

Г. И. Берестнев

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ АНАГРАММ

Рассматриваются функции анаграмм в философском дискурсе с точки зрения их общекультурного функционирования, таким путем исследование выводится на более общий уровень, обнаруживающий когнитивные механизмы анаграмм. Делаются обобщающие выводы относительно функционирования анаграмм в философском дискурсе. Отмечается своеобразие их структурирующей (текстообразующей) функции, создаваемое ими расширение дискурсивной семантики и ориентация ее на сферу иррационального, вскрываются механизмы взаимодействия семантической структуры философствующей личности и создаваемых ею текстов и т.д.

This article discusses the functions of anagrams in the philosophical discourse in terms of their general cultural functioning. Thus the study is brought to a more general level, which makes it possible to identify the cognitive mechanisms of anagrams. General conclusions about the functioning of anagrams in the philosophical discourse are made. The author stresses the originality of their structuring (text forming) function, the expansion of discursive semantics created by them and its orientation to the sphere of the irrational; the mechanisms of interaction between the semantic structure of the philosophizing personality and the texts created by them are identified.

Ключевые слова: философия языка, философский дискурс, анаграмма, когнитивная лингвистика, ритуал, табу, текстообразование, семантика, иррациональное, поэтический текст, личное имя.

Key words: philosophy of language, philosophical discourse, anagram, cognitive linguistics, ritual, taboo, text formation, semantics, irrational, poetic text, personal name.

Обращение к философскому дискурсу ставит перед исследователями ряд вопросов, лежащих в противоположных сферах. С одной стороны, они касаются способов оптимальной организации подобных дискурсивных образований. Как и на каких уровнях в философских дис-



курсах выражаются необходимые содержания? Какие дискурсивные ходы и средства позволяют преодолеть возникающие в этом плане сложности? Как осуществляется связь между формальной стороной философских языковых построений и содержательной? В поиске ответов на эти и подобные вопросы исследовательская мысль движется от плана выражения к плану содержания языка и предполагает выявление зависимости второго от первого.

С другой стороны, вопросы к философскому дискурсу исходно касаются когнитивных установок в сознании философствующего субъекта, ориентируются на категории и идеи его философии и уже отсюда переходят на его язык. И в этих условиях ключевой характер обретают уже иные вопросы. Каковы глубинные содержательные интенции философствующего субъекта в том или ином случае? В какой зависимости его философские построения находятся от этих интенций и от содержаний, требующих выражения? С какой внутренней установкой субъект, излагая философские идеи, обращается к тем или иным дискурсивным эффектам? В какой мере обращение к ним осознанно — то есть какова когнитивная глубина функционирования этих эффектов? Отвечая на эти вопросы, исследователь движется от дискурсивных явлений в их формальном аспекте к глубинным уровням содержания, общим познавательным и семиотическим моделям в познавательной сфере человека, а затем — обратно к дискурсу, определяя и его специфику относительно этих общих моделей, и взаимосвязь формы и философского содержания.

Методологически исследования первого рода опираются на непосредственные факты и на их основе приходят к соответствующим теоретическим обобщениям, исследования второго рода базируются на типологических данных (при необходимости определяя их) и нацелены на обнаружение специфики отношений глубинных познавательных структур и поверхностных дискурсивных.

Одним из наиболее ярких и загадочных явлений философского дискурса можно считать анаграммы. В самом общем плане это разные слова, образованные из одного набора букв. Более конкретно таковыми выступают анафонии, или неполные анаграммы, характеризующиеся тем, что отмечаемые созвучия с ключевым словом не образуют с ним полного соответствия и допускают определенные количественные и качественные вариации [1, с. 127].

Анаграммы и анафонии как их разновидности выполняют в философском дискурсе несколько важных функций. Прежде всего это функция структурирующая (текстообразования): анаграмматически соотносящиеся слова составляют своеобразные «точки сборки», благодаря которым дискурс получает дополнительные обоснования целостности. «Благодаря анаграмме, — писал по этому поводу Вяч. Вс. Иванов, — в ключевом слове текста вычленяются составляющие его дискретные элементы — фонемы, к которым подбираются соответствующие части в других словах текста, благодаря чему весь данный текст стягивается в единое целое» [3, с. 123].



Другой функцией анаграмм определяется возможное сближение на их основе важных для данной философской системы идей:

Анаграмма как фоносемантическое средство особенно важна на уровне текста, так как в языке философии анаграммируются, как правило, ключевые авторские философские термины, многократно повторяемые в тексте как таковые и проецируемые на другие слова текста [1, с. 128].

Широко известный пример такого рода — связанные рифмой слова *Sein* и *Schein* у Гегеля, сводящие воедино концепты бытия и явления. Нечто подобное наблюдается в стихотворении Ф.И. Тютчева «Silentium», где рифмующиеся слова порождают особую энергетику взаимодействия соответствующих идей — тайны и внутреннего мира человека, ночи и молчания («тайны»), познавательной центростремительности (обращенности на «я») и познавательной центробежности (обращенность на «ты»). В философии русского православия в подобных отношениях находятся слова *свет* (**свѣтъ**) и *святой* (**святѣи**), в связи с чем возникли анаграмматические и концептуальные сближения света-сияния и святости, а на этой основе — формул типа *свет святости*, *святость просияла*, *сияние святости* и т. п. [6, с. 475].

Более специфическую функцию анаграмм в философских текстах составляет обеспечение на их основе различных дополнительных апелляций — к источникам, авторам, ключевым концептам философских систем или культуры и тому подобному — или своеобразное игровое взаимодействие с ними. Так, по наблюдению Н.М. Азаровой, инициалы Владимира Соловьева (ВС) анаграмматически прослеживаются в ряде важных для его философии терминов, включающих элемент *все-*, таких как *вселенскость*, *всеединство*, *всекачественность*, *всецелость* [1, с. 129]. Один из псевдонимов Д. Хармса *Гармониус* представляет собой кириллическую транслитерацию его книги «Harmonius», а основным псевдонимом Хармс и его варианты *Чармс*, *(Даниэль) Хаармс*, *Ххоермс*, *Шардам*, *ДСН* составляют последующие преобразования этого псевдонима (в предпоследнем случае это инкорпорация начала имени *да-* в усеченный основной «романизированный» псевдоним *Шарм*, в последнем — сокращение до «французских» инициалов) (ср.: [5, с. 405]).

Наконец, в философском дискурсе отмечаются анаграммы, в которых исходным словом выступает имя автора (в некоторых случаях — персонажа), а анаграмматические преобразования этого имени указывают на идейные аспекты развиваемых при этом философских построений. Так, инициалы Владимира Соловьева анаграмматически проявляются в его философии не только формально, в структуре термина, но и в самой ее базовой концепции всеединства. Фамилия центрального героя *Раскольников* в романе Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» самым непосредственным образом указывает на интеллектуальный раскол в его сознании и одновременно на раскол нравственный — по линии «христианское — антихристианское», «божеское — безбожное».

Но философ соотносит со своим именем или с именем своего персонажа не любые идеи своей системы. Как правило, в этих условиях



анаграмматически представляются слова, которые обладают высокой антропологической или экзистенциальной значимостью и одновременно открывают философу возможности для своеобразного (скрытого) введения его «я» в категориальный строй его философской системы. «Таким образом, — говорит об этом Н. М. Азарова, — анаграммируются ключевые слова (ключевые понятия) текста, которые необязательно при этом являются самыми частотными, — это экзистенциальные слова, концептуализирующие жизненно важные ситуации говорящего (философское событие)» [1, с. 134].

Какие же глубинные познавательные установки лежат за всеми этими функциями анаграмм? Сводимы ли они к единой когнитивной модели или их разные функциональные характеристики имеют и собственные познавательные истоки?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо обратиться к рассмотрению функций анаграмм в общекультурном аспекте. И этот шаг действительно оказывается весьма продуктивным.

Так, известно, что в культуре широко распространены анаграмматические игры с именами, имеющие две разновидности. Во-первых, наиболее архаические с формальной и функциональной точек зрения игры с именем божества или обожествляемого человека. В случаях такого рода тексты — обычно это гимны, посвященные божеству, или (в более позднее время) тексты в его честь — включают значительное число букв или их сочетаний, составляющих имя данного божества. Например, в ведических гимнах, посвященных богине речи *Vac* (пер. с др. инд. *речь, слово*), само ее имя обычно отсутствует, но воссоздается анаграмматически всей их звуковой структурой. Еще Ф. де Соссюр, отметивший это явление в одном посвященном богине *Vac* коротком гимне, показал, что в нем около 50 раз встречается сегмент, представляющий собой сочетание *v* + гласный, причем 30 случаев из их числа — это собственно *va*- [8, с. 318]. Согласно Ф. де Соссюру, анаграмматическим по своей структуре является фрагмент надписи на саркофаге Луция Корнелия Сципиона Барбата *Taurasia Cisauna Samnio cepit* (завоевал Таурасию, Цизауну, Самнию). Этот фрагмент анаграмматически содержит в себе имя *Scipio*, а конечное сочетание *Samnio cepit* повторяет его еще раз более «напряженно» в силу ограниченности текстуального пространства.

Подобное представление имени в архаических текстах ритуального характера распространено чрезвычайно широко. По наблюдению Ф. де Соссюра, практически любой ведический гимн, взятый наудачу, обнаруживает в своем составе множество каламбурных созвучий, близких слогам священного имени [6, с. 640]. Однако принцип анаграмматического представления вообще ключевого слова не составляет особенности только ритуальных текстов ведической или вообще индоевропейской культурной традиции — он отмечается также в текстах иного рода и в других культурах [2, т. 3, с. 624]. Все это позволяет сделать вывод об особой познавательной глубине анаграмм, которые явно находят свое основание в недрах человеческого бессознательного.

Существуют две точки зрения на функциональную сторону анаграмматического представления имени божества. Одна из них — эсте-



тическая. «Основанием для появления анаграмм, — писал Ф. де Сосюр, — могло бы быть религиозное представление, согласно которому обращение к Богу, молитва, гимн не достигают своей цели, если в их текст не включены слоги имени Бога <...> Но основание могло бы быть и не религиозным, а чисто поэтическим; в этом случае оно было бы того же рода, что и причины, определяющие появление рифм, ассонансов и т.д.» [6, с. 642].

Более обоснованной и продуктивной видится другая точка зрения, согласно которой анаграммы в ритуальных текстах возникли как способ преодоления запрета (в том числе и внутреннего, связанного с умозрительным созерцанием сакрального) на произнесение имени божества:

Табуистические соображения и, в частности, то, что гимн произносит сама богиня (Vas. — Г.Б.), привели к тому, что слово *Vas* или *vas* — ‘слово’, *vas* — ‘говорить’ отсутствует в гимне [8, с. 319] (ср.: [9, с. 100–101]).

Прямо произнести имя божества в системе этих представлений означает профанировать его, приблизить к этому миру, лишит части сакральной силы. И анаграмматическое «растворение» имени божества в тексте, содержательно связанном с ним, делают этот текст особым знаком божества, а прочтение такого текста ведет к установлению внешне неочевидной, но метафизически глубокой и чрезвычайно значимой связи с божеством. И в какой мере глубинно и сокровенно обращение человека к божеству, исключаяющее его прямое именование, в такой мере глубинным и сокровенным оказывается для человека создание таких анаграмм.

Вторая разновидность анаграмматической игры с именами в познавательном отношении несколько менее глубока и по своей сути профанна. Тем не менее и она ориентирована на глубинную метафизическую сферу, которая не просто признается семантической, но предполагает выходы на дискурсивный уровень человеческого сознания. Конкретно в случаях такого рода у именования (в том числе у личного имени) признается наличие некоего «истинного» или сокровенного содержания, которое выявляется на анаграмматической основе. Так, еще древние греки попытались дать философскую интерпретацию тому факту, что слова *areth* ‘добродетель’ и *erath* ‘прекрасный’ — анаграммы друг друга, и, следуя этому, утверждали связь между этическим и эстетическим началами. С именем собственным данный принцип вывел некий Ликофрон Халкидский (III в. до н. э.), который из имени царя Птолемея составил анаграмму *Ptolemaios* — *Apo Melitos* ‘из меда’, а из имени царицы Арсинои — анаграмму *Ion* ‘Eras’ фиалка Геры’.

Аналогичные подходы к анаграммам отмечаются и в древнеримской культуре: само слово *anagrams* в латинском языке анаграмматически толковалось как *ars magna* ‘великое искусство’ (имелось в виду как раз умение раскрывать скрытые смыслы на основе анаграмм). Этот принцип поиска неявно выраженных содержаний оставался актуальным и в более позднюю эпоху христианства. Например, известна наполненная мощным прагматическим содержаниями анаграмма, заключенная в латинском переводе известного вопроса Пилата *Quid est veritas?* (Что есть истина?) — *Est vir qui adest* (Тот, кто перед тобой).



Разновидность данного подхода к анаграммам составляет анаграмматическое толкование личных имен. Таким путем стремились проникнуть в скрытую духовную суть человека, а иногда и в его судьбу. Например, было установлено, что имя любовницы Карла IX *Marie Nouchet* анаграмматически преобразуется в *Je charme tout* (очаровываю всех), а имя убийцы Генри III *Frère Jacques Clement* — в *C'est l'enfer qui m'a crée* (меня создал ад).

Подобное анаграммирование, обнаруживающее скрытый смысл личного имени, обрело в XVI—XVIII вв. характер интеллектуальной игры и стало особо популярным. Так, *Martin Luther* (Мартин Лютер) раскрывался как *Lernt im Armuth* (Учит в бедности), *Pierre de Ronsard* (Пьер де Ронсар) преобразовался в амбициозное *Rose de Pindare* («Роза Пиндара»). Движение в сторону профанности в этой игре (анаграммировать имя, чтобы скрыть его и вместе с тем оставить открытым) выразилось в том, что ее результатом часто выступал всего лишь псевдоним человека: *Francois Rabelais* (Франсуа Рабле) превратился в *Alcofribas Nasier* (Алькофрибас Назье — этой анаграммой Рабле подписал две свои первые книги), *Антиох Кантемир* по анаграмматическому принципу построил свой псевдоним *Харитон Макентин* (в этой анаграмме единожды повторяется лишь одна буква — *н*).

Можно увидеть, таким образом, что вторая разновидность анаграмматической игры с личным именем непосредственно связана с философскими представлениями, которые, в свою очередь, имеют универсальный характер и отражают наиболее фундаментальные свойства человеческого ума. В соответствии с этими представлениями существует мир особых содержаний, недоступных обычному человеческому выражению. Человек либо открывает для себя эти содержания в образах («В самом деле, — писал Л. Витгенштейн, — существует невысказываемое. Оно показывает себя, это — мистическое»), либо говорит о них иносказательно. Анаграммы и составляют форму этой иносказательности. Именно на этом уровне форма взаимодействует с философским содержанием, точнее, определяет его.

В общекультурном аспекте проявляется и текстообразующая функция анаграмм. Особенно отчетливо она просматривается в поэтических текстах, которые благодаря анаграммам обретают особую целостность, глубинную формальную организованность. Однако в бессознательном, в его ближайшей подпороговой сфере, при этом образуется и вторичная содержательная область, включающая дополнительные анаграмматические содержания (это правило сохраняет свою актуальность и по отношению к текстам иной ритмической организации). Так, большим числом дополнительных смыслов, важных для основного содержания текста, насыщено следующее стихотворение О. Мандельштама:

Пусти меня, отдай меня, Воронеж:
Уронишь ты меня иль проворонишь,
Ты выронишь меня или вернешь, —
Воронеж — блажь, Воронеж — ворон, нож...



На его поверхностном, формальном уровне структурирующая (текстообразующая) функция подчеркнуто задается самим автором посредством анаграмматического взаимодействия ключевого слова *Ворон* и «порождаемых» им слов *уронишь, проворонишь, выронишь, вернешь, ворон, нож* (важную роль здесь играет и прямой повтор ключевого слова в последней строке). Однако в этих условиях важную роль играют и имплицитные «вторичные» анаграммы — такие как *норов, вор, ров, жен(а), жор, рож(а)* [4].

Анаграмматическими взаимодействиями, лежащими на грани звукописи, насыщено и стихотворение К. Бальмонта «Я вольный ветер...»:

Я вольный ветер, я вечно вею,
Волную волны, ласкаю ивы,
В ветвях вздыхаю, вздохнув, немею,
Лелею травы, лелею нивы.

69

С ключевым словом *ветер* в этом четверостишии связываются слова *вольный, вечно, волную, волны, ивы, (в) ветвях, вздыхаю, нивы* — 13 слов из 16. При этом буква *в* сочетается в пределах слова с буквами для всех русских гласных — *ве-* (*ветер, вечно, вею, в ветвях*); *вы-* (*волны, ивы, вздыхаю, травы, нивы*); *во-* (*вольный, волную, волны, вздохнув*); иверсированное *ви-* (*ивы, нивы*); *вя-* [*в'а*] (*в ветвях*). А слова *(в) ветвях* и *травы* анаграмматически «конструируют» фонетическую основу ключевого слова (*вет-* + *тр-*).

Подобным образом анаграммы функционируют и в менее масштабных традиционных и авторских текстах. Так, они чрезвычайно распространены в таких фольклорных жанрах, как пословицы и поговорки — ср. рус. *Хватил слепой спелой ягоды виндерюхи; Либо дунеля, либо пуделя*; Умом *туп*, да кошель *туг*; Сегодня *пан*, а завтра *пал*; англ. *Cracked bell can never sound well* (Треснутый колокол уже никогда хорошо не звенит); *East or West — home is best* (Восток ли, запад ли, а дома лучше всего); *Many a little makes a mickle* (Из многих малых выходит одно большое); *Where there's a will, there's a way* (Где есть желание, там есть и путь). Повесть Н.В. Гоголя «Нос» первоначально анаграмматически называлась «Сон», у В.В. Маяковского есть стихотворение «Схема смеха», у М. Цветаевой в стихотворении «Пещера» анаграмматически связываются слова *утроба, пещера, трущоба*, причем первые два слова «дают материал» для последнего.

Отсюда можно заключить, что структурирующая (текстообразующая) функция анаграмм, реализуясь в дискурсивных построениях, на самом деле лежит за пределами конкретного языка. Сфера реализации этой функции — бессознательное, в котором берут начало различные феномены, парадоксальные с точки зрения поверхностно-понятийных логических структур сознания: текст как целое оказывается формальным эквивалентом его ключевого слова; теряет значимость темпоральное развертывание текста (анаграмматические сочетания «прочитываются» как справа налево, так и наоборот, «навстречу времени»); противопоставление формы и содержания текста снимается, и он обретает свойства иконичности, тем самым объединяя в себе два

способа его когнитивного освоения — логическое и образное; в содержательном плане текст оказывается шире себя самого и прагматически восполняется семантикой возможных анаграмм в его составе; наконец, текст, включающий в себя анаграммы, парадоксальным образом объединяет в себе рациональное и иррациональное, реальное и метафизическое, ограниченность языка и безграничность мысли.

Эти заключения могут быть отнесены, с одной стороны, к философскому дискурсу, а с другой — к субъекту философской мысли. И прежде всего можно увидеть, что философский дискурс, в который входят анаграммы, отличается особая когнитивная глубина, иррациональность семантических оснований и связанная с этим семантическая диффузность. Именно поэтому в случаях такого рода философ на самом деле говорит больше, чем хочет сказать, а его философия составляет выражение сокровенных глубин его души — глубин бессознательно-го. Сам философ становится при этом орудием своей философской мысли. «В подобном произведении, — писал К.Г. Юнг о художественном произведении, имея в виду и интеллектуальное творение философа, — можно ожидать появления необычных и странных образов и форм, мыслей, о значении которых можно только догадываться, насыщенного значениями языка, выражения которого имеют ценность настоящих символов, ибо они наилучшим образом выражают нечто еще неизвестное и представляют собой мосты, перекинутые к невидимому берегу» [9, с. 51].

Наличие в философском дискурсе анаграмматически представленного имени философа означает произрастание его философии из самых недр его личности и вместе с тем глубокое прорастание его «я» в эту философию. Он сам и его философия обнаруживают себя как особый содержательный «сплав», единое неразрывное целое.

Кроме того, философский дискурс в этих условиях обнаруживает определенную автономность относительно личности философствующего субъекта — это еще одна черта его парадоксальности. Анаграммы в нем задаются философом бессознательно и неявно, и потому такой дискурс сам определяет свою форму. Еще раз сближая художественное творчество и философское, можно сказать о философствующем субъекте словами К.Г. Юнга: «...что автору хочется вложить от себя, отклоняется, а то, чего он принять не хочет, ему навязывается» [9, с. 47].

Наконец, важно отметить и то, что анаграмматические философские дискурсы неизменно оказываются трансцендентными своей непосредственной семантической и — шире — языковой данности. За счет анаграмм такие дискурсы активно прирастают новыми смыслами, воспринимаемыми большей частью бессознательно, но ориентированными на ключевые термины и категории данной философии. Таким путем сам дискурс становится знаком данной философии. Однако более важной в подобных случаях является его развернутость к иррациональному. С учетом этого он и должен восприниматься.

Работа выполнена при поддержке РГНФ — грант № 14-04-00124 «Анаграмматические коды: когнитивные основания и текстопорождающие возможности».



Список литературы

1. *Азарова Н.М.* Анаграмма в философском тексте // Текст и подтекст: поэтика эксплицитного и имплицитного : по матер. междунар. науч. конф. ИРЯ РАН. М., 2011. С. 128–136.
2. *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1999. Т. 1 ; 2004. Т. 3 : Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихование.
3. *Казарин Ю.В.* Анаграмма как способ смысловыражения в поэтическом тексте. URL: <http://www.km.ru/referats/332304-anagramma-kak-sposob-smyslovyrazheniya-v-poeticheskom-tekste>
4. *Кобринский А.А.* Даниил Хармс. М., 2008 (ЖЗЛ : сер. биогр. ; вып. 1117).
5. *Отрывки из тетрадей Ф. де Соссюра*, содержащих записки об анаграммах // Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М., 1977. С. 639–645.
6. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1 : Первый век христианства на Руси.
7. *Топоров В.Н.* К описанию некоторых структур, характеризующих преимущественно нижние уровни, в нескольких поэтических текстах. III. Об одном примере звукового символизма (Ригведа X) // Труды по знаковым системам. II. Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1965. Вып. 181.
8. *Топоров В.Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Из работ Московского семиотического круга. М., 1997. С. 75–127.
9. *Юнг К.Г.* Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // Проблемы души нашего времени. М., 1993. С. 37–60.

Об авторе

Геннадий Иванович Берестнев — д-р филол. наук, проф., Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград.

E-mail: GBerestnev@kantiana.ru

About the author

Prof. Gennady Berestnev, I. Kant Baltic Federal University, Kaliningrad.

E-mail: GBerestnev@kantiana.ru