

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени М. В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

# ЯЗЫК СОЗНАНИЕ КОММУНИКАЦИЯ

Выпуск 46

Сборник научных статей,  
посвященных памяти  
В.Н. Телия

  
МАКС ПРЕСС  
Москва  
2013

УДК 81  
ББК 81  
Я410

*Печатается в соответствии с решением редакционно-издательского совета  
филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова*

Редколлегия выпуска:

доктор филол. наук М.Л. Ковшова, доктор филол. наук В.В. Красных,  
доктор филол. наук А.И. Изотов, кандидат филол. наук И.В. Зыкова

Рецензенты:

доктор филологических и доктор педагогических наук, профессор *Ю.Е. Прохоров*,  
доктор педагогических наук, профессор *В.В. Молчановский*  
доктор филологических наук, профессор *М.Ю. Сидорова*

Представляя рукопись в редколлегию, авторы тем самым выражают согласие с их без-  
гонорарным опубликованием в сборнике "Язык, сознание, коммуникация" в печатном  
и/или электронном виде

**Язык, сознание, коммуникация:** Сб. статей / Ред. кол.  
Я410 М.Л. Ковшова, В.В. Красных, А.И. Изотов, И.В. Зыкова. – М.:  
МАКС Пресс, 2013. – Вып. 46. – 142 с.

ISBN 978-5-317-04486-2

Сборник содержит статьи единомышленников и учеников выдающегося отечественного лингвиста Вероники Николаевны Телия, рассматривающие различные проблемы коммуникации как в свете лингвокогнитивного подхода, так и в сопоставительном аспекте, а также наиболее актуальные проблемы лингводидактики. Особое внимание уделяется национальной специфике общения, проявляющейся в особенностях ассоциативных рядов, коннотативного потенциала и восприятия художественных текстов.

Сборник предназначен для филологов – студентов, преподавателей, научных сотрудников.

**Language - Mind - Communication.** Issue 46 / Eds. Kovshova, M.L. & Krasnykh, V.V. & Izotov, A.I. & Zykova, I.V. - Moscow: MAKS Press, 2013.

Present issue contains articles in memory of the prominent Russian scholar professor Veronika N. Teliya (1930-2011) written by her colleagues and disciples.

**key words:** phraseology, sociolinguistics, psycholinguistics, lingual-cultural studies, idiom, stereotype, symbol, codes of culture, personality, tolerance.

УДК 81  
ББК 81  
Я410

ISBN 978-5-317-04486-2

© Авторы статей, 2013





## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Ковшова М.Л.</i> ВЕРОНИКА НИКОЛАЕВНА ТЕЛИЯ (1930 – 2011).....	4
<i>Дронов П.С.</i> Особенности функционирования идиом с обязательной атрибутивной валентностью .....	7
<i>Захаренко И.В.</i> Архетипическая оппозиция «свой – чужой» в пространственном коде культуры .....	15
<i>Зыкова И.В.</i> О Личности: лингвокультурологические заметки.....	32
<i>Ковшова М.Л.</i> Словарь лингвокультурологических терминов: идея, принципы, схема, опытный образец.....	48
<i>Красных В.В.</i> Потяни за ниточку – клубок и размотается... (к вопросу о предметном коде культуры).....	58
<i>Маслова В.А.</i> Memoria et Gloria .....	68
<i>Мокиенко В.М.</i> О семантическом единстве синхронии и диахронии во фразеологии (Водой не разольёшь).....	74
<i>Постовалова В.И.</i> Символ и реальность в православном богослужении .....	83
<i>Скляревская Г.Н.</i> Концепт «Любовь» в христианском понимании: попытка лексикографического описания (предварительные заметки) .....	104
<i>Токарев Г.В.</i> В развитие учения В.Н. Телия о языке культуры: квазиэталоны .....	113
<i>Уфимцева Н.В.</i> Системно-целостный принцип и анализ языковой картины мира .....	122
<i>Шаховский В.И.</i> Семиотика и семантика словной идиоматики как межкультурный феномен .....	128
СПИСОК ТРУДОВ ВЕРОНИКИ НИКОЛАЕВНЫ ТЕЛИЯ .....	135

## **ВЕРОНИКА НИКОЛАЕВНА ТЕЛИЯ** **1930 – 2011**

Больше года прошло с тех пор, как не стало с нами Вероники Николаевны Телия – дорогого Учителя и Друга, доктора филологических наук, профессора, ученого с мировым именем, классика в области общей и русской фразеологии, первооткрывателя новой, лингвокультурологической, парадигмы в лингвистике.

Скажем слово о жизненном пути этого замечательного человека, женщины редкой одаренности, – Вероника Николаевна обладала глубоким умом, удивительной красотой, прямоотой, страстностью во всем, научной смелостью, умением проникать истину.

Вероника Николаевна родилась 1 ноября 1930 года в г. Луганске Харьковской области. Отец, Бурлаков Николай Иванович, – инженер; мать, Бурлакова Анна Филипповна, – преподаватель, вела курс политэкономии в институте. Во время Великой Отечественной войны семья попадает в г. Тбилиси, где Вероника оканчивает обучение в школе и в 1951 поступает в Тбилисский государственный университет на филологический факультет (отделение русского языка и литературы), который в 1956 г. оканчивает с дипломом филолога. В 1949 г. Вероника Николаевна выходит замуж за Виктора Телия; в 1953 г. у них рождается дочь – Анна Викторовна (позже в замужестве Дорошенко – дочь и соавтор Вероники Николаевны в научной работе). Семья переезжает в Ростов-на-Дону. С 1956 по 1962 г. Вероника Телия работает в Ростове-на-Дону преподавателем в педагогическом институте, поступает в аспирантуру, в 1962 г. переезжает в Москву, продолжая обучение в аспирантуре Тульского государственного пединститута.

В 1963 г. В.Н. Телия зачислена на должность старшего научно-технического сотрудника Института языкознания АН СССР, в 1965 г. работает младшим научным сотрудником в секторе общего языкознания; в 1980 г. становится старшим, в 1987 г. – ведущим научным сотрудником; с 1992 г. и до конца – главный научный сотрудник сектора теоретического языкознания.

Вероника Николаевна Телия была связана с Институтом языкознания всю свою научную жизнь. Здесь по специальности 10.02.19 – «Общее языкознание, социолингвистика, психолингвистика» ею защищены диссертации – кандидатская «Типы преобразований лексического состава идиом» (1968) и докторская: «Типы языковых значений: Связанное значение слова в языке» (1982).

В Институте языкознания РАН, за почти полвека работы, В.Н. Телия созданы более 100 научных работ, в том числе 4 монографии. Это пер-

вая, ставшая хрестоматийной, книга «Что такое фразеология?» (М., Наука: 1966). Это известнейшие монографии: «Типы языковых значений: Связанное значение слова в языке» (М., Наука: 1981); «Коннотативный аспект семантики номинативных единиц» (М., Наука: 1986); «Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты» (М., Языки русской культуры: 1996).

Под научным руководством и редактированием В.Н. Телия вышло 15 коллективных монографий и 2 новаторских фразеологических словаря.

В трудах В.Н. Телия обоснована категория косвенной номинации, ее прагматических и когнитивных аспектов; разработана теория коннотации; созданы теоретические основы компьютерной обработки фразеологического состава языка, получившие развитие в коллективных монографиях «Фразеология в Машинном фонде русского языка» (М., 1990) и «Макет словарной статьи для Автоматизированного Толково-идеографического словаря русских фразеологизмов. Образцы словарных статей» (М., 1991). Семинары Проблемной группы «Общая фразеология и компьютерная фразеология» (с 1986 г.) стали творческой лабораторией для известных фразеологов и молодых ученых; вокруг В.Н. Телия всегда был творческий коллектив, которому она передала свой главный девиз: «Всегда быть в диалоге». В 1995 г. учениками Вероники Николаевны и под ее руководством создан новаторский «Словарь образных выражений русского языка»; с этого момента начало формироваться авангардное направление, изучающее «синтез языка культуры и естественного языка в рамках культурологии» (В.Н. Телия). Проблемная группа под новым названием «Общая фразеология и язык культуры» обратилась к разработке эпистемологических оснований лингвокультурологического анализа фразеологии; в 1996 г. выходит ставшая программной монография В.Н. Телия «Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты»; проводятся конференции, материалы которых составили коллективные монографии: «Фразеология в контексте культуры» (М., 1999); «Культурные слои во фразеологизмах и в дискурсивных практиках» (М., 2004) и др. Кругом учеников и единомышленников В.Н. Телия и под ее научным руководством в 2006 г. был издан «Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий», не имеющий аналогов в теории и лексикографической практике.

Вышедшая из «виноградовской шинели», воспитанная идеями А.А. Потебни и В. фон Гумбольдта, Вероника Николаевна Телия перевела изучение фразеологии из классификационной парадигмы в область когнитивистики, и затем в русло лингвокультурологии, что дало осно-

вание считать возглавляемое ею новое направление Московской (Телиевской) фразеологической школой.

Организатор науки, В.Н. Телия являлась председателем комиссии по фразеологии и фразеографии в рамках Научного совета по лексикологии и лексикографии при Отделении литературы и языка АН СССР; входила в состав Научного совета Президиума РАН «Русский язык»; была членом Комиссии по фразеологии Международного комитета славистов, членом редколлегии “International Journal of Lexicography”, Oxford Univ.Press.

Своими идеями, новым пониманием в изучении фактов языка В.Н. Телия широко делилась с коллегами на международных конференциях в Москве, Праге, Братиславе, Граце и др., читая лекции в отечественных и зарубежных вузах.

Многие и многие исследователи в разных научных центрах мира, руководствуясь ее идеями и методами, создали и продолжают создавать свои разработки в области фразеологии и лингвокультурологии, – на пути, который открыла Вероника Николаевна Телия – «Великая Вероника», как все ее называли и продолжают называть в научном мире.

Ученый, Учитель, Друг.

М.Л. Ковшова  
доктор филологических наук,  
ведущий научный сотрудник Отдела  
теоретического и прикладного языкознания  
Института языкознания РАН

## Особенности функционирования идиом с обязательной атрибутивной валентностью<sup>1</sup>

© кандидат филологических наук П.С. Дронов, 2013

Работа посвящена идиомам, имеющим обязательную атрибутивную валентность, например, *разыгрывать (какую-л.) карту, лить воду на (чью-л.) мельницу*. Автор объясняет, по какой причине в одних случаях заполнение такой валентности воспринимается как нечто стандартное, а в других – нет.

*Ключевые слова:* фразеология, атрибутивная валентность, варьирование формы идиом

Традиционно идиомы считаются образованиями с высокой степенью устойчивости, однако практика показывает, что они могут подвергаться различным изменениям и при этом не перестают быть идиомами; это явление называется варьированием идиомы (см., в частности [Диброва 1979; Кунин 1973; Телия 1972; Langlotz 2006]). К примеру, именные компоненты ряда идиом имеют обязательную атрибутивную валентность, например, *вариться в (чем-л./каком-л.) котле, лить воду на чью-л. мельницу, мерить на какой-л. аршин*. Интересно то, что одни определения (в первую очередь, выраженные прилагательными), заполняя такую валентность, воспринимаются нормально, а другие – нет. В данной статье мы попытаемся объяснить это явление.

Среди многочисленных видов формального варьирования идиом существует такой механизм изменения лексической и синтаксической структуры идиомы, как ввод в ее состав адъективного определения, т. е. определения, выраженного прилагательным, причастием или иной частью речи (в зависимости от языка – например, в английском встречаются высказывания типа *Bulldogs Go Through Friday Morning Motions* [Публицистика Интернета], от *to go through the motions* ‘создавать видимость какой-л. деятельности’, букв. ‘идти через движения’ и *Friday morning* ‘утро пятницы’ – имеется в виду неудачный матч спортивной команды, которая, по мнению автора, лишь делала вид, что играет). При их вводе действуют определенные правила, подробно описанные в [Добровольский 2007а; Дронов 2010]. Вкратце их можно сформулировать следующим образом: случай формального варьирования является стандартным (узуально приемлемым), если

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке Министерства образования и науки РФ в рамках гранта Президента РФ для государственной поддержки ведущих научных школ РФ, проект № НШ-1140.2012.6 «Образы языка в лингвистике начала XXI века» (рук. В.З. Демьянков).

именная группа (ИГ) идиомы обладает семантической автономностью (т. е. идиома семантически членима, ср. ИГ *автопилот* в идиоме *на автопилоте*; см. [Добровольский 2007б]) и вводимое в структуру идиомы прилагательное не вступает в семантическое противоречие ни с ее актуальным значением, ни с образной составляющей. Первое условие можно назвать условием семантической членимости, второе – условием семантического согласования.

Мы предполагаем, что в идиомах с обязательной атрибутивной валентностью, например, *вариться в (чьем-л./каком-л.) котле* действуют те же правила, но с вариациями. По-видимому, в подобных случаях условие семантической членимости идиомы отходит на второй план, а главным становится условие согласования определения с остальными компонентами идиомы.

Ниже приведены примеры употребления идиомы *лить воду на (чью-л.) мельницу*, имеющей обязательную атрибутивную валентность, которая в прагматически нейтральных контекстах заполняется генитивным атрибутом. Когда эта валентность заполняется прилагательным, семантический результат остается, в целом, тем же, но модификация воспринимается скорее как нестандартная.

*Лить воду на (чью-л.) мельницу разг.*, часто **неодобр.** – помогать, способствовать своими словами, действиями кому-л., часто невольно, нередко в ущерб себе [ФРР]. Внутренняя форма фразеологизма прозрачна. Можно говорить о частичном гомоморфизме образной основы и актуального значения идиомы: *лить воду | на чью-л. мельницу* ‘способствовать | чьему-л. делу’. При этом следует учитывать, что ввод местоимения в состав данной идиомы обязателен.

(1) **а.** На этот раз, к сожалению, уж правы: те страницы и абзацы, которые цитирует меморандум, безусловно *льют воду на коммунистическую мельницу* [Юрий Домбровский. Обезьяна приходит за своим черепом, часть 3 (1943–1958); НКРЯ]. **б.** А как же вы тогда узнали? От этого вопроса критики сперва слегка торопели, но и тут изворачивались и спрашивали, понимаю ли я, *на чью мельницу льют воду*. Но тогда, в семьдесят пятом году, я *лил воду на правильную, на прогрессивную мельницу*. – Неужели вы его правда считаете величайшим? – спросил меня тот, кого мы в нашем рассказе условно называем Петровым. – Конечно, величайшим, а каким же еще? [Владимир Войнович. Дело № 34840 (1999); НКРЯ].

В контексте (1а) употреблена атрибутивная модификация (в терминологии А. Абэе [Abeillé 1995]): идиому можно перифразировать, превратив в *лить воду на мельницу коммунистов*. Игровой и иронический эффект в примере (1б), где *лить воду на правильную, прогрессивную мельницу* означает ‘содействовать

«правильной», прогрессивной, т. е. коммунистической, идеологии», достигается с помощью двойной актуализации. В словосочетаниях *правильная мельница* и *прогрессивная мельница* нарушена узальная сочетаемость, и высказывания «Это какая-то неправильная мельница» или «Это прогрессивная мельница» будут явно игровыми. Есть возможность истолковать данную модификацию идиомы как адвербиальную: «способствовать чему-л. надлежащим образом, прогрессивно».

Более стандартным представляется ввод в состав идиомы слова *другой* (2):

(2) Сейчас, по прошествии времени, я думаю, что эти наставления могли *лить воду совсем на другую мельницу* – дефицит всегда порождает коррупцию [Константин Серафимов. Записки спасателя (1988–1996); НКРЯ].

Подобные модификации обнаруживаются и в немецком языке, ср. идиому, близкую по актуальному значению и компонентному составу русской *лить воду на (чью-л.) мельницу*:

(3) Damit werde der Kapitalismus ad absurdum geführt. Das sei «*Wasser auf eine ganz falsche Mühle*». Dagegen würden dann wieder Regeln aufgestellt, mit denen gerade die Klein- und Mittelunternehmen noch mehr Mühe hätten als bisher schon (Тем самым капитализм был бы доведен до абсурда. Это была бы «*вода на совершенно неправильную мельницу*». Потом против этого снова бы ввели правила, с которыми у малых и средних предприятий было бы больше хлопот, чем раньше) [A97/DEZ.40636 St. Galler Tagblatt, 10.12.1997, Ressort: AT-KAP (Abk.); UBS/SBV: «Prozess erst am Anlaufen»; DEREKO].

Рассмотрим еще одну русскую идиому с атрибутивной валентностью, заполняемой именной группой в родительном падеже.

*Мерить на свой аршин (кого-л./что-л.)* **народн.** [Гезаурис] – см.:

*Мерить (мерять) на аршин (какой кого, что).* *Мерить аршином (каким кого, что)* – судить, оценивать с какой-л. одной, определенной точки зрения; односторонне, предвзято [ФРР]. Рассмотрим структуру метафоры, лежащей в основе данной идиомы, и составные части ее актуального значения.

В образной составляющей присутствуют агенс (а), «меряющий на аршин», пациенс (b), которого «меряют на аршин», инструмент (с), т. е. сам аршин, и атрибут инструмента (d). В актуальном значении им соответствуют агенс (i), оценивающий кого-либо с определенной точки зрения, экспериенцер (ii), оцениваемый агенсом, тема (iii), т. е. собственно точка зрения, атрибут (iv), относящийся к теме. Образ, лежащий в основе идиомы, гомоморфен актуальному значению. Идиома семантически членима.

(4) – Вы хотите сказать, что презираете мое прошлое, и вы правы, – говорила она в сильном волнении. — Вы принадлежите к особенному разряду людей, которых нельзя *мерить на обыкновенный аршин*, ваши нравственные требования отличаются исключительной строгостью, и, я понимаю, вы не можете прощать; я понимаю вас и, если иной раз я противоречу, то это не значит, что я иначе смотрю на вещи, чем вы [Чехов А.П. Рассказ неизвестного человека (1893); НКРЯ].

Прилагательное *обыкновенный* (4) вполне удовлетворяет условиям семантической членности.

*Смотреть... (чьими-л.) глазами (на кого-л./что-л.)* – воспринимать, рассматривать, оценивать кого-л., что-л., находясь под влиянием чужих взглядов, мнений, суждений [ФРР]. Фразеологическая единица членами и по умолчанию допускает ввод притяжательных местоимений и прилагательных.

(5) **а.** Он *смотрел* на все *чужими глазами* [Юрий Тынянов. Пушкин (1935–1943); НКРЯ]. **б.** Жадная к самым пикантным открытиям публика, видя и слыша это лицо — — —<sup>2</sup> приучилась на все обстоятельства дела, даже самые безразличные, *смотреть его предубежденными глазами* [В. Спасович. Дело Давида и Николая Чхотуа; ФРР].

Прилагательное *чужой* (6а) не нарушает условия семантического согласования. Причастие *предубежденный* (6б) не вполне совместимо с образной основой идиомы<sup>3</sup>, но при этом сочетается с актуальным значением. Здесь имеется в виду оценка событий под влиянием необъективных, предубежденных взглядов мужа. Модификация является контекстно-зависимой.

(6) **а.** Это ты берешь из Достоевского и *смотришь* на жизнь *его больными глазами*. — — — [М. Пришвин. Кашеева цепь; ФРР]. **б.** Если бы я каким-нибудь чудом очутилась на секундочку в чужой грудной клетке, я бы, наверное, почувствовала такой же ужас от всей этой пуганницы, туманности, неразграниченности чувств и понятий, как другой, если бы *взглянул* на мир *моими близорукими глазами* [Марина Цветаева. Дневниковые записи (1917–1941); НКРЯ].

Прилагательные *больной* и *близорукий* (7а, б) заставляют воспринимать идиому одновременно в актуальном значении и с точки зрения внутренней формы (ср. в четвертом примере: «очутилась <...> в чужой

<sup>2</sup> В примерах из словаря [ФРР] сохранена оригинальная верстка, в частности, переход.

<sup>3</sup> Сами по себе глаза не могут быть «предубежденными»; здесь мы имеем дело с олицетворением. В данном примере также встречается языковая игра на уровне сочетаемости и метафорических переносов, например, метонимия в словосочетании *слыша это лицо*, нарушение лексической сочетаемости во фразе *безразличные обстоятельства*.

грудной клетке»). В данных примерах представлены модификации двойной актуализации.

(7) — — он — худой как скелет, пергаментно-желтый, с поредевшими усами, — тяжело дыша, *смотрел* на маму *Достоевскими глазами*, полными муки и благодарности — — — [В. Катаев. Разбитая жизнь или Волшебный рог Оберона; ФРР].

Адъективное определение в контексте (8) – *смотреть Достоевскими глазами* – создано по необычной словообразовательной модели – модели окказиональной десубстантивации, т. е. существительное адъективного склонения (фамилия Ф.М. Достоевского) употреблено в синтаксической позиции прилагательного [Улуханов 1992: 5]. Ее следует отнести к атрибутивным, поскольку она может быть перифразирована как «смотрел глазами Достоевского», т. е. «под влиянием суждений Достоевского». Естественно, модификация в этом контексте воспринимается как нестандартная.

Рассмотрим ряд английских идиом, содержащих обязательную атрибутивную валентность.

*Step/tread on sb's toes v. phr.* — to do something that embarrasses or offends someone else 'делать то, что оскорбляет или смущает другого человека' [САИ]. Буквальный перевод идиомы – 'наступать на чьи-л. пальцы ног / топтаться по чужим пальцам ног', ср. рус. *наступить на (любимую) мозоль (кому-л.)*. Идиома имеет обязательную атрибутивную валентность, что позволяет называть ее членимой.

(8) **a.** 'I don't want you *treading on my effing toes*,' he said forcefully (– Не хочу, чтобы ты «*топтался по моим пальцам ног на букву f*», – сказал он с яростью в голосе) [ADY 1005; BNC]. **b.** So I'll *jump up and down on his metaphorical toes* and see what happens (Тогда я «*буду прыгать вверх-вниз по его метафорическим пальцам ног*» и посмотрю, что произойдет) [F8U 99; BNC]. **c.** When the Congress adopted reform legislation and voted billions of taxpayer dollars for the savings and loan debacle, the members of the House and Senate Banking Committees became tigers, promising to keep up constant and vigorous oversight of the recovery efforts regardless of *whose political or corporate toes were stepped on* (Когда Конгресс принял реформенное законодательство и проголосовал за то, чтобы миллиарды долларов налогоплательщиков направились на накопление и на дезорганизацию займов, члены Палаты представителей и банковских комитетов Сената стали тиграми, обещая неусыпно следить за усилиями по восстановлению экономики, вне зависимости от того, «*чьи политические и корпоративные пальцы ног отдавлены*») [A SPECIAL S&L DEAL FOR A CONGRESSMAN? By Ralph Nader // <http://www.essential.org/orgs/CAP/articles/hydernc.html>; Публицистика Интернета].

В контексте (8a) в состав идиомы введено прилагательное *effing* — эвфемизм, употребляемый вместо бранного *fucking* (слово *f...* и его производные называют также *f-words*, т. е. «слова на букву *f*», отсюда *effing*). Т. Айфилл [Ifill 2002] пишет, что ввод в состав идиом обценной и эксплетивной лексики (ср. *the shit hit the damn fan*, *John kicked the fucking bucket*) представляет собой исключение из правил поведения членимых и нечленимых идиом, поскольку им часто подвергаются и нечленимые идиомы. Все же употребление обценной лексики в составе данной идиомы противоречит ее дословному значению, но вполне совместимо с актуальным (и даже интенсифицирует его). Модификацию следует считать контекстно-зависимой.

В примере (8b) изменена глагольная группа идиомы, вместо образа «топтанья по пальцам» возникают «прыжки по пальцам». Прилагательное *metaphorical* совместимо только с актуальным значением; модификация *jump up and down on his metaphorical toes* является адвербиальной и может быть понята как *jump on his toes in a metaphorical sense* (ср. рус. *что называется, фигурально выражаясь*). Данная модификация является метаязыковой, наподобие *a pig in a proverbial poke* (см., например, [Дронов 2010, 2011; Dobrovolskij, Lûbitova]). Прилагательное *metaphorical* указывает на идиоматическую природу выражения и заставляет предполагать возможность буквального прочтения (*наступить на пальцы в прямом или переносном смысле*).

Модификация (8с) контекстно-зависима, поскольку прилагательные *political* и *corporate* несовместимы с образной составляющей идиомы.

*Wash one's dirty linen in public* – to have a discussion or argument in public, in a manner which attracts attention etc., about private problems, scandals etc. ‘публично вести спор или обсуждение по поводу личных проблем, скандалов и пр., в манере, привлекающей внимание; букв.: ‘стирать свое грязное белье на людях’ [Wordsworth Idioms]. Ср. рус. *выносить сор из избы*.

(9) Another personal singer/songwriter *washing her mental dirty linen in public* (Очередная исполнительница собственных песен «стирает свое душевное грязное белье на людях») [CAE 733; BNC].

Здесь в состав идиомы введено адъективное определение *mental* ‘умственный, психический, душевный’. Конструкцию можно перифразировать как *dirty linen of one's psyche* (букв. ‘грязное белье чьего-л. душевного состояния’). Модификация контекстно-зависима. Интересно, что, как и в случае с модификацией *лить воду на правильную, прогрессивную мельницу*, генитивный атрибут может быть восстановлен только из контекста.

В целом, можно сделать следующий вывод: если идиома содержит обязательную атрибутивную валентность, то ее по умолчанию следует считать семантически членимой. При вводе определения в состав такой идиомы действует условие семантического согласования:

а) как правило, слово, вводимое в состав подобной идиомы, или совместимо с пластами плана содержания фразеологизма (*мерить на обыкновенный аршин*), или противоречит образу в основе идиомы, но совместимо с ее актуальным значением, т. е. указывает на тему и/или контекст высказывания – ср. *разыгрывать (какую?) националистическую карту*. Таким образом, модификации этого типа являются или стандартными, или контекстно-зависимыми<sup>4</sup> (в английском и немецком материале встречаются также метаязыковые модификации);

б) нестандартен ввод определения, отвечающего на вопрос (*какой?*), в состав идиом с обязательной валентностью (*чей?*). При этом стандартным в подобной ситуации был бы ввод генитивного атрибута: *лить воду на коммунистическую мельницу* (при узуальном *лить воду на мельницу коммунистов*). Часто подобный генитивный атрибут может быть восстановлен только из контекста, ср. *лить воду на правильную, прогрессивную мельницу, washing one's mental dirty linen in public*.

#### Л и т е р а т у р а

1. Диброва Е.И. Вариантность фразеологических единиц в современном русском языке. Ростов н/Д.: Издательство Ростовского университета, 1979.
2. Добровольский Д.О. Лексико-синтаксическое варьирование во фразеологии: ввод определения в структуру идиомы // Русский язык в научном освещении, № 2 (14). М., 2007. С. 18–47.
3. Добровольский Д.О. Семантическая членимость как фактор вариативности идиомы // Язык как материя смысла. Сборник в честь Н.Ю. Шведовой / Отв. ред. М.В. Ляпон. М.: Азбуковник, 2007. С. 219–231.
4. Дронов П.С. Ввод адъективного определения в структуру идиомы: о семантической обусловленности лексико-синтаксических модификаций идиом (на материале русского, английского и немецкого языков). Автореферат дис. ... канд. филол. наук. М., 2010.
5. Кунин А.В. Вклинивание как лингвистическое явление // Иностранные языки в школе, № 2. М., 1973. С. 13–22.
6. НКРЯ – Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru>.
7. САИ – Маккей А., Ботнер М.Т., Гейтс Дж.И. Словарь американских идиом: 8000 единиц. СПб.: Лань, 1997.
8. Телия В.Н. Вариантность идиом и принципы идентификации вариантов // Проблемы устойчивости и вариантности фразеологических единиц. Материалы межвузовского симпозиума (1968). Тула, 1972. С. 30–69.

<sup>4</sup> Обнаружен пример, в котором идиому модифицируют адъективное определение (материализация метафоры) и генитивный атрибут (указание на контекст): *Бедняга, он до сих пор мерил жизнь железным аршином военного коммунизма* [В. Катаев. Бездельник].

9. Тезаурус – Баранов А.Н., Добровольский Д.О., Киселева К.Л. и др. Словарь-тезаурус современной русской идиоматики: около 8000 идиом современного русского языка / Под ред. А.Н. Баранова, Д.О. Добровольского. М.: Мир энциклопедий Аванта+, 2007.
10. Улуханов И.С. Окказиональные чистые способы словообразования в современном русском языке // Известия РАН. Сектор литературы и языка. 1992, Т. 51, № 1. С. 3–17.
11. ФРП – Мелерович А.М., Мокиенко В.М. Фразеологизмы в русской речи: словарь: ок. 1000 единиц. 2-е изд., стер. М.: Русские словари: Астрель: АСТ, 2005.
12. BNC – British National Corpora World Edition. Humanities Computing Unit of Oxford University on behalf of BNC Consortium. Oxford, 2000. URL: <http://www.natcorp.ox.ac.uk>.
13. Abeillé A. The flexibility of French idioms: A representation with Lexicalized Tree Adjoining Grammar // Everaert M., Linden E.-J. van der, Schenk A., Schreuder R. (eds.) Idioms: Structural and psychological perspectives. Hillsdale (NJ), 1995. P. 15–42.
14. COCA – Corpus of Contemporary American English (COCA)/ URL: <http://www.americancorpus.org/>.
15. DEREKO – Deutscher Referenzkorpus. URL: <http://corpora.ids-mannheim.de/~cosmas>.
16. Langlotz A. Idiomatic creativity. A cognitive-linguistic model of idiom-representation and idiom-variation in English. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2006.
17. Kirkpatrick E.M., Schwarz C.M. (eds.). The Wordsworth Dictionary of Idioms. (Wordsworth Idioms) Wordsworth Editions Ltd, 1993.

**PROPERTIES OF IDIOMS WITH COMPULSORY ATTRIBUTIVE VALENCES**  
**P.S. Dronov**

*Keywords:* phraseology, attribute valence, idiom variability

***Abstract***

The article deals with one of the aspects of idiom variability, namely idioms with compulsory attributive valences, e.g. *to thread on sb.'s toes*, *to bring grist to sb's mill*. It covers approaches to their lexico-syntactic modifications, such as the insertion of an adjectival or genitival modifier (or, a PP similar to the English of-complement). These idioms should be regarded as semantically analyzable, and for adjectival modifications to be standard, they should meet the requirement of not conflicting with both the actual meanings and underlying metaphors of such idioms.

## Архетипическая оппозиция «свой – чужой» в пространственном коде культуры

© И.В. Захаренко, 2013

В настоящей статье в рамках лингвокультурологического подхода описываются фразеологические единицы, соотносимые с пространственным кодом русской культуры. Представления о пространстве восходят к древнейшим формам осознания мира и связаны, прежде всего, с освоением окружающего мира человеком, с процессом его «окультуривания». В связи с этим рассматривается роль древнейших оппозиций «внутреннее – внешнее», «свой – чужой», а также мифологическая функция границы в структурировании пространства русского мира. Особое внимание уделяется пространственным метафорам, в которых пространственные отношения переносятся на описание внутреннего мира человека, межличностные отношения, в деятельностную сферу и др., а также эталонным функциям исследуемых фразеологических единиц в русской лингвокультуре.

*Ключевые слова:* архетипические оппозиции свой – чужой, внутреннее – внешнее, код культуры, социумно-психологическая роль границы, пространственная модель мира, эталоны культуры

Веронику Николаевну Телия можно без сомнения назвать основателем нового направления в гуманитарных исследованиях – лингвокультурологии, изучающей живую связь языка и культуры – и новой научной школы, которая занимается актуальнейшими для современного гуманитарного знания проблемами. Мне выпала честь работать под руководством Вероники Николаевны Телия над «Большим фразеологическим словарем», и меня всегда поражали ее острый ум, меткое слово, глубина и широта познаний, заразительная увлеченность своим делом и фантастическое обаяние. Вероника Николаевна всегда говорила: в культуре, как и в языке, нет ничего случайного. Перенося эту фразу в свое жизненное пространство и многократно повторяя слова неизмеримой благодарности Веронике Николаевне, смею верить, что знакомство и общение с нею также не были для меня случайными, так как они во многом определили сферу моих научных интересов и дали неиссякаемый заряд энергии для дальнейших научных исследований.

\* \* \* \* \*

В настоящей статье на материале фразеологических единиц описывается фрагмент русской языковой картины мира, связанный с представлениями о пространстве. Анализ фразеологизмов проводится в рам-

ках лингвокультурологического подхода, при котором на основе образного основания единицы выявляется фон «окультуренного» осознания мира человеком, проясняется мотивированность культурно значимых смыслов в значении фразеологизмов и их употреблении, а также та роль, которую они способны выполнять как знаки «языка» культуры – эталоны или символы [Телия 2006: 12].

Современный человек воспринимает пространство в виде некоего объема, в котором располагаются различные объекты и происходят какие-либо жизненные процессы и явления. Представления о членении пространства, его свойствах, характеристиках, а также об отношении человека к пространственным параметрам, кодируются *пространственным кодом культуры*. Данные представления о пространстве восходят к древнейшим формам осознания мира и связаны, прежде всего, с освоением окружающего мира человеком, с процессом его «окультуривания» и «обживания». Как пишет Ю.М. Лотман, всякая культура начинается с разбиения мира на внутреннее («свое») пространство и внешнее («их»), которые предстают соответственно как космос и хаос. При этом человек изначально погружен в реальное, данное ему природой пространство, но это оказывает непосредственное влияние на то, как он моделирует мир в своем сознании [Лотман 1996: 175-176]. И основополагающая роль в создании пространственной модели мира, на наш взгляд, принадлежит оппозиции «свой – чужой», которая, по мнению Ю.С. Степанова, в разных видах пронизывает всю культуру и является одним из главных противопоставлений, существующих в коллективном, массовом, национальном мироощущении [Степанов 1997: 472], а также такому понятию, как *граница*.

В древнейших представлениях «свое» и «чужое» пространство мыслятся как совокупность концентрических кругов: в самом центре находится человек и его ближайшее родственное окружение, а степень «чужести» пространства возрастает по мере удаления от центра, от «мира своих» (человек – дом – двор – село – поле – лес). При этом «свое», т. е. освоенное, окультуренное пространство через ряд границ (лес, река, горы) переходит в «чужое», природное пространство, которое граничит или отождествляется с потусторонним миром. [СМ-ЭС: 425]. Другими словами, по мере освоения окружающего пространства человеком линия границы может перемещаться, ее фиксация всегда связана с тем, кто населяет это пространство – «свои» или «чужие» (см. об этом далее). Таким образом, граница предстает как средство идентификации «своего» пространства, разграничивая не столько «физические» и географические пространства, сколько социумы в широком смысле этого слова. Граница «и в наше время отнюдь не является толь-

ко условной линией, но наделяется в культурном сознании очень важным значением, являясь носителем и символом важнейших общественных и личностных смыслов» [Гудков 2002: 52], тем самым осуществляя свою культурно-психологическую функцию.

Пространственную модель мира русской лингвокультуры можно представить как пересечение границ разных уровней. И именно осознание амбивалентной – разделяющей и объединяющей – функции границы является отправной точкой в «структурировании» освоенного, «обжитого» пространства, которое предстает в совокупности нескольких составляющих<sup>1</sup>, отражающих устройство мира и взаимодействие человека с окружающей средой. При этом пространственный код культуры накладывается на другие коды (временной, антропный, духовный и др.), перенося пространственные отношения на различные сферы бытия человека.

Итак, прежде всего, это внутренний мир – микрокосмос человека, находящийся внутри телесной оболочки и представляющий собойместилище мыслей, чувств, эмоций. Особую роль здесь играют «*сердце и душа* как локус чувств и эмоций <...> и *голова* как локус мыслей» [Красных 2003: 300], а также, например, *кровь* как носитель жизненной силы, чувств, посредник между телесным и духовным, материальным и идеальным [Гудков, Ковшова 2007: 219-220]. «Свое – чужое» в данном случае связывается с древнейшей оппозицией «внутри – снаружи», которая условно очерчивает границу между «своим», внутренним для человека пространством (в пределах собственного физического тела) и внешним, окружающим его миром. Вероятно, первая осмысляемая граница связана с границами собственного тела, поскольку освоение окружающего мира начинается с самого себя, а знания и наблюдения о себе самом переносятся на окружающую действительность. В связи с этим совсем не случайно, что компонентами фразеологизмов, отображающих древнейшие представления о внутреннем пространстве человека, являются наименования частей тела, которые и задают определенные отношения к окружающему миру. Кроме того, в ряде фразеологизмов отражено восприятие человеком своего личностного «Я» в совокупности эмоциональных, чувственно-мысленных, деятельностных, интеллектуально-волевых и т. д. проявлений как внутренне замкнутой и самодостаточной системы, которая противопоставляется внешнему миру и в то

<sup>1</sup> Идея о структурировании культурного пространства человеком пространства на несколько составляющих принадлежит В.В. Красных: (1) внутренний мир человека, очерчиваемый границами его собственного тела; (2) фрагмент внешнего по отношению к человеку мира, который входит в его личное пространство, образуя личную зону; (3) фрагмент внешнего мира, выходящий за пределы личной зоны, но осознаваемый как близкий, свой, родной; (4) фрагмент внешнего мира, который воспринимается и осознается как чужой [Красных 2003: 300].

же время «реализуется» в нем, проявляя себя тем или иным образом. Здесь возможны как гармония и «согласие» друг с другом неоднородных «Я» человека, так и «рассогласование», ведущее к внутреннему диссонансу или «неадекватности» проявления эмоций, чувств, поведения человека во внешнем мире (напр.: *хватить через край, без памяти 1, 2, 3, с пеной у рта, ум с сердцем не в ладу, не в себе, вне себя* и др.). Рассмотрим это на примерах.

В образе фразеологизма **до конца <кончиков> ногтей 1** (в значении ‘весь, целиком’ *кончики ногтей* условно описывают границу внутреннего пространства человека и символически выступают как «предел» проявления во внешних признаках его психологического, чувственно-эмоционального состояния (на что указывает тж. предлог *до*, обозначающий достижение предела). В то же время **ногти** предстают как одна из самых маленьких по размеру частей тела и «измеряют» интенсивность проявления (целиком, до самого малого) внутренних ощущений человека. Фразеологизм в целом выступает в роли эталона, т. е. меры, полноты проявления психологического, чувственно-эмоционального состояния человека. Например:

Он мельком взглянул на нее, она тоже бросила взгляд в его сторону и, вспомнив о жемчугах, покраснела. Покраснела **до кончиков ногтей**, будучи уверенной, что он это заметил. (*М. Кундера, Подлинность*). Она **до кончиков ногтей** светилась какой-то неземной радостью, какой-то воздушной легкостью. «Молодость, молодость, счастливая пора...» – подумал Алексей Фомич. (*Н. Наумов, Закат*). Любовь поглотила ее всю, без остатка, она была пропитана этим чувством до каждой клеточки, **до конца ногтей**. (*С. Максимова, Двое*).

В образе фразеологизма **до конца <кончиков> ногтей 2** (в значении ‘всем своим существом; самый настоящий, убежденный’) человеческое «Я» выступает как мысленно-чувственное «Я», проявляющееся во внешнем мире в деятельности человека. В данной метафоре *кончики ногтей* выступают мерой проявления свойств человека, его вкусов, пристрастий и предпочтений. Фразеологизм в целом выступает в роли эталона, т. е. меры, абсолютной убежденности в приверженности кого-л. определенным идеалам, взглядам, образу жизни, стереотипам культуры и под. Например:

Петр Петрович Лысов идеалист **до конца ногтей**, хотя и служит в банковской конторе Кунст и К°. (*А. Чехов, Острова*). Рекламщик Мел Гибсон – это мачо **до кончиков ногтей**. К сожалению, на дворе – век эмансипации, так что вместо него директором назначают Хелен Хант. (*МК, 2001*). Приняли решение: дом разбирать и перевозить. А ты очень изменилась, стала прямо-таки деловой женщиной **до конца ногтей**. (*Р. Епифанов, Вспоминая прапорщика*).

В образе фразеологизма **с пеной у рта** (доказывать, спорить, утверждать) в значении 'изо всех сил, настойчиво' *rot* метонимически отождествляется с речевой способностью; деятельностное «Я» субъекта (имеется в виду речевая деятельность) подчиняется эмоционально-чувственному «Я», которое уходит из-под контроля рационального начала, что проявляется в излишней возбужденности говорящего, который, споря, не слушает никаких разумных доводов. *Пена* же символизирует интенсивность и излишнюю эмоциональность речевого процесса (ср. слюновыделение в процессе возбужденного и длительного разговора – например, *плевать* *ся* *слюной*). Например:

Макаров был удивлен честным признанием сталевара. До сих пор он знал Бурова другим: накуролесит – и **с пеной у рта** доказывает, что виноват не он. (*В. Попов, Закипала сталь*). Но у нас – профессора и доценты до сих пор **с пеной у рта** продолжают настаивать на внедрении в жизнь принципа «свободной торговли». (*Куранты*). В Москве идет дискуссия о сути ваучеров. Одни **с пеной у рта** их превозносят, другие ругают. (*АиФ*).

Идиома **без памяти 1** (любить) имеет значения 'очень сильно, страстно, до самозабвения'; имеется в виду, что тот, о ком идет речь, полностью находится во власти своих чувств к другому человеку, не замечая ничего вокруг. В образе фразеологизма отображено представление о «разъединении» интеллектуально-волевого и эмоционально-чувственного «Я», в результате чего человек в полной мере оказывается во власти чувств и эмоций, которые уходят из-под контроля рационального начала, к которому принадлежит и память (ср.: *не помнить себя от злости, от гнева* и др.). Фразеологизм в целом выполняет роль эталона, т. е. меры, сильнейшего проявления любовного чувства. Например:

Едва заметив, какое она не него оказывает влияние, Лара бессознательно стала этим пользоваться... Патуля уже знал, что любит ее **без памяти** и в жизни ему нет больше отступления. (*Б. Пастернак, Доктор Живаго*). Она трепетала и разрывалась между большим... и старшиной, которого любила **без памяти**. (*С. Головановский, Тополь на том берегу*) Мальчик хороший, они дружат со школы, он тоже на втором курсе, в авиационном, учится хорошо, внешне ничего, но ужасно длинный, худой, в Иркуте влюблен **без памяти**, звонит каждый день по пять раз... (*Л. Улицкая, Бедные родственники*).

В образе фразеологизма **без памяти 2** (нести, бежать, лететь) в значении 'стремительно, молниеносно' оказывается актуальной связь эмоционального и деятельностного начала человека: деятельностное «Я» субъекта подчиняется эмоционально-чувственному «Я», которое уходит из-под контроля рационального начала, что проявляется в быстроте, стремительности передвижения человека в пространстве (ср. тж.:

Какой же русский не любит быстрой езды? *Н. Гоголь*). Кроме того, идиома отображает существующее в русской культуре стереотипное представление о человеке как о широкой, масштабной, бесшабашной натуре, для «реализации» внутреннего пространства которой необходима широта пространства внешнего. Фразеологизм в целом выполняет роль эталона, т. е. меры, стремительного передвижения человека в пространстве под воздействием безрассудного порыва собственных эмоций и желаний. Например:

– Господи, как можно так скакать [на лошади]! Он [Евгений] же несется **без памяти!** – Да не волнуйтесь вы так! Мы уже привыкли. Евгений любит такую езду, чтобы дух захватывало. (*Х/ф «Прощание»*). Схватила она эту газету и прямо **без памяти** [побежала] в избу, сует ее дочери: «Читай, читай, дочка, скорее: что тут пишут?» (*Б. Полевой, Номер «Правды»*). – Витя всегда был чрезмерно «рациональным» человеком, от него трудно дожидаться проявления чувств. Но вот когда он влюбился в Верочку [жену], на свидания **без памяти** летел. (*Т. Панина, Летние каникулы*).

Как видно из примеров, обозначения различных частей тела, включаясь в пространственную метафору, используются для «измерения» каких-либо свойств, характеристик человека, которые «реализуются» во внешнем мире в его поведении, межличностных отношениях и под. Таким образом, можно говорить об *эталонной функции «предела»* проявления различных свойств и характеристик человека в различных сферах его бытия (внутреннее, психологическое состояние, чувства-эмоции, интеллектуально-мыслительная деятельность, взгляды, страсти, образ жизни, межличностные отношения, поведение в социальном коллективе, нравственные нормы и т. п. – напр.: *по уши, по горло, за глаза, полон рот, до зубов, до мозга костей, до корней волос, до кончиков ногтей*).

Восприятие внутреннего пространства человека как совокупности различных «Я» человека, «реализуемых» во внешнем мире, находим также во фразеологизмах с компонентом *край*, изначально связанным с пространственным кодом культуры.

Так, во фразеологизмах **бить через край** в значении «бурно, с неистощимой силой проявляться» (говорится с одобрением) и **переливаться <перехлестывать> через край** в значении «проявляться сверх меры» (говорится с неодобрением, если выражаемые эмоции представляются говорящему нежелательными) *край* осмысливается как предел проявления эмоционального «Я» человека, его внутренних ощущений. Интересно отметить, что компонент *бить* создает стереотипное представление о неистощимости жизненных внутренних резервов человека, его положительных ощущений и эмоций (ср. образ родника, ключа, фонтана), поэтому в образе идиомы прорыв эмоционального «Я» наружу, во внеш-

ний мир, не сопровождается «разладом» с интеллектуально-волевым «Я» и оценивается положительно. Компоненты же **пере-ливаться, пере-хлестывать, пере-валивать** вносят в образ фразеологизма представление о превышении допустимой «нормы» – о потере контроля интеллектуально-волевым «Я» над эмоциональным «Я», которое, проявляясь во внешнем мире, выходит за пределы допустимого, что может служить поводом для негативной оценки в образе фразеологизма (ср. тж. ниже *хватить <перехватить> через край*). Фразеологизм в целом выполняет роль эталона, т. е. меры, проявления чувств, эмоций, внутреннего состояния человека.

Парень возвращался домой после четырнадцатичасового рабочего дня, но энергия **била** у него **через край**. Он промчался по двору. (*Л. Лагин, Голубой человек*). Максим нашел среди своих пациенток семнадцатилетнюю Розу. Здоровье у той **било через край**. (*Д. Донцова, Дантисты тоже плачут*). Тяжело топя, подбежал Федор. Ужас не помещался у него в глазах, **переливался через край**, смывал всякое выражение с детской, серой от усталости мордахи. (*Т. Устинова, Большое зло и мелкие пакости*). Счастье просто **переливалось через край**, и длилось оно не один год. ...Их брак благополучно избежал всех подводных камней. (*Д. Донцова, Вынос дела*). Что такое? Она вскипела, как турка с кофе, забытая на огне, – гнев мгновенно поднялся, **перевалил через край**, залил все вокруг, хотя ничего такого не произошло. (*Т. Устинова, Одна тень на двоих*).

В идиоме **хватить <перехватить> через край** в значении 'делать или говорить нечто излишнее, неуместное, несуразное' *край* символически осмысливается как некий допустимый предел, **переход через** который чреват негативными последствиями (ср.: *дойти до края* в своих поступках). Подобное восприятие усиливается компонентами **хватить, пере-хватить**, создающими стереотипное представление о неуместном, излишнем действии или действии, производимом сверх меры (ср.: *эк куда хватил!*): интеллектуально-волевое «Я» теряет контроль над деятельностным «Я», которое, проявляясь во внешнем мире, выходит за рамки допустимого, приемлемого поведения, что служит поводом для негативной оценки. Фразеологизм в целом выполняет роль эталона неуместного поведения как следствия утраты чувства меры человеком. Например:

В игре Яковлева никогда не было ничего шокирующего, ни одного момента, когда можно было бы сказать, что артист **хватил через край**, что примененный им эффект чересчур резок или не идет к делу. (*Э. Старк, Петербургская опера и ее мастера*). – Смотрите на меня, как на зверя. Кричит, мол, старый хрен без толку, без смысла, черт бы его драл. ...Ну, ладно, погорячился я, **перехватил через край** – разве же можно на старика сердиться? (*А. Куприн, Поединок*).

Следующую составляющую «окультуренного пространства можно определить как фрагмент внешнего по отношению к человеку мира, который входит в его личную зону – «промежуточную» зону взаимодействия «Я» с внешним, неосвоенным, пространством. Заметим, что в этом случае, как правило, пространственный код также «взаимодействует» с кодом телесным, а компоненты-соматизмы выступают в функции культурного пограничного ориентира в организации пространства, через который происходит контакт с внешним миром, выполняя тем самым символичные или эталонные функции, напр.: *за спиной, за глаза* (говорить), *нос к носу, под рукой, повернуться спиной / лицом, по пятам, на короткой ноге, говорить в лицо, не к лицу, перед лицом* и др.

Рассмотрим фразеологизм *лицом к лицу* в трех значениях, в образе которого отражена связь пространства, межличностной и деятельностной сфер человека.

В образе фразеологизма **лицом к лицу 1** (видеть; столкнуться, встретиться) в значении ‘совсем рядом, в непосредственной близости; вплотную’ *лицо* метонимически замещает человека как такового и актуализирует представление о максимальном приближении при случайной встрече двух лиц; результатом такой встречи часто бывает идентификация, узнавание человека. Например:

Как-то вечером, возвращаясь из амбулатории, Ольга *лицом к лицу* столкнулась с Венцовым, выходящим из райисполкома. Она сразу узнала главного инженера. (*А. Чаковский, У нас уже утро*). Хотя они почти *лицом к лицу* столкнулись на вокзале, Незлобин не сразу узнал Петю Павлинова. (*В. Каверин, Наука расставания*).

В образе идиомы **лицом к лицу 2** (встретиться, столкнуться, оказаться) в значении ‘вплотную, при непосредственном личном контакте’ *лицо* символически выступает не столько как пространственная граница, сколько как граница межличностных контактов, метонимически замещающая человека или группу людей в совокупности характерных для них (для него) взглядов, пристрастий, идеологических, нравственно-моральных установок, проявлений личностных форм поведения в частной и социальной сферах. Образ фразеологизма опосредованно восходит, на наш взгляд, к древнейшей оппозиции «свой-чужой», разграничивающей в образном основании фразеологизма личные (или коллективные) пространства собеседников. Другими словами, визуальное расположение участников ситуации как бы друг перед другом – **лицом к лицу** – метафорически уподобляется «зоне» как соприкосновения, так и разграничения разных личных или коллективных пространств собеседников; что предполагает наличие противоречий и несовпадений во взглядах, провоцирующих иногда конфликтную ситуацию в общении. Например:

Организаторы (в первую очередь, Ассоциация компаний сферы информационных технологий – АКСИТ) ставили задачу свести лицом к лицу в неформальной обстановке партнеров и конкурентов. (*Computerworld*) Руководителей социальных служб поблагодарили за то, что те набрались мужества встретиться с ветеранами лицом к лицу. «*Оренбургье*»). Инженеры стояли у окна лицом к лицу: Алексей – побелевший как бумага, Беридзе – красный от возбуждения. (*В. Ажаев, Далеко от Москвы*)

Во фразеологизме **лицом к лицу 3** (встретиться, столкнуться, остаться) в значении ‘непосредственно, по-настоящему серьезно’ также реализуется оппозиция «свой – чужой», причем «чужое» пространство символически «заполняется» явлениями и событиями (например, болезнь, опасность и др.), неблагоприятно влияющими на жизнедеятельность человека, что требует от него их серьезного осмысления, а также приложения определенных усилий, чтобы противостоять подобным явлениям при столкновении с ними. Например:

Как редко мы бываем достаточно мужественны, чтобы лицом к лицу встретить насмешку и поругание! (*Антоний (Блум), митрополит Су-рожский. Закхей-мытарь*). Ужасно чувствую себя физически. Когда я не работаю, я как бы остаюсь лицом к лицу со своими хворостями. (*В. Инбер, Почти три года*). Он первый раз в жизни лицом к лицу так грубо столкнулся с ложью. (*А. Чехов, Житейские мелочи*).

Таким образом, лицо в пространственной модели мира может выступать как «граница», через которую происходит непосредственный контакт с окружающим миром, его восприятие и оценка, в противоположность *спине*, которая является «границей» между доступным человеческому взгляду пространством, находящимся впереди, и невидимым для человека пространством, расположенным сзади, вне поля его зрения. Данные представления восходят к древнейшей оппозиции «задний – передний», которая изначально соотносима с обозначением пространственных координат, определяемых относительно позиции человека – «сзади – впереди», и находят отражение во фразеологизмах поворачиваться/повернуться <обратиться> лицом в значении ‘обращать внимание, проявлять заинтересованность, участие’ (говорится с одобрением) и поворачиваться/повернуться спиной в значении ‘проявлять безразличие, пренебрежение’ (говорится с неодобрением). В данном случае пространственные отношения переносятся на межличностные, а человек предстает как субъект межличностных отношений, реализующий свое мысленно-чувственное «Я» и допускающий в сферу своих личных интересов/исключающий из нее пространство собеседника, что связывается с оценкой последнего соответственно как заслуживающего/не заслуживающего внимания. Например:

Банк **повернулся лицом** к народу. Петербургский филиал Внешторгбанка открыл новый дополнительный офис в городе. В нем наряду с корпоративными клиентами будут обслуживать и физических лиц. (*Экономика и время, 2002*). Наконец-то и западные инвесторы **повернулись лицом** к российскому предпринимательству. (*Центр-плюс, 1997*). Государство, которое **повернулось спиной** к демократии, не способно к прогрессу. (*Известия, 1992*). Все остальное, что было при дворе, решительно **повернулось спиной** к изгнаннице. (*П. Кудрявцев, Римские женщины*).

*Спина* может также символически выступать как условная граница между окультуренным, «своим» миром и миром «чужим» (напр.: **за спиной** <sup>2</sup> в значении ‘в тылу’): осваивая внешний мир, человек движется вперед, перед ним, в поле его зрения открывается новое, враждебное, пока не известное ему пространство, к которому он стоит лицом, узнавая и «познавая» его и будучи готовым отразить опасность. По мере освоения это пространство, став «своим», оказывается у человека сзади, уже не представляя для него враждебности, и служит «тылом», источником поддержки в трудной ситуации. Таким образом, пространственные отношения метафорически переносятся на межличностные; фразеологизм связан с древнейшей оппозицией «свой – чужой» и отображает представление о «своем» пространстве как источнике моральных сил и поддержки в сложной ситуации. Например:

– А я тоже бы расписался, – сказал он. – Понимаешь? Одно дело сражаться вот так, а другое дело мужем. Когда у тебя **за спиной** родина и еще Наташка, жена твоя. (*В. Росляков, Один из нас*). Ему хотелось крикнуть, что он ни капельки не боится, что **за его спиной** весь цивилизованный мир. Но тогда его схватили бы за несанкционированный митинг. А митингов Пайпс не любил. (*О. Андреев, Отель*).

Следующая составляющая окультуренного пространства – фрагмент пространства за пределами личной зоны, осознаваемый как близкое, свое, родное пространство, в котором важная роль принадлежит повседневному – хозяйственному, бытовому и под. – «окружению» человека, в котором он пребывает всю свою жизнь. (напр.: *дом, двор, родная земля*).

Так, изначально *двор* в народных представлениях осмысливается как часть жилого освоенного пространства, которое, примыкая к чужому,

---

<sup>2</sup> Фразеологизм **за спиной** имеет пять омонимов, однако в силу ограниченности объема статьи мы не можем останавливаться на каждом из них [БФСРЯ 2006: 208-212]. Культурные смыслы, реализуемые через компонент *спина* в данных фразеологизмах можно условно разделить на три сферы: 1) спина как граница, ориентир в «физическом» пространстве; 2) спина как «временная граница»; 3) спина как некий ориентир в межличностных отношениях и деятельности в сфере человека [Захаренко 2003: 129-132].

внешнему миру, может быть опасным для домочадцев, особенно в определенное время суток (после захода солнца, ночью). С одной стороны, наличие ограды делает двор местом, защищающим постройки вокруг жилого дома от вредоносных внешних сил; в пределах двора совершаются многие обряды, способствующие процветанию дома и хозяйства (напр.: колядование, дожинки, сохраняющиеся и в современном фольклоре). С другой стороны, восприятие двора как «не своего» пространства связано с представлениями о том, что вне стен дома, в том числе, во дворе, человеку угрожают опасные духи, духи умерших, а тж. колдуны, подбрасывающие вредоносные предметы. Таким образом, двор выступает как «среднее» пространство, в котором стирается преграда между «своим» и «чужим» миром [СМ-ЭС: 129-130]. Постепенно двор стал восприниматься и как некая совокупность подневольных лиц, связанных с владыкой феодальными отношениями (ср.: княжий, царский двор, дворовые, придворные); слово *двор* становилось социальным термином [Колесов 2000: 211].

Подобные представления о дворе проявляются в образе фразеологизма **приходиться/прийтись <оказаться, быть> ко двору** в значении 'подойти', который восходит к архетипическим оппозициям «внутренний – внешний», «свой – чужой». Как уже было отмечено выше, «внутреннее» («свое») пространство человека прежде всего условно описывается границами собственного тела. Далее по мере освоения окружающего мира в границы «своего» пространства попадают дом, *двор*, околица, поле, страна – «пределы» данного пространства определяются по тому, какие именно люди его населяли – свои или чужие [Колесов 2000: 212]. *Двор* как пространство вокруг дома метонимически отождествляется с группой людей – коллективным социальным пространством, объединенным признаком «свои», который реализуется в общности образа жизни, образования, взглядов на что-л. и т. п. В метафоре, лежащей в основе образа фразеологизма, приживаемость в социальном коллективе уподобляется приживаемости по месту (в каком-либо пространстве). Таким образом, идиома в целом отображает стереотипное представление о способности к адаптации в каком-л. социальном коллективе, о принадлежности к кругу «своих», а также о приемлемости каких-либо идей в определенной социальной среде. Например:

Среди старых профессоров... были честные, умные... люди. Но большинство состояло все же не из них. И это большинство очень плохо **приходилось ко двору**. После ошеломительной речи Фрунзе никто из них даже и не пытался играть в оппозицию. (С. Голубов, *Когда крепости не сдаются*). В Америке он неожиданно **пришелся ко двору**. На родине особенно ценились полоумные герои и беспутные таланты. В Америке – добросовестные налогоплательщики и честные трудящиеся. (С. Довлатов, *Ремесло*). Впрочем, и культурному обществу **пришлось**

не совсем **ко двору** чистое христианство, потому что оно нашло в нем много антикультурного, обращенного вспять, замешанного на старческой озлобленности против кипучей жизни... (В. Пьецух, *Рассказы о писателях*).

Одним из элементов двора являются *ворота*, которые в народных представлениях осмысляются не только как важный элемент в структуре крестьянского двора, но и как пространственный рубеж, отделяющий «свой», домашний мир от мира внешнего, что отражено, например, в русских пословицах *Хлеб да соль в воротах, так не своротишь*; *Гости на двор, так и ворота на запор*, а также в образе фразеологизма **от ворот поворот** в значении ‘полный, категорический отказ’ (говорится с неодобрением). Фразеологизм связывается с ритуалом сватовства: при отказе со стороны невесты приехавших сватов не пускали в дом, и они вынуждены были *поворачивать от ворот*. Древнейшие народные представления о *воротах* характерны и для свадебного обряда, в котором сталкиваются две стороны – «свои» и «чужие» – и существует ряд ритуальных границ, преодолеваемых его участниками. В частности, жених как представитель внешнего мира, «чужак», должен был «преодолеть» одну из первых границ – ворота к дому невесты, чтобы потом породниться с ней и стать «своим» (ср.: культурно значимый смысл этого фразеол. «несет информацию об от-«чужд»-ении, о непризнании агенса «своим» [Телия 1996: 240]). Например:

...[Они] ультиматума не приняли... Парламентерам – **от ворот поворот**. (К. Симонов, *Солдатами не рождаются*). Дядя Винер, как приехал, разбежался было в буфет, а ему **от ворот поворот**, запрещено, приказ дирекции. (В. Драгунский, *Сегодня и ежедневно*). Неожиданно для себя самой неприступная Клаудиа, дававшая **от ворот поворот** всем без исключения мужчинам, влюбилась по уши. (*Караван историй*, 2001).

Таким образом, в пространственной картине мира *ворота* осмысляются как символическая граница, разделяющая различные миры («свой и чужой», «этот свет – тот свет»), а также различные области бытия (например, в религиозном сознании храмовые ворота отделяют сакральное от мирского).

Восприятие *земли* как своего пространства находим, например, во фразеологизмах *за тридевять земель, на край света <земли>, достать из-под земли, сквозь землю провалиться* и др. Согласно древнейшим представлениям, слово *земля*, несмотря на свою многозначность, изначально связывается с территорией, принадлежащей роду-племени, т. е. со «своим», родным пространством, которое единично и в собирательном смысле единственно – земля, а не земли [Колесов 2000: 260] – и за пределами которого мир осознается как чужой. Собственно фрагмент внешнего мира, который находится далеко и осознается как чужой,

также является составляющей частью русской пространственной модели мира (*у черта на куличках, не за горами, на край света, на краю гибели <пропасти>, на том свете* и др.).

Так, во фразеологизме **за тридевять земель** в значении 'очень далеко' «множественность» земель (на что указывает форма мн. ч. и числительное **тридевять**<sup>3</sup>, обозначающее большое количество, несметное множество) создает образ удаленности от «своего» пространства, в результате чего метафорически образное содержание единицы соотносится с далеким, неизвестным, неосвоенным пространством, потенциально опасным для человека. «Далеко» – это незнакомое, хаотичное, «чужое» пространство, мир враждебных духов и нечистой силы. Поэтому, покидая «свое», известное, гармонически организованное пространство и тем самым нарушая условную границу между миром «своих» и «чужих», человек может обречь себя на испытания. Кроме того, образ фразеологизма актуализирует в сознании сказочное клише **за тридевять земель**, которое служит для названия царства мертвых, «того света» – места, расположенного за полями, за лесами, за рекой, за горами, то есть очень далеко от мира живых, от мира «своих». Например:

...Она [Саша] представлялась фон Дорну залетной птицей, угодившей в варварскую Московию по прихоти недоброго ветра: подхватил нежную птаху, занес ее **за тридевять земель** да и бросил посреди чуждой, дикой чащи. (*Б. Акунин, Алтын-толобас*). Ради чего, господин Фандорин, притащили вы сюда, **за тридевять земель**, в чужой мир, хорошего японского человека? (*Б. Акунин, Смерть Ахиллеса*). Устроившись и завалявшись спать в отведенном мне номере, я думал о том, как хорошо, что и здесь, **за тридевять земель** от родного очага, о тебе заботятся... (*В. Тельпугов, Дыхание костра*).

Сходный образ представлен во фразеологизме **на край света <реже – земли>** в значении 'очень далеко', который восходит к древнейшему представлению о *свете* как об освоенном человеком пространстве и о его границе (*крае*), которая может «сдвигаться» по мере освоения мира (космоса).

Слово *свет* (др.-рус. – **свѣтъ**) изначально имело значение «лучистая энергия (воспринимаемая глазом)». Постепенно это слово, обозначающее результат зрения, приобретает значение «то, что познано, узнано» [Колесов 2000: 232]. С одной стороны, открывающийся человеку за порогом внешний, «чужой» мир – весь свет – изначально беспределен и враждебен, поскольку человека здесь ждут опасности и испытания. С другой стороны, свет – это мир, который виден, это земные пределы, которые можно познать, подчинить, обернуть себе на пользу. Таким

<sup>3</sup> Число **тридевять** относится к девятичной системе исчисления, существовавшей на Руси наряду с десятичной системой, и означает двадцать семь.

образом, *свет* конкретен, пространственно ограничен и очевиден, выступает как освоенное человеком пространство, как окультуренное осознание им окружающего мира и по своему метафорически-образному содержанию близок компоненту *земля* в составе образа фразеологизма. *Край* в данном случае выступает как место границы света, пространство у его предела и в сочетании со словами *свет*, *земля* включается в метафору, которая создает образ удаленного пространства, находящегося в пределах «своего» мира, по эту сторону границы между миром освоенным и «чужим», но очень близко к последнему, поэтому данное пространство может осознаваться как потенциально опасное. Например:

Хуже всего было то, что похититель, кажется, вознамерился утащить свою добычу в какие-то несусветные дали, **на самый край света**. Он все шел, шел, ни разу не передохнув, даже не остановившись, и не было конца этому мучительному путешествию. (*Б. Акунин, Пелагия и Черный Монах*). Флора не есть что-то отдельное от нас – некий отвратительный и опасный зверь из джунглей, которого надлежит либо уничтожить, либо отогнать **на край света**. (Кстати, куда хотите отогнать вы его? В соседнюю область? В соседний регион? В соседнюю республику?) (*А. и Б. Стругацкие, Отягощенные злом, или Сорок лет спустя*).

Оба фразеологизма выполняют роль эталона, т. е. меры, далеко расположенного пространства.

Представления о «чужом» пространстве отображены также в образах фразеологизмов **на краю гибели 1** в значении ‘в непосредственной близости от смертельной опасности’ и **на краю гибели <пропасти> 2** в значении ‘в крайне тяжелом и опасном положении’, которые связаны с древнейшими мифологическими представлениями о границе как о пространственном рубеже, разделяющем «мир живых» – освоенное, гармонично организованное пространство – и «мир мертвых» – «чужое» пространство, грозящее человеку опасностями. *Край* в данном случае воспринимается как граница, но не собственно черта, а сторона, бок, место у границы какого-л. пространства и символически осмысливается как «переход» от жизни к смерти, как «грань» между ними. **«Крайний»** предел не так безнадежен, поскольку находится в пределах «своего» мира, по эту сторону границы между миром освоенным и «чужим», но в то же время опасен, так как расположен очень близко к последнему [Колесов 2000: 262-263], ср.: *ходить по краю*. Например:

Вообще-то он очень везучий человек. Несколько раз был в горах **на краю гибели** и всякий раз спасался неожиданным образом. (*реч.*) Обсуждать подобные вопросы [торговаться о повышении жалования], когда мы находимся в открытом море, без капитана, практически **на краю гибели**, по меньшей мере, нетактично. (*Х/ф «Капитан «Пилигрима»*). Мы

находимся **на краю гибели**. Если нам не удастся выбить этот контракт – все, мы банкроты. (*Х/ф «День рождения Буржуя»*).

Таким образом, пространственная модель мира в русской лингвокультуре отображает процесс освоения мира человеком, который осуществляется по горизонтали, предполагает движение и «фиксацию» границы (значимыми оказываются древнейшие оппозиции «внутри – снаружи», «близко – далеко», «центр – периферия», «вперед – сзади», «свой – чужой»). Заметим, что культурные смыслы, стоящие за определенным именем, осмысляемым как граница каких-либо пространств, могут быть многозначными (например, *край* как предел проявления эмоционального «Я», как предел допустимого поведения, как граница «культурного» мира). Вертикальная же структуризация пространства («верх – низ»), на наш взгляд, предполагает статику в том смысле, что не актуализирует собственно процесса освоения мира, а описывает уже окультуренное пространство в заданных оценочных категориях *верха-низа* (*с головы до ног, поставить с ног на голову, вверх ногами, падать в ноги, достать из-под земли, сквозь землю провалиться, земля уходит из-под ног*).

В структуризации пространства не менее значимыми оказываются его метрические параметры: длина, ширина, высота. Способы членения и восприятия пространства «по разным его направлениям» закрепляются в эталонно-метрической сфере русской лингвокультуры. Так, например, фразеологизм **вдоль и поперек 1** в значении ‘повсюду; в разных направлениях’ выполняет роль эталона некоторого пространства, известного человеку по его собственному опыту (пространство осмысляется как целое в единстве его метрически противоположных координат – длины и ширины):

Он любит путешествовать, прошел страну **вдоль и поперек**. (*реч.*)  
Следователь и без Честертона каждый камешек, каждый листик тут осмотрел с собакой. Исходили **вдоль и поперек** – никаких следов...  
(*И. Булгакова, Только никому не говори*).

Фразеологизм **вдоль и поперек 2** в значении ‘полностью’ выполняет роль эталона абсолютно загроможденного или беспорядочно заполненного чем-либо пространства:

К Новому году основной документ школьника оказался исписан [замечаниями] **вдоль и поперек**, а в клеточках плотно толкались двойки вперемешку с колами. (*Д. Донцова, Вынос дела*). Татьяна не могла понять этой страсти к накопительству. Глядя на их квартиру, которую они **вдоль и поперек** заставили экзотическими диванами, антикварными шкафами и комодами, редчайшими (по словам хозяйки) сервантами и секретерами, она испытывала отнюдь не чувство зависти, а чувство тихого сожаления. (*С. Максимова, Двое*).

Фразеологизм **вдоль и поперек** **3** в значении 'основательно, до мельчайших подробностей, во всей полноте' выполняет роль эталона полного знания какой-л. ситуации или каких-л. свойств человека:

Стар Грушин, давно в отставке, но всю воровскую Москву знает, изучил за многолетнюю службу и **вдоль и поперек**. (Б. Акунин, *Смерть Ахиллеса*). Кто-то ведь должен таким важным делом заниматься... Кто же, как не он? Человек, **вдоль и поперек** знающий жизнь?! (С. Залыгин, *Наши лошади*). Авдотья молча присматривалась к мужу. Ей думалось, она знает его **вдоль и поперек**, а в этой напряженной сумрачности его было что-то неожиданное и непонятное ей. (Г. Николаева, *Жатва*).

Важная роль в структуриации пространства принадлежит *шагу*, который в эталонно-метрической сфере предстает как эталон минимального расстояния [*жить в двух шагах, не отходить ни на шаг*], кратчайшего временного отрезка [*быть на шаг от гибели*], мера минимальных деятельностно-волевых усилий человека [*ни на шаг не продвинуться, шаг за шагом, шагу лишнего не сделать, не давать и шагу ступить, первые шаги, сделать шаг, предпринять шаги*]. Поскольку в пространственной модели мира *шаг* связан с выходом во внешний, «чужой» мир, освоение которого часто сопрягается с трудностями и опасностью, а также с расширением зоны окультуренного человеком пространства, то шаг может быть *рискованным, неосторожным, неуверенным, робким*, трудно *решишься на шаг*.

Итак, структурирование пространства возможно через части человеческого тела, элементы ландшафта и природы (*горы, земля, пропасть, вода, свет*), бытовые постройки, элементы жилища (*ворота, двор, дом*) и др. Другими словами, освоение мира, начавшись с самого человека, распространяется на окружающее человека внешнее пространство, заполненное предметами и вещами, которые при освоении наделяются теми или иными свойствами и оценками. Данные представления закрепляются в нише социальных, межличностных, духовных и др. отношений, а также в деятельностной сфере человека.

#### Л и т е р а т у р а

1. БСФРЯ – Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Отв. ред. В.Н. Телия. М., 2006.
2. Гудков Д.Б. Эссе о границе // Язык. Сознание. Коммуникация. Вып. 22. М., 2002. С. 51–57.
3. Гудков Д.Б., Ковшова М.Л. Телесный код русской культуры: материалы к словарю. М., 2007.
4. Захаренко И.В. Представления о «спине» в русском языковом сознании // Проблемы вербализации концептов в семантике языка и текста. Материалы Международного симпозиума (Волгоград, 22-24 мая 2003 г.). Часть 2. Тезисы докладов. Волгоград, 2003. С. 129-132.
5. Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. СПб., 2000.

6. Красных В.В. «Свой» среди «чужих»: Миф или реальность? М., 2003.
7. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996. С. 175–193.
8. СМ-ЭС – Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002.
9. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997.
10. Телия В.Н. Предисловие. Замысел, цели и задачи фразеологического словаря нового типа // Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Отв. ред. В.Н. Телия. М., 2006. С. 6–14.
11. Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.

**THE ARCHETYPAL OPPOSITION ‘OWN/NATIVE – ALIEN’  
IN THE SPATIAL CODE OF RUSSIAN CULTURE  
I.V. Zakharenko**

*Keywords:* the archetypal oppositions ‘inside-outside’, ‘own/native–alien’, code of culture, the social-psychological role of a boundary, the spatial model of the world, exemplars of measure in culture

***Abstract***

The paper provides the linguoculturological description of phraseologisms that correlate with the spatial code of Russian culture. The ideas about space are rather ancient. They stem from the ancient modes of world-cognition and relate primarily to people’s experience of adapting themselves to the surrounding environment as a result of which a new – cultural – environment (or culture) comes into being. The paper focuses on the archetypal oppositions ‘inside–outside’, ‘own/native–alien’ as well as on the mythological function of a boundary in structuring the space of the Russian world. Special attention is paid to the spatial metaphors due to which such phenomena as the inner world of a person, the interpersonal relations, the social activity, etc are represented in terms of space. The functions of the phraseologisms to serve as standards (or exemplars) of measure in Russian linguo-culture are considered.

## О Личности: лингвокультурологические заметки<sup>1</sup>

© кандидат филологических наук И.В. Зыкова, 2013

Статья посвящена разработке понятия «личность» с позиции лингвокультурологии. Данное понятие анализируется в рамках дихотомии 'коллективное – индивидуальное'. Особое внимание уделяется методологическому аспекту, связанному с проблемой выбора лингвистического объекта (в широком понимании) для лингвокультурологического исследования, в качестве которого может выступать язык-система, язык-текст, язык-способность.

*Ключевые слова:* личность, культура, язык, коллективное, индивидуальное

Личность и одна только личность творит культуру,  
и, в свою очередь, задача культуры есть утверждение  
свободной духовности, воспитание богатой и  
полной ценного содержания индивидуальности.  
*П.Б. Струве*

Обращение к проблеме, обозначенной в заглавии настоящей статьи, продиктовано одновременно двумя взаимосвязанными причинами. Во-первых, масштабом и глубиной той личности, которой являлась Вероника Николаевна Телия в жизни и в науке и которой посвящается данное издание. Во-вторых, потребностью в более пристальном внимании к той категории – категории личности, которую Вероника Николаевна Телия считала «вершинной» [Телия 2007] в развиваемой ею новой отрасли современного языкознания – лингвокультурологии, которая формируется на рубеже XX и XXI веков в русле антропологической парадигмы изучения языка<sup>2</sup>.

Кульминационным, подытоживающим долгий и столь плодотворный научный путь Вероники Николаевны Телия стал фундаментальный «Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий». Созданный под ее научным руководством коллективом авторов – М.Л. Ковшова, В.В. Красных, И.В. Захаренко, И.В. Зыкова, Д.Б. Гудков, С.В. Кабакова, И.С. Брилева, он выдержал на сегодняшний день уже несколько переизданий (см.: [БФСРЯ 2006; 2007; 2008; 2009]). Именно с работы над этим словарем

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке Министерства образования и науки РФ в рамках гранта Президента РФ для государственной поддержки ведущих научных школ РФ, проект № НШ-1140.2012.6 «Образы языка в лингвистике начала XXI века» (рук. В.З. Демьянков) и в рамках гранта «Языковые параметры современной цивилизации», соглашение 8009.

<sup>2</sup> Об антропологических основаниях становления лингвокультурологии см. подробнее в [Постовалова 1999].

началось личное знакомство автора настоящей статьи с Вероникой Николаевной Телия, которое состоялось благодаря Елене Георгиевне Белявской.

Впечатление, которое произвело не только сугубо научное, но и просто человеческое общение с такой многогранной во всех отношениях и неординарной личностью, как Вероника Николаевна Телия является в буквальном смысле неизгладимым. Крайне требовательная к себе, скрупулезная, щепетильная к любым «мелочам» в работе Вероника Николаевна умела при этом создать атмосферу свободной творческой реализации, не ограниченной рамками строгих методологических алгоритмов; атмосферу, предполагающую выражение собственных авторских интенций, создающую условия для активного творческого поиска и стимулирующую его, предоставляющую возможность открытого самовыражения. «Быть в диалоге» – фраза, которую часто употребляла Вероника Николаевна и в которой, пожалуй, наиболее точно раскрывается та генеральная линия, которую она выстраивала и которой придерживалась в своих отношениях с каждым автором, индивидуальность личности которого она высоко ценила, к личному вкладу в общее научное дело которого она очень уважительно и внимательно относилась.

Вероника Николаевна Телия была редким по своей одаренности человеком, соединяющим в себе много разных незаурядных качеств. Она обладала особой научной интуицией, научной проницательностью и прозорливостью, даром научного предвидения, научной дальновидностью, научной щедростью наряду с отзывчивостью, готовностью в необходимом момент поддержать и защитить, сочувствием, сопереживанием, участием в проблемах, выходящих за рамки профессиональных. Общение с ней учило многому, заряжало новыми идеями и мыслями, являлось мощнейшим стимулом для дальнейшего научного роста, открывало новые горизонты изучения языка через его связь с культурой, творцом или главным «актором» (по В.Н. Телия) которых является личность. Не будет преувеличением сказать, что «дух» той особой обстановки научного со-творчества, созданной Вероникой Николаевной Телия в процессе работы над Словарем, и по сей день служит энергетическим источником, дающим творческие силы и укрепляющим научный интерес к области лингвокультурологического изучения языковых знаков.

Из записей личных бесед с Вероникой Николаевной Телия о перспективах развития лингвокультурологического направления во фразеологии в свете утверждения темы докторской диссертации автора настоящей статьи, сделанных за несколько месяцев до ее кончины, явствует то, что проблема личности как «вершинной категории» в лингвокультурологических исследованиях волновала Веронику Николаевну до

самого конца ее научного и жизненного пути. В ходе многочисленных обсуждений она постоянно возвращалась к тому, что «лингвокультурология исходит от личности», «именно личность находится в центре всего – языка и культуры» (из обсуждения от 22 марта 2011 года); «для лингвокультурологии важна личность, которая выражает свои коммуникативные намерения в различных модусах, например одобрения / неодобрения, осуждения и т. д.», «в лингвокультурологии личность представляет собой одновременно субъект языка и субъект культуры» (из обсуждения от 14 апреля 2011 года).

Посвящая проблеме личности настоящую статью, мы хотели бы отдать дань памяти личности известного ученого – основоположника одного из самых перспективных направлений современной фразеологии – лингвокультурологического направления, личности прекрасного человека – Вероники Николаевны Телия.

Данная работа представляет собой первичный опыт осмысления этой весьма сложной и глубинной проблемы, а потому выполняется в жанре научных заметок, позволяющем сочетать характерную для него информативность с элементами аналитики. Соответственно, в ней прежде всего освещаются некоторые из наиболее существенных для нашего исследования концепций личности как актора (или субъекта) культуры и личности как актора (или субъекта) языка, предпринимается попытка сформулировать интегрированное понимание культурно-языковой личности в свете сопряженных с ней других понятий лингвокультурологии, рассмотреть ее в параметрах оппозиции индивидуального и коллективного. В рамках настоящей работы затрагивается и методологический аспект, касающийся проблемы выбора языкового объекта (в широком понимании) для лингвокультурологического исследования с учетом индивидуально-коллективной природы культурно-языковой личности.

\* \* \* \* \*

Уделяя внимание, прежде всего, культурно-языковым истокам понятия, отметим, что «личность» происходит от латинского слова *persona*, которое вошло в разные европейские языки (напр.: англ. *person*, нем. *die Person*, фр. *personne*). В латинско-русском словаре даются следующие значения этого термина: 1) маска, личина (*преим.* театральная); 2) театральная роль, характер; 3) житейская роль, положение, функции; 4) личность, лицо; 5) *грам.* лицо [ЛРС 2005]. Примечательно, что, как указывает К.В. Бандуровский, «в классической латыни это слово обозначало прежде всего “маску” (ср. рус. “личина”) – слепок с лица предка, ритуальную маску и театральную, исполняющую роль резонатора, служащего для усиления звука голоса, в результате чего возникла традиция возводить это слово к глаголу *personare* – “громко звучать” <...>

В Средние века это слово интерпретировалось как “звучать через себя” (*per se sonare*) – персоной, т.о., является тот, кто обладает собственным голосом (*Bonaventura*, 2 Sent. 3, p. 1, a. 2, q. 2). Другая популярная в Средние века этимологизация, ложно приписываемая Исидору Севильскому, – *per se una* (единая сама по себе). Современные исследователи возводят это слово к этрусскому *fersu* (маска), по-видимому восходящему к греческому *πρόσωπον* (лицо, передняя часть, маска)» [Бандуровский 2001].

На сегодняшний день можно констатировать, что понятие «личность» является центральным или ключевым в целом ряде научных дисциплин как не-междисциплинарного, так и междисциплинарного цикла, таких, как философия, социология, антропология, психология, языкознание, культурная антропология, социобиология, этнопсихология, философская антропология, социальная философия, этнолингвистика, лингводидактика, когнитивная лингвистика, межкультурная коммуникация, лингвокультурология и др. В зависимости от той или иной научной области познания этого феномена релевантным при его определении признается рассмотрение связи личности с понятиями «человек», «персона», «ипостась», «усия», «субъект», «индивид», «индивидуум», «индивидуальность» и др. К примеру, по определению Л.П. Карсавина, личность есть «конкретно-духовная, телесно-духовная определенная сущность, единственная в своем роде, незаменимая и многосторонняя». Единство личности есть ее духовность, а множественность – ее телесная природа. Принцип личности как таковой неопределим, он есть *усия*, сущность по отношению к определенному первоначальному единству – Отцу, к самораздельному единству – Сыну и к воссоединяющему себя единству – Св. Духу» [Карсавин 1992] (цит. по: [Лосский 1991]).

Следует особо подчеркнуть, что характерным для современного изучения личности является разнообразие теоретических подходов, обусловленное ее многомерной сущностью, а также многообразие методологических ориентаций, соответствующих многообразию образов человека, таких, как, например, «ощущающий человек», «человек – потребитель», «деятельностный человек», «запрограммированный человек» и др. [Асмолов, Леонтьев 2001]. Поскольку в рамках настоящей работы нам важна главным образом та сторона жизнедеятельности личности, которая связана с ее культурной и языковой «реализацией», возьмем именно этот (т. е. более конкретный или более узкий) ракурс ее освещения.

Исследования, направленные на изучение роли личности в культурных и языковых процессах, ведутся довольно давно. Однако весьма распространенным является мнение о том, что многие из существую-

щих в настоящее время подходов к указанной проблематике восходят к трудам В. фон Гумбольдта, особое внимание в которых уделяется культуротворческой и языкотворческой силе народа, представляющего собой множественность индивидуальных «Я» [Гумбольдт 2000]. Примечательно, что по сложившейся на сегодняшний день практике во многих из научных дисциплин, занимающихся проблемой личности в культурно-языковом ракурсе и являющихся предшественниками лингвокультурологии или развивающихся синхронно с ней, личность изучается преимущественно, либо в ее связи с культурой, либо в ее отношении к языку. Данный факт и определяет логику изложения исследуемой в настоящей работе проблемы личности, согласно которой мы вкратце остановимся сначала на трактовках личности как актора (или субъекта) культуры, а затем – как актора (или субъекта) языка. Это дает нам в итоге суммированный опыт изучения личности в двух ракурсах (культурном и языковом), с опорой на который становится возможным подойти к ее определению с позиции лингвокультурологии.

Понятие *личности как актора (или субъекта) культуры* разрабатывается в научных трудах таких зарубежных и отечественных ученых, как В. Вунд, В. Дильтей, Л. Леви-Брюль, Б. Малиновский, Р. Бенедикт, А. Кардинер, М. Мид, Э. Бенвенист, П.Б. Струве, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, П.А. Сорокин, Н.С. Трубецкой, В.С. Библер, Ю.М. Лотман, И.С. Кон и мн. др. Рассмотрим несколько подробнее некоторые из концепций личности в ее отношении к культуре.

Так, по мнению П.Б. Струве, между личностью и культурой существует высшая, трансцендентная связь. Культура, согласно ученому, есть совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие. Не существует иного творца и носителя культуры, кроме личности. «Воплощение идеала в действительность, образующее сущность культурного творчества, может совершиться лишь проходя через ту точку бытия, в которой мир идеала скрещивается с миром действительности и творение абсолютных ценностей совмещается с их реализацией в эмпирической жизни, эта точка есть личное сознание, духовная жизнь мыслящей и действующей личности». Культура существует в личности и личностью. Культура есть содержание личности [Струве 2007]. С точки зрения П.А. Сорокина, одной из главных составляющих культурного мира является личностная составляющая, благодаря которой «культурный мир вырос до такой степени по своей динамической и творческой силе, что использовал в значительной мере неорганические и органические силы, подчинил их себе, сильно изменив поверхность всей земли и простирает свою власть далеко за границы нашей земли в космос» [Сорокин 1992: 136]. Указывая на особую роль личности в культурных про-

цессах, В.С. Библер пишет о том, что «развертывание культуры есть ее перематывание из безличной формы всеобщности в личностную форму культуры индивида и именно тем самым придание культуре мышления (идее) формы культуры субъекта (духа). Анонимно всеобщее переходит здесь в форму индивидуального, субъективного, а индивидуальная жизнь приобретает форму всеобщности, культурности». Как считает В.С. Библер, индивид в горизонте культуры это индивид в горизонте личности [Библер 2007].

Рассмотрение личности как актора (или субъекта) культуры, а также изучение интерактивных процессов между личностью и культурой способствует формированию понятия «культурная личность». Так, Ю.М. Лотман определяет культурную личность следующим образом: «Стремление к увеличению семиотического разнообразия внутри организма культуры приводит к тому, что каждый обладающий значением узел структурной организации ее начинает проявлять тенденцию к превращению в своеобразную “культурную личность” – замкнутый имманентный мир с собственной внутренней структурно-семиотической организацией, собственной памятью, индивидуальным поведением, индивидуальными способностями и механизмом саморазвития. В результате культура, как целостный организм представляет собой сочетание таких построенных по образцу отдельных личностей структурно-семиотических образований и системы связей (коммуникаций) между ними» [Лотман 2001: 564].

Оптимизация научных усилий отмечается сегодня и в разработке понятия *личности как актора (или субъекта) языка*. Изучение взаимоотношения личности и языка приводит в первую очередь к возникновению такого терминологического обозначения этого взаимоотношения как «языковая личность». Введенный в научный обиход В.В. Виноградовым (1930)<sup>3</sup>, термин «языковая личность» получает активную разработку в лингвистике и смежных с ней научных дисциплинах. Как указывает Е.Г. Беляевская, «вся языковая система ориентирована на человека, который пользуется языком, передавая информацию в процессе коммуникации, получает информацию в языковой форме и мыслит, в основном опираясь на языковой код. Соответственно, в центре внимания лингвиста должен находиться не просто язык как система знаков, а “человек говорящий”, то есть языковая личность» [Беляевская, Маляр 2011: 48]. «Языковая личность в своем исходе – это носитель языка, а изучение языковой личности – это моделирование языковой способности обобщенного носителя языка» [Там же: 47].

---

<sup>3</sup> Термин «языковая личность» неоднократно используется В.В. Виноградовым в его работе «О художественной прозе» (1930).

Особой вклад в развитие понимания языковой личности вносит Ю.Н. Караулов. Согласно Ю.Н. Караулову, языковая личность представляет собой совокупность способностей и характеристик человека, обуславливающих создание и восприятие им речевых произведений (текстов), которые различаются: а) степенью структурно-языковой сложности, б) глубиной и точностью отражения действительности, в) определенной целевой направленностью [Караулов 2002]. По мнению Ю.Н. Караулова, структура языковой личности состоит из трех уровней: нулевого – семантического уровня организации языковой личности, первого – лингво-когнитивного уровня, позволяющего установить иерархию смыслов и ценностей в картине мира языковой личности (в ее тезаурусе), и второго – мотивационного уровня, позволяющего выявить и охарактеризовать мотивы и цели, движущие развитием, поведением языковой личности, управляющие ее текстопроизводством и в конечном итоге определяющие иерархию смыслов и ценностей в ее языковой модели мира [Там же: 36–37].

Современное изучение языковой личности происходит в разных научных плоскостях. Наиболее традиционным, однако, является рассмотрение языковой личности в плоскости отношений «язык – речь», в результате которого происходит сужение или расширение ее толкования, или ее дифференциация. С позиции Г.И. Богина, языковая личность «характеризуется не столько тем, что она знает о языке, сколько тем, что она может с языком делать» [Богин 1980: 3]. Согласно ученому, языковая личность – это «человек, рассматриваемый с точки зрения его готовности производить речевые поступки, создавать и принимать произведения речи» [Богин 1982: 1]. С точки зрения В.А. Масловой, языковая личность – это многослойная и многокомпонентная парадигма речевых личностей. При этом речевая личность – это языковая личность в парадигме реального общения, в деятельности. Именно в речевой личности проявляется национально-культурная специфика языковой личности [Маслова 2004: 119]. Е.С. Никитина предлагает выделять в процессе становления языковой личности четыре этапа (или стадии), на каждом из которых происходит формирование определенного типа человека: 1) человек понимающий (индивид), 2) человек говорящий (субъект), 3) человек творящий (личность), 4) человек передающий (учитель). Так, собственно личностью человек становится на третьем этапе в связи с разившейся творческой способностью порождать разнообразные по форме и содержанию тексты (текстовая личность) [Никитина 2008].

Особого внимания заслуживает предложенная В.В. Красных концепция «человека говорящего». В соответствии с тремя выделенными А.А. Леонтьевым состояниями языка – язык как *предмет*, язык как *спо-*

*собность*, язык как *процесс*, которые «есть части речевой деятельности» [Леонтьев 1969: 23], В.В. Красных проводит разграничение между языковой личностью, речевой личностью и коммуникативной личностью, являющимися тремя ипостасями человека говорящего. Согласно автору, «языковая личность – личность, проявляющая себя в речевой деятельности, обладающая определенной совокупностью знаний и представлений; речевая личность – личность, реализующая себя в коммуникации, выбирающая и осуществляющая ту или иную стратегию и тактику общения, выбирающая и использующая тот или иной репертуар средств (как собственно лингвистических, так и экстралингвистических); коммуникативная личность – конкретный участник конкретного коммуникативного акта, реально действующий в реальной коммуникации» [Красных 2003: 51].

Обзор существующих подходов к пониманию личности в ее отношении к культуре и языку показал, что, несмотря на разнообразие трактовок, суть ее универсального понимания раскрывается в параметрах *акциональности*. Однако личность не просто действует. Она творит, ведь «становление личности может совершаться лишь в работе преобразования мира» [Гумбольдт 2000: 61], при котором она, т. е. личность, является источником и движущей силой *культурных* и *языковых процессов*. А потому сама культура и сам язык могут инверсионно определяться как личностные процессы. Личность – это творчески созидающее начало культуры и языка. Без личности нет ни культуры, ни языка. Культура и язык – это результат деятельностного отношения человека как личности к миру. Следовательно, «культурная личность» и «языковая личность» – не суть различные, а суть тождественные (или скорее – однородные) понятия, закономерный синтез которых происходит в рамках лингвокультурологии, поскольку, по замечанию В.Н. Телия, субъект языка – это всегда и субъект культуры [Телия, Дорошенко 2008].

В лингвокультурологии «личность» – понятие интегральное, объединяющее в себе одновременно личность культурную и личность языковую. Как указывает В.Н. Телия, «предметная область лингвокультурологии – изучение взаимодействия культурного фактора в языке и языкового фактора в человеке на фоне живых коммуникативных процессов и их связи с осознанной или бессознательно проявляющейся ментальностью носителей языка, являющихся и носителями культуры – субъектов языка и культуры» [Телия, Дорошенко, 2008: 210-211]. *Культурно-языковая личность*, по определению, характеризуется двойной творческой акциональностью, благодаря которой создается новая духовно-ментальная и материальная *интерактивная реальность как особое антропологическое пространство бытия – лингвокультура*<sup>4</sup>. Куль-

<sup>4</sup> О понятии «лингвокультура» см. подробнее в [Красных 2007; 2010; Ковшова 2012].

турно-языковая личность, создавая ту или иную лингвокультуру и существуя в ней, обладает соответствующей – *культурно-языковой – компетенцией*, которая трактуется В.Н. Телия как «владение установками культуры, с которой говорящие/слушающие себя идентифицируют и способны оперировать ими в коммуникативно-языковой их презентации» [Телия 2004: 27]. Это положение получает сегодня весомое методологическое обоснование в исследовании М.Л. Ковшовой, в котором с опорой на эксперимент, метод глубокой интроспекции и метод лингвокультурологического комментария было доказано, что в элементарном объеме любой носитель языка обладает культурной и языковой компетенцией, что культурная компетенция, в совокупности с языковой, позволяет передать и воспринять не только языковое значение, но и транслируемые с помощью языковых знаков (фразеологизмов, в частности) культурные смыслы, сделать свой культурный выбор [Ковшова 2009; 2012]. Принимая во внимание понятие культурно-языковой компетенции, культурно-языковая личность может толковаться, как, цитируя В.Н. Телия, «полифонический носитель языка, находящийся как бы “внутри” когнитивно-языковых систем интерпретативной переработки, концептуализации и лингвокреативной (в смысле Б.А. Серебrenникова) обработки информации, принадлежащей предметной области культуры, но воплощенной в формы языковых знаков» [Телия 2004: 27]. Культурно-языковая компетенция как достояние одновременно индивидуальное и коллективное выводит нас в еще одну важную плоскость рассмотрения культурно-языковой личности, т. е. ее рассмотрения в рамках дихотомии «индивидуальное – коллективное». Одним из существенных представляется вопрос о том, о какой культурно-языковой личности идет речь: индивидуальной или коллективной?

Анализ исследований, посвященных данной проблематике, позволяет сделать вывод о возможности трех подходов к этому вопросу.

Согласно первому подходу, главным актором культурных и/или языковых процессов является именно *индивидуальная личность*. Суть данной позиции заключается в том, что, как указывают некоторые ученые и исследователи, любое культурное или языковое образование изначально (или исходно) представляет собой продукт индивидуального творчества, создается чувственно-интеллектуальными потенциями отдельной личности. Создание, существование, функционирование культуры и естественного языка (например, его словарного состава) есть результат действий индивидуальных личностей. Культура и язык создаются в ходе творческой активности главным образом индивидуальной личности (см. напр.: [Налимов 1989; Залевская 2005]). К данному подходу можно отнести также и концепции, в которых значимость индивидуальной личности по сравнению с личностью коллективной в культу-

ротворчестве и языковтврчестве считается гораздо более существенной и устанавливается приоритет индивидуального над коллективным (см., напр.: [Карасик, Слышкин 2005]).

В рамках второго подхода утверждается, что только *коллективная личность* является реально действующей силой культурных и языковых процессов. Проводя разграничение между индивидуальной и коллективной личностью, некоторые ученые и исследователи указывают на исключительную или преимущественную роль последней в формировании культуры и языка. Так, Н.С. Трубецкой отмечает, что личностью является не только отдельный человек, но и народ. Народ (или даже целая группа народов), создавший, создающий или могущий создать особую культуру, рассматривается как особая личность: ибо культура как совокупность и система культурных ценностей предполагает целесообразное творчество, немисливо без личности, как частнонародной, так и многонародной [Трубецкой 2007]. В связи с этим, и культурное, и языковое понимается главным образом как продукт коллективной личности – носителя коллективного сознания (см., напр.: [Воркачев 2001]). С точки зрения П.Ю. Черносвитова, «сначала формируется ментальная сфера коллектива как таковая, “субъектом” которой является коллективное мышление сообщества, а потом, по мере движения отбора в среде ее носителей на сложность организации нейрональных структур, появляются собственно люди, способные оперировать содержанием этого “субъекта” более или менее самостоятельно <...>. Но поскольку они продолжают оставаться членами коллектива, они все равно в своем мышлении не являются абсолютно самостоятельными, и, участвуя во внутриколлективном диалоге, лишь расширяют за счет процессов, идущих в их менталитете, ментальную сферу коллектива в целом» [Черносвитов 2009: 110]. Главенство коллективной личности в культурных и языковых процессах отмечается и А.Н. Арлычевым. Согласно ученому, человек по своей природе существо деятельное. «Но как субъект деятельности он выступает не сам по себе, а в единстве с другими людьми, с коллективом, с обществом в целом». Творить, создавать ценности принципиально невозможно без непосредственного либо опосредованного участия других людей. Именно коллективный характер деятельности как раз и является тем фактором, который создает условие обнаружения, фиксации и закрепления общих свойств вещей в идеальном процессе» [Арлычев 2005: 99]. Подход к языку как результату деятельности коллективной личности, приоритетная роль коллективной личности в языковых процессах могут получить обоснование в плоскости отношений «язык – идиолект». Как указывает Л.О. Чернейко, примат языка над идиолектом состоит в том, что слова и их смыслы существуют в культуре

народа независимо от того, владеет ли ими отдельный субъект [Чернейко 1997].

Преимущественное положение коллективной личности в создании культуры и языка указывает на необходимость рассмотрения сущности самого этого феномена. Весьма распространенной является трактовка коллективной личности как личности усредненной. В этой связи особого внимания заслуживают концепции так называемой базисной (или основной, типовой, модальной (т. е. часто встречающейся или наиболее частотной)) личности, разрабатываемые такими учеными, как А. Кардинер, Р. Линтон, Д. Хониман, К. Дюбуа, А. Инкелес, Д. Левинсон и др. С точки зрения А. Кардинера, базисная личность представляет собой совокупность склонностей и особых черт характера, свойственных большинству индивидов той или иной культуры. Каждая культура характеризуется своим особым типом личности. «Интегративные системы», как отмечает ученый, входящие в структуру базисной личности, обеспечивают единство и устойчивость культуры, согласованность образующих ее институтов («первичных» и «вторичных»), конгениальность личности тем природным и культурным условиям, в которых она формируется и функционирует [Kardiner, Linton 1939] (цит. по: [Николаев 1998]). К. Дюбуа определяет личность, обладающую общими для данной нации чертами, «модальной» (от статистического термина «мода»). Под модальной личностью исследователь понимает наиболее часто встречающийся тип личности, обладающий некоторыми особенностями, присущими культуре народа в целом. Таким образом, в каждом национальном сообществе можно найти такие личности, которые воплощают средние общепринятые черты. Модальные личности это то, что понимается как «средние» американцы, англичане или «истинно» русские. Модальная личность воплощает в себе все те общекультурные ценности, которые общество прививает своим членам в ходе культурного опыта [DuBois 1944]; см. тж.: [Фролов 1994]. Следует отметить, что, несмотря на критику, которой могут сегодня подвергаться существующие концепции базисной личности (в ее терминологических вариациях), многие из положений, выработанные в рамках этих концепций, являются весьма плодотворными в отношении определения того, что представляет собой усредненная личность и какова ее роль в культурных и языковых процессах. Они вносят существенный вклад в формирование понимания коллективной личности.

И, наконец, в третьем подходе участие *индивидуальной* и *коллективной личности* в процессах создания и развития культуры и языка рассматривается как в равной степени релевантное. Индивидуальная и коллективная личности понимаются как два взаимодействующих, взаимопределяющих начала всякого культуротворческого или языкотвор-

ческого акта. Эта взаимообусловленность отмечается, в частности, В. фон Гумбольдтом. Ученый пишет: «обычно язык развивается только в обществе, и человек понимает себя только тогда, когда на опыте убедится, что его слова понятны также и другим людям. Когда мы слышим образованное нами слово в устах других людей, то объективность его возрастает, а субъективность при этом не испытывает никакого ущерба, так как все люди ощущают свое единство; более того, субъективность даже усиливается, поскольку представление, преобразованное в слово, перестает быть исключительной принадлежностью лишь одного субъекта. Переходя к другим, оно становится общим достоянием всего человеческого рода; однако в этом общем достоянии каждый человек обладает чем-то своим, особенным, что все время модифицируется и совершенствуется под влиянием индивидуальных модификаций других людей» [Гумбольдт 2000: 77]. Таким образом, акцентируется то, что создание и развитие как культуры, так и языка зависит одновременно и от отдельного человека, т.е. индивидуальной личности, и от всего коллектива, т.е. коллективной личности. Ученый особо подчеркивает, что отдельный человек всегда связан с целым – с целым своего народа. Жизнь индивида, с какой стороны ее ни рассматривать, обязательно предполагает взаимодействие. Поэтому в культуротворческих и языкотворческих процессах неизбежно присутствуют двое – отдельный человек и весь народ [Гумбольдт 2000], иначе говоря, индивидуальная личность и коллективная личность. С точки зрения О.А. Леонтович, само противопоставление «коллективная личность – индивидуальная личность» следует рассматривать как условное, поскольку типизация проходит на основе индивидуальных черт конкретных носителей языка; с другой стороны, индивидуальные личности усваивают типичные черты своей культуры как общественного (или коллективного) явления [Леонтович 2007].

Последний подход, в котором индивидуальная личность и коллективная личность уравниваются в значимости их роли в культурных и языковых процессах представляется нам наиболее приемлемым. Вслед за сторонниками этого подхода, мы также считаем необходимым учитывать тот факт, что индивидуальное приобретает свою самость и целесообразность лишь на базе и/или на фоне коллективного, рамки творческой реализации индивидуального всегда коллективное, как собственно, и наоборот.

Рассмотрение роли индивидуального и коллективного в формировании понятия культурно-языковой личности имеет особое методологическое значение, так как связано с вопросом о выборе языкового объекта исследования (в широком понимании). Этот вопрос можно сформулировать следующим образом: какая из трех главных ипостасей (или реализаций) языка (по Ю.Н. Караулову) призвана стать приоритетным

объектом для лингвокультурологического исследования: *язык-система* (результат деятельности коллективной личности), *язык-текст* (результат деятельности индивидуальной личности) или *язык-способность* (коллективное достояние, индивидуально проявляющееся в личности)? Приведем некоторую аргументацию, исходя при этом из положения об индивидуальном и коллективном как двух обязательных и равных в значимости «слагаемых» культурно-языковой личности.

Необходимо отметить, что в последнее время наблюдается заметное снижение интереса к культурологическим исследованиям языка-системы, что представляется нам не вполне оправданным. Язык-система – не архаический мертвый субстрат. Это – живая, непосредственно существующая и действующая субстанция, «сокровищница» разнообразных творческих потенций и интенций коллективной личности (см.: [Цивьян 2009: 27; Вендина 2002]), конкретно и многообразно реализуемых индивидуальной личностью в языке-способности и языке-тексте. «Человек всегда опирается на то, что уже есть в наличии» [Гумбольдт 2000: 54]. Элементы языка-системы, «приобретая устойчивую оформленность», несут в себе «живой росток бесконечной определмости» [Там же: 82]. В связи с этим в исследовательский фокус, как представляется, необходимо прежде всего помещать *язык-систему* – коллективное достояние, результат сложных культуротворческих и языкотворческих процессов, осуществляемых коллективной культурно-языковой личностью в ходе ее непрерывающегося чувственно-интеллектуального освоения мира. Однако жизненный ритм языка-системы, его живое «дыхание» невозможно «уловить» без обращения к *языку-тексту* или *языку-способности* – индивидуальному достоянию, результатов тех же сложных процессов, приводимых в действие, однако, индивидуальной культурно-языковой личностью. Язык – это, как указывает В.фон Гумбольдт, «средостение, в котором, сообщая друг другу свои внешние помыслы и внутренние переживания, сближаются разнообразнейшие индивидуальности» [Гумбольдт 2000: 55]. Таким образом, признанием равноценности и равнозначности индивидуально и коллективного в понимании культурно-языковой личности фактически указывается на то, что в рамках лингвокультурологических исследований язык-система, язык-способность, язык-текст – это в одинаковой степени значимые области изучения. Поэтому целесообразно, по-видимому, при проведении лингвокультурологического исследования не ограничиваться только одной из них. Как представляется, лингвокультурологическое исследование может достигать своей целостности и достоверности (или объективности), судя по всему, при различном комбинировании этих языковых объектов (например, язык-система и язык-

текст, язык-система и язык-способность). При этом язык-система будет, как кажется, оставаться константой подобного комбинирования.

\* \* \* \* \*

Подводя итог, еще раз хотелось бы отметить важность и актуальность проблемы личности для лингвокультурологических исследований, которая обладает не только теоретической, но и методологической значимостью.

В результате проведенной работы можно сказать, что понятие «культурно-языковая личность» в силу своего комплексного характера трудно поддается однозначному определению. Его разработка должна вестись с учетом целого ряда сопряженных с ним понятий, в число которых входят в первую очередь такие понятия, как «лингвокультура» – результат деятельностного отношения личности к миру и «культурно-языковая компетенция» личности. Важным в проведении лингвокультурологического исследования, в частности, на этапе выбора языкового объекта (в широком понимании), является определение того, какой из параметров культурно-языковой личности – индивидуальный или коллективный – принимается как исходный или наиболее значимый. Оптимальным, по-видимому, можно считать подход, согласно которому оба параметра признаются одинаково существенными, что делает необходимым включать в лингвокультурологическое исследование и язык-систему, и язык-текст, и язык-способность в разных комбинациях и выработать и/или совершенствовать процедуры и методики их лингвокультурологического изучения.

В целом можно еще раз подчеркнуть, что «культурно-языковая личность» – понятие, которое заслуживает особо пристального внимания со стороны лингвокультурологов. Проблемное поле, очерченное данным понятием, требует дальнейшей всесторонней и тщательной научно-исследовательской работы.

#### Л и т е р а т у р а

1. *Арлычев А.Н.* Сознание: информационно-деятельностный подход. М.: КомКнига, 2005.
2. *Асмолов А.Г., Леонтьев Д.А.* Личность // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000–2001. URL: <http://iph.ras.ru/elib/1672.html>
3. *Беляевская Е.Г., Малай Т.Н.* Принципы минимизации интерференции родного языка при обучении иностранному языку (концептуальные структуры пространства и времени в английском и русском языках). М.: ИПК МГЛУ, 2011.
4. *Бандуровский К.В.* Личность // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000–2001. URL: <http://iph.ras.ru/elib/1672.html>
5. *Библер В.С.* На гранях логики культуры. Книга избранных очерков // Культурология: Классические труды. М.: Нексмедиа, 2007. Электронный ресурс.
6. *Богин Г.И.* Современная лингводидактика. Калинин: Калинин. гос. ун-т, 1980.

7. *Богин Г.И.* Концепция языковой личности: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Л., 1982.
8. БФСРЯ – Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. / Отв. ред. В.Н. Телия. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. (Фундаментальные словари).
9. *Вендина Т.И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М.: Индрик, 2002.
10. *Воркачев С.Г.* Концепт счастья: понятийный и образный компоненты // Известия РАН. Серия лит-ры и языка, 2001. Т. 60, № 6. С. 47–58.
11. *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. М.: ОАО ИГ «Прогресс», 2000.
12. *Залевская А.А.* Психолингвистические исследования. Слово. Текст: Избранные труды. М.: Гнозис, 2005.
13. *Карасик В.И., Слышкин Г.Г.* Базовые характеристики лингвокультурных концептов // Антология концептов. Том 1. Волгоград: Парадигма, 2005. С. 13–15.
14. *Караулов Ю.Н.* Русский язык и языковая личность. 2-е изд. М.: Едиториал УРСС, 2002.
15. *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М: Ренессанс, 1992.
16. *Ковшова М.Л.* Семантика и прагматика фразеологизмов (лингвокультурологический аспект). Дис. ... д-ра филол. наук. М., 2009.
17. *Ковшова М.Л.* Лингвокультурологический метод во фразеологии: Коды культуры. М.: ЛИБРОКОМ, 2012.
18. *Красных В.В.* «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? М.: Гнозис, 2003.
19. *Красных В.В.* Воспроизводимость как феномен лингвокультуры // Языковое сознание: парадигмы исследования / Под ред. Н.В. Уфимцевой, Т.Н. Ушаковой. М.–Калуга: «Эйдос», 2007. С. 79–90.
20. *Красных В.В.* К вопросу о постулатах лингвокультурологии // Живодействующая связь языка и культуры: Материалы Международной научной конференции, посвященной юбилею проф. В.Н. Телия. М.-Тула, 2010. Т. 1. С. 33–35.
21. *Леонтьев А.А.* Язык, речь, речевая деятельность. М.: Просвещение, 1969.
22. *Леонтович О.А.* Введение в межкультурную коммуникацию. М.: Гнозис, 2007.
23. *Лосский Н.О.* История русской философии. Пер. с англ. М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
24. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб: «Искусство – СПб», 2001.
25. ЛРС – Латинско-русский словарь / И.Х. Дворецкий. Русский язык-Медиа», 2005; АBBY Lingvo, 2008.
26. *Маслова В.А.* Лингвокультурология. 2-е изд., стереотип. М.: Академия, 2004.
27. *Нашимов В.В.* Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: Прометей, 1989.
28. *Никитина Е.С.* Человек и язык // Лингводидактика. Социолингвистика. Языки мира. М.: Институт языкознания РАН, 2008. С. 44–49.
29. *Николаев В.Г.* Кардинер // Культурология, XX век. Энциклопедия в 2-х т. Т. 1. СПб.: Университетская книга; Алетейя, 1998.
30. *Постовалова В.И.* Лингвокультурология в свете антропологической парадигмы (к проблеме оснований и границ современной фразеологии) // Фразеология в контексте культуры. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 25–34.
31. *Сорокин П.А.* Моя философия – интегрализм // Социологические исследования. 1992. № 10. С. 134–139.
32. *Струве П.Б.* Избранные сочинения // Культурология: Классические труды. М.: Нексмедиа, 2007. Электронный ресурс.
33. *Телия В.Н.* Культурно-языковая компетенция: ее высокая вероятность и глубокая сокровенность в единицах фразеологического состава языка // Культурные слои во

- фразеологизмах и дискурсивных практиках / Отв. ред. В.Н. Телия. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 19–30.
34. *Телия В.Н.* Глубинно-смысловые пласты культуры и ее симболярий в архитектонике фразеологизмов-идиом // *Язык и действительность: Сборник научных трудов памяти В.Г. Гака*. М.: ЛЕНАНД, 2007. С. 433–441.
  35. *Телия В.Н., Дорошенко А.В.* Лингвокультурология – ключ к новой реальности феномена воспроизводимости несколькословных образований // *Язык. Культура. Общение: Сборник научных трудов в честь юбилея заслуженного профессора МГУ им. М.В. Ломоносова С.Г. Тер-Минасовой*. М.: Гнозис, 2008. С. 207–216.
  36. *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана // *Культурология: классические труды*. М.: Нексмедиа, 2007. Электронный ресурс.
  37. *Фролов С.С.* Социология. М.: Наука, 1994.
  38. *Цивьян Т.В.* Модель мира и ее лингвистические основы. 4-е изд. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009.
  39. *Чернейко Л.О.* Лингво-философский анализ абстрактного имени. М.: Изд-во Московского университета, 1997.
  40. *Черносвитов П.Ю.* Закон сохранения информации и его проявления в культуре. М.: ЛИБРОКОМ, 2009.

**ABOUT PERSONALITY:  
LINGUOCULTUROLOGICAL NOTES**

**I.V. Zykova**

*Keywords:* personality, culture, language, collective, individual

*Abstract*

The paper aims at the further elaboration of the notion “personality” within the framework of linguoculturological studies. This notion is analyzed from the point of view of the dichotomy ‘collective – individual’. Special attention is paid to the methodological aspect concerning the choice of the linguistic object (in its broad sense) for a linguoculturological research that can be language as a system, language as a text, language as a capacity.

## **Словарь лингвокультурологических терминов: идея, принципы, схема, опытный образец<sup>1</sup>**

© доктор филологических наук М.Л. Ковшова, 2013

Идея Словаря вызвана необходимостью дальнейших разработок теории и методологии в лингвокультурологии, значимой частью которой, как любой научной дисциплины, является понятийный аппарат – совокупность терминов, используемых в научном исследовании. Цель работы над Словарем состоит в анализе ключевых понятий, их дифференциации в отношении сходных терминов в смежных научных дисциплинах и, главное, в систематизированном описании лингвокультурологических терминов.

*Ключевые слова:* словарь, лингвокультурологические термины, анализ ключевых понятий, определение

Всю мою любовь и глубокий поклон Веронике Николаевне я выражаю в идее, которая в последний год жизни воодушевила моего Учителя на деятельное научное обсуждение будущего Словаря. Написание Словаря лингвокультурологических терминов я понимаю как продолжающийся диалог между нами, привыкшими «быть в диалоге» (любимое выражение Вероники Николаевны).

Лингвокультурология возникла в русле антропологической тенденции в гуманитарных науках на рубеже XX–XXI веков, ориентирующей на переход от позитивного знания к глубинному. Развитие лингвокультурологии, ее теоретическое укрепление, расширение и методологическое «разветвление» в современной лингвистике видится как поступательное движение науки к новой предметной области своего изучения – человеку, существующему и действующему «на пересечении» таких фундаментальных систем, как язык, сознание, культура и коммуникация. Новаторский, лингвокультурологический, подход, введенный в лингвистику нового тысячелетия Вероникой Николаевной Телия, базируется на классической идее взаимосвязанности языка, сознания и культуры, изложенной в различных научных концепциях (В. фон Гумбольдт, А.А. Потебня, Ш. Балли, Г.Г. Шпет, Й.Л. Вейсгербер и др.). Для лингвокультурологического направления важнейшей является проблема воплощения культурной семантики в языковом знаке, которая поднимает

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке Министерства образования и науки РФ в рамках гранта Президента РФ для государственной поддержки ведущих научных школ РФ, проект № НШ-1140.2012.6 «Образы языка в лингвистике начала XXI века» (рук. В.З. Демьянков) и в рамках гранта «Языковые параметры современной цивилизации», соглашение 8009.

лась и исследовалась в тех или иных аспектах учеными различных научных школ – в культурологии и семиотике, в философии языка, в этнолингвистике, в семантике, в когнитивной лингвистике. В теории фразеологии лингвокультурологический «взгляд» на языковые знаки получил обоснование в работах В.Н. Телия и ее научной школы.

Органическая связь языка, культуры, коммуникации, сознания, национального менталитета, с одной стороны, и движение лингвистики к выявлению механизмов взаимодействия этих фундаментальных систем – с другой, подтверждают объективность научной мысли в соединении лингвистики и культурологии в новую дисциплину. Лингвокультурология переживает стадию своего становления; предмет ее исследования, базовые понятия, теоретические принципы и научные методы – все это образует круг вопросов, требующих всестороннего осмысления.

Так, методы и метаязык лингвокультурологии органично переплетены с методами этнолингвистики, которая предшествовала лингвокультурологии и явилась ее теоретическим фундаментом. Этнолингвистика изучает, с одной стороны, взаимодействие лингвистических, этнокультурных и этнопсихологических факторов в развитии языка, с другой – с помощью лингвистических методов – семантику культуры, народной психологии и мифологии независимо от кода их проявления (слова, предмета, обряда и др.). Лингвокультурология обобщает всю информацию, накопленную этнолингвистикой, но, в отличие от этнолингвистики, обращенной по данным языка к реконструкции культурных, народно-психологических и мифологических представлений в их диахроническом движении, лингвокультурологическая парадигма исследует взаимодействие языка и культуры в диапазоне синхронного культурно-национального самосознания и его языковой презентации.

Также лингвокультурологии близки контрастивная лингвистика и лингвострановедение. Однако лингвокультурологическая парадигма переходит от принятой в данных направлениях фиксации культурно-этимологической информации, воссоздающей историю слова или выражения, к исследованию «этнической логики», запечатленной во внутренней форме, семантике и прагматике языкового знака. Такой подход сближает лингвокультурологию с когнитивной и культурно-семиологической парадигмами в лингвистике, при этом лингвокультурология определяет свой участок на этом «научном поле» исследования языка, сознания, культуры и коммуникации [Ковшова 2012].

Основной объект лингвокультурологии – языковой знак разной протяженности – исследуется в его особой, культурной, знаковой функции. Эта функция видится в способности языкового знака содержать в своей семантике культурные смыслы и транслировать их в речи, достигая тем самым значимости эталона, символа, стереотипа, концепта; быть

культуроносным знаком и участвовать в категоризации концептосферы культуры [Телия 1999].

Основная научная проблема, которая обусловила возникновение самой идеи Словаря, связана с необходимостью дальнейшей разработки теоретической и методологической основы лингвокультурологии, значимой частью которой, как любой научной дисциплины, является понятийный аппарат – совокупность терминов, используемых в научном исследовании.

Цель работы над Словарем состоит в анализе ключевых понятий лингвокультурологии, их дифференциации в отношении сходных терминов в смежных научных дисциплинах, в систематизированном описании лингвокультурологических терминов – всему этому способствует формат именно терминологического словаря.

Словарное описание базовых терминов лингвокультурологии не может не опираться на традиционные подходы в теории языка и лексикографии, на методы, разработанные в практике составления словарей лингвистических терминов (Ж. Марузо 1960; О.С. Ахманова 1966; др.); в «Лингвистическом энциклопедическом словаре» (1990), в «Словаре социолингвистических терминов» (Т.Б. Крючкова, В.Ю. Михальченко и др. 2006), в «Кратком словаре когнитивных терминов» (Е.С. Кубрякова, В.З. Демьянков, Ю.Г. Панкрац, Л.Г. Лузина 1996), в «Экспериментальном системном толковом словаре стилистических терминов» (1996), в «Русском ассоциативном словаре» (Ю.Н. Караулов, Ю.А. Сорокин, Е.Ф. Тарасов, Н.В. Уфимцева, Г.А. Черкасова 1994-2012). Учитывались компьютерные методы выборки материала и определения частотности употребления слов в Национальном корпусе русского языка (<http://www.ruscorpora.ru>).

Особое внимание было уделено подходам, принятым при составлении таких филологических энциклопедических словарей, как «Мифы народов мира: Энциклопедия» (В.Н. Топоров, М.В. Мейлах 1980; 1988), «Славянские древности» (Н.И. Толстой 1995), «Славянская мифология. Энциклопедический словарь» (Н.И. Толстой 1995), «Константы. Словарь русской культуры» (Ю.С. Степанов 1997), «Русское культурное пространство. Лингвокультурологический словарь» (Д.Б. Гудков, И.В. Захаренко, В.В. Красных и др. 2004).

Главным ориентиром в разработке нового проекта стал словарь, явившийся соединением теоретического и методологического обоснования принципов лингвокультурологии, – это «Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий» [Телия 2006].

Новый Словарь лингвокультурологических терминов представляет собой исследование базовых понятий лингвокультурологии. В каждой

словарной статье, средний объем которой составляет 1-1,5 стр., представлено систематизированное описание наиболее частотных понятий, не только используемых учеными при конкретном анализе языкового материала, но, как правило, получающих то или иное толкование данного понятия в аспекте лингвокультурологии. Это понятия, которые стремятся, по выражению Ю.С. Степанова, к своему пределу, т. е. стремятся стать терминами: *установки культуры, культурные смыслы, культурно-языковая идентичность, концептосфера культуры, лингвоконцептосфера* и др.

Лексикографическая статья включает в себя различные виды описания базовых понятий:

1) указывается именование термина (слова или словосочетания) и вариантов термина;

2) дается дефиниция, или определение значения термина;

3) приводятся цитаты из научных работ, в которых научное понятие раскрывается;

4) приводятся примеры из научных работ, в которых иллюстрируется жизнь термина-слова в ходе лингвокультурологического анализа конкретного языкового материала;

5) даются отсылки на термины, описание которых содержит дополнительную информацию о заглавном термине.

Предложенная здесь схема обусловлена теми научными задачами, которые определили методы и подходы в создании Словаря. Задачи эти заключаются в том, чтобы:

- ✓ обозначить термин словом или сочетанием слов, а также указать лексико-грамматические варианты данного слова или выражения;
- ✓ дать толкование термина как понятийной составляющей новой области научного знания – лингвокультурологии, в соответствии с ее целями;
- ✓ показать «жизнь» данного термина как единицы научных текстов, в которых разрабатывается теория лингвокультурологии;
- ✓ показать «работу» данного термина как единицы метаязыка в лингвокультурологическом анализе языкового материала;
- ✓ представить системность описываемой терминологии с помощью отсылок заглавного термина к близким по смыслу терминам.

Для создания такого словаря необходимым является сочетание нескольких методов. Это метод концептуального анализа научных понятий, который позволяет создать точную и строгую дефиницию термина, отграничивающую семантику одного термина от другого; метод дис-

курсивного анализа, который исследует терминопотребление в теоретических и эмпирических текстах по лингвокультурологии; метод тезаурусного описания, позволяющий дать представление о связи заглавного термина с другими терминами в этой области.

Опишем *схему словарной статьи*, обозначим и охарактеризуем ее общий вид и приведем в качестве примера такой ключевой для лингвокультурологии термин, как *установки культуры*.

### 1. Зона вокабулы

Вокабула – определяемый в словаре термин (слово или словосочетание). Термин (и его семантические аналоги) в зоне вокабулы и последующих зонах выделяется в тексте полужирным шрифтом, и первое слово в его наименовании пишется с прописной буквы. Например, **Установки культуры**.

В зоне вокабулы представляется информация о термине как о слове. Термин подается в форме ед. и/или мн. числа; с принятыми сокращениями может быть приведен словообразовательный ряд термина. Варианты термина даются непосредственно после основного термина в скобках. В словаре эти варианты приводятся в алфавитном порядке с отсылкой к основному термину, без дефиниции. Может быть дана этимология термина; указан эквивалент термина на другом языке.

Например,

**Установки культуры, -а (Культурные установки; Базовые установки культуры; Прескрипции культуры).**

### 2. Зона дефиниции

Определение термина, его дефиниция. Возможно дополнительное описание, т. е. «подтолкование» термина, в котором термин может быть обозначен сокращенно – прописной начальной буквой (первой прописной и последующими строчными начальными буквами) с точкой в конце каждой буквы. Например: **Установки культуры – У.к.**

Зона дефиниции представляет собой первый опыт определения лингвокультурологических терминов. Основное требование к дефиниции – быть сжатым по форме и емким по содержанию определением научного понятия, взятого в русле лингвокультурологии. После определения может приводиться дополнительное описание отдельных характеристик данного понятия.

Так, для термина *установки культуры* предлагаются следующая дефиниция и дополнительное описание.

Морально-нравственные ориентиры жизнедеятельности человека как личности во всех сферах его социального и духовного бытия.

**У.к.** обусловлены осознанием человека своей принадлежности к определенной культуре. **У.к.** проявляются в жизненном укладе (образе жизни), в поведении, в познавательно-практической и творческой деятельности, в жизненной философии; воплощаются в искусстве мифопоэтическом, литературно-художественном и др. **У.к.** закрепляются в языке – во внутренней форме и семантике языковых знаков; проявляются в выборе и организации языковых единиц и их форм для создания сообщений о мире, для обмена мыслями и чувствами между людьми в их различных коммуникативных практиках.

### 3. Зона цитации

Данная зона представляет собой цитирование теоретических работ, в которых термин раскрывается в полной мере и определяется его статус в метаязыке лингвокультурологии. В привлекаемом научном контексте заглавный термин является объектом теоретического описания. Такие тексты можно рассматривать как расширенное толкование термина, максимально близкое его дефиниции. При этом дискурсивный метод словаря дает возможность представить не только и не столько строгое определение термина еще формирующейся области – лингвокультурологии, сколько узусуальное понимание лингвистами данного термина в применении к тем целям и задачам, которые ставит перед собой лингвокультурология. Цитации в этой части приводятся из наиболее авторитетных работ, причисляемых самими исследователями к лингвокультурологическим. Для сравнения могут приводиться цитаты из классических работ по этнолингвистике, лингвострановедению и т. д., которые так же, как и лингвокультурология, обращены к проблеме взаимодействия языка и культуры и имеют свои разработанные методы исследования и сложившийся метаязык для описания материала. Такое обращение к трактованию термина в других дисциплинах отмечается формулой, выделенной курсивом: *Ср. понимание (полное наименование основного термина) в (наименование дисциплины):* (цитата).

Например, для описываемого в данной статье термина *установки культуры* зона цитации будет выглядеть следующим образом:

«На основе форм осознания мира создаются **установки культуры**, ориентирующие человека в достойном/недостойном его отношении к природе, к себе самому как личности (“Я”), к социальному окружению (к “другим”), а также к мистически-духовно воспринимаемым первоначалам всего сущего. **Установки культуры** формируются “от младых ногтей”. Но их принятие как во многом зависит от “давления” того микро- или макросоциума, с которым идентифицирует себя личность <...> Выбор и предпочтение тех или иных **установок культуры** колеблется в зависимости от идентификации личности. И тем не менее, подобно

тому, как существует общий для его носителей язык, так и общепонятны для носителей культуры общие же ее **установки**» (В.Н. Телия. Послесловие // Большой фразеологический словарь. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА: 2006. С. 776). «Язык не только закрепляет и хранит в своих единицах концепты и **установки культуры**: через него эти концепты и **установки** воспроизводятся в менталитете народа или отдельных его социальных групп из поколения в поколение. Через функцию трансляции культуры язык способен оказывать влияние на способ миропонимания, характерный для той или иной лингвокультурной общности» (Е.О. Опарина. Лингвокультурология: методологические основания и базовые понятия. Classes.ru). «На основе окультуренных представлений формируются и выводятся **установки культуры** <...>. Понятие “**культурная установка**” является одним из базовых терминов лингвокультурологии. Здесь принимается во внимание не столько психологическая (подсознательная) природа установки, сколько ее функциональные возможности, спроецированные на ценностные ориентации личности <...>. **Культурные установки** соотносятся с социальными и духовными ориентирами, формирующимися как результат представлений носителей культуры о нормативной/идеальной жизнедеятельности. **Установки** рассматриваются в виде “ментальных образцов”, играющих роль прескрипций для социальных и духовных жизненных практик» (В.Н. Телия. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры // Фразеология в контексте культуры. М.: Языки славянской культуры: 1999. С. 18). «Система **установок** составляет основной стержень культуры. Существенные жизненные ориентиры, вырабатываемые социумом и закрепляемые в нормах, стереотипах поведения, текстах культуры, связываются с ценностями и ценностными ориентациями» (И.В. Шалина. Уральское городское просторечие: возможности лингвокультурологической интерпретации // Известия Уральского Гос. ун-та. Гуманитарные науки. Филология. № 1/2 (63). 2009. С. 15-23).

*Ср. понимание термина **Установки культуры** в культурологии:*

«В настоящее время и в Европе, и на Мадагаскаре **базовые установки (культура)** сильно изменились. Причины тому – резкое возрастание производительности труда и уровня жизни в Европе и сильное влияние европейской цивилизации на Мадагаскаре» (А. Рюрик. Этногенез и Цивилизация. М., 2009. С. 47). «Некоторые мыслители, в частности Руссо, выступили против технического оптимизма эпохи Просвещения и возвестили возвращение человека в лоно природы. Культурное самосознание технического человека подверглось переоценке. Это нашло свое отражение в возрождении натурфилософских увлечений, в попыт-

ке обосновать правомерность его **методологических установок**» (П.С. Гуревич. Отчуждение от культуры. М., 2009. С. 246).

#### 4. Зона иллюстрации

В данной зоне приводятся эмпирические научные тексты; в них термин предстает как инструмент для лингвокультурологического исследования конкретного языкового материала, которое позволяет выявить осуществление в человеке живодейственной взаимосвязи языка, сознания, культуры, коммуникации.

Так, для описываемого в данной словарной статье термина приведу следующие иллюстрации из собственных работ лингвокультурологического анализа фразеологии.

«Языковое значение фразеологизма *свет (мир) клином сошелся* – ‘Установился окончательный и единственный, предельно узкий выбор чего-л.’. Образ данного фразеологизма соотносится с **прескрипциями культуры** и потому имеет глубокий культурный смысл. **Культурные установки**, метафорически выраженные в поговорках, ясно предписывают увеличивать, расширять, а не сужать границы “своего пространства”, говорят о том, что главное для человека в проявлении себя как личности – возможность выбора. Ср.: *Свет-то не углом (клином) сошелся, найдешь себе место; На свету не на клину – места для всех будет*. В образе фразеологизма *свет клином сошелся* подчеркивается несоизмеримость одного участка (*клин*) и широкого пространства всего окружающего (*свет, мир*) – этому уподоблена несоизмеримость важности какого-либо одного объекта и важности других объектов, не менее достойных внимания» (М.Л. Ковшова. Интеракция языка и культуры в действии: культурная интерпретация фразеологизмов // Живодействующая связь языка и культуры. Сб. статей. М.-Тула: ТПГУ им. Л.Н. Толстого, 2010. С. 30). «Перейдем к фразеологизму *даром <зря> хлеб есть*. Его значение – ‘Жить напрасно, не принося никакой пользы (говорится с неодобрением)’. <...> Укрепившийся в культуре, отраженный в ее текстах (в частности, в пословицах и поговорках) символический смысл *хлеба* как основы пищи человека послужил для методического, с вкрапленной в него синекдохой, уподобления пищи, пропитания – хлебу, а пропитания – существованию человека. <...> Существование, уподобленное в образе поеданию хлеба, приему пищи, сведенное только к этому процессу, не является достойным человека и не отвечает значимости самого главного продукта этого питания – хлеба, так как хлеб символизирует, по пословице, дар Божий. Хлеб *дается* человеку, чтобы он ел, набирался сил и приносил своим существованием пользу миру, и польза эта проявляется в активной деятельности, в труде. <...> И *дармоед*, и *тунядец* осуждаются в русской культуре: в

корнях этих слов обнаруживаем образы человека, поедающего хлеб и не трудящегося для этого; значение слов *дармоед*, *тунеядец* – ‘Человек, ведущий бездельное существование’ содержит резко негативную оценку, сформированную в культуре. См. серьезные и шуточно-ироничные пословицы и поговорки, в образах которых отражена **культурная установка** в отношении труда и еды: *Труд человека кормит, а лень портит; Бог труды любит; Горька работа, да хлеб сладок; Пилось бы да елось, да работа на ум не шла; Ел бы да пил – вот мое дело <...>*. (М.Л. Ковшова. Лингвокультурологический метод во фразеологии. Коды культуры. М.: УРСС, 2012. С. 282-283).

### 5. Зона отсылочных терминов

В зоне содержатся ссылки на термины, словарные статьи которых входят в данный словарь, и в этих статьях содержится дополнительная информация о заглавном термине. Оформляется зона с помощью отсылочных клише: *См. также:* (термины). Термины выделяются полужирным шрифтом.

Например, для термина *установки культуры* важными будут отсылки к следующим терминам в данном Словаре:

*См. также:* **Культура, Самосознание, Ценности, Менталитет.**

Тем самым, *главный лексикографический принцип* Словаря заключается в создании глубокого и системного описания терминов нового направления в лингвистике – лингвокультурологии. Указанный в зоне *вокабулы*, термин кратко и емко определяется в *зоне дефиниции*, дополняется цитатами из теоретических работ по лингвокультурологии в *зоне цитации*, демонстрируется примерами оперирования данным термином при анализе конкретного языкового материала в *зоне иллюстрации*. В завершение, в *зоне отсылочных терминов* указываются близкие по смыслу лингвокультурологические термины. Последняя зона в словаре дает представление о понятийном поле заглавного термина и, следовательно, о складывающейся и уже действующей понятийной системе лингвокультурологии.

### Литература

1. *Телия В.Н.* Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры // Фразеология в контексте культуры. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 13–24.
2. Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. /Отв. ред. В.Н. Телия. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. – 784 с.

3. *Ковшова М.Л.* Лингвокультурологический метод во фразеологии. Коды культуры. М.: УРСС, 2012. – 456 с.

**THE DICTIONARY OF LINGUOCULTUROLOGICAL TERMS:  
CONCEPTION, PRINCIPLES, SCHEME, TENTATIVE MODEL**

**M.L. Kovshova**

*Keywords:* Dictionary, linguoculturological terms,  
analysis of key notions, description

*Abstract*

The idea of the Dictionary arises from the necessity to further elaborate the theory and methodology in linguoculturology. Like any other scientific discipline linguoculturology has got its own terms and notions that are applied in the course of scientific research. The compilation of the Dictionary is aimed primarily at the systemic description of linguoculturological terms as well as at the analysis of key notions of linguoculturology and at the differentiation of similar terms in closely-related disciplines.

## Потяни за ниточку – клубок и разматывается... (к вопросу о предметном коде культуры)<sup>1</sup>

© доктор филологических наук В.В. Красных, 2013

В статье рассматриваются с позиций лингвокультурологии феномены культуры и лингвокультуры, определяется код культуры, приводится пример лингвокультурологического анализа языковой единицы *нитка*, которая в сфере лингвокультуры выполняет функцию означающего культурноносных смыслов, т. е. выступает как тело знака языка культуры.

*Ключевые слова:* культура, лингвокультура, культурная коннотация, лингвокультурология, код культуры, предметный код культуры

И в меня совершенство проникло  
И погладило тихо плечо:  
“Вероника, – шепча, – Вероника,  
Я побуду с тобою еще”.

*В. Долина*

Прошло уже больше года с тех пор, как ушла из жизни Вероника Николаевна, наша «ВН». Так мы ее называли в переписке. Позволю себе писать так и сейчас, как будто не было этого времени – «после»...

ВН всегда *была в диалоге*, она всегда интересовалась тем, что делается в науке: «Вита, расскажите, о чем Вы сейчас думаете? Над чем работаете? О чем пишете?». Да, она не всегда и не сразу принимала идеи. Помню ее искреннее удивление, когда в начале 2000-х мы обсуждали одну мою работу, которую она накануне прочитала: «Лингво-культура?!» – и вопрос в глазах... До сих пор слышу ее интонацию и вот это произнесение по слогам... Но ВН не была бы ВН, если бы она просто отметала то, что ей, как она иногда говорила, *не ндра*. Она всегда пыталась понять, разобраться, *проникнуть в суть*, продумывала проблему, выдвигала аргументы «за» и «против»... и спустя какое-то время «выдавала на гора» фейерверк блистательных мыслей, искрометных идей, головокружительных находок, с неожиданными поворотами, разворотами... «Вероника Николаевна, это же Ваша идея! – Чушь! Не говорите ерунды! Это Ваша идея. И не надо мне приписывать чужое. Самы придумали – сами будете отвечать.» И так всегда. Она была удивительно шепетильным и щедрым человеком...

---

<sup>1</sup> При написании этой статьи автор опирался на опыт работы над «Большим фразеологическим словарем русского языка» [БФСРЯ], который был создан коллективом единомышленников под руководством В.Н. Телия.

Общение с ВН – это пиршество ума. За полетом ее мысли не всегда было легко поспеть и уследить, подчас требовались титанические усилия, чтобы не отстать, не потеряться, не упустить что-то важное, сокровенное. Сколько раз мы все – ее ученики, последователи, поклонники – просили ее написать хотя бы маленькую статью о том, что она нам говорит. И сколько раз мы получали ответ: «Я это уже поняла. И мне это уже неинтересно. Давайте лучше подумаем над...»

ВН оставила после себя немало работ. Многие из них стали классикой. Сегодня заниматься фразеологией, проблемами сочетаемости, лингвокультурологией и не иметь за спиной Телия – уже невозможно. Это есть, и это будет. Но самое главное – она оставила нам свои идеи, свои мысли, свои провидения. А по сути она оставила нам себя. Мы все еще в диалоге. Да пребудет так.

\* \* \* \* \*

В рамках данного разговора *КУЛЬТУРА* понимается по В.Н. Телия – как «мировидение и миропонимание, обладающее семиотической природой»<sup>2</sup> [Телия 1996: 222]. При таком понимании культуры «мир материального» и «мир идеального / ментального» рассматриваются с точки зрения их взаимодействия, взаимовлияния и взаимозависимости: анализу подвергаются не сами артефакты (как, из чего и для чего они сделаны) или действия с ними, направленные на удовлетворение некоторой потребности (как они используются в повседневной или какой-либо особой практике) и под., но их осмысление и переосмысление в культуре (какое место они занимают, какие функции выполняют и проч.). По сути дела, речь идет о совокупности представлений (в самом широком смысле термина), в которых так или иначе отражается и закрепляется то, как представители данного сообщества видят, ощущают, понимают, интерпретируют, оценивают, объясняют (в первую очередь для себя), в конце концов, осознают окружающий их мир [Красных 2007, 2009, 2011а, 2011б]. При этом «культура – это своеобразная память народа» [Телия 1996: 226]. В этом безусловно прослеживается связь с идеями Ю.М. Лотмана, которые неоднократно высказывались им в разных работах (см., напр., [Лотман 1992; Лотман, Успенский ЭР]) и которые нашли отражение в работах других исследователей (см., напр., [Ассман 2004]).

Соответственно, *ЛИНГВОКУЛЬТУРА* предстает как *культура оязыковленная, овнешненная и закреплённая в знаках языка и явленная нам в языковых процессах*. По своей сути она есть феномен лингво-когнитивный, формируемый не языковыми

---

<sup>2</sup> Здесь и далее в цитатах сохранена разбивка оригинала.

единицами, но в первую очередь *образами сознания в их вербальных*, так сказать, *одеждах*. Иначе говоря, при изучении лингвокультуры (и в этом отличие от исследований языковой картины мира) акцент смещается – и это смещение принципиально важно – *с языка, овнешняющего образы, на образы, овнешняемые в языке*. Или, другими словами: *с означающего – на означаемое* (см., напр., [Красных 2008, ЦМО 2009а, 2009б, 2011а, 2011б, 2012]). Следовательно, *знаки языка* (в лингвистическом понимании этого термина) рассматриваются как *тела знаков языка культуры*; см.: «Естественный язык, когда он выполняет по отношению к культуре орудийную функцию, обретает роль языка культуры: двусторонние единицы естественного языка становятся “телами” культурных знаков» [Телия 1996: 226-227], см. также [Телия 2005, 2006]. В продолжение идей В.Н. Телия можно сказать, что на пространстве лингвокультуры *язык выполняет функцию означающего, а в роли означаемого выступают культуросносные смыслы, образы культуры, сама культура*.

Краеугольным камнем в изучении лингвокультуры является понятие *КУЛЬТУРНОЙ КОННОТАЦИИ*, введенное и разработанное В.Н. Телия [Телия 1996]. Культурная коннотация понимается как «в самом общем виде интерпретация денотативного или образно мотивированного, квазиденотативного, аспектов значения в категориях культуры. <...> средством воплощения культурно-национальной специфики фразеологизмов служит образное основание <...>, а способом указания на эту специфику является интерпретация образного основания в знаковом культурно-национальном “пространстве” данного языкового сообщества» [Указ.соч.: 214, 215] (см. также [Телия 2004б]).

*ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЯ*, основы которой заложила и разработала В.Н. Телия, неоднократно определялась ею же самой как «наука о живодейственной связи языка и культуры» (см., напр., [Телия 2004а, 2008]), изучающая живые коммуникативные процессы и связь используемых в них языковых выражений с синхронно действующим менталитетом народа, исследующая то, что В.Н. Телия называла «археологией культуры».

Одним из любимых вопросов лингвокультурологов является вопрос «почему?»: почему *на ночь глядя* говорится с неодобрением, почему плохо *выносить сор из избы*, почему в минуту отчаяния мы *рвем на себе волосы* и *кусаем локти*, почему можно сказать *чистой воды ложь*, но *\*чистой воды правда* невозможно, почему мы спим *без задних ног* и т. д. и т. п. Почему для нас одинаково плохо *распускать руки* и *связывать себе руки*? Почему *вить веревки* из кого-либо – это всегда плохо, а

вот *гнуть в бараний рог* может и не быть предосудительным? А кроме этого, в чем разница *под рукой* и *рукой подать*, *вне себя* и *не в себе*? Какие ипостаси человеческого «я» зафиксированы в идиомах *владеть собой*, *выйти из себя*, *не по себе*? Как располагается русское пространство по оси «далеко – близко»: по вертикали или по горизонтали? Как вообще мы членим пространство и время? Где проходит граница между «своим» и «чужим»? Почему для русских *Дон Кихот* в первую очередь бессребреник, а для испаноговорящих и англоговорящих, например, не очень умный человек? Почему *свинья* или *слон*, сказанные в адрес человека, для русских звучит как оскорбление, а для японцев или индийцев, соответственно, как комплимент? И почему русская *курица* принципиально отлична от своей китайской «сестры» и при этом оказывается «тождественной» китайской *свинье*?<sup>3</sup> Из этого краткого перечня уже, по-видимому, понятно, что лингвокультурология действительно ставит и пытается найти ответы на вопросы, связанные с мировидением человека, его мироощущением и осознанием себя в этом мире.

Одним из основных понятий, которыми оперирует данная дисциплина, является понятие *КОД КУЛЬТУРЫ*. В лингвокультурологии есть несколько трактовок данного термина, но, как представляется, практически все они восходят к пониманию, предложенному В.Н. Телия (см., напр., [Телия 1996, 2006]). Думаю, не слишком погрешу против истины, если предложу следующее определение: код культуры – *это формирующая определенный фрагмент образа мира совокупность ментефактов, связанных с наделенными культурными смыслами феноменами, относящимися к одному типу и/или к одной сфере бытия. Имена последних несут в дополнение к основным значениям, отражающим свойства именуемых феноменов, функционально значимые для культуры смыслы, что обуславливает их функционирование в качестве эталонов, символов и образных оснований метафор и тем самым позволяет рассматривать данные единицы как тела знаков языка культуры, т. е. придает этим именам роль знаков лингвокультуры* [Красных 2011а, 2011б]. Вместе с тем, код культуры может пониматься и как «сетка», которую культура «набрасывает» на окружающий мир, членил, категоризует, структурирует и оценивает его. Коды культуры соотносятся с древнейшими архетипическими представлениями человека. Собственно говоря, эти представления они и «кодируют». Можно сказать, что коды культуры «образуют» систему координат, которая содержит и задает эталоны

---

<sup>3</sup> Как показали опросы китайских информантов, эталоном глупости в китайской лингвокультуре оказывается именно *свинья*, а *курица* служит обозначением женщины легкого поведения.

культуры, и обслуживают, в частности, метрически-эталонную сферу окультуренного человеком мира [Красных 2003].

Коды культуры как феномен универсальны по природе своей, свойственны человеку как *Homo Sapiens*. Однако их проявления, удельный вес каждого из них в определенной культуре, а также метафоры, в которых они реализуются, всегда культурно детерминированы и обуславливаются конкретной культурой.

В литературе можно встретить весьма аргументированные рассуждения о различных кодах, таких, например, как антропный, анатомический / соматический / телесный, зооморфный, растительный, предметный / вещный / артефактивный, пищевой / гастрономический, акциональный / поведенческий, духовный и проч. Однако я полагаю, что базовых, наиболее «крупных», внутри которых могут выделяться и остальные коды культуры, не может быть много по определению.

В настоящей работе я очень коротко представлю один из базовых кодов культуры, а именно: предметный код. Он относится в первую очередь к миру Действительное и связан с предметами, заполняющими пространство и принадлежащими окружающему миру. Вслед за В. Н. Телия, предметный код можно определить как совокупность имен или их сочетаний, которые обозначают объекты и предметы, в том числе, повседневного обихода и приписываемые им свойства и несут в дополнение к природным их свойствам функционально значимые для культуры смыслы, придающие этим именам роль знаков «языка» культуры и лингвокультуры.

Итак, рассмотрим некий предмет, артефакт, с которым мы имеем дело с первого и до последнего мгновения свой жизни, который повсеместно и ежесекундно в величайшем множестве своем окружает нас и без которого мы, современные люди, не можем представить себе свое существование. Речь пойдет о простой *нитке*.

Сразу оговорюсь, что в рамках одной статьи я не смогу рассмотреть все ипостаси сего замечательного предмета, да, признаться, я и не ставлю сейчас перед собой такой задачи. Мне важно на конкретном материале показать некоторые принципы лингвокультурологического анализа, которые сложились на основе концепции В.Н. Телия во время работы над [БФСРЯ 2006].

И начну я с самого простого. Наверняка каждый из нас хоть раз в жизни *промокал до нитки* (1), каждый читал или слышал душераздирающие истории о том, что некто *пропил все до нитки* (2) или *проигрался до нитки* (3). Посмотрим, так ли здесь все просто.

В первом случает речь идет о том, что одежда и обувь стала целиком и полностью мокрой. При этом важно, что произошло это случайно,

скорее всего, непреднамеренно со стороны хозяина (очевидно, человек попал под дождь или упал в водоем, будучи одетым).

- (1) Мишу передернуло от озноба, он вдруг почувствовал, что матерчатая куртка промокла **до нитки**. (*А. Маринина, Когда боги смеются*). За окном ее дома в Фешероль шел проливной дождь – точно так же, как 14 января 1978 года в деревушке Котиньяк – в день их свадьбы. Кристин промокла **до нитки**, но все равно светилась от счастья. (*Караван историй, 2000*). По поручению бюро пришлось прокатиться в Сташинский сельсовет. Проверял готовность к сеноуборке. Под дождь попал, промок **до нитки** и высохнуть уже успел. (*В. Тендряков, Тугой узел*).

Понятно, что *нитка* является главной составляющей тканной первоосновы одежды, воспринимается как ее мельчайшая частица и выступает как эталон «предельности», т. е. как предельно допустимая мера членимости / делимости *материала и одежды* в целом. Ср.: «Думаешь сладко в лесу-то бродить? Зуб на зуб не попадает, **нитки сухой** на тебе **нету**» (*Ф. Абрамов, Вокруг да около*). Но здесь важно отметить, что предельный результат «воздействия» на одежду переносится на ее обладателя – человека.

Во втором случае *до нитки* значит «абсолютно все»: человек полностью лишился своего имущества или растратил имущество чужое.

- (2) А третий муж – из вербованных, приехавший на лесозаготовки с Рязанщины (она его больше всех любила) – пропил у нее все **до нитки**, избил на прощание и укатил к своей законной жене. (*Ф. Абрамов, Пелагея*).

И здесь нитка, будучи все той же главной составляющей тканной первоосновы и воспринимаясь как минимальная единица собственности, принадлежащей человеку, выступает как эталон «предельности», но уже как предельно допустимая мера членимости / делимости *материальной собственности* в целом. Она выступает заместителем собственности как таковой, в совокупности всех предметов, ее составляющих.

Этот же «культурный смысл» вычленяется и в следующем случае, когда мы имеем дело с ситуацией, если некто присвоил себе все имущество другого, забрав у него все до последнего и ничего ему не оставив. Понятно, почему здесь появляется «обязательное» неодобрение.

- (3) Ай да господин Неймес, ловкач. Попользовался механиком, получил налаженное – надраенное авто и это бы четверть беды. Главное – обвел сироту вокруг пальца, обобрал **до нитки**, под ножи поставил, а после укатит себе в Париж. Сенькина же планида сидеть у разбитого корыта. (*Б. Акунин, Любовник смерти*). Обобранный **до**

**нити** рыночными отношениями трудовой люд тут же обнаружил, что это родимое пятно [Горбачева] вовсе не родимое, а печать зверя. (*МК-Бульвар*, 2001). Маяковский в последнее время чрезвычайно опустился, пил, развратничал, играл в карты азартно (обыграл Асеева **до нитки**) и т.д. (*В. Веишев, письмо М. Веишевой от 16-18 апреля 1930*).

Итак, мы вкратце рассмотрели место *нити* в метрически-эталонной сфере, когда этот предмет выполняет функцию эталона «предельности». Но это далеко не единственная роль, которую она (*нитка*) может играть. *Нить, нитка, ниточка* может выступать в качестве «связующего звена». При этом она может связывать человека с другим человеком, с тайной и ее разгадкой, с самой жизнью и т. д. Например:

- (4) Лопнула последняя тоненькая **ниточка, связывавшая** меня с разгадкой. (*Д. Донцова, Спят усталые игрушки*). Все ощутили в этот миг, насколько тонка, непрочна **ниточка, связывающая** всех их с жизнью, как просто, буквально в один присест, в один вздох можно ее оборвать. (*В. Поволяев, Остановка на большой земле*).

Вероятно, в данном случае мы имеем дело с древнейшими представлениями, которые зафиксированы еще в древнегреческих мифах (см. мифы о Тесее, которому помогла выйти из лабиринта *нить Ариадны*). Кстати, и сама жизнь может осознаваться как *нить*, что также соотносится с древнегреческой и римской мифологией, с богинями судьбы: мойрами и, соответственно, парками. Как известно, дочери Зевса и Фемиды в греческих мифах ведали судьбами людей: Клото пряла нить жизни, Лахесис распределяла судьба, Атропос в назначенный час обрела жизненную нить.

- (5) Вот эта рука **оборвала нить** зловонной **жизни** доня Сатарина два года назад в Урочище Тяжелых Мечей. (*Стругацкие, Трудно быть богом*).

Но вернемся к «связующей роли» *нити*. Если *нить, ниточка* связывает человека с жизнью и тайной, то она может, соответственно, привести человека к концу жизни (смерти) или потянуться к разгадке.

- (6) Младенец пока нужен Николаю, Верочка – та **нить**, держась за которую, Костя и Жора пойдут на тот свет. (*Д. Донцова, Спят усталые игрушки*). Поеду туда, поговорю с директором, вдруг выплывет кто-нибудь полезное. Слабая, тонкая **ниточка**, но других пока нет. (*Д. Донцова, Спят усталые игрушки*). Воротилин и Сержантов действуют исключительно чисто, а серьезно копать под них в нашем городе просто некому: руки коротки. Иначе **ниточка может потянуться** очень далеко. (*М. Береговской, Ф. Незнанский, По ложному следу*). Кроме того, особая группа чиновников казначейства со вче-

рашнего вечера сидела и переписывала номера всех купюр, передаваемых Линду. От каждой из них впоследствии **потянется своя ниточка**. (Б. Акунин, *Коронация*). Мальчишка – это уже кое-что. Схватить за худенькие плечи, как следует потрясти, и расскажет, кто его подослал. Вот **ниточка** и **потянется**. (Б. Акунин, *Коронация*). Концы оборваны, **нити ведут** в никуда. (Д. Донцова, *Снят усталые игрушки*).

В нашей повседневной жизни мы часто сталкиваемся с нитками, смотанными в клубок, поскольку это наиболее удобный и древнейший способ их хранения (вспомним, что и Ариадна дала Тесею клубок той самой спасительной нити). Вместе с тем *клубок* связан с идеей «многослойности», запутанности (отсюда и *распутать клубок*). Поэтому не удивительно, что этот образ часто отображается в метафорах, связанных с *нитью*, *ниткой* по образному основанию.

- (7) Однако следует молчать. Только молчать, иначе начнут **распутывать клубок** и сразу выяснят, кто поддерживал Курочко... (Р. Самбук, *Взрыв*).

В выше приведенных примерах *нить*, *нитка*, *ниточка*, выполняя роль «путеводной нити», связывающей человека с внешним миром и самой жизнью, выступает в качестве символа непрочного и легко разрушимого «соединения». Эта символическая функция сохраняется и при метафорическом осмыслении жизни как *нити*. Она основана, в том числе, на представлении о *нити* как о чем-то тонком, непрочном, без труда прерываемом. Не случайно, *висеть на ниточке*, как и «на волоске», значит ‘оказаться в опасности, под угрозой гибели’, ибо *ниточка* эта может легко *оборваться*. См. пример (4), а также:

- (8) Тяжело, невозможно жить. А мы все-таки живы... Вот. Может, через месяц все с голодудохнем. **На ниточке висим**, вот-вот сейчас оборвется, а мы живы! (Вересаев, *К жизни*). Вы, Зюкин, сильно повредили делу, сообщив о нашем плане Карновичу. Многообещающая **нить оборвана**. Куля убит. Четверо из его банды... взяты живьем, но толку от них никакого нет. (Б. Акунин, *Коронация*). Очень скоро злоумышленников вычислили... [...] И хотя Егорьевское УВД начало расследование... **ниточка** на этом **оборвалась**. Главных организаторов найти так и не удалось. (МК, 29.01.2002).

В заключение подчеркнем, что столь краткое изложение и сжатое рассмотрение представлений, которые связаны в русском языковом сознании с *ниткой* и которые отражены в языке, никоим образом не претендует на всеобъемлющий и исчерпывающий анализ сквозь призму лингвокультуры того места, которое занимает *нитка* в предметном коде

культуры, и всех тех функций, которые она выполняет в нем. Своей конкретной задачей я видела, так сказать, «демоверсию» лингвокультурологического подхода к описанию фактов языка, выступающих на поле лингвокультуры в роли означающего культурных смыслов и образов, т. е. в роли тел знаков языка культуры.

#### Л и т е р а т у р а

1. *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.
2. БФСРЯ – Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. / Отв. ред. В.Н. Телия. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006.
3. *Красных В.В.* «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? М.: Гнозис, 2003. – 375 с.
4. *Красных В.В.* Грамматика лингвокультуры: определение некоторых базовых понятий // Мова і культура. Вып. 12, Т. IV (129). Киев, 2009а. С. 62–69.
5. *Красных В.В.* Грамматика лингвокультуры: система координат (постановка проблемы) // Язык – культура – человек: Сб. науч. Ст. к юбилею заслуженного проф. МГУ им. М.В. Ломоносова М.В. Всеволодовой. М., 2008. С. 204–214.
6. *Красных В.В.* Культура, культурная память и лингвокультура: их основные функции и роль в культурной идентификации // Вестник ЦМО. Филология. Культурология. Педагогика. Методика. 2012, № 3. С. 67–73.
7. *Красных В.В.* Лингво-когнитивные основы воспроизводимости // Вестник ЦМО. Филология. Культурология. Педагогика. Методика. 2009б, № 3. С. 54–62.
8. *Красных В.В.* Лингвокультурная идентичность Homo Loquens // Мир русского слова. 2007, № 4. С. 11–15.
9. *Красных В.В.* Основные постулаты и некоторые базовые понятия лингвокультурологии // Русский язык за рубежом. 2011а, № 4. С. 60–66.
10. *Красных В.В.* Словарь и грамматика лингвокультуры как предмет современных интегративных исследований // Русский язык, литература, культура в школе и вузе. 2011б, № 5. С. 2–8.
11. *Лотман Ю.М.* Память в культурологическом освещении // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. – Таллинн, 1992. Электронный ресурс. URL: <http://www.classes.ru/philology/lotman-92f.htm>
12. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века). Электронные ресурсы. URL: <http://www.ruthenia.ru/document/537293.html> или URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Ysp/15.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Ysp/15.php)
13. *Телия В.Н.* Живодейственное наследие культуры в лексикографическом формате «Толково-культурологического словаря фразеологизмов современного русского языка» // Проблемы русской лексикографии. Тезисы докладов международной конференции. Шестые Шмелевские чтения. 24-26 февраля 2004 г. М.: РАН, ИРЯ им. В.В. Виноградова, 2004а. С. 102–105.
14. *Телия В.Н.* Культурно-языковая компетенция: ее высокая вероятность и глубокая сокровенность в единицах фразеологического состава языка // Культурные слои во фразеологизмах и в дискурсивных практиках. М.: Языки славянской культуры, 2004б. С. 19–30.
15. *Телия В.Н.* О феномене воспроизводимости языковых выражений // Язык. Сознание. Коммуникация: Сб. статей. Вып. 30. М.: МАКС Пресс, 2005. С. 4–42.

16. *Телия В.Н.* Послесловие. Замысел, цели и задачи фразеологического словаря нового типа // Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006б. С. 776–82.
17. *Телия В.Н.* Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Языки русской культуры, 1996. – 288 с.
18. *Телия В.Н., Дорошенко А.В.* Лингвокультурология – ключ к новой реальности феномена воспроизводимости несколькословных образований // Язык. Культура. Общение: Сборник научных трудов в честь юбилея С.Г. Тер-Минасовой. М.: Гнозис, 2008. С. 207–216.

**‘PULL THE THREAD – YOU’LL GET THE TANGLE UNWOUND...’  
(CULTURE CODE OF ARTIFACTS)**

**V.V. Krasnykh**

*Keywords:* culture, linguo-culture, cultural connotation,  
lingual-cultural studies, culture code, culture code of artifacts

*Abstract*

The phenomena of culture and linguo-culture, as well as of culture code are in focus in the given article. The verbal unit *нитка (thread)* is analyzed in order to demonstrate the specifics of the linguo-cultural analysis. The paper sets out to show that this verbal unit plays the role of a signifier of cultural implications in the sphere of linguo-culture.

## Memoria et Gloria

© доктор филологических наук В.А. Маслова, 2013

Статья посвящена анализу творческого наследия фразеолога-классика Вероники Николаевны Телия, которая разработала одно из самых плодотворных в XXI веке направлений – лингвокультурологическое; язык для нее был прежде всего культурным кодом нации, а уже потом – орудием коммуникации и познания.

*Ключевые слова:* культурный код, антропоцентрическая фразеология, культурная коннотация, лингвокультурология

В минувшем году лингвистика потеряла многих выдающихся личностей, оставивших значительный след в мировой науке, в первых рядах которых – Вероника Николаевна Телия, ученый – мировым именем, выдающийся фразеолог-классик, яркая творческая индивидуальность, блестящий оратор, прекрасно владевший всеми тонкостями искусства Слова, автор фундаментальных исследований по русской семантике и фразеологии, лингвокультурологии и когнитивной лингвистике.

Мне посчастливилось познакомиться с ней в середине 70-х годов: она читала лекции в Твери (тогда Калинин) на ПФК преподавателей вузов, где я была слушателем. После многочасовых бесед мы подружились. Постепенно ее московский дом стал для меня родным. Она всегда была бескомпромиссным критиком моих работ, предельно доброжелательным и язвительным одновременно. Именно ее «суд» для меня всегда был самым важным, большего человеческого участия я в своей жизни не встречала. Настоящий друг, способный в любую минуту подставить плечо (таким был ее приезд на защиту моей ДД в 1991 году в Минск), она была образцом для подражания не только для меня, но и для многих коллег и друзей. И хотя моим учителем в прямом смысле она не была, но я всегда пыталась строить свою жизнь «по Телия».

Основная заслуга Вероники Николаевны, как мне кажется, в том, что ей удалось перевести фразеологию с таксономической системно-структурной парадигмы в новую – антропоцентрическую – и разработать одно из самых плодотворных в XXI веке направлений – лингвокультурологическое, в котором язык рассматривается как культурный код нации, а не просто орудие коммуникации и познания. С позиций антропоцентрической парадигмы, человек познает мир через осознание себя, своей теоретической и предметной деятельности в нем. Человек становится носителем общечеловеческих и культурно-специфических ценностей. Здесь две стороны вопроса – человек в языке и язык в чело-

веке. Особенно плодотворно развивала Вероника Николаевна второй подход.

Многочисленные языковые подтверждения тому, что мы видим мир сквозь призму человека, это метафоры типа: *солнце село, тень легла, метель разыгралась, дождь стучит по крыше, ручей бормочет, метель укутала людей, снежинки пляшут, звук уснул, сережки берез* и др. Особенно впечатляют яркие поэтические метафоры-образы: *мир, пробудившись, встрепенулся; лениво дышит полдень; лазурь небесная смеется; свод небесный вяло глядит* (Ф. Тютчев). Фундаментальные основы такого подхода были заложены трудами В. фон Гумбольдта и А.А. Потебни и других ученых. Например, В. фон Гумбольдт утверждал: «Границы языка моей нации означают границы моего мировоззрения».

В.Н. Телия внесла большой вклад в теорию номинации: в описание общих закономерностей образования языковых единиц, в разработку роли человеческого фактора в выборе признаков, лежащих в основе номинации, в исследовании языковой техники номинации, а также в разработку теории вторичной номинации, отличительным признаком которой является использование комбинаторной техники языка в процессе формирования новой номинативной единицы. Вероника Николаевна справедливо отметила, что в основе всех видов вторичной (косвенной) номинации лежит ассоциативный характер человеческого мышления, а в самих процессах номинации формируется и семантика языковых единиц, и их способность указывать на фрагменты мира в речевых актах.

В.Н. Телия пыталась найти ответ на многие вопросы: почему можно думать о чувстве как об огне или холоде и говорить о *пламени любви, о жаре сердца, о тепле дружбы, о морозе, пробежавшем по коже от страха* и т. д. Осознание себя «мерой всех вещей» придает человеку право творить в своем сознании антропометрический порядок вещей, который она и исследовала. Этот порядок, существующий в голове, в сознании человека, определяет его духовную сущность, мотивы его поступков, иерархию ценностей.

Научная щедрость, потрясающая честность, сочетающиеся с высоким интеллектом и интеллигентностью, позволили заложить фундамент научной школы проф. В.Н. Телия – известной в России и за рубежом как Московская школа лингвокультурологического анализа фразеологизмов (MSLCFraz), или кратко – Московской фразеологической школы. В.Н. Телия и ее учениками исследуются языковые сущности с позиции рефлексии носителя живого языка, т. е. это взгляд на владение культурной семантикой непосредственно через субъект языка и культуры. Лингвокультурология «ориентирована на культурный фактор в язы-

ке и на языковой фактор в человеке» [Телия 1996: 222]. Эта концепция близка позиции А. Вежбицкой (*Lingua mentalis*) – имитации речедеятельностных ментальных состояний говорящего.

В.Н. Телия, с ее мощным интеллектом, не только поставила важные вопросы в проблеме взаимодействия языка и мышления, но и смогла ответить на них. Так, если принять постулат о том, что язык и культура взаимосвязаны (а это две разные семиотические системы), то нужно искать ту промежуточную сущность, с помощью которой осуществляется эта связь. Разные авторы обозначили эту сущность различными терминами – лингвокультурема, логоэпистема и др., однако, назвать явление еще не значит понять его онтологию и механизмы, это удалось сделать лишь Веронике Николаевне, предложившей понятие *культурной коннотации*. Это такой промежуточный элемент, который обеспечивает онтологическое единство языка и культуры, это идеальное, прикрепляющее культурную информацию к языковому знаку. Эта гипотеза была выдвинута применительно к фразеологизмам-идиомам и фразеологическим сочетаниям [Телия 1996: 215-237], что позволило современной фразеологии выйти на новые рубежи в изучении специфики фразеологизмов как знаков языка и культуры. В наиболее полном виде культурные представления закрепились в идиомах, фразеологических сочетаниях, пословицах, поговорках, составляющих особый культурный фонд народа, потому что, как справедливо заметила В.Н. Телия, «система образов, закрепленных в фразеологическом составе языка, служит своего рода “нишей” для кумуляции мировидения и так или иначе связана с материальной, социальной или духовной культурой данной языковой общности, а потому может свидетельствовать о ее культурно-национальном опыте и традициях» [Телия 1996: 215].

Именно Веронике Николаевне удалось понять механизм того, как объекты реального мира (*мост, гвоздь, лес* и под.), помимо выполняемых ими прямых функций, приобретают в культуре знаковую функцию, т. е. становятся носителями дополнительной информации (*мосты дружбы, гвоздь программы, лес рук*). «Содержание культурной коннотации, в отличие от собственно языкового спектра – рационально-оценочного, эмоционального, функционально-стилистического, вычерпывается из референции к предметной области культуры. В культурной коннотации языковые сущности играют роль символов, эталонов, мифологем и других видов знаков симболярия (в смысле В.Н. Топорова) “языка” культуры. Поэтому их интерпретация должна осуществляться в пространстве концептосферы культуры» [Телия, Дорошенко 2010: 7].

Еще одно чрезвычайно продуктивное для современной лингвистики понятие, разработанное В.Н. Телия, – *культурный код*. Понятие кода пришло из семиотики. Кодом задается значимость знака, а интерпрета-

тор (воспринимающий) эту информацию расшифровывает. Правила прочтения задаются культурой, поэтому код вырабатывается и функционирует в культуре. Под кодом культуры понимаются как источники «окультуренного мировидения (живыми существами, артефактами, ментефактами), которые явились предметами культурного их осмысления и оценивания в контексте культуры и которые служат своего рода “обозначаемыми” собственного культурных знаков, которые и лежат в основе тропеического осмысления языковых сущностей, представляя собой “подоснову” культурной интерпретации явленного в языковой оболочке языкового образа» [Телия, Дорошенко 2010: 8]. Коды культуры формируют национальную картину мира, являясь одновременно и репертуаром сигналов и способом структурирования культурного знания.

Коды культуры связаны с древнейшими архетипическими и мифологическими представлениями о мире. Они универсальны как феномен, свойственный человеку разумному и культурному. Не только культура, но и язык выступает как совокупность различных кодов.

Выделяют целый ряд кодов культуры: космогонический (*быть на седьмом небе*), соматический (*голова колонны, третий глаз*), пространственный (*слева, верхний*), временной (*на октябрьские, перед Рождеством*), предметный (*угол преткновения*), зооморфный (*львы, орлы в геральдике*), природно-ландшафтный (*рукав реки, подошва горы*), архитектурный (*храм науки*), гастрономический (*мед, соль земли*), обонятельный (*запах крови, пахнуть войной, дохнуло страхом*), код одежды (*до положения риз, засучив рукава, родиться в рубашке*), духовный код (*вера, спасение, страдание*) и др. Именно эти коды являются базовыми и соотносятся с архетипическими представлениями русской культуры.

Будучи не только ученым-энциклопедистом, но ученым-практиком (не случайно она часто цитировала В.В. Виноградова об особом даре лингвиста – писать грамматики и составлять словари), она разработала принципиально новый тип описания фразеологической системы русского языка.

Организаторский талант и талант лексикографа позволил ей вместе с группой учеников и единомышленников выпустить 2 словаря – «Словарь образных выражений русского языка» (М., 1995 – 466 с.) и «Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий» (М., 2006 – 788 с.). Оба названных словаря становятся образцом нового лексикографического жанра, который не имеет аналогов в русской фразеологической традиции.

В первом из названных словарей даны не только толкования фразеологизмов и грамматические сведения, но и разработаны необходимые

режимы правильного употребления фразеологизмов в речи, т. е. ею предложена категория речевого стандарта, связанная с демократизацией языка на рубеже веков. Кроме традиционных дефиниций, словарь содержит смысловые и ситуативные подтолкования, разработана целая система эмоциональных, оценочных и стилистических помет, общая организация материала – тематическая. Иллюстративный материал впервые организован в рамках «Я–ты–он–грамматики» (Э. Бенвенист). К словарю прилагаются три указателя, позволяющие облегчить поиск нужного фразеологизма: «Тематический указатель идиом», «Алфавитный указатель идиом» и «Алфавитный указатель слов-компонентов». Все это делает данный словарь незаменимым при обучении русскому языку инофонов.

«Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий», вышедший на 10 лет позднее являет собой доработанную и отшлифованную до блеска концепцию первого словаря. В нем представлены толкования значений 1500 наиболее употребительных фразеологизмов русского языка. Фразеологизмы описываются как знаки языка культуры, поэтому в толковании дается ситуация, в которой используется данный фразеологизм, и приводится ее свернутая формула, что позволяет правильно выбрать фразеологизм в обыденном общении. Примеры, взятые из всех жанров письменной речи, в том числе – из Интернета, также указывают на особенности употребления фразеологизмов.

В словаре впервые представлена система символических значений, а также эталоны и стереотипы как знаки «языка культуры». Это принципиально новый тип фразеологического словаря. Тщательно разработанные статьи позволят точнее реконструировать языковую картину мира, они расширяют знания о ментальном мире человека. Каждая словарная статья в нем – самостоятельный лингвистический жанр. Такой словарь должен стать основой для изучающих русский язык как неродной.

Таким образом, работы Вероники Николаевны, будучи абсолютно новаторскими в осмыслении того или иного языкового явления, становились классическими почти сразу же после выхода их в свет.

Бескорыстная самоотдача во всем – преданность науке, дисциплина мышления, дух подвижничества, влюбленность в язык и науку о нем, позволили Веронике Николаевне оставить богатое творческое наследие, в котором заложены целые пласты теоретически обоснованных, оригинальных, научно перспективных концепций, ориентированных на решение центральных проблем номинации, фразеологии, лингвокультурологии, лексикографии и др.

Влияние ее незаурядной личности на нравственную атмосферу коллектива, где она работала, – трудно переоценить. В.Н. Телия были при-

сути высочайшая требовательность к себе, бескомпромиссность и одновременно доброта и понимание по отношению к другим. Ее высокие нравственные принципы, уважение к иным научным концепциям и направлениям, блестящие ораторские способности – все это составляло основу личности ученого-классика, ушедшего от нас. Многие из начатого ею живет в ее учениках и продолжается ими.

#### Л и т е р а т у р а

1. *Телия В.Н., Дорошенко А.В.* Лингвокультурологическая гипотеза воспроизводимости языковых выражений // Живодействующая связь языка и культуры. Материалы конф., посвященной юбилею проф. В.Н. Телия. Тула, 2010. В 2-х тт. Т. 1. С. 5–13.
2. *Телия В.Н.* Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Языки русской культуры, 1996. – 288 с.

#### MEMORIA ET GLORIA

V.A. Maslova

*Keywords:* cultural code, anthropocentric phraseology,  
cultural connotation, cultural linguistics

#### *Abstract*

This article analyzes the creative heritage of Veronica Nikolaevna Teliya – a classical phraseologist who developed the linguocultural area as one of the most productive linguistic areas in the twenty-first century. First of all, the language was for her a cultural code of the nation, and only then – a tool of communication and knowledge.

## **О семантическом единстве синхронии и диахронии во фразеологии (Водой не разольёшь)**

© доктор филологических наук В.М. Мокиенко, 2013

В статье рассматриваются диахронические аспекты лингвокультурологической информации в «Большом фразеологическом словаре» под редакцией В.М. Телия. Симбиоз детализированной синхронической характеристики с историко-этимологическим комментарием здесь позволяет представить все когнитивное пространство русских фразеологизмов. При этом и детализированный анализ синхронной ипостаси фразеологизма, наблюдение за его функционированием в тексте и контекстуальным отражением и преобразованием символичности его компонентов могут «навести» на объективную этимологическую расшифровку или помочь ее скорректировать. Предлагаемый постулат в статье демонстрируется на конкретном примере, символически подчеркивающим неразрывность симбиоза синхронного и диахронического во фразеологии – истории и функционировании русской идиомы *водой не разольёшь кого*, характеризующей крепкую дружбу.

*Ключевые слова:* фразеологизм, фразеологический словарь, синхронная семантика фразеологизма, диахроническая семантика фразеологизма, внутренняя форма, функционирование фразеологизма в тексте

Наша фразеологическая семья потеряла свою идеетворную и искрометную Веронику Николаевну Телию. Еще недавно мы поздравляли ее с последним юбилеем, звучал ее голос, рождались ее блистательные книги. И хотя ее нет, фразеологическая жизнь Вероники Николаевны продолжается и продолжится, пока остаемся мы – читатели ее книг. Одной из таких книг, которым уготована долгая жизнь, несомненно является «Большой фразеологический словарь русского языка», созданный под руководством и редакцией В.Н. Телии большой группой ее учеников и единомышленников [БФСРЯ 2006]. Это фразеологическая энциклопедия, воплотившая теоретические постулаты когнитивной науки и достижения практической фразеологии. Чтение этого словаря дает и еще много лет даст повод для размышлений, комментариев и дополнений.

В «Большом фразеологическом словаре» каждая словарная статья разворачивается в последовательной аналитической процедуре, в которой культурные смыслы ФЕ выявляются поэтапной расшифровкой своеобразного палимпсеста, аккумулировавшего различные слои языкового подсознания. Симбиоз этих этапов достигался не только длитель-

ным и целенаправленным трудом его составителей, но и обеспечивался постепенным развитием фразеологической и общей когнитологии. Как мне уже приходилось специально писать в статье к юбилею В.Н. Телия [Мокиенко 2010], одним из концептуально важных достижений «Большого фразеологического словаря», созданного группой В.Н. Телия, является теоретическое и практическое преодоление разрыва между синхронным и монолингвальным подходом к когнитологии и традиционным сравнительно-историческим и сопоставительным языкознанием. Возвращение к лингвистически доказуемым этимологиям большинства ФЕ, описываемых в Словаре, придало многим из его культурологических комментариев объективность и тем самым поставило реконструкцию фразеологической картины мира на прочную основу.

Нам, диахронистам, особенно отраднo читать «Большой фразеологический словарь» еще и потому, что из полутора тысяч словарных статей не менее одной тысячи включают прямые отсылки к этимологиям, представленным в двух наших словарях – [Бирих, Мокиенко, Степанова 1998, 2007] и [Мелерович, Мокиенко 1997, 2005]. Причем сделано это в высшей степени корректно: каждая ссылка исключительно точно паспортизируется и наши этимологии плавно перерастают в собственно культурологические комментарии составителей Словаря. Для нас, авторов двух названных словарей, и всего нашего Фразеологического семинара, участвовавшего в их составлении, такой подход особо дорог не только в силу востребованности наших многолетних расшифровок русской и славянской фразеологии, но и как знаковое явление – как знамение наступившего в нашей Фразеологии симбиоза синхронического и диахронического анализа ФЕ, как реальное доказательство лексикографического единения историко-этимологической и когнитивной ипостасей отечественной фразеологии и фразеографии. И здесь вновь В.Н. Телия и ее творческая группа опережает лексикографические и когнитологические идеи многих европейских центров фразеологии, где классическая дихотомия «Синхрония – диахрония» все еще видится лишь в ее оппозиционности.

Симбиоз синхронного и диахронического во фразеологии задан особой функцией внутренней формы ФЕ [Мокиенко 1989: 233-246]. Когнитологическая (resp. культурологическая) информация во многом добывается именно путем все более глубокого погружения во внутреннюю форму ФЕ. Однако, и детализированный анализ синхронной ипостаси фразеологизма, наблюдение за его функционированием в тексте и контекстуальным отражением и преобразованием символичности его компонентов могут «навести» на объективную этимологическую расшифровку или помочь ее скорректировать.

Покажем это на конкретном примере, символически подчеркивающим неразрывность симбиоза синхронного и диахронического во фразеологии.

Выражение *водой не разольешь кого* – одна из самых популярных русских фразеологических характеристик крепкой, нерушимой дружбы, неразлучности близких друзей. Оно зафиксировано практически всеми толковыми и фразеологическими словарями (напр., [Бирих, Мокиенко, Степанова 1998: 87; ФСРЯ 1978: 74; БТС: 139; ШЗФ 1987: 41]). Его значение – ‘в тесной дружбе, относясь друг к другу с глубокой привязанностью; в полном единении; неразлучные’ – легко проиллюстрировать многими цитатами из классической и современной литературы:

Проходя за стулом Даши, поцеловал ее волосы. – Нас с тобой, Катюша, теперь **водой не разольешь**... (А.Н. Толстой. *Хождение по мукам*.)

[Рогов:] Поди, сколько всего надумали на будущее. Он у нас главный мечтатель. Все с твоей Машей – **водой их не разольешь**. (Н. Вирта. *Хлеб наш насущный*. – ФСРЯ 1978, 382).

Я знаю, какая дурь лезет тебе в голову. Что это неспроста, что это дурной знак. Это такие пустяки, И так естественно. Мальчик никогда не видал меня. Завтра присмотрится, **водой не разольешь**. (Б. Пастернак. *Доктор Живаго*. – БФСРЯ 2006, 132).

Как правило, в контекстах употребления этого фразеологизма семантика «дружбы» подчеркивается либо прямо словами *дружба, друзья, дружить* и их «заменителями» типа *три мушкетера* и т. п., либо словами-сопроводителями, поясняющими или усиливающими такую характеристику:

А ведь *какая дружба была!* Вот уж правильно: **водой не разольешь**. Однако Анатолий [Мариенгоф] не переносил, когда, даже в шутовском тоне, ему намекали, что Есенин талантливей его. (М. Ройзман. *Все, что я помню о Есенине*.)

Они были сверстники. В одном классе учились. Ты только подумай, с *самого первого класса дружили!* Да как! **Водой не разольешь**. (Е. Рысс. *Страх*.)

А *друзья* они были – **водой не разольешь**. (А. Куприн. *Листригоны*.)

– Мы их *тремя мушкетерами зовем*, – сказал Смирнов Калучину. – Одногодки, вместе пришли на корабль, **водой не разольешь**. (Панов. *Колокола громкого боя*. – БАС-2, 2, 340).

Оборот известен и в другом морфологическом варианте, типичном для русского языка, который также является выражением безличности – *водой не разлить кого*:

– Если ничего не узнаю, дойду до Пятовых... Там уже наверно все знают. Феня-то Пятова с Ньюшей Брагиной – **водой не разлить**. (Д. Мамин-Сибиряк. Дикое счастье. – ФСРЯ 1978, 382.)

Сейчас Матвей, ворча, кивал на своего любимого брата и Бестужева, ставших неразлучными друзьями.: «**Да их водой не разлить!**» (О. Форш. Первенцы свободы – ФСРЯ 1978, 382.)

А какими они друзьями были, **водой не разлить!** (И. Эренбург. Буря – ФСРЯ 1978, 382.)

В отличие от многих активных русских фразеологизмов выражение *водой не разольешь кого* не претерпевает оригинальных и больших семантических и структурных трансформаций, что отмечено и в нашем словаре «Фразеологизмы в русской речи» [Мелерович, Мокиенко 1997: 103–104]. Здесь зафиксированы лишь простые смысловые и формальные преобразования типа *не разлей вода*, *быть не разлей вода*, *дружба – не разлей водой* и т. п., которые, собственно, являются не индивидуально-авторскими, а узуальными, генерированные русской народной речью:

– Впрочем, Уваров – первостатейный малый: пятерочник, член партийного бюро, общественник, со Свиридовым – **не разлей вода**. (Ю. Бондарев. Тишина – ФСРЯ 1978, 382.)

Зыков с Тонечкой – не разлей вода. Мы, говорит, из одной деревни. (В. Гончаров. Дорога. – Ф. 1, 68)

Друзьями «**не разлей вода**» были у Петьки цыган Вася – буян, соседа, и белорус Коля – тихоня и скромница. (В. Щенников. Шапка из волчьей шерсти. – Ф. 2, 116).

Вот я недавно кино видел – «Кубанские казаки» называется. Так там, понимаешь, **дружба у председателей – не разлей водой**. (Ф. Абрамов. Пути-перепутья.)

– Зотова знали? – Ну а как же! Знал, *дружили* мы с ним в детстве. **Не разлей вода были**. (С. Высоцкий. Выстрел в Орельей Гриве.)

Лишь один вариант, пожалуй, можно назвать более или менее оригинальным, поскольку он представляет собою развернутую метафору, отталкивающуюся от нашего фразеологического образа, – *не было в природе такой воды, которая могла бы разлить их*:

Они стояли неразбиваемой до гробовой доски, преданной друг другу троицей, **и не было в природе такой воды, которая могла бы разлить их**. Они звенели стаканами, клялись и опять звенели стаканами, еще и еще раз подтверждая свое *братство*. (В. Ситников, Свадебный круг.)

Исходный образ этого фразеологизма может показаться прозрачным: водой разливают сцепившихся в схватке животных или людей. Поэтому

многие историки фразеологии, считая выражение «собственно русским», связывают его именно с обычаем (якобы бытовавшим в русских деревнях) разливать водой дерущихся животных (быков), когда другие средства их усмирения не помогают. Отсюда и конкретная ассоциация, вызвавшая возникновение фразеологизма: друзья держатся всегда вместе, их даже водой не разольешь [КЭФ 1979, № 2: 54; Опыт 1987: 29; Зимин, Спириин 1996: 267; БФСРЯ 2006: 133; Алефиренко, Золотых 2008: 56]. Такую же мотивировку для бел. *вадой не разальеш каго* признает и автор этимологического словаря белорусских фразеологизмов И.Я. Лепешев [2004: 66].

На первый взгляд, такое объяснение кажется правдоподобным. Оно как будто подкрепляется и двумя вариантами оборота. Одним – диалектным (волгоградским) *хоть водою разливай кого* ‘о людях, которые постоянно ссорятся, бранятся’ [Глухов 1988: 168; Мокиенко, Никитина 2008: 92]. Другим – широко известным *окалить (облить) холодной водою кого* ‘охладить чей-л. пыл, рвение’, ‘привести в замешательство кого-л.’ [ФСРЯ 1978: 296; Зимин, Спириин 1996: 325; БТС: 139, 707, 1450].

Однако, правдоподобность такого объяснения несколько колеблет семантическая логика: ведь сцепившиеся в драке животные и люди – отнюдь не образец неразлучной дружбы, а наоборот – символ непримиримой вражды. Лапидарное толкование М.И. Михельсона к выражению *хоть водою разливай* – «так сцепились» [Михельсон 1905, 2: 472], тоже кажется противоречивым семантически, давая при этом несколько иное направление возможной расшифровке исходного образа. Возможно, правда, что первоначально оборот мог быть ироническим, откуда и его шутливая тональность в современном употреблении [Мокиенко 1994: 82].

Именно на это смысловое противоречие обращают внимание составители «Большого словаря русской фразеологии» под редакцией В.Н. Телия (автор словарной статьи о выражении *водой не разольешь* И.В. Зыкова). С одной стороны, семантика фразеологизма подсказывает, что в «создании образа фразеол. участвует метафора, уподобляющая неспособность разорвать тесные, близкие, дружеские отношения между кем-л. – обычно между неразлучными друзьями – попытке полить на них **водой**, для того, чтобы они отошли друг от друга, разошлись». С другой – «в смысловой основе образа фразеол. лежит оксюморон – сочетание противоположных по значению понятий, действий: обычно **водой** пытаются разлить вцепившихся друг в друга людей или животных...» [БФСРЯ 2006: 133].

Расширение языкового материала, инициированное замеченным И.В. Зыковой противоречием, проливает, как кажется, иной свет на образные истоки оборота. Так, уже упомянутый его разговорный вариант *не разлей вода* ‘о неразлучных друзьях’ уже не обязательно предпола-

ет «обливание водой» сцепившихся в драке животных, а вызывает ассоциацию с чем-то монолитным, сросшимся друг с другом так, что даже вода не может разделить, «разлить» этот монолит. В какой-то степени такую ассоциацию подкрепляет и диалектный (пск., смол.) субстантивный вариант нашего выражения – *неразливная дружба* ‘крепкая дружба, такая, что водой не разольешь’ [СРНГ 21: 140], а также архангельский оборот *водой не размоешь чего* ‘о большом количестве чего-л.’ [АОС 4: 153]. Ср. и синонимичный фразеологизм, приведенный М.И. Михельсоном к нашему выражению – *такая дружба, что топором не разрубишь* [Михельсон 1905, 1: 112].

Обращение к другим языкам не только показывает, что наш оборот нельзя назвать «собственно русским», но и подтверждает предлагаемую расшифровку. Бел. *вадою не разліць* и укр. *водою не розлити* имеют то же значение, что и русский фразеологизм. Так., бел. *вадой (вадою) не разліць* и *вадой не разальеш каго*, имеющий то же значение, что и русский оборот, широко употребляется в литературном языке [Лепешаў 1993, 2: 251-252], как и укр. *[i] водою не розлити (не розілляти) кого; нерозлий вода хто з ким* [ОС 1978, 291; СФУМ 2003, 611; ПП 1, 53]. Белорусская же пословица *Чужую бяду і я развяду, а сваю і вадою не разалью* [Грынблат 1976: 445] убедительно иллюстрирует «монолитность» связи того, что нельзя «разлить водой»: ведь свою беду разделить на составные части никак нельзя способом, которым разливают сцепившихся собак. Ср. севернорусскую пословицу *Ведрами разольешь, так каплями не соберешь* [Рыбникова 1961: 45; Аникин 1988: 42], где идея «монолитного водоразлива» выражена иным образом.

Еще более убедительным предлагаемое объяснение делают параллели с балтийскими языками. Литовские выражения *vanduo neperbėgtų per tarpą* – «вода бы не протекла (букв. ‘не пробежала бы’) между кем-л.», *vandens lašas neperbėgtų* – «капля воды не протекла бы (букв. ‘не пробежала бы’) между кем-л.», *vandens lašas neperbėgo* – «капля воды не протекла», *vandens lašas neprasisunkė* – «капля воды не просочилась», *kaip vanduo* – «как вода» [FŽ 2001: 786-789] характеризуют прежде всего неразлучную дружбу. Они, как легко увидеть, весьма напоминают русское *не разлей вода*. В латышском же языке к водной стихии как потенциальной «разлучнице» неразлучных друзей присоединяется и огонь: *ne uguns, ne ūdens tos nevar šķirt* – «ни огонь ни вода этих не может разлучить» [LFV 2000: 1276].

Исходным образом нашего выражения, следовательно, было такое крепкое соединение чего-либо (а потом – и кого-либо), которое не могла отделить друг от друга даже столь могучая стихия, как вода.

Почему же историки русской фразеологии столь уверенно относят выражение о дружбе к драке сцепившихся между собою животных, а не к неразделимой водной стихии?

Как представляется, «виною» тому – наш баснописец, «дедушка» И.А. Крылов. В известной басне «Собачья дружба!» он ярко развернул напрашивающуюся ассоциацию «разливания водой» с жестокой дракой:

С Пиладом мой Орест грызутся  
– Лишь только клочья вверх летят:  
*Насилу* наконец их *розлили* водою.  
Свет полон дружбою такою.

Эта ассоциация благодаря басне становилась все устойчивее, воспроизводясь у наших классиков, что отразил в своем словаре и М.И. Михельсон [1903, 2: 472]:

Таковую драку подняли, **хоть водой разливать**. (А.Ф. Писемский. Богатый жених.)

Когда порядком бороды  
Друг дружке поубавили,  
Вцепились за скулы!  
Пыхтят, краснеют, корчатся,  
Мычат, визжат, а тянутся!  
– «Да будет вам, проклятые!»  
Не **разольешь** водой.  
(Н.А. Некрасов. Кому на Руси жить хорошо.)

Реминисценции басенного сюжета, естественно, отражаются и в современной литературе. Вот достаточно типичный контекст такого рода:

– С мамой вообще никогда никто не ругался. – А что ж теперь, кто ругается? – Да они и ругаются – свекровь со своей любимой снохой – пыль до потолка. И вот ведь загадка – чем больше ссорятся, тем больше делаются **не разлей вода**. (Л. Скорик. Присуха – Ф. 2, 116.)

Как видим, И.А. Крылов, ярко ожививший ассоциативный (а не этимологический) образ фразеологизма, придал выражению *водой не разлить* иной, противоположный смысл, весьма подходящий к сюжету басне о собачьей, а не человеческой – как у Ореста и Пилата – дружбе. Исходная же логика этого выражения, восходящая к представлениям о неразделимости воды, была предана забвению. Но она реконструируется диахроническим анализом, подтверждающим, что смысловое противоречие, на которое обратили внимание составители «Большого словаря русской фразеологии» под редакцией В.Н. Телия, порождено символической эволюцией выражения о неразливной дружбе.

## Л и т е р а т у р а

1. *Алефиренко Н.Ф., Золотых Л.Г.* Фразеологический словарь: Культурно-познавательное пространство русской идиоматики. М.: Изд-во «Элпис», 2008. – 472 с.
2. *Аникин В.П.* (ред. и сост.). Русские пословицы и поговорки. М., 1988. – 431 с.
3. АОС – Архангельский областной словарь. Вып. 1–12 / Под ред. О.Г. Гецовой. М.: Изд-во Московского университета; Наука, 1980–2004.
4. *Бирях А.К., Мокиенко В.М., Степанова Л.И.* Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. / Под ред. проф. В.М. Мокиенко. СПб.: Изд-во СПбГУ–Фолио-Пресс, 1998. – 704 с.; 2-е изд., испр. / Под ред. проф. В.М. Мокиенко. СПб.: Изд-во СПбГУ–Фолио-Пресс, 2001. – 704 с.; 3-е изд., испр. и доп. М.: Астрель: АСТ: Люкс, 2005. – 926. [2] с.; 4-е изд., стереотипн. М.: Астрель: АСТ: Люкс, 2007. – 926. [2] с.
5. БТС – Большой толковый словарь русского языка. / Сост. и гл. ред. С.А. Кузнецов. – СПб.: «Норинт», 1998. – 1536 с.
6. БФСРЯ 2006 – Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Отв. ред. д-р филол. наук В.Н. Телия. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. – 784 с.
7. *Глухов В.М.* Словарь русской просторечно-диалектной фразеологии (собран в говорах Иволгинского р-на Волгоградской области). 1988. (Машинопись).
8. *Грынблат М.Я.* (сост.) Прыказкі: Прыказкі і прымаўкі. Кн. 1–2. / Склад. М.Я. Грынблат. Мінск, 1976. – 559 с.; 616 с.
9. *Зимин В.И., Спирин А.С.* Пословицы и поговорки русского народа. М: «Сюита», 1996. – 544 с.
10. КЭФ 1979, № 2 – *Шанский Н.М., Зимин В.И., Филиппов А.В.* Краткий этимологический словарь русской фразеологии // РЯШ. 1979, № 2. С. 52–59.
11. *Лепешаў І.Я.* Фразеалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск: Беларуская Энцыклапедыя», 1993. Т. 1 (А-Л). – 590 с.; Т. 2 (М-Я). – 607 с.
12. *Лепешаў І.Я.* Этымалагічны слоўнік фразеалагізмаў. Мінск: «Беларуская энцыклапедыя», 2004. – 448 с.
13. *Мелерович А.М., Мокиенко В.М.* Фразеологизмы в русской речи. Словарь. М.: «Русские словари», 1997. – 864 с.; изд. 2-е. М.: «Русские словари, Астрель», 2001. – 855 с.; изд. 3-е. М.: «Русские словари, Астрель», 2005. – 855 с.
14. *Михельсон М.И.* Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний. СПб. Т. 1, 1903. – 779 с. Т. 2, 1905. – 580+250 с.
15. Мокиенко 1994 – *Михельсон М.И.* Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний / Предисл. и комментарии В.М. Мокиенко. М.: «Русские словари», 1994. Т. 2. Приложение: с. 3–98.
16. *Мокиенко В.М.* Славянская фразеология. 2-е изд., испр. и доп. М.: «Высшая школа», 1989. – 287 с.
17. *Мокиенко В.М.* Культурно значимые смыслы ФЕ как их историко-этимологическая ретроспекция (на материале Большого фразеологического словаря русского языка) под редакцией проф. В.Н. Телия // Живодействующая связь языка и культуры. Материалы Международной научной конференции, посвященной юбилею доктора филологических наук профессора Вероники Николаевны Телии. Том. 1. Язык. Ментальность. Культура. М.–Тула, 2010. С. 224–231.
18. *Мокиенко В.М., Никитина Т.Г.* Большой словарь русских поговорок. Более 40 000 образных выражений. / Под общей редакцией проф. В.М. Мокиенко. М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2008. – 784 с.
19. Опыт 1987 – *Шанский Н.М., Зимин В.И., Филиппов А.В.* Опыт этимологического словаря русской фразеологии. М.: Русский язык, 1987. – 239 с.

20. ОС 1978 – *Олійник І.С., Сидоренко М.М.* Українсько-російський і російсько-український фразеологічний словник. Вид.2-е. Київ, 1978. – 447 с.
21. ПП 1-4 – Прислів'я та приказки. Упорядник М.М. Пазяк. К.: «Наукова думка». Т. 1. Природа. Господарська діяльність людини. 1989. – 479 с. Т. 2. Людина. Родинне життя. Риси характеру. 1990. – 524 с. Т. 3. Взаємини між людьми. 1991. – 440 с. Т. 4. Українські прислів'я, приказки та порівняння з літературних пам'яток. Упорядник М.М. Пазяк. К.: Наукова думка, 2001. – 392 с.
22. *Рыбникова М.А.* Русские пословицы и поговорки. М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 230 с.
23. СРНГ – Словарь русских народных говоров. / Под ред. Ф.П. Филина и Ф.П. Сороколетова. Вып. 1–44 (издание продолжается). Л.–СПб., 1965–2011.
24. СФУМ 2003 – Фразеологічний словник української мови / Уклад.: В.М. Білоноженко та ін. Від. ред. В.О. Винник. К.: «Наукова думка», 2003. – 1104 с.
25. Ф. 1, 2 – Фразеологический словарь литературного языка конца XVIII-XX в. / Под ред. А.И. Федорова. Тт. 1–2. Новосибирск: «Наука», 1991.
26. ФСРЯ 1978 – Фразеологический словарь русского языка. / Под ред. А.И. Молоткова. М.: «Русский язык», 1967. – 543 с.
27. ШЗФ 1987 – *Шанский Н.М., Зимин В.И., Филиппов А.В.* Опыт этимологического словаря русской фразеологии. М.: Русский язык, 1987. – 367 с.
28. FŽ 2001 – Frazеologijos žodynas / Lietuvių kalbos institutas; redaktorių kolegija: Jonas Paulauskas (red.)... [et. al]. 1-asis leid. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2001. – XVIII, 886 p.
29. LFV 2000 – *Laua A., Ezeriņa Veinberga S.* Latviešu frazeologijas vārdnīca. Rīga: „AVOTS“, 2000. – 1461 p.

**ON THE SEMANTIC UNITY  
OF THE SYNCHRONY AND DIACHRONY IN PHRASEOLOGY  
(*Водой не разольёшь*)  
V.M. Mokienko**

*Keywords:* idiom, phrase book, synchronic semantics of the idiom,  
diachronic semantics of the idiom, the inner form,  
the functioning of an idiom in the text

*Abstract*

The article deals with the diachronic aspects of the linguoculturological information in the "Big Dictionary of Russian Phraseology" edited by V.N. Teliya. Symbiosis of the detailed synchronic and diachronic characteristics in this Dictionary allows us to represent all the cognitive space of the Russian phraseologisms. In this case the detailed analysis of synchronic semantics of the idiom, its functioning in the text and the contextual reflection and transformation also are capable of "restoring" its objective etymological source. The proposed postulate of the article shows a specific example that symbolically emphasizes the indissoluble symbiosis of synchrony and diachrony in the phraseology – the history and functioning of the Russian idiom *водой не разольёшь*, which characterises the devoted friendship.

## Символ и реальность в православном богослужении<sup>1</sup>

© доктор филологических наук В.И. Постовалова

В статье на материале теолингвистического анализа литургического богослужения в православной Церкви рассматривается проблема онтологической взаимосвязи символа и реальности. Дается характеристика литургического символа как многомерного мистико-семиотического образования.

*Ключевые слова:* Homo symbolicus, символический универсум культуры, символ, символический реализм, литургическое богослужение, литургический символ, теолингвистический анализ

*Посвящается светлой памяти  
Вероники Николаевны Телия*

По мере приближения к «реальности» все меньше нужно слов. В вечности же уже только «Свят, свят, свят...» Только слова хвалы и благодарения, моление, белизна полноты и радости. Поэтому и слова только те подлинны и нужны, которые не о реальности («обсуждение»), а сама – реальность: ее символ, присутствие, явление, таинство. Слово Божие. Молитва. Искусство. Когда-то таким словом было и богословие: не только слова о Боге, но божественные слова – «явление»... Что такое молитва? Это память о Боге, это ощущение Его присутствия. Это радость от этого присутствия. Всегда, всюду, во всем.

*Протоиерей Александр Шмеман.  
Дневники.*

### 1. КАТЕГОРИЯ СИМВОЛА В ТВОРЧЕСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ В.Н. ТЕЛИЯ

Символ и его бытование в языке, культуре и жизненном мире человека является одной из ведущих тем в научных изысканиях Вероники Николаевны Телия. Идея символа была положена в основание самой ее лингвокультурологической концепции о «живодействующей» взаимосвязи языка и культуры, важнейшими понятиями которой являются

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации (соглашение 8009 «Языковые параметры современной цивилизации»), гранта Президента РФ для государственной поддержки ведущих научных школ РФ, проект № НШ-1140.2012.6 «Образы языка в лингвистике начала XXI века», а также Программы Секции языка и литературы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики» (2012–2014) по разделу «Динамика концептуальной парадигмы культуры, слово как языковой элемент формирования культурно-эстетического канона». В работе сохраняется написание цитируемых источников. Курсив принадлежит автору статьи.

*Homo symbolicus* («человек символический»), «культура как символическая Вселенная», «симболярий культуры», «символ», «культурно-национальный символ», «языковой символ», «квазисимвол».

По одному из толкований культуры, развиваемых В.Н. Телия, культура есть «семиотически бытующая в человеке в виде ментальных структур осознания мира “символическая Вселенная”» [Телия 2004: 680]. Первоначально выражение «символическая Вселенная», понимаемое метафорически, использовалось в ее работах для именованя не самой культуры в целом, а отдельных моментов культуры, в частности, культурных установок в актах семиозиса. Как утверждает Телия: «Установки культуры, обретая ту или иную знаковую форму, образуют <...> символическую вселенную, в которой человек и осуществляет свою жизнедеятельность» [Телия 1999: 18]. Позднее выражение «символическая Вселенная» стало применяться в ее работах для характеристики «окультуренного» образа мира как части наивной картины мира, создаваемой на основе надличностных форм коллективных представлений лингвокультурного сообщества. По словам В.Н. Телия, «окультуренный» образ мира, или его видение в категориях культуры, есть «символическая Вселенная», имеющая свое собственное «семиотическое бытие, представленное “языком” культуры, или ее симболярием», образуемым «многослойными сферами ее естественно-языковой концептуализации» [Телия 2002: 95]<sup>2</sup>.

Не рассматривая специально вопроса о природе и значении символа, В.Н. Телия останавливается на осмыслении собственно языковых символов, в состав которых входят слова-символы и слова и словосочетания, получающие «символьное прочтение». Для описания специфики языкового символа Телия обращается к понятию символической функции, разграничивая два типа таких функций – символическую функцию культурной реалии и символическую функцию имени языкового знака. В отличие от символа в привычном его понимании, где носителем символической функции выступает предмет, артефакт или персона, в языковом символе речь идет о смысле, ассоциативно замещающем некоторую идею. По выражению В.Н. Телия, «материальным экспонентом» замещения идеи в языковом символе является не реалия как таковая, а имя [Телия 1996: 243]. Применительно к таким случаям, когда символ-

---

<sup>2</sup> В своем понимании «симболярия» В.Н. Телия следует за истолкованием его в работе В.Н. Топорова, посвященной рассмотрению категории вещи в антропоцентрической перспективе [Топоров 1995: 29]. Что же касается понятийного статуса собственно «симболярия культуры» как одного из составляющих ее языка, то она считает данное понятие «наименее разработанным метаязыковым понятием» в рамках лингвокультурологии [Телия 1999: 21]. О необходимости создания «Симболярия», или «Словаря символов», см. в работе П.А. Флоренского «Symbolarium (Словарь символов)» [Флоренский 1996: 564-574].

ное прочтение получает не реалия, а имя реалии, Телия предлагает употреблять термин «квазисимвол»<sup>3</sup>.

Обитателем и творцом «символической Вселенной» культуры в лингвокультурологической концепции В.Н. Телия является *Homo symbolicus* («человек символический»), в глубинах языкового сознания которого сохраняются древнейшие формы «окультуренного» освоения мира [Телия 2004: 678]. Такие формы могут оживать в номинативной компетенции носителей языка и проявляться в их дискурсивных практиках.

Материалом лингвокультурологии, в видении В.Н. Телия, является язык в его живом функционировании в дискурсах разных типов – в разговорном обиходе, в художественной литературе, в политических риториках и т. п. [Телия, 1999: 24]. В каждом из таких дискурсов бытование символа и даже само его понимание имеет свою специфику. В настоящей работе будет рассмотрен символ в религиозном дискурсе православного литургического богослужения с позиции теолингвистики – новой дисциплины, формирующейся в наши дни на стыке теологии (богословия), религиозной антропологии и лингвистики.

## 2. *HOMO SYMBOLICUS* В СИМВОЛИЧЕСКОМ УНИВЕРСУМЕ КУЛЬТУРЫ

Выражение «символическая Вселенная» в метаязыке В.Н. Телия, равно как и понятие *Homo symbolicus*, восходит к философии символических форм Э. Кассирера, лежащей в основе его философии культуры. Согласно учению Кассирера, человек, в отличие от обитателей животного мира, существует «не просто в более широкой реальности», но «живет как бы в новом измерении реальности», воспринимая реальность через посредство символов [Кассирер 1998: 471]. Другими словами, человек обитает в «символическом универсуме». В этом универсуме, составляющими которого выступают язык, миф, искусство, религия, человек «погружен» в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы и уже ничего не может видеть и знать «без вмешательства этого искусственного посредника» [Там же].

Учитывая, что все формы человеческой культурной жизни носят символический характер, Э. Кассирер предлагает отказаться от классического определения человека как «*animal rationale*» («разумное животное») и определять его как «*animal symbolicum*» («символическое животное»). Определение человека как «*animal rationale*» не является в его видении адекватным, поскольку понятие разума не в состоянии передавать «всеохватывающего обозначения форм человеческой культурной

<sup>3</sup> О понимании категории символа у В.Н. Телия и связанных с ним понятий в общем контексте становления лингвокультурологии см.: [Ковшова 2012: 223-224, 227-228].

жизни во всем ее богатстве и разнообразии» [Там же: 472]. Определение же человека как «animal symbolicum» позволит лучше «понять новый путь, открытый человеку, – путь цивилизации» [Там же]. Позднее в параллель классическому определению человека как *Homo sapiens* («человек разумный») укрепилось определение человека как *Homo symbolicum*, а также *Homo symbolicus*.

Базисным представлением философской антропологии и философии культуры, исходящих из понимания человека как *Homo symbolicus*, является утверждение о том, что «символичность и реальность не представлены друг к другу, а составляют одно живое двуединство» [Флоренский 2004: 279].

В представлении *Homo symbolicus* символ иерархичен. Пронизывая собой все пласты бытия, он сам обладает разной степенью причастности к бытию – от «пульсирующего просвечивания реальности в вещи» до состояния «существенного проникновения символизируемого в символизирующее, трансцендентного в имманентное, ноуменального в феноменальное» [Шишкин 2001: 720].

В симвоологической вертикали бытийственности, задающей онтологическую типологию символов, верхний уровень образует «безусловная и всереальнейшая ноуменальность». Нижний – «чистая и прозрачная феноменальность». В промежутке между ними располагается весь путь восхождения человека от реального к реальному (a realibus ad realiora) [Флоренский 1990: 678-679]. Самый верхний предел в симвоологической вертикали занимают литургические и богословские символы. Ниже располагаются символы искусства. Самый нижний уровень в этой вертикали (но в известной степени даже и за ее пределами) отводится символам математическим с их номиналистическим пониманием символа как чистого знака. Символ в этом последнем истолковании есть «условность условностей и в этом смысле нечто не сущее» [Булгаков 1994: 61].

Осмысление литургического богослужения, составляющее предмет настоящей работы, актуализирует в предельно заостренном ракурсе проблему онтологической взаимосвязи символа и реальности, или, на языке литургики, онтологической взаимосвязи Литургического символа и Литургической реальности. Для того чтобы детальнее рассмотреть специфику такой взаимосвязи, необходимо сначала понять, что такое литургическое богослужение само по себе. Путь к осмыслению феноменов такого рода был сформулирован Кассирером, который в своей «Философии символических форм» писал: «Чтобы уверенно определить своеобразие какой-либо духовной формы, необходимо, прежде всего, подходить к ней с ее же собственными мерками. Точка зрения, с которой оценивается она и ее продуктивность, не должна быть привнесена

откуда-то извне, она должна быть позаимствована из внутренней, фундаментальной закономерности самого формирования» [Кассирер 2002: 109]. Применительно к описанию феномена литургического богослужения это означает выбор имманентной позиции его постижения, каковой является позиция православного самосознания.

### 3. ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ И ЕГО ДУХОВНЫЙ СМЫСЛ

Под Литургией (от греч. *leitourgía* – ‘служение’, ‘общее дело’) в христианско-православной традиции понимается главнейшее соборное богослужение, во время которого совершается таинство Евхаристии (от греч. *eucharistía* – ‘благодарение’) В современной православной Церкви в состав чинопоследования Литургии входят три части. Это – Проскомидия, Литургия оглашенных, или Литургия Слова, и Литургия верных, на которой, по учению Церкви, благодатию Святого Духа совершается предложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы – Святые Дары – и происходит причащение верующих.

#### 3.1. Литургия как мистико-семиотический феномен: таинство и обряд

В видении православия литургическое богослужение предстает как сложное духовно-семиотическое, или на другом языке, – сакрально-символическое действо<sup>4</sup>. Его внутренний, невидимый, мистико-опытный план составляет «таинство» (в терминологии о. П. Флоренского). А его внешнюю, видимую, чувственно-воспринимаемую часть образует «обряд», представляющий собой последовательность молитвословий, песнопений и священнодействий. Таинство и обряд неразрывно связаны друг с другом<sup>5</sup>. Таинство «опалело бы личность, если бы не имело около себя своего обряда», – утверждает о. П. Флоренский [Флоренский 2004: 212]. Если бы «содержимое Св<ятой> Чаши явилось в собственном своем виде величия, то нестерпимого блеска не выдержали бы очи никакой твари» [Там же: 213]. И лишь иногда в исключительных случаях избранным лицам дается способность созерцать «страшные глубины священных тайнодействий». По преданию, преподобный Сергей Радонежский «однажды причастился

<sup>4</sup> Это находит свое выражение и в богословском языке описания. Так, по наблюдению В.В. Бычкова, блаженный Симеон Солунский в своем описании церковных таинств, с одной стороны, регулярно использует семиотические понятия знака, образа, символа, знаменования, изображения. С другой же стороны, он подчеркивает их сакральную значимость, т. е. их «принципиальную вынесенность за пределы чисто семиотического отношения», поскольку в таинствах, утверждает он, через людей действует сам Бог [Бычков 1991: 391].

<sup>5</sup> О двух подходах в отношении к обряду – «обрядоверию» и «опыту обряда как иконы и дара благодати» см.: [Шмеман 2005: 229].

огнем Святого Духа, вошедшим в Святую Чашу, – замечает Флоренский. – В другие разы L<...> тот же преподобный причащался Св<ятыми> Тайнами под видами хлеба и вина» [Там же: 354-355].

В современной церковной практике таинством обычно называют не внутреннюю сторону священнодействия, т. е. не «духовную реальность, незримо стоящую за видимыми знаками и обрядами Литургии» [Шмеман 2005б: 171], а само священнодействие в его целостности. По одной из дефиниций, таинство есть «священнодействие, в котором под видимым знаком верующему сообщается невидимая благодать Божия» [Евдокимов 2002: 371]. Хотя Литургию и называют иногда «Таинством таинств», понимая таинство предельно широко, для церковного самосознания Литургия принципиально несопоставима ни с какими реалиями православного духовного опыта. Как пишет об этом П.Н. Евдокимов: «Здесь невозможно никакое сравнение: евхаристия – это ни самое важное, ни самое главное среди таинств, но в ней Церковь исполняется и проявляется, и каждое таинство зависит от евхаристии и совершается ее силою, которая собственно и есть сила Церкви. Церковь там, где совершается евхаристия, и членом Церкви является тот, кто принимает в ней участие, т.к. именно в евхаристии Христос “с нами до скончания века”, согласно с Его собственным обетованием» [Там же: 375-376].

### 3.2. Духовный смысл Литургии

С позиции православно-христианского самосознания мистическое содержание христианства открывается лишь всей святой Церкви «в ее соборном кафолическом единстве, вне граней времени и пространства» [Жураковский 2005: 5]. В силу же своего безмерного характера содержание это приоткрывается лишь частично. Данный гносеологический принцип относится и к любым попыткам понять духовный смысл совершающегося на Литургии. Вот несколько таких свидетельств-утверждений:

1) «И если ни одна из тайн Божественного Откровения не может быть полностью понята человеческим разумом и полностью выражена человеческим словом, то в еще большей мере непостижима и невыразима тайна тела Христова в Церкви и в Евхаристии» [Афанасий Евтич 2009: 222];

2) «Самым умирительным Таинством, которое не будет понято до конца ни в настоящем веке, ни в будущем, является всесвятое Таинство божественной Евхаристии, дарованное людям безграничной и всеобъемлющей любовью Господа нашего...» [Иосиф Ватопедский 2004: 247];

3) «Сколько бы ни наполнялись мы всё новыми и новыми проникновениями в литургическую действительность, мы никогда не достигаем

ее “конца” <...> Картина сия <...> в сущности – никогда неисчерпаемая, вечно новая и живая» [Софроний Сахаров 1985: 215, 221].

Таким образом, резюмирует архимандрит Софроний (Сахаров): «Подлинные измерения Литургии – воистину божественны, и мы никогда не исчерпаем ее содержания, особенно живя во плоти» [Там же: 218].

Упомянем некоторые из смысловых измерений Литургии, открываемых соборному разуму и духовному опыту Церкви. Экспликацией духовного смысла литургического богослужения занимается литургическое богословие и литургика. В литургическом богословии выделяют три основных тесно связанных друг с другом смысловых плана Литургии.

Это, во-первых, *исторический* план Литургии. По православно-христианскому вероучению, первой Литургией была Трапеза Господня, которую Христос разделил с апостолами на Тайной Вечере. С того времени каждая совершающаяся в Церкви Литургия воспринимается как продолжение и актуализация того единственного и неповторимого события. Говоря об историчности Литургии, подчеркивают также тот момент, что, «Евхаристия в своем земном плане подлинно исторична <...> и как Жертва, единая с исторической же Голгофской Жертвой Спасителя» [Малков 2006: 171].

Во-вторых, в литургическом богословии выделяют *экклезиологический* план Литургии. Евхаристия понимается как таинство Церкви, «явление и исполнение Церкви во всей его силе и святости, и полноте» (Шмеман, 2006: 220). По словам прот. Г. Флоровского, «в евхаристической молитве Церковь созерцает и сознает себя единым и всецелым Телом Христовым» [Флоровский 2002: 358].

В-третьих, в литургическом богословии выделяют *эсхатологический* план Литургии. Евхаристия понимается как Таинство Царства, совершаемое восхождением Церкви к Трапезе Христовой во Царствии Его. Задаваясь вопросом, «какая же духовная реальность явлена и даруется нам в “Таинстве всех таинств”», прот. А. Шмеман полагает, что вопрос этот возвращает нас к «опознанию и исповеданию Евхаристии как Таинства Царства» [Шмеман 2006: 234-235]. В каждой Литургии, замечает он, Церковь встречает «грядущего Господа и имеет полноту Царства, приходящего в силе» [Там же: 278]. В ней «каждому, кто алчет и жаждет, дается уже здесь, на земле и в этом веке, созерцать нетленный свет Фавора, иметь радость совершенную и мир в Духе Святом» [Там же]. Как уточняет Х. Уайбру, Евхаристия «смотрит не только назад, на Тайную вечерю и крест, не только вперед, на окончательное воплощение Божьего замысла, но и ввысь – туда, где крест существует в вечности;

где Царство – не чаемое будущее, а переживаемая радость» [Уайбру, 2000: 28].

Все отмеченные три плана тесно взаимосвязаны. «Тайная Вечеря явила неотмирный, Божественный свет Царства Божьего: вот вечный смысл и вечная реальность этого единственного <...> события, – поясняет прот. А. Шмеман. – И именно этот смысл Тайной Вечери раскрывается в евхаристическом опыте Церкви, его познает она самим своим восхождением в ту небесную реальность, которую на земле, единожды и навсегда, явил и даровал Христос на Тайной Вечери» [Шмеман, 2006: 373].

В литургическом богословии выделяют часто также *космический* и *вселенский* планы Литургии. По словам митрополита Илариона (Алфеева), литургическое богослужение является «священнодействием космического масштаба, соединяя «мир дольний с миром горним, Ангелов с людьми» [Иларион Алфеев 2009: 311]. Это – «окно в горний мир, открывающее видение небесной славы, где Херувимы и Серафимы прославляют Бога» [Там же]. Литургическое богослужение «призвано быть земным отображением этого небесного священнодействия» [Там же]. Как поясняет прот. Г. Флоровский: «Литургическое созерцание преисполнено космическим пафосом, ибо в Воплощении Слова и в Воскресении Богочеловека – исполнилось и завершилось предвечное изволение Бога о мире» [Флоровский 2002: 361]. В Евхаристии «смыкаются и пересекаются все планы бытия: *космический, человеческий, серафимский*. В ней мир открывается как подлинный космос, единый и объединенный, собранный и соборный» [Там же].

Божественная Литургия, таким образом, есть таинство *универсальное*. Хотя Евхаристия и «совершается в разное время и в разных местах, она остается единой, не зависимой от времени и пространства, – пишет митрополит Иларион (Алфеев). – Она началась на Тайной Вечери, но продолжается сегодня и будет продолжаться до скончания века; началась в сионской горнице, но распространилась на всю вселенную» [Иларион Алфеев 2009: 296]. В литургике постоянно подчеркивается тождественность Трапезы Господней на Тайной Вечери и Литургии, совершаемой «днесь», а также Литургии, совершаемой во Царствии Его. По вере Церкви, каждый раз, когда христиане причащаются на Литургии, они «вкушают тот же самый “Хлеб Нетления”», который уготован верным в конце времен [Копейкин 2005: 44].

Литургическое богослужение охватывает собой «не только библейские события, относящиеся к икономии спасения человека, но и вообще космическую жизнь и даже то, что было до сотворения мира и чего ожидаем, когда <...> “времени уже не будет” (Откр 10. 6)» [Софроний Сахаров 1985: 224]. Литургическое Таинство, по словам прот.

А. Шмемана, «относится как к миру Божьему в его первозаданности, так и к исполнению его в Царстве Божьем» [Шмеман 2006: 229]. Другими словами, резюмирует прот. Г. Флоровский: «В Евхаристии соединяются начало и конец, евангельские воспоминания и апокалиптические пророчества («Вечеря Агнца» – *В.П.*), – вся полнота Нового Завета <...> в литургическом чине уже горят краски будущего века <...> Воскресение жизни и будет *вселенской Евхаристией*, трапезой, вкушением жизни» [Флоровский 2002: 361-262].

В самосознании Церкви Литургия *христологична*: «Вся она – во Христе, вся – Христос с нами и мы во Христе» [Шмеман 2006: 387]. Как поясняет иеромонах Афанасий (Евтич): «Божественная Литургия является преимущественно христологической и христоцентричной тайной. Потому что Божественная Евхаристия – это Сам Христос в Своем богочеловеческом, мистериологическом, деятельном и реальном присутствии... Он полностью присутствует в тайне Евхаристии – в Литургии» [Афанасий Евтич 2009: 225-226]. Сущность Литургии состоит в том, что «вся она – от начала до конца – воспоминание, явление, “эпифания”, спасение мира, совершенного Христом» [Шмеман 2006: 390].

Но Литургия в церковном самосознании не только христологична, но и *триадологична*. По православно-христианскому вероучению, «совершение Евхаристического Таинства составляет явление Троицкого Домостроительства: Отец благоволит к Жертве Сына и принимает ее, Сын приносит ее и приносится в ней, Дух Святой освящает и совершает ее» [Григорий 2001: 45]. В церковном понимании Проскомидия есть «отражение небесной реальности Предвечного Совета Пресвятой Троицы» [Малков 2006: 170]. Литургия «предвечна <...> в приуготовлении ее Жертвенного Агнца еще прежде сотворения мира» [Там же: 171]. По словам архимандрита Софрония (Сахарова), когда, подходя к причастию, молятся: «Вечери Твоя Тайные днесь, Сыне Божий, причастника мя прими», то этою молитвой вновь и вновь «просят быть принятыми в лоно предвечного Божества Святой Троицы» [Софроний Сахаров 1985: 227]. Как замечает архимандрит Василий (Гондикакис): «Божественная Литургия заставляет весь мир существовать и действовать по образу Троицы. Она всю природу превращает в *тринитарную литургию*» [Василий Гондикакис 2007: 133].

В литургике постоянно подчеркивается также *сотериологический* характер Литургии, ее непосредственную связь со всем Домостроительством спасения человека и его обожения. По словам архимандрита Иустина (Поповича), «Святая Литургия – это непрестанное осуществление спасения и обожения человеческого существа <...> величественное домостроительство обожения, обогочеловечивания» [Иустин Попович, 2007: 331]. Человек «через вкушение нетленно и животворящей (обо-

женной в воскресении) плоти Господа причащается нетления, соединяется с Самим Богом и обожается» [Епифанович 1996: 95].

На Литургии осуществляется реальное преобразование человека благодатью Святого Духа: «В Евхаристии не только хлеб и вино предлагаются в Тело и Кровь Христа, но и сам причащающийся предлагается из ветхого человека в нового, освобождаясь от груза грехов и просвещаясь Божественным светом» [Иларион 1996: 161]. Человек, по выражению Симеона Нового Богослова, становится «сотелесником Христа». Становится подлинным *Homo liturgus* – «человеком литургическим», призванным к Богочеловеческому сотворчеству и возношению благодарения своему Творцу<sup>6</sup>. Развивая такое понимание, П.Н. Евдокимов утверждает: «В самой своей структуре человек видит себя существом литургическим, человеком Sanctus'a, тем, кто всей жизнью своей и всем своим существом преклоняется и поклоняется, тем, кто может сказать: "Буду петь Богу моему, доколе есмь" (Пс 103. 33)» [Евдокимов 2003: 181].

#### 4. ЛИТУРГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛУЖЕНИИ

##### 4.1. Реализм Божественной Литургии и его проявления

Основную черту православного литургического богослужения составляет реализм, согласно которому Литургия являет собой не фиктивную, а подлинную «умную» реальность невидимого мира. По учению Церкви, в момент совершения Евхаристии мирское пространство посредством сошествия Святого Духа одухотворяется и преобразуется в пространство литургическое, в котором то, что произошло «однажды», совершается «присно». Как пишет С.И. Фудель: «Это совершилось когда-то в мире единожды и неповторимо "на месте, называемом Голгофа", но это совершается вновь и вновь и теперь в храме, бескровно, в образах, но непостижимо реально, так что человечество до конца своей истории только этим живо и действительно: смертью и Воскресением Христа, только этим жертвенным воздухом литургии» [Фудель 2003: 299].

Без условия *религиозного реализма* богослужение превратилось бы в театральное представление на религиозные темы или мистерию, осуществляющую религиозно-драматическое воспроизведение некоего мифа («драмы спасения»). По вероучению Церкви, на Литургии происходит собирание воедино всего опыта спасения и всей полноты той реальности, которая дается в Церкви – «реальности мира как творения Божьего, реальности его как спасенного Христом, реальности того нового неба и

---

<sup>6</sup> О «литургическом человеке» как человеке соборном, не отделимом от Церкви как Теле Христовом, см.: [Евдокимов 2002: 267].

земли, на которое восходим мы в таинстве восхождения в Царство Божие» [Шмеман 2006: 390].

В литургическом богословии постоянно проводится мысль о том, что Литургия реалистична и что она не психологическое воспоминание когда-то имевшего место события Тайной Вечери. В Рождественском богослужении «не только воспоминается рождество Христово, но Христос таинственно рождается и действительно, также как во св<яту> Пасху Он воскресает» [Булгаков 1991: 279]. В своей вечной реальности Литургия есть «всегда сопresentствующая нам Пасха Господня», – утверждает архимандрит Софроний [Софроний Сахаров 1985: 226].

Как замечает прот. С. Булгаков: «Жизнь Церкви в богослужении являет собой таинственно совершающееся боговоплощение: Господь продолжает жить в Церкви в том образе Своего земного явления, которое, совершившись однажды, продолжает существовать во все времена, и Церкви дано *оживлять* священные воспоминания, вводить их в силу, так что мы становимся их новыми свидетелями и участниками» [Булгаков 1991: 279]. Совершающееся на Божественной Литургии воспринимается самими участниками и совершителями его по вере и благодати как сверхреальность, но сверхреальность, в высшей степени подлинная. Вот как передает митрополит (тогда архиепископ) Вениамин (Федченков) внутреннее состояние о. Иоанна Кронштадтского во время совершения им Божественной литургии: «“Что такое престол? – Это божественная Голгофа, на которой распят и умер за грехи мира Агнец Божий”. “Где я стою?” – спрашивает он себя самого. “На небеси... Что я вижу пред собою? – престол Божий. Где я стою? Не на Голгофе ли? Ибо я вижу пред собою Распятого за грехи мира Сына Божия. Где я стою? Не в Сионской ли горнице с апостолами Спасителя моего? ибо вижу пред собою совершающуюся тайную вечерю, слышу таинственные, проникнутые безмерною любовью к погибающему миру слова: “примите, ядите, сие есть Тело Мое”: и “пейте от нея вси, сия есть Кровь Моя Нового Завета” и пр. Вижу, вкушаю и осязаю Самого Божественного Спасителя моего в чудных Его Тайнах»<sup>7</sup> [Вениамин Федченков 1994: 23].

По вере Церкви, во всякой Литургии таинственным образом реально сопresentствует и соучаствует вся Церковь. Невидимо участвует весь собор Неба и земли. Как пишет об этом иеромонах Григорий: «Божественная Евхаристия для святых отцов – это священный собор, то есть собрание Неба и земли, людей и Ангелов, вещественного и невестественного мира <...> На этом торжестве, которое связует Небо и землю, присутствуют все в вере почившие прежде наши отцы: праотцы, патриархи, пророки, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, воздержники <...> Наконец, тварь (все творение)... присутствует здесь

<sup>7</sup> В цитате сохранены авторские знаки.

в хлебе и вине, в фимиаме и теплой воде <...> Итак, Небо и земля, Ангелы и люди, Великий Архиерей с Полнотой (Церкви) составляют одно Тело» [Григорий 2001: 49, 51-62]. Литургия есть «вечеря, трапеза любви Божией к роду человеческому, – свидетельствует о. Иоанн Кронштадтский. – Около Агнца Божия все собираются на дискосе – живые и умершие, святые и грешные, Церковь торжествующая и воинствующая» [Иоанн Кронштадтский 1991: 294].

Небесные участники Литургии для людей, не имеющих особого духовного зрения, остаются невидимыми. Их участие, однако, подтверждается в истории Церкви бесконечным числом свидетельств тех, кому по произволению Божию и даруемой благодати приоткрываются тайны богослужения. «Я слышал, – говорит Иоанн Златоуст, – как некто рассказывал, что ему один старец, дивный муж, сподобившийся зреть откровения, говорил, что он сподобился когда-то такого видения и множество в то время Ангелов видел, насколько то ему возможно было, облаченных в блистающие одежды и окружающих жертвенник и поклоняющихся ниц... и я верю» (цит. по: [Григорий 2001: 48]).

В Синаксарии приводится повествование о том, что, когда святитель Спиридон Тримифунтский произносил на Литургии «Мир всем», ему отвечали ангелы: «И духови твоему». Упомянув об этом сказании, архимандрит Эмилиан (Вафидис), продолжает: «Святые отцы имели такие откровения и видения которые не перестают случаться и до сего дня. А за спиной преподобного Сергия Радонежского в час Божественной литургии всегда стоял ангел. Один раз во время Евхаристии двое учеников святого увидели, что их не трое, но четверо. Стали вглядываться – четвертый исчез. Кто же это был? Увидев его впервые, они спросили: “Нас четверо. Как же это так?” – “Тише, – отвечал им Сергей, – я вам потом объясню. Это святой ангел, которого мне послал Господь. Он каждый раз приходит и мне прислуживает”» [Эмилиан Вафидис 2002: 294-295]. Некоторые духовные лица видели Храм во время богослужения как в огне. В одном из древних Патериков записано: «Говорили про авву Маркелла Фиваидского, что <...> когда стоял за службою, грудь его была омочена слезами. Ибо, говорил, что когда совершается служба, я вижу всю церковь как бы огненную, и, когда оканчивается служба, опять удаляется огонь» [Фудель 2003: 316].

Явление небесных свидетелей, утверждает о. П. Флоренский, отображается в иконостасе. «Иконостас есть сами святые, – пишет он. – И если бы все молящиеся в храме были достаточно одухотворены, если бы зрение всех молящихся всегда было видящим, то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих Самому Богу свидетелей Его, своими лицами и своими словами возвещающих Его страшное и славное присутствие, в храме и не было бы» [Там же: 441-442].

Не имеющие же такого духовного зрения воспринимают невидимо совершающееся на Литургии под покровом символов – по вере Церкви. Ибо «блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин 20. 29).

#### 4.2. Литургия как символическая реальность

Религиозный реализм есть *символический реализм*, согласно которому невидимая высшая (небесная) реальность проявляется в виде некоторых внешних знаков, частично приоткрывающих ее сокровенные планы. Такие внешние знаки таинственных энергийных божественных озарений, изливающихся в чувственном мире, в православно-христианском мирозерцании именуются символами [Епифанович 1996: 36].

В литургическом богослужении, где осуществляется реальное объединение небесного и земного уровней бытия и приобщение верующих к «горнему» миру и к самому Богу, богослужение, по вероучению Церкви, происходит одновременно на двух уровнях – «горнем» и «дольнем». «Здесь», в этом «дольнем» мире, оно осуществляется через символы. «Там», в «горнем» мире, оно совершается «без завес и символов» [Симеон Солунский 1994: 184]. По вере Церкви, символическая форма Богопознания будет превзойдена в «будущем веке». Как поясняет митрополит Иларион (Алфеев): «В Царствии Божиим отпадут символы, остаются только реальности. Там верующие не будут причащаться Тела и Крови Христовых под видом хлеба и вина, но будут “истее” причащаться Самого Христа – Источника жизни и бессмертия. Однако хотя изменится вид, образ, форма приобщения к Богу, не изменится его сущность: это всегда будет личная встреча с Богом, причем человека, не изолированного от других, но находящегося в общении с другими. В этом смысле литургия, совершаемая на земле, – лишь часть той непрестанной литургии, которая совершается людьми и Ангелами в Царстве Небесном» [Иларион Алфеев 2009: 297].

В церковном самосознании Божественная литургия предстает как «великое символическое действие» [Киприан Керн 1947: 342]. И верующий, присутствующий на литургии, «умно приобщается всему этому символическому представлению» [Там же]. Что же невидимо совершается на литургическом богослужении под невидимым покровом символов? По вере Церкви, на Литургии духовному оку верующего открывается видение небесной реальности в ее соотношении с реальностью земной. Вот как описывает это созерцание архимандрит Киприан (Керн): «Перед его (верующего – *В.П.*) взором открывается <...> еще и иное откровение, а именно *небесной литургии*, вечной евхаристической жертвы, начавшейся в недрах Святой Троицы от вечности, и продолжающейся всегда, ныне и присно и во веки веков. Той небесной литур-

гии, где над от вечности закланным Агнцем, от вечности совершающейся жертвой божественной любви, безмолвно склонившись, ужасаются Херувимы и Серафимы, закрывая свои лица и в священном трепете поющие, вопиющие, взывающие и глаголющие “свят, свят, свят Господь Саваоф”. И эта наша *земная литургия*, в которой истинно, реально приносится самое пречистое Тело и самая честная Кровь Христовы есть отображение той вечной небесной литургии, которая постоянно вне времени и вне места совершается там, на Престоле Горней Славы. Это должен созерцать верующий взор христианина, этому должен он умно причащаться, перед этим безмолвствовать» [Киприан Керн 1947: 342-343]. В церковном мирозерцании Божественная Литургия предстает как «икона Царствия Божия, образ “грядущего”» [Зизиулас 2009: 203]. Предстает как подлинная «духовная, мистическая икона различных планов небесной и земной реальностей Евхаристического Таинства» [Малков 2006: 171].

Рассматривая Литургию в целом как символическую реальность, богословы дают различную интерпретацию отдельным ее моментам<sup>8</sup>. Не останавливаясь на характеристике отдельных типов исторических интерпретаций Литургии, отметим, что общим моментом для всех этих типов является проведение принципа «евхаристического реализма». Другими словами, признание несомненной реальности преложения Святых Даров на Божественной Литургии. Как поясняет это архимандрит Софроний (Сахаров): «Мы веруем, что когда мы призываем Отца ниспослать Духа Святого на предлежащие Дары, то призывание всех сих Имен и молитвенное ожидание от Бога превращается в событие духовного порядка. И видимый Хлеб, не меняя своей феноменальной, то есть видимой глазами, сущности, становится онтологически совершенно другой реальностью <...> Так, на Литургии как явление, “феномен” мы телесно видим Хлеб, а как данное по уму высшему, по вере нашей (ибо это превышает наше понимание умом) мы созерцаем Тело Самого Бога» [Софроний Сахаров 2003: 231]. В самосознании Церкви, преложение Святых Даров есть «Тайна, не могущая быть раскрытой и объясненной в категориях “мира сего” – времени, сущности, причинности и т. д.» [Шмеман 2006: 394]. Тайна эта раскрывается вере [Там же].

Общим для всех символических интерпретаций православного богослужения является также признание реализма самой Литургии в целом и ее особого значения для жизни мира. Как пишет преп. Иустин (Попович): «Святая Литургия – это вершина Богочеловеческого реализма. С

---

<sup>8</sup> В своих интерпретациях они опираются на различные типы символизма (изобразительный, мистериальный и эсхатологический), характеризующихся разной степенью проникновения в духовную реальность, стоящую за соответствующими символами. О данных типах символизма см.: [Шмеман 2005а: 453; 2005б: 163-183].

момента воплощения Бога Слова Богочеловек Господь Христос стал самой очевидной, самой бессмертной и самой вечной реальностью всех миров. Прежде всего – наших человеческих миров» [Иустин Попович, 2007: 331]. Евхаристия, по словам о. П. Флоренского, есть «наикрепчайший и наинтологичнейший устой Земли» [Флоренский 2006: 150]. И, в первую очередь, человека. «Необходимо всем такое погружение в Литургию, чтобы ее вечная реальность стала сопутствующей нам в нашей повседневности», – утверждает архимандрит Софроний (Сахаров) [Софроний Сахаров 1985: 224]. Помимо подвига веры, для получения способности духовного углубления в подлинные измерения Литургии необходимы аскетические усилия. По признанию архимандрита Софрония (Сахарова), раскрыть подлинное, бытийное содержание Литургии «потребует от нас многого подвига» [Софроний Сахаров 2007: 254].

Что же касается онтологической (бытийственной) интерпретации отдельных моментов Литургии, то, в зависимости от понимания самой категории символа и его природы, истолкование отдельных моментов богослужения у разных интерпретаторов может колебаться. Такие колебания могут касаться как определения того, с какого момента начинают говорить о «реальности» совершающегося, так и степени категоричности высказываемых утверждений.

Вот как описывается фрагмент Литургии оглашенных у С.И. Фуделя: «Во время пения заповедей блаженства открываются средние, так называемые царские двери (в честь “Царя славы” – Господа) для совершения “малого входа”: священник и дьякон с Евангелием в руках идут от престола через северные, т. е. левые от лица народа, двери на амвон. Это знаменует собой и напоминает собой выход Христа на Его проповедь <...> Свеча, несомая перед Евангелием, знаменует собой Иоанна Крестителя, который был и “предтечей” Господа, и “свотильником света”. Этот выход Христа на проповедь осуществляется на литургии уже не символически – через несколько минут после малого входа чтением слова Божия – апостольских посланий и Евангелия» [Фудель 2003: 308-309]. В определенный момент совершения Евхаристического канона на Литургии, утверждает П.Ю. Малков, «прежнее столь активное звучание в ней символических элементов значительно сокращается – время символов завершается; мы вступаем теперь в ту реальность, с которой до сих пор – всем предшествующим строем Литургического богослужения – были связаны только посредством символов» [Малков 2006: 181]. Теперь «уже Церковь предстоит осуществившейся Евхаристии» [Там же: 181].

Различия в степени категоричности утверждений при интерпретации литургического богослужения особенно очевидно проявляются при истолковании эсхатологического плана Литургии. Так, по выражению

Малкова, «за Евхаристией мы *как бы* (курсив наш – *В.П.*) восходим на Небеса и предстоим за богослужением святых Торжествующей горней Церкви – в сослужении им ангельских сил и при возглавлении этого надмирного Богослужения Самим Господом» [Там же: 170]. Для других интерпретаторов, последовательно проводящих принцип реалистического символизма, это восхождение понимается строго реалистически, а не через призму *als ob* – «как бы». Божественная Литургия, по выражению прот. А. Шмемана, есть «постоянное восхождение, возношение Церкви на небо, к престолу славы, в невечерний свет и радость Царства Божия» [Шмеман 2006: 341-342]. Евхаристическое богослужение есть «вознесение Церкви туда, где она пребывает *in statu patriae*» – в своем небесном отечестве [Шмеман 2005б: 135]. Литургия возводит людей на небо и сама есть это небо на земле. В ней человек обретает Царствие Божие, полнота которого будет достигнута после Второго Пришествия Спасителя.

Отдельную тему исследования составит изучение процессов символизации, десимволизации и переосмысления предыдущих опытов символизации в церковном самосознании, наблюдающихся в ходе истории при осмыслении литургического богослужения.

##### 5. ЛИТУРГИЧЕСКИЙ СИМВОЛ В САМОСОЗНАНИИ ПРАВОСЛАВИЯ

Осмысливая исторические опыты символического толкования литургического богослужения, прот. А. Шмеман задается вопросом о том, какое же понимание символа наиболее адекватно передает литургический опыт и соответствует литургическому преданию Церкви.

По свидетельству исторической литургики, в различных символических интерпретациях богослужебного действия символ часто понимается достаточно неопределенно. И часто в очень расширительном смысле, отождествляясь с такими сходными по структуре и функциям образованиями, как образ, знак и даже миф<sup>9</sup>. В мистико-богословском учении (Псевдо)Дионисия Ареопагита и его опытах интерпретации литургической реальности символ выступает как категория, включающая в себя такие понятия, как образ, знак, изображение, имя, а также предметы и явления реальной жизни и богослужения как свои проявления в определенной сфере [Бычков, 1991: 84].

По-разному понимается в исторических интерпретациях Литургии и бытийственный статус символа – от «абсолютного реализма» вплоть до «ниспадения» символа в категорию «простого знака» [Шмеман 2006:

---

<sup>9</sup> По современному энциклопедическому определению, символ (греч. *σύμβολον* – знак, примета) есть «идейная, образная или идейно-образная структура, содержащая в себе указание на те или иные, отличные от нее предметы, для которых она является обобщением и неразвернутым знаком» [Лосев 1970: 10].

238]. Между тем, утверждает прот. А. Шмеман, Литургия «всей своей сущностью, всей своей укорененностью в Боговоплощении, и в нем явленного, в силе пришедшего Царства Божия, отвергает и исключает противопоставление символа и реальности [Там же: 291]. Наиболее адекватно литургический опыт Церкви, по мысли Шмемана, передает реалистическое истолкование Литургического символа, по которому символы не только обозначают, но реально являют собой обозначаемое. И не просто являют собой мистическую литургическую реальность, но и обладают ее тайнодейственной силой. В соответствии с таким реалистическим пониманием, Литургические символы, следовательно, имеют не конвенциональный (условно-субъективный), а онтологический (бытийственный) характер. Они – не условные знаки в современном формально-семиотическом понимании, а моменты самой духовной реальности.

Для выражения литургического опыта Церкви, полагает прот. А. Шмеман, может быть применим символ только в его первичном – «церковном» – понимании как явления и присутствия такой реальности, которая «в данных условиях и не может быть явленной, иначе как в символе» [Шмеман 2006: 233]. В таком символе, поясняет Шмеман, две реальности – эмпирическая («видимая») и духовная («невидимая») – соединяются не логически, не аналогически и не причинно-следственно, а «эпифанически» (от греч. *επιφανεια* – ‘являю’). И лишь этот первичный – «онтологический» и «эпифанический» – смысл понятия символа и может быть применим к христианскому богослужению. И не только применим, но и «не отрывается от него» [Там же: 234]. Ведь только в таком символе «преодолевается дихотомия реальности и символизма как нереальности и сама реальность познается как, прежде всего, исполнение символа, а символ как исполнение реальности» [Там же]. Так, Проскомидия в литургическом богослужении есть символ, но, как и всё в Церкви, «символ, до конца исполненный реальностью того нового творения, которое во Христе уже есть, но которая в “мире сем” постигается только верой и потому только для веры *прозрачными символами*» [Там же: 294].

За таким пониманием Литургического символа стоит классическая онтологическая трактовка символа, развиваемая в восточно-патристической богословской традиции и в религиозных концепциях творчества. По данной трактовке, восходящей к преподобному Максиму Исповеднику, символ есть не столько «знак отсутствующей реальности», сколько «сама реальность, присутствующая в символе» [Уайбру 2002: 112]<sup>10</sup>. Он есть «форма, через которую течет реальность, то вспы-

<sup>10</sup> В диалектическом ключе такое понимание символа развивается А.Ф. Лосевым. Определяя символ как полную и абсолютную тождественность сущности и явления, идеаль-

хивая в ней, то угасая, – медиум струящихся через нее богоявлений» [Иванов 1974: 647]. Другими словами, символ есть такой «знак высшей энергии, который не просто сигнализирует о явлении, но сам обнаруживает себя как это явление, как своего рода эпифания, прорыв феноменального слоя силою иной природы» [Топоров 2004: 381]. В современной философской мысли символ интерпретируется как «образ, взятый в аспекте своей знаковости», и характеризуется как «знак, наделенный всей органичностью мифа и неисчерпаемой многозначностью образа» [Аверинцев 2001: 156]. Таков и Литургический символ.

В заключение отметим, что интерпретация литургического богослужения на основе символического реализма в православии имеет свою специфику. Во-первых, в силу бесконечной многозначности Литургического символа истолкование символической реальности литургического богослужения здесь никогда не может быть окончательным. И, во-вторых, поскольку символический реализм предполагает признание в интерпретируемой реальности апофатического момента непостижимого и невыразимого, то истолкование символики литургического богослужения есть одновременно и «откровение» (провозвещение), изъяснение сути совершающегося в Храме таинства. И, вместе с тем, оно есть свидетельство о «прикровении» глубинной сути совершающегося.

\* \* \* \* \*

Я видел надпись на скале:  
Чем дальше путь, тем жребий строже.  
*Юргис Балтрушайтис. 1904.*

Для религиозного сознания смерть человека глубоко символична. По словам поэта и художника Максимилиана Волошина, смерть дает «фигуре человека тот последний, окончательный удар резца, который завершает лик и придает ему трагическое единство». Меркнет земной лик человека и встает его «непреодолимый облик» [Волошин, 1988: 529]. Уход из нашего мира Вероники Николаевны Телия четвертого декабря 2011 года в православный праздник Введения во Храм Пресвятой Богородицы с последней очевидностью высвечивает направленность ее жизненного пути ко Храму как высочайшей Святыне. Всю жизнь Вероника Николаевна ощущала себя накануне вхождения в такой Храм, который

---

ного и реального, бесконечного и конечного, он дает следующую экспликацию этой категории: «Символ не указывает на какую-то действительность, но есть сама эта действительность. Он не обозначает какие-то вещи, но сам есть эта явленная и обозначенная вещь. Он ничего не обозначает такого, чем бы он сам не был. То, что он обозначает, и есть он сам; и то, что он есть сам по себе, то он и обозначает. Если сущность есть являемое и именуемое, а явление – существенно и онтологично, то символ не есть ни то, ни другое, но сразу и сущность, и явление, т. е. и вещь и имя» [Лосев 1993: 876].

открывался ей сначала то как Храм Природы, то Храм Искусства, то как Храм Науки. И, наконец, открылся как Храм Церкви Земной и Небесной, «горней», где от века незримо совершается Божественная Литургия.

Вероника Николаевна очень любила Церковь, Священное Писание, православное богослужение и особенно почитала Дванадцатый праздник Успения Пресвятой Богородицы, который всегда стремилась встречать в Пюхтицком монастыре. Но любовь к Церкви никогда не вытесняла в Веронике Николаевне любви к науке. Вера и наука были для нее едины. Ибо, как замечательно сказал Анри Пуанкаре: «Наука ставит нас в постоянное соприкосновение с чем-либо, что превышает нас; она постоянно дает нам зрелище, обновляемое и всегда более глубокое; позади того великого, что она нам показывает, она заставляет предполагать нечто еще более великое» [Пуанкаре 1983: 508].

Такой наукой для Вероники Николаевны и стала Лингвокультурология.

#### Л и т е р а т у р а

1. *Аверинцев С.С.* София-Логос: Словарь. Киев: Дух и Літера, 2001. – 460 с.
2. *Афанасий (Евтич), иером.* Экклесиология Апостола Павла. М.: Новоспасский монастырь, 2009. – 384 с.
3. *Булгаков С., прот.* Православие: Очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991. – 416 с.
4. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. – 415 с.
5. *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев: «Путь к истине», 1991. – 408 с.
6. *Василий (Гондикакис), архим.* Выходное: Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева Пустынь, 2007. – 208 с.
7. *Вениамин (Федченко), архиеп.* Небо на земле. М.: Паломник, 1994. – 140 с.
8. *Волошин М.[А.]* Лики творчества. Ленинград: «Наука», 1988. – 848 с.
9. *Григорий, иером. (Святая Гора Афон).* Литургия Божественной Евхаристии: Божественная Евхаристия по святому Иоанну Златоусту. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 96 с.
10. *Евдокимов П. [Н.]* Православие. М.: Библиейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2002. – 500 с.
11. *Евдокимов П.* Этапы духовной жизни: От отцов-пустынников до наших дней. М.: Свято-Филаретовская высшая православно-христианская школа, 2003. – 232 с.
12. *Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. – 220 с.
13. *Журавковский А.* Литургический канон теперь и прежде. К вопросу о церковной реформе. М.: Братство во имя новомучеников и исповедников российских, 2005. – 64 с.
14. *Зизиюлас Иоанн, митроп.* Церковь и евхаристия: Сборник статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. – 332 с.
15. *Иванов Вяч.* Собрание сочинений. Т. II. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. – 852 с.

16. *Иларион (Алфеев), иером.* Таинство веры: Введение в православное догматическое богословие. М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996. – 288 с.
17. *Иларион (Алфеев), архиеп.* Православие. Т. II. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2009. – 976 с.
18. *Иоанн Кронштадтский, св.* Моя жизнь во Христе. Т. 1. М.: Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1991. – 400 с.
19. *Иосиф Ватопедский, старец.* Ватопедские оглашения: Беседы о монашеской жизни. Богородице-Сергиева Пустынь, 2004. – 374 с.
20. *Иустин (Попович), преп.* Догматика Православной Церкви: Пневматология. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. – 533 с.
21. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. – 781 с.
22. *Кассирер Э.* Философия символических форм. В 3 т. Т. 1. М.–СПб.: Университетская книга, 2002. – 271 с.
23. *Кириан [Керн], архим.* Евхаристия: Из чтений в Православном Богословском институте в Париже. Париж: YMCA-PRESS, 1947. – 351 с.
24. *Ковшова М.Л.* Лингвокультурологический метод во фразеологии: Коды культуры. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 456 с.
25. *Копейкин К., прот.* Время: путь в вечность Логоса // Христианство и наука: Сборник докладов. М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2005. С. 6–63.
26. *Лосев А.Ф.* Символ // Философская энциклопедия. Т. 5. М.: Государственное научное издательство «Советская энциклопедия», 1970. С. 7–11.
27. *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. – 958 с.
28. *Малков П.Ю.* Введение в литургическое предание. Таинства Православной Церкви: учеб. пособ. М.: Издательство ПСТГУ, 2006. – 198 с.
29. *Пуанкаре А.* Последние мысли // *Пуанкаре А.* О науке. М.: Наука, 1983. С. 405–520.
30. *Седакова О.А. С.С. Аверинцев и интуиции символического языка христианской культуры // Антропология культуры. Вып. 4. М.: Институт мировой культуры МГУ, 2010. С. 56–68.*
31. *Симеон Солунский, блаж.* Сочинения. М.: Галактика, 1994. – 545 с.
32. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex: STAVROPEGIC MONASTERY OF ST. JOHN the BAPTIST, 1985. – 255 с.
33. *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 1. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь: Издательство «Паломник», 2003. – 384 с.
34. *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 2. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь: Издательство «Паломник», 2007. – 336 с.
35. *Телия В.Н.* Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 288 с.
36. *Телия В.Н.* Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры // Фразеология в контексте культуры. М.: «Языки русской культуры», 1999. С. 13–24.
37. *Телия В.Н.* Объект лингвокультурологии между Сциллой лингвокреативной техники языка и Харибдой культуры (к проблеме частной эпистемологии лингвокультурологии) // С любовью к языку: Сборник научных трудов: Посвящается Елене Самойловне Кубряковой. М.–Воронеж: ИЯ РАН, Воронежский государственный университет, 2002. С. 89–97.
38. *Телия В.Н.* Фактор культуры и воспроизводимость фразеологизмов – знаково-микротекстов // Сокровенные смыслы: Слово. Текст. Культура: Сб. статей в честь Н.Д. Арутюновой. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 674–684.
39. *Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2004. – 816 с.
40. *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Издательская группа «Прогресс»–Культура, 1995 – 624 с.

41. Уайбру Х. Православная литургия: Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М.: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2000. – 212 с.
42. Шишкин А.Б. Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 714–727.
43. Шмеман А., прот. Дневники. 1973-1983. М.: Русский путь, 2005. – 720 с.
44. Шмеман А., прот. Богослужение и Предание: Богословские размышления. М.: Паломник, 2005. – 224 с.
45. Шмеман А., прот. Литургическое богословие. СПб.: Издательство «Библиополис», 2006. – 440 с.
46. Флоренский П.А. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1 (II). М.: Издательство «Правда», 1990. С. 493–839.
47. Флоренский П.А., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. – 880 с.
48. Флоренский П.А., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Издательство «Мысль», 2004. – 685 с.
49. Флоровский Г., прот. Евхаристия и соборность (Из книги о Церкви) // Флоровский Г., прот. Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГИ, 2002. – 350–364 с.
50. Фудель С.И. Собрания сочинений в 3 т. Т. 2. М.: Русский путь, 2003. – 448 с.
51. Эмилиан [(Вафидис)], архим. Богопознание. Богослужение. Богомыслие. М.: Храм святой мученицы Татианы, 2002. – 411 с.

#### SYMBOL AND REALITY IN THE LITURGY

V.I. Postovalova

*Keywords:* Homo symbolicus, symbolic universe of culture,  
symbol, symbolic realism, liturgical service,  
liturgical symbol, theolinguistic analysis

#### *Abstract*

The paper is devoted to the problem of ontological interrelation of symbol and reality. The problem is considered on the basis of theolinguistic analysis of the liturgical service in the Orthodox Church. Special attention is paid to the liturgical symbol as a multidimensional mystical-semiotic formation. Its basic characteristics are described in the paper.

## Концепт «Любовь» в христианском понимании: попытка лексикографического описания (предварительные заметки)

© доктор филологических наук Г.Н. Складарская, 2013

В статье отражена малоисследованная проблема соотношения семантического наполнения и семантического членения слова в секулярной и христианской церковной культурах. С опорой на Евангелие и литературу (святоотеческую, церковную, философскую и т. п.) представлена семантика лексемы *любовь* и выстроена соответствующая словарная статья в традициях толковой лексикографии.

*Ключевые слова:* концепт ЛЮБОВЬ, христианская этика, церковная культура, семантика, лексикография.

Если одних ненавидишь, других ни любишь, ни ненавидишь, иных любишь, но посредством, а иных любишь очень сильно, то из сего неравенства познай, что ты далек еще от совершенной любви, которая внушает любить одинаково всякого человека.

*Максим Исповедник.*

В христианской религии Бог явил Себя как любовь: Он учит людей любить друг друга и Сам так возлюбил людей, что принес в жертву за грехи человеческие Своего Сына. «На <...> тревожные религиозные искания человека в Библии дается ясный ответ: Бог благоволил начать диалог любви с людьми и во имя этой любви Он обязывает и учит их любить друг друга» [СББ: 528]. В христианской этике любовь занимает колоссальное место и представлена как главная заповедь – главный этический принцип. На вопрос одного из фарисеев, какая в законе самая большая заповедь, Христос отвечает: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» [Мф. 22: 36-40]. Здесь очень важен тот факт, что вторая заповедь названа *подобной* первой – в этом простом соотношении заключен весь смысл христианской этики, более того, в этих заповедях представлена внутренняя целостность, монолитность мира – в единстве отношений людей друг с другом и их отношений с Творцом: «Христианство усмотрело в любви как сущность своего Бога (Который, в отличие от богов античной религии, не только

любим, но и Сам любит всех), так и главную заповедь человеку [Аверинцев 1999: 118].

Интегральный характер, единство и нерасторжимость двух видов любви – божественной и человеческой – было обосновано Иисусом Христом, утверждено в евангельские времена, описано в Евангелиях, Деяниях и Посланиях апостолов и идеально сформулировано апостолом любви Иоанном: «Бог есть любовь и пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог в нем» [1 Ин. 4: 16-17]; «Возлюбленные! Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога» [1 Ин. 4: 7]; «Как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» [Ин. 13: 34]; «Любовь же состоит в том, чтобы мы поступали по заповедям Его» [2 Ин. 1: 6]. Христианская любовь, таким образом, становится не фоном общения, а его непеременимым условием.

Любовь связана с сердцем человека. В Священном Писании сердце представлено как особый орган богопознания и одновременно как особое вместилище любви во всех ее проявлениях: агапе, филиа, эрос [Войно-Ясенецкий 1999: 33-41; Вышеславцев 1925: 62-69; Складарская 2005: 18-27].

Религиозное осмысление любви как единства божественного и человеческого глубоким онтологическим образом отражает всеединство мира, нерасторжимую связь каждого человека с другим, другими, взаимозависимость всех судеб и неустранимую связь всех и каждого в отдельности с Богом. Таким образом любовь обретает вселенский смысл, а заповедь любви становится не только главным этическим принципом христианства, но и той нравственной и духовной осью, на которой держится мироздание. Известный образ Аввы Дорофея говорит, что люди, как точки радиуса в круге: чем ближе к центру круга, где находится Бог, тем ближе и друг к другу.

В христианстве в первоначальном, интегральном своем виде любовь имела абсолютно универсальный и всеединый характер, и любовь божественная, и любовь человеческая были едины. Любовь Бога к человеку и человечеству имеет всеохватный характер, божественная благодать и благоволение Бога к человеку изливаются на каждого, любого человека, вне зависимости от его добродетелей и заслуг: «Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» [Мф. 5: 45]. Только любовь, направленная от человека к Богу отличается от всех других типов любви особым и уникальным качеством – благоговением, которое, по определению С.Л. Франка, представляет собой «непосредственное единство страха и любовной радости» [Франк: 552], при этом также предполагает равенство всех, обусловленное равной мерой любви и благоговения, исходящих от каждого. И, наконец, любовь к ближнему, которую Иисус Христос дал лю-

дям как Свою главную заповедь: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга; по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» [Ин. 13: 34-35]. Бог заповедал высокую меру этой любви – «как самого себя». Любовь к ближнему реализуется как чувство расположения, симпатии к людям, проявляющееся в доброжелательности и бескорыстной помощи им, и может быть направлена на родителей, на детей, на всех членов семьи, а также на всех родственников, друзей, учителей, учеников, сослуживцев, соседей, знакомых – всех, кто входит в круг общения человека, всех, кто окружает его, и – шире – на всех, с кем он встретился на своем жизненном пути. Более того, любовь к ближнему распространяется и на всех без исключения – даже на врагов: «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас, и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» [Мф. 5: 44]. Здесь речь идет о любви, которая «долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» [1 Кор. 13: 4-7].

При интегральном и всеедином характере христианская любовь, тем не менее, существует и реализуется в разных аспектах, поворачивается к нам разными своими сторонами.

У истоков христианской морали греческий язык вычленил три типа любви: божественная безусловная любовь, направленная на каждого человека, даже на врага (агапе); дружеская любовь, направленная на близких и дорогих людей (филия); чувственная, эротическая любовь, направленная только на одного единственного, избранного человека (эрос).

Возможен другой взгляд на дифференциацию всеединой любви: 1) любовь, которую проявляет по отношению к людям Бог; 2) любовь, которую проявляют по отношению к Богу люди; 3) такая любовь, которую можно уподобить совершенной любви, которую являет нам Бог; 4) любовь, которую Бог зажигает в сердцах одних людей по отношению к другим людям [КПБ: 187].

Оценивая любовь с позиций нравственной философии, Вл.С. Соловьев вычленяет в этом общем сложном понятии такие простые элементы: 1) жалость, преобладающая в любви родительской; 2) благоговение, преобладающее в любви сыновней и вытекающей из нее религиозной; 3) исключительно присущее человеку чувство стыда, которое в соединении с двумя первыми элементами – жалостью и благоговением – образует человеческую форму половой или супружеской любви. И далее, со ссылкой на Спинозу, Вл.С. Соловьев выходит за

известные пределы агапи, филиа и эроса в область абсолютного познания, утверждая, что философствовать – не что иное, как любить Бога [Христианство: 57].

Из всеобъемлющего характера христианской любви следует, что «согласиться на любовь равнозначно принятию христианства, а заменить ее собственным представлением о любви – значит отречься от любви христианской, поскольку последняя подразумевает только совпадающее с собой личное представление человека» [Варзонин, 2001: 169].

В дальнейшем объектом секулярных исследований (в философии, психологии, семасиологии) становится только любовь-эрос. Происходит отрыв от заповеди, божественное начало вытесняется, и здесь, в отличие от любви христианской, оказываются востребованными и реализуются совсем другие качества. Направленность на одного (единственного) человека приводит к тому, что связи с другими людьми и с Богом разрываются или не учитываются, утрачивается интегральность, утрачивается наиважнейшая составляющая единой любви – любовь не к близкому человеку, а к ближнему – любому, тому, кто, может быть, случайно, оказался рядом, и даже (что невозможно понять за пределами христианской этики) – к врагу и обидчику. Таким образом, единый, целостный мир любви перестает существовать, любовь превращается в изолированное, замкнутое в себе чувство. И чем глубже и изощреннее секулярный анализ любви как нравственной и аксиологической категории, тем очевиднее становится его неполнота, уязвимость и онтологическая неправота.

Д. фон Гильденбранд в своей книге «Сущность любви» выделяет такие определяющие эту категорию качества: 1) любовь является самым эмоциональным ценностным ответом; 2) любовь по сути своей «надактуальна», т. е. продолжает существовать в качестве персональной реальности, даже если в данный момент человек не актуализирует ее; 3) любовь предполагает сущностно связанное с нею состояние восхищения любимым человеком; 4) любовь вызывает стремление к духовному единению с любимым человеком; 5) любовь содержит в себе страстное желание осчастливить другого человека; 6) любовь характеризуется желанием дарить самого себя; 7) любовь предполагает основанное на нашем свободном личностном начале большое участие в жизни другого человека (ангажированность); 8) любовь является самым благодетельным ценностным ответом (любовь – уникальный «надактуальный» источник радости); 9) любовь стремится к взаимности (в отличие от несчастной любви не существует несчастного уважения или восхищения) [Гильденбранд 1998: 200-229].

Глубокий анализ концепта ЛЮБОВЬ дан и в [НОСС]:

Один из самых фундаментальных концептов – любовь, т. е. положительное чувство-отношение, которое рассматривается как главная созидательная сила жизни. Из возможных, часто взаимоисключающих друг друга образов любви, представленных в языковых клише, пословицах и поговорках, художественной прозе и поэзии, центральным является образ *идеальной* любви. Идеальная любовь мыслится в русском языке как исключительно *сильное* и глубокое чувство, во многом *необъяснимое* и драматическое, испытываемое однажды в жизни по отношению к *единственному* человеку другого пола и сопровождаемое уверенностью субъекта, что в мире *нет* другого человека, который любил бы его предмет с такой же силой, как любит он сам, связанное с наличием физической *близости* или стремлением к ней и обычно взаимное, поднятое *над бытом* и способное дать человеку ощущение *счастья* [НОСС: 180].

Отказ от интегрального понимания любви в секулярной этике приводит к смещению и искажению семантических ориентиров, а в толковых словарях семантическое наполнение слова ЛЮБОВЬ максимально обобщается и упрощается.

В [ТСУ] при семантическом членении выделены два семантических блока: (1) любовь как чувство привязанности, основанное либо на общности интересов, идеалов, на готовности отдать свои силы общему делу (*л. к родине*), либо на взаимном расположении, симпатии, близости (*братская л., л. к людям*), либо на инстинкте (*материнская л.*) – эти семантические филиации оформлены как оттенки значения; (2) любовь как чувство, основанное на половом влечении; отношения двух лиц, взаимно связанных этим чувством (*несчастливая, счастливая л., неразделенная л., платоническая л., чувственная л., пылать любовью, страдать от любви*).

[МАС] и [БАС] повторяют такую семантическую интерпретацию с незначительными отклонениями.

В [ОШ] задача решается несколько иначе: (1) чувство самоотверженной и глубокой привязанности, сердечного влечения (*л. к родине, материнская л., горячая л., взаимная л., л. с первого взгляда*) – здесь как мы видим, объединены любовь дружеская и любовь чувственная; и (2) склонность, пристрастие к чему-н. (*л. к музыке, к искусству*).

Семантический анализ слова ЛЮБОВЬ в секулярном понимании и его словарные разработки очень далеко отстоят от его религиозного истолкования, поскольку, вполне естественно, авторы и не ставят перед собой такой задачи.

Давняя привычка лексикографически решать любые лингвистические проблемы привела меня к попытке осмысления и описания слова ЛЮБОВЬ в его христианском понимании в виде словарной статьи, которая вошла в [СРП].

Основная трудность привычного для лексикографа семантического членения слова здесь заключалась в том, что в христианстве понятие ЛЮБОВЬ не только представлено в неразложимой целостности, но и онтологически связано со всей христианской картиной мира, поэтому обычные лексикографические усилия, направленные на вычленение дифференциальных признаков, на которые опирается семантическое членение, не дают результатов. Опора на многочисленные и разнообразные по характеру источники церковной литературы дала возможность лексикографически представить это слово очень обобщенно, потому что, как правило, в одном и том же контексте синкретически сливаются и сочетаются все типы и разновидности любви (примеры см. далее).

1. Любовь 1. Религиозно-нравственная сущность христианства и одна из главных христианских добродетелей.

*Возлюбленные! Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога. 1 Ин. 4: 7. Люди, более высоко стоящие в духовном отношении, ищут забвения своих скорбей в дружбе, в работе. Самое высшее, в чем находят облегчение, – взаимная любовь: любовь супругов, любовь родителей к детям и любовь детей к родителям, любовь к людям, достойным любви. Всякая любовь благословенна, но это начальная, низшая форма любви, ибо от нее, путем научения в ней, мы должны возвыситься до гораздо более высокой любви ко всем людям, ко всем несчастным, страдающим. От нее мы должны возвыситься до третьей степени любви – любви божественной, любви к Самому Богу. Свт. Лука Крымский (Войно-Ясенецкий). Принесем Тебе любовь нашу. Любовь есть основа всей человеческой жизни, само ее существо; и если человек в миру представляется себе оторванным и замкнутым в себе куском бытия, который должен утверждать себя за счет чужих жизней, то человек, нашедший свое подлинное существо в мирообъемлющем единстве, сознает, что вне любви нет жизни и что он сам тем более утверждает себя в своем подлинном существовании, чем более он преодолевает свою призрачную замкнутость и укрепляется в ином. Франк С.Л. Смысл жизни.*

2. Излияние божественной благодати, благоволение Бога к человеку и благоговение человека перед Богом.

*И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем. Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он. 1 Ин. 4:16–17. Христианство усмотрело в любви как сущность своего*

*Бога (Который, в отличие от богов античной религии, не только любим, но и Сам любит всех), так и главную заповедь человеку. <...> Речь шла о жертвенной, «все покрывающей» и безмотивной любви к «ближнему» – не к «близкому» по роду или по личной склонности, не к «своему», но к тому, кто случайно окажется близко, и в особенности к врагу и обидчику. Аверинцев С. София-Логос. "Бог есть любовь" (1 Ин. 4. 8. 16), поэтому без любви не может быть ни жизни, ни истины, ни причастия Ему. Иисус Христос учил, что весь ветхозаветный Закон и все пророки основаны на двух великих заповедях – любви к Богу и любви к человеку, и что Он дает Свою "новую заповедь": "как я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга" (Ин. 13. 34). Прот. Фома Хопко. Основы православия. В христианстве мистическое соприкосновение с Богом и с ближним осуществляется через посредство сердца. Сердце есть орган, устанавливающий эту особую интимную связь с Богом и с ближним, которая называется христианской любовью. Она отличается от всякой другой нехристианской любви своей мистической глубиной, обличается тем, что она есть связь глубины с глубиной, мост, переброшенный от одной бездны сердца к другой. Вышеславцев Б. Этика преображенного Эроса.*

3. Чувство глубокой привязанности к людям, расположение, симпатия, проявляющиеся в доброжелательности и бескорыстной помощи им.

*Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу (жизнь) свою за друзей своих. Ин. 15:12-13. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. 1 Кор. 13:4-7. Где любовь, там истребляется все злое, там нет ни сребролюбия – корня зол, ни корыстолюбия, ни гордости; ибо может ли кто гордиться пред человеком любимым? Ничто не делает столь смиренным, как любовь. Свт. Иоанн Златоуст. Собрание поучений. Человеку, знающему, что любовь к ближнему – главная заповедь евангельского благовестия, следует также знать, что только очистив сердце и пройдя весь длинный и трудный путь, когда открывается то зрение, о котором говорит Господь: Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят (Мф. 5, 8), можно понять, что такое Божественная любовь и любовь христианина во Христе. Прот. Максим Козлов. 400 вопросов и ответов.*

4. Чувство сильной эмоциональной склонности, влечение к человеку противоположного пола, желание быть вместе с ним.

*В чем же суть брака и семьи, которая связывает все три стадии [агапе, филиа, эрос]. Конечно, это одно и то же, одно и то же понятие, одна и та же жизненная сила – любовь. Любовь и есть то, что создало семейную жизнь и брак в раю, то, что осуществило, несмотря на грех, семейную жизнь на земле, и то, что восполнит ее, осуществит и сделает вечной радостью Царства Небесного на небе. Еп. Василий (Родзянко). Спасение любовью. Все лучшее из созданного человечеством посвящено двум основным темам: любви к Богу и любви между мужчиной и женщиной. Самое величественное и самое прекрасное в литературе, музыке, живописи, поэзии создано благодаря этим двум движущим силам, которые в своей первоначальной основе были единой интегральной силой любви. И прав был Данте, который сказал, что любовь „движет солнце и светила“. Действительно, любовь движет Вселенной. Любовь Бога к миру дает жизнь миру, и любовь, которой обладает человек, дает жизнь всему человеческому обществу – как в масштабе семьи, так и в масштабе вселенной» Иеромон. Иларион Алфеев «Ночь прошла, а день приблизился».*

Этими дерзновенными словами митрополита Илариона завершим наши предварительные – фрагментарные и поверхностные – заметки, которые дали возможность только прикоснуться к этой громадной теме. Я думаю, что одно слово ЛЮБОВЬ с его производными вполне может быть объектом целого словаря.

#### Л и т е р а т у р а

1. *Аверинцев С.С.* София-Логос. Словник. Киев, 1999.
2. *Иеромонах Иларион (Алфеев).* «Ночь прошла, а день приблизился». Проповеди и беседы. М., 1999.
3. *Варзони Ю.Н.* Этические основания теории риторики. Тверь, 2001.
4. *Лука Крымский (Войно-Ясенецкий), свт.* Дух, душа и тело. М., 1999.
5. *Лука Крымский (Войно-Ясенецкий), свт.* «Принесем Тебе любовь нашу». Беседы в дни Великого поста. М., 2003.
6. *Вышеславец Б.П.* Значение сердца в религии // «Путь», 1925, № 1. С. 59–73.
7. *Вышеславец Б.П.* Этика преображенного эроса. М., 1994.
8. *Гильденбранд Д. фон.* Основные нравственные принципы. СПб, 1998.
9. *Иоанн Златоуст.* Собрание поучений. Кн. 2. М., 1993.
10. *Максим Козлов, прот.* 4000 вопросов и ответов о вере, церкви и христианской жизни. М., 2006.
11. *Василий Родзянко, еп.* Спасение любовью. М., 2007.
12. *Скляревская Г.Н.* Сердце в Священном Писании. СПб, 2005.
13. *Франк С.Л.* Смысл жизни. // Смысл жизни. Антология. Общ. ред. и составление Н.К. Гаврюшина. М., 1994. С. 491–587.
14. *Хопко – Фома Хопко, прот.* Основы православия. / Пер. с английского под ред. прот. Андрея Трегубова. Нью-Йорк, RBR, 1989.

## С л о в а р и

1. КПБ – Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. Словарь-справочник. Авторы-составители: Кэтрин Барнуэлл, Пол Дэнси, Тони Поп. Пер. с англ. СПб, 1996.
2. НОСС – Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. / Под общим руководством акад. Ю.Д. Апресяна. Т. 2. М., 2000.
3. ОШ – Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1992.
4. СББ – Словарь библейского богословия. / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура. Перевод с франц. Брюссель, 1990.
5. СРП – Скляревская Г.Н. Современное русское православие. Толково-энциклопедический словарь. М., 2012 (в печати).
6. ТСУ – Толковый словарь русского языка. / Под ред. Д.Н. Ушакова. Т. 2. М., 1938.
7. Христианство. Энциклопедический словарь. В трех томах. / Под ред. С.С. Аверинцева. Т. 2. М., 1995.

### С о к р а щ е н и я н а з в а н и й б и б л е й с к и х к н и г

- 1 Ин. – Первое послание св. ап. Иоанна  
1 Кор. – Первое послание св. ап. Павла к Коринфянам  
2 Ин. – 2-е Послание Иоанна  
Ин. – Евангелие от Иоанна  
Мф. – Евангелие от Матфея

### Д р у г и е с о к р а щ е н и я :

- еп. – епископ  
иеромон. – иеромонах  
л. – любовь  
прот. – протоиерей  
свт. – святитель

**THE CONCEPT OF 'LOVE' IN CHRISTIAN PERCEPTION:  
AN ATTEMPT OF LEXICOGRAPHIC DESCRIPTION  
(PRELIMINARY NOTES)  
G.N. Sklyarevskaya**

*Keywords:* the concept of 'Love', Christian ethics, Church culture, semantics, lexicography

### *Adstract*

The paper dwells on the problem of correlation between the semantic contents and the semantic segmentation of words in the secular and Christian Church cultures. Resting on the Gospel and other writings – patristic, ecclesiastical, philosophical, etc – the semantics of the lexeme *love* is described and the corresponding dictionary entry is presented in accordance with the traditions of explanatory lexicography.

## **В развитие учения В.Н. Телия о языке культуры: квазиэталоны**

© доктор филологических наук Г.В. Токарев, 2013

В результате интеракции языка и культуры формируется особый лингвокультурный уровень. В статье рассматривается семиотическая, семантическая специфика квазиэталона как единицы лингвокультурного уровня. Делается попытка разграничить квазиэталон и смежные единицы.

*Ключевые слова:* язык, культура, стереотип, человек, квазиэталон

В конце XX века внимание филологов-исследователей привлекли особенности интеракции языка и культуры. Только в нашей стране возникло несколько научных центров, работающих в рамках данной проблемы. Новое направление получило название лингвокультурологии. Однако многообразие задач, объектов исследования стало причиной формирования разных традиций лингвокультурологических описаний. Мы не ставим перед собой задачи осветить все виды лингвокультурологии, обобщить результаты лингвокультурологических исследований, проследить этапы развития новой отрасли филологии. Однако нам бы хотелось охарактеризовать те проблемы, которые обнаружены по прошествии тридцати лет жизни новой науки.

Первую проблему мы охарактеризуем как вопрос определения объекта исследования. Развитие лингвокультурологии показало, что наиболее испытанным объектом становятся культурно маркированные языковые единицы: фразеологизмы и поговорки. Во-первых, это обусловлено тем, что теоретики нового направления в лингвистике первоначально определили именно этот объект. Во-вторых, это объясняется кажущейся поверхностностью культурной семантики в составе фразеологизма, поговорки, метафоры, проявляющейся в очевидной образности данных единиц. Безусловно, образ становится своеобразной скрепой языка и культуры. Именно через него культура входит в пространство языка, с другой стороны, образ – это своеобразное окно, через которое можно изучать культуру. Как известно, знаковые системы представляют собой непрерывную гамму, их границы нечетки, план содержания одной системы может становиться планом выражения другой. Промежуточное положение между системой языка и культуры занимает лингвокультурная система. Определяя данное знаковое пространство как систему, мы утверждаем, что она имеет свой набор единиц и присущих им функций. Именно эти единицы представляют собой объект лингвокультурологии. К ним относятся прецедентные имена (*Наполеон, Иван Сусанин*), назва-

ния артефактов вторичного мира (*сапоги-скороходы, скатерть-самобранка*), квазиэталоны (*лиса, шкаф*), квазисимволы (*ветер перемен, шипы любви*) и др. Отметим, что список единиц лингвокультуры открыт.

Вторая проблема – проблема метода лингвокультурологического исследования. Лингвокультурологические исследования проводятся разнообразными способами. Поскольку одним из главных предметов изучения становится внутренняя форма, в лингвокультурологии активно используется ономастологический анализ. Для изучения культурной семантики применяется структурный метод, в частности – компонентный анализ. При выявлении архетипических пластов используется этимологический анализ. Продуктивен концептуальный анализ, который представлен целым рядом приёмов комментирования языковых единиц, моделирования фреймов, сценариев, выявления гешталтов на основе анализа языковых единиц. При рассмотрении культурных аспектов текста и дискурса используются приёмы анализа дискурса. Синкретичный характер лингвокультурологии обуславливает экспансию в её пределы многообразные психологические, культурологические, социологические приёмы. Поскольку лингвокультурология основана на принципе изоморфизма двух знаковых систем – языка и культуры, в ней широко используются семиотические приёмы. Неполное перечисление применяемых в лингвокультурологии многообразных методик позволяет увидеть в них общее – это интерпретативный характер. Тем самым, лингвокультурология – это наука, которая ставит своей задачей не просто зафиксировать признаки и свойства изучаемого объекта, но, главное, объяснить, истолковать их. Вместе с тем существует мнение о всеядности, а значит, несамостоятельности лингвокультурологии. Тем самым, одной из проблем новой отрасли знания является обоснование лингвокультурологического метода.

Третья проблема – проблема терминологии. Разнообразие применяемых в лингвокультурологии методов и приёмов обуславливает использование в исследованиях терминов разных теорий. С одной стороны, это обогащает научный поиск, с другой – создаёт ряд проблем. Неправильное понимание терминов иногда приводит к отождествлению совершенно разных явлений: концепт = образ = слово; образ = лингвокультурема; концепт = символ и т. д. Поэтому следует корректно использовать термины, чтобы избежать усложнения научных проблем. Поскольку культура имеет ментальное и знаковое измерение, в лингвокультурологическом анализе следует чётко различать единицы и применимый к ним инструментарий ментального и знакового уровня. К основным единицам ментального уровня относятся: архетип, концепт, культурная установка, идеологема, представление, обыденное понятие,

стереотип и др. Единицами знакового уровня являются перечисленные выше нами факты лингвокультуры (здесь мы их покажем в соотношении с языковыми единицами): слово / фразеологизм // квазисимвол, квазиэталон, сема / коннотация // культурная коннотация, значимость // культурная значимость, текст // прецедентный текст, имя собственное // прецедентное имя, художественная деталь // лингвокультурная деталь. В роли скрепы, соединяющей ментальное и знаковое измерение, выступает внутренняя форма / образ // квазистереотип и культурный код. Объединяет эти два измерения ценность, которую мы понимаем как значимость, маркированность, выделенность, важность, актуальность для лингвокультурной группы и т. п. Представленная модель и является собой лингвокультуру, или лингвокультурное пространство.

Кроме этого, в лингвокультурологии используют целый ряд терминов, которые мы бы назвали инструментальными, поскольку они применяются в ходе анализа (некоторые фиксируют его этапы), обозначают конструкты, созданные лингвокультурологом: лингвосемиотический ряд, тезаурус культуры, картина мира, лингвокультурема, мифологема, культурно-когнитивная база и др. Данные термины используются преимущественно при изучении культуры в потенциальном аспекте. Динамический аспект апеллирует к таким терминам, как языковая личность, лингвокультурный типаж, культурно-языковая компетенция и др.

Термин *квазиэталон* был предложен В.Н. Телия в работе «Русская фразеология: семантико-прагматический и лингвокультурологический аспекты». Квазиэталон следует отнести к числу лингвокультурологических средств, ёмко выражающих культурную информацию. Это наиболее напряжённые в культурном отношении языковые структуры, которые выражают национальную специфику языка. Правильнее было сказать, что квазиэталон – это единица лингвокультурного уровня. Термин *квазиэталон* пока не прижился в лингвокультурологии, хотя по данной проблеме защищено несколько диссертаций и есть лексикографические опыты. Часто квазиэталон заменяют термином *стереотип* или *прецедентное имя*, употребляя последний в широком смысле. Под квазиэталонем понимают фразеологизмы, языковые единицы, «выполняющие измерительную функцию» [Ковшова 2012: 331]: *в стельку, до лампочки* и др.

В.Н. Телия, подарившая научному сообществу новое понятие, предлагает понимать под квазиэталонем языковую единицу, которая указывает не на референт (обозначенный предмет), а на какую-либо идею, связанную с представлениями о качествах человека, репрезентированную образом данного референта [Телия 1996: 245]. Уточняя данное определение, отметим, что квазиэталон является элементом лингвокультуры, который репрезентирует стереотипы человека с опорой на

средства естественного языка. Под стереотипом мы понимаем устойчивое мнение о чём-либо, в языке стереотипы объективированы внутренними формами – квазистереотипами. Квазиэталоны не следует отождествлять со стереотипами, поскольку они имеют разную природу: первые материально выражены, вторые – идеальны, функционируют на концептуальном уровне. Квазиэталоны репрезентируют стереотипы о стандартных качествах и свойствах человека.

Квазиэталоны являются устойчивыми координатами, константами данного лингвокультурного пространства. При всей динамичности культурного процесса квазиэталоны остаются наиболее стабильной частью лингвокультуры. Они обобщают и организуют квазистереотипы, отражают доминанты языковой интерпретации тех или иных аспектов действительности, закрепляют наблюдения, которые стали житейскими правилами. Квазиэталоны наиболее точно и ёмко отражают особенности национального характера.

Изучение квазиэталонов – одна из актуальных задач лингвокультурологии. Во-первых, необходимо рассмотреть их семантико-прагматическую специфику, изучить особенности семантической структуры, прагматический потенциал. Во-вторых, исследовать ономастические особенности, механизмы кодирования ими культурной информации, объяснить причины выбора квазистереотипов. В-третьих, описать особенности знакового представления данных единиц. В-четвёртых, сконструировать модель тезауруса культуры, определив ценностную шкалу, стереотипы, установки культуры. В-пятых, накопленные знания систематизировать в словаре квазиэталонов.

Квазиэталоны как единицы лингвокультуры необходимо отличать от смежных феноменов. Для разграничения необходимо использовать лингвистические и собственно культурные признаки. Так, квазиэталоны смежны с сравнениями и фразеологическими единицами. Все вышеперечисленные единицы вербализуют стереотипы. Дифференциальными признаками здесь могут выступать знаковые, «телесные» черты квазиэталонов. Сравнения включают союз *как* либо выражены формой творительного падежа. В отличие от сравнений и фразеологических единиц большинство квазиэталонов выражено существительным, которое иногда имеет при себе распространители. Языковая природа квазиэталонов определяет сферу бытования этой лингвокультурной единицы – речь. Квазиэталоны обладают синтаксически обусловленным значением, которое реализуется в позиции предиката. Сравнения основаны на ситуативном подобии предмета, квазиэталоны обозначают устойчивое представление, в основе которого лежит тождество. Поясним нашу точку зрения, так выражение *X – муравей* будет понято как *X трудолюбивый, много работает*. Выражение *X, как муравей, ...* для однозначно-

го понимания нуждается в контексте: он трудится, как муравей; он маленький, как муравей, он энергичный, как муравей, он живёт, как муравей и др. Безусловно, данные явления являются смежными, поскольку репрезентируют сформированную в культуре систему стереотипов.

Однако лингвистических критериев становится недостаточно, чтобы выделить данный тип единиц. В отличие от других единиц лингвокультуры они выполняют особую функцию – обозначают стандарты качеств и свойств человека, вербализуют стереотипные представления, выступают в роли материализованных вербально эталонов.

Квазиэталон следует отличать от прецедентных имён. По своим функциям оба типа этих единиц могут совпадать. Идентичными оказываются их языковые признаки. По сути квазиэталон также общеизвестен, то есть прецедентен. Однако данные феномены имеют разные источники происхождения. Как правило, прецедентные имена формируются в сферах искусства, общественной жизни, средств массовой информации. Прототипами прецедентных имён зачастую оказываются персонажи художественных произведений и реальные люди: артисты, политики и под. Отсюда можно сделать вывод, что прецедентные имена в большей степени идеологизированы, привязаны к тем или иным субкультурам. Так, каждая эпоха может формировать свой набор прецедентных имён, которые могут остаться достоянием именно этой культурной парадигмы. Прецедентные имена, восходящие, например, к греческой мифологии входят, как правило, в арсенал элитарной культуры, что подтверждает факт незнания семантики этих единиц средним носителем языка.

Квазиэталон, как правило, не привязан к эпохе, они, скорее, отражают ценности не отдельной культурной парадигмы, а всей культуры в целом. Безусловно, что каждая субкультура может формировать свои квазиэталон, однако большинство этих единиц известно всем членам лингвокультурной общности.

В свою очередь прецедентные имена и квазиэталон следует отличать от прозвищ. Прозвище всегда индивидуально, оно выполняет этикетизирующую (номенклатурную) функцию. Данные единицы не имеют признака общеизвестности, не обладают свойством типизированности, то есть их нельзя применить к определённому классу людей, что свойственно квазиэталонам и прецедентным именам. Вне всякого сомнения, что и прецедентные имена, и квазиэталон могут выступить в роли прозвища. Мы можем называть социально активного человека Зоей Космодемьянской, упрямого – ослом, неповоротливого – медведем. Но в этом случае единица изменит свою исходную, концептуальную направленность, то есть направленность на идею, на референтную. Ина-

че говоря, квазиэталоны и прецедентные имена выполняют культурно-когнитивную функцию, а прозвища – функцию референции.

Прозвища в сравнении с квазиэталонами и прецедентными именами константны: человек, имеющий то или иной прозвище, вне зависимости от особенностей прагматической ситуации всегда будет назван так. Прецедентные имена и квазиэталоны ситуативны: в одной ситуации человеку может быть отнесено то или иное прецедентное имя или квазиэталон, в иной – другое. Одного и того же человека мы можем назвать и *огнём*, и *слоном*. Квазиэталоны являются одним из видов культурно-языковых символов, то есть знаков культуры, которые нашли свою объективацию с опорой на вербальную систему, знаков, избранных «для устойчивого, регулярного воплощения в них ценностного содержания культуры, её основных категорий, её смыслов» [Ковшова 2012: 211]. Помимо квазиэталонов, к культурно-языковым символам мы относим квазиэталоны, прецедентные имена и тексты, базовые метафоры, ключевые слова культуры. По-видимому, есть ещё и другие единицы культуры, которые пока ещё не нашли своего терминологического обозначения.

Квазиэталоны, являясь единицами лингвокультурной системы, имеют лингвистическую природу. Это даёт возможность приложить к ним модель организации знака, предложенную Г. Фреге, Ч. Огденом, А. Ричардсом. Вершинами модели-треугольника являются знак (языковая материя), вещь, концепт (культурное означаемое). Данная модель позволяет увидеть сложную природу квазиэталона. Он представляет собой амальгаму языка и культуры: тело данного знака – слово, образ; душа – стереотип, элемент ментального пространства. В знаковой составляющей квазиэталона всегда доминирует образ. Заметим, что квазиэталон обозначает стереотипы человека, однако отличает эту единицу от обычного слова ослабленная референтность, направленность на ментальную составляющую. Тем самым три вершины треугольника условны, концепт (культурное означаемое) и вещь (человек) как бы накладываются друг на друга.

Квазиэталон является элементом материальной культуры, созданным средствами естественного языка, тем самым отражая результаты взаимодействия двух семиотических систем – языка и культуры. Этот факт определяет сложность семиотической природы этой единицы.

Означающее квазиэталона представляет собой своеобразный культурный артефакт, оно полностью приспособляется для объективации культурного смысла.

Структурно квазиэталон в нашем понимании представлен именем существительным, которое может иметь при себе зависимые слова, на основании чего квазиэталоны можно классифицировать на нерасчле-

нённые и расчленённые: *бык, верблюд, вол, волк // морской волк, старый морской волк.*

Означаемое квазиэталона включает элементы культурной и языковой систем, то есть может быть представлено в виде бинарной структуры, частями которой является культурное и языковое означаемое.

Сущность культурного означаемого составляют культурные установки, стереотипы. Языковым означаемым являются продукты интерпретации тех или иных блоков значений квазиэталона культурными установками, идеологемами, стереотипами. В него входят интенсивность, являющаяся результатом культурного толкования образа, оценка, отражающая итоги соотнесения культурной интерпретации внутренней формы с культурной установкой, эмотивность, которая является результатом культурного бьяснения образа и оценки и выражается в типовой эмоциональной реакции на данные знаки.

Близость и совмещённость культурной, языковой и лингвокультурной систем определяют тот факт, что план выражения и содержания слова, на базе которого формируется квазиэталон, становится планом выражения квазиэталона. Таким образом, культурное и языковое означаемые взаимосвязаны. Эта взаимосвязь эксплицирует взаимодействие системы языка и культуры.

Квазиэталоны отражают компрессированные ценности человеческого сознания, типичные представления о тех или иных явлениях действительности. Квазиэталоны первыми приходят на ум при ответе на вопросы типа: *Как называется человек, обладающий следующими качествами / свойствами?*

Квазиэталоны соотносятся с стереотипами – стандартными мнениями о чём-либо. На этом основании можно предположить, что они репрезентируют прототипы. Прототипический характер квазиэталонов подтверждается рядом их функциональных, номинативных характеристик. Во-первых, квазиэталоны частотны в речи носителей языка. Они широко используются в различных речевых жанрах (особенно в прецедентных текстах), выступают в качестве названий произведений, что свидетельствует об их текстообразующих функциях: *«Иван-царевич и Серый волк», «Лиса и волк»* и др. Во-вторых, квазиэталоны обладают высоким продуцирующим потенциалом. Они часто выступают в роли ономаσιологической основы при образовании слов и устойчивых единиц. Ср.: *попугай → попугайничать, обезьяна → обезьяничать. Волк → не за то волка бьют, что сер, а за то, что овцу съел; волка ноги кормят; с волками жить – по-волчьи выть. Ворона → ворона в павлиньих перьях, белая ворона, ни пава ни ворона.*

Квазиэталоны создают изоморфную единицам естественного языка систему. Являясь единицами культуры, квазиэталоны способны расши-

рительские системные свойства. В парадигмы тождества, оппозиции могут быть включены иные материальные объекты культуры, которые также выражают идею меры качеств и свойств человека: скульптура, картина и др. Однако эти материальные объекты остаются для культурного сознания мало востребованными, поскольку они относятся преимущественно к фактам элитарной культуры. Так, картины как тексты культуры могут репрезентировать многообразные смыслы. Изображения людей и их действий могут становиться эталонами. Так, эталоны непосильного физического труда представлены в картинах И. Репина «Бурлаки на Волге», В. Перова «Тройка», эталон женской красоты – в картинах В. Тропинина «Казначейша», в картинах Рембрандта – «Даная».

Особое место занимают тексты культуры, посвященные репрезентации характера человека, его образа жизни и т. п. Например, полотно Доссо Досси «Гнев», П. Брейгеля Старшего «Страна лентяев», Дж. Беллини «Аллегория Злословия или Зависти». Отдельные детали текста могут выступать эталонами того или иного качества или свойства человека. Так, в картине И. Босха «Семь смертных грехов» зеркало эталонизирует гордыню. В картине А. Карраччи «Аллегория теологических добродетелей» зелёный цвет выступает эталоном надежды, белый – веры, красный – милосердия. В скульптуре Дж. Пизано «Сила и умеренность» эталоном силы выступает укрощённый лев, а уверенности – черепаха и кувшин воды. Характерно, что одна и та же деталь может по-разному трактоваться. Например, змея – эталон гордыни, но и эталон осторожности (см. картину С. Вуэ «Аллегория Благоразумия»). При этом надо отметить, что язык того или иного искусства определяет специфику репрезентации той или иной своеобразной «мишени» в человеческой сфере. Так, для живописи и скульптуры подвластны репрезентации прежде всего внешняя сторона. Внутренний аспект, даже такой, как особенности слуха, зрения и т. п., опирается с опорой на вспомогательные детали: обоняние репрезентируется через изображение цветущих растений, вкус – пищи и т. п. Вербальная система способствует более широкому воплощению стереотипных представлений.

Таким образом, квазиэталон – единица лингвокультуры, обозначающая стандартные мнения о тех или иных свойствах или качествах человека. Квазиэталоны, в силу своей семантико-прагматической природы, соотносённости со стереотипами, являются оптимальным средством для репрезентации ментальных единиц базисного уровня категоризации явлений действительности. Семиозис квазиэталона характеризуется сложностью, промежуточностью лингвокультурной системы, антропоцентричностью, направленностью на таксоны духовной культуры, слабой референтностью.

#### Л и т е р а т у р а

1. *Ковиова М.Л.* Лингвокультурологический метод во фразеологии. Коды культуры. М.: URSS, 2012.
2. *Телия В.Н.* Русская фразеология: семантико-прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: «Языки русской культуры», 1996.
3. *Токарев Г.В.* Лингвокультурология. Тула: Изд-во ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 2009.
4. *Токарев Г.В.* Человек: стереотипы русской лингвокультуры. Тула: «С-Принт», 2013.

**THE DEVELOPMENT OF THE CULTURE LANGUAGE DOCTRINE  
BY V.N. TELIYA: QUASI-ETALONS  
G.V. Tokarev**

*Key words:* language, culture, stereotype, person, quasi-etalon

*Abstract*

A special linguo-cultural level is formed as a result of the language and culture interaction. In the article we draw our attention to the semiotic, semantic specific features of the quasi-etalon as a linguo-cultural level unit. An attempt to differentiate between quasi-etalon and other similar units is made as well.

## Системно-целостный принцип и анализ языковой картины мира<sup>1</sup>

© доктор филологических наук Н.В. Уфимцева, 2013

Статья посвящена попытке обоснования применимости системно-целостного принципа, предложенного А.Ф. Лосевым, к анализу языковой картины мира средствами психолингвистики и роли в таком анализе понятий «значение» и «значимость/ценность».

*Ключевые слова:* язык как деятельностная структура, языковая картина мира, модель, значимость/ценность, системно-целостный принцип

Курс общей лингвистики Ф. де Соссюра, вышедший в 1915 году благодаря трудам Ш. Балли и А. Сеше, определил на много десятилетий магистральное направление развития лингвистической науки в XX столетии. Завершающие слова этого курса – «единственным и истинным объектом лингвистики является язык, рассматриваемый в самом себе и для себя» [Соссюр 1977: 268], которые самому Соссюру не принадлежат, и, по выражению А.А. Холодовича, их «следует целиком оставить на совести издателей» [Холодович 1977: 18], до сих пор воспринимаются многими лингвистами как незыблемая истина. Это направление лингвистических исследований, которое рассматривает язык как объективную систему, наивысшее свое проявление получило в структурализме, и, по мнению А.В. Вдовиченко, его абсолютное господство закончилось в середине XX века [Вдовиченко 2008]. Критикуя крайности одностороннего структурализма, А.Ф. Лосев пишет, что «такие концепции, как рассечение языка на означающее и означаемое, на т. н. уровни (фонологический, морфологический, синтаксический и т. д.) или на синхронию и диахронию, подобного рода концепции, с легкой руки Ф. де Соссюра, уже давно стали традиционными, несмотря на весь их механицизм; и с этими предрассудками очень трудно бороться, чтобы получить вполне безупречную теорию моделей и структур» [Лосев 2004: 33-34].

В середине же XX века на научной арене появилось новое научное направление – психолингвистика, которую можно рассматривать в качестве реакции определенной части научного сообщества как раз на беспомощность структурализма в его крайней форме повернуться лицом к человеку говорящему, понимающему. Психолингвистический подход позволил по-новому взглянуть на сам предмет лингвистики – язык, и определить его как деятельностную структуру, состоящую из двух язы-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке грантов: НШ-3661.2012.6; РГНФ № 12-04-12059в.; 12ВУУ143 (Китай).

ков: внутреннего концептуального, на котором осуществляется работа интеллекта, не имеющего отношения ни к какому конкретному этническому языку, и внешнего, формального, предназначенного для общения с другими носителями той же культуры. Их совместное функционирование образует тот феномен, который Н.И. Жинкин называет сознанием [Жинкин 1982: 141]. Такое представление позволяет нейтрализовать те самые крайности структурализма, о которых пишет А.Ф. Лосев, и конструктивно использовать его достижения, которые касаются только внешнего языка, но ничего не говорят нам о языке внутреннем и о взаимоотношении этих языков (внутреннего и внешнего). (См. сформированные в отечественной психолингвистике модели порождения речи / языковой способности и представления об универсально-предметном коде Н.И. Жинкина.) Для самого А.Ф. Лосева язык – это, прежде всего, «орудие общения», и в большинстве случаев «язык интерпретирует действительность согласно потребностям человеческого общения» [Лосев 2004: 33], а «языковая структура и языковая модель всегда двуплановы. Они здесь имеют значение не сами по себе, но лишь как знаки человеческого мышления и вообще человеческого сознания в процессах общения одного индивида с другим» [Лосев 2004: 32-33].

Рассмотрим с этих позиций одну из задач, которая стоит перед современной лингвистикой, а именно – сопоставительное описание языковых картин мира. По мнению В.М. Алпатова, «если сравнение языков на этапе их становления – это типология, то сравнение языков на этапе их совершенствования – это прежде всего сопоставление «мировидений», картин мира, создаваемых с помощью языков» [Алпатов 1998:66]. И хотя В.М. Алпатов считает эту дисциплину делом будущего, поскольку «общая теория сопоставления языковых картин мира пока не создана», попробуем взглянуть на эту проблему с позиций отечественной психолингвистики.

Но прежде вслед за А.Ф. Лосевым сделаем несколько замечаний о том, что такое модель и структура в лингвистике. И будем исходить из того, что «всякая формальная <...> структура и модель языка по своей природе всегда коммуникативная» и «все формальные структуры и модели будут для нас структурами и моделями только одного, а именно разумно-человеческого общения» [Лосев 2004:34]. Отсюда следует вывод, что главное, для чего нужна такая модель, – это исследование языкового содержания. По мнению А.Ф. Лосева, идеальной моделью «целесообразно называть ту, которая рисует нам материальную действительность, но без материального ее конструирования. Такова знаковая модель, когда знаки сами по себе не имеют ничего общего с обозначаемым оригиналом, но когда они даны в таком структурном расположении, что операции над ними дают возможность проникать в материаль-

ную действительность и теоретически и практически» [Лосев 2004: 18]. При этом необходимо исходить из представлений «о языке как о системе, как о цельности, как об единораздельной системе и цельности» [Лосев 2004:25]. И это является самым важным в учении о языке с точки зрения А.Ф. Лосева; он провозглашает системно-целостный принцип регулятивным для лингвистических исследований [Там же]. Под моделью А.Ф. Лосев понимает «воплощение определенной структуры на том или ином материале, в том или ином субстрате», поскольку «общая и, можно сказать, тождественная организация оригинала и модели есть структура того и другого» [Там же: 27].

Посмотрим с этих позиций, как обстоят дела с изучением (моделированием) языковой картины мира в отечественной психолингвистике. Введенное для этих целей понятие «языковое сознание» (см. [Тарасов 1996, 2004]), синонимичное психологическому понятию «образ мира», позволило впервые построить реальную модель языковой картины мира носителя языка, отвечающую системно-целостному принципу, и исследовать содержание языкового сознания носителей разных языков и культур. Под такой моделью я имею в виду ассоциативно-вербальную сеть, построенную по результатам массовых ассоциативных экспериментов для носителей русского, английского и французского языков, а также для шести славянских языков. Почему полученную таким способом ассоциативно-вербальную сеть можно рассматривать в качестве модели языковой картины мира носителя того или иного языка / культуры?

Во-первых, это модель, описывающая опыт носителя языка как создателя и потребителя текстов и отражающая структуру «разумно-человеческого общения» (А.Ф. Лосев). По Ю.Н. Караулову [Караулов 2002], эта модель отражает структуру языковой способности (с точки зрения трехчленного строения языковой личности), описывает предречевую готовность носителя языка, но, по нашему мнению, тем самым она отражает и весь предыдущий речевой и неречевой опыт носителя языка.

Во-вторых, эта модель имеет системно-целостный характер, общий с языковой картиной мира носителя языка, поскольку организована с точки зрения значимости / ценности тех или иных элементов в общей их иерархии. Для анализа этого аспекта модели вводится понятие ядра языкового сознания, в котором выделяется центр ядра и указывается ранг каждого входящего в него элемента.

В-третьих, ассоциативно-вербальная сеть строится на материале любого языка при наличии достаточно большого количества данных, полученных в ассоциативных экспериментах.

В-четвертых, ассоциативно-вербальная сеть не строится искусственно, она просто «выводится» из материала, в котором имплицитно содержится, а значит, отражает структуру, объективно присущую языковой картине мира наивного носителя языка, культуре как системе создания, поскольку мир презентирован отдельному человеку через систему предметных значений, как бы «наложенных» на восприятие этого мира. И каждой культуре свойственна своя система организации элементов опыта, которые сами по себе не всегда являются уникальными и повторяются во множестве культур. Уникальной же является именно система организации элементов опыта.

Организующим для такой модели в целом и для каждого ее отдельного фрагмента является принцип значимости / ценности (*valeur* в терминологии Ф. де Соссюра). Каждый элемент ассоциативно-вербальной сети имеет и значение и значимость / ценность одновременно. Именно это свидетельствует, что он входит в систему, и его ценность определяется исходя именно из системы как целого. Приведем несколько примеров.

Ассоциативное поле слова стимула **Я** в Русском ассоциативном словаре [РАС 2002] включает следующие слова-реакции (указаны все кроме единичных):

- Ты 77, человек 62; студент 21; я 18; мы 17; личность, он 16; сам 13; люблю, студентка, это я 11; и ты, учусь 8; иду, хороший 7; женщина 6; девушка, дурак, живу, кто, не я, никто, пишу, сама, свинья, устал, хорошая, хочу 4; знаю, умница, учитель 3; большая, вопрос, вселенная, гений, думаю, жду, инженер, и она курсант, Люда, май, могу, молодец, не люблю, нечто, одна, они, оптимистка, пришел, самая, Света, семья, сажу, смотрю, такой, ушел, хороший человек, эгоист 2.

Ассоциативное поле того же слова-стимула Я (Электронная База данных для Европейской части РФ, РАС 2, материалы собирались в 2108-2011 гг.).

- человек 59; личность 33; девушка, ты 13; студент 10; студентка, я 7; люблю, он, хороший 6; хорошая 5; лучшая, мы, самая 4; лучший, молодец, умный 3; бог, буква, десантник, добрый, друг, есть, живу, жизнь, и всё, индивидуальность, король, красавица, крут, я, кто, курсант, лучшие всех, любимая, мама, пришел, сам, сок, такая, умная 2.

Как мы видим, ассоциативное значение слова **Я** изменилось, и это изменение есть изменение прежде всего *значимости* отдельных его элементов, таких как человек, личность и ты и других. Ты с первой

позиции переместилось на четвертую, потеряв в частотности (с 77 в РАС до 13 в РАС 2), а слово-реакция *личность* повысило свой ранг, переместившись с шестой позиции на вторую, и удвоило свою частоту (с 16 до 33).

Посмотрим, связаны ли эти изменения в структуре ассоциативного значения слова-стимула **Я** с его позицией в ядре языкового сознания носителей русской культуры. Рассмотрим часть ядра, условно названной нами «Персоналии».

<i>Русские (РАС)</i>	<i>Русские (РАС 2<sup>2</sup>)</i>
1 человек 1404	1 человек 510
9,5 друг 565	8 друг 244
9,5 дурак 565	10 я 216
12,5 мужчина 438	15 мужчина 182
19 ребенок 413	19,5 ребенок 172
27 парень 368	28 парень 160
36 я 347	35,5 люди 147
42 женщина 321	42,5 дурак 132
46,6 мальчик 308	56 враг 120
49 девушка 302	66 мальчик 114
50 мужик 301	70 студент 111
62 муж 272	70 народ 111
71,5 он 258	75,5 девушка 108

Как мы видим, изменения, которые произошли в структуре ассоциативного поля слова-стимула **Я**, не случайны, и являются отражением тех изменений, которые произошли в структуре самого ядра языкового сознания носителей русской культуры за последние 10-12 лет. Ранг **Я** изменился с 36 в РАС на 10 в РАС 2, следовательно, его ценность / значимость повысилась и, скорее всего, это связано с повышением ценности личности в картине мира современных носителей русской культуры. Вместе с тем упала и значимость / ценность ДУРАКА, который переместился с 9,5 места в ядре языкового сознания на 42,5. Эти изменения не зависят от языка, они с помощью языка лишь фиксируются.

Эти примеры показывают нам, что именно системно-целостный принцип является плодотворным при анализе языковой картины мира,

<sup>2</sup> Цифра перед словом указывает на его ранг в ядре языкового сознания, цифра после – на количество разных слов, с которыми оно связано во всей ассоциативно-вербальной сети.

поскольку реальное значение и значимость / ценность можно выявить только применительно к некоторой системе как целостности. И только в отечественной психолингвистике накоплен достаточно большой экспериментальный материал, чтобы плодотворно применять системно-целостный принцип к анализу языковой картины мира.

#### Л и т е р а т у р а

1. *Алпатов В.М.* История лингвистических учений. М.: Языки славянской культуры, 2001. – 367 с.
2. *Вдовиченко А.В.* Расставание с языком. Критическая ретроспектива лингвистического знания. М.: Издательство ПСТГУ, 2008. – 289 с.
3. *Жинкин Н.И.* Речь как проводник информации. М.: Наука, 1982. – 157 с.
4. *Караулов Ю.Н.* Русский ассоциативный словарь как новый лингвистический источник и инструмент анализа языковой способности // Караулов Ю.Н., Сорокин Ю.А., Тарасов Е.Ф., Уфимцева Н.В., Черкасова Г.А. Русский ассоциативный словарь. Т. 1, М.: АСТ-Астрель, 2002. С. 749–782.
5. *Караулов Ю.Н., Сорокин Ю.А., Тарасов Е.Ф., Уфимцева Н.В., Черкасова Г.А.* Русский ассоциативный словарь. Т. 1, 2. М.: АСТ-Астрель, 2002. – 782 с., 991 с.
6. *Лосев А.Ф.* Введение в общую теорию языковых моделей. М.: УРСС, 2004. – 294 с.
7. *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. Переводы с французского языка под ред. А.А. Холодовича. М.: Прогресс, 1977. – 695 с.
8. *Тарасов Е.Ф.* Межкультурное общение – новая онтология анализа сознания // Этнокультурная специфика языкового сознания. Под ред. Н.В. Уфимцевой. М.: Институт языкознания РАН, 1996. С. 7–22.
9. *Тарасов Е.Ф.* Языковое сознание // Вопросы психолингвистики. 2004, № 2. С. 34–47.
10. *Холодович А.А.* О «Курсе общей лингвистики» Ф. де Соссюра // Ф. де Соссюр. Труды по языкознанию. Переводы с французского языка под ред. А.А. Холодовича. М.: Прогресс, 1977. С. 9–29.

#### SYSTEMIC-HOLISTIC PRINCIPLE AND ANALYSIS OF THE LANGUAGE PICTURE OF THE WORLD

**N.V. Ufimtzeva**

*Keywords:* language as an activity structure,  
language picture of the world, the model, the importance/value,  
the systemic and holistic principle

#### *Abstract*

The article sets out to justify the applicability of the systemic and holistic principle proposed by A.F. Losev to the analysis of the language picture of the world by means of psycholinguistics and the role of the concepts of «meaning» and «importance/value» in such analysis.

## Семиотика и семантика словной идиоматики как межкультурный феномен

© доктор филологических наук В.И. Шаховский, 2013

В статье раскрывается личное восприятие Вероники Николаевны Телия автором настоящей статьи. Особое внимание уделяется таким чертам ее характера, как глубокое проникновение в проблемы лингвистики, высокопрофессиональный анализ языковых явлений, особое знание русской фразеологии, ее чрезвычайная доброта и отзывчивость, высокая оценка заслуг своих коллег, готовность всегда прийти на помощь, поделиться своими научными работами и знаниями, ее сильная эмоциональная восприимчивость и терпимость к мнению других.

Образ В.Н. Телия как личности описывается на основании опыта многочисленных личных бесед автора настоящей статьи с ней, который глубоко благодарен В. Телия за то, что она была его научным консультантом по докторской диссертации.

*Ключевые слова:* добросердечность, дружелюбие, терпимость, отзывчивость, эмоциональная восприимчивость

В последние годы в разных публикациях все четче просматривается разграничение между традиционной лингвистикой и лингвистикой активной (по Р. Барту – «активная филология») [Барт 1999: 75]. Под активной филологией Р. Барт понимал филологию языковых сил, т. е. конкретные житейские ситуации речи и вербальное поведение языковой личности, их экспрессию и прагматику, т. е. языковые эффекты.

Особо активной лингвистикой в этом плане является лингвистика эмоций (эмотиология). Это объясняется тем, что она изучает аффективную культуру языкового общества, эмоциональную / эмотивную компетенцию *homo sapiens*, эмоциональные коммуникативные локусы, игру эмоциональных смыслов лексических и фразеологических средств языка как во внутрикультурном, так и в межкультурном общении. Этим перечнем проблематика лингвистики эмоций не исчерпывается [Шаховский 1995: 49-52]. Новейший аспект лингвистики эмоций, который разрабатывается в настоящее время наиболее активно, – это семантико-когнитивный аспект эмотивности [Вежицкая 1996: 326-375; Вежицкая 1999: 503-652; Гладь 2000; Исхакова 2012; Шаховский 2011].

Такой интерес лингвистов к взаимодействию эмоций и когниции обусловлен спецификой деятельности континуальной системы носителя языка, образование которой фактически и логически предшествует усвоению вербальной символики, в том числе и эмотивной лексики и фразеологии. Поскольку чувственный этап процесса познания мира человеком и себя в нём соотносится с деятельностью его эмоционально-

го мышления, понятно, что языковая система (рациональное мышление) выполняет по отношению к непрерывно конструируемому целому функцию кодирования внеязыковых концептов (в т. ч. и эмоциональных переживаний), функцию манипулирования ими через манипулирование вербальными смыслами и процессом их кристаллизации. Это обеспечивает целостность концептуальной системы эмоциональной языковой личности, оперирующей в своих речевых актах эмоциональными концептами (социальными и индивидуальными).

Являясь ценностным континуумом языка, категория эмотивности пронизывает все сферы жизнедеятельности человеческого бытия и в частности оказывается в центре проблемы понимания языковой личности [Shakhovsky 2000]. Любая человеческая деятельность обязательно имеет в своей основе эмоциональные переживания, которые привносят в лексику и фразеологию языка едва уловимую химическую субстанцию [Барт 1999: 181], варьирующую эмоциональные смыслы языковых знаков в различных коммуникативных ситуациях и их интерпретацию речевыми партнерами.

Объективация эмоционально-непосредственных смыслов может происходить в самом необычном материале – слове, камне, железе, холсте, красках, звуках [Волкова: 1997]. Эта мысль позволяет предположить, что категория эмотивности является общеметодологической для изучения различных контекстов культуры, поскольку базовые эмоции универсальны, общечеловечны. Существование типовых эмоционально значимых ситуаций человеческого общения, как внутри-, так и межкультурного, обуславливает возможность выявления общих эмоциональных тем общения: смерть, опасность, власть, любовь, секс и пр. (см., например, о любовном дискурсе [Барт: 1999]).

Общее эмоциональное пространство человечества предполагает существование инвариантного эмоционально–смыслового поля, которое кодируется и воспринимается в лексических и фразеологических знаках языков. Эти эмотивные знаки обеспечивают как внутри-, так и межкультурное общение *homo loquens* на эмоциональном уровне.

Отсюда становится понятно, что эффективность эмоциональной коммуникации полностью зависит от эмоциональной и эмотивной компетенции речевых партнёров, которая включает обширные знания об эмоциях, их функциях, знании эмотивного фонда своего и чужого языка, знании средств номинации, выражения и описания своих / чужих эмоциональных переживаний в контекстах конкретной культуры [Шаховский 2009].

Уже общеизвестно, что эмоции являются одним из таксонов культуры, и что их вербализация в различных языковых культурах не всегда совпадает по форме, объёму и качеству эмотивных смыслов. Всё мно-

жество эмотивной лексики и фразеологии конкретного языка передает национальную картину чувств, а определённая группировка эмотивных знаков по исходным эмотивным смыслам отражает глобальную эмоциональную картину этих чувств (см.: [Мягкова 2000]). Эти знания коммуникантов об эмоциях существенно влияют на их речевое поведение в обоих типах общения: внутри- и межкультурном.

Тема «межкультурная коммуникация» привлекает сегодня внимание многих исследователей из разных отраслей знания, и как предмет исследования она демонстрирует яркую противоречивость и вызывает оживлённую дискуссию в научной литературе [Леонтович 2002, 2007 и мн. др.].

Сегодня предпринимаются многочисленные попытки установить границы исследования межкультурной коммуникации. Так, указывается, что межкультурная коммуникация имеет место, если отправитель сообщения является носителем одной культуры, а получатель – носителем другой культуры. Но для определения межкультурной коммуникации этого будет недостаточно, необходимы еще и другие объективные критерии. Многочисленные исследования позволяют сделать вывод о том, что межкультурная коммуникация – это фактически *межличностная коммуникация* в контексте культур, т. е. в такой ситуации, когда один партнёр естественно обнаруживает культурное отличие от другого. И тогда получается, что лингвистика прошлого века ошибочно ограничивала рамки межкультурной коммуникации общением людей из разных стран или на разных языках.

Фактически же межкультурное общение – это не только это, но и общение людей внутри одной и той же страны, на одном и том же языке, это общение людей, отличающихся по возрасту, месту жительства, полу, профессии и т. д., т. е. по языковому «паспорту» говорящего. С такой точки зрения все участвующие даже в бытовой коммуникации будут межкультурными коммуникантами, ибо они все и всегда обладают разной культурной и человеческой компетентностью. Отсюда – перед активной (по Р. Барту) лингвистикой XXI века стоит проблема эффективности межкультурной коммуникации: а) внутри одного языкового сообщества; б) между разными языковыми сообществами, в т. ч. и в эмоциональных коммуникативных ситуациях.

Эмоциональное сознание говорящего субъекта требует эмоциональной рефлексии и её вербализации в лексических и фразеологических средствах языка. И те, и другие могут быть идиоматическими, если они не семантизируются вообще или семантизируются не полностью коммуникативным партнёром из другой культуры.

Компаративная методика изучения фразеологических коррелятов русского, английского и немецкого языков как языковых средств меж-

культурного эмоционального общения (а их введение в коммуникативный процесс уже свидетельствует об эмоциональной коммуникативной ситуации и о включении механизмов языковой игры) показывает, что лакунарными могут быть все семантические компоненты фразеологических единиц – коррелятов в разных языках.

Приведем несколько примеров:

- *cheap as dirt* (очень дешевый) ≈ *дешевле пареной репы*;
- *get smth. out of one's blood* (≈ *отрешиться от чего-либо*) ≈ *выбросить из головы*;
- *be in (find oneself in, get into) the wrong box* (≈ *быть (оказаться) в неловком положении*) ≈ *быть не в своей тарелке*;
- *keep (wrap) smb in cotton wool* (≈ *чрезмерно оберегать кого-то*) ≈ *держат кого-либо под стеклянным колпаком*;
- *when pigs fly* (≈ *никогда*) ≈ *когда рак на горе свистнет*.

Во всех этих и им подобных примерах расхождение в образах как внутренней форме ФЕ приводит к смысловым различиям в их эмотивной семантике, которые варьируют их денотативную семантику и вызывают у межкультурных коммуникантов различные эмоционально-образные ассоциации, но в пределах общего понимания денотативного смысла (см. также: [Телия 1996, гл. 3]).

Аналогичные процессы наблюдаются и при сопоставлении русского, английского и немецкого фразеондов. Например:

- *выпить* ≈ *заложить за воротник* ≈ *to crack the bottle* ≈ *eins zu legen*;
- *зазнаться* ≈ *задрать нос* ≈ *to grow too big for one's boots* ≈ *die Nase emgespannt*;
- *очень дорого заплатить за что-либо* ≈ *расплачиваться своей шкурой* ≈ *to pay through the nose* ≈ *Haut zu Markte tragen*.

В этих межкультурных фразеологических параллелях при универсальности их денотативного значения различны образные внутренние формы, которые вызывают в эмоциональном сознании говорящих на разных языках различные эмотивные смыслы как основу их различных эстетических, экспрессивно-оценочных переживаний.

Надо отметить, что сфера эмотивной фразеологии в межкультурной коммуникации – это в принципе сфера лингвокультурных лакун за счёт эмотивных спецификаций национально-культурных образов. Этот тезис, как показывают исследования, справедлив и для многих словных эмотивов.

Анализ проблемы трансляции эмотивных смыслов на иностранный язык [Шаховский 1997; Шаховский, 1998: 58-69], а также анализ смыслов эмоциональных концептов А. Вежбицкой [Вежбицкая 1999: 306-

404; Красавский 2001] позволяет утверждать, что к эмотивной фразеологии может быть причислена и эмотивная лексика, семантически непереводаемая, т. е. идиоматическая для иной культуры. Примером такой фразеологической лексики может быть для европейской культуры номинат русского эмоционального концепта «тоска», который может быть передан во французском языке группой транслем, каждая из которых никак не соответствует смысловому содержанию русского слова *тоска* и его синонимам *кручина*, *кручинушка*, *печаль*, *грусть*, *скука*, *томление*, *беспокойство* и др. Его словарный перевод *agnoise* ближе к европейскому культурно-философскому понятию, которое в немецком языке обозначается словом *Angst*.

Специальное исследование показывает, что во французском языке нет нужного словного или сочетательного эквивалента, и для трансляции его эмотивных смыслов на французскую лингвокультуру используются разные слова [Димитрова 2001].

Так, например, в переводе произведения Н. Бердяева «Самопознание», в котором имеется параграф под названием «Тоска», на французский язык в каждом абзаце слово *тоска* транслируется по-разному. Это можно объяснить только тем, что эмотивное содержание этого русского слова прагматично для французов, и его отдельные конститутивные смыслы опредмечиваются в разных французских словах, даже совокупность которых методом сложения этих смыслов вряд ли воссоздаёт эмоционально-смысловое поле этого русского слова, опредмечивающее концепт «тоска».

С этих позиций почти каждое слово, обозначающее не артефакты, а, например, универсальные или национально-культурные ценности, не может иметь полный и адекватный набор (ни суммарный, ни суммативный) эмотивных смыслов во всех языках одинаково. А. Вежбицкая наглядно это показала через различные коллокации английского слова *friendship* и русского слова *дружба*. Эти различные коллокации как раз и вскрывают то, что практически все переводные словари являются в той или иной степени «ложными друзьями» студентов и переводчиков, так как они не фиксируют национально-культурные (и эмоциональные) смысловые различия. А это неизбежно приводит к коммуникативным неудачам (помехам и провалам) на уровне межкультурного общения, устного или письменного, реального или художественного. Именно этим фактом и объясняются многочисленные переводы одного и того же художественного произведения на один и тот же иностранный язык как все новые и новые попытки более точно протранслировать эстетическую информацию, формирующуюся идиоматическими эмотивными смыслами оригинала: (например, шагреновая кожа – кожа печали у Бальзака как смысловой конституент семантики слова *тоска*).

Резюмируя основные результаты данного исследования, повторим, что эмотивность как семантическая категория языка является межъязыковым смыслообразующим феноменом. Этот феномен опредмечен в лингвокультурных разновидностях эмотивных знаков, которые в большинстве своём *идиоматичны* и эмотиогенны (маркированы эмотиогенным характером знаний, опредмеченных в них) и которые должны входить в эмоциональную / эмотивную компетентность межкультурных коммуникантов как эмоциональных языковых личностей.

Полагаем, что когда В.Н. Телия пишет о едином методологическом основании анализа взаимодействия «языка» культуры с естественным языком в современной лингвокультурологии [Телия 1999: 19], то семиотический подход к рассмотрению феномена культуры может и должен иметь в виду и *эмотивную семиотику*. Всё это блестяще проиллюстрировано В.Н. Телия в её гениальном «Большом фразеологическом словаре русского языка: Значение. Употребление. Культурологический комментарий».

Словарь является оригинальным доказательством существования культурного кода языка и его фиксации во внутренней форме фразеологических единиц. Учитывая высказанное в данной статье мнение, что и слово, особенно для иноязычного *homo loquens*, фактически является идиомой, можно предположить с большой долей уверенности, что и любое слово является репрезентантом / экспонентом культурного кода языка. Экспликация культурного кода из фразеологических единиц языка, проведенная В.Н. Телия по разработанной ею методике и сформированной ею методологии, является лингвистическим открытием мирового уровня. Многолетние разговоры и дискуссии лингвистов разных стран о возможном существовании культурного кода получили подтверждение в словаре В.Н. Телия. Это открытие В.Н. Телия даёт реальные возможности для дальнейшего познания семиотических и семантических глубин всех языковых форм, в том числе и эмотивных.

#### Л и т е р а т у р а

1. *Барт Р.* Фрагменты речи влюблённого. М., 1999.
2. Большой фразеологический словарь русского языка: Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Отв. ред. В.Н. Телия. М.: АСТ-ПРЕСС-КНИГА, 2006.
3. *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1996.
4. *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.
5. *Волкова П.С.* Эмотивность как средство интерпретации смысла художественного текста. Дис. ... канд. филол. наук. Волгоград, 1997.
6. *Гладьё С.В.* Эмотивность художественного текста: семантико-когнитивный аспект. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Киев, 2000.
7. *Димитрова Е.В.* Трансляция эмотивных смыслов русского концепта «тоска» во французскую лингвокультуру. Волгоград, 2001.

8. *Исхакова З.З.* Эмотивный дейксис и его декодирование в семиосфере. Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Уфа, 2012.
9. *Красавский Н.А.* Эмоциональные концепты в немецкой и русской лингвокультурах. Волгоград, 2001.
10. *Леонтович О.А.* Русские и американцы: парадоксы межкультурного общения. Волгоград, 2002.
11. *Леонтович О.А.* Введение в межкультурную коммуникацию: учебное пособие. М.: Гнозис, 2007.
12. *Мяжкова Е.Ю.* Эмоционально-чувственный компонент значения слова. Курск, 2000.
13. *Телия В.Н.* Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.
14. *Телия В.Н.* Первоочередные задачи и методологические исследования фразеологического состава языка // Фразеология в контексте культуры. М., 1999. С. 13-25.
15. *Шаховский В.И.* К теоретической и прикладной лингвистике эмоций // *Philologica*. Краснодар, 1995.
16. *Шаховский В.И.* О переводимости эмотивных смыслов художественного текста // Перевод и коммуникация. М., 1997. С. 138-152.
17. *Шаховский В.И.* Личностные эмотивные смыслы текста // Текст и его когнитивно-эмотивные метаморфозы (межкультурное понимание и лингвоэкология). Волгоград, 1998. С. 58-69.
18. *Шаховский В.И.* Категоризация эмоций в лексико-семантической системе языка. 3-е изд., доп. М.: Либриком, 2009.
19. *Шаховский В.И.* Триада наук в новом направлении лингвистических исследований (становление эмотивной лингвоэкологии) // Образ мира в зеркале языка: Сб. науч. статей / Отв. соред. В.В. Колесов, М.В. Пименова, В.И. Теркулов. М.: ФЛИНТА, 2011. С. 198-205.
20. *Shakhovsky Victor I.* The Russian Language Personality and its Neologisms in Emotional Communicative Situations // *Imagination, Cognition and Personality*. Vol. 19 (2). Baywood Publ. Co. Inc. USA, 2000. P. 195-202.

**SEMIOTICS AND SEMANTICS OF WORD IDIOMATICITY  
AS CROSS-CULTURAL PHENOMENON**

**V.I. Shakhovsky**

*Keywords:* kindheartedness, friendliness, tolerance,  
helpfulness, emotional intelligence

*Abstract*

The article presents the image of personal perception of Veronika Teliya by the author of the article. The following V. Teliya's traits of character are described and proved: her keen penetration into the depth of linguistics, her skillful analysis of the linguistics phenomena, special knowledge in the sphere of Russian phraseology, her extreme kind heartedness and broad friendliness to everybody, high evaluation of her colleagues, her readiness to help, to share her books and knowledge, her highest emotional intelligence and tolerance to other views and opinions.

The human image of V. Teliya is presented on numerous personal contacts of the author of this article, who is very grateful to V. Teliya for her scientific guidance of his doctoral paper.

## **СПИСОК ТРУДОВ ВЕРОНИКИ НИКОЛАЕВНЫ ТЕЛИЯ**

### Монографии

1. Что такое фразеология? М.: Наука, 1966. – 86 с.
2. Типы языковых значений. Связанное значение слова в языке. М.: Наука, 1981. – 269 с.
3. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. М.: Наука, 1986. – 143 с.
4. Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Языки русской культуры, 1996. – 288 с.

### Словари

1. (совм. с И.А. Мельчуком и Л.Н. Иорданской) Пять словарных статей // Материалы к толково-комбинаторному словарю русского языка. М., 1973.
2. (совм. с И.А. Мельчуком и Л.Н. Иорданской) Семь словарных статей // Материалы к толково-комбинаторному словарю русского языка. М., 1976.
3. Словарь образных выражений русского языка. / Авторы-сост. Аристова Т.С., Ковшова М.Л., Рысева Е.А., Телия В.Н., Черкасова И.Н. / Под ред. В.Н. Телия. М.: Отечество, 1995. – 366 с.
4. Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. / Авторы-сост. Брилева И.С., Гудков Д.Б., Захаренко И.В., Зыкова И.В., Кабакова С.В., Ковшова М.Л., Красных В.В., Телия В.Н. / Отв. ред. В.Н. Телия. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006; 4-е изд. 2009. – 784 с.

### Статьи и тезисы

1. Некоторые вопросы фразеологической синонимии. Тезисы // Вопросы изучения русского языка. Ростов-на-Дону, 1962.
2. О многозначности фразеологических единиц русского языка // Доклады научной конференции аспирантов пед. института. Ростов-на-Дону, 1962.
3. Виды преобразований фразем в слова // Вопросы изучения русского языка. Ростов-на-Дону, 1963.
4. О термине «фразема» // Тезисы научной конференции аспирантов ИЯз АН СССР. М.: Наука, 1963.

5. О количественных преобразованиях фразеологических единиц // Тексты докладом научной конференции аспирантов. Ростов-на-Дону, 1964.
6. О фразематике как лингвистической дисциплине. (Тезисы) // Актуальные проблемы современного языкознания. Самарканд, 1965.
7. Общее языкознание. Библиографический указатель. М.: Наука, 1965.
8. Структурная и прикладная лингвистика. Библиографический указатель. М.: Наука, 1965.
9. О термине «фразема» (в связи с описанием вариантности фразеологизмов) // Проблемы лингвистического анализа (Фонология, грамматика, лексикология). М.: Наука, 1966.
10. О лексических компонентах фразем как элементах их структуры. (Тезисы) // Проблемы фразеологии. Вологда, 1967.
11. О лексических компонентах фразем как элементах их структуры // Проблемы фразеологии и задачи ее изучения в высшей и средней школе. Вологда, 1967.
12. Исследования по фразеологии // Теоретические проблемы советского языкознания. М.: Наука, 1968.
13. О вариантности лексического состава идиом (в связи с проблемой соотношения формы и содержания в языке) // Проблемы устойчивости и вариантности лексических единиц. Тула, 1968.
14. О вариантах протяженности идиом // Система и уровни языка. М.: Наука, 1969.
15. О вариантности слов и вариантности идиом // Вопросы фразеологии. Самарканд, 1970.
16. Вариантность идиом // Проблемы устойчивости и вариантности фразеологических единиц. Тула, 1972.
17. Фразеология // Общее языкознание. М.: Наука, 1972.
18. Об одном виде фразеобразовательных отношений в сфере словообразования // Вопросы семантики фразеологических единиц. Новгород, 1972.
19. О типах и способах фразеобразования // Проблемы фразеобразования. Тула, 1973.
20. Семантическая структура группы слов со значением отношения (типа *дружить*). (Тезисы) // Актуальные проблемы лексикологии. Новосибирск, 1974.
21. Коммуникативно-функциональное описание несвободной сочетаемости слов. (Тезисы) // Всесоюзная научная конференция по теоретическим проблемам языкознания. М.: Наука, 1974.

22. Семантический аспект сочетаемости слов и фразеологическая сочетаемость // Принципы и методы семантических исследований. М.: Наука, 1976.
23. Вторичная номинация и ее виды // Языковая номинация (виды наименований). М.: Наука, 1977.
24. О номинативном аспекте лексической семантики // Проблемы значения в современной лингвистике. М.: Наука, 1977.
25. Идиома // Русский язык: Энциклопедия. М., 1979.
26. Идиоматичность // Русский язык: Энциклопедия. М., 1979.
27. Номинация // Русский язык: Энциклопедия. М., 1979.
28. Фразеологизм // Русский язык: Энциклопедия. М., 1979.
29. Фразеология // Русский язык: Энциклопедия. М., 1979.
30. Экспрессивность // Русский язык: Энциклопедия. М., 1979.
31. Семантика связанных значений слов и их сочетаемости // Аспекты семантических исследований. М.: Наука, 1980.
32. О регулярности процессов фразообразования. (Тезисы) // Словообразование и фразообразование. М.: МГПИИЯ им. М. Тореза, 1981.
33. О роли коннотативного компонента в семантике слова // Семиотические аспекты формализации интеллектуальной деятельности. М.: Наука, 1983.
34. О соотношении фразообразования и идиообразования // Вопросы общей и дагестанской фразеологии. Махачкала, 1984.
35. Коннотативный аспект семантики языковых существей и его роль в формировании семантики предложения // Материалы конф. Коммуникативные единицы. М.: МГПИИЯ им. М. Тореза, 1984.
36. Семантика экспрессивности. (Тезисы) // Семантические категории. Уфа, 1985.
37. Мир психики и знания в языке // Сущность, развитие и функции языка. М.: Наука, 1987.
38. Лексические модусы экспрессивности // Памяти Г.В. Колшанского. Уч. зап. МГПИИЯ им. М. Тореза, 1987.
39. Семантическая структура фразеологизмов и принципы их фразеографирования // Материалы заседания Международ. комиссии по фразеологии. Минск, 1987.
40. (в соавт. с Д.О. Добровольским) Фразеографические параметры и принципы их описания // Материалы заседания Международ. комиссии по фразеологии. Минск, 1987.
41. Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. М.: Наука, 1988.

42. Метафора как проявление принципа антропоцентричности в естественном языке // *Материалы Междунар. конгресса по логике и методологии науки*. М.: Наука, 1988.
43. Предисловие // *Метафора в языке и тексте*. М.: Наука, 1988.
44. Метафора как модель смыслопроизводства и ее экспрессивно-оценочная функция // *Метафора в языке и тексте*. М.: Наука, 1988.
45. (в соавт. с А.Н. Барановым, Е.Г. Борисовой, Д.О. Добровольским) Введение // *Лексикографическая разработка фразеологизмов для словарей различных типов и для Машинного фонда русского языка*. Материалы к методической школе-семинару. Сб. статей. / Отв. ред. В.Н. Телия. М.: Научный совет по лексикологии и лексикографии. Ин-т русского языка АН СССР, 1988.
46. Природа и сущность знаковой функции идиом // *Лексикографическая разработка фразеологизмов для словарей различных типов и для Машинного фонда русского языка*. Материалы к методической школе-семинару. Сб. статей. / Отв. ред. В.Н. Телия. М.: Научный совет по лексикологии и лексикографии. Ин-т русского языка АН СССР, 1988.
47. Функционально-параметрическая модель значения идиом // *Лексикографическая разработка фразеологизмов для словарей различных типов и для Машинного фонда русского языка*. Материалы к методической школе-семинару. Сб. статей. / Отв. ред. В.Н. Телия. М.: Научный совет по лексикологии и лексикографии. Ин-т русского языка АН СССР, 1988.
48. Структура и состав словарной статьи для идиом в Автоматизированном словаре // *Лексикографическая разработка фразеологизмов для словарей различных типов и для Машинного фонда русского языка*. Материалы к методической школе-семинару. Сб. статей. / Отв. ред. В.Н. Телия. М.: Научный совет по лексикологии и лексикографии. Ин-т русского языка АН СССР, 1988.
49. Типология фразеологических словарей (на базе ФПМФ) // *Лексикографическая разработка фразеологизмов для словарей различных типов и для Машинного фонда русского языка*. Материалы к методической школе-семинару. Сб. статей. / Отв. ред. В.Н. Телия. М.: Научный совет по лексикологии и лексикографии. Ин-т русского языка АН СССР, 1988.
50. Идиома // *Лингвистический энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия, 1990.
51. Идиоматичность // *Лингвистический энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия, 1990.
52. Коннотация // *Лингвистический энциклопедический словарь*. – М.: Советская энциклопедия, 1990.

53. Номинация // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990.
54. Фразеологизм // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990.
55. Фразеологические сочетания // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990.
56. Фразеология // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990.
57. Введение // Фразеография в Машинном фонде русского языка. М.: Наука, 1990.
58. Компьютерная фразеография и ее концептуальные оппозиции // Фразеография в Машинном фонде русского языка. М.: Наука, 1990.
59. Семантика идиом в функционально-параметрическом отображении // Фразеография в Машинном фонде русского языка. М.: Наука, 1990.
60. Динамический потенциал экспрессивно окрашенных наименований // *Dynamické tendenciev jazykovej komunikácii*. Bratislava, 1990.
61. Lexicographic description of words and collocations // Feature-functional model. Proceedings of EURALEX, Malaga, 1990.
62. Постулаты теоретической и компьютерной фразеологии // Современная русистика. М.: Наука, 1990.
63. Предисловие // Языковые механизмы экспрессивности. М.: Наука, 1991.
64. Категория экспрессивности и ее прагматическая ориентация // Языковые механизмы экспрессивности. М.: Наука, 1991.
65. Механизмы экспрессивности // Языковые механизмы экспрессивности. М.: Наука, 1991.
66. (в соавт. с Д.О. Добровольским) Предварительные замечания // Макет словарной статьи для Автоматизированного Толково-идеографического словаря русских фразеологизмов. (Образцы словарных статей). / Отв. ред. В.Н. Телия. М.: Ин-т языкознания АН СССР, 1991.
67. Макет словарной статьи для Автоматизированного Толково-идеографического словаря идиом (АТИСИ): идеология и технология // Макет словарной статьи для Автоматизированного Толково-идеографического словаря русских фразеологизмов. (Образцы словарных статей). / Отв. ред. В.Н. Телия. М.: Ин-т языкознания АН СССР, 1991.
68. Культурно-национальные коннотации фразеологизмов (от миропонимания к миропониманию) // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. М.: Наука, 1993.

69. «Говорить» в зеркале обиходного сознания // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М.: Индрик, 1994.
70. Номинативный состав языка как объект лингвокультурологии // Национально-культурный компонент в тексте и в языке. Тезисы докладов Межд. науч. конф. В 2 ч. Ч. 1. Минск: «Універсітэцкае», 1994.
71. О методологических основаниях лингвокультурологии // Логика, методология, философия науки. Тезисы докладов. М.-Обнинск, 1995.
72. Предисловие // Словарь образных выражений русского языка. / Авторы-сост. Т.С. Аристова, М.Л. Ковшова, Е.А. Рысева, В.Н. Телия, И.Н. Черкасова. / Под ред. В.Н. Телия. М.: Отечество, 1995.
73. Основные особенности значения идиом как единиц фразеологического состава языка // Словарь образных выражений русского языка. / Авторы-сост. Т.С. Аристова, М.Л. Ковшова, Е.А. Рысева, В.Н. Телия, И.Н. Черкасова. / Под ред. В.Н. Телия. М.: Отечество, 1995.
74. (в соавт. с Г.А. Мартыновой) Как пользоваться словарем // Словарь образных выражений русского языка. / Авторы-сост. Т.С. Аристова, М.Л. Ковшова, Е.А. Рысева, В.Н. Телия, И.Н. Черкасова. / Под ред. В.Н. Телия. М.: Отечество, 1995.
75. К проблеме связанного значения слова: гипотезы, факты, перспективы // Язык – система. Язык – текст. Язык – способность. М.: Наука, 1995.
76. Активные зоны в Автоматизированном толково-идеографическом словаре русских идиом (система АТИСИ) // Лингвистическая прагматика в словаре: виды реализации и способы описания. СПб.: ИЛИ РАН, 1997.
77. Идиома // Русский язык: Энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия; Дрофа, 1997.
78. Идиоматичность // Русский язык: Энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия; Дрофа, 1997.
79. Коннотация // Русский язык: Энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия; Дрофа, 1997.
80. Экспрессивность // Русский язык: Энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия; Дрофа, 1997.
81. Фразеологизм // Русский язык: Энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия; Дрофа, 1997.
82. Фразеологические словари // Русский язык: Энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия; Дрофа, 1997.

83. Фразеология // Русский язык: Энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия; Дрофа, 1997.
84. Phraseological Entities as a Language of Culture (Methodological Aspects) // Eurofras 95. Europäische Phraseologie im Vergleich: Germanisches Erbe und kulturelle Vielfalt / W. Eismann (Hrsg.). Bochum: Brockmeyer, 1998.
85. (Bragina N., Oparina E., Sandomirskaja I.) Phraseology as a Language of Culture: It's Role in the Representation of a Cultural Mentality // Phraseology. Theory, Analysis, and Applications. / Ed. by A.P. Cowie. Clarendon Press, Oxford, 1998.
86. Деконструкция стереотипов окультуренного мировидения во фразеологических знаках // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Материалы к коллективному исследованию. Тезисы докладов. / Отв. ред. Т.М. Николаева. М.: Ин-т славяноведения и балканистики РАН, 1999.
87. Рефлексы архетипов сознания в культурном концепте «родина» // Славянские этюды: Сб. к юбилею С.М. Толстой. М.: Ин-т славяноведения и балканистики РАН, 1999.
88. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры // Фразеология в контексте культуры. М.: Языки русской культуры, 1999.
89. Коммуникативная функция языка и проблема культурно-языковой компетенции (к постановке проблемы) // Коммуникативная лингвистика и коммуникативно-деятельностный подход к обучению языкам. Сб. памяти Г.В. Колшанского. М.: МГЛУ, 2000.
90. Концептообразующая флуктуация константы культуры *родная земля* в наименовании *родина* // Язык и культура. Факты и ценности: К 70-летию Юрия Сергеевича Степанова. М.: Языки славянской культуры, 2001.
91. Эпидигматическое измерение – ключ к культурной интерпретации фразеологических знаков // Шмелевские чтения. М.: Ин-т русского языка РАН, 2002.
92. Объект лингвокультурологии между Сциллой лингвокреативной техники языка и Харибдой культуры (к проблеме частной эпистемологии лингвокультурологии) // С любовью к языку. Посвящается Е.С. Кубряковой. М.–Воронеж: ИЯ РАН, Воронежский гос. ун-т, 2002.
93. От редактора // Культурные слои во фразеологизмах и в дискурсивных практиках. М.: Языки славянской культуры, 2004.
94. Культурно-языковая компетенция: ее высокая вероятность и глубокая сокровенность в единицах фразеологического состава языка

- // Культурные слои во фразеологизмах и в дискурсивных практиках. М.: Языки славянской культуры, 2004.
95. Живодейственное наследие культуры в лексикографическом формате «Толково-культурологического словаря фразеологизмов современного русского языка» // Проблемы русской лексикографии. Тезисы докладов международной конференции. Шестые Шмелевские чтения. 24-26 февраля 2004 г. М.: РАН, ИРЯ им. В.В. Виноградова, 2004.
  96. Концепт «товарищ»: камо грядеши? (социолингвистические перемены) // Семиотика. Лингвистика. Поэтика. К столетию со дня рождения А.А. Реформатского. М., 2005.
  97. О феномене воспроизводимости языковых выражений // Язык. Сознание. Коммуникация: Сб. статей. Вып. 30. М.: МАКС Пресс, 2005.
  98. Предисловие // Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006.
  99. Послесловие. Замысел, цели и задачи фразеологического словаря нового типа // Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006.
  100. (в соавт. с А.В. Дорошенко) Лингвокультурология – ключ к новой реальности феномена воспроизводимости несколькихсловных образований // Язык. Культура. Общение: Сборник научных трудов в честь юбилея С.Г. Тер-Минасовой. М.: Гнозис, 2008.
  101. (в соавт. с А.В. Дорошенко) Лингвокультурологическая гипотеза воспроизводимости языковых выражений // Живодействующая связь языка и культуры. Материалы конф., посвященной юбилею проф. В.Н. Телия. Тула, 2010. В 2-х тт. Т. 1.