашедшие поддержку и выражение в структуре языка = лингвистического кода БММ, воплотились у Кавафиса. Выбранное для этого стихотворение не богато особым балканским колоритом; оно вполне вписывается в модель *ubi nunc...*, т.е., если можно так сказать, в "ностальгический пассеизм", присущий поэтическому (в широком смысле) восприятию мира в поисках утраченного времени. Но это к а в а ф и а н с к о е *ubi nunc...* представляется нам пропитанным балканским ощущением пространства, времени, ощущением, слитым с языковым кодом; тем самым стихотворение принадлежит балканскому макроконтексту, о котором говорилось выше.

Τοῦ πλοίου

1. Τόν μοιάζει βέβαια ἡ μικρή αὐτή,
2. μέ τό μολύβι ἀπεικόνισίς του.
3. Γρήγορα καμωμένη, στό κατάστρωμα τοῦ πλοίου.
4. ἕνα μαγευτικό ἀπόγευμα.
5. Τό Ἴόνιον πέλαγος ὀλόγυρά μας.
6. Τόν μοιάζει. Ὅμως τόν θυμοῦμαι σάν πιά ἄμορφο.
7. Μέχρι παθήσεως ἦταν αἰσθητικός,
8. κι αὐτό ἐφώτιζε τήν ἔκφρασί του.
9. πιά ἔμορφος μέ φανερώνεται
10. τώρα πού ἡ ψυχὴ μου τόν ἀνακαλεῖ ἀπ' τόν Καιρό.
11. Ἀπ' τόν Καιρό. Ἐν' ὄλ' αὐτά τά πράματα πολὺ παλῆα —
12. τό σκίτσο, καί τό πλοίο, καί τό ἀπόγευμα.

(1919)

Идущий далее подстрочный перевод стихотворения уместно предварить известной цитатой из Сэпира⁶: "...как только ставится вопрос о переводе его [писателя. — Т.Ц.] произведения на другой язык, природа оригинальной матрицы сразу дает себя почувствовать. Все его достижения рассчитаны или интуитивно обусловлены в зависимости от формального "гения" его родного языка..." — В данном случае формальный "гений" новогреческого языка (далее нгр.) находит свое выражение в создании неопределенности, грамматической амбивалентности, допускающей несколько вариантов толкований. Возможности, предоставляемые этими языковыми ресурсами, тем более примечательны, что варьирование не затрагивает инвариантного смыс-

ла: оно придает ему нюансы, которые "играют" в масштабе всего текста в целом, создавая особую семантическую ауру, *пророческую назад*.

Учитывая эту особенность, обеспеченную строем нгр. языка, — а в данном случае правомерно говорить о новогреческой версии (performance) лингвистического кода БММ — приходится давать "проясняющий" перевод: далеко не всегда удастся сохранить неопределенность, дать почувствовать ускользание от проблемы *да/нет*, когда выбирается не одно из двух, а то, и другое. Более того, сама оппозиция между двумя этими выборами (или—или/и—и) устраняется или ослабляется, поскольку предположим уровень, на котором антитеза становится несущественной.

Первое колебание в переводе начинается с названия стихотворения — "Τοῦ πλοίου", Gen. от πλοίο "корабль", т.е. **"*Корабля"**. Поскольку в 3-й строке появляется *палуба корабля*, французские переводчики и дают стихотворению "интерпретирующее" название "Sur le pont d'un bateau"; соответственно формальному "гению" французского языка *корабль* получает неопределенный артикль, т.е. название звучит **"*На палубе одного (некоего) корабля"**. В итальянском переводе стихотворение названо "Sulla nave" — "На корабле"⁸. Таким образом, нгр. Gen. интерпретируется как Gen. Locī, характерный для языка Гомера, а затем тяготеющий к исчезновению (ср. Λ 356 ἐρείσαστο... γαίης "il a pris appui sur le sol", *и дав стопе упор насильственный земле*)⁹. Для нгр. кажется более естественным видеть здесь Gen. poss.¹⁰ *εἶναι τοῦ πλοίου, т.е. **"*Принадлежащее, относящееся к кораблю", **"*Корабельное (стихотворение)"****. В интерпретационном плане оба варианта нельзя считать ни противопоставленными, ни тем более взаимоисключающими — это следует из содержания стихотворения. Однако "проясняющий" перевод ориентирует к "событию, происшедшему на корабле", во всяком случае прежде всего к нему, в то время как условный перевод **"*Нечто, связанное с кораблем"** помещает стихотворение в более широкий контекст, где корабль может быть и семантическим центром, и случайной (но по сути специальной, намеренной) зацепкой памяти, вроде madeleine Пруста.

1. На него похоже, конечно, это маленькое
2. Карандашное (карандашом [сделанное]) его изображение.
3. Быстро сделанное на палубе корабля;
4. [В] одно чарующее послеполуденное время.
5. Ионийское море вокруг нас.
6. На него похоже. Но я вспоминаю его как будто более прекрасным.
7. До болезненности [он] был чувствителен,
8. и это освещало его облик.
9. Более прекрасным мне является [он]
10. сейчас, когда моя душа вызывает его из Времени.
11. Из Времени. Все это вещи очень давние —
12. набросок, и корабль, и полдень [послеполуденное время].

В "тексте Кавафиса" это стихотворение вписывается по крайней мере в два круга характерных для него тем. Первый — воспоминание о прекрасном юноше, проникнутое смутно ощущаемым, как бы обволакивающим Эросом, переплетающимся и с другими оттенками любви (φιλία как *amor* + *amicitia*¹¹). Второй — изображение как зрительное воплощение (performance) воспоминания, т.е. отображение=отражение (портрет — рисованный, скульптурный, выбитый на монете, кратере и т.д., фотография и, наконец, отражение в зеркале, которое предстает хранителем воспоминаний). Воспоминание как основная доминанта поэтического мира Кавафиса — едва ли не общее место *Savafiana*'ы. В его восприятии времени как особой, единой и целостной субстанции, любое воспоминание становится историчным, а любой исторический эпизод — фактом биографии автора: "...все стихотворения Кавафиса историчны, и чувство, воссоздающее юношеское лицо, мелькнувшее на углу какой-то улицы, ничем не отличается от чувства, которое вызывает Цезарион..."¹². Что же касается концепта изображения=отражения, то "портрет становится... единственным средством, которое продолжает его [юноши] жизнь за пределами ее преходящести и которое, делая его участником реальности, длящейся дольше, придает ему более глубокую индивидуальность"¹³. Если изображение само по себе воплощает воспоминание, то "текст об изображении" становится как бы воспоминанием в квадрате.

Категория воспоминания уводит из настоящего в прошлое. Пусть речь идет о воспроизведении только что пережитого, оно уже отодвинуто за некую границу, которую нельзя перейти, и порывает с реальностью. Это совершенно иной план, с иными пространственными измерениями и с иной временной структурой. Главное же заключается в том, что воспроизведение теряет точность соответствия реальности и — у Кавафиса — стремится к этой потере. Мир воспоминаний зыбок, неопределенен, в него вступают как в иной мир, в зазеркалье, где действуют иные пространственно-временные параметры.

Для сферы воспоминаний у Кавафиса есть несколько индексов, и один из них, весьма характерный, — μακρὰ 'далеко', обозначающий и пространственную, и временную даль, ср. в стихотворении 1914 г. под этим названием:

...γιατί μακρὰ στά πρῶτα ἐφηβικά μου χρόνια κεῖται.

'...потому что далеко, в ранних моих юношеских годах лежит [это воспоминание]:'

Удаленность как бы провоцирует возможную неточность рассказа — что-то забыто, что-то представляется иным, что-то восстанавливается по памяти, и заведомо неточно, а может быть, в этой зыбкости и заключена наибольшая точность, верность происшедшему, ср. концовку "Μακρὰ":

Μόλις θυμῶμαι πιά τά μάτια, ἦσαν θαρρῶ, μαβιά.
'Α ναί, μαβιά ἕνα σακφεῖρινο μαβί.

‘Уже едва помню глаза: были [они], как будто, синие.
А да, синие; сапфирно-синий [цвет].’

Нагнетение глаголов *помнить, вспоминать, казаться, являться* (*издалека, из прошлого*, т.е. из *иного* мира), тяга к медиопассиву (семантическая значимость которого — обращенность на субъект, помещение себя-субъекта *внутри* действия — отмечалась Бенвенистом¹⁴), насыщенность разными дейктическими шифтерами, особенно пространственно-временными, и т.д.; все эти языковые особенности, создающие ощущение неопределенности, утонченно разработаны Кавафисом, — но, конечно, не только им. Вот как абсолютизирована “приглушенность и недосказанность”¹⁵ в стихотворении Г. Адамовича (зарубежного периода):

Там где-нибудь, когда-нибудь,
У склона гор, на берегу реки,
Или за дребезжащею телегой,
Бредя привычно, под косым дождем,
Под низким, белым, бесконечным небом,
Иль много позже, много, много дальше,
Не знаю что, не понимаю как,
Но где-нибудь, когда-нибудь, наверно...

Однако поэтические универсалии (так же как и совпадения, заимствования и т.п.) не опровергают ни индивидуальности, ни принадлежности к определенной, в том числе и национальной традиции. Поэтому, отвлекаясь от категории памяти-вспоминания как универсальной поэтической категории, и не касаясь здесь ни биографических, ни литературных источников (и то и другое достаточно описано), попытаемся рассмотреть эти особенности в кругу лингвистического кода БММ и более специально — в кругу оппозиции *внутренний/внешний=свой/чужой*, на языковом уровне реализующейся прежде всего как оппозиция *определенность/неопределенность* и охватывающей категорию балканского дейксиса вообще и категорию пересказа, КП (Evidential), в частности.

КП, какое бы морфо-синтаксическое выражение она ни получала в балканославянском фрагменте БЯС (см. выше), стремится отдалиться от предикативности, ослабляя или даже теряя едва ли не первым значение времени. Генетическая связь КП с перфектом, означающая растягивание по пространственно-временной оси, дает возможность поместить сообщение в любую точку этого пути: произошло ли событие когда-то или ощущается *hic et nunc* (ср. нейтрализацию этих показателей в *Там где-нибудь, когда-нибудь* у Адамовича), важно то, что это рассказ о событии, от которого рассказчик отделен, даже если он является его субъектом. Такого рода отношение ко времени интерпретируется современным исследователем следующим образом (речь идет о стихотворении “Зеркало у входа”, о всех отражениях, которые хранит в себе старинное зеркало): “Время, в котором существует *καθρέπτης* [‘зеркало’], не знает прерывности: это единственное и всегда равное самому себе измерение... ‘личность’ зеркала представлена как нечто монолитное, проецированное на бесконечность времени и пространства...”¹⁶. Отсюда естественно

перейти "к идее зеркала, отражающего не видимость, а сущность", к созданию возможности "проникновения человека в иной мир и вообще взаимопроникновения и взаимодействия двух миров"¹⁷, а на уровне языка — к зеркально-симметричному преобразованию "таких фундаментальных характеристик высказывания, как "я — здесь — сейчас"¹⁸.

В нгр. КП на грамматическом уровне нет, и приведенные на с. 000 аналогии на уровне примеров существенны как показатели ее актуальности для языкового сознания, но не более этого. Искать соответствующие аналогии и у Кавафиса не представляется плодотворным, по крайней мере пока. Но гораздо существеннее следить за тем, как он передвигает в КП целый семантический пласт своего поэтического мира, и каким образом эти смутные отражения, эта неуверенность и зыбкость становится каркасом весьма четкой ментальной структуры. При этом открытость, незаконченность, постоянно поддерживаемая возможность выбора, основана в балканском макроконтексте на наборе тех же самых бинарных оппозиций, которые являются семиотической основой для универсальной архетипической ММ. Их балканская *performatance* проявляется, пожалуй, прежде всего в принципиальной непривативности, в отказе от евклидовой геометрии и признании схождения несводимого.

Возвращаемся к тексту "Τοῦ πλοίου". Изложить его — очень простой — сюжет без "прояснений" столь же трудно, сколь и истолковать его название. Автор (я) смотрит на портрет некоего [юноши], вспоминает историю портрета — когда и как он был исполнен, — вспоминает и изображенного [юношу]; заключает, что в воспоминаниях он кажется прекраснее своего изображения, или: вызванный из Прошлого, он является автору более прекрасным. Иными словами, "текст изображения" неточен, он служит отправной точкой к восстановлению иного образа, но истинен ли этот последний, или это тоже лишь кажется сейчас... Причина подчеркнутой неуверенности, неопределенности — в давности и дальности события.

Вплоть до 5-й строки, точнее до последнего ее слова (μας 'нас') читатель не знает, что повествование ведется от 1-го лица, и что автор — не только рассказчик, но и участник события. Единственный глагол в этих 5-ти строках, ποίει, употреблен в настоящем времени. Строго говоря, он как бы выведен за скобки, являясь почти эпитетом к ключевому слову ἀπεικόνισις 'изображение похоже' — "похожее изображение". Все то, что касается самого эпизода ("рисования", т.е. действия), изложено столь любимыми Кавафисом (и столь характерными для нгр., ergo и для БЯС), именными, т.е. "вневременными", конструкциями. Пожалуй, только *однажды*, точнее ἕνα, неопределенный артикль при ἀπόψεα может указывать на "прошлость", но и то при условии, что ἕνα μαυεπικό ἀπόψεα мы принимаем за Асс. *temporis*. Слабым указанием на это служит точка с запятой:

[изображение]

быстро сделанное на палубе корабля;

[некогда, однажды] в чарующее послеполуденное время.

Однако формально допустимо и следующее прочтение:

[изображение]

быстро сделанное на палубе корабля;
чарующий полдень.

Ионийское море вокруг нас.

И тогда все перемещается в другое временное пространство — оно может быть прошлым, оно может быть настоящим, оно может быть и тем, и другим или ни тем, ни другим — и все одновременно.

В семантическом плане это чистый перфект, с ддящимся результатом=впечатлением, непреходящим как раз потому, что это впечатление, т.е. неосязаемость. Ср. преломление тех же идей у современного философа: "Я думаю о каком-либо событии. Когда оно было? Год или два, или три назад? Я не могу вспомнить, как будто бы его и не было, а есть только результат его — сейчас. Сейчас — некоторое реальное состояние; представление о причине его, отнесенной к прошлому времени, только некоторый знак этого состояния, должно быть, знак его несовершенства, то есть моего греха"¹⁹.

Столь же неуловим, неосязаем, — не назван — герой стихотворения (портрета). Он обозначен только косвенно, только местоимениями, стоящими "только не в Nom.": Асс. Ppon. pers. (τόν, 4 раза), Gen. Ppon. poss. (του 2 раза); он "входит" в объем Ppon. pers. μας, что служит указанием на его связь с автором. Когда же неназываемый герой выступает в роли грамматического субъекта, Ppon. pers. 'он' (αὐτός) опускается: ἦταν αἰσθητικός. Нет указаний и на то, что герой — юноша. Если представить, что читатель встречается с Кавафисом впервые и не знает его вечной темы — культа прекрасного юноши, то возраст "вычисляется" из того, что портрет отсылает к событию "очень давнему". И все же это "ощущение юности" возникает сразу, диктуемое, во-первых, коммуникативным статусом стихотворения²¹, и, во-вторых, эпитетами "прекрасный", "болезненно чувствительный", отсылающими к присутствующему "где-то за сценой" Эросу, к тому механизму любви, в котором "кроется своего рода мост между чувственным и духовным"²².

Эти же первые пять строк содержат и еще одну неясность, которая в стихотворении так и не разрешается. Это, как будто, и несущественная деталь (и стремление к точности совсем излишне), но свою лепту в нагнетение неопределенности она вносит. Кто рисовал портрет? Автопортрет ли это, рисовал ли его автор стихотворения, был ли некто третий? (Биографы связывают стихотворение с другом юности Кавафиса Периклом Анастасиадисом, как связывают с ним и ряд других его стихотворений)²¹. Зная Кавафиса как мастера чтения выдуманных им самим эпитафий, можно предположить, что портрет — это как бы введение новой ступени КП: пересказывание изображения, вернее "обстоятельств изображения". Про портрет известно лишь то, что он "похож". Похожесть не означает тождества; более того, предполагает *но* ("похож, но не он"), и это *но*, ὁμως ('однако') следует сразу после повторенного "похож".

Из-за этого предвосхищаемого читателем *но* само повторение звучит не как усиление, а как ослабление утверждения. Первый мгновенный взгляд корректируется мгновенным же анализом этого первого впечатления — о такой самокоррекции Кавафис писал в стихотворении "Море утром" (1915), кстати тоже связанном с Периклом Анастасиадисом:

Ἐσῶ' ἄς σταθῶ. Κι ἄς γελασθῶ πῶς βλέπω αὐτά
(τά εἶδ' ἀλήθεια μιά στιγμή σάν πρωτοστάτηκα)
κι ὄχι κ' ἐδῶ τές φαντασίες μου,
τές ἀνάμνησεις μου, τά ἰνδάλματα τῆς ἡδονῆς.

‘Здесь [мне] остановиться. И обмануть себя, как будто я вижу его [морской пейзаж]
(я действительно увидел его на миг, когда остановился здесь),
а не, как везде, свои фантазии, свои воспоминания, свои чувственные видения’.

Что же видит Кавафис?

Читатель ожидает, что он, наконец, узнает, кто был или что было “на самом деле”, но сталкивается с той же зыбкостью: теперь герой вспоминается как будто более прекрасным, чем на портрете? или чем тогда? Индекс σάν, содержательно соответствующий КП, как бы уводит автора от ответственности за истинность его слова. Единственное “объективное” сведение о герое — то, что он был “болезненно чувствителен”, только это дается без оговорок — и относится к внутреннему, духовному миру, не выразимому ни словесными, ни живописными средствами. Что же касается красоты, то автор—я, может быть, создает ее сам, вызывая образ из Времени и видя его внутренним зрением. Явление героя в более прекрасном облике, его *преображение* больше связано с духовным восприятием, чем со зрительным. Существенна идея Времени как далекого прошлого. В издании Καβάφη Κ.Π. Ποιήματα Β' Ἀθήνα. 1983. Σ. 11 в 10-й строке перед *из Времени* стоит запятая. В издании Καβάφης Κ.Π. Ἐρωτικά ποιήματα. Ἀθήνα. 1984. Σ. 86 этой запятой нет. Нам неизвестно, что это, разночтение или опечатка. Учитывая значимость каждого графического элемента в текстах Кавафиса, можно думать, что запятая подчеркивает особую выделенность лексемы Καίρός. Во всяком случае запятая может давать чтение: “[он] является сейчас из Времени”, а ее отсутствие — “сейчас, когда моя душа вызывает его из Времени” (т.е. из Прошлого). Впрочем, возможен и такой подход, когда разницей между этими двумя прочтениями можно пренебречь. Καίρός с большой буквы наводит на мысль и о том, что здесь Кавафис соединил нгр. значение этой лексемы с его дгр. персонификацией — *Καῖρος*, бог счастливого случая.

Если ‘вспоминаю’ θυμοῦμαι переводит все, что было сказано в первых 5-ти строках в прошлое, то Καίρός отодвигает это прошлое еще дальше²³. Но автору этого мало, и он дополнительно подчеркивает давность происшедшего — πολὺ παλιὰ, как бы объясняя стертость и недостоверность своих воспоминаний—впечатлений, которые он к тому же объявляет (обманно) “мелочами”.

Помещая события в *иное* время и *иное* пространство, облекая их в форму воспоминаний, Кавафис дает удивительное художественное воплощение той неопределенности, открытости, незавершенности, которые были постулированы как основоположные черты БММ. Эта незавершенность подчеркивается и тем, что рисунок сделан карандашом, на скорую руку, на (качающейся) палубе, и что в конце он назван уже не изображением (т.е. законченным портретом), а эскизом. (Во французском переводе эта разница опущена, в обоих случаях стоит *esquisse*. В итальянском переводе — мена позиций: сначала *schizzo*, потом *disegno*). Помещая себя *вне* события, автор выступает не столько как субъект, сколько как рассказчик или даже *пересказчик*. Здесь мы встречаемся с КП, воплощенной на семантическом (а не морфологическом) уровне языка, но от этого она не становится менее убедительной. Более того, было замечено, что "грамматическая" КП проявляется нерегулярно, нередко заменяется или подкрепляется лексическими средствами и т.п. Поэтому, как кажется, можно говорить о лексических средствах, которые становятся элементами семантического синтаксиса. Тогда нагнетение лексем, связанных с "неуверенным восприятием", которое приводит к "неуверенному знанию", в определенном смысле можно считать аналогом КП в языке, в котором морфологических средств для ее выражения не выработано. Особый вопрос — тяготение к именным конструкциям, т.е. "борьба с финитностью": не связано ли и это через категорию неопределенности с КП (ср. выше, подавление временных признаков в перфекте и его роль в выработке КП и т.д.).

Анализ стихотворения Кавафиса в балканском контексте будет неполным, если пройти мимо лексемы "Корабль". Она может показаться случайной — как случаен эпизод быстро сделанного наброска. Но в той же степени ее можно считать ключевой: она вынесена в название, причем в отмеченной форме (см. выше). Далее, стихотворение построено на повторениях, каждое из которых является как бы завязкой для нового хода сюжета. Ο τού μοιάζει и πió έμωφος уже говорилось; к этому еще άπ' τόν Καιρό, подчеркивающее временную отдаленность, и άπόγευμα как указание на момент, на временную точку. Τό πλοίο повторяется 3 раза, в показательных случаях: в заглавии, задающем тональность всему тексту; в конце 3-ей строки, где обозначается место действия, обозначающее и своего рода завязку сюжета, и в центре последней, 12-й строки, где перечисляется объект сюжета, место и время:

τό σκίτσο, καί τό πλοίο, καί τό άπόγευμα.

Πλοίου 3-й строки поддержано πέλαγος 5-й и анаграммируется концом 11-й: πολύ παλήα [*poli paltá — plio*]. И очевидно, что место действия выбрано неслучайно. Неслучайность эта, конечно, не в том, что стихотворение может быть автобиографично, и даже не в том, что оно отражает типичные балкано-средиземноморские реалии (каботаж). Ключ, как представляется, в мифологизации этих географических особенностей, которые явились одним из стимулов в формировании балканского менталитета (см. выше). Море "вокруг нас" и кор а б л ь - о с т р о в, представляющий собой воплощение тверди,

точки опоры для человека в этом бесконечном водном пространстве и одновременно средство связи, объединения, т.е. движения как условия "балканской жизни" — это одни из тех мифологических локусов, на которых основывается БММ и разворачивается личность *homo balcanicus*'а. Для одних золотой век и рай привязан к "Балкану" — к горам, для других это остров в море (Итака)²⁴. Движение от моря к берегу и от берега к морю сближает эти противоположности и создает единый балканский мир, в котором каждый находит свое место — *στό κατάστρωμα τοῦ πλοίου* или *там, на Балкана*.

Примечания

¹ Это приложение опирается на предыдущую работу автора: *Цивьян Т.В.* Анализ одного "александрийского" стихотворения К. Кавафиса // СБЯ. М., 1979. — См. там же библиографию.

² *Brodsky I.* *Pendulum's Song* // Joseph Brodsky. *Less Than One*. London, 1987. P. 54—55. — Мы пользуемся русским переводом этой статьи, сделанным А. Лосевым: *Бродский И.* На стороне Кавафиса // Эхо. N 2. 1978. С. 144. В подлиннике пассаж о присвоении языка выглядит следующим образом: "This technique comes out of Cavafy's realization that language is not a tool of cognition but one of assimilation" — и, следовательно, полное совпадение с Бенвенистом (*s'appropriate* 'присваивать себе') принадлежит переводчику.

³ *Левин Ю.И., Сегал Д.М., Тименчик Р.Д., Топоров В.Н., Цивьян Т.В.* Русская семантическая поэтика как потенциальная культурная парадигма // *Russian Literature*, 1974, N 7/8.

⁴ Это ощущение иллюстрируется, в частности, в именах персонажей стихотворений Кавафиса, укорененных прежде всего на греческой почве, от античности до современности, см.: *Ντελόπουλος Κ.* *Ἱστορικά καί ἄλλα πρόσωπα στήν ποίηση τοῦ Καβάφη.* Ἀθήνα. 1972.

⁵ *Бродский И.* Указ. соч. С. 148.

⁶ *Сэпир Э.* Введение в изучении речи. М.; Л., 1934. С. 74.

⁷ *Yourcenar M.* *Présentation critique de Constantin Cavafy*. P., 1958. P. 169.

⁸ *Pontani F.M.* *Costantino Kavafis*. Milano, 1972. P. 269.

⁹ *Chantraine P.* *Grammaire homérique*. P., 1981. T. II. § 72, § 63.

¹⁰ *Mirambel A.* *Grammaire du grec moderne*. P., 1949. P. 71.

¹¹ *Fischer E.* *Amor und Eros*. Hildesheim, 1973. S. 12—13; *Durup-Carré S.* *L'Homosexualité en Grèce antique: tendance ou institution?* // *L'Homme*, 1986. N 97—98. P. 372.

¹² *Yourcenar M.* *Op.cit.* P. 42.

¹³ *Minucci P.M.* *Costantino Cavafis*. Firenze, 1979. P. 90s.

¹⁴ *Benveniste E.* *Actif et moyen dans le verbe* // *Journal de psychologie*, 1950. T. XLIII. P. 125s.

¹⁵ *Струве Г.П.* Русская литература в изгнании. Париж, 1984. С. 320.

¹⁶ *Peri M.* *Quattro saggi su Kavafis*. Milano, 1977. P. 71.

¹⁷ *Левин Ю.И.* Зеркало как потенциальный семиотический объект // ТЗС. 22. Тарту, 1988. С. 11.

¹⁸ *Золян С.Т.* "Свет мой, зеркальце, скажи..." (к семиотике волшебного зеркала) // Там же. С. 42.

¹⁹ *Яков Друскин.* Сны // Даугава. N 3. 1990. С. 115.

²⁰ *Левин Ю.И.* Лирика с коммуникативной точки зрения // *Structure of Texts and Semiotics of Culture*. The Hague; Paris, 1973.

²¹ *Бродский И.* Указ. соч. С. 147.

²² *Γοῦρκας Σ.* *Ὁ Καβάφης καί ἡ ἐποχὴ του.* Ἀθήνα, 1973. Σ. 235.

²³ О контекстах, в которых употребляется нгр. *καίρός*, см.: *Βοοτανζόγλου Θ.* *Ἀντιλεξικόν, Ἀθήνα*, 1949. s.v. *καίρός*.

²⁴ О балканской Аркадии как семантической единице, "перезежающей" с места на место см.: *Slarđak S.* *Balkanske Arkadije* // *Umetnost i mit*. Beograd, 1987. О связи *острова и корабля* (плавающий остров) см.: *Айрапетян В.* *Идея острова* // Вопросы изучения армянской народной культуры: Тезисы докладов. Ереван, 1988. С. 43.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- VI Балк. конгр.
Лингвистика
Проблемы культуры
VI Балк. конгр.
Резюме
- BE
БЛС
БФ
МФ
НЗЛ
Одредбе...
- ОКДА
Рад XIII конгр.
- СБЯ
СЕ
X съезд славистов.
Языкознание.
ТЗС
ЕАТ
СВ
Rad XVII kongr.
- SFB
Symp. thrac.
- ZB
ZWB
- Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.08.89—06.09.89. Лингвистика. Проблемы культуры. М., 1989.
- Sixième congrès international d'études du Sud-Est Européen. Sofia 30 août—5 septembre 1989. Résumés des communications. Sofia, 1989.
- Балканско езикознание. София.
- Балканский лингвистический сборник. М., 1979.
- Балкански фолклор. София.
- Македонски фолклор. Скопје.
- Новое в зарубежной лингвистике. М.
- Одредбе позитивног законодавства и обичајног права о сезонским кретањима сточара у југоисточној Европи кроз векове. Београд, 1976.
- Общекарпатский диалектологический атлас.
- Рад XIII-ог Конгреса савеза фолклориста Југославије. Скопје, 1966.
- Славянское и балканское языкознание. М.
- Сопоставително езикознание. София.
- X Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М., 1988.
- Труды по знаковым системам, Тарту.
- 'Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Β' Αθήναι, 1959.
- Cahiers balkaniques. Paris.
- Rad XVII Kongresa saveza folklorista Jugoslavije. Zagreb, 1972. Fondation européenne Dragan. Milan.
- Stellung der Frau auf dem Balkan. Berlin, 1987.
- Actes du Symposium International de Thracologie organisé par la Fondation européenne Dragan. Milan.
- Zeitschrift für Balkanologie. Wiesbaden.
- Ziele und Wege der Balkanlinguistik. Berlin, 1983.

LA CARCASSE LINGUISTIQUE DU MODÈLE DU MONDE BALKANIQUE (MMB)

Le problème abordé ici est lié pour l'auteur avec l'analyse du système grammatical de l'ULB (union linguistique balkanique). Il était supposé que les langues—membres de l'ULB sont soumises à l'opposition *semblable/dissemblable*. Ça veut dire que les langues balkaniques, avec leurs nombreuses affinités structurelles, avec un système grammatical commun, gardent leur pleine individualité. Semblant et dissemblant dans le même temps, les langues balkaniques répandent cette qualité au niveau supérieur, celui de la mentalité. Ainsi, il surgit le problème des relations entre la langue et la mentalité qui se rencontrent dans leur mission de la représentation du tableau du monde.

C'est une esquisse, où on voudrait réunir le tableau du monde fixé dans MMB avec ce système unique des signes que représente la langue. La langue introduit l'homme dans le monde, l'aide de le comprendre, de le classifier. C'est avec la langue que l'homme s'approprie le monde et y reçoit sa propre place. L'essence de cette réunion du monde et de la langue (au centre duquel se trouve l'homme) consiste dans leurs relations compliquées qu'on peut définir en termes de *forma formans*. Ça veut dire qu'on ne peut pas y voir les rapports entre la forme et le contenu: c'est une coopération où le monde influence la langue et la langue influence le monde. C'est la parole qui décrit le tableau du monde et crée par excellence son modèle. Mais c'est MM qui forme sa langue à elle. Quant'à la situation balkanique, ici tous ces processus reçoivent une réalisation spéciale, très compliquée et très originale, parce qu'il s'agit d'un conglomérat des individualités formant une entité particulière. Et c'était un des buts de ce livre tirer l'attention vers l'unité, vers l'intégrité du monde avec l'interdépendance de tous ses parties — diverses, individuelles.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
<i>Глава 1</i>	
О модели мира	5
<i>Глава 2</i>	
О лингвистических основах модели мира	26
<i>Глава 3</i>	
О балканской модели мира	64
<i>Глава 4</i>	
Мифологическое программирование повседневной жизни и его кодирование в тексте	109
<i>Глава 5</i>	
Оппозиция <i>внутренний/внешний</i> и ее отражение в БЯС	137
I. Оппозиция <i>внутренний/внешний</i> и категория именного дейксиса в БЯС (балкано-славянский фрагмент)	139
II. Оппозиция <i>внутренний/внешний</i> и категория пересказывания в БЯС	151
<i>Приложение 1</i>	
Неопределенный артикль в структуре албанской волшебной сказки	166
<i>Приложение 2</i>	
Категория пересказывания и перфект	173
<i>Приложение 3</i>	
Совмещение <i>этого</i> и <i>иного</i> мира в балканских обрядах, связанных с рождением ребенка	178
<i>Приложение 4</i>	
"Миорица": уникальное и типовое	185
<i>Приложение 5</i>	
Анализ стихотворения К. Кавафиса "На корабле"	194
Список сокращений	204
Résumé. La carcasse linguistique du modèle du monde balkanique (MMB)	205

SOMMAIRE

Préface	3
<i>Chapitre 1</i>	
Le modèle du monde	5
<i>Chapitre 2</i>	
La carcasse linguistique du modèle du monde	26
<i>Chapitre 3</i>	
Le modèle du monde balkanique	64
<i>Chapitre 4</i>	
La mythologisation de la vie quotidienne et son codage dans le texte	109
<i>Chapitre 5</i>	
L'opposition <i>interne/externe</i> et sa réflexion dans le système de l'ULB	137
I. L'opposition <i>interne/externe</i> et la catégorie de la deixis nominale dans l'ULB	139
II. L'opposition <i>interne/externe</i> et la catégorie <i>Evidential</i> dans l'ULB	151
<i>Appendice 1</i>	
L'article indéfini dans la structure du conte merveilleux albanais	166
<i>Appendice 2</i>	
La catégorie <i>Evidential</i> et <i>perfectum</i>	173
<i>Appendice 3</i>	
L'identité de <i>ce monde</i> et de <i>l'autre monde</i> selon les rites balkaniques liés avec la naissance de l'enfant	178
<i>Appendice 4</i>	
"Miorița": traits uniques, traits type	185
<i>Appendice 5</i>	
L'analyse du poème de C. Cavafy "Sur le pont d'un navire"	194
Abbreviations	204
Résumé. La carcasse linguistique du modèle du monde balkanique (MMB)	205

Научное издание
ЦИВЬЯН Татьяна Владимировна
**ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ
БАЛКАНСКОЙ МОДЕЛИ МИРА**

*Утверждено к печати
Институтом славяноведения
и балканистики АН СССР*

Редактор издательства *Г.Н. Корозо*
Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*
Технический редактор *И.И. Джиоева*
Корректор *Т.И. Шеповалова*

Набор выполнен в издательстве
на электронной фотонаборной системе

ИБ № 46334

Подписано к печати 05.09.90
Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная № 1
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл.печ.л. 13,0. Усл.кр.-отт. 13,3. Уч.-изд.л. 15,9
Тираж 1800 экз. Тип. зак. 443. Цена 3р. 20к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485,
Профсоюзная ул., д. 90
2-я типография издательства "Наука"
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6

Зр. 20 к.



М. Эшер
Бабочки
VI—1950

