

УДК 811.113.1

**ОБРАЗ-СИМВОЛ МИРОВОГО ДРЕВА В ДРЕВНЕИСЛАНДСКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ:
ОПЫТ ЛИНГВОГЕНЕТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА**

С. С. Калинин

**THE SHAPED TOKEN OF THE WORLD TREE IN THE OLD NORSE LINGUOCULTURE:
ATTEMPT OF LINGUISTIC AND GENETIC ANALYSIS**

S. S. Kalinin

В работе дается лингвистический анализ образа-символа Мирового Древа (Иггдрасиля) в лингвокультуре древних исландцев. Для выявления всего многообразия концептуальных смыслов данного образа-символа применяются методы лингвистической генетики. Результатом данного исследования является обнаружение взаимосвязи концептуальных смыслов, содержащихся в образе-символе Мирового Древа, с обширным пластом сакральной лексики и лексики с семантикой святости (например, с лексемами, обозначающими небесную сферу). Данный результат подтверждает многообразие смыслового наполнения образа-символа Мирового Древа и его центральное место в мифопоэтическом пространственно-временном континууме древних германцев.

The paper provides the linguistic analysis of the World Tree shaped token named Yggdrasil which is one of the most important images of the Old Norse linguoculture. The methods of Linguistic Genetics are used to research this shaped token. The result of this research is the presence of the interrelation between the conceptual contents contained in this shaped token and a number of Indo-European words with the semantics of sanctity (for example, the words with meaning of the heaven sphere). Those facts are the proof of the conceptual content multitude of the World Tree's shaped token. Consequently, The World Tree has a central position in the mythopoetic space-time continuum of the Old Germanic tribes.

Ключевые слова: образ-символ, лингвистическая генетика, лингвокультура, древнеисландский язык, Мировое Древо, Старшая Эдда, древнегерманское язычество.

Keywords: shaped token, linguistic genetics, linguoculture, Old Norse language, The World Tree, The Poetic Edda, Old Germanic paganism.

Данная работа посвящена лингвокультурологическому анализу образа-символа Мирового Древа в древнеисландской лингвокультуре и лингвогенетическому анализу соответствующих вербализаций этого образа.

Актуальность данной работы обусловлена тем, что древнегерманская культура, а соответственно и лингвокультура являют собой до сих пор еще малоизученную область. Современному человеку трудно представить мир глазами древнего германца, как он его видел и воспринимал. Современный исследователь не всегда может понять, какие ценности были у архаического человека, что было ему дорого в его мире. Этот пробел и призвана восполнить данная работа.

Одним из основных результатов концептуализации окружающего мира сознанием человека являются образы и образы-символы. Согласно теоретическим воззрениями Ю. Н. Караулова [4, с. 184 – 189], все данные структуры являются элементами ментального лексикона («промежуточного языка, языка мысли» в терминологии Ю. Н. Караулова [4, с. 184 – 189]). Образы характеризуются «наглядностью, синтетичностью и синкретизмом, недискретностью... и известной схематичностью» [4, с. 189]. Структура символа же, как полагает Ю. Н. Караулов, не является отдельной от какой-либо иной структуры, а некоторым образом может «надстраиваться» над нею [4, с. 202 – 203]. Тем не менее существуют известные расхождения в трактовке понятий «образ» и «символ» в современной лингвистической науке, а также соотношений между ними.

Так, Н. Д. Арутюнова полагает, что «в понятии образа обозначилась идея формы, мыслимой отвлеченно от субстанции и поэтому воспроизводимой. Отделившись от природно данной ей материи, форма (образ) слилась с принципиально другим «партнером» – ду-

ховной (идеальной) категорией. Понятие формы из области природы перешло в сферу культуры» [2, с. 314]. Также ей высказывается положение о том, что образ и символ находятся между собой в «системных отношениях, содействующих их стабилизации» [2, с. 313]. М. Б. Храпченко предлагает определить образ, основываясь на четырех основных его свойствах: «целесообразно выделить, прежде всего, четыре определяющих «стихии» художественного образа, или, точнее, сферы его раскрытия: а) отражение и обобщение существенных свойств, черт действительности, представлений человека о мире, раскрытие сложности духовной жизни людей; б) выражение эмоционального отношения ко всему тому, что служит объектом творчества; в) воплощение идеала, совершенного, красоты жизни, природы, создание эстетически значимого предметного мира; г) внутренняя установка на восприятие читателя, зрителя, слушателя, присущая образному творчеству и связанная с этой установкой потенциальная сила эстетического воздействия, которое отдельный образ и искусство в целом всегда оказывали и оказывают на его «потребителей»» [14, с. 66 – 67].

С. С. Аверинцевым дается такое определение символа: «В широком смысле можно сказать, что символ есть образ, взятый в аспекте своей знаковости, и что он есть знак, наделенный всей органичностью и неисчерпаемостью образа. Всякий символ есть образ (и всякий образ есть, хотя бы в некоторой мере, символ), но категория символа указывает на выход образа за собственные пределы, на присутствие некоторого смысла, нераздельно слитого с образом, но ему не тождественного... Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, немислимые один без другого (ибо смысл теряет вне образа свою явленность, а образ вне смысла рас-

сыпается на свои компоненты), но и разведенные между собой и порождающие между собой напряжение, в котором и состоит сущность символа. Переходя в символ, образ становится «прозрачным»; смысл «просвечивает» сквозь него, будучи дан именно как смысловая глубина, смысловая перспектива, требующая нелегкого «вхождения» в себя» [1, с. 607 – 608]. А. Ф. Лосев определяет символ как «идейную, образную или идейно-образную структуру, содержащую в себе указания на те или иные отличные от нее предметы, для которых она является обобщением и неразвернутым знаком» [6, с. 54].

В. К. Харченко упоминает о том, что образность составляет неотъемлемый элемент семантики слова, входит в состав его значения [13, с. 67], соответственно, связана с концептуальными смыслами лексем. Тем самым образность является одной из когнитивных констант языка, связанной с процессом концептуализации окружающего мира. Чем более древнее происхождение имеет тот или иной образ-символ, тем больше в нем заложено концептуальных смыслов, синкретично слитых между собой (по меткому выражению М. М. Маковского, «упрятанных» в слове [10, с. 24]), тем более собственно «образным» является та или иная лексема. Тем или иным концептуальным смыслом, входящим в структуру образа-символа, репрезентируемого средствами языка, соответствуют т. н. языковые гены – мельчайшие семиотико-семантические единицы, входящие в структуру лексемы-репрезентанта [9, с. 15 – 16]. Они не обнаруживаются явно в структуре слова, но их можно вычленивать с помощью специальных методов анализа (более подробно см. [9]).

Поскольку язык в целом является «символической формой» [5, с. 21 – 24], то имя как концептуальная единица также приобретает символические черты. М. М. Маковский пишет о том, что важнейшим средством языковой концептуализации окружающего мира для древних язычников-индоевропейцев являлась символика. Также он упоминает о том, что в архаических символах «упрятано», скрыто большое количество значений и концептуальных смыслов [10, с. 24]. Таким образом, в образе-символе Мирового Древа, как он представлен в древнегерманских текстах, скрыто гораздо больше глубинных, потаенных значений по сравнению со словесно-художественным образом дерева в современных литературных произведениях. В работе Ю. М. Лотмана говорится о том, что культуры, ориентированные на мифологическое мышление (а культура древних скандинавов, несомненно, являлась таковой), ориентированы больше на имена собственные [7, с. 69]. В этом отношении наименование «Мировое Древо» можно считать именем собственным, поскольку оно является уникальным и единственным в своем роде феноменом древнегерманской культуры и мифологии. Образ-символ Мирового Древа является средством для языкового освоения действительности, если исходить из неогумбольдтианской языковой теории Й. Л. Вайсгерберга [15, с. 75 – 76] – своеобразным «перформативом», конструирующим как часть языковой (а соответственно текстовой) реальности, так и стоящей за ней внеязыковой реальности (поскольку с неогумбольдтианской точки зрения грань между языковыми и концептуальными структурами является взаимно прони-

цаемой и чисто условной). В то же время в имени как концептуальной единице, имеющей соответствующее языковое выражение, передаются определенные этноспецифические компоненты, согласно термину В. фон Гумбольдта, «народный дух» [3, с. 70]. Можно его считать и пространственной метафорой, концептуализирующей пространство древнегерманского мифомира. В самом деле, вверху Мирового Древа находится мир богов и духов стихий, внизу – мир мертвых, где обитают души людей, совершавших при жизни много злых дел, и где живут хтонические чудовища. В то же время Мировое Древо является и онтологической метафорой, поскольку с его возникновением возникает сам древнегерманский Космос. В эддической песне «Прорицание вельвы» сама провидица-вельва говорит о том, что помнит те времена, когда «дерево предела», т. е. Мировое Древо было еще не проросшим. Таким образом, приходим к выводу о том, что сам древнегерманский Космос, его пространственные и временные формы начинают свое существование лишь только с появлением Мирового Древа.

Перейдем теперь непосредственно к анализу вербализаций образа-символа Мирового Древа. На его примере Древа рассмотрим методику подобного анализа образов-символов и их вербальных репрезентаций. Известно, что Мировое Древо является общеиндоевропейским образом и центром индоевропейского (в нашем случае – древнегерманского) мифомира, носящим сакральный характер [12, с. 47]. В древнегерманском мифомире роль Мирового Древа выполнял ясьен Йггдрасиль (дисл. Yggdrasill), многократно упоминаемый в эддических песнях. Он имел также метафорическое наименование «дерево меры», «дерево предела» (дисл. mjǫtviðr), что отражает его важность для концептуализации пространственно-временного континуума древнегерманского мифомира. Номинация же Yggdrasill, относящаяся к образу-символу Мирового Древа, состоит из двух компонентов: ygg и drasill. В буквальном переводе получаем внутреннюю форму данной номинации – «конь Великого». «Великий» (дисл. ygg) – один из эпитетов, относящийся к верховному богу древних германцев Одину. Согласно известному мифологическому сюжету, излагаемому в эддической песне «Речи Высокого» (дисл. Navamal), Один пригвоздил сам себя копьём к Мировому Древу с целью войти в состояние транса и обрести священную письменность, руны.

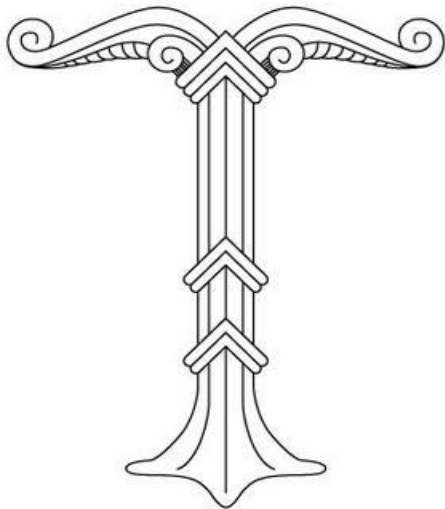


Рис. 1. Ирминсуль

У континентальных германцев аналогом Мирового Древа был Ирминсуль (двн. Irminsul). Компонент *irmin* в данной лексеме означает «всеобщий», «главный», он имеет значение всеохватности. Таким образом, можно дать эквивалент данной лексеме на русском языке как «всеобщее древо». Действительно, Ирминсуль широко почитался древними германцами, жившими в континентальной Европе. Ирминсуль ставился около каждого селения древних германцев. О почитаемости Ирминсуля свидетельствует тот факт, что его изображение было вырезано на камне в древнегерманском святилище Экстернштайне (рис. 1, 2).



Рис. 2. Изображение Ирминсуля в Экстернштайне

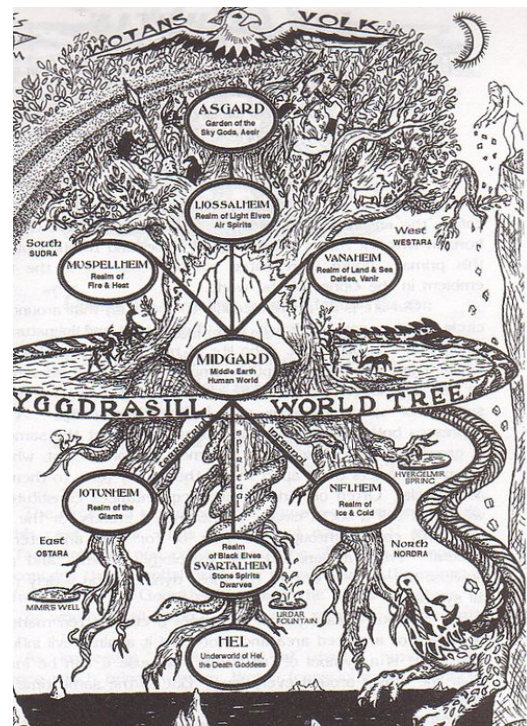


Рис. 3. Иггдрасиль – Мировое Древо древних скандинавов

Компонент *ugg* в наименовании Иггдрасиля можно соотнести с генетической формулой «вокалическое ядро + g» [9, с. 136 – 138], к которой относится большой пласт индоевропейской языковой символики с сакральной семантикой, например, да. *wah* «священный, святой, красивый», гот. *ahī* «смысл, значение», аһта «дух», галл. *jakkos* «посвящение», «исцеление» [9, с. 136 – 138] (рис. 3). С ней соотносится также символика силы и мощи, например, лит. *jėga* «сила», дисл. *veig* «сила», «мощь» [9, с. 136]. Также примечателен анализ в этом отношении символа «игра», также относящееся к данной формуле. По сведениям М. М. Маковского, изначально под игрой использовалось для обозначения культового действия, сопровождаемого жертвоприношением, культовыми движениями жрецов и возлияниями в честь божества [9, с. 136]. Кроме того, М. М. Маковский подчеркивает устойчивую связь деревьев (и шире, леса) в индоевропейских лингвокультурах со священными действиями и жертвоприношениями: «лес был местом сакрального действия (приносимые в жертву животные и предметы, а также куски мяса развешивались в лесу на деревьях)» [8, с. 83]. М. В. Пименова указывает на то, что мотивирующим признаком для игры служит «нечто, связанное с колебанием, движением, пением, пляской, а это не что иное, как некий ритуал» [11, с. 44]. Она же упоминает о большой древности этого концептуального смысла [11, с. 45]. Его по генетической структуре можно сопоставить также с галл. *egs* «небо», тох. А и В *yārġ* «славить», хет. *arġuṣanun* «я молюсь» и некоторой другой сакральной языковой символикой [9, с. 136 – 138]. Компонент же *drasil* соотносится с формулой «s + вокалическое ядро + d» с последующей метатезой [9, с. 135 – 136]. С ней же соотносится языковая символика, в которую уже на генетическом уровне вло-

жены смыслы движения и перемещения, например, да. *sīd* «путешествие», «поездка», галл. *seid* «достичь цели» [9, с. 135].

Таким образом, на примере образа-символа Мирowego Древа и его вербализации мы продемонстрировали методику лингвогенетического и лингвокогнитивного анализа образов-символов. Анализ данных концептуальных структур важен еще и потому, что

тесно связан с реконструкцией древнегерманской языковой и мифологической картин мира, в структуру которой данные образы-символы входят. Исследование данных картин мира тесно связано с попытками проникновения в менталитет архаического человека – древнего германца, с попыткой понимания того, как он видел и воспринимал мир.

Литература

1. Аверинцев С. С. Символ // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 607 – 608.
2. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. 2-е изд., испр. М.: Изд-во «Языки русской культуры», 1999. 896 с.
3. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / пер. с нем., ред. и предисл. Г. В. Рамишвили. М.: Прогресс, 1984. 396 с.
4. Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. Изд. 8-е. М.: ЛИБРОКОМ, 2014. 264 с.
5. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1: Язык / пер. с нем. С. А. Ромашко. М.: Академический проект, 2011. 271 с.
6. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.
7. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф – имя – культура // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Т. 1 (статьи по семиотике и типологии культуры). Таллинн: Александра, 1992. С. 58 – 75.
8. Маковский М. М. Краткий этимологический словарь-тезаурус индоевропейских языков. Изд. 3-е. М.: ЛИБРОКОМ, 2012. 200 с.
9. Маковский М. М. Лингвистическая генетика: проблемы онтогенеза слова в индоевропейских языках. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. 208 с.
10. Маковский М. М. Язык – миф – культура: символы жизни и жизнь символов. Изд. 2-е. М.: ЛЕНАНД, 2014. 320 с.
11. Пименова М. В. Символы культуры в концептуальных структурах (на примере концепта игра) // Новое в когнитивной лингвистике XXI века: сборник научных статей (Серия: Концептуальные исследования). Вып. 20 / отв. ред. М. В. Пименова. Киев: Издательский дом Д. Бураго, 2013. С. 41 – 50.
12. Проскурин С. Г., Центнер А. С. К предистории письменной культуры: архаическая семиотика индоевропейцев. Новосибирск: НГУ, 2009. 196 с.
13. Харченко В. К. Разграничение оценочности, образности, экспрессии и эмоциональности в семантике слова // Русский язык в школе. 1976. № 3. С. 66 – 71.
14. Храпченко М. Б. Горизонты художественного образа. М.: Художественная литература, 1982. 334 с.
15. Шарикова Л. А. Лингвистическая концепция Лео Вайсгерберга. Изд. 2-е. Кемерово: Графика, 2004. 212 с.

Информация об авторе:

Калинин Степан Сергеевич – соискатель кафедры русского и иностранных языков Военного института Железнодорожных войск и военных сообщений Военной академии материально-технического обеспечения им. генерала армии А. В. Хрулева (Санкт-Петербург, Россия), rage_of_gods@inbox.ru.

Stepan S. Kalinin – post-graduate student at the Foreign and Russian Languages Department, Military Institute of Railway Force and Military Transportation, Military Academy of Logistical Support named after A. V. Khrulev.

(Научный руководитель: Пименова Марина Владимировна – доктор филологических наук, профессор кафедры иностранных и русского языков Военного института железнодорожных войск и военных сообщений ВА МТО (Военная академия материально-технического обеспечения), чл.-корр. САН ВШ.

Research advisor: Marina V. Pimenova – Doctor of Philology, Professor at the Foreign and Russian Languages Department, Military Institute of Railway Force and Military Transportation, Military Academy of Logistical Support).

Статья поступила в редколлегию 29.12.2014 г.