

ИЗ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ IV (1)

1. И.-е. **eg'h-om* (**He-g'h-om*) : **men-*. 1 Sg. Pron. pers.

Попытаться ответить на вопрос об этимологии таких "первообразных" элементов словаря, как названный в заглавии, можно было в романтическую эпоху языкознания, во времена Гумбольдта и Гримма. Интерес к той древности, в горниле которой "выковывались" праязыковые формы, был велик. Он стимулировался идеей историзма, одушевлявшей как языкознание в его наиболее передовых устремлениях, так и естественные науки, и подчинившей себе две другие идеи, оказавшиеся для историзма неисчерпаемым кладом, — сравнения и морфологизма. Но языковых фактов было накоплено еще мало, метод только складывался, исследовательская изобретательность, как и критическая верификация предлагаемых конструкций, только еще набирали силу, и поэтому особого спроса с выдвигаемых гипотез не было. Все было интересным и манящим, все внушало оптимизм. Очень многое из конкретных предложений оказалось неверным или недоказуемым и в ходе дальнейшего развития языкознания было отвергнуто. Но осталось самое ценное — тот творческий дух, который проявил себя и в постановке задач, отсылающих к "креативной" эпохе языка и языковой "органике", и в ориентации на взаимооплодотворяющую связь языка и мышления, в частности, на естественную образность языка, когда и сам язык представлялся образом неких более общих и фундаментальных сущностей и сил.

В позитивистскую эпоху младограмматизма постановка вопроса об этимологии "первообразных" элементов языка могла показаться самоубийственной, и даже диссиденты младограмматизма и наиболее решительные оппоненты сравнительно-исторического языкознания в том виде, как оно сложилось к концу XIX—началу XX в., не решались ни ставить подобные вопросы, ни тем более отвечать на них. Более того, немало ценных или, по меньшей мере, кажущихся перспективными наблюдений было предано забвению. Но оказалось, спустя почти столетие, что и в наше время те же самые (и многие другие) вопросы остаются столь же (и даже еще более) существенными, а потребность в ответах на них, бесспорно, стала более настоятельной. И надежда на эти ответы и на то, что они будут достаточно доказательны или хотя бы существенно перспективны, сейчас кажется более обоснованной, чем когда-либо раньше.

Основания для надежды разнообразны, и, говоря вкратце, их следует видеть в многократно увеличившемся количестве фактов и попыток их интерпретации; в прогрессе типологических исследований, приведшем к установлению (хотя бы относительному) типов определенных языковых явлений и к выводу о существенной ограниченности разнообразия типов тех явлений языка, которые можно назвать "первообразными" и/или ключевыми; в кардинальном расширении и углублении временной (впрочем, и пространственной) перспек-

тивы языкового сравнения в тех исследованиях, которые исходят из реконструкции "макросемей", подобных ностратической и ряду иных; во все более специализирующейся осведомленности о связи языка и отдельных его элементов как с "подязыковой" (мир вещей, денотатов) сферой, так и с областью человеческого сознания; наконец, в первых результатах и идеях на наших глазах складывающейся новой науки — "глоссогенетики", опирающейся на данные широкого круга наук о человеке — как естественно-природных, так и гуманитарно-культурных.

Наконец, можно назвать основные категории элементов языка (слов и формантов), которые, хотя бы условно, можно отнести к числу "первообразных" и уж, несомненно, к ключевым. Такова их роль в самом языке, которому они задают некую систему отношений общего характера, и в тех реальных условиях, в которых язык функционирует. Эти элементы (и в этом их преимущественное назначение) всегда отсылают и за пределы языка и потому дают основание для суждений и о внеязыковых мотивировках языковых фактов. Среди подобных элементов наиболее очевидным и простым образом выделяются пространственные индексы, каковыми являются предлоги, превербы, послелогии, адвербы, в очень значительной степени сохраняющие связь с соответствующими частями (или даже "сторонами") тела — перед, грудь, лицо, лоб; зад, спина; верх, голова; низ, ступни; бок; центр, середина, нутро и т.п. Часть этих пространственных индексов позже была приспособлена и для выражения временных отношений. В целом же вся эта категория в основном служебных слов может рассматриваться как проекция тела, целостного состава его частей в сферу языка. Образ тела послужил как бы источником и моделью для формирования соответствующей системы пространственно-относительных указателей в самом языке. В пределах тела естественным образом "разыгрывались" такие отношения, как внешний — внутренний, активный — пассивный, неотчуждаемый — отчуждаемый и т.п., т.е. те бинарные противопоставления, которые стали основанием для формирования соответствующих языковых категорий. И мифопоэтические конструкции и реализующие их тексты (как, например, сюжет о первочеловеке-первотеле Пуруше, из членов которого возникли все части мира), и раннеграмматическая терминология (род, лицо, "тело" /ср. др.-инд. *puruṣa-* или *śārīra-* как грамматический термин/, одушевленность, притяжательность и т.п.) явно или неявно подтверждают эту моделирующую роль тела и в отношении формируемого сознанием образа мира и в отношении категориального каркаса языка.

К кругу ключевых языковых элементов в том смысле, какой им придан выше, относятся также числительные, состав которых (а иногда и обозначения) определяется возможностями руки ("малой", "большой", в удвоенном варианте и т.п.) как своего рода "счетной (пальцевой) машины" тела (человека)¹; местоимения — личные и указательные прежде всего; разные деиктические элементы, так или иначе с ними связанные; глагол бытия²; ряд грамматических показателей — морфологических и синтаксических (прежде всего таких, у которых собственно языковая обусловленность не затуманена-

вает полностью следов внеязыкового, число "ситуативного" субстрата³), и даже некоторые звенья парадигмы, грамлеммы и категории, реализующие какую-либо ситуацию, имеющую не только языковое выражение (ср. связь генетива с выражением языковой притяжательности, которая в свою очередь так или иначе соотнесена с "владельчески-принадлежностной" структурой мира, или связь эргатива с выражением активности в языке и вне его и т.п.).

Личные местоимения, несомненно, относятся к этому же кругу явлений, и в нем они образуют некое существеннейшее ядро, без формирования которого, строго говоря, невозможны ни сама речь (и, следовательно, язык, реализуемый этой речью), ни та стержневая ситуация, которую речь призвана решить, — обмен словами, сообщениями, языковыми знаками, в диалоге возникающий и диалог формирующий. Сколь бы ни были монологичны части такого диалога, их монологизм в принципе снимается уже тем признанием равенства сторон в диалоге (независимо от того, происходит ли в нем равный, эквивалентный обмен "ценностями"), которое проявляется в том, что *Я* и *Ты* получают статус относительных, переменных величин: *Я* всегда принадлежность того, кто говорит здесь и сейчас, партнер же его по диалогу в этих условиях всегда *Ты*, но ситуация меняется на противоположную, когда речевая партия переходит "второму" голосу в диалоге. Ясно, что эта "относительность" принципиально иной природы, нежели относительность в других сферах языка, и что она уходит своими корнями в ту языковую протоситуацию, которая должна быть основным предметом глоссогенетических исследований. Поэтому понять принцип семантической (или семантико-ситуативной) мотивировки личных местоимений 1 и 2 л. означало бы важный шаг в исследовании и самой этой протоситуации и ее участников. Но сделать этот шаг, как было сказано четверть века назад, не сможет тот, "кто боится глубокой воды".

Естественно, однако, что любое заключение в этой области по степени ответственности и тем более по своей доказательности никак не может быть даже приблизительно приравнено по этим же критериям к заключениям, относящимся к этимологии слов "обычного" типа, не предполагающей особой "глоссогенетической" доминанты. Это явления совсем разных категорий, и цель "глоссогенетических" разысканий, которым в других случаях и на ином материале могла бы соответствовать "этимология", состоит, пожалуй, в том, чтобы найти для каждой из деталей ее типологическую "нишу" (во-первых), попытаться прокомментировать реальный языковой элемент каждой из этих "ниш" в сравнительно-историческом плане (во-вторых) и выстроить некий целостный контекст, который мог бы пониматься как один из возможных локусов формирования данного явления (в-третьих). Ни на что большее претендовать, видимо, пока нельзя, хотя нельзя и исключать возможностей случайных находок.

Форма **eg'hom* (Nom. Sg. 1 Pron. pers.), конечно, представляет собой лишь приблизительный образ реальности⁴, с которым, однако, приходится работать исследователю из-за неизвестности подлинной реальности (или, скорее, ряда реальностей). В этом смысле **eg'hom* не

более, чем некий обобщенный символ, удобный в одних (преимущественно "грубоструктурных") ситуациях и существенно "ограниченно-удобный" или вовсе малоудобный в других.

Прежде чем непосредственно обратиться к этой форме (**eg'hom*), нужно сделать несколько предварительных замечаний. При том, что это слово применительно к определенным ситуациям кажется вполне самодовлеющим, оно все-таки не является изолированным и входит в ряд контекстов, в том числе настолько институализированных, которые (по крайней мере для относительно позднего времени, хотя и безусловно индоевропейского и даже, условно говоря, ностратического) могут пониматься как подлинные грамматические парадигмы. Из этих парадигм три заслуживают преимущественного внимания: 1) парадигма склонения *я* в единственном числе (супплетивизм *я* — *меня* ... и т.п.)⁵; 2) парадигма склонения *я* в единственном и "псевдо-множественном" числах (супплетивизм *я* — *мы*, *меня* — *нас* и т.п.); 3) парадигма "лица" (супплетивизм *я* — *ты*)⁶. Все три парадигмы, названные здесь, объединяются не только супплетивностью, но и особой выделенностью *я*, делающей его не просто отмеченным элементом, но своего рода уникалом. В первой парадигме одно *я* противопоставлено всем другим падежным формам на *мен-/мн-* (или кратким формам на *м-*). Во второй парадигме *я*, если брать индоевропейские языки, за редчайшими исключениями не подкреплено другими членами парадигмы единственного числа⁷, в отличие от *мы*, которое чаще поддерживается со стороны других членов парадигмы множественного числа⁸. В третьей парадигме *ты*, в отличие от *я* в индоевропейских языках, в той или иной степени обычно поддержано формами косвенных падежей⁹.

Из сказанного выше и из анализа конкретных форм индоевропейских личных местоимений следует, что формы 1 л. ед. ч. максимально независимы и несравненно реже, почти всегда лишь в порядке исключения, становятся объектом индукции со стороны других форм (во всяком случае в этом отношении они резко отличаются как от форм мн. ч. личного местоимения 1 л., так и особенно от форм местоимений 2 л.). Другая важная особенность и.-е. **eg'hom* состоит в том, что, в отличие от и.-е. **tŕ*, 2. Sg. Pron. pers., которое одноэлементно, монолитно и, следовательно, как бы равно самому себе (во всяком случае для определенной эпохи развития языка), и.-е. **eg'hom*, как бы его ни членить (**/H/e-g'h-om* или **/H/eg'h-om*), состоит более чем из одного элемента, из двух по меньшей мере. Обычно в первом элементе (**e-*, **H'e-*, **H'ei-*, **H'i-* и т.п.) видят деиктический элемент, совпадающий с указательным элементом; во втором (**-g'h-*, **-gh-*) — частицу¹⁰, вносящую в общее значение слова элемент усилительности, подчеркнутости, эмфатичности; что касается *-om*, то в нем также обычно видят частицу, смысл которой рано был утрачен, а функция, вероятно, состояла, говоря в общем, в придании слову некоей завершенности, полноресности ("двуслоговость", отличающая эту форму от форм 2 и 3 л.). В качестве такой "пустой" частицы она могла переходить и на личное местоимение 2 л. (ср. вед. *tuvam*, *tvam* и т.п.). Вместе с тем обращают на себя внимание, по крайней

мере, два круга фактов: первый — известная координированность между "ауслатом" формы 1. Sg. Pron. pers. и флексией 1. Sg. Praes. (ср. др.-греч. ἐγώ — λέγω, лат. *ego* — *lego*), которая дает некоторое основание для соотношения *-m-* в элементе *-om-* (**eg'h-om*) с *-m-* флексии на *-mi* в 1. Sg. Praes. (ср. др.-инд. *ahám* — *bhárāmi* и т.п.¹¹), и второй — допущение "сквозного" *m* во всей парадигме личного местоимения первого лица — **eg'h-om* : **men-*, **mei/*moi*, **med* и т.п.¹². Ни то, ни другое, ни третье (введение показателей первого лица (и не только первого) еще и в склонение "посессивного" типа, как в ряде языков, например, в кетском) не противоречит типологическим данным и, более того, для многих ареалов относится к числу "фреквенталий". Поэтому все эти возможности приходится иметь в виду и в связи с проблемой и.-е. **eg'h-om*. При этом следует, однако, отметить весьма существенные различия между характером и положением этого *-m* в **eg'h-om* и в формах косвенных падежей, как правило, с этого *m-* начинающихся.

Если же обратиться к анализу всех других (кроме номинатива) форм. 1. Sg. Pron. pers., то бросается в глаза резкая выделенность среди них формы, которая на основании многих засвидетельствованных индоевропейских языков восстанавливается как **mene* и определяется как генитив. Среди всех косвенных падежей и вообще во всем склонении 1. Sg. Pron. pers. эта форма уникальна, на что, кажется, незаслуженно не обращали внимания. Она засвидетельствована (или надежно реконструируема) для ряда индоевропейских языков, ср. слав. **mene* (ст.-слав. мене и др.), лит. *manęs* (: *màno*), лтш. *manis* (: *mans*), авест. *mana*, др.-инд. *tama* (< **mana*), валлийск. (кимр.) *fy*ⁿ и др. Среди этих других примеров есть и такие, которые с очень большой вероятностью позволяют реконструировать **men(e)* (ср. готск. *meina*, обычно объясняемое как скрещение **mene* и **mei*)¹³, но есть и иные, для которых такую реконструкцию признать трудно (ср. попытку объяснения хетт. *ammēl* из диссимилиации **amene*, ср., впрочем, энклитическое *-man*, *-min*). Самая характерная черта этого и.-е. **mene* при несомненной его "генитивности" в исторически засвидетельствованных языках состоит в том, что, строго говоря, эта форма настолько изолирована от всех известных показателей генитива, что только реальные употребления этой формы и ее продолжений оказываются аргументом в пользу "генитивности". Лишь существенно позже и притом очень изредка обнаруживаются (иногда явно окказиональные по характеру) попытки "генитивизировать" эту форму с помощью показателя родительного падежа, перенесенного из более "прозрачных" парадигм. Эта ситуация находится в разительном контексте с другими формами косвенных падежей, которые несравненно теснее связаны с соответствующими именными формами¹⁴. Вместе с тем нельзя упускать из вида случаи, когда элемент, так или иначе связанный с тем **men-*, которое характеризует генитив в указанных выше языках, оказывается сквозным для всей парадигмы, как, например, в литовском или латышском¹⁵; отчасти такая картина восстанавливается и для славянского с той разницей, что речь идет о консонантическом каркасе *m-n*¹⁶. Реконструкции индоевропей-

ской парадигмы склонения 1. Sg. Pron. pers., к сожалению, обычно мало учитывают балтийскую (особенно восточнобалтийскую) или даже балто-славянскую схему, определяемую в идеализированном варианте противопоставлением продолжателей и.е. **eg'h-om* (Nom.) и **men-* (**mon*) (косвенные падежи), при том, что, судя по целому ряду фактов, это **men-/mon-* имело свой исходный локус в генитиве, откуда распространилось и на другие члены парадигмы склонения, модифицируясь с помощью разных флективных элементов. Во всяком случае стержень указанного противопоставления определяется полюсами Nom.-Gen., соответственно **eg'h-om* — **men-/mon-*, что типологически напоминает сходное ядро в кетском склонении (Nom. — Gen. → косвенные падежи), а отчасти, с учетом ряда дополнительных фактов и результатов правдоподобных реконструкций, и структуру склонения в обоих тохарских языках.

Эта выделенность Nom. и Gen. в 1. Sg. Pron. pers., объединяющая эти два падежа в индоевропейском, как и их наиболее контрастная противопоставленность, образуют чрезвычайно показательную черту, отсылающую к той эпохе, когда парадигматического склонения еще не существовало, а основы "пред-склонения" формировались именно в местоименной сфере и прежде всего, видимо, в кругу личных местоимений, еще конкретнее и уже — применительно к 1. Sg. в первую очередь. Эта наиболее нерегулярная и наиболее "исключительная" часть склонения ("пред-склонения") резко отличается не только от других классов местоимений (особенно указательных), но и от существительных, которые развили гораздо более упорядоченные, регулярные, легче предсказуемые парадигмы склонения. Но отдаленным источником таких парадигм скорее всего должны были быть те "пред-парадигмы", где будущие или только начинавшие складываться грамматические отношения моделировались лексическими элементами, одновременно и разными в одном отношении и одинаковыми (или "подобными") в другом, что, собственно говоря, прямо и отсылает к идее супплетивизма, как в **eg'h-om* : **men-/mon-*, пережившем тысячелетия и отчетливо распознаваемом в большинстве современных индоевропейских языков.

На этом этапе рассуждений возникает вопрос об источнике этого супплетивизма, о том локусе (понимаемом в самом широком смысле слова), где самого этого явления еще не было, но уже сложились условия для его формирования на следующем шаге развития. Есть основания предполагать, что в данном случае супплетивизм объясняется не попыткой восполнения дефектной парадигмы (для достаточно раннего периода само предположение парадигмы выглядело бы, пожалуй, анахронизмом), но соположением двух элементов, имеющих отношение к обозначению первого лица, Я, т.е. того, кому принадлежит речь, голос этого места и этого времени, вовлеченных через Я в акт коммуникации. Иначе говоря, речь шла бы в этом случае скорее всего об элементарной двучленной синтагме¹⁷ типа **eg'hot* & **men-*, причем отношение сопологающихся членов могло бы пониматься различно — как чистая синонимия, при которой один член определяет говорящего "деиктически", а другой

"эго-центрически"; как сведение воедино этих двух определений (т.е. установление их тождества через единство денотата); как аппозитивный способ выражения синтаксических отношений (например, *эго*, которое связано (принадлежит, происходит, зависит и т.п.) с "здесь—теперь" и т.п.). В таком случае **eg'hom* и **men-*, первоначально бывшие членами синтагматического ряда, лишь вторично были оформлены как члены формирующейся парадигмы. Для более поздней эпохи **eg'hom* и **men*; собственно, их диахронические продолжения, вполне законно трактуется соответственно как Nom. и Gen. (или — шире — Obl., т.е. некий "косвенный" пра-падеж), но для более ранней поры они едины, тождественны друг другу в рамках общей синтагмы. Эта ситуация отчасти напоминает то исходное единство форм Nom. и Gen., о котором когда-то весьма убедительно писал Н. ван Вейк, имея в виду склонение имен с основой на *-o* в индоевропейском¹⁸: *-os* как флексия Nom. и *-os* (с позднейшими вариациями) как флексия Gen. Во всяком случае и др.-инд. *vṛkas* (Nom.) — *vṛkas-ya* (Gen.) и тем более прусск. *deiws* (из **deiwas*) (Nom.) — *deiwas* (Gen.) и др. еще достаточно надежно сохраняют следы былого единства. А предыстория элементарной "номинативно-генитивной" синтагмы (**deiu-os* & **uīr-os* букв. 'бог & муж' → 'бога муж', 'божий муж' и т.п.) свидетельствует как о единстве ее членов, так и об условиях, в которых начался процесс дифференциации, приведший к становлению двух разных падежей. В известном отношении эта вторичная "парадигматизация" членов первичного "синтагматического" ряда того же типа, что и формирование **eg'-hom* (Nom.) — **men-* (Gen.) на основе первичной синтагмы.

Первый и, видимо, самый серьезный вопрос, который встает при допущении этой схемы, касается возможности употребления **men-*, известного в индоевропейских языках только в генетиве (или косвенных падежах), в прямом падеже, т.е. в номинативе. Предшествующие выкладки носили характер преимущественно теоретический и сугубо реконструктивный, хотя типологические аналогии известны в ряде языков — и как исходные (базовые) и как вторичные (иногда даже окказиональные) образования. Сейчас факт употребления **me(n)-* в прямом падеже (Nom.) может быть подтвержден, если обратиться к данным той макросемьи, в которую входил индоевропейский.

В словаре В.М. Иллича-Свитыча¹⁹ в качестве общеностратической формы личного местоимения 1. Sg. реконструируется **mi* (косв. **mi-na*): картв. **me/*mi* 'я' (основа косв. пад. **me-n*); и.-е. **me-* 'я' (основа косв. пад.: Gen. **me-ne*); урал. **mi* 'я' (основа косв. пад. **mi-*); алт. **bi* 'я' (основа косв. пад. **min-l*). При анализе данных конкретных групп этой языковой макросемьи оказывается, что и в прямом падеже (Nom.) нередко выступают формы с элементом *-n-*, ср. урал. **mi(na)*; финск. *minä*, саамск. *mon*, мордов. *mon*, селькуп. *tan*, камасин. *tan* и т.п. или др.-тюрк. *bän/män* и т.п., хотя появление *-n-* в Nom. объясняется обычно аналогическим распространением этого форманта из косвенных падежей²⁰. Оставляя в стороне вопрос о том, где еще в ностратических языках это *-n-* выступало как элемент парадигмы (при глаголе как показатель лица, при имени

для обозначения притяжательности и т.п.), и соглашаясь с общим предположением, что формы 1. Sg. Pron. pers. без *-n-* в косвенных падежах (ср. **mo-i. Dat.* и др.) — результат "своеобразного обновления древней структуры", стоит, пожалуй, подчеркнуть общую тенденцию к разрушению и, так сказать, к "вымыванию" продолжателей ностратического **mi-* : **mi-nl* во многих языках. В одних случаях, видимо, можно говорить об утрате этого элемента в 1. Sg. Pron. pers. (как в семито-хамитских и дравидских²¹ языках), в других о решительном оттеснении на периферию, в третьих о "перестройке" более древней структуры. Последний случай особенно характерен именно для индоевропейских языков, которые практически вытеснили *m-(n-)* из номинатива²², сильно потеснили этот же элемент в косвенных падежах и в генитиве, где он все-таки сохранился лучше, в большинстве индоевропейских языков, и, наконец, выработали еще более упрощенную систему энклитических форм личных местоимений 1 л., параллельную более полной системе, которая, однако, тоже выступает уже как результат упрощающих преобразований ностратической системы.

Это направление динамики развития **m-n-* дает основания для предположения о том, что на ранней стадии индоевропейский мог фиксировать более сохраненный облик этого элемента, который для этой эпохи мог трактоваться не как местоименный показатель, а как элемент, обладающий более полноесным и самостоятельным значением и принадлежащий (в терминах, возможно, более позднего времени) к иному грамматическому классу слов, например, к имени с корнем **men-*. Учитывая же тот факт, что в отличие от других ностратических языков (если не говорить о явно периферийных фактах, скорее их следах) индоевропейский надежно свидетельствует форму **eg'h-om* в качестве Nom. Sg. личного местоимения первого лица и что в местоименной же парадигме отмечаются комбинации деиктического элемента *e-* (< **He-/ *He-*, т.е. того же, что и в **eg'h-om*) и "местоименного" (условно) **me(n)-* [ср. др.-греч. ἐμε- и под.], приходится допускать для формы номинатива 1. Sg. Pron. pers. сочетание **eg'h-om* (**He-g'h-om*) & **men-*. Возможность дальнейшего продвижения по этому пути открывается лишь при определении природы и смысла элемента **men-* в его, так сказать, "доместоименном" статусе²³, поскольку "местоименный" — при всей гадательности частностей — в целом все-таки описывался, видимо, в следующих пределах — "моя вот-здешность", "вот-здешность меня", "вот-здешность, со мной связанная, ко мне относящаяся" и т.п., причем все это были описания говорящего, данные им самим, т.е. самохарактеристика автора речи в момент ее осуществления.

Почему нельзя ограничиться только этим "местоименным" толкованием синтагмы **eg'h-om* & **men-* и почему нужно за местоименным **men-* искать его "доместоименный" смысл? Говоря в общем, потому, что деиктическое **eg'h-om* указывает только на место, а местообразующая функция и для мифопоэтического сознания и для всей философской линии от Платона до Гейдеггера предполагает реальное заполнение места неким телом, принадлежащим этому месту и в

свою очередь его, если не образующим, то реализующим, актуализирующим. Это исходное отношение места и тела, его заполняющего, стало локусом, в котором началось оформление категории притяжательности и сложение системы отношений, в которые может входить это тело ("пред-падежная" стадия). Без того и другого парадигма склонения личного местоимения первого лица возникнуть не могла. Онтологически Я предшествует притяжательному *мое*, как и *меня*, *мне*, *мною* и т.п., и поэтому понимание Я как своего рода обобщения-трансформации предыдущего "моя вот-здешность" представляется очень маловероятным или, по меньшей мере, требующим особого объяснения²⁴. Но еще менее вероятным было бы считать Я как институализированное и "грамматикализованное" соответствие тому, что в философирующих исследованиях языка называют "Ichgefühl" и "Ichbegriff"²⁵, чем-то первичным, первообразным, лишенным некоего более реального, "безотносительного" субстрата. Во всех тех случаях, когда этимология личного местоимения первого лица прозрачна (или просто может быть определена с достаточным вероятием) за относительным Я обнаруживается его безотносительный субстрат. Более того, в языках культур с высокой степенью "этикетности" возникают ситуации, когда кроме нейтрального Я возникают иные формы самообозначения автора речи, и эти формы, как правило, восстанавливают (разумеется, не без отличий и иногда особой изощренности и изысканности) исходный субстрат Я. Таким образом, дело может быть представлено так, что Я при его возникновении было чем-то вроде грамматикализованного способа выражения лексически полноценного элемента, а появление других форм выражения Я в высоко-"этикетных" культурах — возвратом, с усилением, в лоно лексики.

Каким же могло быть "субстратное", лексическое значение того понятия, грамматикализованной метафорической версией которого является Я?²⁶ Прежде чем ответить на этот вопрос, нужно подчеркнуть как особенно важное то обстоятельство, что этимологически "прозрачные" формы обозначения Я — чаще всего достояние архаичных языков и соответствующих "примитивных" культур, хотя подобные явления спорадически возникают и в совсем иных условиях. И еще одно замечание. Семантическая мотивировка Я-обозначений не может быть оторвана от семантической мотивировки *ты*-обозначений. В обоих случаях такие, вскрываемые при научной реконструкции, мотивировки воспроизводятся эксплицитно в "риторических" формах выражения Я и *ты*. Целесообразно начать с указания на более привычные типы построения "внутренней" формы слов, обозначающих личное местоимение второго лица — *ты*. Прежде всего бросается в глаза, что "торжественные", "официальные", "этикетные" способы выражения *ты*, в частности, и обозначения этого *ты* со стороны говорящего, т.е. Я, ориентируются на идею социального престижа, ср. эксплицитно *Ваше величество, высочество, превосходительство, степенство, благородие, знатность, достоинство, честь, милость* и т.п.²⁷, но и "свернуто" (в разной степени) лит. *Támsta (Támista)*, в обращении Я к другому лицу, к *ты*, из *Távo*

Mylista, букв. — 'Твоя Милость', обычно сочетающееся с глаголом во 2 л. (ср. польск. *Waszmość Pan, Waćpan, Waspan, Wasan, Asan* и т.п., из *Wasza Miłość (Pan)*, см. Fraenkel 449), или исп. *Usted* из *Vuestro Merced* и т.п. Такая ориентация в обозначении партнера Я по диалогу, т.е. ты, со стороны этого Я, и такие "престижные" значения, реализуемые в разных типах обозначения ты, не противоречили бы наиболее правдоподобному варианту трактовки и.-е. *iŭ 'ты', представленному в большинстве и.-е. языков²⁸, а также связанных с ним форм (ср. и.-е. *teuo, *teue-, *tuo-, *tue- в парадигме склонения, и.-е. *teuo- 'твой' и т.п., см. Pokorny I, 1097—1098).

Конечно, и.-е. *iŭ, каким мы знаем его по его отражениям в разных языках, строго говоря, не имеет лексических значений и, казалось бы, полностью исчерпывается своими грамматическими функциями. Однако есть одна категория случаев, которая, с одной стороны, генетически связана с *iŭ, 2. Sg. Pron. pers., хотя и принадлежит к иному классу слов с другими функциями, а с другой стороны, не может быть (в отличие от *iŭ) признана лексически совершенно "пустой" или, если быть более точным, позволяет установить следы семантического "ореола" по синтаксической функции. Речь идет об индо-иранской частице *iŭ (ср. вед. *tu, iŭ*, последняя форма считается метрически удлинненной, авест. *iŭ*). Она известна и в тексте "Авесты"²⁹, но особенно часто она в "Ригведе" (несколько менее полусотни употреблений), где у нее две функции — усилительно-побудительная и противительная. Пример первой — семикратно повторенный призыв *đ tŭ na indra śaṅsaya...* (RV I, 29, 1—7) 'Дай же нам, Индра, надежду..!'; но существенно, что в подобной ситуации при императиве появляется и *ivám (tu-am)*, что дает некоторые основания для соотнесения *iŭ* 'же' и *ivám (tu-am)* 'ты' — тем более, что и частица *-am* могла бы в принципе толковаться как некое усиление, подчеркнутость. Пример второй функции — из гимна Индре (RV VI, 29, 5): *ná te ántaḥ śavaso dhāyu asyá vŭ tŭ bābadhe ródasi mahitvā* 'Не положено предела твоей силе. Но он величием (своим) оттесняет в разные стороны обе половины вселенной'.

Единство этих двух типов *iŭ очевидно: и усилительность—возрастание ('же', 'еще', как бы сразу, здесь и сейчас) и контрастность—противительность ('но', 'однако), кстати, выступающая и в ситуации "смены" категории лица (*я* → *ты*, *ты* → *он*), отсылают к общему источнику, "обобщенная" семантика которого могла бы кое-что объяснить и в и.-е. *iŭ 'ты', 2. Sg. Pron. pers. Речь шла бы в данном случае о возможности присутствия в этом слове идеи силы, возрастания ее или каких-то благ (видимо, вещественных, материальных) и некоего "контрастивного" следа, чему-то предшествующему; скорее всего это предшествующее нужно искать не в парадигме, но в синтагме типа "я..., но (ты)...", или "я..., (ты) же...", вполне естественно возникающей в диалоге, и именно в партии Я. В этом отношении, если сказанное имеет свой резон, первенствующая роль Я, определяемая его связью с ситуацией акта речи, на это Я ориентированного, переформирует в ты, находящемся в той же единице диалога, так сказать, "диалогеме", состоящей из вопроса (или — шире — некоей

информации) и ответа, некие "зависимые" смыслы. Это заключение, извлекаемое из самого *ты*, из "я — ты"-текстов и, наконец, из частицы *tū* (не говоря уж о типологии семантических мотивировок *ты*), могло бы получить поддержку и извне, т.е. из не "ты"-сферы. Эту поддержку представляет собой соответствие элементу **tū* 'ты', которое можно было бы назвать со всех точек зрения идеальным, кроме одной — полной неясности семантической связи сопоставляемых элементов (или хотя бы самой внятной ситуации, мотивирующей эти языковые связи). Конечно, имеется в виду исключительная формальная близость и.-е. **tū* 'ты' и и.-е. **tū-*, **tēu-*, **təu-*, **tūō-* и т.п. 'вспухать; возрастать; увеличиваться; усиливаться; умножаться: становиться плотным, большим, высоким, сильным' и т.п. (см. Pokorný I, 1080—1085: в частности, с многочисленными расщирителями корня), удостоверяемых такими примерами, как слав. **tyti* (< **tū-tei*) 'тучнеть' (с.-хорв. *tǎv* 'откормленность'), лат. *tōtus* (< *toçetōs*), **toveō*, реконструируемое на основании *tōmentum* (< **toçementom*), др.-инд. *tu-/tav-* 'иметь силу; процветать' и т.п. (: *tavās-*, *tavasā* 'сила' (Instr.) *taviṣa-*, *tuvi-*, *tūya-* и т.п.); авест. *tav-*, *tavah-*; лит. *taukai* 'жир' *tūkti* 'тучнеть' (: слав. **tukъ*); гот. *pūsundi* (: слав. **tyseŕja* 'тысяча'); лит. *tautā* 'народ', прусск. *tauto* 'страна', гот. *þiuda*, оск. *touto*, др.-ирл. *tūath*, хетт. *tuzzi-* 'войско', т.е. 'вооруженный (букв. — усиленный, укрепленный) народ' и т.п. Если сопоставление **tū* 'ты' и **tū* и т.п. 'становиться тучным; возрастать; усиливаться' и т.д., действительно, отражает некие языковые реалии и прежде всего генетические связи этих двух элементов, то уместно попытаться сформулировать характерные черты этой силы-возрастания, кодируемой элементом **tū-*. Судя по разным отражениям этого элемента в разных индоевропейских языках, обозначаемая им сила-возрастание носит внешний характер, она зрима для каждого, ее можно увидеть и/или пощупать; она сугубо материальна, вещественна, исчислима — от жира до народа³⁰. Возможно, что телесность этой силы-возрастания и, видимо, некоторая механистичность ее придают ей несколько экстенсивный характер: она — удел всех, предназначена для целого, может быть обретена каждым; сфера ее проявления — "тело" в широком смысле слова, но не более тонкие сущности, как душа или дух.

Как и.-е. **eg'h-om* предопределяет некоторые особенности *-tū* (ср. также слова с этим элементом правдоподобно соотносимые), так и эти проясненные хотя бы отчасти черты **tū*, видимо, позволяют кое-что предположить и относительно **eg'h-om* 'я', — тем более, что и *Я* (как и *ты*) в целом ряде языков имеет свои субституты, очевидно, отсылающие к неграмматическим и, следовательно, неместоименным субстратным обозначениям *Я*. Уже указывалась роль тела, души, духа, таинственной внутренней жизненной силы типа "мана" и т.п. в обозначениях *Я*, как и исследовалась вся проблема тела-души как некоего "Ugrhānpen" в формировании элементов языка, "субъективного" источника будущих "объективных" категорий³¹. Исследователи приводили многочисленные примеры, когда понятие *Я* замещается (или выступает вместо или вместе) обозначением тела³². Поэтому здесь можно ограничиться лишь несколькими иллюстрациями, основная функция

которых — напоминательная. Речь идет, в частности, о примерах, в которых понятие тела оформляет категорию "перволичности" (хотя и не только ее) в аспектах возвратности, притяжательности, "самости". Ср. тувинск. *бодум* '(я) сам', *бодумнуң* '(меня) самого' и т.п. — при том, что *бот*, *боду* обозначает тело; примерно такая же ситуация представлена в хакасском (*позым* 'я сам' при *пос* 'тело'), тофаларском (*бодум биле* при *бот*) и др.³³; весьма характерно, что алтайск. *бой* 'тело', родственное тувинск. *бот*, хакасск. *пос*, якут. *бэйэ*, монг. *бие* и т.п., имеет и такие значения, как 'рост; возраст; длина' и т.п., вскрывающие семантическую мотивировку понятия 'тело'. Сходная ситуация с вед. *tanū* 'тело' (: *tan-* 'вытягивать; растягивать' и т.п.), использующимся также в функции возвратного местоимения. Ср.: *mā hāsmahi prajāyā mā tanūbhīr*. RV X, 128, 5 'Да не погибнем ни сами мы, ни потомство' и под. Но особенно характерны примеры, когда это *tanū* относится к 1. Sg. или к некоторым специфическим употреблениям в ед. ч. Ср.: *Ayām ta emi tanvā purāstād*. RV VIII, 100, 1 'Вот я иду сам (собственной персоной, букв. — 'телом') впереди тебя' или: *svayām ripūs tanvām rīriṣiṣṭa*. RV VI, 51, 7 'пусть обманщик сам повредит себе' (букв. — 'телу'); *yó agnīm tanvò dāme devām mārtaḥ saparyāti...* RV VIII, 44, 15 'Какой смертный почитает Агни в своем (букв. — 'тела') доме' (*tanvò dāme* в этом случае равноценно обычному ведийскому клише *své dāme* 'в своем доме') и др.

Употребление *tanū* в подобных случаях и прежде всего в первом лице, которое, судя по многим фактам, было тем локусом, где этому слову было соотнесено значение 'я; я сам; меня самого' и т.п., может вызвать необходимость в разъяснениях, особенно если иметь в виду сказанное о возможной семантике **tū* и родственных ему слов. Понимание тела как разросшегося, увеличившегося, вытянутого, конечно, скорее соответствует сфере *ты*, как она намечена выше. Ответ на этот и другие случаи, дающие повод к установлению тождества или хотя бы соотнесенности *Я* и тела, следует, видимо, искать в двузначности понятия тело в связи с рассматриваемой ситуацией. Когда тело выступает как образ заполнения (ср. *полнеть*, *быть полным*, т.е. возрастать-увеличиваться) места, оно принадлежит сфере *ты*. Но у тела есть и иной образ: оно метафора самого места, местообразующей функции (или даже его метонимия). И в этом последнем случае тело уже не материальное заполнение, не вещественная конкретность, но чистая функция, абстракция, в духе платоновской *χώρα*³⁴. В теле главным становится не конкретное, а абстрактное, не объективное, а субъективное, не вещественно-материальное, физическое, а духовное, психическое³⁵, и это второе, абстрактное значение тела было высоко оценено языком и очень разнообразно использовано: "тело" многократно перекодировалось в более тонкие, более сущностные, более личностные, интенсифицирующие понятия, которые в конце концов и сделали возможным становление "Ichgefühl" и "Ichbegriff", без которых говорить о местоимении как таковом вообще едва ли допустимо. Формирование указанного "чувства" (ощущения) и "понятия" *Я* обозначало введение в "пред-язык" категории личности, *Я* как автора речи, осуществля-

ющейся здесь и сейчас, а через него и самого акта речи как универсальной формы символического обмена, совершающегося с помощью звуков. Собственно говоря, только с этих пор и целесообразно говорить о языке, о прорыве в язык из "пред-языка". Но в глоссогенетической перспективе всегда нужно помнить не только о начале языке, но и о том, что ему предшествовало и как это *что* стало языком, началом его. И это снова возвращает к уже приводившимся словам Гумбольдта о том, что сами простые местоимения восходят к обозначениям отношений пространства или восприятия и — в связи с темой этой статьи — к проблеме и.-е. *eg'h-om & *men-.

Процесс "спиритуализации" образа тела, выявления более "одухотворенных" его соответствий и продолжений не прошел бесследно для языка. Связь обозначений Я с понятиями души, духа, дыхания, некоей "тонкой" ментальной (не физической, а психической!) силы отмечалась тоже не раз, и поэтому здесь достаточно напомнить ведийскую ситуацию — постепенное вытеснение *tanū* 'тело' словом *ātmān* (*tmān*) 'дух' в функции возвратности—самости, ср.: *priyām pitṛbhya ātmāne brahmābhyah kṛṇvāt priyām*. AV XII, 2, 34 'приятное праотцам, себе самим, брахманам приятное сделайте!' и др.³⁶.

На этом пути в связи со вторым членом формулы *eg'h-om & *men-, где *men- соотнесено с Я (меня и под.), естественно возникает проблема связи этого личного местоимения 1 л. в косвенной форме с и.-е. корнем *men-, обозначающим 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. При всем многообразии употреблений и значений продолжателей и.-е. *men- его исходное единство не вызывает сомнения, ср.: др.-инд. *mānas* (: *mānyate*), авест. *manah-* (: *mainyeite*), др.-греч. μένος (: μεμοινάω, μέμονα), μανία, μαντίς, арм. *i-manam*, лат. *memini*, *mēns*, др.-ирл. *do-moiniur*, гот. *munan*, др.-англ. *mon*, *man*, др.-исл. *munr*, лит. *miñti* (*menù*), *minėti*, *mintis*, слав. *тънѣти, *ра-мѣть, тох. А *mni*, В *mañu*, хетт. *memmāi* и т.п. (Pokorny I, 726—728). В данном случае, однако, максимум информации о предыстории этого *man*-понятия проще извлекается не из всего множества относящихся сюда фактов, но из данных двух наиболее архаичных и наиболее "философизированных" традиций, в которых к этому понятию обращались не раз и где оно стало важным принципом, неоднократно и с разных точек зрения анализировавшимся, — древнеиндийской и древнегреческой. В первой из них *mānas* (условно — 'ум; разум') стал одним из основных концептов умозрения. "Манас" понимался как ум в самом широком смысле, охватывающий все ментальные проявления, в частности, как интеллект, способность к пониманию (т.е. к осмысливанию впечатлений, полученных через органы чувств, и к ответу на эти впечатления); как восприятие, чувство, сознание, воля; как внутренний орган восприятия и познания, инструмент, с помощью которого возникают мысли, а объекты восприятия воздействуют на душу; как мысль,

размышление—рефлексия, воображение, интенция, аффект, желание, настроение, воля и т.п. Манас обычно помещают в сердце (начиная уже с "Ригведы"), что объясняет отчасти его вибрирующе-пульсирующий характер. Связь манаса с атманом и с пурушей как вселенской душой, жизненным принципом, сознанием, Я несомненна, хотя и различия очевидны: в отличие от атмана и пуруши манас принадлежит телу и, как правило, подвержен уничтожению, гибели, как и человек в его "эмпирической" ипостаси. При всех различиях в трактовке манаса в разных направлениях древнеиндийской мысли существенными оказываются его связь с человеком, с внутренним восприятием (в противоположность внешнему — "бахья"), возникающим при соприкосновении манаса с психическими состояниями (вместе с пятью органами чувств манас образует шесть органов познания; его роль организующая и суммирующая; именно благодаря ему Я осознает себя как таковое — и через противопоставление тому, что не есть Я, и через конституирование чувственно-ментальной основы этого Я), с нематериальностью, наконец, с жизненно-личностным началом, в частности, в том его аспекте, который связан с творчеством определенного типа. Ориентация манаса на Я, на преимущественную принадлежность ему (притяжательность) едва ли вызывает сомнение, во всяком случае применительно к исторически засвидетельствованным концепциям. Связь ума, мысли, мнения именно с Я подтверждается и "онтологической" этимологией, восходящей к Гегелю и не раз использованной Гейдеггером, согласно которой нем. *mein* 'мой' (т.е. принадлежащий Я) на некоей глубине связывается с *meinen* 'иметь мнение' (в экспериментальном "философском" языке — 'мбить', т.е. делать моим, присвоенным сфере "моего" и, значит, Я). Как бы то ни было, подчеркиваемая в этой этимологии связь Я, "мой" и субъективно-ориентированной мысли в высшей степени поучительна. Она объединяет как раз те элементы, которые образуют острие стрелы, направленной человеческим сознанием для освоения—усвоения новых пластов бытия.

При характеристике свойств манаса оказывается, что его основные черты, определенные независимым образом, таковы, что находят в отношении противопоставления к "глубинным" свойствам **it̥*- (: **it̥* 'ты'), о которых говорилось ранее. Манас характеризуется как внутренний (**it̥*- — внешний), незримый (**it̥*- зримо), духовно-психический (**it̥*- — материально-вещественный), сугубо личностный (**it̥* как *ты* скорее неопределенно-лично³⁷), интенсивный (**it̥*- — экстенсивный). Не приходится подчеркивать, что ментально-творческий аспект, связываемый с манасом, как и с творцом речи, с Я, отсутствует у *ты* и того "вещественного" прибавка, обозначения которого формально (по крайней мере) совпадают со словом для *ты*.

Все эти соображения уже дают право поставить вопрос о принципиальной возможности (аспект доказательности в данном случае никак не затрагивается, и само предположение некоей новой точки разворота в движении смысла на этой стадии представляется более важным) связи между "местоименным" **men*-, в частности, в и.е.

*eg'h-om & *men-, и *men- как обозначением ментальной деятельности, ее нерва.

Не исключено, что эта связь не покажется вовсе неприемлемой, если вспомнить об аффективно-эмоциональном компоненте языка и его роли (ведущей, по признанию многих специалистов) в самом происхождении языка, об античной теории связи языка в его начальном периоде с тем, что греки обозначали как *λόγος*³⁸, об истоках "поэтической" логики и живущего ею искусства, об учении Платона о *μανία*, неистовстве, и одержимости (*κατοκωχή*) ею³⁹, о прикосновенности "художественного" к сфере иррационального.

Когда в ведийском слово *mānas* приурочено к первому лицу (*me, mānas, māma mānas*), оно, собственно, и само по себе выступает как своего рода обозначение—замена первого лица, как указание в Я его ядра, сердцевины, сути, квинтэссенции личного, опознаваемой через то специфическое дрожание-трепетание, ментальное возбуждение, которое свидетельствует о состоянии творческой одержимости. "Словно крутящееся колесо, о многопризываемый, дрожит (*verate*) дух мой (*māno ...me*) от страха перед отсутствием (недостачей) мыслей (*āmater*)", — говорит певец в гимне, обращенном к Индре (RV V, 36, 3), и тут же: "Этот певец твой (*jaritā ta*), о Индра, словно давящийся камень, высоко поднимает голос возбуждаясь (*iyarti vācam bṛhād āśuṣāṇāḥ*)". V, 36, 4. Эта мена "естественного" первого лица на третье и замена первого лица личного местоимения притяжательной формой в соединении с *mānas* позволяет предполагать исходную ситуацию и ее канонически-унифицированный вид — "Я (*ahām* [или *māma, me, у меня*] → *mano... me*) дрожу от страха... Я, певец твой, ... высоко поднимаю мой (*me, māma*) голос, возбуждаясь"⁴⁰. Многие другие контексты также обнаруживают связь слова *mānas* с поэтическим творчеством⁴¹, и это обстоятельство в сочетании со связью *mānas* с тем, что является сутью личности, в частности и Я, заставляет обратиться к тому специфическому виду поэтического творчества, который — в известной степени и с достаточным вероятно — может рассматриваться как один из вероятных локусов формирования феномена перволичности, самого Я. Однако уже сейчас необходимо подчеркнуть, что в ряде контекстов в слове *mānas* растворяется обозначение того (в том числе и Я), к кому это слово относится, или — при взгляде с противоположной стороны — само слово *mānas*, как бы сливаясь с обозначением своего обладателя, семантически "опустошается", и в этом смысле *mānas* может выступать, хотя эта форма выражения в древнеиндийском не институализирована, аналогично др.-греч. *μένος* в сочетаниях типа *μένος* "Εκτορος (у Гомера), собств. — 'душа Гектора; сущность Гектора', практически же совершенно тождественно *Εκτορ*; см. *μένεα ἀνδρῶν* (Гомер), т.е. *ἀνδρες* и т.п.⁴²

Связь понятий *mānas, μανία* (: *μένος*) с поэтическим творчеством, т.е. с творящим словом, применительно к ведийской или древнегреческой традиции не вызывает сомнений. Говоря в общем, тот, у кого *mānas* приведен в особого рода колебательное движение или кто одержим *μανία*, — поэт. Не случайно, что одно из распростра-

нейнейших обозначений поэта-певца в ведийской традиции — *vīpra-*, т.е. 'внутренне трепещущий, возбужденный, воодушевленный', от *vip-* 'пребывать в трепещущем, дрожащем, возбужденном, потрясенном состоянии'. Слово *vīpra-* применяется к певцу, как бы взятому в момент вдохновения, поэтического творчества; но оно же относится и к человеку, мудрецу, жрецу, богу, если они обладают соответствующей ментально-психической структурой и соответственно даром проникать в прошлое и будущее, провидческими способностями. Этим же словом, как уже было показано, характеризуются жанры религиозного словесного творчества — песнь, молитва, формула и сам дух, на них поэт вдохновляющийся (ср. *mānas* как обозначение духа, ментальной настроенности на сочинение песни и т.п.).

Но как связан с поэтическим творчеством тот **men-* персонаж из формулы и.-е. **eg'h-om* & **men-*, который непосредственно отсылает к перволичному местоимению, к Я, к автору—творцу речи, в этом (**e-*) месте и в этот (**e-*) момент ее творящему? Чтобы приблизиться к ответу на этот вопрос, нужно поставить перед собой еще один — что могло значить говорить, т.е. пользоваться словом, применительно к эпохе глоссогенеза? Не имея возможности подробнее касаться здесь этой темы, все-таки, исходя хотя бы из самых общих предпосылок, уместно высказать несколько предположений. Во-первых, речь, говорение, произносимое слово были в это время отмеченными ("маркированными") как по отношению к "не-речи", молчанию, так и по отношению к другим знаковым системам более древнего, чем язык, происхождения (например, к жестам), и в этом смысле они могли быть и более эмоциональны, аффективны, и более импровизационны, и более информативны (в теоретико-информационном смысле), нежели устоявшиеся, отлившиеся уже в свои формы, институализированные инознаковые тексты. Во-вторых, речь, слово, говорение скорее всего должны были выступать как некий импровизационный ритуал, потребность в котором возникает в крайних условиях, в том кризисном состоянии, для выхода из которого нет заранее предусмотренных стандартных средств и полагаться приходится на случай, на шанс, на удачу, вероятность которой вычислена быть не может. Как каждый ритуал — акт, деянье, так и говорение—речь — дело (хочется сказать — "не слово, но дело", хотя именно слово и есть в этом случае дело по преимуществу). В-третьих, ритуал, в частности, и говорение—речь, касаются всего коллектива, но в данном случае весь этот коллектив как бы слит в образ того одного, кто совершает ритуал, кто берет на себя ответственность за всех и берет на себя риск говорить, т.е. стать Я, и кто, выступая как жрец, совершитель ритуала, как и любой жрец, ощущает себя одновременно и жертвой. В этом отношении акт говорения—речи есть знак готовности умереть, шаг к смерти, к опустошению в слове своей жизненной силы, вещества жизни (см. ниже). В-четвертых, говорение—слово в этих условиях было чем-то промежуточным и сугубо непредсказуемым: оно отрывалось от того знания, которое было до начала речи, и еще не обладало знанием, которое в случае удачи могло

быть достигнуто речью—словом. Или как у поэта:

Да вот и сейчас словарю
Придавши бессмертную силу —
Да разве я *тб* говорю,
Что знала, — пока не раскрыла

Рта, знала еще на черте
Губ, той — за которой осколки...
И снова во всей полноте,
Знать буду — как только умолкну⁴³

(М. Цветаева. Куст)

Собственно говоря, указанные до сих пор свойства речи, слова на *той черте*, которая отделяет исходную "немоту" от речи на ее первых шагах, характеризуют и поэта и его творчество — прижизненное умирание, схождение в царство мертвых с тем, чтобы там обрести *живую воду*, "мед" поэзии, ту силу слова, которая превосходит то, что им описывается. В известной мере — и именно об этом говорит главный миф о поэте и поэзии — каждый, кто прижизненно спустился в царство мертвых, прикоснулся к смерти, — поэт. В этом смысле поэтом нужно считать и Я глоссогенетической эпохи. Для него действительно не то, что *Легче камень поднять, чем имя твое повторить*, но то, что сказать слово — что умереть. И слово — как жребий с двумя значениями: вечная смерть или вечная жизнь (вечное слово). В этих условиях перво-поэт и перво-Я может надеяться только на случай, и его он находит в том "тонком", от ритма космоса отличном *теп-движении, цель которого "спровоцировать" внешнюю ситуацию, опробовать ее, вызвать ее на самораскрытие с тем, чтобы понять в ней и свое положение и через него себя, свое Я. Итак, шанс через риск, жизнь через смерть, согласие через разлад⁴⁴. А для поэта особо — творение через слово; "сказал и/или подумал в сердце своем" — обычное клише, известное не только в архаичных мифопоэтических традициях (ср. помещение манаса и мысли в сердце) — часто уже и есть творение, хотя бы потенциальное⁴⁵.

К сожалению, проблема природы и характера "перво-речи" остается практически мало разработанной. Тем не менее то, что об этом все-таки известно, в ряде существенных отношений подтверждается данными о некоторых экстремальных, часто патологических (по меньшей мере, функционально патологических) видах говорения, отмечаемых у пророков, жрецов, шаманов, юродивых, мистиков, экстатиков и нередко даже у поэтов, принадлежащих к современному "цивилизованному" кругу. Сведения о "говорении" (в частности, ритуальном или ритуализованном) в архаичных культурах⁴⁶ дополняют другие данные и отвечают общим представлениям. Основные психофизические характеристики такого говорения — присутствие особого волнения, возбуждения, "дрожания" речи (как в самом произнесении говоримого, так и в том, что касается грамматики и лексики), ее прерывистость, неупорядоченность, хаотичность, бессвязность, глоссолаличность, истеричность, наконец, сама манера произнесения, с отмеченными силой голоса, тембром, скоростью

речи, иногда подражанием иным голосам и т.п.⁴⁷ Формы такой речи часто довольно непосредственно соотносятся с болезнями, называемыми *эмирячение* и *мэнэрийиц*, часто свойственными именно шаманам⁴⁸, или в период обретения шаманского дара, или во время камлания⁴⁹; нередко эта особая речь приписывается духам, вещающим нечто устами шамана. В этом широком и важном в разных своих деталях контексте в связи с темой, рассматриваемой здесь, особый интерес вызывают два мотива, обычно связанных друг с другом: во время "шаманской" болезни человек, которому духами "предназначено" стать в будущем шаманом, помимо прочих болезненных явлений испытывает и специфическое чувство "обмирания", как бы предшествующего реальному умиранию и вызванного тем, что злые духи похитили у будущего шамана душу (ср. якутск. *кут* 'душа живых существ'), жизненную силу. Он "опустошается" от жизненного вещества, потому что, говоря языком более известных традиций, лишился того, что называют *mánas*, μένος⁵⁰; "Дефектная", опустошенная речь — следствие обмирания-умирания⁵¹.

Подобная зависимость, видимо, бросает луч света и на отношение *mánas*, μένος (: μανία), связанных, в частности, с поэтическим даром, и обозначений таких ментальных действий, как говорить, думать, мыслить, помнить, вспоминать, осмысливать, понимать, предсказывать, прорицать и т.п., которые обильно представлены в самых разных индоевропейских языках; др.-инд. *mányate* 'думать', *mánati* 'упоминать', авест. *mainyete*, арм. *i-manam* 'понимать' (1. Sg.), др.-греч. μάρομαι (μνάρομαι) 'думать; помышлять; вспоминать', μννήσκω 'напоминать; вспоминать; помнить', μαντεύομαι 'прорицать; предсказывать; вещать' (ср. искусство мантики), лат. *memini* 'помнить; напоминать', др.-ирл. *do-moiniur* 'верить; думать; высказывать мнение', гот. *munum*, лит. *miñti* 'помнить; загадывать; отгадывать', *minėti* 'упоминать; вспоминать', *manúti* 'думать', прусск. *mēnīmai* 'лгать', слав. **mьněti*, **po-тьнěti*, лув. *tammāna-* 'говорить', хетт. *temmāi* 'говорить' (3. Sg.), если в его основе было **men-*, и т.п. (Pokorny I, 726—728; о ностр. **mani* 'думать' см. Иллич-Свитыч [II], 42—43).

В этой перспективе и для **men-* в формуле **eg'h-om* & **men-*, учитывая сказанное ранее, возникает возможность его соотнесения с говорением—мышлением, словом—мыслью, первым деянием этого Я. Возможность понимания **e-g'h-om* & **men-* при всех ограничениях и условностях (и, разумеется, только для одного из срезов истории языка) как "вот-здесьность & говорить (—мыслить)"⁵² значила бы очень многое для понимания одного из основных локусов глоссогенеза и исходных компонентов формирующегося языка. Во всяком случае с теоретической точки зрения не должна вызывать удивления сама возможность обозначения Я, определяемого как тот, кто *здесь* и *сейчас* говорит, через элемент, выражающий именно идею говорения, одного из главных аспектов ментального **men-*комплекса⁵³. Другой аспект этого же **men-* — мышление как предикат Я. Такое Я, опустошенное от "вещественного" и позволяющее говорить об идеальном тождестве с самим собой, имеет особые преимущества в отношении всего, что вещественно и различно. Поэтому оно неслучайно становится и принципом самой философии⁵⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹Ориентация на "малую" руку (четыре пальца без большого) отчетлива в индоевропейских обозначениях четырех (**kʷetur-*) и восьми (**okʷtō/w/-*, две "малых" руки). "Большая" рука (пять пальцев, в частности, сжатых в кулак) предполагается в названии пяти (**penkʷe*), ср. **dekʷm-(i)* 'десять' как две "большие" руки. В другом месте (ср.: К семантике четверичности. // Этимология 1981. М., 1983. 128—130) была предпринята попытка понять и.е. **dyō(u)* как обозначение парных космических зон; **trei-* в контексте мотива "универсальной удачи" — проникания—преодоления (и.е. **ter-*) всех трех царств по вертикали персонажем, нередко обозначаемым как "Третий", т.е. тот, кто, пройдя все три царства, преодолел и смерть; **kʷetur-* как четырехугольный ("квадратный") предмет, получаемый рас-пространение волны каждой из его четырех сторон, что придает такой конструкции особую силу, устойчивость, гарантию стабильности (ср. анат. **meu- 'd'*, хетт. *meju-, miyuca-*, лув. *tauwa-*, иерогл.-лув. *tuwa/i-* и т.д. при хетт. *tuca-* 'Körpersaft; — Seelenstoff(?)', *muwatal-/li-* 'сильный', иерогл.-лув. *tuwatali-* 'сильный; могущественный' и т.п.); ср. загадку о корове (своего рода "мировой" корове) — *Четыре четверки, две растовьрки, седьмой вертун*. Этимологическое объяснение чисел два—три—четыре (или как минимум их первоначальная предметная соотнесенность) тем более важно, что именно эти числа образуют ядро счетного ряда (по сути дела, исходный "малый" счетный ряд), распространенное позже в обе стороны — ср. один как образ единого целого, всего (в этом понимании один, действительно, как это и следует из этимологии, деиктического местоимение) и как первый член счетного ряда, единица — при подверстывании его к два—три—четыре, но и пять как расширение "малой" руки до "большой", до ногдо "завершено-замкнутого" множества. Не случайно, поэтому, что внутренняя форма числительного шесть—**yek's* сопоставляется с и.е. **(H)yeks-* 'расти' и, следовательно, понимается как "прирост" сверх уже имеющегося множества (см. *Szemerényi O. Studies in the Indo-European system of numerals. Heidelberg, 1960. 78—79; Винтер В. Некоторые мысли об индоевропейских числительных. // ВЯ. 1989. № 4. 34—35 и др.*). В этом контексте новый "высший и окончательный" синтез — семь, образующее универсальное священное магическое множество. И.е. форма **septm* дает известные основания думать об абстрактном существительном на *-ti-* ("семерка"), см.: *Винтер В. Указ. соч., 33*, с характерным замечанием — "Отсутствие мотивации не чуждо низшим числительным. Так, кажется невозможным обнаружить связь **septm* с каким-либо другим элементом праиндоевропейского словаря: "семь" значит просто "семь" и ничего более". И все-таки целесообразно пытаться установить возможную мотивировку числа семь, принимая во внимание микрофрагмент текста счетного ряда — пять ("большая" рука, пять, кулак), шесть ("прирост" сверх уже завершенного множества) и, наконец, семь, а также следующий элемент восемь (**okʷtō/w/-*), как бы возвращающийся вспять к четырем (два по четыре, две "малых" руки). Логично предположить, что в пределах этого контекста семь не только продолжение возрастания (ср. **yek's-* — шесть как при-рост), но и его высшая точка, вершина, с чем, собственно, идеально согласовалось бы представление о семи как "совершенном" (: верш, вершина) числе. С этой точки зрения, видимо нельзя исключать связь названия семи с и.е. *sep-* как "глубоко религиозно почитать; благоговеть", собственно, о высшей форме ритуального почитания—заботы, поддержки, подкрепления, также вообще "заниматься чем-либо; держать в руках" и т.п. Ср. ностр. *zap'a-* 'брать в руки; держать' (*Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков. Сравнительный словарь /I—5/. Указатели. М., 1976. [II], [III]*). Как понятие по преимуществу ритуальное, и.е. **sep-* связано с соответствующей деятельностью, результат которой мог быть представлен абстрактным существительным **sep-ti-* (впрочем, идея делания, занятия, приготовления, даже хлопот, забот и т.п. весьма детально отражена в продолжениях корня **sep-* в отдельных языках). К этому элементу **sep-* относятся др.-инд. *sapati* и *saparyāti* (уже начиная с Ригвелды), *saparyā* и *saparyū-*, на основании которых восстанавливается др.-инд. **sap-ar-* < и.е. **sep-el-*; авест. *hap-* 'держат; поддерживать' (в руке, рукою); др.-греч. — *ἔπω, ὀπλέω* лат. *sepeliō* 'погребать; хоронить' и т.п., *sepulcrum, sepulchra* и т.п. (тот, кто держит (*sap-*) в руке *puty*, имеет власть, первенство; имплицитруемый образ руки существен и в связи с тем, что рука — символ власти и с тем, что она как бы объединяет пальцы, инструмент счета, в целое). Связь **sep-* с высшим мировым законом подтверждается такими формулами, как др.-инд.

ṛta-sṛp 'лелеющий риту' (служитель риту), ей благоприятствующий, питающий—вращивающий ее, авест. *aṣat... hariti* (Yasna 31, 22) [; вед. *ṛtām sar-*, RV V, 12,2 и др.]. Через значения 'заниматься; хлопотать; заботиться; ухаживать; готовить' и т.п. с и.-е. **sep-* правдоподобно связывается хетт. *šip-, šippi-* (*arḫa šippi-*) 'скоблить; лушить' и т.п. (но и *šar-, šarippi-*), а также балто-славянские продолжения **sep-/sor-* обычно с "ухудшением" значения (к связи с **sep-* ср. болг. *сопам ся* 'огрызаться' при болг. *грижа* 'забота', ср. *его гризет забота* и т.п.). В другом месте было предложено соотносить с этим корнем название Сипильских гор (Σιπιλλός, ἐν Σιπιλλῶ. II. XXIV, 615 и др.: Σιπιλλόν), связанных с "лидийским" локусом Тантала и его рода. На Сипильских горах был трон Пелопса (видимо, на вершине — ср. у Софокла Σιπῶφ πρὸς ἄκρῳ при᾽ ἄκρῳ, "ἄκρῳς, ἄκρῃ, применительно к вершине, выступу, краю), ср. об᾽ ἀφανῆς τάφος, гробница Пелопса (Pausan. V, 13, 7). Гробница (τάφος) по-латински называется *sepulcrum* (: *sepeliō*), причем не исключены малоазиатские связи этого латинского слова. В таком случае само название горы с усыпальницей (рядом находилось и святилище — τὸ ἱερόν) отсылает к обозначению этой усыпальницы и соответствующему орниму: *sep-ul-crum* — Σιπ-ύλ-ος (можно напомнить, что Ниоба окаменела на Сипильских горах, что у нее был сын по имени Сипил, что Сипильские горы могли вообще быть своего рода усыпальницей членов Танталова рода). Эта идея первенства, вершинности и религиозного, специально ритуального почитания, связанная с и.-е. **sep-, *sep-el-*, могла, конечно, присутствовать и в и.-е. **sep-ti-* 'семерка' (кстати, формально — и это по меньшей мере — этой лексеме точно отвечает вед. *sāpti-* 'упряжка', о конях, впряженных в одну упряжку и выступающих как единое целое, ср.: *sāptir ná rāthyo dha dhītm asyāḥ* (RV II, 31,7) 'Как упряжка колесницы, пусть достигнет цели.!'; связанное, судя по всему, с *sāpati* (Maughofer Lief. 23, 432), это слово близко к таким образованиям, как *saptīśva-*, о семерке лошадей [*d sūryo yātu saptīśvaḥ kṣētram yād asyoriyād dīrghayāthē...* (RV V, 45, 9) 'Пусть Сурья (Солнце) на семи конях придет к полю, которое широко (простирается) на его долгом пути..!'], ср. *sāptia-* 'Genossenschaft von sieben (Geschwistern)' и т.п.). Если это так, то число семь также обретает свою семантическую мотивировку. Характерно, что и и.-е. **neq(e)n* 'девять', новое "совершенное" и сакральное число (после восьми), также, видимо, связано с и.-е. **neqos-, -ios* 'новый' и, значит, тоже семантически мотивировано, не потеряно для этимологии.

² Глагол бытия (и.-е. **es-*) стоит в центре всей онтологической системы и поэтому от того, как мотивировано это понятие в языке, зависит, чтó вкладывать в него мысль. Если подлинно "глоссогенетический" анализ и.-е. **es-* пока едва ли возможен, хотя некоторые важные подступы к нему зримы уже сейчас (наиболее существенный из них связан с идеей места, "просвета", пространства, в котором совершается то, что обозначается глаголом бытия, т.е. оно, бытие, является и присутствует; В.М. Илич-Свитыч провинциально восстанавливает смысл ностр. * *ʔesa* — 'осесть на месте; быть на месте', ср. сем.-хам. *ʔš/ʔj*, урал. *ešA*, а также связь и.-е. **h'es-* 'быть' и **h'ēs-* 'сидеть', см. Опыт сравнения..., М., 1971, [I], 268—270), то внутренние притяжения и.-е. **es-* и как бы простиупающие в нем "иные" смыслы говорят о многом и в плане исторической семантики, и в чисто онтологическом плане. Две идеи заслуживают здесь особого внимания — связь бытия с истиной — подлинностью (**es-* : **sont-*, ср. др.-инд. *sānt-, sānt-* 'истинный; подлинный; суший', *satya-* 'права; истина', хетт. *ašant-* 'истинный; правильный' и т.п.), отличающаяся и в учении Гейдеггера об истине — *ἀλήθεια* как непотаенном, явленном бытии, и связь бытия с благом, с тем, что *хорошо* (**es-* : **esu-*, ср. хетт. *ašnu-* 'добро; благо', др.-греч. *εὖ/ς*, др.-инд. *su-* и т.п.), засвидетельствованная и в акте творения — "И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так ... И увидел Бог, что *это* хорошо" (Бытие I, 9—10). В подобной ситуации важно удержаться от соблазна рассматривать эти значения как производные, побочные, вторичные. Если "местообразовательная" функция **es-* оказалась востребованной и, следовательно, возможность осуществилась, бытие—истина—благо явлено, состоялось, присутствует. И в этом смысле и.-е. **es-* сродни нем. *Dasein* как ключевому понятию экзистенциальной онтологии, потому что это "Вот-бытие" своим "вот" отсылает как раз к месту (впрочем, как и Я — **eg'h-om*, букв. — 'вот-здешность'), в котором бытие осуществляет себя. В известном отношении и с известным правом об **es-* можно говорить как об универсальном глаголе, поскольку действие или состояние, обозначаемое любым глаголом, требует для себя места как предварительного условия своего яшления.

Именно эта универсальность обусловила возможность функционирования *es- как квантора существования, связи (ср. *es- как связку), отождествления, как элемента языка и языка, этот язык описывающего ("метаязыковая" функция). Особенно нужно отметить употребление *es- в посессивных конструкциях в связи, кстати, с проблемой различения "отчуждаемой" и "неотчуждаемой" принадлежности. Это свойство *es- (как, впрочем, хотя и с меньшей наглядностью, и другие свойства глагола бытия) отсылает снова к телу как, так сказать, "персонализированному месту, где формируются и испытывают отношения притяжательности, связи, отождествления (кости есть / равны/ камни, кровь есть вода, глаза есть светила, уши есть страны света и т.п. в текстах о "Первочеловеке—первотеле").

⁷ Другой вариант — когда данный формант "слеп" в отношении исходного "ситуативного" субстрата, вызвавшего его к жизни, и в этом смысле оказывается тупиковым для исследователя, но "прозрачен" с точки зрения связи с другими формантами (генетическая связь), один или несколько из которых еще сохраняют связь с исходной внеязыковой ситуацией и, следовательно, косвенным образом подключают к этой связи и тот формант, который сам по себе был "слепым".

⁸ Ср. *eg-, *eg(h)om. *eg'ō (Pokorny I, 291); *egō, *eg(h)-om (Семереньи); *hegHom, *He-g'h-om, *heg'-Hom (при реконструкциях, учитывающих ларингальные) и т.п.

⁹ Более поздние и вторичные по происхождению унификации типа тох. А *ñāṣ 'я', ñāṣ Obl., ñi Gen., ṇāc Dat.* и т.п. или тох. В *ñāṣ 'я', ñi Gen., ñāṣāc Dat.* и т.п., конечно, в данном случае не в счет.

¹⁰ На несколько иных основаниях можно говорить и о более общем и расплывчатом контексте, образуемом парадигмой склонения личного местоимения I л. я и парадигмой указательных местоимений, объединяемых с точки зрения реконструкции наличием деиктического элемента.

¹¹ К изъятиям из правила относятся такие случаи, как позднетхетт. *ammuk(ka) 'я'*, но в косвенных падежах *ammēl, ammutuk(ka), ammēdaza* (при более старом тхетт. *uk, ukka, uga*), ср. также лид. *amti 'я'*, но и 'мне' и др.

¹² Ср. лат. *nōs 'мы'*, но в косвенных падежах *nostrī, -rum, nōbīs* (ср. Acc. Pl. *nōs*); ст.-слав. *ны* (наряду с *мы*), но *нась, намь, нами* и т.п.

¹³ Ср. др.-инд. *tvam 'ты'*, но в косвенных падежах *tāva, tvā, tvad, tvayā, tve (tvayi), tubhya(m)* (ср. Acc. Sg. *tvā/m*); лат. *tū, no tui, tibi* и т.п.; ст.-слав. *ты, но тебе, тебѣ, тобоуж* и др.

¹⁴ Ср.: и.-е. *ghe-, *gho-; *g'(h)l-; *g'(h)e- (Pokorny I, 417—418) и др.

¹⁵ См.: Семереньи О. Введение в сравнительное языкознание. М., 1980, 231, ср.: "...трудно понять, почему не *eg- является личным окончанием глагола в I л. ед.ч. Нельзя не сделать вывод, что -mi потому является личным окончанием, что в период образования личных окончаний не существовало еще *eg(h)ō, а было только m" (со ссылкой на литературу).

¹⁶ Подобное сохранение -m- иногда трактуется как указание на первичный архаизм, см. *Kuryłowicz J. The inflectional categories of Indo-European. Heidelberg, 1964. 183.*

¹⁷ С достаточным основанием можно предполагать в качестве исходной формы Gen. I. Sg. Pron. pers. в прусском *mene (*menne), учитывая, с одной стороны, то, что форма Dat. *mennei* 'мне' построена, видимо, именно на основе Gen., и, с другой, то, что Gen. *maisei* вторичен: по сути дела, это Gen. Sg. Pron. poss. I л. от *mais* 'мой' (ср. лит. *māno*).

¹⁸ Ср.: *mān — priyām* (Acc.), *mayā — priyayā* (Instr.) и т.п.

¹⁹ Ср. лит. *manēs* (Gen.), *mān* (Dat.), *manē* (Acc.), *maninī* (Instr.), *manujė* (Loc.) или лтш. *manis* (Gen.), *man* (Dat.), *mani* (Acc.), *manī* (Loc.). Для прусского восстанавливается фрагмент парадигмы — *menne (Gen.), *mennei* (Dat.) *mennim(i) (Instr.)

²⁰ Ср. ст.-слав. *мене* (Gen.), *мьнѣ/мьнѣ* (Dat.), *мене* (Acc.), *мьноуж* (Instr.).

²¹ Двучленность понимается здесь в несколько обобщенном виде и не противоречит тому, что само *eg'hot членится на два или три элемента.

²² См. *Wijk van N. Der nominale Genetiv Singular im Indogermanischen in seinem Verhältnis zum Nominativ. Zwolle, 1902*; ср. отчасти: *Knobloch J. Zur Vorgeschichte des indogermanischen Genitivs der o- Stämme auf — sjo // Die Sprache 1951, Bd. 2. 131—149.*

²³ См.: *Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения... [II]. 63—66.*

²⁴ Нужно подчеркнуть, что это -n- как показатель косвенной формы личного местоимения I. Sg. (и — шире — имен/ср. гетероклитическое склонение в индоевропейском и местоимений) из всех косвенных падежей находит наиболее полное и органичное выражение именно в генитиве, часто в нем по преимуществу, а иногда и только в нем.

Следует согласиться с мнением В.М. Иллича-Свитыча — "По-видимому, до развития более разветвленной именной парадигмы элемент *-(e)n-* являлся аффиксом недифференцированной косвенной формы имени (парадигматическая функция элемента *-(e)n-* противоречит построениям, трактующим его как словообразовательный [...] элемент)", см. *Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения...*, [II], 79, ср. и более широкий контекст, 78—81.

¹¹ Впрочем, в дравидских языках элемент *m-* сохранен в I. Pl. Prop. pers. (основа *mā-*), а элемент *-i-* в показателе генитива *-(i)ṅ* (ср. тамиль. *ūr-iṅ* 'деревни'. Gen. Sg., а также куми *-ni*, формант генитива и косвенной основы имен женского рода).

¹² Если не считать вторичных случаев, как хетт. *ammuk* 'я' (наряду с *uk*) под влиянием форм Асс., Dat.-Loc. *ammuk*, Gen. *ammēl* и т.п., или таких периферийных и сильно "звмаскированных" примеров, как др.-греч. ἔμε-, ἐμός и под. (< **h'e-me* : урал. **E-ti* / манс. *ām*, венг. *én*, алт. **E-hi*).

¹³ Значение **eg'h-om* на данном этапе исследования не требует, видимо, дальнейших уточнений: достаточно знать, что ведущим компонентом был деиксис — указание на место ("вот-здесьность", "Hierheit"), с которым как-то было связано то, что обозначалось элементом **ten-*.

¹⁴ Чтобы не дать повода для неверного (хотя бы и в варианте — "узкого") понимания вышесказанного, уместно сослаться на проблему "лично-местоименности" и "посессивности" в том виде, какой она получила начиная с Гумбольдта, и соотношение "субъективного" и "объективного" в этой сфере. Ср.: "Diese Voraussetzung findet ihre Bestätigung, wenn man die Art betrachtet, in der die Sprache zum Ausdruck persönlicher Verhältnisse nicht sogleich die eigentlichen persönlichen Fürwörter, sondern die possessiven Pronomine benutzt. In der Tat nimmt die Idee des Besitzes, die in diesen letzteren dargestellt ist, zwischen dem Gebiet des Objektiven und des Subjektiven eine eigentümliche Mittelstellung ein. Was besessen wird, ist ein Ding oder Gegenstand: ein Etwas, das sich schon durch die Tatsache, daß es zum Besitzinhalt wird, als bloße Sache zu erkennen gibt. Aber indem nun eben diese Sache als Eigentum erklärt wird, erhält sie damit selbst eine neue Eigenheit, rückt sie aus der Sphäre des bloß natürlichen in des persönlich-geistigen Daseins. Es ist gleichsam eine erste Belebung, eine Verwandlung der Seinsform in die Ichform, die sich hierin ankündigt. Auf der anderen Seite erfährt sich das Selbst hier noch nicht in einem freien und ursprünglichen Akt der Selbsttätigkeit, der geistigen und willensmäßigen Spontaneität, sondern schaut sich sozusagen im Bilde des Gegenstandes an, den es sich als den "seinigen" zueignet". См.: *Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. B. 1923. 221*. Ср. далее ссылку на то опосредствование чисто "личного" (rein "personalen") через "посессивное", которое хорошо известно в развитии "детского" языка, когда обозначение собственного *Я* осуществляется раньше с помощью посессивных местоимений, чем с помощью личных. Еще очевиднее свидетельствуют об этом данные истории языка: "Sie zeigen, daß der eigentlichen scharfen Ausbildung des Ichbegriffs in der Sprache ein Zustand der Indifferenz vorauszugehen pflegt, in der der Ausdruck des "Ich" und der des "Mein", der des "Du" und des "Dein" u.s.f. sich noch nicht geschieden haben" (Ibid. 221). Ср. два способа трактовки одной и той же конструкции — "я иду": "мое иление".

¹⁵ В этом отношении сказанное здесь не только не противоречит, как это может показаться с первого взгляда недостаточно внимательному читателю, известным мыслям Гумбольдта, но, напротив, находит в них дополнительную поддержку. Ср.: "Мне кажется, что в одной из более ранних работ (речь идет о статье 1829 г. "О родстве наречий места с местоимениями в некоторых языках". — *В.Т.*) я сумел показать, что местоимения должны быть первоначальными в любом языке и что представление о том, что местоимение есть самая поздняя часть речи, абсолютно неверно. Представление о чисто грамматическом замещении имени местоимением подменяет в таком случае более глубокую языковую склонность. Изначально, конечно, является личность самого говорящего, который находится в постоянном непосредственном соприкосновении с природой и не может не противопоставлять последней также и в языке выражение своего "я". Но само понятие "я" предполагает также и "ты", а это противопоставление влечет за собой и возникновение третьего лица, которое, выходя из круга чувствующих и говорящих, распространяется и на неживые предметы. Лицо, в частности "я", если отвлечься от конкретных признаков, находится во внешней связи с пространством и во внутренней связи с восприятием. Таким образом, к местоимениям примыкают предлоги и местоимения.

Ибо первые выражают отношения пространства или времени, понимаемого как протяженность, к неким точкам, неотделимым от собственного их значения, а вторые суть просто выражения эмоций (*Lebensgefühl*). Вероятно даже, что действительно простые местоимения восходят к обозначениям отношений пространства или восприятия” (“Родство слов и словесная форма”), см. *Вильгельм фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию*. М., 1984. 113—114.

²⁶Здесь нет смысла напоминать о том, что слова для обозначения Я часто, как и в индоевропейском, содержат деиктические элементы, потому что это очевидно (во-первых), потому что деиксис предполагает нечто более фундаментальное — то, на что указывают (во-вторых), потому что это главное и “субстанциональное” легче всего “вымывается” из конкретных форм выражения Я, парадоксальность функций которого плохо согласуется с присутствием “отягчающих” материальных смыслов (в-третьих).

²⁷В других, противоположных по характеру случаях “социальная” ориентированность остается, хотя и выворачивается наизнанку — *Ваше ничтожество, негодяйство, подлость* и т.п.

²⁸Ср. лат. *tū*, др.-ирл. *tū*, др.-исл. *þu*, гот. *þu*, лит. *tū*, прусск. *tu* (< **tū*), слав. **ty*, др.-греч. дор. *tó*, гомер., ионич., аттич. *só*, тох. А *tu*, В *t(u)we*, авест. *tū* (*tvāt*, *tūm*), др.-инд. *tvām*, *tuvām*, арм. *du* и т.п.

²⁹Ср. *upa tū nō ida yd aṣaonqm moṣu + idāntō fravaṣayō...* (Yt. XIII, 14, 6); *usəhišta tū !* (Y. XVIII, 26); последний пример особенно показателен, потому что квази-параллелизм *tūmqt* (*yuagāyēitr mqt*) может быть истолкован как указание на исходный подлинный параллелизм (“возстань ты! & ... меня; реально же — ‘возстань же!... меня”).

³⁰В ряде традиций, в частности в американских, род, племя понимаются и/или обозначаются как жир или тело; этот же атрибут переносится на материальный символ этих общностей — “толстый, жирный” родовой столб.

³¹См.: *Cassirer E. Op. cit. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. B., 1929. 108 и сл. (Kapitel III. Die Ausdrucksfunktion und das Leib-Seelen Problem), особенно о том присущем бытию *hiatus irrationalis*, который соотносится с противопоставлением “телесного” и “душевного”. Ср.: “Man entgeht diesen Gegensätzen zuletzt nur dadurch, daß man wieder zu ihrer eigentlichen Quelle hinabsteigt: daß man sich in den Mittelpunkt jener symbolischen Relation zurückversetzt, in der, im reinen Ausdrucksphänomen, Seelisches auf Leibliches, Leibliches auf Seelisches bezogen erscheint. Die Eigenart dieser Relation aber kann freilich als solche erst dadurch hervortreten, wenn man über sie hinausgeht — wenn man die Ausdrucksfunktion nicht als ein isoliertes Moment, sondern als Glied innerhalb eines übergreifenden geistigen Ganzen betrachtet und innerhalb dieses Ganzen ihre Stellung zu bestimmen und ihre besondere Leistung zu verstehen sucht” (Op. cit. 121). Ср. Erster Teil, 208—210 — “Die Sprache und das Gebiet der “inneren Anschauung”. — Die Phasen des Ichbegriffs”.

³²Ср.: “Die Ausdrücke für “ich” oder “mich” werden daher durch andere, die etwa mein Sein, mein Wesen oder auch in “drastisch-materieller Weise”, “mein Körper” oder “mein Busen” besagen, ersetzt ... In ähnlicher Weise wird z. B. im Hebräischen das Reflexivpronomen nicht nur durch Worte wie Seele oder Person, sondern auch durch solche wie Antlitz, wie Fleisch oder Herz wiedergegeben ...”. См.: *Cassirer E. Op. cit. I. 210—211*.

³³В памятниках древнетюркской орхонской письменности *bod* обозначало просто тело, организм, существо (ср. в тексте в честь Тоньюкука, 4: *Bod qalmady* ‘не осталось /государственного/ организма’ и т.п.). См.: *Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования*. М.; Л., 1951, 61, 372 и др.

³⁴Ср. подчеркивание Платоном разницы между материей как чистым становлением и пространством как неким оформлением (“Тимей”).

³⁵Уже раньше указывалось, что Я и тело не являются двумя различными объективно познаваемыми состояниями, находящимися в причинно-следственной связи. “Sie sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben, — как пишет Кассирер вслед за Шпенглером. — Die Aktion des Leibes ist nichts anderes, als der objektivirte, d.h. in die Anschauung getretene Akt des Willens — der Leib ist nichts, als die Objektivität des Willens selbst” (Op. cit. I. 223), см. “Welt als Wille und Vorstellung” Шпенглера.

³⁶Интенсифицирующий аспект в слове *ātmán*, собств. — ‘дыхание’, помимо таких уже указанных значений, как ‘душа’ и ‘сам; себя’ (возвратность), фиксируется и в других употреблениях слова, где *ātmán* — ‘сущность; природа; характер;

специфическая особенность; высший личностный принцип жизни' (Брахма), но и тело (личность) в его целостности и противопоставленности отдельным частям тела, ср. также связь *ātman* с идеей одушевленности и интеллекта, разума.

³⁷ Или абстрактно-личностно, в смысле конструкции типа *byalo, ty vstaesh, idesh, vidiush...* (когда речь вовсе не идет о партнере по диалогу).

³⁸ "Die Sprache scheint gerade, wenn wir sie zu ihren frühesten Anfängen zurückzuverfolgen suchen, nicht lediglich repräsentatives Zeichen der Vorstellung, sondern emotionales Zeichen des Affekts und des sinnlichen Triebes zu sein", см.: *Cassirer E.* Op. cit. I. 89.

³⁹ В "Федре" Платон вкладывает в уста Сократа фразу о том, что "величайшие для нас блага возникают от неистовства (*γύγεται διὰ μανίας*)" (244а), с существенным дополнением — "правда, когда оно уделяется нам как Божий дар". Точнее, подробнее и, главное, в связи с поэтическим творчеством говорится об этом же несколько далее — "Третий вид одержимости и неистовства (*κατοκωχή τε καὶ μανία*) — от Муз, он охватывает нежную и непорочную душу [ср. о душе-атмане и о манасе в сходной функции. — В.Т.], пробуждает ее, заставляет выражать вакхический восторг в песнопениях (*ἐκβακχεύουσα κατά τε ὄβρις*) и других видах творчества [...] Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых" (245а). Примерно то же говорит и Аристотель: "поэзия есть область одаренности или вдохновения (*μανικῶς*).

⁴⁰ Тот известный факт, что певец говорит о своем возбуждении, о творческой дрожи во время исполнения гимна, должен быть соотнесен с употреблением *mānas* и под. с корнем *vip-* 'дрожать; трепетать' (ср. лат. *vibrāre*, др.-англ. *wipian*, др.-исл. *veifa*, тох. В *wip-*, лит. *výburti* и т.п.); ср. *vip-* & *mānas*, о дрожащем манасе (*māno... viprah...* RV X, 61, 3), а также *vip-* & *matf*, о дрожащей мысли (IX, 71, 3: *vepate matf*; X, 11, 6: то же, ср. также *matf... viprā ...* VII, 66, 8; *vipra ... matf*, VIII, 25, 24), *vip-* & *mānman*, о дрожащей, взволнованной, одушевленной молитве (*vipra mānabhir.* I, 127, 2; *viprasya mānmanām.* I, 151, 6; ... *mānmanā ... kavṛ viprena vāvṛdhe.* VIII, 44, 12; *īdyo viprebhīḥ ... mānmanabhīḥ.* VIII, 60, 3; ср. также сложное слово *vipra-manman*, об имеющем дрожащую молитву: ... *kavér... vipramanano...* 'певца ..., делающего молитвы одушевленными ...'). В этом же ряду и *vip-* & *vācas*, о "дрожащем" слове (речи), как в RV IX, 96, 7 (*prāṇīvipad vācā*), ср. *vipra-vacas*, о том, чьи слова одушевлены, и *vipra-citta* и т.п.

⁴¹ Ср.: "Это почтительное восхваление (*stōmo*), о Маруты, выточенное / "вытесанное" / сердцем (и) манасом-мыслью (*hr̥dā taṣṭō mānasā*), сложено для вас, о боги. Приблизьтесь, наслаждаясь манасом-мыслью (*mānasā*). Ведь вы те, кто усиливает поклонение!" (RV I, 171, 2) или: "Вместе сливаются потоки (речи), словно ручейки, очищаемые внутри сердцем и манасом-мыслью (*hr̥dā mānasā*)" (RV IV, 58, 6). Понятно, что в подобных контекстах *mānas* практически то же, что *manā* в платоновском понимании, хотя более точное соответствие ему — др.-греч. μένος, обозначающее и сильные эмоции — ярость, гнев, злобу, бешенство, стремительность, неукротимость и т.п., и силу, мощь, жизненную силу и самое жизнь (ψυχή τε μένος τε, у Гомера), и кровь (μέλαν μένος, как источник силы и гнева, у Софокла), но и намерения, мысль и даже душу, суть, сущность (см. выше).

⁴² Такие сопоставления вплоть до экспериментальных переводов иногда восстанавливают картину, которая при том, что она никак не может служить доказательством реальности самого принципа сопоставления, тем не менее как бы углубляет потенциальную типологическую контекстов соотносимых явлений. Так, известная новозаветная формула о предании себя (меня), своего (моего) тела и души в руки Бога в старолатинской версии вилентовского "Энхиридиона" — ... *tane, Kupa tana ir dusche...* (19, 20 — 20, 1) — условно могла бы быть передана в ведийском приблизительно как *tām, tanvat tana* (< **tana; te*), *tanas* ..., сразу намечающим точки сопряжения продолжателей двух и.-е. **ten-*.

⁴³ И далее — как контраст — о тишине, Той — до всего, после всего, о которой в последнем стихе сказано: *Полнее не выразишь: полной и которая покрывает и сказанное и несказанное.*

⁴⁴ Откуда, как разлад возник? И отчего же в общем хоре / Душа не то поет, что море, / И ропщет мыслящий тростник? — тоже об этом (Ф. Тютчев).

⁴⁵ Древнеегипетские данные в этом отношении особенно показательны, и они, пожалуй, первые из известных в том ряду, который лучше всего известен по началу Евангелия

от Иоанна — "В начале было Слово...". Ср. в гелиопольской версии мифа о сотворении мира: "Я тот, кто воссуществовал как Хепра [одно из наименований солнечного бога; здесь игра слов — хепер 'существовать', хепру 'существование'. — В.Т.]... Воссуществовали все существования после того, как я воссуществовал, и многие существа вышли из моих уст... Я размыслил в своем сердце, задумал перед моим лицом. И я создал все образы, будучи единым, ибо я (еще) не выплюнул Шу, я (еще) не изрыгнул Тефнут..." Или в мемфисской версии того же мифа: "Возникла в сердце (мысль) в образе Агума, возникла на языке (мысль)... Случилось, что сердце и язык получили власть над (всеми) членами, ибо они познали, что он (Птах) в каждом теле, в каждом рту всех богов... ибо он повелевает всеми вещами, какими желает.. Девятка же богов (Птаха) — это зубы и губы в этих устах, называвших имена всех вещей... Девятка создала зрение, слух ушей, дыхание носа, чтобы они осведомляли сердце. Ибо это именно оно дает выходить всякому знанию, а язык повторяет все задуманное сердцем". См.: Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956. 83—84. Поражают аналогии с манасом и та связь, которая обнаруживается между мыслью, возникшей в сердце, и языком, воплощающим задуманное в сердце, в слове.

⁴⁶Пережиточно и в некоторых ныне существующих культурах, но в особых ситуациях и у отдельных "мифопоэтически" чутких рассказчиков (помимо имеющих описаний автору этих строк пришлось встречаться с подобным явлением у кетов при рассказывании меморатов, иногда сказок и т.п.).

⁴⁷Учитывая возможности правого полушария мозга в отношении речи, в контексте рассматриваемой здесь темы нельзя пройти мимо установленной зависимости между эйфорией и дефицитом функций правого полушария. Возможно, что эта зависимость многое объяснит в развитии культуры человечества.

⁴⁸Из последних работ см.: Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984, 98 и сл. (здесь же — обширная литература вопроса).

⁴⁹Частный вариант — "говорение" на разные голоса. Ср. также особый "шаманский" язык, специфическое "шопотное" произношение и т.п.

⁵⁰Этому "опустошению" жизненной силы при умирании (реальном или символическом) соответствует "опустошение" наследия покойного, всего, что ему принадлежало, в ряде архаичных похоронных обрядов. Это опустошение—изживание должно быть совершено, пока покойник еще не предан погребению или сожжению. Невыполнение этой задачи может отрицательно повлиять на переход покойника в мир мертвых. Он должен быть освобожден от земных связей, подобно тому, как оставшиеся в живых члены семьи и родственники должны со своей стороны совершить "искупительный" обряд (типа индийского *sāntikarman*), который помогает отторгнуть от себя все, что связано с умершим, и вывести жизнь из-под угрозы смерти.

⁵¹Идея "опустошения", отчетливо возникающая в подобных случаях и даже имеющая для своего выражения особые термины *technici*, таит в себе соблазн соотнесения "опустошающегося" во время говорения Я — *eg'h-om с такими обозначениями отсутствия—опустошения, как и.-е. *g'hē-, *g'hei- 1 'быть пустым; отсутствовать; покидать' (ср. др.-инд. *jāhāti*, авест. *zazāmi*, гомер. *κῆχάω*, аттич. *κῆχάω* / < *gha-n-y-/; гот. *gaidw* и т.п.) или *g'hē-, *g'hā-: *g'hēi-, *g'hi- 2 'знять; поустовать' и т.п. (ср. др.-греч. *χάσσω*: *χάσσει*, лат. *hiō* умбр. *ehiato* 'emissos', лит. *žióti*, слав. *zijati и др.), см. Pokorny I, 418—420, ср. там же 292—293 об и.-е. *eg'hs 'из' (как изъятие, выход и т.п.): др.-греч. *ἐξ* лат. *ex*, др.-ирл. *ess*, лит. *iš*, лтш. *iz*, прусск. *esse*, слав. *iz и др. — при др.-греч. *ἔσχατος* 'крайний; конечный; последний' и т.п. В пределе *e-g'h-om (& *men-) — как 'вог-изъятие (опустошение, пустота, зияние) (& меня, жизненной силы, некоего ее органа и т.п.)'. Ни к чему не обязывая, эти параллели по-своему реализуют ту же идею опустошения и ее результата — зияния.

⁵²О комплексе "говорить—думать" писалось немало. Заслуживают особого внимания недавние герменевтические исследования на эту тему В. Айрапетяна.

⁵³Это говорение Я в переводе на язык современной философской традиции и составляет содержание прорыва к сфере бытийственного, к бытию (точнее, может быть, начало того пути, на котором оно тысячелетиями позже будет опознано как высшая реальность). В этом смысле можно думать, что *eg'h-om & *men- относится к тому же кругу понятий, что и и.-е. *es- 'быть'. Будущее Я — *есь* своего рода фиксация этой связи при том, что она предполагает и ближайшего другого, Ты, о котором известно тоже Ты — *ecu* (*tad tvam asi* индийского умозрения). И тем не менее этому

ты все-таки более сродни и.-евр. **bhū-* 'быть', из 'стать; возрасти' и т.п. (др.-греч. φῶς и др.; ср. обилие "растительных" обозначений от этого корня), что подтверждается и ностратическими данными, см. *Иллич-Свитыч В.М.* Опыт сравнения..., [I] 1971. 184—185. Эти соотношения дополнительно поддерживают мысль о том, что *Я* — это место и чистая функция, а *ты* — заполнение этого места и конкретное воплощение функции. Но именно *ты* — ближайший повод для актуализации *Я*.

⁵⁴См. "Vom Ich als Prinzip der Philosophie" Шеллинга.

Л.А. Сараджева

ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

К этимологии арм. *tak'ur* 'чистый'

Для армянского слова *tak'ur* 'чистый' до сих пор не предложено убедительной этимологии (Ачарян III, 292).

Слово имеет длительную историю, встречается уже с V в., оно является основой для сферы понятий, весьма интересных с точки зрения семантической эволюции: помимо стилистически нейтрального значения 'чистый' (ср. также *anmak'ur* 'грязный', *dzwaramak'ur* 'трудноочищаемый', *kisamak'ur* 'получистый', *geramak'ur* 'сверхчистый' и др.), имеются и значения, относящиеся к сакральной сфере: 1. 'святой, непорочный, посвященный богу, храму'; 2. 'очищенный огнем' (*hramak'ur*); 3. 'блестящий, чистый' — эпитет Меркурия.

На заре развития индоевропейского сравнительного языкознания некоторые ученые уже искали этимологические параллели для этого слова в лексике индоевропейских языков, однако убедительных решений найдено не было. Виндишман¹ сопоставлял арм. *tak'ur* с греч. μάκαρ 'блаженный, счастливый, благоденствующий, богатый', Тервишьян² — с скр. *tarj-* 'вытирать, украшать'.

Ачарян, пытаясь объяснить происхождение арм. *tak'ur*, приводит слова из семитских языков, однако не считает их источником для армянского слова: сир. *marāq* 'очищать', *marīqā* 'чистый', араб. *marq*, ивр. *māruq* 'чистый' и др. (Ачарян III, 292).

По нашему мнению, путь к решению этимологии арм. *tak'ur* предоставляет индоевропейская основа **māk* 'мокрый, влажный' и ее континуаты: ст.-слав., др.-русск. мокръ, рус. мокрый, укр. мокрий, блр. мокры; болг. мокър, серб. мѡкар, мѡкра, чеш. мокру, польск., в.-луж. мокру, н.-луж. токъу — все в значении 'мокрый'; лит. *ta-kõnė* 'лужа', *taklỹnė* ж.р. 'грязь', *taknóti*, *taknóju* 'идти по грязи', *ĩtaku*, *ĩtakėti* 'входить в болото', далее ирл. *mōin* 'болото, топь'³.

В структурном плане здесь можно видеть отражение гетероклитических основ на *-r/n- или суффиксальное -r-, причем наибольшая близость обнаруживается между армянским и славянским. Интерконсонантное -и- в армянском является результатом позднего развития: либо вторичной огласовкой (ср. *итр* 'глоток' при *этрет* 'пью'), либо одной из трансформаций первичных гетероклитических основ (ср. *garun* 'весна' из и.-е. **wesr-* 'весна', по-видимому, по аналогии с *ašun* 'осень').