

Ю. С. СТЕПАНОВ

## СЛОВО

Из статьи для Словаря концептов («Концептуария») русской культуры<sup>1</sup>

Предмет Словаря — устойчивые понятия, или концепты, русской культуры, такие как 'Вечность', 'Закон', 'Беззаконие', 'Страх', 'Слово', 'Любовь', 'Вера' и т. п. Давно замечено, что количество их невелико, около четырех-пяти десятков, а между тем духовная культура состоит в значительной степени из операций с этими концептами.

Мы исходим из того, что русская культура — это часть (ответвление, стадия, ареал и т. д.) культуры европейской, и поэтому в нашем Словаре константные понятия «схвачены», прежде всего, в момент их отделения от общеевропейского культурного фонда, или фона (оба слова имеют общее происхождение). Этим объясняется, почему в первой части каждой словарной статьи внимание уделено прежде всего этимологии слов, выражающих данный концепт: этимология есть предыстория, дописьменная история концепта<sup>2</sup>. Далее более или менее подробно излагается ранняя, или древняя, история концепта, как она отразилась в письменных свидетельствах греческой и римской культуры (первая, греческая, особенно важна для нас в силу тесных исторических связей — политических, культурных и религиозных — между Русью и Византией). Последующая эволюция концепта прослеживается лишь пунктирно, но всё же, по возможности, вплоть до сегодняшнего дня.

Непосредственным материалом для Словаря служат языковые данные — этимология, словоупотребление и толкования слов и понятий, запечатленные в произведениях писателей, общественных деятелей, в других словарях (многие из таких текстов уже сами по себе представляют операции с концептами). Этот материал, естественно, во многом определяет тип Словаря. К настоящему времени выработано два вида концептуариев. В одних понятия раскрываются подбором различных цитат, а составитель словаря прямого участия в толковании не принимает. Так строятся многие «отраслевые» словари, например лингвистических терминов — словарь американской лингвистики (Hamp 1957) или словарь пражской школы (Vachek 1960); на том же принципе основан французский словарь философских терминов

П. Фулькье и Р. Сен-Жана (Foulquié, Saint-Jean 1969). В словарях другого типа понятия раскрываются составителем на основе его собственных исторических разысканий. Так построен ряд выдающихся работ, в частности словарь немецкого историка Т. Моммзена «Римское государственное право» (Mommsen 1871/1875) и «Словарь индоевропейских социальных терминов» французского лингвиста и историка культуры Э. Бенвениста (Benveniste 1969)<sup>3</sup>. В русской культуре примером и образцом словаря такого типа должен служить труд В. О. Ключевского «Терминология русской истории» [эта работа была прочитана как специальный курс для студентов Московского университета в 1884/85 учебном году и впервые издана только в 1959 г. (Ключевский 1959)].

Наш Словарь соединяет в себе оба типа. Отсюда, однако, не следует, что он соединяет и теоретические основания, на которых зиждятся словари обоих типов. Словарь, составленный исключительно путем подбора цитат, исходит из представления о том, что значение слова есть совокупность его употреблений. Теоретически это положение разрабатывалось в традиции «английского эмпиризма», в особенности в английской «лингвистической философии» XX в.; в свою очередь, оно продолжает традиции английского «номинализма» XIV в., прежде всего в лице Уильяма Оккама. Наш Словарь к этой традиции не принадлежит.

Словарь, основанный на авторском толковании найденного в чужих текстах, исходит из другой презумпции, а именно что существуют концепты над индивидуальными употреблениями — в них-то и пытается проникнуть автор словаря, давая собственное толкование. Сходным образом обстоит дело в математике: многие, если не большинство, считают, что понятия числа и множества, а точнее число и множество, существуют в действительности, независимо от нашего знания о них. Этот подход не без основания называют «платонизмом» или, в последние годы, «новым русским реализмом» — в том смысле термина «реализм», в каком он противопоставляется «номинализму» Оккама и других. В общем русле этого подхода лежит и наш Концептуарий.

Одним из важнейших вопросов, на которые призван ответить словарь данного типа, является вопрос о с у щ е с т в о в а н и и: в какой мере реально существует то, что в нем описывается? В главном на этот вопрос можно ответить уже а priori: русская культура существует в той мере, в какой существуют значения русских (и древнерусских) слов, выражающих культурные концепты. Поскольку эти концепты

представляют собой в некотором роде «коллективное бессознательное» современного российского общества, постольку сами тексты-цитаты служат аргументом в пользу того или иного концепта (хотя окончательная интерпретация, в какой-то мере гипотетичная, принадлежит автору Словаря).

Впрочем, по мнению ряда оппонентов, гипотетичны («не существуют») не только интерпретации, но и сами концепты: не созданы ли они как таковые автором Словаря. В доказательство приводится довод: в жизни таких-то и таких-то людей и даже целых социальных групп названные концепты не играют никакой роли и не являются для этих людей значениями соответствующих слов. Если это действительно так, ответ может быть один: наш Словарь рассматривает не понятия, существующие в головах этих людей, а концепты, существующие в русской культуре. Но, последует вопрос, не окажется ли в таком случае химерой сама русская культура? Этот вопрос — уже не вопрос, а утверждение, то есть действие в сфере культуры, и ответом на него тоже должно быть действие, каковым по сути и является наш Словарь.

### Слово

1. Индоевропейский корень этого русского слова *\*k̂leu- // \*k̂leuə- // \*k̂lū-*, иногда с распространением *-s-* (Рокоту 1959, 605 сл.), представлен во многих языках: в рус. также *слава*, *слыть*, др.-инд. *śrávaḥ* 'слава', авест. *sravō* 'слово', греч. κλέ(φ)ος 'слава', лат. *clueo* — архаическое 'слышать, слушать', классическое 'слыть, считаться', литов. *klausà* 'слух', *kláusti* 'спрашивать', *klausýti* 'слушать' и т. д. Даже из этого краткого перечня видно, что в значении корня объединяются действия говорения и слушания. Это заставляет предположить, что в древнейший период корень *\*k̂leu-* обозначал не то, что понимается под «словом» в современной европейской культуре, а нечто иное — цельную ситуацию, в которой говорение предполагает слушание, и наоборот, то есть «круговорот речи», или шире — «круговорот общения». В таком представлении легко увидеть привычную для лингвистов схему: говорящий и слушающий, чередуясь, обмениваются ролями. Ниже мы, однако, увидим, что в архаическом представлении предметом обмена выступают отнюдь не «роли», а нечто более «существенное». При этом речь не идет о простом «обмене словами» — частном случае «обмена», многократно описанном этнологами наряду с обменом жен-

щинами, дарами, товарами и проч., а о том, что концепт обмена имплицитно заключается в самом значении корня  $*\acute{k}leu-$  //  $*\acute{k}leu\partial-$  //  $*\acute{k}l\bar{u}-$  <sup>4</sup>.

В русском языке действия, связанные с идеей говорения, легко и естественно укладываются в свойственную славянским языкам трехфазовую модель, которая охватывает три глагола: (1) *славить* — (2) *слышать* — (3) *слыть* (подробнее см. Степанов 1977; 1989, 180—186). Первая фаза — начало процесса, возбужденное активным действием; вторая фаза — достижение критической точки; третья фаза — спокойное состояние, результат, наступивший после преодоления критической точки. Глагол 1-й фазы *славить* (ст.-сл. *славити*, др.-рус. *славити*) является, как обычно в этой модели, каузативом (полностью параллельным др.-инд. *śrāváyati*); он имеет в корне и.е.  $*-b-$ , отраженное в славянских как  $-a-$ , и значит 'делать так, чтобы кто-то прослыл' (ср. *поить* — *пить*, *будить* — *бдеть*, др.-рус. *бѣдѣти* и т. п. <sup>5</sup>). Глагол 3-й фазы (*слыть*, *слывет*) выражает состояние, наступившее в результате действия 2-й фазы (*слушать*, *слушает*), место которой в русском языке занято двумя глаголами — *слышать* и *слушать* (второй из них, с дополнительным значением целенаправленного действия <sup>6</sup>, имеет в настоящем времени спряжение с невытесняемым суффиксом  $-a-$ : *слуш-а-ю*, *слуш-а-ешь* и т. д.); кроме того, глагол состояния (глагол 3-й фазы) *слыть* должен был иметь соответствующий глагол начала действия во 2-й фазе — нечто вроде  $*\acute{s}lynouti$  'прослыть'. Вполне регулярных отношений внутри этого семантического фрагмента ждать не приходится, так как весь он в большой степени унаследован от общиндоевропейской эпохи, но славянские языки сохранили следы попыток самоорганизации языковой системы в направлении трехфазовой модели: в польском и чешском соответствующий глагол есть (польск. *ślynąć*, чеш. *slynouti*). Древнеиндийский каузатив *śrāváyati* (*śrāvayati*) означал 'сделать так, чтобы кто-л. слушал' (1) и 'сделать так, чтобы кто-л. был услышан, то есть чтобы его или о нем слышали' (2) (см. Böhtlingk 1886, 276), — те же два исходных значения можно предположить и у др.-рус. *славити*. Тогда в соответствии со славянской трехфазовой моделью на месте 2-й фазы окажутся два глагола: один со значением действия, возбуждаемого внутри субъекта, который начинает воспринимать слова, *слышать*, и другой со значением действия, возбуждаемого вокруг субъекта, которого или о котором начинают слышать, —  $*\acute{s}lynouti$ , *прослыть*.

Литовский язык проливает свет на некоторые детали этой структуры, утраченные в русском и даже в древнерусском, но, по-видимому,

существовавшие в предшествующий период. Предварительно нужно заметить, что литовский язык «обрабатывает» иную семантическую линию, нежели славянские, но также представленную в первоначальном значении индоевропейского корня *\*kleu-* // *\*kleu-* // *\*klū-*. В литовском глаголы этого корня, связанные с идеей не «говорения», а «слушания», тоже складываются в трехфазную структуру, подобную славянской: (1) *kláusti (kláusia, kláusė)* 'спрашивать', активный глагол, содержащий исторический суффикс «мягкого» спряжения *-j-*; (2) *klūsti [klūsta (klūsa), klūso]* 'начать слушать' (а в старолитовском также 'начать слышать'), глагол неактивного действия-состояния, возбужденного в субъекте, спрягается по «твердому» спряжению. Он постепенно выходит из употребления и заменяется глаголом с другой формой корня, заимствованной у глагола 1-й фазы: *klausyti (klaũso, klaũsė)* 'слушать, слушаться'; настоящее время у него образуется по глаголу 2-й фазы, а прошедшее — по глаголу 1-й. Собственно говоря, этот глагол с интенсивным оттенком состояния должен быть отнесен на место 3-й фазы — к глаголам состояния, наступающего после осуществления действия 2-й фазы.

Итак, на место 1-й фазы в древнейшем виде этой модели должны быть поставлены рядом два глагола — славянский со значением 'славить' и балтийский со значением 'спрашивать'. Общее между ними можно определить так: оба они заключают в себе представление о 'Слове' как некоей самостоятельной, независимой от говорящего и слушающего, как бы «плотной» сущности, которая может быть предметом передачи от одного человека к другому, предметом обмена в «круговороте общения».

По той же модели «круговорота общения» строится и ряд других индоевропейских концептов — среди них 'Вера', 'Воля' ('хочу'), 'Любовь' и некоторые другие. С особой четкостью эта модель выступает в словах, производных от индоевропейского корня *\*bheidh-*, давшего, в частности, обозначения веры в латинском языке (*fidēs*) и в греческом (*πίστις*). В готском и славянских тот же корень дал производные со значением принуждения (гот. *baidjan* 'принуждать') и даже несчастья (ст.-сл. *бѣда*, др.-рус. *бѣда*). Промежуточное звено Бенвенист обнаружил в готском *beidan* 'ждать, надеяться'. Это проясняет структуру концепта в целом: он восходит к ситуации договора, соглашения. Двое соглашающихся вступают в «круговорот общения»: один из них «внушает доверие», а другое «испытывает доверие» и «повинуется», «ожидая исполнения обещанного». Произшедший в ряде диалектов сдвиг

семантики в сторону 'несчастья' вызван тем, что партнеры в данном случае мыслятся неравными [*«de puissance inégale»*] (Benveniste 1969, 1: 119—120)].

Ситуация может быть обобщена следующим образом. Актант А, «носитель веры, обладатель веры в кого-то или во что-то», вручает, дает или доверяет себя актанту В, «источнику веры». Но этому акту предшествует другой — «внушение доверия» со стороны В, который возбуждает «импульс веры» у актанта А. Однако и этот акт не самый первый: ему, в свою очередь, предшествует некий «запрос доверия» от А к В, ответом на который и является «внушение доверия». Таким образом, вся ситуация носит рекуррентный характер, если можно так сказать, с усиливающейся амплитудой отношений и завершается актом 'Договора' в одном случае или актом 'Веры' в другом. Архаические жреческие ритуалы обращения к богам (молитвы), в том виде, например, как они представлены в «Ведах», могут быть аппроксимированы к этой схеме. Процесс упрощения бога, стремление расположить бога к упрощающему подобны постепенному раскачиванию маятника: просящий принимает на себя обязательство сделать нечто для бога — совершить жертвоприношение (в данный момент) или исполнить обет (в будущем), а бог, в свою очередь, «внушает доверие» просящему, и у последнего возникает «вера» в то, что просимое будет исполнено.

Очевидно, что предмет обмена, совершаемого в «круговороте общения», — будь то 'Вера', или 'Договор', или 'Слово' — представлялся носителям древней индоевропейской культуры не «ролью», а «плотной сущностью», «ценностью», независимой от субъектов общения. Еще одно проявление такого представления о «сущностях», передаваемых в качестве некоей ценности, мы находим в концепте 'Чудо', которое до сих пор никогда не сопоставлялось со 'Словом'. Хотя этимологическое родство ст.-сл. чюдо и греч. κῆδος 'воинская слава, триумф' было давно и прочно установлено, их дальнейшее концептуальное расхождение вызвало недоумение. Оно полностью исчезло после того, как Бенвенист в деталях проследил по текстам историю греческого слова (см. Benveniste 1969, 2: 57—69). Исконно оно вовсе не имело значения 'слава': «*Kúdos* царя или героя составляет часть ореола власти (*de ses charmes de puissance*), которую боги предоставляют или отбирают в любой момент по собственному усмотрению, как у одной, так и у другой из воюющих сторон, для того чтобы восстановить равновесие в битвах, спасти того или иного военачальника, почтившего их своими приношениями, или же просто в силу соперничества богов между со-

бой <...> *Kúdos* переходит, таким образом, от одного к другому, от ахейцев к троянцам, от Гектора к Ахиллу, оставаясь невидимым и магическим атрибутом, окруженным чудесами, да и сам он — чудо, орудие триумфа, которое неизменно у себя удерживает один только Зевс и которое он предоставляет на день-другой царям и героям» (Benveniste 1969, 2: 67).

Помимо и.-е. *\*k̑leu-//\*k̑leu̯-//\*k̑lū-*, концепт 'Слово' входил еще в три или четыре семантических поля, индуцированных другими корнями с их специфическими коннотациями. Это, во-первых, 'Голос' — собственно речевая деятельность, говорение. Принадлежащие к этой группе слова часто основаны на звукоподражании (подобно рус. *глагол*). Сюда же следует отнести производные от индоевропейского корня *\*uek̑-*, обозначавшего голосовые эманации (со всеми сопутствующими религиозными и магическими представлениями): греч. ἔπος (*Фэ́пос*) 'слово, речь, изречение', лат. *vōx* 'голос', др.-рус. *вѣче* и др. Другое семантическое поле, сопряженное со 'Словом', — это 'Поэтический экстаз, ведущее к пророчествам вдохновение'. Означенные представления обслуживал индоевропейский корень *\*u̯āl-*, от которого произошли лат. *vātēs* 'пророк, поэт', др.-исл. *ōðr* 'поэтический экстаз, вдохновение' (ср. имя бога Одина, включенного в тот же концепт, — *Óðinn*), нем. *Wut* 'ярость, бешенство', ст.-сл. *вѣтти*, рус. *вития* и др. Третье семантическое поле — 'Торжественно говорить, провозглашать' — выражалось индоевропейским корнем *\*uer-//\*uor-* с расширением *\*-dho-*: отсюда лат. *verbum* 'слово, глагол', литов. *vaĩdas* 'имя', нем. *Wort* 'слово' и др. Четвертое поле — 'Весть, Знание' — объединяет несколько корней, связанных с понятиями «знак» и «знание»: ср., в частности, ст.-сл. *вѣдѣти* 'знать', рус. *поведать* 'сообщить, рассказать' (< и.-е. *\*ueid-*).

В отличие от прочих семантических рядов слова, циклизующиеся вокруг корня *\*k̑leu-* и его дериватов, имеют особый дифференциальный признак — 'приведение в порядок, упорядочение'. Этот признак может быть связан также с другими корнями, некогда проникшими в эту семантическую группу в качестве разного рода метафор: таковы, например, греч. λόγος 'слово, речь, разговор' и др.-инд. *ȓácáyati* 'убирать, приводить в порядок, украшать', иногда связываемое со ст.-сл. *решти*, др.-рус. *речи* (*реку//рьку*) 'говорить, сказать'. Именно этой группе корней принадлежала ведущая роль в развитии концепта 'Слово', именно с ней оказалось соединено становление сначала понятия, а затем и науки филологии.

2. Эволюция концепта 'Слово' берет начало в античной Греции. В древнегреческом языке формирование представлений о слове и филологии протекало в рамках оппозиции трех основных терминов. Существительное среднего рода ἔπος означало слово как таковое, соединение звука и смысла; во множественном числе — 'эпос (в противовес лирической поэзии)'. Существительное мужского рода μῦθος характеризовало слово главным образом со стороны его содержания и потому часто значило 'речь', 'совет', 'план', а также 'миф'. Самую сложную историю имела семантика существительного мужского рода λόγος. «Въ эпосѣ терминъ λόγος встрѣчается крайне рѣдко (у Гомера всего три раза), при чемъ онъ замѣняется въ томъ же значеніи терминами μῦθος (миѡѣ) или ἔπος (эпосѣ); в тѣхъ немногихъ случаяхъ, когда попадаетъ λόγος (или точнѣе λόγοι — слова во множ. ч.) разумѣются обыкновенно льстивыя, ложныя, пустыя слова, „словеса лукавствія“, в противоположность истиннымъ, правдивымъ рѣчамъ или рассказамъ — „миѡамъ“ или „эпамъ“. Но мало-по-малу такое отношеніе радикально измѣняется: „логосъ“ беретъ верхъ надъ „миѡомъ“ или „эпосомъ“. Миѡѣ изъ „сказа“ превращается въ „сказаніе“ или „сказку“ и противопоставляется истинному слову — логосу; „эпосъ“, въ свою очередь, превратился въ говоръ, молвь» и т. д. (Трубецкой 1906, 13—14) <sup>7</sup>.

Намеченная С. Н. Трубецким оппозиция «истинных слов» — мифов и «пустых слов» — логосов стала недавно предметом специального филологического анализа. На примере нескольких фрагментов из трагедии Софокла «Филоклет» Ч. П. Сегал показал, что в классической Греции с «мифами» связывалось представление о вечных, божественных ценностях, о «словах, которые не лгут», между тем как «логосы» сообщают истины человеческие и потому могут быть обманчивыми или просто лживыми (Segal 1983). В основе сюжета Софокловой драмы лежит известный эпизод Троянской войны: Одиссей с сыном Ахилла, юным Неоптолемом приплывает на остров Лемнос, чтобы обманом отобрать у Филоктета Геракловы лук и стрелы, без помощи которых греки не смогут захватить Трою. Сам Одиссей не хочет показываться на глаза Филоклету, и весь замысел должен исполнить прямодушный и честный Неоптолем. Но Филоклет подозревает обман, он уже научился не верить словам человека. Вот буквальный перевод диалога Неоптолема и Филоктета (эписодий 3, ст. 895—899):



Н е о п т о л е м  
 О, что же мне теперь делать?<sup>7</sup>  
 Ф и л о к т е т  
 Что случилось, сынок? Куда это ты ушел словом (λόγος)?  
 Н е о п т о л е м  
 Не знаю, куда повернуть мне свою бездорожную речь (ἔπος).  
 Ф и л о к т е т  
 Ты бредешь без дороги в речах? О нет, не говори (λέγειν) так, сынок.  
 Н е о п т о л е м  
 В этом-то вся суть моей беды<sup>8</sup>.

В эклоге Неоптолем говорит Филоклету (ст. 1321 сл.): *Ты одичалъ, совѣту недоступный; // Кто добрымъ словомъ (λόγος) вразумить тебя // Усердствуетъ, того ты ненавидишь <...>* (Зелинский 1914, 256). Конфликт разрешается благодаря явлению тени Геракла, который обращается к Филоклету со словами (1409 сл.): *Сначала моей, Филоклетъ, // Долженъ рѣчи (μῦθος) ты внять* (Зелинский 1914, 260). Очевидно, что слова Геракла — «мифы», донесшиеся из потустороннего мира, — это слова вечные, никогда не обманывающие, в отличие от λόγοι, слов земных, могущих легко вводить в заблуждение и того, кто их слушает, и того, кто их произносит.

Ч. П. Сегал заключает: «Сила слов Геракла, представляющих в драме ценности героической эпохи и героических мифов, вместе с тем напоминает зрителям о все еще живой силе мифа и символической мысли в мире, где им грозит разрушение из-за того, что с разумом начинают манипулировать по-одиссеевски. Стремление прорваться через обманчивое слово-логос к чему-то „вечному“ и абсолютному <...> сродни аналогичным усилиям историка Фукидида <...> Но если Фукидид и Платон надеются, переопределяя смыслы, достичь концептуальной чистоты „логоса“, то Софокл обращает свой взгляд назад, к „мифу“. Конечно, победа останется за Платоном, но с этой победой окончится великая трагическая и мифологическая эпоха и будет навсегда утрачено доверие к слову-мифу как к орудью, с помощью которого человек может познать истину о самом себе» (Segal 1983, 37—38).

За пределами гомеровского эпоса λόγος означал 'слово' как со стороны формы, так и со стороны содержания, а также связную мысль — 'рассуждение'. Впервые как философский термин это слово отмечено у Гераклита (конец VI — начало V в. до н. э.). По Гераклиту, природа устроена согласно «истинному рассуждению» — Λογосу. Обычно люди этого не замечают, но философ с помощью «истинного рассуждения» может Логос познать. Здесь у Гераклита, как считал

С. Н. Трубецкой, «мы находимъ основное положеніе позднѣйшаго идеализма: если природа познаваема „истиннымъ разсужденіемъ“, значит, «она сообразна ему» и «въ самомъ основаніи ея лежитъ разумное начало, Логосъ» (1915, стб. 798). «Эту-вот Речъ (Логосъ) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе [= истинной реальности] и высказывая [их] так, как они есть. Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие» [фрагмент 1 (В 1); цитируется по изданию: Лебедев 1989, 189].

Со временем философский Логос становится все более отвлеченным. Это обусловлено тем, что человек научается видеть разницу между «сущностью» и «явлением»: природа вещей, «сущность» постигается только мыслью, в отличие от «явлений», которые постигаются чувствами, причем это постижение может быть и ложным. В связи с этим возникает формальное изучение слов — «искусство слов», *τέχνη λόγων*. Первыми его преподавателями были так называемые софисты — филологи, риторы и диалектики. Главнейшие из них были скептиками, отрицавшими существование объективной истины как в теоретической, так и в практической области. Реакцией на софистику стало открытие логики, то есть истинных принципов человеческого мышления и его выражения в слове. С. Н. Трубецкой связывает ее возникновение с деятельностью Сократа. Истинным принципом, нормой или объективным началом является, по Сократу, сама логическая мысль (п о н я т и е). Возводя все человеческие «речи» — суждения и рассуждения — к этому началу, он видел в нем источник и критерий объективного знания и считал возможным построить на нем систему правильного поведения, дающую человеку подлинное высшее благо. После Сократа термин *λόγος* получает преимущественно значение 'понятия': Трубецкой утверждал, что «въ извѣстномъ смыслѣ весь античeskій идеализмъ, развившійся изъ учені<я> Сократа, характеризуется какъ ф и л о с о ф і я п о н я т і я» (1915, стб. 799).

В учении Аристотеля устанавливается дуализм: логосом как разумным принципом мира определяется все то, что познаваемо человеком — «форма» действительности и ее явлений, ее производящая причина и ее конечная цель. Но за пределами этого в мире остается еще бесформенное, неопределимое, непознаваемое начало — «материя».

Этот дуализм по-своему пытались преодолеть стоики: чтобы быть сущностью вещей (а в этом качестве логос утвердился уже у Аристотеля), он должен охватывать собою также и материю. В философии стоиков логос есть все: «божество, природа, разумъ, стихія міра» (Трубецкой 1915, стб. 800). Здесь учение о логосе впервые получает религиозную окраску, становится нравственно-богословским учением о божественном провидении.

По мнению С. Н. Трубецкого, место посредника между античной и христианской трактовкой логоса заняла система иудейско-греческого философа Филона Александрийского (21 или 28 г. до н. э. — 41 или 49 г. н. э.). С точки зрения нашей темы, у Филона интересно положение о том, что единому, сверх-разумному божеству, познаваемому лишь в момент экстаза, противостоит вечная, бесформенная и безвидная материя, которая непосредственно не может вступить с ним в какое-либо соприкосновение, — для этого необходимы посредники, в роли каковых выступают идеи Платона, ангелы евреев и демоны эллинов. Соединение экстаза с познанием божества возвращает нас к доисторическому индоевропейскому представлению о том, что в состоянии исступления человек — жрец, прорицатель, поэт — общается с богами, и боги вещают его голосом. Это представление, как уже отмечалось, находит соответствие в семасиологической истории индоевропейского корня *\*uāl-*, передававшего состояние возбуждения, вдохновения, экстаза. Во многих языках он породил слова со значением 'пророк, поэт, прорицатель': лат. *vātēs*, др.-ирл. *fáith*, др.-рус. *вѣтми*, ср. гот. *wōds* 'одержимый' и с тем же значением др.-исл. *ōðr*; от этого корня было образовано имя одного из важнейших богов в германском пантеоне — Одина, бога магического знания и вдохновения, предводителя войска мертвых (др.-исл. *Óðinn*, др.-англ. *Wōden*, др.-верхн.-нем. *Wuotan*).

Таким образом, в представлениях о слове сливаются три потока: языческие представления о «гласе бога», который вещает через уста смертного; философские учения о логосе; евангельское учение об откровении. О двух последних (наличия первого он не замечал) С. Н. Трубецкой, резюмируя, говорит: «Л<огосъ> Евангелія есть совершенное откровение Существа Божія, предвѣчный образъ Божій. Въ Евангеліи говорится, что Слово было отъ начала у Бога и къ Богу, „и Богъ бѣ Слово“ <= Бог был Слово. — Ю. С.>. Напротивъ того, Л<огосъ> въ смыслѣ философскомъ есть отъ начала космическая потенція, предметомъ и содержаниемъ которой яв-

ляется міръ: онъ относится къ міру (какъ идея міра или энергія міра). Философское ученіе о Λ<огосѣ> есть результатъ продолжительнаго и послѣдовательнаго развитія греческой мысли, которая постепенно пришла къ такой идеалистической гипотезѣ. Религіозное ученіе о Λ<огосѣ> есть результатъ религіознаго опыта — вѣры въ откровеніе, въ Бога, сказывающагося въ словахъ Христовыхъ, вѣры въ личность Христа, какъ въ самое слово Божіе, т.-е. полное воплощеніе и раскрытіе Бога въ человѣкѣ. Несмотря на это существенное отличіе, между философской и богословской концепціями существуетъ несомненный параллелизмъ. Философы либо отождествляли свой Λ<огосъ> съ Божествомъ, либо видѣли въ немъ эманацию Божества: нѣкоторые изъ философовъ, полемизировавшихъ съ зародившимся христианствомъ (Цельсъ, неоплатоники), подобно Филону, называли Λ<огосъ> „Сыномъ Божества“. Съ другой стороны, и богословы видѣли въ совершенномъ откровеніи и воплощеніи Божества конечную цѣль, а, слѣд<овательно>, и творческое начало міра („Имъ же вся быша“). Поэтому въ развитіи христіанскаго богословія естественно встрѣтились элементы религіозный и философскій» (Трубецкой 1915, стб. 801—802).

По утверждению В. Н. Лосского, «греческая мысль одновременно открыла и закрыла путь христіанскому учению. Она открыла его, прославив Логосъ и небесную красоту если не Самого Бога, то во всякомъ случае Божественнаго. Она закрыла этотъ путь, направив мудреца к спасенію бегством [évason]. Многие противопоставляли мрачному христіанскому учению „радость жизни“ античнаго мира. Но дѣлать подобное противопоставленіе значитъ забыть трагическій смыслъ рока въ греческомъ театре, забыть обостренный аскетизмъ Платона, ставившаго знакъ равенства между теломъ и гробомъ (σῶμα — σῆμα), и тотъ дуализмъ, который онъ устанавливаетъ между чувственнымъ и умопостигаемымъ съ темъ, чтобы обесценить чувственное какъ только отраженіе и побудить бежать отъ него. Въ какомъ-то смыслѣ античная мысль подготовила не только христіанское ученіе, въ которомъ она сама себя превзошла, но и более или менее грубый дуализмъ гностическихъ системъ и манихейства, гдѣ она судорожно восстаетъ противъ Христа». «То, чего недостаетъ этой мысли, что станетъ для нее одновременно возможностью свершенія и камнемъ преткновенія, — это реальность воплощенія» (Лосскій 1991, 207—208) <sup>9</sup>.

Превосходное сопоставленіе античности и христіанства В. Н. Лосскій находитъ у бл. Августина (354—430). Мысль о томъ, что «внача-

ле было Слово», можно, как указывает Августин, найти и у Плотина (204—270). «Но, — продолжает Августин, — я не нашел того, что Слово пришло в этот мир, и мир не принял Его. Я не нашел того, что Слово стало плотью. Я нашел, что Сын может быть равен Отцу, но не нашел, что Он Сам умалил Себя, смирил Себя до смерти крестной... И что Бог Отец даровал Ему имя Иисус». «Но это имя и есть начаток всяческого богословия», — заключает В. Н. Лосский (1991, 208).

Он обращает внимание на то, что под одними и теми же терминами, такими как λόγος σπερματικός, в античности и в христианстве кроются различные понятия: «<...> Божественные воления являются творческими идеями вещей, их „словами“, их „логосами“. Несмотря на терминологическое тождество, эти „слова“ имеют мало общего с λόγοι σπερματικοί стоиков. Это скорее те творческие и провидящие „слова“, которые мы находим в книге Бытия и Псалмах (Пс. 147). Всякая тварная вещь имеет точку соприкосновения с Божеством: это — ее идея, ее причина, ее „логос“, который одновременно есть и цель, к которой она устремлена. Идеи индивидуальных вещей содержатся в высшей и более общих идеях, как виды в роде. Все вместе содержится в Логосе — втором Лице Пресвятой Троицы, Который есть первоначало и конечная цель всего тварного. Здесь в Логосе, Боге-Слове, подчеркивается Его домостроительство, что характерно для доникейского богословия» (Лосский 1991, 75—76). В. Н. Лосский рассматривает одну особенность христианского Слова-Логоса, которая, по нашему мнению, может расцениваться как гомоморфная «круговороту общения»: «Говоря о проявлении домостроительства Пресвятой Троицы, отцы предпочитают имени „Сын“, которое скорее указывает на внутритроичные отношения, имя „Слово“. Действительно, Слово есть проявление, откровение Отца — следовательно, откровение кому-то, что в свою очередь связывает понятие „Слово“ с областью домостроительства» (1991, 226; разрядка моя. — Ю. С.; под «домостроительством» имеется в виду устройство мира и церкви).

3. Эволюция концепта 'Слово' была теснейшим образом связана со становлением цикла наук о слове (конечно, называть их «науками» можно лишь с большой долей условности). Поскольку слова-логосы бывают не только истинными, но и ложными, постольку ощутима потребность в науке об истинном рассуждении, проникающем сквозь оболочку слов, — такой наукой стала логика. В соответствии с тем, что слова служат не одному познанию, но также выражению ин-

дивидуальных и групповых эмоций, желаний, устремлений и т. п., возникли две науки о рассуждении, не получившие общего названия, — диалектика и риторика. Риторика первоначально мыслилась как искусство ораторской речи, диалектика — как искусство установления истины через обнаружение противоречий в высказываниях оппонентов, то есть как искусство беседы, ведущей к правильному познанию. Аристотель, универсальный гений, создал «параллельные» труды в каждой из этих сфер: логике были посвящены «Категории», «Об истолковании» и «Аналитики»; наукам о речи — диалектике и риторике — трактаты «О софистических опровержениях» и «Риторика».

Одновременно с этим создавалась третья наука, филология — о «чистом» слове, о слове как таковом. Уже около IV в. до н. э. в греческом языке появился глагол φιλολογέω 'любить науки, стремиться к учению' и соответствующие ему имена: существительное φιλολογία 'любовь к научному рассуждению, к научному спору, к ученой беседе' (ср. выше деление на логику и диалектику) и прилагательное φιλόλογος 'любящий научное рассуждение, научный спор'. Сначала эти слова выступали как антонимы к μισολογέω 'не любить наук и научных споров': «<...> мое отношение к рассуждениям, — говорит Лахет у Платона, — <...> двузначно: ведь я могу одновременно показаться и любителем слов (φιλόλογος) и их ненавистником (μισόλογος)» («Лахет», 188с; перевод С. Я. Шейнман-Топштейн). Позднее, у Плотина, Порфирия (III в.), Прокла (V в.), понятие «филолог» приобрело значение 'внимательный к словам, изучающий слова'. Сдвиг ударения — φιλολόγος — подчеркивал отличие от ранее утвердившегося φιλόλογος, которое означало образованного человека вообще. В свою очередь, оба слова противопоставлялись слову φιλόσοφος 'любящий знание, мудрость, софию' (тем самым попутно знание отвлекалось от слов и предстало как самостоятельная сущность).

Еще в эпоху эллинизма (III—I вв. до н. э.), до разделения двух значений слова (φιλόλογος и φιλολόγος), то есть до появления особой дисциплины, ученые уже занимались филологией, не отличая ее, правда, от грамматики, и назывались γραμματικῶι 'грамматики, грамматисты'. В Александрии был основан Μουσείον (святилище муз), государственное учреждение, находившееся под особым попечением царя, и знаменитая библиотека, для которой приобретались рукописи во всех концах греческого мира. Для издания произведений греческой классики, и прежде всего Гомера, александрийские ученые-грамматисты (а по существу — филологи) развернули огромную работу: разбирали и

отбирали рукописи, сличали варианты текста, отделяли подлинное от приписываемого, устанавливали наиболее авторитетный текст, акцентировали его, комментировали неясные места, устаревшие и непонятные слова и т. д. Знаменитый филолог-грамматист Аристофан Александрийский (257—180 гг. до н. э.) может считаться основателем научной лексикографии.

В эпоху христианства главным объектом внимания 'любителей слова, филологов' становится слово божественное: литургическое, молитвенное и т. д. Постепенно толкования Св. Писания («слово о слове») становятся очень тонкими, филологически и богословски изощренными, и наряду со словом *φιλόλογος* (в его новом, филологическом значении) появляется еще один термин — *φιλόλογος* 'ученый комментатор, схолиаст' [впервые этот термин зафиксирован у Оригена (около 185—253 или 254)]. Таким образом была заложена одна из основных дисциплин в изучении слова — критика библейского текста, которая в XIX и XX вв. переросла в герменевтику и сомкнулась с философией.

С наступлением раннего христианства изменился не только предмет филологии, но и само понимание 'Слова'. Ключевой термин новой концепции — это латинское *sensus*. Перевести его каким-либо одним словом не представляется возможным. Прежде всего, это, конечно, 'смысл', но не только. Это также и 'модус' — образ и способ бытия (как самого слова, так и того, что им обозначается)<sup>10</sup>. Очевидно, затруднения в переводе испытывали и русские риторы XVII в., как правило, сохранявшие этот термин без перевода — *сенсусъ*, или *сенсъ*, но иногда заменявшие его словом *разумъ*. Воображению средневековых филологов рисовалась сложная иерархия сенсов, которая на исходе средневековья приобрела следующий вид. Слово имеет два главных семантических яруса: прямое, б у к в а л ь н о е значение («литеральный разум», или «литеральный сенс») и духовный смысл («таинственный разум», который как раз и составлял главный предмет филологических штудий). Так, слово *Иерусалим* буквально называло 'город в Палестине', но его духовное содержание складывалось из трех сенсов. Первый из них — а л л е г о р и ч е с к и й («аллегоричный сенс»): в этом аспекте под *Иерусалимом* подразумевалась 'Церковь'<sup>11</sup>. Второй смысл — т р о п о л о г и ч е с к и й, или моральный («тропологичный сенс»): с его точки зрения, *Иерусалим* — это 'душа верующих'. Наконец, третий смысл — а н а г о г и ч е с к и й («анагогичный сенс», от греч. *ἀναγωγή* 'восхождение, возведение') — ведет к небу, к высшей

жизни, имеет эсхатологический характер: в этом смысле *Иерусалим* — 'град Божий'<sup>12</sup>.

Большинство богословов и философов усматривало в слове четыре разных сенса. Но в одной испанской работе XVI в., принадлежащей Хуану Пересу де Мойя («Тайная философия. Где под разными баснословными историями содержится многое полезное учение для разных исследований. С происхождением Идолов, или Богов, язычества. Сведения очень необходимые, чтобы понимать Поэтов и Авторов Историй»), устанавливается целых пять сенсов (*sentidos*): *Literal*, *Alegórico*, *Tropológico*, *Anagógico* и *Phisico o natural*. Выделение последнего, пятого сенса — «Физического, или натурального» — в высшей степени знаменательно. Пять способов того, «как можно трактовать одну и ту же историю» [«Delos sentidos que se pueden dar a vna fabula» (Perez de Moya 1585, cap. II: f. 2)], вкпе с различением «буквально-го» и «физического» смыслов свидетельствуют о большом прогрессе в осмыслении семантической структуры слова и заставляют предположить, что Перес де Мойя не смешивал сигнификативную отнесенность текста с денотативной.

Более всего в семантике слова средневековых филологов занимал сенс аллегорический. Они были убеждены: все, что ни есть в мире, — слова, вещи, события и проч. — помимо собственного, прямого значения, непременно имеет также статус аллегории, то есть указывает на нечто внеположное данному слову, вещи или событию и находящееся в ином, не доступном для наших чувств мире. Этот «принцип аллегории» дает себя знать у великого множества авторов. Так, например, Иоанн Скот Эригена (около 815—877), толкуя Св. Писание, пришел к выводу о том, что понятие «загробной жизни» не имеет реального содержания и должно быть понято исключительно в аллегорическом смысле. Рикардус Сан-Викторский († 1173) применял тот же принцип к вещам, считая их носителями смысла («non solum voces, sed et res significativae sunt»): у вещи столько смыслов, сколько качеств, и каждая может быть истолкована как «в хорошую сторону» («in bonam partem»), так и «в плохую сторону» («in malam partem»). Особенно много аллегорических интерпретаций собрано у Рабана Мавра (около 784—856). В его словаре «О мире» («De universo»), в частности, говорится о том, что «лев» может указывать на Христа, поскольку имеет, как тогда считали, свойство спать с открытыми глазами, а Христос, умерев как человек, бодрствует как Бог, и вместе с тем, в соответствии с другим своим качеством — кровожадностью, лев мо-



жет символизировать дьявола. Он может означать праведников, кои подобны молодым львам, но также и грешников-еретиков, так как из хищной пасти льва исходит зловоние, словно хула из уст еретика. Из самого принципа подобных толкований следовало, что «духовный смысл» слова не зависит от звучания и остается равным себе в разных языках: «значение вещи» не меняется от того, каким словом она именована — «истинный Логос», так сказать, «парит» над формой конкретных слов.

Из той же презумпции исходит представление о «даре языков». Апостолы христианской веры, посланные проповедовать ее во все уголки тогдашнего мира, постоянно сталкивались с необходимостью знать разные языки, что, конечно, удавалось не всегда и не в полной мере. В этих обстоятельствах они были вынуждены полагаться на «дар языков», который для них «сдѣлался какъ бы родомъ чудеснаго преимущества. Воображали, что при извѣстныхъ торжественныхъ обстоятельствахъ каждый изъ присутствующихъ воспринималъ апостольское благовѣстіе на своемъ родномъ языкѣ, другими словами, что апостольская рѣчь становилась понятною каждому. Иногда <...> <a>постоламъ приписывали даръ, благодаря божественному проникновению, знанія всѣхъ наречій <...> этимъ хотѣли сказать, что у Евангелія нѣтъ своего собственного языка, что его можно перевести на всѣ языки и что переводъ равноцѣненъ съ оригиналомъ. Но таковъ не былъ взглядъ ортодоксальнаго юдаизма. Еврейскій языкъ былъ для іерусалимскихъ евреевъ „священнымъ языкомъ“, ни одинъ языкъ не могъ съ нимъ сравняться. Переводы библии поэтому мало цѣнились» (Ренан 1911, 70—71)<sup>13</sup>.

К VIII в. в западных школах прочно установились два цикла наук, непосредственно связанные с пониманием слова в указанном выше смысле, — тривий и квадрий. Тривий (от лат. *trivium* 'скрещенье трех дорог') включал науки о слове: грамматику, диалектику и риторику; квадрий (от лат. *quadrivium* 'скрещенье четырех дорог') состоял из математики, музыки, геометрии и физики (косвенно эти четыре науки тоже связывались со словом: каждая из них была призвана изучать вещи с точки зрения определенной группы их признаков, но любой из этих признаков, по представлениям того времени, является носителем духовного смысла, полнее всего выраженного именно в слове и через слово). Тривий дал начало трем направлениям современной семантики: грамматика — это аналог синтактики, диалектика — семантики, а риторика — прагматики<sup>14</sup>.

Современное состояние концепта 'Слово' связано, в первую очередь, с филологией как особой отраслью человеческого знания. В отечественной филологии есть два вершинных ее определения: одно принадлежит Ф. Ф. Зелинскому, другое — Г. О. Винокуру. Определение Зелинского гласит: историко-филологическая наука — это «наука, имѣющая своимъ содержаніемъ изученіе твореній человѣческаго духа въ ихъ послѣдовательности, т. е. въ ихъ развитіи» (1902, 811). Это требует непростого разграничения «сфер влияния» двух ее областей — филологии и истории. Поскольку «матеріальное разграниченіе обѣихъ областей невозможно» (1902, 811—812), Зелинский пытается провести между ними границы, опираясь на идеи германского науковедения конца прошлого века: по словам самого автора, его статья «является <...> первой попыткой построить систему Ф<илологіи> (точнѣе — историко-филологической науки) на заимствованной у Вундта основной мысли», согласно которой «Ф<илологія> — это обращенная къ п а м я т н и к а м ъ, исторія — обращенная къ общимъ законамъ развитія сторона историко-филологической науки; исторія и Ф<илологія> — не двѣ различныхъ науки, а два различныхъ аспекта одной и той же области знанія» (1902, 816, 812).

Горячо поддержав это утверждение Зелинского, Г. О. Винокур категорически заявил: «Со всей решительностью нужно установить прежде всего то положение, что филология не есть наука, точнее — что нет такой науки, которую, в отличие от других, можно было бы обозначить словом „филология“ <...> Эмпирическое содержание всего того, с чем имеет дело филология, без остатка покрывается предметом соответствующих специальных наук, исследующих отдельные стороны исторической действительности» (1981, 36). Этот тезис нуждается в чисто терминологическом уточнении, связанном с науковедческими попытками дифференциации объекта науки и ее предмета. В отличие от объекта предмет исследования определяется избранным методом, и потому у филологического исследования есть свой собственный предмет. Его, между прочим, называет и сам Винокур: это с о о б щ е н и е, понятие в предельно широком смысле (1981, 36—37). «Сообщение — это не только слово, документ, но также и различного рода вещи», если только мы не ограничиваемся их практическим применением. Такова, например, мебель, помещаемая в музей. Мы, разумеется, и ее «можем взять в руки», но в руках у нас в этом случае будет «находиться только кусок дерева, а не самый стиль его обработки и не его художественно-исторический смысл. Последний

нельзя „взять в руки“, его можно только понять» (1981, 37). Точка зрения Винокура удивительно современна: для «филологической семиотики» наших дней и ряды слов, и ряды вещей есть равно носители информации. Но универсальным (инвариантным, архетипическим) аккумулятором смысла является именно слово, и в первую очередь слово письменное: как справедливо замечает Винокур, «письменный текст представляет собой идеальное сообщение» (1981, 37—38).

Итак, филология есть область гуманитарного знания, непосредственным предметом изучения которой служит главное воплощение человеческого слова и духа — сообщение, и наиболее совершенный вид его — словесный письменный текст. При этом филология имеет дело исключительно с текстами, обращенными к читателю, хотя бы и неопределенному. Текст, в принципе лишенный адреса, никакого отношения к филологии не имеет — понять его невозможно.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Название будущей книги — «Константы: Словарь русской культуры». Равуется, «константность» концептов не означает их неизменности, а лишь их постоянное присутствие в культурном сознании.

<sup>2</sup> Когда говорят, что древнерусская (или вообще славянская) культура древнейшей поры лишена оригинальности и самостоятельности (см., например, Meillet 1927, 192—193), то имеют в виду — с долей основания — так сказать, «археологическую» сторону дела. Здесь имеет место абберация: дописьменная история русской культуры запечатлена не в археологических памятниках («костях»), а во внутренней форме слов, представляющих собой развитие индоевропейского культурного наследия. Исконный словарный состав — вот первое оригинальное достояние русской культуры.

<sup>3</sup> Под моей редакцией подготовлен к выходу в свет русский перевод этого исследования.

<sup>4</sup> Мы можем опознать здесь также неосознанное концептуальное основание лингво-философского анализа понятий «Я» и «Ты», например у Бенвениста (1974, 266), и всей огромной проблемы «Другого», «Autrui», в современной французской философии.

<sup>5</sup> Кстати, дериваты и.-е. *\*bheidh-//\*bhu-n-dh-* «направлять внимание» (Роконгу 1959, 150) образуют в славянских языках полную трехфазовую модель: ср. ст.-сл. (1) *бѣдѣти* «будить», (2) *-бѣнѣти*, обычно с приставками, например *възбѣнѣти* (сѧ) «проснуться» и (3) *бѣдѣти* «бодрствовать» и второй глагол *бѣхсти* «хранить, соблюдать».

<sup>6</sup> Сходный оттенок приобрел глагол *любити*, когда он занял место прежнего *любѣти*, означавшего скорее состояние, не зависящее от воли субъекта («понравилось»).

<sup>7</sup> Сообразно различаемым типам слов существовали разные глаголы слушания: слушание слов-мифов — это *ἀίω*, а слушание слов-логосов — *ἀκούω* или *κλύω* (последний глагол параллелен рус. *славить*, литов. *kláusti* и т. д.).

<sup>8</sup> Ср. тот же фрагмент в переводе Ф. Ф. Зелинского (1914, 234).

<sup>9</sup> Здесь и далее в цитатах из В. Н. Лосского исправлено написание греческих слов и выражений.

<sup>10</sup> Когда в 1943 г. К. И. Льюис задумал на уровне современной логики описать «виды» значения, то он выбрал для заголовка именно термин «модус» (англ. *mode*): «modes of meaning» (Lewis 1943; Льюис 1983).

<sup>11</sup> Вообще аллегорическое прочтение всего Ветхого Завета призвано увидеть в нем прообраз того, что в Новом Завете присутствует как исполнение: например, три путника, повстречавшиеся Аврааму, — это прообраз Св. Троицы и т.п. Современное русское православное богословие в таких случаях говорит о «прообразовательном значении Ветхого Завета».

<sup>12</sup> По определению А. Х. Белобоцкого (вторая половина XVII в.), «анагогичный сенс» — это «высокий разум, к вышним есть ведущее глаголение, еже о воздании будущем и о тех, яже на небесе суть» (Вомперский 1979, 23). В нашей сводке, сделанной по разным авторам, мы пользуемся терминологией Белобоцкого (см. также Ковтун 1991).

<sup>13</sup> «Принцип аллегории», усложненный и оплодотворенный художественным взглядом на мир, стал одним из оснований литературного течения символизма.

<sup>14</sup> Здесь нельзя не отметить поистине неоценимый вклад, который внесли в науку многолетние исследования германского медиевиста Ф.Оли и организованного им в Мюнстере Семинара по проблеме слова в средневековье. Одна из работ Ф.Оли называется «О духовном смысле слова в средние века» (Ohly 1977).

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Бенвенист, Э.: 1974, 'Структура отношений лица в глаголе', Э.Бенвенист, *Общая лингвистика*, Москва, 259—269.
- Винокур, Г. О.: 1981, 'Введение в изучение филологических наук: (Выпуск первый. Задачи филологии)' [1944—1946], *Проблемы структурной лингвистики 1978*, Москва 1981, 3—58.
- Вомперский, В. П.: 1979, 'Стилистическая теория А. Х. Белобоцкого', *Лингвистические аспекты исследования литературных текстов: Межвузовский тематический сборник*, Калинин, 9—29.
- Зелинский, Ф.: 1902, 'Филология', *Энциклопедический Словарь*, С.-Петербург, т. XXXV<sup>A</sup>: Фенолы — Финляндия, 811—816.
- Зелинский, Ф.: 1914, Софокл, *Драмы*, Перевод со введениями и вступительным очерком Ф. Зелинского, Москва.
- Ключевский, В. О.: 1959, 'Терминология русской истории', В. О. Ключевский, *Сочинения: В 8 т.*, Москва, т. VI: Специальные курсы, 129—275.
- Ковтун, Л. С.: 1991, 'Языкознание у восточных славян в XI—XV вв.', *История лингвистических учений: Позднее Средневековье*, С.-Петербург, 182—207.
- Лебедев, А. В.: 1989, *Фрагменты ранних греческих философов*, Издание подготовил А. В. Лебедев, Москва, ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.

- Лосский, В. Н.: 1991, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие*, Москва.
- Льюис, К. И.: 1983, 'Виды значения', *Семиотика*, Москва, 211—224.
- Ренан, Э.: 1911, *Апостолы: Продолжение книги «Жизнь Иисуса»*, Перевод Ф. Н. Латернера, С.-Петербург.
- Степанов, Ю. С.: 1977, 'Вид, залог, переходность: (Балто-славянская проблема. II)', *Известия АН СССР, Серия литературы и языка*, т. 36, № 2, 135—152.
- Степанов, Ю. С.: 1989, *Индоевропейское предложение*, Москва.
- Трубецкой, С. Н.: 1906, *Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование*, Москва.
- Трубецкой, С.: [1915], 'Логос', *Новый Энциклопедический Словарь*, Петроград, т. XXIV: Ламберт — Лубоеды, стб. 798—802.
- Benveniste, É.: 1969, *Le vocabulaire des Institutions indo-européennes*, Paris, [t]. 1—2.
- Bötlingk, O.: 1886, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*, [2. bearbeitete Auflage], St. Petersburg, T. VI.
- Foulquié, P., R. Saint-Jean: 1969, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Paris.
- Нарп, Е. Р.: 1957, *A Glossary of American Technical Linguistic Usage, 1925—1950*, Utrecht — Antwerp.
- Lewis, C. I.: 1943, 'The Modes of Meaning', *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 4, 236—250.
- Meillet, A.: 1927, '[Compte rendu du livre:] L. Niederle, Manuel de l'antiquité slave, Paris 1926, t. II: La civilisation', *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, t. XXVIII, fasc. 1, 192—193.
- Mommsen, T.: 1871/1875, *Römisches Staatsrecht*, Leipzig, Bd. 1—2.
- Ohly, F.: 1977, 'Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter', F. Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, 1—31.
- Perez de Moya, I.: 1585, *Philosofia secreta: Donde debaxo de historias fabulosas, se contiene mucha doctrina, provechosa: a todos estudios. Con el origen delos Idolos, o Dioses dela Gentilidad. Es materia muy neceßaria, para entender Poetas y Historiadores*, Ordenado porel Bachiller Iuan Perez de Moya, Madrid.
- Pokorny, J.: 1959, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern — München, Bd. I.
- Segal, C. P.: 1983, 'Logos and Mythos: Language, Reality, and Appearance in Greek Tragedy and Plato', *Tragique et la Tragédie, dans la tradition occidentale*, Montréal, 25—41.
- Vachek, J., J. Dubský: 1960, *Dictionnaire de linguistique de l'École de Prague*, Utrecht — Anvers.