

ОБ ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ МИРОВИДЕНИИ

© 2015 г. Сергей Юрьевич Бородай

Институт востоковедения РАН, Москва, 107031, Россия
sergey_boroday@inbox.ru

В основе индоевропейского мировидения лежит световая метафора. Рождение мыслится как появление на свет, жизнь — как способность видеть солнце; мир понимается как «то, что под солнцем», а мерой его существования выступает движение солнца. Божественное мыслится как светлое, дневное и небесное, боги в коллективном смысле располагаются на небе. Поэтическое творчество и культ пронизаны семантикой света и видения. С метафорой света тесно связан центральный нерв индоевропейской пред-онтологии — понятие истины (**h₁s-ont-/*h₁s-nt-*). Индоевропейцы мыслят истину как особое, «истинное» состояние сущего, характеризующееся ладностью, устойчивостью и благостью в ее многообразных вариациях; истина в то же время это и поэтическое слово, которое должно раскрыть подлинное бытие космоса. Поэтическая практика истины является центральным событием ритуала и восхваления. Специфику «истины» следует понимать из специфики индоевропейского глагола бытия (**h₁es-*), характеризующегося имперфективностью, презентностью, копулятивностью и аксиологически окрашенной экзистенциальностью. Семантический комплекс *истина-бытие-открытость-слово-слава-свет* является ядром индоевропейского мировидения, принципиально отличающим его от других языковых картин мира, в частности от языков австралийских аборигенов, где доминирует акустическая метафора.

Ключевые слова: индоевропейистика, индоевропейская поэтика, языковая картина мира, семантическая типология, мифопоэтическое мышление, лингвистическая относительность

ON THE INDO-EUROPEAN WORLDVIEW

Sergey Ju. Boroday

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, 107031, Russia
sergey_boroday@inbox.ru

The core of Indo-European worldview is the metaphor of light. Birth is conceptualized as «coming into the light», life — as «an ability to see the sun». The world is viewed as «everything under the sun», and the sun is imagined as measure of its being. Divine is conceptualized as light, diurnal and celestial; the gods are situated on the sky. Poetry and cult are associated with the ideas of light and mystic vision. The central part of Indo-European proto-ontology is constituted by the notion of «truth» (**h₁s-ont-/*h₁s-nt-*). Indo-European peoples understand truth as specific «genuine» state of being that has such qualities as order, firmness, goodness, embodied in different forms; truth also designates poetic word that should uncover genuine being of cosmos. Poetic practice of truth is a central event of rite and praising. It is necessary to understand the specificity of truth on the basis of specificity of Indo-European verb of being (**h₁es-*) that is used in imperfective aspect / present tense, as copula and existential verb with positive connotation. Semantic complex *truth-being-openness-word-glory-light* is the core of Indo-European worldview that makes it specific and different from other language worldviews (e. g. Australian languages, where the acoustic metaphor is widespread).

Keywords: Indo-European studies, Indo-European poetry, language worldview, semantic typology, mythological thinking, linguistic relativity

σὺν ἀλαθείᾳ δὲ πᾶν λάμπει χρέος
Только в истине все выходит на свет
Ваххилид, *Od. VIII. 19—20*

Понятие «мировидения» — если мы откажемся от его трансцендентальных коннотаций и начнем рассматривать его с точки зрения формы слова — как нельзя лучше подходит для характеристики пред-онтологии индоевропейских народов. Мотив «зрения», «света», «сияния» настолько доминирует в индоевропейском мышлении, что можно даже пренебречь отсутствием надежной индоевропейской реконструкции для слова со значением «мир». Эта доминанта проявляется как в отдельных лексико-грамматических явлениях, так и в общей интенции индоевропейского поэтического наследия. Из отдельных лексико-грамматических явлений можно упомянуть тот факт, что чрезвычайно частотный и архаичный глагол **uēid-* имеет основное значение ‘увидеть’, в форме назального презенса он обозначает ‘находить’, а в хорошо сохранившейся основе перфекта — ‘знать’¹. Наряду с корнем **ǵneh₃-*, форма которого с трудом поддается истолкованию², это единственный глагол со значением ‘знать’ в индоевропейском языке. Его мотивировка как «увидения, нахождения в состоянии видения» (перфект здесь передает стативное значение, которое еще фиксируется у Гомера и в Ведах) показательна не только в контексте хорошо засвидетельствованного развития *видеть* ⇒ *понимать, знать* (ср. русск. *вижу* в смысле ‘понимаю’, англ. *I see*, нем. *Ich sehe* и др.), но и в контексте специфического функционирования этого глагола в поэтических текстах, где его дериваты наряду с дериватами и.е. **men-/*mneh₂-* играют ключевую роль в передаче представлений о сакральном знании, видении, прозрении, внутреннем созерцании-припоминании священных формул. Здесь можно добавить, что **mneh₂-* (**mn-eh₂-*), указывающее на такое «мышление-припоминание», возможно, также исконно было связано с «видением», о чем говорит лув. *tanāti* ‘видеть, ощущать’; имела место семантическая эволюция *внутренне видеть* ⇒ *представлять* ⇒ *вспоминать* [LIV 2001: 447]. Иначе говоря, на лексико-грамматическом уровне есть все основания предполагать устойчивую индоевропейскую ассоциацию знания в его разнообразных проявлениях и видения.

Другим лексико-грамматическим примером существования «зрительной», «световой» доминанты является глагол **h₁erk^u-*, для которого восстанавливается значение ‘петь’, но также ‘сиять’; к нему восходят хет. *arku-* ‘восхвалять, петь’, тохар. А *yärk-* ‘читать’, хотан. *āljs-* ‘петь’ и др.-инд. *arc-* ‘сиять, петь’ (ср. также арм. *erg* ‘песня’, др.-ирл. *erc* ‘небо’); делались попытки выделить два омонимичных глагола со значением ‘сиять’ и ‘петь’, но убедительных результатов они не принесли. По-видимому, уже для индоевропейского периода нужно предполагать связь «сияния» и «пения» (возможно, образовавшуюся в результате контаминации). Эта связь удержалась только в древнеиндийском языке, она даже обыгрывается в Ригведе (I.92.2—3): «Зори создали (свои) знаки, как прежде, / Алые они направили сверкающий свет. // Поют (~ сияют, *arcanti*) они, / (Прибыв) издалека, (проехав) на той же самой упряжке». Как будет показано далее, ассоциация «пения», «слова», «славы» и «сияния» чрезвычайно популярна в отдельных индоевропейских традициях.

Тезис о преобладании «световых», «зрительных» мотивов может быть рассмотрен и в более широком мировоззренческом контексте. Хорошо известно, что индоевропейское обозначение «бога», **deī_o-*, связано с корнем **dei-* ‘сиять’; оно произведено либо непосредственно от глагола **dei-*, либо в результате неправильной вриддхи-деривации от основы

¹ Впрочем, как показывает семантика дериватов этого глагола, он обладал значением ‘знать’ не только в перфекте, ср. [NIL 2008: 717—722].

² Попытки некоторых авторов связать этот корень с и.е. **ǵneh₁-* ‘рождать’ с фонетической точки зрения выглядят неудачными, несмотря на то, что в истории индоиранских языков была тенденция к контаминации этих корней, а в древнеиндийской традиции на поэтическом уровне обыгрывается созвучие *jan-* ‘рождать’ (< **ǵneh₁-*) и *jñā-* ‘знать’ (< **ǵneh₃-*).

**dieu-* ‘небо, день’, которая также восходит к **dei-*³. Таким образом, божественное понимается индоевропейцами как нечто принципиально ясное, светлое, дневное, небесное. Хотя в разных индоевропейских традициях известны и земные, и подземные, и атмосферные боги, все же когда о богах говорится в коллективном смысле, то их местоположение неизменно связывается с небом. Индра находится «на первом небе, среди сидения богов» (*prathamé viyomani devānām sādane*, РВ VIII.13.2); это великое сидение вдали от людей, оно в небесах (РВ IX.83.5; X.96.2; III.54.5 и др.). У греческих поэтов встречаются идиомы θεῶν ἔδος ‘сидение богов’ и ἀθανάτων ἔδος ‘сидение бессмертных’; при этом греч. ἔδος и др.-инд. *sādas-* восходят к **sed-os-*, от этого корня в продленной ступени также происходит древнеирландское *síd* ‘сидение’, с помощью которого в ирландской традиции обозначались холмы и курганы, где, как считалось, обитают языческие боги. Божественное противопоставляется в индоевропейском мышлении человеческому как небесное — земному⁴. Основа со значением ‘человек’ (умбр. *homu*, литов. *žmiõ*, др.-англ. *guma*, гот. *guma*, др.-норв. *gumi*, др.-ирл. *duine* и др.) произведена от слова «земля», **d^héǵ^hom-*, что отчетливо видно в случае с лат. *homo* ‘человек’ и *humus* ‘земля’; даже в греческом языке, где исконное слово было заменено на не имеющее хорошей этимологии ἄνθρωπος, сохранилось поэтическое обозначение людей ἔλι-χθῆνοι «те, кто на земле». Противопоставление «расы земных» и «расы небесных», как показано М. Уэстом, может быть обнаружено в индийской, фригийской, италийской, кельтской и германской традициях [West 2007: 125—126].

У индоевропейцев мы также находим многочисленные экзистенциальные мотивы, связанные с солнцем. Быть живым, быть на земле, существовать тождественно способности *видеть солнце*. «Здесь пусть будет этот человек со (своей) жизненной силой — / В доле у солнца, в мире бессмертия!» — гласит ведийское заклинание (АВ VIII.1.1). «Пусть не выдашь ты нас смерти (*mṛtyave*) никогда, о Сома! / Пусть увидим мы (*paśyema*) еще, как восходит солнце!» — восклицает поэт (РВ X.59.4). В Ригведе оборот «видеть солнце», имеющий значение «быть живым», иногда сокращается просто до одного глагола «видеть»: «Да буду я господином этого (богатства) с прекрасными коровами, прекрасными сыновьями, / А также видящим (*paśyan*) и исполнившим долгий срок жизни (*dīrgham āyuh*)» (РВ I.116.25). Мотив жизни как способности видеть солнце присутствует также в «Гатах» («Ясна» 43.16; 32.10 и др.). Достаточно часто эта идея встречается и у греческих поэтов. Диомед молит Афину: «Дай мне того изойти и копейным ударом постигнуть, / Кто, упредивши, меня узвел и надмен предвещает, — / В жизни недолго мне видеть (ὄψεσθαι) свет лучезарного солнца!» (Ил V.118—120). Ахиллес вспоминает предсказание Фемиды о смерти Менелая: «В Трое, прежде меня, мирмидонянин, в брани храбрейший, / Должен под дланью троянской расстаться с солнечным светом (λεῖψειν φάος ἠελίου)» (Ил XVIII.10—11). Похожий оборот встречается у греческих трагиков (Soph. Phyl. 1348; Eur. Alc. 393 и т. д.)⁵. Если жизнь — это способность видеть солнце, то рождение понимается индоевропейцами как *появление на свет* (ср. аналогичную русскую идиому). Илифия должна произвести на свет Геракла (φῶς... ἔκφανεῖ, Ил XIX.103—104). Показателен фрагмент из «Илиады», в котором сочетаются мотивы рождения как появления на свет и жизни как способности видеть солнце: «[Илифия] сына на свет извела, и узрел он сияние солнца (ἐξήγαγε πρὸ φῶς δὲ καὶ ἠελίου ἴδεν αὐγὰς)» (Ил XVI.188)⁶. В космологическом аспекте солнце является *мерой жизни всего мира*. Оборот «пока все существует» выражается фразой «до тех пор, пока солнце

³ Обсуждение проблемы см. [NIL 2008: 69—81].

⁴ Другая оппозиция: божественное как бессмертное и человеческое как смертное.

⁵ Греч. δέркоμαι ‘смотреть, замечать’ иногда используется в ранних источниках в значении ‘быть живым’, то есть ‘видеть дневной свет’ (Ил I.88; Од XVI.439; Aesch. Eu. 322). Этот глагол восходит к и.-е. **derk-* ‘замечать, видеть’; интересно, что ведийское *dṛś-* ‘видеть’ (< **derk-*), как и составляющее с ним супплетивную парадигму *paś-*, также в некоторых контекстах имеет значение ‘быть живым’.

⁶ Определенный интерес представляет омонимия между греч. φῶς ‘свет’ и φῶς ‘мужчина, человек’, часто обыгрывающаяся у трагиков; не исключено, что ее следует объяснять общим происхождением данных слов от и.-е. **b^heh₂-* ‘сиять’, как предполагал уже К. Бругман.

взирает вокруг (*yāvát sūryo vipásyati*)» (AB X.10.34), «так долго, как солнце будет в небесах (*yāvát sūryo ásad divi*)» (AB VI.75.3), или подобным образом, что засвидетельствовано на индийском, греческом и кельтском материале. Интересно, что балтийское слово «мир» (литов. *pasaulis*, лтш. *pasuale*) по внутренней форме обозначает «под солнцем». У Гомера находим: «Кони сии превосходнее всех под зарею и солнцем ($\upsilon\lambda' \eta\omega \tau' \eta\acute{\epsilon}\lambda\iota\omicron\nu\nu \tau\epsilon$)» (Ил V.266—267). Мир понимается как «то, что под солнцем» также в ирландской и германской литературе [West 2007: 85—86]⁷.

Утверждение о том, что в индоевропейском мышлении доминирует мотив света и зрения может встретить возражение, согласно которому слово и слух не менее важны для индоевропейцев. Хотя нам не кажется, что с опорой на существующие материалы можно с достаточной полнотой восстановить отношения между слухом и зрением, как они были даны в индоевропейской ментальности, все же мы отметим один важный нюанс, который позволит составить общее представление об этом соотношении. Действительно, слово и слух важны для индоевропейцев. Многочисленные дериваты от корня **kleu-* ‘слышать’ широко распространены в отдельных индоевропейских языках и играют важную роль в поэзии. Можно даже сказать, что основной мотив индоевропейской поэзии — это мотив славы, **kleues-*. Но что обозначает «слава», что значит «быть славным», «прославленным»? Обозначает ли это популярность в плане известности как можно большему числу людей? Безусловно, **kleues-* в каком-то смысле связано с известностью. Но что значит «быть известным» для архаической эпохи? Какими неперенными семантическими атрибутами обладает известность в архаическую эпоху? Пожалуй, основная специфика в том, что известность не является известностью ради известности, то есть ситуация не ограничена чисто антропологической перспективой, перспективой популярности; напротив, известность — это некое высшее состояние бытия, твердо ассоциируемое со светом и сакральностью. Быть известным — это быть явным, быть очевидным для как можно большего числа людей и вообще быть открытым для всего сущего; слава — это удержание сакрального имени наяву, это незабвенность имени, это бессмертие; быть славным — значит стоять в свете. Не случайно, что слава ассоциируется, в первую очередь, с божественным. Именно боги являются славными (что лучше всего представлено в индоиранской традиции), именно с ними связано гимнотворчество, именно их сакральное имя должно быть упомянуто в первую очередь, а человек или герой может стать причастен этому в той степени, в какой он сам сподобился божественной участи. Боги бессмертны, постоянны, непреходящи (но не вечны!), и в этом они подобны солнцу, которое является мерой переменчивой земной жизни, поэтому такой эпитет славы как «неувядающая», **n-d^hg^hi-to-*, указывает на ее божественный и небесный источник; как и небо, слава должна быть великой, **meg-h₂-*, своими размерами она достигает небес (греч. κλέος οὐρανόμεγες; Од VIII.74; IX.20; РВ I.126.2; IV.31.15 и др.); при этом, разумеется, сфера ее действия распространяется и на землю: слава обозначается как «широкая», *cerH-u-*, то есть тем же эпитетом, что и земля. Задача поэта в том, чтобы установить, сделать, вытесать, выявить славу, обнаружить с помощью этой славы то эмпирическое событие, о котором идет речь, и придать ему статус неувядающего бытия, удержав в памяти потомков (в том числе и обеспечить возможность его последующего активного упоминания-видения по модели **men-/*mneh₂-*). Таким образом, слава двояко связана с вы-явлением: с одной стороны, она сама делается, вы-является видящим поэтом⁸, с другой стороны, она выступает неперенным условием вы-явления героического события, — вероятно, составляет единый семантический сгусток с этим выявлением, так что о слове-славе следует также говорить как о свете⁹. Благодаря подобной двоякости, можно утверждать, что слава

⁷ Обширный материал по рассмотренным световым мотивам см. в [Durante 1976].

⁸ Ср. особенно идиому **kleues & d^heh₁-*.

⁹ Эта идея хорошо выражена в древнеиндийской и греческой поэзии. Ведийские поэты восхваляют Брихаспати, «неся в устах свет» (*bibharto jyotir āsā*, РВ X.67.10); Брихаспати собирается вложить в уста поэта «блистательную речь» (*dyumatīm vācam*) (РВ X.98.2—3); Агни должна быть дарована

и по своему происхождению, и по своей функции как бы обусловлена светом; она находится в подчиненном положении по отношению к тому ключевому вы-явлению, которое происходит в событии сакральной рецитации. Центральной оказывается именно эта явственность, эта возможность быть открытым и увиденным.

Данная точка зрения подтверждается тем фактом, что поэтическое творчество у индоевропейцев понимается как визионерство. Существует целый ряд прямых и косвенных материалов, по которым можно судить об этом. Одно из вероятных обозначений праиндоевропейского поэта, реконструируемое на базе западных языков, **uōt-* ‘поэт, провидец’ восходит к перцептивному глаголу **uet-* ‘быть осведомленным; видеть’: др.-ирл. *fethid* ‘видит, смотрит, замечает’, др.-инд. *āpi vatati* ‘знаком, осведомлен’, парфянск. *frwd-* ‘быть осведомленным, знать, понимать’ и др.¹⁰ Как показывает Уоткинс, семантика видения обнаруживается в таких формах как др.-ирл. *fáith* ‘предсказатель, провидец’, валл. *gwavd* ‘поэзия’, лат. *vātēs* ‘провидец’; к этому корню также относятся др.-англ. *wōþ* ‘песня, поэзия’, др.-норв. *ōðr* ‘поэзия’. От существительного **uōt-* было произведено притяжательное прилагательное **uōt-ó-* ‘обладающий прозрением’, которое мы находим в др.-англ. *wōd*, др.-норв. *ōðr* ‘неистовый’, др.-в.-нем. *wuot* ‘безумный’; мы имеем также основу **uōt-e/onó-* ‘тот, кто воплощает собой прозрение’, откуда др.-норв. *Odinn*, др.-англ. *Wōden*, др.-в.-нем. *Wuotan* ‘бог Один’ [Watkins 1995: 118]. Два других обозначения «поэта», претендующие с той или иной долей вероятности на праиндоевропейский статус, **kāru-* ‘певец, поэт’ и **gʷh₂-dʰh₁-o-* ‘поэт’ («делающий молитву»), не содержат указания на видение. Однако такое указание может быть найдено в обозначениях поэта и жреца в отдельных традициях. Кельтское название жреца др.-ирл. *druí*, валл. *derwydd*, галльск. *druids* (pl.) восходит к композиту **dru-uid-*, первая часть которого обозначает «дуб» (в переносном смысле «силу»), а вторая является формой глагола **ueid-* ‘видеть, знать’; иначе говоря, **dru-uid-* — это ‘обладающий силой прозрения’ (возможны также варианты ‘хорошо видящий’, ‘предсказывающий по дубу’, ‘видящий по дубу’ и т. д.). Другое кельтское слово др.-ирл. *fili* ‘поэт, провидец’ восходит к глаголу **uel-* ‘видеть’¹¹; семантика «видения» здесь еще сохраняется на синхронном уровне (ср. валл. *gwelet* ‘видеть’). Кельтское название поэзии др.-ирл. *auí*, *ai*, валл. *awen* восходит

древняя речь как «строителю, несущему факелы вдохновенных слов» (*vipām jyotīmsi bibhrate na vedhase*, РВ III.10.5); именно гимн имеется в виду, когда у Брихаспати выпрашивают то, что «ярко сверкает (*vibhāti*) среди людей, наделенное силой духа», «мощно светит (*dīdayac chavasa*)», является «ярким сокровищем» (РВ II.23.15); Сомы должен выровнять путь для гимна, то есть «воссветить свет» (*rocayā rucāḥ*; РВ IX.9.8); Канвы наполняются потоком истины, когда «сами по себе начинают пылать поэтические мысли (*dhītayah*), пребывавшие в тайне» (РВ VIII.6.8); поэты разглядывают птицу Патангу сердцем и мыслью, ища «след лучей»; в мысли Патанга несет речь: «Это сверкающее небесное познание (*dyotamānām svaryam mañṣām*) / Мудрецы хранят в обители истины» (РВ X.177.2); в других гимнах говорится о «светлоокрашенной поэтической мысли (*śukravarnām dhiyam*)» (РВ I.143.7), о «светлой молитве (*śvetayā dhiyā*)» (РВ VIII.26.19), о «яркой песне (*citram arnam*)» (РВ VI.66.9), о «светлом произведении (*śukra mañṣā*)» (РВ VII.34.1) и т. д. Интересно, что греческий глагол ἀγλαΐζω обозначает ‘делать блестящим, украшать’, но и ‘славить’ (ср. αἴγλη ‘блеск, сияние, слава’). Мы находим его у Ваххилида: «Богу, богу да воздаст наш блеск — нет на свете вернейшего блага! (θεόν, θε[ο]ν τις ἀγλαΐζέθω γάρ ἄριστος [δ]ῶλβον)» (Od. III.21—22); также этот глагол встречается у Пиндара: царь Гиерон «блещет мусической красотой [т. е. поэзией] (ἀγλαΐζεται δὲ καὶ μουσικᾶς ἐν ᾧτω)» (Ol. I.14—15). Согласно Пиндару, «без песни и великая сила пребывает во мраке» (Nem. VII.14); Аркесилая Киренского «осияли (φλέγοντι) прекраснокудрые Хариты», то есть он «обрел памятник славящих слов (λόγων φερτάτων)» (Nem. V.45—50); слава царя Гиерона сияет (λάμπει... κλέος, Ol. I.23), прославленные подвиги горят в веках, достигая эфира (λάμπει... ἔργα, Pyth. IV. 227). При этом у Пиндара о песне часто говорится как о «красе», κόσμος (Ol. VIII.109; Ol. XI.11—14; Isthm. VI.69; Nem. III.31), ср. особенно Pyth. II.10, где упоминается, что Артемиды и Гермес увенчали Гиерона «сияющей красотой» (αἰγλάεντα... κόσμον).

¹⁰ См. [IEW: 346; LIV 2001: 694; Werba 1997: 232; EWA II: 494; Cheung 2007: 427—428].

¹¹ К этому корню также относится лат. *vultus* ‘выражение лица, взгляд’, гот. *wulþus* ‘величие’ (< **uþ-tu-*); см. [LIV 2001: 675; IEW: 1136—1137].

к и.-е. корню **h₂eu-* ‘видеть’, откуда также хет. *au-* ‘видеть’, др.-инд. *āvis* ‘очевидно’, литов. *ouye* ‘наяву’, греч. *αἶω* ‘воспринимать’, ст.-слав. *javiti*, русск. *явуть*; интересно, что уже в хеттском языке от этого глагола было произведено существительное *uutalla-* ‘провидец’¹². Древнеиндийское обозначение поэта *kavi-*, вероятно, родственно греч. *κοῦω* ‘замечать’, лат. *saveo* ‘быть бдительным, предусмотрительным’, ст.-слав. *čujō* и восходит к и.-е. **(s)keuh-* ‘замечать, смотреть’¹³. Древнерусское обозначение жреца *vědunъ*, фиксируемое в летописях с XIII в., связано с глаголом *vědati*, восходящим к старому перфекту от и.-е. **ueid-* ‘видеть’; при этом славянские когнаты *vědati* в ранних памятниках имеют значение не только «знать», но и «видеть»¹⁴, то есть можно утверждать, что в *vědunъ* еще на синхронном уровне присутствуют оттенки «видения» (ср. также др.-русс. *viděti*). Это лишь некоторые примеры, показывающие часто встречающуюся мотивировку в обозначении «поэта» как «видящего»¹⁵.

Важно отметить, что божественное и поэтическое видение не является только взглядом в прошлое или предсказанием будущего; оно распространяется на все срезы времени, что отражено в специальном поэтическом обороте; см. [Schmitt 1967: 252—254; West 2007: 103—104]. Греческий провидец Калхас знает «то, что есть, то, что будет и что было (*τά τ' ἔοντα τά τ' ἔσομενα πρό τ' ἔοντα*)» (Ил I.70). Гесиод рассказывает, что Музы вдохнули в него дар божественных песен, чтоб воспевал он «что будет и что было (*τά τ' ἔσομενα πρό τ' ἔοντα*)» (Theog. 32); сами же Музы всегда излагают «то, что есть, то, что будет и что было (*τά τ' ἔοντα τά τ' ἔσομενα πρό τ' ἔοντα*)» (Theog. 38). В одном плохо сохранившемся фрагменте Пиндара упоминается, что Афина и Мнемосина инспирировали глас о прошлом, настоящем и будущем (*ἐνέθηκε... φώνῃ τά τ' ἔοντα τε καί... πρόσθεν γεγεννημένα*; фрагмент 521, 83). Индийский мудрец Маркандей знает прошлое, настоящее и будущее (МБх III.186.85; IX.62.38; XII.47.65). Царица Видура является «созерцателем будущего и прошедшего» (*bhaviṣyād-bhūta-darśinī*; МБх V.134.12). Варуна расположился в водах и оттуда «все сокрытое наблюдает внимательный, сотворенное и что только будет сотворено (*viśvāni adbhutā cikivān abhi paśyati kṛtāni yā ca kartvā*)» (РВ I.25.11). Подобная формулировка может быть найдена также у нартов, а в славянском язычестве она фиксируется вплоть до середины XIX в. [West 2007: 104]. Оборот «то, что было, что есть и что будет» используется также для обозначения целокупности сущего; данный смысл он имеет в индоиранской традиции («Ясна» 33.10; РВ X.90.2; АВ X.7.22; X.8.1) и у философствующих поэтов-досократиков. Гераклит говорит, что космос «всегда был, есть и будет постоянно живой огонь мерно вспыхивающий и мерно угасающий (*ἦν αἰεὶ καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶ ὡον, ἀλτόμενον μέτρα καὶ ἀλοσβεγνόμενον μέτρα*)» (фрагмент В 30). Его использует Эмпедокл, когда говорит о происхождении космоса из элементов под воздействием любви: *πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσται καὶ ἔσται* «все, что было, что есть и что будет» (фрагмент В 21.13). Фразеологизм «то, что было, что есть и что будет», указывающий на целокупность сущего и на область поэтического прозрения, формулируется с использованием различных лингвистических средств в разных языках и даже в рамках одного языка. Среди них презентное причастие

¹² Авторы LIV реконструируют для хеттского глагола праформу **h₂eu-* ‘видеть’, мотивируя это тем, что в начале хеттского слова отсутствует *h-*, являющееся регулярным рефлексом второго ларингала [LIV 2001: 243]. Но подобное отсутствие можно объяснить, как предложил Клухорст, смещением **h₁-* и **h₂-* перед **o* в прахеттский период и выравниванием парадигмы глагола по **h₁-*, которое перешло в */?-/* и затем выпало. В пользу начального **h₂-* в праиндоевропейском ясно говорит греч. *αἶω* < **aṛiṣō* < **h₂euis-*, а также лат. *audiō* < **h₂euis-d^hh₁-je/o-*, см. [Kloekhorst 2008: 227—229]. Эти сложные объяснения могут быть несколько упрощены предположением о том, что фонема **a-* существовала в праиндоевропейском языке и могла появляться в начале слова.

¹³ см. [LIV 2001: 561;IEW: 577—578].

¹⁴ Например, с помощью ст.-слав. *věděti* переводятся не только греческие абстрактные глаголы *γινώσκω, ἀναλογίζομαι, ἐπίσταμαι, συνειδέναί, μαθάνω*, но и глаголы с семантикой перцепции *εἰδέναί, ὀράω* ‘видеть’ и даже *ἀκούω* ‘слышать’ [Цейтлин и др. 1994: 164].

¹⁵ Возможно, именно с метафорой «видения (внутренним взором)» связано то, что в ряде индоевропейских традиций поэты изображаются слепыми.

от греч. εἰμί, сочетание презентного причастия с греч. наречием τῶρ или τῶρσθεν, причастие будущего времени от εἰμί, перфектное причастие от γύγνομαι, причастие от др.-инд. bhū-, kṛ- и т. д. Устойчивость семантики в разных традициях говорит в пользу того, что данный оборот имеет общиндоевропейское происхождение, но мы не знаем, какова была его исконная формулировка (отсутствие будущего времени в праиндоевропейском могло компенсироваться разными способами: от использования превербов до модальных форм).

В связи с проблемой поэтического видения большой интерес представляет и.-е. корень *men-. Данный корень может претендовать на раскрытие дополнительных смысловых оттенков техники индоевропейского поэтического видения, поэтому мы остановимся на нем подробнее. Согласно индоевропейским воззрениям, сакральное событие и сакральное слово должны быть предстаны в памяти, они должны быть увидены внутренним взором и только затем произнесены; такое визуальное мышление-припоминание кодируется корнем *men-/*mneh₂¹⁶. В. Н. Топоров удачно определил и.-е. *men- как «ментальную деятельность, специфический вид тонкого возбуждения, некоего состояния вибрирования, позволяющего открыться и реализоваться особым творческим способностям — дару слова, памяти о прошлом, предвидению будущего, прорыву к сути, к ноуменальному и т. п.» [Топоров 2006: 137]. Идею памяти-видения можно проиллюстрировать следующими примерами. В конце многих гомеровских гимнов мы встречаем формулу, состоящую из глагола μνήσκω ‘помнить’ и имени бога. Например, в «Гимне к Афродите»: «Сейчас же, тебя вспомнив, я припомню и другую песню (αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσοι’ αἰοδῆς)». Музы, чье имя, возможно, также связано с этим корнем, рассматриваются у греков как те, кто вдохновляют с помощью припоминания, устанавливая в память; имя матери муз μνησομένη обозначает «память». В латинском языке данная идея выражается с помощью глагола *toneo* ‘напоминать, вдохновлять, внушать’, и не случайно Ливий Андроник переводит μῦσα как *Moneta*. Вельва по указанию Одина должна рассказать о прошлом всех существ, о древнем, что она помнит (*um man*); и далее она говорит: «Великанов я помню (*man*)... / Помню (*man*) девять миров...» и т. д. («Волноспа» 1—2). Сам Один в качестве спутников имеет воронов с именами *Huginn* ‘мысль’ и *Muninn* ‘память’. Похожие мотивы могут быть найдены в древнеанглийском и славянском фольклоре [West 2007: 33—35].

Наиболее показательна в плане усвоения поэтического *men*-комплекса древнеиндийская традиция. Глагол *man-* ‘думать’ (< *men-) широко распространен в Ригведе; но еще более частотны его многочисленные дериваты, относящиеся к поэтическому творчеству: *mánman-* ‘разум, мысль’, *mati-*, *sumati-*, *mánas-* ‘разум, мысль, дух’, *manīṣā-*, *mántra-*, *manótar-*, *māna-*, *manú-*. Вместе со своими дериватами др.-инд. *man-* имеет большое значение для ведийского поэтического дискурса, в котором «мысль», «мышление», «разум» кодируют элемент, играющий важную роль в процессе выстраивания отношений с божественным: мысль божества, дух божества требуется развязать, склонить к дарению, которое является гарантией устойчивости мира, — для этого нужна жертвенная молитва, порожденная мыслью жертвователя в результате ее «соприкосновения» с мыслью божества; по сути, область *man-* в жертвенной процедуре указывает на «ментальный резонанс» между мыслью жертвователя и божества, который обеспечивает прорыв божественного в сферу мирского, сопровождающийся обновлением космоса¹⁷. Не случайно целый ряд гимнов начинается с обращения

¹⁶ Корни *men- ‘думать’ и *mneh₂- ‘помнить’ составляют в поэтическом нарративе единый семантический комплекс «мышления-помнения»; о данном комплексе см [West 2007: 33—35; Watkins 1995: 73]. Исторически *mn-eh₂-, скорее всего, является расширенным вариантом *men- [LIV 2001: 477].

¹⁷ Попытка вписать эту концепцию в «магические» рамки, где жертвователь собирается с мыслями и творит молитву для того, чтобы умилизовать божество, значительно искажает ситуацию, так как ведийский контекст гораздо более многозначен. Архаическая поэзия не является прихотью индивидуального субъекта; напротив, она всегда творится с верой в божественную инспирацию. При этом в источниках часто подчеркивается жертвенная мысль самого божества, а многие гимны приписываются таким «поэтам», как Агни, Индра, Сома, Праджapati и др. Жертвенная мысль или молитва не является только средством приобретения благ, «магией» или чем-то подобным. Скорее,

к богу: *bhadraṃ no api vātaya manaḥ* «Вдохни же в нас счастливую мысль» (РВ X.20.1; X.25.1). Приведем другие показательные примеры:

Два вдохновенных, два поэта на жертвоприношениях у людей, — / Я думаю (*mānye*) о вас, о двух Джатаведасах, чтоб почтить (*yājadhyaī*) (РВ VII.2.7);

Я воспеваю, надеясь на милость / Помогающего вблизи, благодатного, / Щедрого, кто овладел мыслью (*manaḥ*) каждого (РВ I.138.1);

Словно крутящееся колесо (*cakraṃ na vṛtaṃ*), о многопризываемый (*puruhūta*), дрожит дух (*manaḥ*) мой от страха перед нехваткой мыслей, о повелитель давящих камней (РВ V.36.3);

Прочный свет установлен, чтобы видели, — мысль — быстреее из того, что летает (РВ VI. 9.5);

Восхваляй дарителя благ, чей дар не ранит! / Благодатны дары Индры. / Он не отвергает желания своего почитателя, / Побуждая дух (*manaḥ*) к дарению (РВ VIII.99.4);

Не отвлекается моя мысль (*manaḥ*), направленная на тебя; только к тебе устремлено мое желание (*kamaṇ*), о многопризываемый (РВ X.43.2);

Это ему я вручаю как освежение, / Я приношу похвалу, чтобы обезоружить (его) удачными речами. / Индре — сердцем (*hṛdā*), духом (*manasā*), мыслью (*manīṣā*), / (Как) древнему мужу, они начинают молитвы (РВ I.61.2);

На ристалище, о Индра, умом (*manasā*) восхваляемый нами, нам, преданным тебе, о щедрый, даруй защиту! (РВ I.102.3);

Эта почтительная хвала (*stomaḥ*), о Маруты, выточенная сердцем и мыслью (*hrdā taṣṭaḥ manasā*), сложена для вас, о боги. Приблизьтесь, наслаждаясь умом (*manasā*): ведь вы те, кто усиливает поклонение (РВ I.171.2);

Словно мысль (*manaḥ*), в один день проходя пути, Солнце (*sūro*) целиком владеет добром (РВ I.71.9);

Пожертвуй богам самой жертвенной мыслью (*yajīṣṭhena manasā*), / Безошибочным размышлением (*asredhata manmanā*), как вдохновенный, о Агни! (РВ III.14.5);

Какой подход, о Агни, будет желанен духу (*manase*) твоему? ... С каким духом (*manasā*) нам почитать тебя? (РВ I.76.1);

Ты, Сома, проявись через мысль (*manīṣā*)! ... Божественным разумом (*devena manasā*), о бог Сома, завоюй нам долю в богатстве, о обладатель силы! (РВ I.91.1—23).

Примеры подобного рода можно значительно приумножить.

Наибольший интерес для нашей темы представляют случаи эксплицитной связи между др.-инд. *tan-* и видением, зрением, светом. Хорошую иллюстрацию этой связи мы находим в девятом гимне VI мандалы «Ригведы», посвященном Агни-Вайшванаре. Приведем несколько строф из него:

Черный день и светлый день — / Вращаются два пространства по (своему) разумению (*vedyābhiḥ*). / Агни-Вайшванара, рождаясь, / Как царь, преодолел мрак... // Вот первый хотар — взгляните (*paśyata*) на него! / Это свет бессмертный среди смертных (*jyotiḥ amṛtam martyeṣu*). / Это

она выполняет медиативную функцию, выступая пространством ментального опыта, в котором встречаются божественное и человеческое (ср. также космогонический аспект мысли). Т. Елизаренкова верно замечает: «Риши облакает свое видение в слова, которые превращают его в гимн, молитву, литургический текст. Составляя часть ритуала почитания богов, гимн вновь устремляется к богам, давшим риши вдохновение. Тем самым круг замыкается: обмен между божеством и адептом осуществляется и в области поэтического творчества. Божество дает риши доступ к сокровенному и поэтическое вдохновение, а риши сочиняет гимн-молитву для поддержки и восхваления божества» [Елизаренкова 1993: 21]. Ср. здесь же осмысление дара, исходящего от божества, как чего-то светлого, сияющего, постоянные просьбы «посветить» (~ подарить) что-либо и т. д.

он родился, прочно уселся, / Бессмертный, растущий телом. // Прочный свет установлен, чтобы (его) видели, — / Мысль (*dhruvam jyotiḥ nihitam dṛśāye kam manaḥ*) — быстрее из того, что едает / Все боги, единомышленные (*sa-manasaḥ*), с единой волей, / С разных сторон правильно сходятся на одном представлении. // Взлетают мои уши, вз(летает) взгляд (*cakṣuh*), / Вз(летает) этот свет, что заложен в сердце (*vi idam jyotiḥ hṛdaye āhitam*). / Воспаряет моя мысль (*manaḥ*), проникающая далеко. / Что же скажу я? Что же придумую (*maniṣye*)? (РВ VI.9.1—6).

В этом гимне эксплицированы многие индоевропейские «световые» темы. Лейтмотив гимна — мистерия преодоления мрака, которая захватывает поэта и возвышает его. Агни определяется как первый хотар, покровитель поэзии, который знает, как правильно (*rtuthā* ‘своевременно’) произносить речь; Агни — это бессмертный свет, на который сходятся в едином стремлении (*sa-manasaḥ*) боги и вокруг которого конституируются все события ритуала; этот священный свет отождествляется также с мыслью¹⁸ и с тем светом, который заложен в сердце поэта, этот свет должен быть увиден, к чему и призывает гимн. Таким образом, здесь вполне эксплицитна присутствующая во многих ведийских гимнах связь *свет-огонь-мысль-слово-видение*.

Аналогичная ассоциация обнаруживается в другом гимне к Агни:

Созерцающая мыслью (*manasā...nicāyu*) Вайшванару Агни, / Мы с жертвенными возлияниями (его,) следующего истине (*anuṣatyam*), нашедшего солнце, / Щедрого бога, колесничего, веселого, / (Мы,) люди племени Кушкики, призываем песнями (РВ III.26.1).

Другой пример связи мысли и видения находим в I мандале. Поэт обращается к Митре и Варуне:

С тех самых пор, о Митра-Варуна, когда за пределы Закона (*ṛtāt*) / Вы поместили Беззаконие (*anṛtam*) — своим рвением (*manyunā*), / (Рвением) силы действия, своим рвением (*manyunā*), / Там, на ваших местах сиденья, / Мы увидели (*apaśyama*) золотой (трон) — / Пусть силами прозрения мыслью, своими глазами (*dhībhiḥ cana manasā svebhiḥ akṣabhiḥ*), / Своими глазами, (глазами) сомы! (РВ I.139.2).

Помимо возможности видения с помощью мысли, стоит также отметить, что именно рвением, ментальным усилием (*manyú-*) Митра и Варуна отделили порядок от хаоса.

Существует еще довольно много мест, где видение осмысливается в связи с ментальной деятельностью, производной от *man-* (РВ III.38.6; I.163.12; III.26.8; X.177.2; VII.34.1 и др.), но мы сейчас не будем на них подробно останавливаться. Перейдем лучше к упомянутой в предшествующем гимне лексеме *dhī-*, которую можно перевести как ‘восприятие, прозрение, сила прозрения, поэтическая сила’. Первичный глагол др.-инд. *dhī-* (*dhay-*) имеет достаточно широкий диапазон значений: ‘видеть’, ‘созерцать’, ‘замечать’, ‘наблюдать’, ‘воспринимать’, ‘мыслить’; данный корень восходит к и.-е. **dʰeiH-* ‘замечать’, при этом интересно, что только в древнеиндийской традиции из первичного значения ‘замечать, видеть, созерцать’ развилось значение ‘мыслить, прозревать’ (ср. также алб. *di* ‘знать’). Проблеме др.-инд. *dhī-*, а также целому ряду других проблем, связанных с ведийским поэтическим видением, посвящена монография Я. Гонды [Gonda 1963]. Гонда исследовал многочисленные контексты, в которых употребляются глагол *dhī-* и его дериваты (*dhīta-*, *dhīti-*, *dhīra-*, *dīdhīti-*), и пришел к выводу, что в ведийский период существовала особая идеология «поэтического визионерства», которая заключалась в представлении о том, что всеведущие боги связаны со светом, и познание чего-либо возможно только путем мысленной причастности этому свету; такая причастность кодировалась лексемой *dhī-*, ее дериватами, а также целым рядом глаголов, которые включены в смысловой контекст видения, знания и мышления (*ikṣ-*, *cakṣ-*, *ci-*, *cit-*, *paś-/dṛś-*). Гонда считает, что под «видением» следует понимать «присущую “видящим” исключительную и сверхнормальную способность “видеть” в уме вещи, причины связи таковыми, какими они являются в реальности; способность к усвоению

¹⁸ Определение «мысли», *manaḥ*, как быстрой, находит параллели в других традициях [West 2007: 96].

внезапного знания истины, функций и влияний божественных сил, отношений человека к ним и т. д. Именно этому “видению” они [риши] стараются придать форму, именно его они стараются выразить в словах, развить в понятную речь, “перевести” в форму станц и “гимнов” с литургическим смыслом» [Gonda 1963: 68—69]¹⁹. Мы в целом согласны с такой трактовкой, но ее требуется уточнить. Безусловно, с внешней исследовательской точки зрения можно утверждать, что риши соотнобразовывает свое видение с реалиями языка традиции, «переводит» свое видение в каноническую форму; но сами ведийские визионеры, скорее, склонны считать, что в своем видении они имеют дело с уже сформированным гимном, при этом даже стихотворные размеры существуют в качестве небесных архетипов (см. особенно РВ X.130).

Таким образом, для ведийской эпохи можно предполагать, во-первых, тесную связь мышления и видения, а во-вторых, доминирование видения в качестве основного перцептивного механизма²⁰. Елизаренкова резюмирует древнеиндийскую ситуацию следующим образом: «Риши был визионером, высшие истины открывались как озарение перед его внутренним взором, постигнуть значило увидеть... Размышление представлялось, видимо, также в значительной степени как процесс, осуществляемый с помощью внутреннего видения» [Елизаренкова 1993: 69]. Все это имеет место на фоне сильной сакрализации слова, но последнее, хотя оно и предвечно, находится в подчиненном положении по отношению к видению, являясь предметом рефлексии именно в связи с видением и проявлением. К тому же, как отмечалось в литературе, видение ассоциируется с человеческим качеством, в то время как слух в большей степени свойственен божеству²¹. Древнеиндийская ситуация, как нам кажется, выступает наиболее правдоподобным отражением праиндоевропейской ситуации. То, что мы находим в качестве разбросанных свидетельств разных традиций, обладает в Ведах концептуальным единством: знание как видение, поэтическое мышление как прозрение, связь сердца и прозрения, видение как основной перцептивный механизм, гимн как свет, слава как свет, творение словом как проявление, метафорические интерпретации огня и т. д. У нас нет оснований всецело проецировать ведийскую ситуацию на праиндоевропейскую эпоху, но в случае с ведийской традицией мы обладаем хорошим примером того, как все базовые элементы способны функционировать в едином семиотическом поле. Можно только выразить сожаление по поводу того, что реконструкция праиндоевропейской традиции, способная дать столь подробное и разностороннее понимание, неосуществима²².

¹⁹ Гонда обнаруживает преемственность между ведийскими представлениями и более поздними индийскими учениями (в том числе буддизмом и джайнизмом).

²⁰ Ср. типичный пример из Шатапатха-брахманы: «Поистине, глаз — это истина (*satyamṛ vai cakṣuh*). Глаз же и в самом деле истина. Поэтому, если бы сейчас подошли двое спорящих, (один из которых говорил бы): “Я видел!” (*ahamadarsam*), (а другой): “Я слышал” (*ahamaśrausam*), — мы поверили бы именно тому, кто сказал бы: “Я видел!”» (ШБр I.3.1.27).

²¹ В. С. Семенов замечает: «Обращаясь к тексту РВ, мы обнаруживаем, что боги вообще ничего не говорят людям; даже если не говорить о гимнах, в которых отношения между богами (а иногда и между богами и людьми) изображаются в форме диалога, можно утверждать, что они вообще молчат. Субъектом глагола “слышать” (шру) в РВ оказывается божество, а не человек... Просьбы об “услышании” очень часто обращаются к самым разным божествам — Агни, Индре, Пушану и т. д. Ритуальный контекст всего сборника обуславливает частое употребление таких оборотов, как “услышь жертвенный призыв” (хава), “услышь слова молитвы” (вачанси, брахмани), “услышь хвалу” (шлока), “услышь стих” (стома) и т. д.» [Семенов 1981]. Отметим, что обращение к богу с призывом «услышать» является общиндоевропейским мотивом.

²² Мы рассмотрели лишь малую долю «световых» представлений индоевропейских народов. За более подробным описанием читатель может обратиться к работам по отдельным индоевропейским традициям (см. особенно праиндоевропейские мотивы: небо как всевидящий и всезнающий бог, солнце как «глаз бога», огонь как земное проявление солнца; суммировано в [West 2007], там же список литературы). Определенный интерес представляет чрезвычайно развитая лексическая система «видения», многочисленные корни для белого цвета, света, сияния и т. д. [Mallory, Adams 2006: 328—334].

Итак, попытаемся резюмировать те немногочисленные материалы, которые нам удалось привести в связи с мотивом «света», «сияния», «видения» в индоевропейском мышлении. На чисто лингвистическом уровне можно отметить часто встречающийся переход *видеть* ⇒ *знать, понимать*, обширную систему оптической лексики. Сравнение поэтических оборотов показывает, что индоевропейцы представляли себе жизнь как способность видеть солнце, а рождение — как появление на свет; при этом мир описывается как то, что под солнцем, а мерой его существования является движение солнца. Само солнце определяется как «глаз бога» и важной его характеристикой выступает способность видеть все, а значит — знать все; эта же характеристика присуща богу-отцу, отождествляемому с небом; земным солнцем является огонь, культ которого широко распространен в отдельных традициях. Божественное мыслится индоевропейцами как светлое, дневное и небесное; боги в коллективном смысле располагаются на небе, в то время как люди являются принципиально земными существами. Поэтическое творчество и культ тесно связаны с божественной инспирацией, а значит, пронизаны семантикой света и видения; поэт является «провидцем, видящим», что подтверждается не только праиндоевропейской реконструкцией, но и независимой семантической эволюцией в рамках отдельных традиций. Поэтическое видение оказывается припоминанием, мысленным представлением, которое ориентировано не только на некие сакральные события из прошлого, но вообще на все, что было, что есть и что будет (скорее, события из прошлого являются в той степени сакральными, в какой они соответствуют образцу, и на этом основании они уже перестают быть событиями т о л ь к о из прошлого²³); созерцаемая поэтом истина охватывает все срезы времени, при этом формулировка данной истины, утверждение истины, открывается как прорыв небесного в сферу земного — прорыв, который должен быть удержан наяву и за удержание которого ответственные поэты.

Перечисленные сейчас «световые» характеристики, вероятно, не встречаются нигде именно в таком виде и в таком соотношении, какое мы находим у индоевропейцев, но по отдельности все же они широко распространены по всему миру, что легко объясняется общими природными явлениями (солнце, небо, свет и т. д.) и физиологическим доминированием зрения среди других органов чувств; при этом метафора «видения» в смысле поэтического прозрения или религиозного прозрения также широко распространена²⁴. Подлинной спецификой обладает тот лингвистический, мировоззренческий и поэтический контекст, в котором осуществляется индоевропейское видение. И в этом контексте определяющее значение имеет главный нерв индоевропейской пред-онтологии — понятие «истины».

Одним из первых, кто обратил внимание на существование у индоевропейцев особой концепции «поэтической истины», был М. Дилон, который в 1947 г. сравнил в своей небольшой статье древнеиндийские представления о поэтическом слове с похожими кельтскими представлениями [Dillon 1947]. Подробную дескрипцию концепции «поэтической истины» на древнеиндийских источниках проделал Г. Людерс в своей фундаментальной работе о Варуне [Lüders 1959]. Греческий материал, который менее однозначен в данном отношении, проработан в книге М. Детьенна [Detienne 1973]. Наконец, кельтский материал достаточно хорошо представлен у К. Уоткинса [Watkins 1979; 1995]. Уоткинсу также принадлежит определение феномена «поэтической истины» для индоевропейской поэзии; другое такое определение принадлежит Ж. Одри, который вообще считал индоевропейскую религию «религией истины» [Haudry 1985]. Согласно К. Уоткинсу, индоевропейцы понимали истину как «активную интеллектуальную силу, словесно выраженную, которая обеспечивает процветание общества, избыток еды, плодородие и защиту всего этого от несчастья, разрушения и нападения врагов». При этом «сила изреченного слова как формулы и сила поэта

²³ Эта идея «вневременного» и «внемодального» характера событий, как показывают ведийские материалы, могла выражаться инфьюнктивом (что является дополнением к основной функции инфьюнктива в качестве немаркированного члена в системе «конъюнктивной редукции» [Kiparsky 1968]).

²⁴ См., например, [Элиаде 2000].

как хранителя слова и формулы выводятся из их *истинности*» [Watkins 1995: 85]. Как показывает Уоткинс, в данном случае мы имеем «не только культурную практику, общую для индоиранцев, греков и кельтов, мистическую силу истины властителя, но общую индоевропейскую синтаксическую конструкцию, которая обеспечивает лингвистическое выражение этой культурной практики в каждой традиции» [Ibid.: 261]. Судя по сохранившимся материалам, индоевропейская концепция «поэтической истины» содержательно практически ничем не отличалась от древнеиндийских представлений о *ṛtá-* и *satyá-*; как и во многих других отношениях, древнеиндийская традиция оказалась здесь наиболее консервативной. Индоевропейцы понимали истину как особое, «истинное» состояние сущего, характеризующееся ладностью, устойчивостью и благостью в ее многообразных вариациях; истина в то же время это и поэтическое слово, которое должно раскрыть истинное бытие космоса, то есть его сакральное измерение: плодородие, изобилие, избыточность, возрастание, процветание, божественность, силу и т. д. Истину-состояние и истину-слово невозможно отделить друг от друга, потому что бытие вообще связано с творческими, выявляющими потенциями речи. Рецитация истинного поэтического слова раскрывает истинное существо мира, но и само слово генетически связано с этим существом; таким образом, и конкретное слово поэта, и бытие космоса укоренены в общем источнике — в истине, которая в широком смысле обозначает вообще все, что есть (и.-е. **h₁s-ont-/*h₁s-nt- < *h₁es-* ‘быть’). Подлинному состоянию сущего противостоит хаос, разлад, олицетворяемый ложным словом или профанической речью. Как афористично замечает ведийский поэт: «Сущее и не-сущее слово всегда спорят друг с другом (*sác cāsac ca vácasī paspṛdhāte*)» (PB VII.104.12).

В древнеиндийском языке засвидетельствована парадигматическая синтаксическая конструкция «изречения истины», которую К. Уоткинс схематически представил следующим образом: s[TRUTH_{inst.} [s NP + NP/VP]s]s или сокращено TRUTH [S], где s (sentence) — это обозначение предложения, NP (noun phrase) — обозначение именной группы, VP (verb phrase) — обозначение глагольной группы, TRUTH — обозначение истины, которое часто стоит в инструменталисе. Предложение подобной структуры начинается в древнеиндийском со слов *ṛtá-* или *satyá-* в творительном падеже (*ṛténa, satyéna*):

ṛténa mitrāvaruṇāu / ṛtāvṛdhāv ṛtasṛṣā / krátum bṛhántam āsáthe «Истиной, о Митра-Варуна, умножающие истину, лелеющие истину, вы достигли высокой силы духа» (PB I.2.8);

ṛtenādityā máhi vo mahitvám / tát aryaman varuṇa mitra cáru «Истиной велико ваше величие, о Адитьи, оно дорого, о Арьяман, Варуна, Митра» (PB II.27.8);

satyénottabhitā bhūmih / sūryenottabhitā dyauḥ / ṛtenādityās tiṣṭhanti / divi somo adhi sritah «Истиной держится земля. Солнцем держится небо. Истиной-законом существуют Адитьи (и) Сома устроен на небе» (PB X.85.1);

tena satyena jāgṛtam adhi pracetune pade «Силой этой истины наблюдайте за приметным следом» (PB I.21.6) и т. д.

Интересно, что в гимне из четвертой мандалы, посвященном Агни (PB IV.3.9-12), рассматриваемая конструкция встречается аж четыре раза.

Несмотря на то, что мы способны реконструировать даже синтаксис поэтической фразы, мы не знаем, каким словом обозначалась сама поэтическая «истина» в праиндоевропейском. В греческой традиции это *díkē* и *ἀλήθεια*, в древнеиндийской традиции — *satyá-*, *ṛtá-*, в иранской традиции — *haiθiia-*, *aša-*, в древнеирландской — *fir*. У этих слов разная этимология: греч. *δίκη* восходит к и.-е. корню **deik-* ‘показывать’, греч. *ἀλήθεια* (< *λήθη*) — к и.-е. **leh₂-* ‘прятаться, скрываться’; ирландское *fir* происходит от основы **ueh₁-ro-* ‘верный’; индоиранские термины восходят к **h₁es-* ‘быть’ и **h₂er-* ‘прилаживать’ соответственно. В случае с греческими словами мы имеем дело с явной инновацией. На праиндоевропейский статус вряд ли может претендовать и **ueh₁-ro-*, являющееся региональным обозначением истины (др.-ирл. *fir*, лат. *vērūs*, др.-в.-нем. *wār*). Более вероятным претендентом выглядит и.-е. **h₂er-*. Этот корень, по-видимому, обозначал в индоевропейское время ‘соединять, прилаживать’,

что мы видим на примере греч. ἀραρίσκω ‘сплачивать’, лат. *ars* ‘ремесло’, арм. *ar̄nem* ‘я делаю’, а также на примере окказиональных индоиранских глагольных форм со значением ‘сплачивать’²⁵. Как уже говорилось, от **h₂er-* происходят др.-инд. *ṛtá-* и авест. *aša-* ‘закон, истина’ (< **h₂r-to-* буквально ‘ладное, соединенное, гармонически сложенное’); «истина» в смысле «выговариваемой истины» не является доминирующим значением др.-инд. *ṛtá-* и авест. *aša-*, в семантическом плане явно преобладает характеристика бытия вселенной как *ṛtá-* и *aša-*, то есть сущее понимается как «ладное, гармоничное» (греч. ἀρμονία происходит от того же корня) и потому «подлинное, истинное». Слово о сущем с необходимостью обладает такими же характеристиками (отсюда и засвидетельствованные употребления *ṛtá-* и *aša-* при глаголах говорения); можно сказать, что *ṛtá-* и *aša-* ассоциируются, прежде всего, с некоей нормативностью — нормативностью сущего и, следовательно, нормативностью слова. Не случайно в анатолийских языках мы находим такие рефлексy и.-е. **h₂er-*, как хет. *āra* ‘правильно, должным образом’ и, вероятно, лик. *ara-* ‘ритуал’ (ср. лат. *rītus* ‘ритуал’ < **h₂r-i-*)²⁶. Учитывая имеющиеся факты, можно утверждать, что и.-е. **h₂er-* значило ‘соединять, прилаживать’ и использовалось в техническом смысле; дериваты **h₂er-* указывали на нормативность и могли играть важную роль в религиозно-поэтической и социальной сфере. Не исключено, что производное имя также имело большое значение для концепции «поэтической истины», будучи одним из возможных обозначений этой «истины» (либо в соответствующей поэтической рецитации таким значением обладало наречие **h₂oro-*; ср. русск. *воистину*, греч. ὄντως, ἀληθῶς).

Однако наиболее вероятным кандидатом на главенствующую роль в формулировке «поэтической истины» является единственное надежно реконструируемое для праиндоевропейской эпохи слово со значением ‘истина’, и.-е. **h₁s-ont-/*h₁s-nt-*. Как уже отмечалось, др.-инд. *satyá-* и авест. *haiθiia-* восходят к **h₁s-nt-io-*, выступающему диалектным индоиранским развитием **h₁s-nt-*. От и.-е. **h₁s-ont-/*h₁s-nt-* образованы хеттские, греческие, индоиранские, германские, балтийские, славянские слова со значением «существующее, подлинное, истинное». Сама индоевропейская форма **h₁s-ont-/*h₁s-nt-* является причастием настоящего времени от глагола **h₁es-* ‘быть, существовать’; дословно мы могли бы передать **h₁s-ont-/*h₁s-nt-* как ‘существующее, имеющее место’ ⇒ ‘истинное, истина’. Широкая распространенность, а также специфическое поэтическое использование др.-инд. *satyá-* и авест. *haiθiia-* в индоиранской традиции, хорошо согласуются с возможным функционированием «истины» в поэтическом дискурсе и с общей окрашенностью индоевропейского мировидения. В индоевропейское время **h₁s-ont-/*h₁s-nt-* обозначало как ‘истину’ в смысле

²⁵ См. [LIV 2001: 269—270].

²⁶ Область функционирования хеттского *āra* и его привативного варианта *natta āra* была подробно рассмотрена в монографии Й. Козна [Cohen 2002]. Проанализировав все доступные на данный момент фрагменты, в которых используются эти формы, Козн пришел к выводу о том, что хет. *āra* указывает на норму и баланс в широком смысле. В религиозной сфере это проявляется в правильно налаженной связи между божеством и человеком, в совокупности предписаний и табу; от знания того, что следует делать (*āra*) и чего не следует делать (*natta āra*), зависит успех хеттского царя в военной кампании, поэтому он с помощью оракула вопрошает об этом богов. В социальной сфере концепция *āra* проявлена многообразно: от справедливого суда и следования закону до совокупности табу, касающихся сексуальной жизни. Специфика хеттского *āra* в том, что оно предполагает формирование устойчивого и гармоничного состояния внутри какой-либо области путем демаркации этой области от иного, то есть *āra* всегда отсылает к *natta āra*: например, в ритуале это различие сакрально санкционированных действий и профанических действий; в рамках сообщества людей это четкое разделение на «своих» и «чужих», иногда в широком смысле — на хеттов и не-хеттов (не по этническому, а по культурно-политическому признаку; ср. греч. θεῖς у Гомера), с хет. *āra* ‘правильно’ связано хет. *arā-* ‘принадлежащий к общине своих, свободный, друг’. Отмечена также персонификация *āra* в виде божества ^d*Aras*, но его функция не до конца ясна. Очевидно, в хеттском понимании *āra* и *natta āra* смешались индоевропейские воззрения и некоторые ближневосточные концепции (в частности, доказано, что использование *natta āra* в целом ряде текстов мотивировано такими понятиями как шумерское NĪG.GIG или аккадское *ikkibu, ul paršu*).

«вербальной истины», так и ‘истинность’ в смысле ‘подлинности чего-либо», в смысле «истинного существования». Говорить истину в поэтическом смысле, очевидно, значило нечто большее, чем говорить истину о каком-либо факте; возможно, «вербальная истина» как повседневная или этическая категория отсутствовала в индоевропейском мышлении, «повседневная истина» могла рассматриваться как максимально десакрализованное проявление поэтической и ритуальной «истины»²⁷. Основная специфика поэтической истины — а поэтическая истина является наиболее интенсивным вариантом поэтического слова — в том, что она характеризует некий императив, некое «да будет», которое относится к желаемому состоянию космоса. Поэтическая истина, по замечанию Уоткинса, является активной интеллектуальной силой, при этом, конечно, она не является интеллектуальной силой эмпирического человека или человека, мыслящего в категориях «магизма»; поэтическая истина, как и любое сакральное слово, и любая традиция, имеет своим источником инспирацию, а значит, за ней стоит сила божества. Являясь по происхождению сакральной и будучи ориентирована на прорыв сакрального, рецитуруемая истина, по сути, олицетворяет собой процесс раскрытия мира в его нормативном измерении — в том, каким он должен быть и какой он есть по истине; это процесс раскрытия подлинного состояния бытия. Основа **h₁s-ont-/*h₁s-nt-* как нельзя лучше подходит для такой формулировки, потому что говорить «истину» здесь обозначает буквально «говорить существующее», «высказываться о том, каково действительное положение дел»²⁸; если в повседневном «говорении истины» должно быть раскрыто положение дел в связи с тем или иным вопросом, то в поэтическом «говорении истины» раскрывает положение дел в о б щ е, то есть нормативное состояние космоса и все то, что характеризует это нормативное состояние (устойчивая структура общества, избыток еды, плодородие, изобилие, потомство, порядок, регулярность и т. д.).

Характер поэтической истины можно понять, проанализировав специфику индоевропейского глагола **h₁es-* ‘быть’. Важной чертой праиндоевропейского языка является тесная связь бытия и истины. Э. Бенвенист справедливо отметил, что глагол **h₁es-* обозначает «иметь существование, принадлежать действительности, и это “существование”, эта “действительность” определяются как нечто достоверное, непротиворечивое, истинное» [Бенвенист 1974а: 204]. Такими чертами обладает, прежде всего, партиципальная форма **h₁es-*, под влиянием которой вся семантика **h₁es-* обрастает «истинностными» коннотациями. Сосуществование в причастии **h₁s-ont-/*h₁s-nt-* значения «бытия» и «истинности» является настоящей загадкой индоевропейского мышления. И по сей день, говоря о том, что нечто существует, мы в то же самое время мыслим существование этого нечто как истинное, подлинное²⁹. Эта двойственная семантика засвидетельствована уже в хеттском *asant-* (< **h₁s-ont-*) ‘существующий, подлинный, истинный’: *asanza memias* ‘слово истинно’, *asanza LUGAL-us* ‘подлинный царь’, *INIM-an asantan iyaun* ‘я высказал правдивую речь’, *asān-at iyanun-at* ‘так и есть, я сделал это’, *asanda LÚ-natarHI.A* ‘[его] подлинные мужественные подвиги’ и т. д. Древнеиндийское *sāt-* (< **h₁s-nt-*) обозначает ‘сущий, настоящий, хороший’, но и ‘истинный’. На это же указывает авест. *hañt-* (**h₁s-ont-*) ‘существующий, истинный’; греч. ἔων, ὄν (< **h₁s-ont-*) употребляется как в значении ‘сущий’, так и в значении ‘истинный’, о втором значении свидетельствует его использование при глаголах говорения (τὰ ὄντα ἀπαγγέλλωσιν, Thuc. Hist. VII.8.2; τὸν ἔοντα λόγον, Her. Hist. I.116.19). Аналогичная семантика в германских языках: др.-норв. *sannr, saðr*, др.-англ. *sōð, sōðe*, др.-сакс. *sōth* ‘истинный’. Интересно, что в некоторых языках основа **h₁s-ont-/*h₁s-nt-* дала

²⁷ Подобным образом обстоит дело, например, в древнеиндийской традиции, что убедительно показано в исследовании В. Н. Романова [Романов 2009].

²⁸ Ср. у Витгенштейна: «Высказывание *показывает*, как обстоит дело, *если* оно истинно. И *он говорит*, что дело обстоит так» [Витгенштейн 2005: 105].

²⁹ Ср. у Аристотеля: «“Бытие” и “есть” означают, что нечто истинно (τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ εἶναι ὄτι ἀληθές)» (Met. V.7.1017a, 31). Например, в китайском языке совсем иная ситуация: как показывает А. Грэхэм, там вообще отсутствует соответствие индоевропейской «истине» [Graham 1989].

значение «вины», «греха»: лат. *sōns* 'виновный', др.-в.-нем. *suntea*, др.-сакс. *sundea*, др.-фриз. *sende* 'грех'. Следует предполагать семантическую эволюцию «действительно совершивший преступление» ⇒ «виновный, грешный», проходившую в отдельных языках. Сам по себе семантический комплекс «бытие-истина-экзистенция», выраженный в **h₁es-*/**h₁s-ont-*, несет положительные смысловые оттенки. С **h₁es-* ассоциируется не столько абстрактное «exists», сколько жизнь и существование в тех их характеристиках, которые им присущи с точки зрения индоевропейского мифопоэтического мышления. Данный глагол указывает на бытие и жизнь как на нечто подлинное, хорошее и благое. Среди слов, производных от **h₁es-*, можно отметить u-основу со значением 'жизнь': др.-инд. *ásu-* 'жизнь, существование', авест. *ahu-* 'жизнь, бытие, период жизни', *parāhu-* 'высочайшая жизнь' (< **h₁es-u-*), авест. *ahuuā-* 'жизнь' (< **h₁es-u-ah₂-*); гот. *sunja* 'истина, благочестие' (< **h₁s-nt-ih₂-*); сюда также относится прилагательное **h₁es-u-*, засвидетельствованное в греч. εὖ 'хороший', др.-инд. *su-* 'хороший, благой', авест. *hu-* 'хороший', др.-ирл. *su-*, *so-* 'хороший', хет. *āssu-* 'хороший', *assu* 'благо' и др.³⁰

Глагол **h₁es-* специфичен и в грамматическом отношении. Во многих индоевропейских языках он играет роль связки в предложении. Как известно из типологии, связка не обязательно должна выражаться глаголом бытия или глаголом с витально-локативной семантикой

³⁰ См. [NIL 2008: 235—243]. Когда утверждается, что первичным значением **h₁es-* было 'существовать', то нужно иметь в виду редкость (или, возможно, полное отсутствие) абсолютных синтаксических конструкций, где этот глагол использовался бы в данном значении («X exists», «X существует», «X есть» без именных или локативных предикатов). Из всех индоевропейских языков подробный анализ материала проделан только для греческого, см. монографию [Kahn 2003]. Ч. Кан показал, что в греческих источниках εἶμι чаще всего употребляется как копула, реже — в утвердительном значении (ἔστι ταῦτα, ἔστι οὕτω 'так и есть') и в значении экзистенции. При этом экзистенциальную группу можно условно разделить на шесть типов. Тип 1 характеризуется тем, что εἶμι используется как простой глагол и имеет значение 'быть живым, жить, присутствовать': ἦ γάρ ἐστ' εἰσὶ καὶ ἀφνειοὶ καλέονται «[твои родители] живы и сльвут богачами» (Од XV.433). Тип 2 характеризуется копулятивным использованием εἶμι с риторически акцентированной семантикой локативности: ἔστι πῶλις Ἐφύρη μυχῶι Ἀργεός «Есть в конеславном Аргоне град знаменитый Эфир» (Ил VI.152). Тип 3 является множественным вариантом Типа 2: πολλοὶ γάρ ἀνὰ στρατὸν εἰσὶ κέλευθοι «Здесь есть много дорог по широкому лагерю» (Ил X.66). Для Типа 4 характерно использование εἶμι в качестве экзистенциального квантификатора («Есть такой X, что X есть F»): νῦν δ' οὐκ ἔσθ' ὅς τις θάνατον φύγη... καὶ παιῶν Τρώων, πέρι δ' αὖ Πριάμοιο γέ παιδῶν «Ныне нет никого, кто смог бы избежать смерти... включая троянцев и особенно детей Приама» (Ил XXI.103). В Типе 5 εἶμι функционирует как глагол с семантикой констатации происходящего события или его отрицания (при этом субъект выражен абстрактным именем): αἰφί δέ μιν κλαγγή νεκρῶν ἦν οἰωνῶν ὧς «Шум мертвых был над ним подобен птичьему шуму» (Од XI.605). Наконец, Тип 6 характеризуется «абсолютной» семантикой экзистенции вне локативных или именных дополнений: οὐδ' ἔστι Ζεὺς «Зевс не существует» (Aristoph. Nub. 366); περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὧς εἰσὶν οὔθ' ὧς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὄλοιοί τινες ἰδέαν «Что касается богов, я не могу знать, существуют ли они или не существуют и как они выглядят» (Prot. фрагмент 4). Синтаксис показывает, что как обычный глагол с самостоятельным значением εἶμι функционирует только в Типе 1 и Типе 6; при этом Тип 6 появляется лишь в текстах конца V в. до н. э., и его появление, согласно Ч. Кану, связано с философским переосмыслением Типа 4 [Kahn 2003; 2009]. Таким образом, на основании греческих данных можно предположить, что значение «существования» (в абсолютном смысле) не было основным для **h₁es-*. Обычным значением глагола **h₁es-*, по-видимому, было неоднократно отмечавшееся в литературе витально-локативное «жить, обитать», а развитие экзистенциального значения связано с использованием этого глагола в качестве копулы. В пользу этого предположения говорит, во-первых, сохранность витально-локативного значения во многих дериватах и в качестве основного значения **h₁es-* в ранних памятниках; во-вторых, тот факт, что грамматикализация глагола со значением «жить, обитать, находиться» в качестве копулы является распространенным явлением [Heine, Kuteva 2002: 198, 282], пример этого есть даже в индоевропейских языках (и.-е. **h₂ues-* 'обитать, оставаться' как связка в германских языках); в-третьих, ностратическая реконструкция, согласно которой **h₁es-* восходит к корню **?esA* со значением 'быть на месте, осесть на месте'.

(часто встречаются также глаголы со значением «стоять», «сидеть», «становиться», указательное местоимение и пр.). Другая важная грамматическая особенность корня **h₁es-* заключается в том, что он составляет супплетивную парадигму с глаголом **b^heh₂u-* ‘расти, становиться’, при этом выступая только в форме презенса-имперфектива (лишь в отдельных языках от него образовались вторичные аспектуальные основы, ср. др.-инд. перфект *āsa*). При более поздней перестройке глагольной морфологии в отдельных языках мы часто имеем ситуацию, когда формы настоящего времени образуются преимущественно от **h₁es-*, а формы прошедшего и будущего — от **b^heh₂u-* (ср. в русском языке *был, буду*, но *есть*); в целом **h₁es-* является стабильным глаголом, который имеет крайне устойчивую корневую основу презенса (даже несмотря на частое выпадение связи). Эта особенность в совокупности с «истинностной» и «экзистенциальной» характеристикой **h₁es-* сыграла большую роль в становлении западной и восточной метафизики. Когда древнеиндийские философы говорят о Брахмане, что он *sāt-* ‘сущий’, или что его главной чертой является *satyá-* ‘подлинность, истинность’ (ср. распространенный в ранневедийской литературе оборот *satyasya satyam*, относящийся к богам и сфере сакрального: РВ II.15,1; VIII.57.2; БрУп II.3.6, МУп VI.32 и т. д.), то они имеют в виду примерно то же, что и Платон, замечаящий в «Тимее», что вечной сущности (οὐσία) «подобает одно только “есть” (το ἔστιν μόνον), между тем как “было” и “будет” (τὸ δὲ ἦν το τ’ ἔσται) приложимы лишь к возникновению (την γένεσιν), становящемуся во времени» (Tim. 37e—38a); иначе говоря, метафизика формировалась через гипостазирование настоящего времени **h₁es-* как чего-то единственно подлинного, истинного, существующего; «вечность» метафизики оказывается «вечным сущим», «вечным настоящим». Метафизика использует всю семантическую и экспрессивную силу глагола **h₁es-* и его дериватов. Этот процесс чувствуется уже в раннегреческом οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται ἐλεῖ, νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, ἔν, συνεχές и в χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν ἐν ἔμμεναι³¹, а также в таких ключевых элементах философской терминологии как др.-инд. *sāt, satyá-*, греч. ἐόν, ὄν, ὄντα, ἐστώ, οὐσία, лат. *esse, essentia*. Но особенно ярким отражением этого процесса является контакт греков с древнееврейским мышлением: др.-евр. *ehyeh asher ehyeh*, в котором употребляется 1 sing. imperf. глагола *hayah* ‘быть’ и имеется в виду, вероятно, ‘тот, кто есть’, ‘тот, кто известен вам’, ‘тот, кто будет с вами таким же, каким был раньше’³², становится в «Септуагинте» (Исх III.13—14) и у Филона Александрийского ἐγὼ εἰμί ο ὢν ‘Я есмь Сущий’; Яхве наделяется презентными чертами греческих ὄν и οὐσία времен классической метафизики.

Без имперфективности, презентности, копулятивности и аксиологически окрашенной экзистенциальности (сущее = хорошее) глагола **h₁es-* метафизика не могла бы состояться³³.

³¹ «Оно [сущее] не “было” некогда и не “будет”, так как оно “есть” сейчас — все вместе, одно, непрерывное» (фрагмент В 8.5—6); «Необходимо говорить и мыслить, что сущее есть» (фрагмент В 6.8) — высказывания Парменида об ἐόν.

³² Этим подчеркиваются специфические отношения между Яхве и еврейским народом, о чем ясно говорит 15 стих: «Ответь сынам Израилевым, что тебя послал Господь, Бог их отцов — Авраама, Исаака, Иакова. Это — имя Мое навеки: пусть призывают Меня так из поколения в поколение» (Исх III.15). В данном фрагменте имеет место также поэтико-этимологическое обыгрывание имени Яхве, вне зависимости от того, восходит ли оно к тому же корню, что и др.-евр. *ehyeh*; возможные трактовки см. [Исход 2000: 20; Тантлевский 2000: 43—45].

³³ На это указывал еще Э. Бенвенист [Бенвенист 19746]. Его тезисы развил и несколько модифицировал Ч. Кан в монографии [Kahn 2003]. Он убедительно показал, что важным условием (но не причиной!) метафизики явилась специфика греческого глагола «бытия», εἰμί, который сочетает в себе семантику экзистенции, жизненности, истинности, а также стативность-дуративность-локативность, противопоставленную динамике таких глаголов как γίγνομαι, πέλω, τελέθω; грамматическим и функциональным ядром греч. εἰμί является его копулятивная функция в предложении, при этом в копулятивности всегда содержится экзистенциальный и истинностный момент, то есть указание на реальное существование утверждаемой в предложении связи. Данная специфика, наследуемая греческим глаголом от и.-е. **h₁es-*, активно используется греческими философами, которые почти не делают различия между присутствующими в εἰμί смысловыми

Но нам не следует механически проецировать метафизические формулировки на праиндоевропейское время. Нельзя сказать, что поэтическая истина, и. -е. **h₁s-ont-/*h₁s-nt-*, понимается как «вечно сущее», «сущность», «трансцендентное», «потустороннее» и т. д. Этого нет и не могло быть в праиндоевропейском мышлении. Индоевропейцы не мыслили метафизически: у них отсутствовало противопоставление вечного и временного; вечность они не понимали как присутствие, а временность не мыслили как гомогенный и линейный ряд *nunc stans* (ср. аристотелевское *το νῦν*). В действительности, так не мыслили даже ранние греки, что хорошо видно на примере раннегреческого понимания αἰών: «жизнь», «жизненная сила», «век», «время», но не «вечность». Гомер говорит о Симоисии: «Краток во цвете был его век (αἰών)» (Ил IV.478); ср. то же самое о сыне Теламона: «Краток век (αἰών) его был на земле» (Ил XVII.302). Сарпедон просит Гектора разрешить ему прибыть в Трою: «Пусть уже в вашем приязненном граде жизнь (αἰών) оставит меня» (Ил IV.685). Увидев слезы Одиссея, Калипсо согласилась его отпустить: «Не сокращай себе жизни (μηδέ τοι αἰών φθινέτω). Охотно тебя отпускаю» (Од V.160). Афина навела на Пенелопу чудесный сон, Пенелопа, проснувшись, восклицает: «О, если б такая же смерть была Артемидою чистой тотчас же послана мне, чтобы я в постоянной печали века себя не губила (κατά θυμόν αἰώνα φθινύθω), тоскуя о милом супруге» (Од XVIII.202—204). По словам Пиндара, «нескользкой жизни (αἰών)» не было дано ни Пелею, ни Кадму (Pyth. III, 86—88). Гера возбудила в полубогах тоску по Аргю, «чтоб никто при матери не имел бестревожную жизнь (αἰώνα)» (Pyth. IV, 186). Человек — ничто, однодневка (ἐπάμερος), сон тени (σκιάς ὄναρ), но когда от Зевса нисходит свет (αἰγλά), то светится человек изнутри и бытие его подобно меду (μεῖλιχος αἰών); Pyth. VIII, 97). Вестник в «Агамемноне» Эхила замечает: «Не боги мы: те легкой провозждают век (αἰώνος χρόνον)» (Agam. 554). Эсхил хочет восславить знаменье, предвестившее победу в походе, поскольку ему ниспослана мощь песен, преодолевшая «совозросшие годы (σύμφυτος αἰών)», то есть старость (Agam. 106—107). Хор в «Филокете» Софокла восклицает: «О, людской злополучный род; о, безмерная доля! (μη μέτριος αἰών)» (Phyl. 178—179). Филоклет восклицает: «О, мрачная жизнь (ὁ στῦνός αἰών)! Зачем меня неволишь ты видеть дня сиянье на земле?» (Phyl. 1348). Интересно отметить, что еще у Аристотеля αἰών обладает чертами жизненности. Аристотель говорит об αἰών:

Воистину, древние изрекли это имя по божественному наитию. Ибо предел (τέλος), объемлющий время жизни каждого отдельного существа (τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον), предел, вне которого [нельзя найти] ни одну из его естественных [частей], они назвали «веком» каждого (αἰών ἐκάστου). По аналогии с этим и полный предел существования всего неба, и предел, объемлющий целокупное время и бесконечность (καί τό τοῦ παντός οὐρανοῦ τέλος καί τό τόν πάντα χρόνον καί τὴν ἄλειριαν), есть 'век' (αἰών), получивший наименование вследствие того, что он 'постоянно есть' (αἰεῖ εἶναι) — бессмертный и божественный (ἀθάνατος καί θεῖος) (De caelo 279a, 22—30).

оттенками. «Мы можем сказать, что Парменид создал метафизическую концепцию Бытия, соединив все аспекты и оттенки греческого глагола в единую концепцию неизменной Фактичности или Сущности: *το ἓν*, “то, что есть”» [Kahn 2003: 136]. Полностью контрастирует с генезисом греческой метафизики, например, развитие китайской мысли, для которой в целом не характерно учение о «субстрате» и о «вечном настоящем». В. А. Торчинов пишет: «Исключительно важным аспектом китайского представления о жизни и смерти стало отсутствие в этой культуре концепции бытия как вечного и неизменного *есть*, что, возможно, определялось особенностями древнекитайского языка, в частности, отсутствием в нем глагола *быть*... Китайская культура склонна была отождествлять бытие, наличное бытие и становление, рассматривая последнее как поток непрерывных изменений и трансформаций перемен (*и*). При этом именно переменны выступали в качестве первичной сути, тогда как сущее могло рассматриваться как своего рода манифестация этого процесса перемен» [Торчинов 2007: 99—100]. Ср. Сицы чжуань: «То инь, то ян, это и есть Дао». В зньяне к глаголу «быть» близки только *ю* и *ши*: первое слово имеет значение «наличествовать, иметься, обладать», а второе — «утверждать, правда, это» (*ши* в местоименном значении используется как связка в современном китайском языке). О философских следствиях такой ситуации см. [Карапетьянц 1974; Кобзев 2006; Graham 1989].

Строго отведенное каждому время есть *télos* каждого, есть его *αἰών*. Но и, по аналогии с этим, *télos* неба является отведенным ему пределом, объемлющим все время и даже бес-предельность. С одной стороны, здесь у Аристотеля подмечено архаическое понимание небесного как живого, бессмертного и божественного, а временности — как предельности и конечности. С другой стороны, *αἰών* неба связывается (с намеком на поэтическую этимологию) с тем, что небо «постоянно есть» (*αἰεὶ εἶναι*), в чем следует видеть влияние элеатской и платоновской метафизики. Эта двусмысленность имеет место уже в платоновском «Тимее» (37d—38c), который является прекрасным образцом синтеза архаики и зарождающегося метафизического дискурса.

Даже при беглом анализе видно, что современные представления о гомогенном времени и о вечности как о бесконечной длительности, сформированные под влиянием метафизики и новоевропейской науки, не являются универсальными. Эти вещи были неочевидны в период их философской разработки в греческой метафизике, они нерелевантны для раннегреческого мышления, но еще более чужды они индоевропейской пред-онтологии. С высокой долей вероятности по отношению к индоевропейцам можно говорить только о дихотомии смертное / бессмертное, неустойчивое / постоянное (или регулярное), ненормальное / нормативное. При этом жизнь и время понимаются в тесной связи с сакральной «силой», пронизывающей собой все сущее: спекуляции досократических мыслителей на тему греч. *αἰών* и *χρόνος* могут служить одним из примеров подобного архаического понимания³⁴. Само греческое *αἰών* является хорошим примером индоевропейского толкования жизни, для него обнаруживается целый ряд параллелей в других традициях: др.-инд. *āyu-* ‘жизненная сила, жизненность’, *āyú-* ‘живой, подвижный’; авест. *āyī* ‘продолжительность, срок жизни’, *yavaēitāt-* ‘продолжительность’; гот. *aiws* ‘время, век, мир’, прагерм. **aiwi-* ‘век, жизнь’; тохар. А *āym-* ‘дух, жизнь’. На основе этого реконструируется индоевропейская праформа **h₂ei-u-* ‘жизнь, время жизни’. Вопреки Э. Бенвенисту [Benveniste 1937], это слово не значило у индоевропейцев «вечность», о чем ясно говорит его семантика в ранних памятниках. Скорее, как отчасти верно подметили Т. Гамкрелидзе и Вяч. Иванов, **h₂ei-u-* выражало понятие «некоторой циклической жизненной силы, которая переходила от одной жизни к другой» [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 802]³⁵. Мы еще находим это старое значение у греков и в Ригведе. От основы **h₂ei-u-* образовалось прилагательное **h₂i-u-h₃on-/*h₂i-eu-h₃n-o-* со значением ‘обладающий **h₂ei-u-*, молодой, юный’: др.-инд. *yúvan-* ‘молодой’, лат. *iuvenis* ‘молодой, юный’, литов. *jaunas* ‘молодой’, ст.-слав. *junь*; иначе говоря, молодость, юность понималась индоевропейцами как период наиболее интенсивного проявления **h₂ei-u-*, как расцвет сил (это также один из эпитетов Агни!). Главная сложность в интерпретации корня **h₂ei-u-* кроется в семантике, которая включает в себя «жизненные» и «временные» смысловые пласты; это можно объяснить как исконной полисемией слова, так и существованием специфических воззрений, касающихся связи жизненности и временности.

Индоевропейская основа **h₂ei-u-* ‘жизнь, время жизни’ подчеркивает те же мифопоэтические черты, что и **h₁es-u-* ‘бытие, жизнь’. Жизнь не является чисто антропологической категорией; она пронизывает собой все и выступает синонимом бытия; жизнь ассоциируется со светом, она есть благо. Мы также выяснили, что важной особенностью индоевропейского мировидения является специфическое понимание глагола **h₁es-*, для которого может быть реконструировано значение «быть на самом деле; быть живым». Этот глагол используется в форме презенса, также он выполняет копулятивную функцию в предложении. Многочисленные дериваты **h₁es-* указывают на «жизнь», «бытие», «благо»; от этого глагола также происходит основное индоевропейское обозначение «истинного,

³⁴ Подробнее об этом см. [Onians 2000: 250—251].

³⁵ Понятие «силы» нам не кажется удачным, и мы обращаемся к нему лишь для того, чтобы подчеркнуть онтологический характер «жизни» в противоположность привычному антропологическому пониманию.

подлинного», которое выражается презентным причастием от **h₁es-*. Данное причастие обозначает как «верное слово», так и «подлинное существование»; оно широко используется в поэтическом нарративе и, возможно, является основным обозначением поэтической истины (либо выполняет эту роль наряду с дериватом от **h₂er-*). Поэтическая рецитация истины является раскрытием мира в его нормативном измерении. Источником этой рецитации выступает видение поэта³⁶.

Итак, требуется суммировать представленные материалы, чтобы нам явился целостный образ индоевропейского мировидения. Мы освобождены от необходимости противопоставления «высших», религиозных, поэтических, и «низших», повседневных, обыденных, аспектов мировидения. Каждый рано фиксируемый индоевропейский народ — будь то хетты, ведийцы, иранцы, греки или кто-то еще — представляет собой нормальное общество архаического типа с крайне ритуализированной социальной сферой. Нет сомнений в том, что так обстояло дело и в праиндоевропейское время. Для любого архаического общества характерна онтологизация сферы сакрального и де-онтологизация того, что находится на периферии этой сферы; архаическое мировидение обладает целостностью и единством, которые фундированы в области сакрального. Как удачно выразился М. Элиаде, для человека архаической эпохи «занятия людей, равно как и предметы окружающего их мира *не имеют собственной реальной значимости*. Предмет или действие приобретают *значимость*, и, следовательно, становятся *реальными*, потому что они тем или иным образом причастны к реальности трансцендентной» [Элиаде 2000: 25—26]. Мы сейчас не будем рассматривать дискуссионный вопрос о том, в какой степени эта реальность является «трансцендентной» и насколько данный метафизический термин вообще применим к архаическому мировидению; мы бы предложили заменить термин «трансцендентное» на «сакральное», что вполне уместно в рамках феноменологии М. Элиаде. Для архаической пред-онтологии действительно характерна ассоциация бытия и сакральности, и поэтому «низшие» и повседневные аспекты мировидения рассматриваются в рамках самого этого мировидения как некий не-достаток, некая нехватка сакральности. Впрочем, как это особенно хорошо видно по индоиранским источникам, всегда имеется тенденция к минимизации профанической сферы. Причастность к традиции, ритуалам, мифам и социальной памяти, вероятно, давала возможность стать полноправным членом индоевропейского общества (**h₂er-jo-?*), такая причастность обеспечивала целостность мировидения на всех жизненных отрезках и во всех жизненных ситуациях.

Главной чертой индоевропейского мировидения является ориентация на явственность и открытость. Сущее есть в той степени, в какой оно находится на свету. Человек жив, пока он видит свет; само его рождение есть появление на свет. Боги сияют и светятся, чем обеспечивают бытие земных людей; мир — это то, что под солнцем, и его жизнь измеряется движением солнца. Знать и понимать — значит видеть. Центральным локусом встречи божественного и человеческого, «просветом», является событие поэтической и ритуальной рецитации. Рецитация связана с проявлением двояким образом: само слово, прежде чем быть сказанным, должно быть явлено в памяти индоевропейского поэта, а его произнесение выводит на свет архетипическое мифологическое (или героическое) событие, как бы актуализируя прорыв сакрального в мирскую сферу. Слово не ограничивается физическим или акустическим аспектом; оно понимается в тесной связи с тем, о чем идет речь, с самим мифологическим событием, славным событием. Поэтому слово легко отождествляется со славой и наделяется световыми свойствами. Слово не является просто словом, но является светом. Индоевропейский поэт ориентирован на созерцание мифологических событий; сила его прозрения охватывает все срезы времени: то, что было, что есть и что будет; и эта исходящая от божества сила выкристаллизовывается

³⁶ Ум поэта также характеризуется как «истинный»; см. Ol. II.92; PB VII.90.5; X.67.8. Можно реконструировать идиому и.е. **h₁s-nt-* & **men-*.

в утверждаемой им поэтической истине. По индоевропейским воззрениям, поэтическая истина — это настоящее чудо, конституитивное ядро мировидения и источник его исторической дееспособности. Истина сочетает в себе как черты человеческого слова, так и характеристику бытия, но и само бытие обладает истинностными чертами. В индоевропейской истине как бы осуществляется соитие, соединение человека и сущего. Истина должна раскрывать то, каково положение дел, в ней самой запечатлено это положение дел; нормативное положение дел в космосе запечатлено в истинном бытии этого космоса, отождествляемом с истиной. Поэтическая истина является событием раскрытия подлинных характеристик космоса, в каком-то смысле она является событием раскрытия, выявления самого космоса и всего того, чем характеризуются жизнь и бытие. А поскольку основной характеристикой индоевропейской жизни является ее «световой» характер, то, как и следовало ожидать, истина оказывается тесно связана со светом. Она дарует сияние и сама является светом; в такой же степени она является славой и словом. «Чистый, прекрасный лик истины (*rtasya*) ярко сверкает на небе» — говорит ведийский поэт (RV VI.51.1). «Только в истине все выходит на свет (*σὺν ἀλαθείᾳ δὲ πᾶν λάμπει χρέος*)» — очень точно замечает Вакхилид (Od. VIII.21). Таким образом, мы имеем дело с целостным смысловым комплексом *истина-бытие-открытость-слово-слава-свет*.

Данный смысловой комплекс не так просто схватить и понятийно выразить в рамках современного дискурса; его полным и адекватным выражением является только архаическая поэзия в ее единстве слова, ритма, образа и повествования. Мы используем понятие «свет» для того, что, как нам кажется, составляет ось данного семантического комплекса. Но что это за свет? Есть ли это физический свет? Рискнем поспекулировать над тем, как этот «свет» мог представляться в индоевропейском мышлении.

Вне всяких сомнений, у архаических народов отсутствует физикалистское понимание света, как и, пожалуй, понятие о метафизическом свете (например, в смысле фаворского, суфийского или буддийского света). Индоевропейский «свет» и индоевропейское «видение» не являются ни физическими, ни метафизическими, они вообще вне этих концептуальных рамок. Безусловно, индоевропейский «свет» связан с едиными для всего человечества перцептивными механизмами, но в самом индоевропейском мышлении «свет» не является результатом перцепции; скорее, он представляет собой некую феноменальность, некую возможность раскрытия и смысловое пространство этого раскрытия. Так понятий «свет» тесно связан с «бытием» и «истиной» — и возможно для индоевропейского мышления между этими понятиями не существовало принципиальной разницы. Индоевропейский «свет» не является «субстанцией», «сущностью», «субстратом» или чем-то подобным, он не пронизывает собой мир. Мир сам по себе немислим вне него и не отличен от него; мир как таковой является светом, что, похоже, лучше всего понимали славянские народы (ср. праслав. **svetъ* в значении 'мир'). Можно предположить, что наиболее подходящее определение для индоевропейского «света» — это я в л е н и е; при этом явление должно мыслиться динамически, «глагольно», что не концептуализируется в индоевропейских языках, но что, несомненно, было присуще индоевропейскому пониманию. На ведийском материале хорошо видно, что это явление я в л я е т с я как событие раскрытия и обнаружения чего-либо; точнее говоря, что-либо всегда обнаруживается именно как таковое с о б ы т и е. Данное событие не ограничено религиозным или ритуальным действием. Оно, безусловно, интенсифицируется в области религиозного, но само оно может и должно осуществляться в каждый новый момент вообще, в каждое здесь-и-сейчас (и.-е. **nu(H)-*); оно вспыхивает как молния при каждом раскрытии истинного положения дел. Это событие явленности захватывает человека и выводит его за границы хтонической природы, делает его причастным мистерии появления и исчезновения; оно приводит к восторгу, но также внезапно наводит священный ужас и безумие (что, согласно индоевропейской трактовке, вообще выступает важной характеристикой сакрального). Парадокс этого момента в том, что он каждый раз явлен как нечто новое, но в то же время и как нечто единое, бессмертное, неувядающее, как специфическая устойчивость, гомогенность настоящего, что напрямую

связано с оригинальной семантикой и.-е. **h₁es-*³⁷. В я в л е н и и всегда присутствует этот мотив «никогда не сокрытия», «устойчивости», это гераклитовское τὸ μὴ δοῦνόν ποτε «никогда не заходящее» — солнечный лик истины.

Именно в смысле возможности восприятия данного момента, возможности быть отданным данному моменту, мы и говорим об индоевропейской пред-онтологии как о м и р о в и д е н и и. Сам термин «мировидение», или «мировоззрение», должно быть, не совсем удачный, поскольку он искусственно создан во времена немецкого трансцендентализма: нем. *die Weltanschauung*, калькой которого он является, впервые засвидетельствовано лишь в XVIII в. у Канта в его «Критике способности суждения» и далее конкретизировано Шеллингом во «Введении к наброску системы натурфилософии»; ничего подобного трансцендентализму нет в архаических индоевропейских языках. Индоевропейцы не смотрели на мир со стороны и не взирали на него свысока как это делает новоевропейский субъект. Они были вовлечены в этот мир и в имманентную ему борьбу открытия и утаивания. Мы уверены, что смысловая связка *истина-бытие-открытость-слово-слава-свет*, локализованная в событии я в л е н и я, характеризует только индоевропейское мышление и никакое иное. Этот семантический комплекс выступает законченной концептуальной схемой, и здесь невозможно рассматривать какой-то отдельный смысловой аспект в отрыве от других. Легко предположить, что в отдельности каждая характеристика (за исключением функциональной и дистрибуционной специфичности **h₁es-*) может быть найдена в других лингвистических и культурных моделях, и типологические данные это доказывают. Но подлинный смысл, свою ф у н к ц и ю, та или иная характеристика обретает только в контексте всей системы. Если мы хотим оценить силу индоевропейского (или любого иного) мышления, то нам следует рассматривать его систематически, то есть изнутри, в той степени, в какой позволяют материалы. Именно такая попытка и была представлена. Ее результаты могут быть суммированы в следующей формулировке: согласно индоевропейским воззрениям, ядро человеческой экзистенции составляет причастность молниеносному событию раскрытия и обнаружения сущего, воля к удержанию этого события и настаивание на нем во что бы то ни стало.

* * *

В качестве дополнения к представленным рассуждениям мы бы хотели дать краткий типологический анализ одного важного атрибута, характеризующего индоевропейское мышление. Речь идет об уже отмечавшемся факте семантического развития: глаголы со значением «видеть» независимо получают во многих индоевропейских языках значение «знать», «познавать», «рассматривать», «понимать», «представляться» и т. д.³⁸. Это развитие представляется естественным в связи с доминированием зрения в перцепции человека, но, как будет показано ниже, в данном плане существует значительное разнообразие между языками разных семей, что говорит о необходимости учета социолингвистического контекста. В индоевропейских языках глаголы со значением «видеть» часто проникают в когнитивную сферу и в сферу ментальной деятельности. Индоевропейская ситуация особенно интересна в сравнении с материалами австралийских языков, для которых такое проникновение в целом не характерно. Специфичность индоевропейских языков в данном отношении может говорить в пользу того, что мы имеем дело не только с распространенным семантическим развитием, но и с прямым влиянием традиции и идеологии на язык.

³⁷ Эта дуративность будет подчеркнута в учении западной метафизики о бытии начиная с Парменида. В связи с приведенными рассуждениями ср. также характеристику западного мышления как «фоноцентризма» у Ж. Деррида и «метафизики присутствия» у М. Хайдеггера.

³⁸ Под «семантическим развитием» или «семантической деривацией» мы понимаем как диахроническую эволюцию значения слова, так и внутриязыковые процессы; о критериях см. [Zalizniak 2008].

Из глаголов, для которых следует предполагать переход от перцептивного значения «видеть» к обозначению ментальной деятельности уже в праиндоевропейском языке, можно отметить, прежде всего, и.-е. **ueid-*, имеющее в презенсе значение «видеть», в перфекте — «знать»; как хорошо известно, основа перфекта от данного глагола, **uoid-*, является наиболее устойчивой формой перфекта в индоевропейских языках: греч. οἶδα, др.-инд. *véda*, авест. *vaēdā*, др.-ирл. *ro-fetar*, ст.-слав. *vědě* и др. Глагол **mneh₂-* «помнить», вероятно, имел в индохеттский период значение, связанное с визуальным восприятием, о чем свидетельствует лувийское *manāti* «видеть, ощущать». Несколько сложнее обстоит дело с другими глаголами зрительного восприятия, поскольку у их дериватов часто присутствует перцептивное и когнитивное значение и не всегда можно понять, имеем мы дело с существовавшей уже в индоевропейском языке полисемией, или это независимое развитие, произошедшее в отдельных языках; в таких случаях обычно реконструируется только визуальная семантика.

К таким двусмысленным глаголам относятся и.-е. **derk-* «смотреть, замечать», **(s)pek-* «смотреть, наблюдать», **ser-* «наблюдать, присматривать», **k^uek-* «смотреть, видеть» [LIV 2001: 122, 383, 534, 575]. От и.-е. **derk-* происходят др.-инд. *drś-* и греч. δέρκομαι, которые наряду со значением «смотреть, видеть» уже в ранних источниках иногда имеют значение «воспринимать, понимать, знать». То же относится и к дериватам от и.-е. **(s)pek-*: греч. σκέπτομαι и др.-инд. *raś-*. Греческое ὀράω, восходящее к и.-е. **ser-*, уже у трагиков обозначает «воспринимать, понимать». Древнеиндийские и хотаносакские дериваты от и.-е. **k^uek-* также имеют значение «понимать, знать». Стоит отметить, что ментальная семантика отражена и в производных формах от данных индоевропейских корней: например, древнеиндийское причастие *drśtā-* имеет значение «очевидный, явный, понятный», греч. ὀράσα обозначает как «вид», так и «воззрение, точку зрения» и т. д. Вне зависимости от того, обладали ли рассмотренные индоевропейские корни наряду с перцептивным значением также ментальной семантикой, само по себе развитие такой семантики показательно. Уже при кратком анализе видно, что степень ее проникновения чрезвычайно высока в отдельных индоевропейских языках; она распространяется не только на глаголы, но и на многочисленные производные формы (самый известный пример — «понятное» как «явное», «видное»: от греч. δῆλος до русск. *ясный*). Еще требуется подробное исследование соответствующего семантического перехода для отдельных индоевропейских языков, которое бы учитывало всю совокупность социолингвистических факторов³⁹. Пока можно лишь констатировать, что развитие от перцептивной семантики «видеть» к познавательному значению «понимать», «знать», «представляться» и пр. играет принципиальную роль для концептуализации опыта в индоевропейских языках; пользуясь теорией Дж. Лакоффа, можно сказать, что это фундаментальная когнитивная метафора, к которой прибегают индоевропейские языки.

Легко увидеть, как эта метафорическая модель функционирует, например, в русском языке. Уже сама формулировка призыва к такому *с м о т р е н и ю* есть нечто в высшей степени *показательное*, поскольку она *указывает* нам на ту языковую и метафорическую *перспективу*, которая не всегда для нас *очевидна* и в которую мы всегда уже *априори* вброшены. В этой перспективе «быть» — значит *являться, проявляться, являть собой*; «говорить» и «давать понять» — значит *изъяснять, разъяснять, объяснять, казать*; наивысшей эстетической характеристикой обладает *пре-красное*; «понятное» мыслится как *явное, очевидное*; мышление может быть *ясным, ум* — *светлым*, пример — *наглядным*, намек — *прозрачным*, догадка — *блестящей*; осторожность мыслится как *предусмотрительность, дальновидность, дальнзоркость*; проничательность — как *прозорливость, зоркость*; образованность — как *просвещенность*. Понятия с негативными коннотациями обладают противоположной характеристикой: невежественность — это *темность*;

³⁹ В частности, особый интерес представляет вопрос о том, в какой степени распространенность этого перехода в западных языках связана со спецификой западной интеллектуальной традиции, и чем мотивирована аналогичная распространенность в языках, относящихся к другим цивилизационным областям.

посредственность — *серость*; непонятность — *мутность, туманность*; настроение может быть *мрачным*; грусть — *беспросветной* и т. д. Мы даже не замечаем, насколько глубоко наш дискурс пронизан визуальными мотивами!

На материале английского языка метафору «видения» рассматривает Э. Свитсер в важной работе, посвященной прагматике семантических изменений [Sweetser 1990: 32—34]. Она подчеркивает связь между семантикой видения и ментальной активностью с помощью следующих примеров: англ. *look up* ‘уважать’, *overlook* ‘надзирать, игнорировать’, *oversee* ‘следить, надзирать’, *see to* ‘заботиться, принимать во внимание, брать на себя’, *hindsight* ‘оценивать прошедшие события’, *foresee* ‘предвидеть, предсказывать’. Эта ассоциация также заметна в случае с английскими словами, восходящими к индоевропейским корням *(s)pek- ‘воспринимать, видеть’ и *ueid- ‘видеть’. Часть из них сохраняет связь с перцепцией: *inspect* ‘осматривать’, *spectator* ‘наблюдатель, зритель’, *vista* ‘перспектива’, *view* ‘вид’, *survey* ‘обзор’; другая часть больше связана с ментальной активностью: *suspect* ‘подозревать, думать’, *respect* ‘уважать’, *expect* ‘ожидать, полагать’, *evident* ‘понятный’, *supervise* ‘надзирать’, *prudent* ‘благоразумный’, *envy* ‘завидовать’, *advise* ‘советовать’. Свитсер пишет:

Метафора видения / мышления сегодня полностью жива и глубоко структурирована; в современном английском языке большая часть детального лексикона нашей визуальной области может быть использована для организации описания наших интеллектуальных процессов. Так, подобно физическому объекту, способному быть непрозрачным (opaque) или проницаемым (transparent) и тем самым, соответственно, препятствующим или не препятствующим видению, аргумент или довод способен быть «(кристально-)чистым» (crystal-clear), «прозрачным» (transparent), «темным» (opaque, muddy, murky) для нашего умственного взора. Мы можем «пролить свет» (shed some light) на проблему, которая была загадочной до этого момента; и разумная идея или ум разумного человека являются «ясными» (bright), или даже «блестящими» (brilliant), вероятно из-за способности к «изъяснению» (illuminate) подобным образом (людям, которые были до этого «темны»). Если кто-то сосредотачивается на одном специфическом вопросе, игнорируя смежные (возможно, более важные) вопросы, то о нем говорят, что он имеет «узкий взгляд» (tunnel vision); интеллектуальная «широта» (breadth) взгляда может считаться противоположностью. *Прозорливый* (clearsighted), *зоркий* (sharp-eyed) и *слепой* (blind) — все это характеризует как умственные способности человека, его внимательность, так и физическое восприятие [Sweetser 1990: 40]⁴⁰.

Главный вопрос заключается в том, какова причина устойчивой ассоциации видения и мышления и насколько эта ассоциация универсальна. Свитсер считает, что причина данной ассоциации кроется в следующих обстоятельствах: 1) зрение подобно мышлению в том, что оно способно фокусироваться, то есть выделять один объект из многих, различать; 2) зрение является главным источником наших знаний о мире; 3) зрение, как и интеллект, работает с объектами, которые находятся на дистанции; 4) зрение одинаково для разных людей. Иначе говоря, согласно Свитсер, главную роль в ассоциации видения и мышления играют объективные психофизиологические факторы. Она предполагает, что эта ассоциация должна носить универсальный характер [Ibid.: 45]. За пределами индоевропейской группы языков эта проблема почти не исследована. Подробный анализ тибето-бирманских языков принадлежит Дж. Матиссоффу, который рассматривает ассоциацию между телесной и абстрактной лексикой; автор приходит к выводу о том, что глаза являются «нашим высочайшим, наиболее интеллектуальным органом восприятия» [Matisoff 1978: 161]. Однако, как показывают исследования австралийских языков и нескольких языков из эскимосской, австронезийской, нило-сахарской, нигер-конго, сино-тибетской семей, а также креольских языков, связь видения и мышления не является ни универсальной семантической ассоциацией, ни даже наиболее частотной.

Подробный анализ данной проблемы на материале австралийских языков был проделан Н. Эвансом и Д. Уилкинсом [Evans, Wilkins 2000]. Как верно подмечено авторами, «до сих

⁴⁰ Показательно, что при переводе данного пассажа почти во всех случаях для английских слов с визуальной / ментальной семантикой достаточно легко подбираются русские эквиваленты.

пор существовало мало попыток проверить предложенные универсалии семантического развития через детальные исследования неевропейских языков» [Ibid.: 547]. Имеет место разительный контраст между индоевропейской и австралийской ситуацией: как уже отмечалось, и. -е. **weid*- ‘видеть, знать’ и другие глаголы визуального восприятия легко эволюционируют в индоевропейских языках по направлению к когнитивному значению; совсем иначе обстоит дело с протоавстралийским **na*- ‘видеть’, получившим значение ‘знать’ только в языке каурна (*nakkondi* ‘видеть, смотреть; знать’); в языке гуугу ймитхирр этот глагол развился до значения ‘думать’, но через ступень ‘слышать’ (*nhaamaa* ‘видеть, смотреть, слышать, думать’); в остальных языках удается обнаружить только окказиональные связи между праавстрал. **na*- ‘видеть’ и глаголами ментальной деятельности. Другая особенность австралийских языков заключается в устойчивой ассоциации между глаголами слухового восприятия и интеллектуальной деятельностью: чрезвычайно распространено развитие *слышать* ⇒ *понимать*, также встречается развитие *слышать* ⇒ *думать*; значительное число языков содержат полисемантические глаголы с семантикой слуха, понимания, мышления [Ibid.: 569].

Контраст между «видением» и «слышанием» особенно хорошо заметен на примере языка каярдилд: сравнение дериватов от *miburlda* ‘глаз’ и *marralda* ‘ухо’ позволяет понять, насколько устойчива ассоциация слуха и мышления и сколь специфично развитие слов с визуальной семантикой [Evans, Wilkins 2000: 566].

miburlda (mibur-) «глаз»	marralda (marral-) «ухо»
dunbuwa miburlda («лишенный глаз») «слепой»	dunbuwa marralda («лишенный уха») «глухой, глухой»
	marralwarrri «глупый, невнимательный»
<i>визуальное восприятие</i>	<i>память</i>
muthaa mibutlda ngada («много глаз я») «я увидел много»	dunbuwatha marralda («уха становится лишенным») «забывать»
<i>острота зрения</i>	marraldunbuwatha, marraldurldiija («забывать»)
miburjungarra («большой глаз») «хороший охотник»	
<i>надзор, наблюдение</i>	<i>понимание</i>
mibur-ij-i karngija («держать глаз») «наблюдать, осматриваться»	maralmirra («хорошее ухо») «умный»
<i>внимание и сексуальное желание</i>	<i>мысль</i>
miburmuthanda («чрезмерный глаз») «распутник»	marral-marutha («ухо положить») «думать, скучать»
mibur-thaatha («глаз выбирать») «смотреть с вождением»	<i>воображение / сон</i>
	marralngulatha «видеть сон, грезить»
<i>агрессия</i>	
ngarrkuwa miburlda («сильный глаз») «суровый, наглый»	

К этому можно добавить следующее замечание Эванса и Уилкинса: «Английский и другие индоевропейские языки легко пренебрегают требованием реальности, позволяя использовать глагол “видеть” для обозначения “умственного взора” в таких предложениях, как “Я все еще могу видеть морщинистое лицо моей бабушки, которое смотрело на меня за день до ее смерти”. В австралийских языках не засвидетельствована возможность пренебрежения этим требованием для глагола “видеть”, но это актуально для глагола “слышать”» [Ibid.: 566].

В индоевропейских языках в диахроническом плане не зафиксировано прямое развитие *слышать* ⇒ *знать*; Э. Свитсер предположила, что «было бы странным для глагола

со значением “слышать” получать значение “знать”, а не “понимать”, поскольку такая семантика характерна, скорее, для глаголов со значением “видеть”» [Sweetser 1990: 43]. Однако некоторые австралийские языки демонстрируют развитие *слышать* ⇒ *знать* либо напрямую, либо через посредство значения «понимать»: вакайя *larr-* ‘слышать, понимать, знать’, нгарлума *wanyaparri(-ku)* ‘слышать, знать, распознавать’, явуру *langka-* ‘слышать, знать, понимать’, питянтятяра *kuli-* ‘слышать, знать’, варлпири *purda-nyanyi* ‘слышать, понимать, знать, помнить’, вемба-вемба *nyernda* ‘знать, понимать’ < *nyerna* ‘слышать’. Интересно, что в австронезийских языках олрат и лакон также зафиксирована подобная эволюция [Vanhove 2008: 350—351].

В результате детального исследования Эвансу и Уилкинсу удалось показать, что семантическая деривация *видеть* ⇒ *знать* не является универсальной, а связь зрения и мышления имеет разную интенсивность в различных языковых системах; в случае с австралийскими языками мы имеем дело с полным доминированием глаголов с акустическим значением при маркировании ментальной деятельности и лишь окказиональными формами визуальных глаголов с когнитивным значением. Это значит, что столь сильная ассоциация видения и мышления, которая обнаруживается в индоевропейских языках, не основывается только на психофизиологии (что в целом опровергает гипотезу Э. Свитсер), следовательно — для нее должны быть дополнительные предпосылки. Существует еще целый ряд других важных выводов из работы Эванса и Уилкинса, касающихся семантического развития глаголов перцепции, но мы сейчас не будем на них останавливаться.

Одна из последних работ, в которой исследуется семантическое развитие глаголов перцепции, принадлежит М. Ванхов [Vanhove 2008]. Ванхов сравнила 25 языков, принадлежащих к семи семьям: индоевропейской, афразийской, нигер-конго, нило-сахарской, австронезийской, эскимосской, сино-тибетской, а также креольские языки. Несмотря на относительно небольшое число языков, важно то, что были рассмотрены примеры из разных семей, локализованных на различных континентах. Связь «зрения» и «понимания», помимо индоевропейской группы, удалось обнаружить в языках суахили и волоф семьи нигер-конго: суахили *kuona* ‘видеть, понимать’, волоф *gis* ‘видеть, замечать, понимать’, а также в креольском языке паленкверо, афразийском языке беджа и нило-сахарском языке сара. Ассоциация «зрения» и «знания» зафиксирована в арабском *raʔā* ‘видеть, знать, распознавать, находить, верить, думать’ и нило-сахарском языке йулу, где глагол «видеть» представлен в композите *ēedā.gāayū* (‘знать как видеть’) ‘знать’. Наконец, связь «зрения», «понимания» и «знания» за пределами индоевропейской группы засвидетельствована только в языке касем семьи нигер-конго: касем *nā* ‘видеть, различать, знать’; в этом же языке мы имеем стативный глагол *uē* ‘знать’, который, вероятно, является дериватом от *uī* ‘глаз’. Таким образом, связь «видения» и интеллектуальных процессов в данном случае далека от того, чтобы быть универсальной: она обнаруживается только в 15 из 25 исследованных языков; при этом пять языков относятся к индоевропейской группе — следовательно, нужно говорить о десяти «чистых» случаях. Как следует из работы Ванхов, гораздо больше распространена связь между акустическими глаголами и ментальной способностью — она зафиксирована во всех рассмотренных языках. Ванхов делает следующее предположение: «Все (многие?) языки мира имеют лексическую семантическую ассоциацию между чувством слуха и ментальной способностью либо на синхронном уровне, либо диахронически; она может являться результатом полисемии, гетеросемии или семантических изменений» [Ibid.: 368]. Этот вывод согласуется с данными по африканским языкам [Heine, Zelealem 2007], а также имеющимися америндскими и папуасскими материалами [Howes 1991]. Но для масштабной проверки этого вывода требуются дальнейшие исследования.

Итак, на основе существующих работ по типологии, в которых рассматривается семантическая ассоциация зрения и интеллектуальной деятельности, можно сделать следующие выводы: 1) данная ассоциация не является универсальной, больше распространена связь слуха и мышления; 2) развитие *видеть* ⇒ *понимать* достаточно частотно, и оно, безусловно, имеет психофизиологические предпосылки, связанные с доминированием зрения;

3) в разных языковых семьях связь зрения и когнитивных способностей, а также связь слуха и когнитивных способностей проявлена по-разному — подробнее всего исследованные в данном отношении индоевропейская и австралийская семьи предоставляют прямо противоположные свидетельства: если в индоевропейских языках глаголы зрительного восприятия имеют тенденцию получать ментальную семантику, то в австралийских языках эта тенденция практически отсутствует; напротив, в австралийских языках ярко выражена тенденция к развитию глаголов с акустическим значением в сторону ментальной семантики, что имеет место также в индоевропейских языках, но в гораздо меньшей степени⁴¹. Единственным возможным объяснением данной ситуации, по нашему мнению, является тезис о том, что на процесс семантической деривации большое влияние оказывает социокультурный и исторический контекст.

В современных работах механизм семантических переходов справедливо связывается как с общими психофизиологическими факторами, так и с уникальными социокультурными условиями; при этом последним уделяется гораздо больше внимания, чем в ранних работах по семантике, ориентированных на психофизиологические предпосылки и универсализм (фактически — на возведение фактов индоевропейских языков в статус «общечеловеческих»). Эванс и Уилкинс, сравнивая индоевропейскую и австралийскую ситуации, выявляют главную причину устойчивой связи ментальной семантики с акустическими глаголами в австралийских языках: общеавстралийские воззрения на ухо как на орган, сочетающий в себе слуховые и интеллектуальные функции.

Австралийские социокультурные реалии предоставляют целую группу пограничных контекстов, в которых глаголы со значением «слышать» могут развивать значение «понимать», «распознавать», «знать», «помнить» и др. Главным способом получения информации о стране, дорогах, маршрутах, ландшафте, мифологии, традиции и вообще об окружающем мире является усвоение устных историй и песен. Эванс и Уилкинс приводят следующее высказывание одного из аборигенов по мере: «Мы не подобны белым людям, которые могут взять фотографию и рассказать по ней о красоте изображенной страны; у нас есть песня, чтобы пропеть об этой стране... Страна обладает священными местами, камень, гора обладают сновидением. Мы поем об этом, мы обладаем песней» [Evans, Wilkins 2000: 583]. Подобные воззрения порождают многочисленные переходные контексты, в которых знание и память описываются в акустических терминах: «слышать места / имена мест», «слышать пути / имена путей» и т. д. Знание страны считается одной из высочайших интеллектуальных способностей, но для аборигенов нет географии без истории; территория обладает описанием до того, как она будет увидена непосредственно. Описание сосредоточено в сакральных именах, рассказах, песнях и других формах традиционного знания. При этом, как известно, главной характеристикой традиционного знания у австралийских аборигенов является его «сновидческий» характер: мифологическое правремя понимается австралийцами как «время сновидений». Причастность к этому времени возможна в индивидуальном сновидческом опыте, поэтому любая новая форма традиционного знания — в том числе новое «описание» — легко интегрируется в общую модель. Интересно, что «время сновидения» мыслится аборигенами в целом не «визуально», а «акустически»; как замечают Эванс и Уилкинс, «сны не рассматриваются главным образом как визуальный опыт, но имеют интенсивный слуховой компонент, и иногда о них говорится только в акустических понятиях» [Ibid.: 584].

Другое условие семантической ассоциации слуха и интеллектуальной деятельности кроется в особой роли акустических навыков для социализации. Полноправный член автонного австралийского общества отличается от ребенка «знанием» и «разумностью», которые мыслятся в тесной связи с возрастанием духа и активным использованием основного интеллектуального органа — уха. Авторы приводят следующее высказывание аборигенов

⁴¹ Насколько нам известно, в индоевропейских языках не засвидетельствовано развитие *слышать* ⇒ *думать*; дериваты от слова *ухо* со значением 'думать', 'вспоминать' также маловероятны.

кукаты по этому поводу: «Дух становится разумным, дух понимает с помощью уха, которое в людях» [Ibid.: 585]. Таким образом, в случае с австралийскими аборигенами мы имеем дело с хорошим примером того, как социокультурные факторы влияют на семантическую деривацию; австралийские языки радикализируют общую тенденцию развития акустических глаголов в направлении ментальной семантики, а также дополняют ее целым рядом нетривиальных развитий (например, *ухо* ⇒ *мысль*, *ухо* ⇒ *думать*, *ухо* ⇒ *видеть сон* и др.)⁴². Можно выделить целостный семантический комплекс, основанный на мифологических представлениях о «времени сновидений»: сформированные *in illo tempore* имена и виды вещей усваиваются через разнообразные формы устного знания, что является условием социализации; слух предшествует непосредственному видению, и это дополняется индивидуальным «сновидческим» опытом, кодируемым преимущественно в акустических терминах.

Социокультурным контекстом может отчасти объясняться и специфическое развитие визуальных глаголов в австралийских языках. Как уже говорилось, только в языке каурна обнаруживается прямая эволюция *видеть* ⇒ *знать*. В целом для австралийских языков связь визуальных глаголов с когнитивными способностями отмечается редко. Визуальные глаголы получают в основном следующие значения: «желать», «вожделеть», «надзирать», «проявлять агрессию». Для сообществ аборигенов характерен ограниченный визуальный контакт при коммуникации; длительный визуальный контакт может быть расценен как знак недоверия, а в случае с противоположным полом он имеет сексуальный подтекст; этим объясняется засвидетельствованное во многих языках развитие *видеть* ⇒ *вожделеть*. Развитие *видеть* ⇒ *проявлять агрессию*, *завидовать* имеет место в тех случаях, когда глагол «видеть» используется в качестве вспомогательного глагола или в композитах. Развитие *видеть* ⇒ *надзирать* часто осуществляется в австралийских языках путем редупликации глагола «видеть» или иными способами. Наконец, имеет место развитие *видеть* ⇒ *встречать (кого-либо)*. Все представленные типы семантической деривации характерны и для индоевропейских языков (ср. в русск. *строить глазки*, *завидовать*, *ненавидеть*, *презирать*, *сглазить*, *надзирать*, *надсматривать*, *увидеться с кем-то* и т. д.). Австралийские языки характеризует большее акцентирование данных значений и их глубокое проникновение в социальный контекст, которое в основном потеряно в современных индоевропейских языках. Интересно, что язык жестов аборигенов подтверждает ассоциацию зрения именно с представленными значениями [Evans, Wilkins 2000: 579—580].

Поскольку ассоциация визуальных глаголов и интеллектуальной деятельности не является универсальной, то ее широкая распространенность в индоевропейских языках требует объяснения. Следуя подходу Эванса и Уилкинса, показавшему свою эффективность в применении к австралийской ситуации, а также общим тенденциям современных исследований по семантике, для данного феномена естественно предполагать социальные и исторические предпосылки. Разумеется, для разных индоевропейских языков, локализованных в разных цивилизационных областях, требуются конкретные исследования, в которых бы показывались вероятные переходные контексты от «видения» к «мышлению», «знанию», «пониманию» и пр. Нас здесь интересует только наиболее архаичная ситуация, которая может отражать праиндоевропейское состояние. С такой ситуацией, похоже, мы сталкиваемся в случае с древнеиндийским обществом, для которого Я. Гонда справедливо предполагал идеологию «поэтического видения». Древнеиндийские глаголы *dhī-*, *ikṣ-*, *caḥ-*, *ci-*, *cit-*, *paś-/dṛś-* имеют основное значение ‘видеть’, но в разнообразных мифопоэтических контекстах легко приобретают значения ‘знать’, ‘понимать’, ‘думать’ и др., что связано с нормативом высшего знания и понимания как поэтического созерцания сакральных событий

⁴² Предположение Эванса и Уилкинса о том, что столь сильная ассоциация слуха и интеллекта может быть общей характеристикой бесписьменных культур, не кажется убедительным в свете материалов других языков [Vanhove 2008: 360—361]. Нам представляется, что для более полного понимания австралийской ситуации требуется глубокий лингвистический анализ религиозной терминологии и религиозных воззрений автохтонного австралийского населения.

(*dhī-*: PB X.181.3; III.4.7; III.38.1; *ikṣ-*: PB VIII.79.9; *caḥs-*: PB VII.104.25; I.24.12; *ci-*: PB V.66.4; IV.2.11; I.152.2; *cit-*: PB I.164.48; X.4.4; I.35.6; *paś-/dṛś-*: PB X.177.1; X.158.4; I.164.44; более подробно см. [Елизаренкова 1993: 69—72]). Такими переходными контекстами полна поэзия и других индоевропейских народов. Помимо древнеиндийской социокультурной ситуации, существуют также неиндоевропейские свидетельства того, что контекст религиозного визионерства может стимулировать семантическое развитие *видеть* ⇒ *знать*, *мыслить*. Так, согласно Ванхов, в языке касем семьи нигер-конго глагол *nā* имеет значение ‘видеть, различать, быть осведомленным, понимать’, но также ‘видеть сон, спать’; все эти смыслы глубоко вплетены в социальные реалии, где «видение» представляется как способность делать верные предсказания, воспринимать послания от предков во время сна и знать скрытую сторону вещей [Vanhove 2008: 358—359]. Такая специфическая встречаемость глагола в культурный контекст напоминает древнеиндийскую ситуацию и может являться прототипом индоевропейской ситуации, но об этом у нас имеются только остаточные свидетельства (например, уже упоминавшийся перфект **uoid-* ‘знать’ от **ueid-* ‘видеть’, который широко употребляется в ранних источниках для обозначения поэтического знания). Дополнительным аргументом в пользу того, что подобное развитие произошло еще в праиндоевропейское время, являются приведенные выше материалы, касающиеся поэтического видения в индоевропейских традициях.

Проблема генезиса и широкого распространения метафоры «видения» в индоевропейских языках еще требует подробного лингвистического и исторического исследования. Вероятно, исконный локус данной метафоры — это архаическая идеология поэтического визионерства. Далее, легко показать, как данная метафора отразилась, например, в разнообразных областях греческой традиции, благодаря чему греки получили эпитет «людей глаза»; наибольшее значение имеет для нас интеллектуальное и философское наследие греков. Как известно, визионерский опыт лежит в основе метафизики Парменида; для Платона зрение — это высочайший дар богов земному роду, в чем можно также видеть влияние элеатской и пифагорейской доктрины; платоновская философия вся пронизана визуальными мотивами и метафорами (ср. хотя бы такие важные термины как *ἰδέα* и *εἶδος*). От Платона и Аристотеля эту особенность наследуют школы эллинизма, она проникает в Новый Завет и раннехристианскую теологию (ср., напротив, исконную ориентацию иудейской традиции на слух). В качестве переходного этапа, как показали историки школы «Анналов», может рассматриваться Средневековье, для которого в большей степени характерно преобладание слуха над зрением. Однако с наступлением Нового Времени и развитием науки, визуальные мотивы, унаследованные от античности, вновь начинают доминировать, следствием чего является распространенность «визуальной» лексики в трансцендентальной философии и современном научном дискурсе.

История западной «визуальной» метафоры — это странное переплетение многообразных трансформаций, тенденций и путей развития; решающее значение здесь имеет взаимодействие лингвистических и социокультурных факторов, еще требующее релевантной дескрипции. Такая дескрипция необходима, прежде всего, для понимания нашей историчности, нашего современного социокультурного состояния, не являющегося чем-то «само собой разумеющимся» и «общечеловеческим». В данном рефлексивном процессе большую роль должны играть также факты неиндоевропейских лингвистических и цивилизационных областей, ведь только в размежевании с иным мы приходим к самим себе.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И СОКРАЩЕНИЙ

- AB — Атхарваведа
- БрУп — Брихадараньяка-упанишада
- Ил — Илиада
- Исх — Книга Исход (Ветхий Завет)
- МБх — Махабхарата

МУп — Майтри-упанишада
 Од — Одиссея
 РВ — Ригведа
 ШБр — Шатапатха-брахмана
 Aesch. Eu. — «Эвмениды» (Эсхил)
 Agam. — «Агамемнон» (Эсхил)
 Aristoph. Nub. — «Облака» (Аристофан)
 De caelo — «О небе» (Аристотель)
 Eur. Alc. — «Алкеста» (Еврипид)
 Her. Hist. — «История» (Геродот)
 Isthm. — Истмийские оды (Пиндар)
 Met. — «Метафизика» (Аристотель)
 Nem. — Немейские оды (Пиндар)
 Od. — Оды (Вакхилид)
 Ol. — Олимпийские оды (Пиндар)
 Phyl. — «Филоктет» (Софокл)
 Prot. — Протагор
 Pyth. — Пифийские оды (Пиндар)
 Soph. Phyl. — «Филоктет» (Софокл)
 Tim. — «Тимей» (Платон)
 Theog. — «Теогония» (Гесиод)
 Thuc. Hist. — «История» (Фукидид)

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Бенвенист 1974а — Бенвенист Э. Глаголы «быть» и «иметь» и их функции в языке // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. С. 203—224. [Benveniste E. The verbs *to be* and *to have* and their functions in language. Benveniste E. *Obshchaya lingvistika*. Moscow: Progress, 1974. Pp. 203—224.]
- Бенвенист 1974б — Бенвенист Э. Категории мысли и категории языка // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. С. 104—114 [Benveniste E. Categories of thought and categories of language. Benveniste E. *Obshchaya lingvistika*. Moscow: Progress, 1974. Pp. 104—114.]
- Витгенштейн 2005 — Витгенштейн Л. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. [Wittgenstein L. *Izbrannye raboty* [Selected writings]. Moscow: Territoriya Budushchego, 2005.]
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984. [Gamkrelidze T. V., Ivanov Vyach. Vs. *Indoevropskii yazyk i indoevropciysy: Rekonstruktsiya i istoriko-tipologicheskii analiz prayazyka i protokul'tury* [The Indo-European language and Indo-Europeans: Reconstruction and historico-typological analysis of the protolanguage and protoculture]. Tbilisi: Tbilisi University, 1984.]
- Елизаренкова 1993 — Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. М.: Восточная литература, 1993. [Elizarenkova T. Ya. *Yazyk i stil' vediiskikh rishi* [Language and style of the Vedic rishis]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1993.]
- Исход 2000 — Селезнев М. Г., Тищенко С. В. (ред.). Ветхий Завет: перевод с древнееврейского. Книга Исхода. М.: РГГУ, 2000. [*Veikhii Zavet: perevod s drevneevreiskogo. Kniga Iskhoda* [The Old Testament: translated from Hebrew. The Exodus]. Seleznev M. G., Tishchenko S. V. (eds). Moscow: Russian State Univ. for the Humanities, 2000.]
- Карапет'янц 1974 — Карапет'янц А. М. Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-философские исследования. М.: Наука, 1974. [Karapet'yants A. M. Ancient Chinese philosophy and the Old Chinese language. *Istoriko-filosofskie issledovaniya*. Moscow: Nauka, 1974.]
- Кобзев 2006 — Кобзев А. И. Общемировоззренческие следствия отсутствия связи «быть» («есть») и понятия «бытие» // Титаренко М. Л., Кобзев А. И., Лукьянов А. Е. (ред.). Духовная культура Китая. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 120—126. [Kobzev A. I. General worldview consequences of the absence of the copula «to be» and of the concept «existence». *Dukhovnaya kul'tura Kitaya. Filosofiya*. Titarenko M. L., Kobzev A. I., Luk'yanov A. E. (eds). Moscow: Vostochnaya Literatura, 2006. Pp. 120—126.]

- Романов 2009 — Романов В. Н. К жанровой эволюции брахманической прозы // Шатапатха-брахмана. Кн. I, X (фрагмент) / Пер. Романова В. Н. М.: Восточная литература, 2009. [Romanov V. N. Towards genre evolution of the Brahmanic prose. *Shatapathka-brahmana*. Book I, X (fragment). Translated by Romanov V. N.]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2009.]
- Семенцов 1981 — Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Наука, 1981. [Sementsov V. S. *Problemy interpretatsii brakhmanicheskoi prozy* [Problems of interpretation of the Brahmanic prose]. Moscow: Nauka, 1981.]
- Тантлевский 2000 — Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000. [Tantlevskii I. R. *Vvedenie v Pyatknizhie* [Introduction to the Pentateuch]. Moscow: Russian State Univ. for the Humanities, 2000.]
- Торчинов 2007 — Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, 2007. [Torchinov E. A. *Puti filosofii Vostoka i Zapada: Poznanie zapredel'nogo* [Paths of philosophy of the East and West: knowledge of the transcendent reality]. St. Petersburg: Azbuka-Klassika, 2007.]
- Топоров 2006 — Топоров В. Н. Из индоевропейской этимологии IV (1) // Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 1. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 123—153. [Toporov V. N. From the Indo-European etymology IV (1). Toporov V. N. *Issledovaniya po etimologii i semantike*. Vol. 2: *Indoevropaiskie yazyki i indoevropеistika*. Book. 1. Moscow: Yazyki Slavyanskikh Kul'tur, 2006. Pp. 123—153.]
- Цейтлин и др. 1994 — Цейтлин Р. М., Вечерка Р., Благова Э. (ред.). Старославянский словарь (по рукописям X—XI вв.). М.: Наука, 1994. [Tseitlin R. M., Veчерka R., Blagova E. (eds). *Staroslavjanskii slovar' (po rukopisyam X—XI vv.)* [The Old Slavonic dictionary (based on manuscripts of the X—XI centuries)]. Moscow: Nauka, 1994.]
- Элиаде 2000 — Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. [Eliade M. *Mif o vechnom vozvrashchenii* [The myth of eternal return]. Moscow: Ladomir, 2000.]
- Benveniste 1937 — Benveniste E. Expression indo-europeenne de l'éternité. *Bulletin de la Societe de Linguistique de Paris*. 1937. Vol. 38. Pp. 103—112.
- Cheung 2007 — Cheung J. *Etymological dictionary of the Iranian verb*. Leiden: Brill, 2007.
- Cohen 2002 — Cohen Y. *Taboos and prohibitions in Hittite society: A study of the Hittite expression natta āra ('not permitted')*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2002.
- Detienne 1973 — Detienne M. *Les maitres de verite dans la Grece archaïque*. 2nd ed. Paris: Maspero, 1973.
- Dillon 1947 — Dillon M. The Hindu act of truth in Celtic tradition. *Modern philology*. 1947. Vol. 44. Pp. 137—140.
- Durante 1976 — Durante M. *Studi sulla preistorica della tradizione poetica greca*. Parte II. Incunabula Graeca 64. Roma: Ateneo, 1976.
- Evans, Wilkins 2000 — Evans N., Wilkins D. In the mind's ear: The semantic extensions of perception verbs in Australian languages. *Language*. 2000. Vol. 76 (3). Pp. 546—592.
- EWA II — Mayrhofer M. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Bd II. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996.
- Gonda 1963 — Gonda J. *The vision of the Vedic poets*. The Hague: Walter de Gruyter, 1963.
- Graham 1989 — Graham A. C. *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China*. Chicago: Open Court, 1989.
- Haudry 1985 — Haudry J. *Les Indo-Europeens*. 2nd ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
- Heine, Kuteva 2002 — Heine B., Kuteva T. *World lexicon of grammaticalization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Heine, Zelealem 2007 — Heine B., Zelealem L. Is Africa a linguistic area? *A linguistics geography of Africa*. Heine B., Nurse D. (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Pp. 15—35.
- Howes 1991 — Howes D. (ed.). *The varieties of sensory experience: A source book in the anthropology of the sense*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- IEW — Pokorny J. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern: Franke, 1959.
- Kahn 2003 — Kahn Ch. *The verb 'Be' in Ancient Greek*. London: Hackett Publishing Company, 2003.
- Kahn 2009 — Kahn Ch. *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Kiparsky 1968 — Kiparsky P. Tense and mood in Indo-European syntax. *Foundations of Language*. 1968. Vol. 4 (1). Pp. 30—57.
- Kloekhorst 2008 — Kloekhorst A. *Etymological dictionary of the Hittite inherited lexicon*. Leiden: Brill, 2008.
- LIV 2001 — *Lexikon der Indogermanischen Verben*. Rix H. et al. (eds). Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichelt Verlag, 2001.

- Lüders 1959 — Lüders H. *Varuna*. Bd 2: Varuna und Das Rta. Göttingen: Hogrefe Publishing, 1959.
- Mallory, Adams 2006 — Mallory J. P., Adams D. Q. *The Oxford introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European world*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Matisoff 1978 — Matisoff J. *Variational semantics in Tibeto-Burman*. Philadelphia: ISHI, 1978.
- NIL 2008 — Wodtko D. et al. (eds). *Nomina im Indogermanischen Lexikon*. Heidelberg: Winter, 2008.
- Onians 2000 — Onians R. B. *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Schmitt 1967 — Schmitt R. *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden: Harrasowitz, 1967.
- Sweetser 1990 — Sweetser E. *From etymology to pragmatics. Metaphorical and cultural aspects of semantic structure*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Vanhove 2008 — Vanhove M. Semantic associations between sensory modalities, prehension and mental perceptions: A crosslinguistic perspective. *From polysemy to semantic change*. Vanhove M. (ed.). Amsterdam: John Benjamins, 2008. Pp. 341—370.
- Watkins 1979 — Watkins C. Is tre fir flathemon: Marginalia to Audacht Morainn. *Eriu*. 1979. Vol. 30. Pp. 181—198.
- Watkins 1995 — Watkins C. *How to kill a dragon: Aspects of Indo-European poetics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Werba 1997 — Werba Ch. *Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache*. Wien: Verl. der Osterr, 1997.
- West 2007 — West M. L. *Indo-European poetry and myth*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Zalizniak 2008 — Zalizniak A. A catalogue of semantic shifts: Towards a typology of semantic derivation. *From polysemy to semantic change*. Vanhove M. (ed.). Amsterdam: John Benjamins, 2008. Pp. 217—232.

Статья поступила в редакцию 24.10.2013.