

ISSN 2225-5346



СЛОВО.РУ:
БАЛТИЙСКИЙ АКЦЕНТ

2017

Том 8

№ 3

Трансферы в языке и культуре

Специальный выпуск

Часть 1

Издательство
Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта
2017

СЛОВО.РУ:
БАЛТИЙСКИЙ
АКЦЕНТ
2017
Том 8
№ 3

Калининград :
Изд-во БФУ
им. И. Канта, 2017.
114 с.

Точка зрения авторов
может не совпадать
с мнением учредителя

Издание
зарегистрировано
в Федеральной службе
по надзору в сфере связи,
информационных
технологий и массовых
коммуникаций.
Свидетельство
о регистрации СМИ ПИ
№ ФС77-46308
от 26 августа 2011 г.

Редакционная коллегия

Золян Сурен Тигранович, доктор филологических наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия) — главный редактор; *Черняков Алексей Николаевич*, кандидат филологических наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия) — ответственный редактор; *Автономова Наталия Сергеевна*, доктор философских наук, Институт философии РАН (Россия); *Азарова Наталия Михайловна*, доктор филологических наук, Институт языкознания РАН (Россия); *Венцлова Томас*, профессор, Йельский университет (США); *Веселинов Димитр*, профессор, Софийский университет им. Святого Климента Охридского (Болгария); *Гамбье Ив*, доктор лингвистики, профессор, Университет Турку (Финляндия); *Данилевский Игорь Николаевич*, доктор исторических наук, НИУ «Высшая школа экономики» (Россия); *Заботкина Вера Ивановна*, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет (Россия); *Ильин Михаил Васильевич*, доктор политических наук, НИУ «Высшая школа экономики» (Россия); *Кронгауз Максим Анисимович*, доктор филологических наук, НИУ «Высшая школа экономики» (Россия); *Лавров Александр Васильевич*, академик РАН, доктор филологических наук, Институт русской литературы РАН (Россия); *Лотман Михаил*, профессор, Таллинский университет, Тартуский университет (Эстония); *Осадчий Михаил Андреевич*, доктор филологических наук, Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина (Россия); *Плунгян Владимир Александрович*, доктор филологических наук, академик РАН, Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Россия); *Рассел Джеймс*, профессор, Гарвардский университет (США), Иерусалимский университет (Израиль); *Силантьев Игорь Витальевич*, доктор филологических наук, Институт филологии СО РАН (Россия); *Смирнов Игорь Павлович*, профессор, Констанцский университет (Германия); *Стайнер Питер*, профессор, Университет Пенсильвании (США); *Тульчинский Григорий Львович*, доктор философских наук, НИУ «Высшая школа экономики» (Россия); *Цвигун Татьяна Валентиновна*, кандидат филологических наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия); *Чалый Вадим Александрович*, кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия); *Фидря Ефим Сергеевич*, кандидат социологических наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия); *Фирсов Сергей Львович*, доктор исторических наук, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия)

Редакторы выпуска

Азарова Наталия Михайловна, доктор филологических наук, Институт языкознания РАН (Россия)
Бочавер Светлана Юрьевна, кандидат филологических наук, Институт языкознания РАН (Россия);
Фещенко Владимир Валентинович, кандидат филологических наук, Институт языкознания РАН (Россия)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>От редакторов (Н. Азарова, С. Бочавер, В. Фещенко)</i>	5
<i>Бочавер С.Ю., Фещенко В.В. Концептуализация трансфера и перевода в современной лингвистике</i>	7
<i>Постовалова В.И. Энергия и пути ее концептуализации в познании (опыт эпистемологического рассмотрения).....</i>	30
<i>Проскурин С.Г. Культурный трансфер и этимология.....</i>	60
<i>Ковшиова М.Л. К вопросу о культурной референции пословиц (на материале русских пословиц с образами одежды)</i>	67
<i>Дронов П.С. Дэниел Эверетт и лингвокультурология.....</i>	94
<i>Орлова О.С. Загадка как объект лингвистического исследования.....</i>	104

CONTENTS

<i>Editors' Preface (N. Azarova, S. Bochaver, V. Feshchenko)</i>	5
<i>Bochaver S., Feshchenko V. Conceptualisation of transfer and translation in modern linguistics</i>	7
<i>Postovalova V. Energy and the Ways of its Conceptualisation in Cognition: an Attempt at an Epistemological Analysis</i>	30
<i>Proskurin S. Cultural Transfer and Etymology</i>	60
<i>Kovshova M. On the problem of cultural reference of proverbs (the Russian proverbs with images of clothing)</i>	67
<i>Dronov S. Daniel Everett and Cultural Linguistics</i>	94
<i>Orlova O. The Riddle as an Object of Linguistic Research</i>	104

ОТ РЕДАКТОРОВ

Постоянно усиливающиеся контакты между языками и культурами делают особенно актуальным вопрос о том, как устроена глобализация в лингвистическом и семиотическом аспектах, как именно происходит обмен информацией между сообществами, как взаимодействуют между собой разные области знания и дискурсы. Понятие культурного трансфера оформилось во Франции в трудах М. Эспаня и его школы, переосмысливших в конце 1980-х годов феномен границы между странами и культурами.

Граница концептуализируется как сложный феномен, соединяющий, а не разделяющий явления культуры, и особый интерес представляют процессы преодоления границы и перехода. Теория трансфера снимает бинарную оппозицию *культура – донор vs. культура – реципиент*, что позволяет представить процесс взаимодействия культур как более комплексный и многоаспектный.

На современном этапе можно вновь переосмыслить явление трансфера, транспонировав его на области языка и дискурса. Мы можем говорить о том, что трансфер происходит не только между культурами, но и между языками, предметными областями и различными видами дискурса. В Институте языкознания РАН была поставлена задача выработки лингвистической теории культурного трансфера на базе мировых практик межъязыкового взаимодействия в современном гуманитарном познании. Общей задачей данного исследования является разработка лингвистического инструментария для установления «конвертируемости» знания между разными культурными практиками и научными теориями. Исследование направлено на изучение технологий культурного трансфера как обмена знаниями на трех основных уровнях: а) гуманитарного знания в целом (межнаучный обмен); б) лингвистического знания (внутринаучная рефлексия в лингвистике); в) языка и дискурса как эмпирической базы исследований (междискурсивные и межъязыковые взаимодействия).

Иначе говоря, идет поиск инструментов для «переформатирования» знаний из одних дисциплинарных областей и видов дискурса в другие. В конечном счете представляется возможным составить маршруты трансфера знаний, своего рода дорожную карту принципов языковых, дискурсивных и культурных взаимодействий.

Под культурным трансфером мы понимаем процесс переноса знаний между разными культурами, профессиональными сообществами и дискурсами. Ключевым элементом этого проекта является анализ вкраплений, интерференций, гибридизаций, трансформаций, которые возникают при соприкосновении языков, культур и дискурсов. Для изучения трансферов важ-



ны не столько национально-специфические особенности той или иной культуры или того или иного дискурса, сколько выявляемые траектории «миграции концептов» при взаимодействии двух или более языков. Статьи, опубликованные в этом номере, демонстрируют, в какой мере какое-либо лингвоспецифическое или идионациональное явление оказывается в действительности сплавом разных культур, взаимовлияний и дискурсных смешений.

В этом номере представлена актуальная панорама исследований культурного трансфера, междискурсивных и межъязыковых взаимодействий, а также когнитивных механизмов, обеспечивающих трансфер, на синхронном и диахроническом уровнях. Поиск универсального и культурно-специфического отражен в статьях о семантических трансформациях цвета в рамках зрительного и вербального опыта анархизма и анализе концепции Д. Эверетта с точки зрения современной лингвокультурологии. Поэтический мультилингвизм и перевод, в свою очередь, использованы как материал для рассмотрения взаимодействия языков и литературных традиций. Внутренняя динамика культуры исследована с точки зрения текстовых структур древних и классических текстов, которые актуализируются в современном контексте.

По техническим причинам материалы публикуются в двух номерах журнала.

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ТРАНСФЕРА И ПЕРЕВОДА В СОВРЕМЕННОЙ ЛИНГВИСТИКЕ¹

С. Ю. Бочавер, В. В. Феценко²

Проанализированы концепции перевода, созданные в структурализме, кросскультурных исследованиях, семиотике в сопоставлении с теорией культурных трансферов. Выделены ключевые понятия для каждой из школ и направлений. Исследовано изменение или преемственность терминологии. Ряд ключевых понятий (код, оппозиция, дискретность, граница) непрерывно присутствуют в научном аппарате разных школ и направлений, но по-разному наполняются содержанием и трактуются в работах ученых. Континуальность коммуникативного пространства рассматривается как одно из основных понятий для семиотики и культурного трансфера. Показано, как концептуализируется перевод в этих школах, каковы были основные трансформации концепции перевода. Различия между описанными теориями заключаются не только в том, как мыслится перевод в целом, но и в том, какие когнитивные процедуры выходят на первый план для исследователей, работающих в этих парадигмах. Различные варианты понимания перевода соответствуют разным когнитивным процедурам: совместное знание акцентируется в структурализме, перспективизация выходит на первый план в межкультурных исследованиях, блендинг представляется одной из ключевых процедур для осмысления культурного трансфера.

Ключевые слова: *перевод, трансфер, когнитивные процедуры, коммуникация.*

Когнитивная лингвистика непрерывно возвращается к вопросу о том, какие когнитивные процедуры и механизмы задействованы в процессе перевода. Определенный вклад в осмысление того, как коммуникация и ее частный случай — перевод — устроены с когнитивной точки зрения, может внести анализ концептуализации перевода и культурного трансфера в различных лингвистических теориях³. Концепции перевода и представления о том, к чему должен стремиться перевод, как может выглядеть переводной текст и как устроены его отношения с оригиналом, невозможно рассматривать в отрыве от более общих взглядов на общение в целом. Мы рассмотрим в данной статье различные стадии осмысления теории перевода в научных парадигмах

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-28-00130).

² Институт языкознания РАН,
125009, Россия, Москва, Большой Кисловский пер., 1, стр. 1.

doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-1

Поступила в редакцию 15.09.2017 г.

© Бочавер С. Ю., Феценко В. В., 2017

³ См. [1; 4].



второй половины XX века и отдельно остановимся на теории трансфера как процедуры, дополнительной к переводу. Нас будут интересовать лингвистические и культурные аспекты данных процедур (перевода и трансфера) и, в особенности, теории культурного трансфера, развивающиеся в настоящее время как за рубежом, так и в российской филологии⁴. Наконец, мы наметим некоторые перспективы когнитивного подхода к трансферным процессам в культуре и языке.

Структурализм

Теория перевода формируется в эпоху господства структурализма в лингвистике и в ходе своего развития оказывается неразрывно связана с общими построениями в области моделирования коммуникации. Широкое распространение в лингвистике получили различные модели коммуникации, опирающиеся на понимание коммуникации и ее модель, разработанные в математике и кибернетике. Известная модель, предложенная К. Шенноном и У. Уивером⁵, представляет собой линейно соединенный набор элементов, между которыми однонаправленно передается информация. Модель показала свою эффективность на практике, именно по этой схеме может быть устроено «общение» двух радиоприемников. Поскольку все элементы этой модели можно выстроить в одну цепочку, ее и все модели, основанные на ней, можно называть *линейными*.

Структурализм в погоне за универсальными схемами и объяснениями сложных процессов с энтузиазмом переносит эту модель на общение между людьми, где язык выступает в роли общего кода, а высказывания, построенные на основании этого кода, занимают позицию сообщения. Видимо, одним из первых схему Шеннона – Уивера перенес в сферу вербального общения Г.Д. Лассвел, предложив в 1948 году знаменитую формулу, в которой были представлены основные для изучения коммуникации вопросы: *Who? Says what? In which channel? To whom? With what effect? (Кто? Что говорит? В каком канале? Кому? С каким эффектом?)*. Эта схема включает отправителя, сообщение, канал и получателя. Важным ее компонентом является *эффект*, который достигается в результате коммуникации. Эффект, отсутствующий в кибернетической модели, – важная составляющая на пути к пониманию специфики коммуникации между людьми, а также переноса знания и перевода с одного языка на другой.

Кибернетическая модель адаптируется к специфике человеческого общения. Например, У. Шрамм предлагает добавить второе направление передачи информации, то есть его модель, в отличие от модели Шеннона – Уивера, становится циклической и интерактивной, то есть сообщение может переда-

⁴ См. коллективную монографию, подготовленную на базе Научно-образовательного центра теории и практики коммуникации им. акад. Ю.С. Степанова ИЯз РАН [8].

⁵ В данном случае мы объединяем обе кибернетические модели (базовую модель и модель, включающую понятие корректировки шума) [72; 73].



ваться от одного участника к другому и обратно [71]. Опираясь на разработки в области теории коммуникации, в 1960 году Д. Берло предложил формулу SMCR (sender 'отправитель', message 'сообщение', channel 'канал', receiver 'получатель') [22].

Кульминацией развития линейных моделей коммуникации можно считать модель Р.О. Якобсона, позволившую связать функции языка с компонентами коммуникативного процесса и благодаря этому объяснить существенные различия между текстами. Тексты как результаты коммуникации отличаются тем, какая функция языка (и связанный с ней компонент коммуникации) выходит на первый план. Именно на общей теории коммуникации базируется и структуралистская теория перевода. Идея кода, состоящего из дискретных знаков, становится определяющей для осмысления возможностей перевода и позволяет выстроить в один ряд и классифицировать как перевод явления, которые в жизненной практике далеки друг от друга.

Мы различаем три способа интерпретации вербального знака: он может быть переведен в другие знаки того же языка, на другой язык или же в другую, невербальную систему символов. Этим трем видам перевода можно дать следующие названия:

- 1) внутриязыковой перевод, или переименование, — интерпретация вербальных знаков с помощью других знаков того же языка;
- 2) межязыковой перевод, или собственно перевод, — интерпретация вербальных знаков посредством какого-либо другого языка;
- 3) межсемиотический перевод, или трансмутация, — интерпретация вербальных знаков посредством невербальных знаковых систем [19, с. 198].

Якобсон отмечает, что «чаще всего при переводе с одного языка на другой происходит не подстановка одних кодовых единиц вместо других, а замена одного целого сообщения другим. ...В переводе участвуют два эквивалентных сообщения, в двух различных кодах» [19, с. 363]. Правильность этого утверждения может быть подтверждена многочисленными примерами. Не меньшее количество примеров из области художественного перевода демонстрирует нам, что даже при использовании целого сообщения вместо подстановки одних кодовых единиц вместо других эквивалентность оригинала и перевода достигается лишь частично. Вместе с тем исходное утверждение выходит за пределы структуралистской парадигмы. Якобсон не дает нам ответа, почему кодов оказывается недостаточно, почему эквивалентность между двумя сообщениями не устанавливается ни в случае перевода отдельных элементов, ни при использовании нового сообщения в качестве перевода.

Ключевые идеи, лежащие в основе структурного подхода к общению и перевода как его разновидности, таковы:

- системность (всеобщность) коммуникации как процесса;
- дискретность единиц, включенных в коммуникацию;
- сопоставимость кодов, возможность нахождения однозначных соответствий внутри них;
- утопия тотальной переводимости.



Ожидание тотальной переводимости, совмещенное с представлением о дискретном характере единиц, включенных в коммуникативный акт, парадоксальным образом приводит к осознанию коммуникативного пространства как пространства, наполненного барьерами, границами и препятствиями. Неслучайно в работах о переводе, выполненных в структуралистском ключе, часто фигурируют «трудности перевода», «проблемы перевода», разыскиваются структурные эквиваленты в пределах двух языков.

Рефлексия относительно неполноты перевода, неполного совпадения кодов у отправителя и получателя сообщения позднее получит плодотворное развитие в рамках московско-тартуской семиотической школы, а также тель-авивской школы И. Эвен-Зохара.

Межкультурная коммуникация

Приблизительно в то же самое время в рамках направления, которое сейчас называется межкультурной коммуникацией, формируется взгляд на перевод, во многом противоположный структуралистскому.

Межкультурная коммуникация как понятие и метод разрабатывается во второй половине 1950-х годов. Э. Холлом в США. Холл был специалистом в области культурной антропологии, а на его лингвистические интересы оказало большое влияние знакомство с тем, что сейчас принято называть *теорией или гипотезой лингвистической относительности*. Холл на протяжении долгого времени работал в тесном сотрудничестве с Дж. Л. Трагером, учеником Б. Уорфа [23; 48]. Важно вспомнить, что вдохновитель Уорфа Э. Сепир отождествляет язык и коммуникацию: «Язык — это преимущественно коммуникативный процесс во всех известных нам обществах» [15, с. 211]. Иначе говоря, одна из принципиальных установок существенно отличается от структуралистской. Структуралистов индивидуальная коммуникация интересует только как отражение языка, а лингвистам-антропологам язык нужен только для описания коммуникации.

Главное отличие концепции Холла от структуралистского понимания коммуникации заключается в том, что она индивидуальна, для Холла наиболее интересен опыт общения двух индивидов, двух представителей двух культур. Такой подход в значительной мере обусловлен обстоятельствами профессиональной деятельности Холла: его концепция была выработана, когда он был преподавателем и готовил американских дипломатов к службе за рубежом. В этой ситуации акцент делается на том, как общение двух отдельных представителей двух произвольно взятых культур можно сделать более успешным и продуктивным. Перевод в рамках межкультурной коммуникации становится практическим медиатором успешного общения. У Холла не было идеи тотальной переводимости, скорее наоборот — как последователь Уорфа он ориентировался на непереводаемость как исходную ситуацию общения. Перевод в рамках этой концепции коммуникации — в большей мере преодоление очень существенных различий между двумя представителями



несхожих культур, чем возможность отправки эквивалентных сообщений. Культура приравнивается к коммуникации, а коммуникация к культуре: «Culture is communication and communication is culture» [46, p. 186].

Именно ориентация на практику, на бытовые и заурядные ситуации делает для исследователей межкультурной коммуникации явно недостаточным знание кода в его сугубо лингвистическом понимании. Благодаря этому исследователи стали все больше внимания уделять взаимодействию вербального и невербального, изучая более пристально различия культур в невербальном поведении. Проксемика, впервые описанная именно Холлом, сейчас активно изучается в разных странах.

Важным открытием межкультурной коммуникации становится наложение на языковой код еще целого ряда других кодов, того, что сегодня мы могли бы назвать *кодами культуры* [7]. Как отмечал У. Эко, «далеко не все коммуникативные феномены можно объяснить с помощью лингвистических категорий» [18, с. 121]. Таким образом, совмещение структурного и межкультурного подходов позволяет приблизиться к более современному пониманию коммуникации, где вербальное и невербальное поведение рассматриваются в тесной взаимосвязи (см., например, [56]).

Несмотря на различия между теоретическими установками структурализма и межкультурного подхода, можно выделить несколько важных идей, в которых проявляется сходство этих двух направлений:

- дискретность единиц, включенных в коммуникацию (два индивида);
- кодовый характер коммуникации;
- оппозиции как средство описания культур и коммуникации.

Московско-гартуская семиотическая школа и тель-авивская школа И. Эвен-Зохара

Очевидные ограничения и изъяны кодовых моделей легко заметить, однако в рамках московско-гартуской семиотической школы многие идеи структурализма получили одновременно и критику, и развитие. Семиотика перенимает у структурализма идею абстрагирования структуры от конкретного материала и переносит структурные принципы на описание внеязыкового материала.

Внимание к коду позволяет описать в рамках семиотического подхода динамику культуры, образование новых смыслов, а значит, и общие механизмы развития знания. Так, Ю. М. Лотман считал, что не может быть двух говорящих, обладающих тождественными кодами. «Нетрудно заметить, что функциональная установка такой схемы коммуникации (схемы Jakobsona. — В. Ф., С. Б.), объясняя механизм циркуляции уже имеющихся сообщений в том или ином коллективе, не только не объясняет, но и прямо исключает возможность возникновения новых сообщений внутри цепи «адресант — адресат» [13, с. 560]. По Лотману, общение — это одна из разновидностей перевода, совершаемого при частичном совпадении кодов, которыми владеют ком-



муниканты. Лотман ставит вопрос о возможности изучения смысла, который является «ядром коммуникации», его возникновения и передачи в ходе коммуникации: «Коммуникация между неидентичными отправителем и получателем информации означает, что “личности” участников коммуникативного акта могут быть истолкованы как наборы неадекватных, но обладающих определенными чертами общности кодов. Область пересечения кодов обеспечивает некоторый необходимый уровень низшего понимания. Сфера непересечения вызывает потребность установления эквивалентностей между различными элементами и создает базу для перевода. <...> Сфера непересечения кодов в каждом “личностном” наборе постоянно усложняется и обогащается, что одновременно делает сообщение, идущее от каждого субъекта, и более социально ценным, и труднее понимаемым» [11, с. 100]. Иными словами, Лотман проблематизирует эквивалентность сообщений, а перевод между языками осмысливается как частный случай коммуникации, где динамика и приращение смысла обеспечиваются неполным совпадением кодов и необходимостью постоянного обновления кода для поддержания коммуникации.

Эта мысль получает развитие в работах Лотмана разных лет. Одна из формулировок выглядит следующим образом: «Если для передачи информации достаточно одного канала (и одного языка), то для выработки новой минимальная структура требует наличия двух разных языков. Если принципиальная неадекватность при пересечении двух различных языков прежде выглядела как причина помех в канале связи, то теперь она становится механизмом и основой выработки нового. Проблема полиглотизма структур и перевода приобрела доминирующее значение» [12, с. 36]. *Полиглотизм структур* оказался средством преодоления дискретности материала. Одним из важных достижений московско-тартуской семиотики стало привлечение к анализу материала, неограниченного формально: «При изучении культуры исходной является предпосылка, что вся деятельность человека по выработке, обмену и хранению информации обладает известным единством. Отдельные знаковые системы, хотя и предполагают имманентно организованные структуры, функционируют лишь в единстве, опираясь друг на друга. Ни одна из знаковых систем не обладает механизмом, который обеспечивал бы ей изолированное функционирование» [5, с. 932]. Оказалось, что кино можно продуктивно сравнивать с литературой и живописью. От поэзии к архитектуре и языку пчел исследователь, действовавший в рамках этой школы, мог переходить легко и беспрепятственно при помощи единого метаязыка описания. Несмотря на то что в практическом виде эта возможность применялась не всеми, для всех оказались снятыми бинарные оппозиции традиционных компаративистики, структурализма или межкультурных исследований. Семиотика вышла из ситуации, где было необходимо изучать объекты попарно, показав более наглядно, чем другие направления, континуальность знакового пространства.

Другой теорией перевода, концептуально близкой и отчасти наследующей московско-тартуской, стала концепция полисистемы израильского тео-

ретика языка и культуры И. Эвен-Зохара. В 1970-е годы он начинал свои исследования еще как структуралист, предложив многоуровневую структурную теорию текста [38]. Однако вскоре стал одним из первых критиков «статического структурализма» и развивал свою концепцию «динамического структурализма», в котором основную роль играло понятие открытой системы систем, описывающее гетерогенность и вариативность «социокультурных систем». В русле этого нового подхода, опираясь уже на труды русского формализма и московско-тартуской школы, израильский ученый выполнял исследования не «текстов», а того, что он называл «литературными системами» в их динамических взаимоотношениях (в его терминологии — «полисистемами»). В 1980-е годы эти исследования выполнялись группой последователь Эвен-Зохара, которые составили так называемую тель-авивскую школу в переводоведении.

Согласно теории перевода Эвен-Зохара различия (преодолимые и непреодолимые) между оригинальным и переводным текстом обусловлены действиями, регулируемые внутриязыковыми нормами. В статье 1981 года с характерным названием «Теория перевода сегодня: призыв к теории трансфера» [40] утверждается, что переводческие процедуры между двумя системами (языка и/или литературы) в принципе своем аналогичны *трансферам* различного рода в пределах одной системы. Актуализируется теория коммуникации Якобсона применительно к новым теориям перевода, согласно которым *трансферные механизмы*, то есть процедуры, по которым текстуальные модели одной системы переносятся на другую систему, составляют главные параметры той или иной системы. Построение на базе теории перевода теории трансфера должно служить, с одной стороны, преодолению сложностей статического понимания отправляющей и принимающей систем, а с другой — внедрению в практику перевода концепции подвижных полисистем. В статье также формулируется ряд гипотез новой теории трансфера:

Гип. №1. Теория перевода будет более адекватной, если станет частью общей теории трансфера, в которую внесет свой вклад.

Гип. №2. Межсистемные и внутрисистемные трансферы будут считаться гомологичными.

Гип. №3. Продукт трансфера, т. е. переведенное высказывание/текст, не будет считаться таковым, если и только если не будут выполнены определенные правила соотношения между оригинальным и переводным текстом.

Гип. №4. Продуктом трансфера будут считаться не только реальные тексты, между которыми можно установить соотношения оригинала — перевода, но и переводные тексты, возводимые к какой-то одной *модели* или множеству *моделей*.

Гип. №5. Для установления соотношения оригинального и переводного текста, традиционно описываемого в терминах соответствие/несоответствие, вопрос «как и почему элементы переводного текста соотносимы с элементами оригинального текста» заменит вопрос «почему в переводном тексте не хватает определенного элемента текста оригинального».

Гип. №6. При трансфере/переводе принцип трансфера будет взят как процедура, которая в силу декомпозиции/рекомпозиции, неизбежно вовлеченных в нее, обрабатывает высказывания/тексты так, чтобы они вели себя иначе, чем в оригинале.



Гип. №7. Данная переводческая процедура (гип. 6) — лишь наиболее базовый принцип обработки переводного текста. Специфика этой обработки определяется комплексной иерархией семиотических ограничений, самыми сильными из которых являются модели, регулируемые позициональными оппозициями в переводной полисистеме.

Гип. №8. При ограничениях переводной системы соотносимость переводного и оригинального текста или переводной и оригинальной модели зависит от статуса переводной полисистемы, которая с репертуаром своих моделей функционирует в качестве самого сильного ограничения.

<...>

Гип. №9 (Набросок общего правила перевода). В переводной системе *Б*, либо в рамках той же самой полисистемы, либо в другой полисистеме в зависимости от того, в стабильном или кризисном, сильном или слабом состоянии она находится по отношению к оригинальной системе *А*, переводной текст *Б* будет производиться согласно трансферным процедурам, а также ограничениям, наложенным на них внутренними отношениями переводной полисистемы, регулирующими репертуар и регулируемые репертуаром существующих и несуществующих моделей переводной полисистемы [40, р. 6–7]⁶.

Важными для семиотического и трансферного подхода к переводу являются, таким образом, следующие черты:

- кодовый характер коммуникации при заведомом несовпадении кодов между коммуникантами;
- поликодовый характер коммуникации;
- континуальность культурного пространства;
- открытость и гетерогенность систем;
- подвижность и проницаемость полисистем.

Трансфер: история термина в междисциплинарной перспективе

Термин *трансфер* в современном русском языке и в большинстве европейских языков имеет очень широкое хождение в самых разных областях науки и жизнедеятельности. В туристическом бизнесе он означает перевозку пассажира от какого-либо транспортного узла до определенного пункта назначения. Под «банковским трансфером» понимается перевод денег между счетами. В спортивной индустрии «трансфер» представляет собой переход игрока из одной команды в другую. Разнообразно значение этого термина в экономике: «трансфером технологий» считается передача авторского права на ту или иную инновацию иному лицу. Говорят также о «трансфере бизнес-

⁶ В позднейшей своей книге [39] тель-авивский ученый распространяет принцип трансфера на всю сферу изучения культурных контактов (так называемая «культурная интерференция»). Развитием идей Эвен-Зохара в переводоведении и межкультурной коммуникации занимается с 1990-х годов также австралийский ученый Э. Пим, см., напр., его работу о «текстуальном трансфере» [69]. См. также применение данных теорий в концепции «многомерного перевода» (multidimensional translation) [45], а также в исследованиях перевода поэзии [53].

процессов», «трансфере сертификата», «трансфере информации». Широко распространен термин «трансфер знаний» в образовательной среде. Вариация данного термина в форме «трансферт» (произведенной от фр. *transfert*) имеет множество значений в зависимости от области знаний. Особую специализированную трактовку термин «трансфер» получил в психологии, где под ним понимается бессознательный перенос определенных чувств и отношений, проявлявшихся к одному человеку, на другого человека.

Исторически именно психологии понятие трансфера (переноса) обязано своим первичным возникновением в качестве научного термина. З. Фрейд впервые описал явление, которое он назвал по-немецки *Übertragung*, в одной из своих работ 1905 года. В переводе на английский этот фрейдовский термин вошел в научный оборот как *transference*, а на французский — как *transfert*. В русской психологической литературе в настоящее время принято два варианта этого понятия — *перенос* и *трансфер*. Собственно термин *transfer* в английском употреблении проник в научную литературу уже в 1950-е годы на волне структурной лингвистики. Польско-американский лингвист У. Вайнрайх выпустил в 1953 году пионерскую влиятельную книгу «Языковые контакты» (*Languages in Contact*), посвященную билингвизму в многоязычных сообществах [86]. Одним из явлений, впервые описанных в этой работе, стал *трансфер*, или *интерференция*, — взаимоналожение элементов одной языковой системы на элементы другой под воздействием двуязычия. Годом позже, в 1954-м, другой классик языкознания З. Харрис выпустил обширную статью под названием «Грамматика трансфера» (*Transfer Grammar*). В ней термин «трансфер» уже применяется к структуре языков [47]. Здесь говорится о «структурном трансфере» на разных языковых уровнях как об инструменте выявления структурных различий между языками. Утверждается, что *трансфер* (*transfer*) может быть дополнительным термином к *переводу* (*translation*). Если перевод (в ту эпоху особенно машинный перевод) осуществляет перекодирование информации по единицам, формам и смыслам, то трансфер мыслится как соположение глубинных структур различающихся языков и инструмент выявления меры отличия языков друг от друга⁷.

Таким образом, мы видим, что интересующий нас термин «трансфер» в нынешнем его понимании возникает именно в научной лингвистике, претерпевая сам многонаправленный трансфер между дисциплинами, национальными научными традициями и парадигмами в науке. В дальнейшем термин претерпевает концептуальную эволюцию, выходящую за пределы чистого языкознания в другие гуманитарные дисциплины. В частности, большую применимость понятие трансфера нашло в теории перевода. Для того чтобы проследить эту эволюцию, мы проведем ниже экскурс в несколько последовательно развивавшихся теорий языка, коммуникации и перевода от 1950-х до 2010-х годов.

⁷ Термином «трансферные механизмы» (*transfer mechanism*) применительно к практике и теории перевода пользуется также другой крупный американский лингвист и теоретик перевода Ю. Найда, напр. в работе [63].



Культурный трансфер

Понятие культурного трансфера (франц. *transfert culturel*, англ. *cultural transfer*, нем. *Kulturtransfer*)⁸ формируется в середине 1980-х годов, когда московско-тартуская семиотическая школа уже прошла период своего расцвета, главным образом во Франции. Подобно тому, как «граница между семиотикой и внешним для нее миром сделалась предметом рассмотрения» [12, с. 37] в трудах Лотмана, граница между языками и культурами стала объектом внимания для М. Эспаня и его последователей⁹. Более пристальное внимание к границе выявило зависимость этого феномена от оптики, сквозь которую мы на него смотрим. Там, где структуралисты видели разграничение и противопоставление, оптика культурного трансфера позволяет различить континуальность перехода, трансформационные процессы, сопутствующие переносу знаний и информации из одной культуры в другую.

Трансфер не приравнивается к простому переносу из культуры в культуру (*банальный культурный обмен*, по выражению М. Эспаня), речь идет скорее о циркуляции и преобразении культурных ценностей и их переосмыслении или интерпретациях в новых культурах. Именно эти процессы более всего интересуют исследователей культурного трансфера. Как отмечается в программной статье данного направления, трансфер «предполагает материальное перемещение объекта в пространстве. В нем делается акцент на передвижения людей, путешествия, перевозку книг, объектов искусства и прочих благ. <...> Трансфер подразумевает глубинную трансформацию в принимающей культуре. Именно установление отношения между двумя системами, автономными и асимметричными, заложено в понятие трансфера» [81, с. 5]. Как отмечается представителями этого направления, для регистрации явления трансфера необходимо иметь как минимум две различные системы: пространство и границу между системами в этом общем пространстве. А сам процесс трансфера должен иметь как минимум три составляющие: изъятие из системы-донора; перемещение (собственно акт трансферизации); включение в систему-реципиента [61, р. 58–59]. Несмотря на отсутствие прямых связей между концепцией трансферов и московско-тартуской семиотикой, идея континуальности культурного пространства и включение в коммуникацию одновременно нескольких кодов (культур), а также идея постоянной реинтерпретации в процессе развития культуры позволяет говорить об определенной типологической близости этих направлений.

⁸ Термин восходит к лат. *transfere* — «переносить». Теоретики культурного трансфера связывают этот термин с родственными ему по смыслу понятиями *translation*, *transmission*, *traduction*, *transport*, а также по внутренней форме с понятием метафоры. В междисциплинарном термине *трансфер* выделяются два свойства: транзитивность (переходность) и векторная направленность [61, р. 51, 57].

⁹ Первые труды коллектива М. Эспаня и М. Вернера по культурным трансферам начали появляться в конце 1980-х — начале 1990-х годов [66; 80; 81; 85].

М. Эспань, обращая свой взгляд в сторону России, не упоминает русскую семиотику, а пишет об интересе к русской традиции компаративных исследований и исследований культуры. Веселовского, Шпета, Будуэна де Куртене он рассматривает как проводников культурного трансфера [33]. В недавней своей книге [34] исследователь целиком обращается к тематике культурных трансферов между Россией и Германией. Здесь показывается, как немецкая интеллектуальная мысль проникала в Россию в XIX—XX столетиях, подчас теряя свою актуальность на родине, а в российском контексте, напротив, популярность набирая. Кроме того, демонстрируется, что часто импорт в Россию немецких идей проходил через французские каналы, а в дальнейшем уже из России осуществлялся реэкспорт идей в Западную Европу. Делается вывод о том, что перемещение знания из контекста в контекст «сопровождается трансформацией смысла, апроприацией новым научным контекстом, которому присущи свои ожидания и свои цели» [34, р. 11]. Указывается также, что культурные трансферы никогда не билатеральны в чистом виде, а всегда многонаправленны¹⁰.

Теория трансфера снимает, таким образом, оппозиции *культура-донор vs. культура-реципиент*, что позволяет представить процесс взаимодействия культур как более комплексный и многоаспектный: «Культурный трансфер никогда не происходит между только двумя языками, двумя странами или двумя культурными областями, практически всегда в процесс вовлечены три участника» [36]. Если традиционный компаративизм сосредоточен на особенностях каждой культуры, а влияния, как правило, моделируются в терминах одностороннего воздействия (вспомним модель Шеннона — Уивера), то культурный трансфер призывает увидеть разнонаправленное взаимодействие языков и культур и предлагает сосредоточиться на имбрикациях, инкрустациях, изменениях, которые затрагивают всех участников взаимодействия. Как отмечает Е. Дмитриева, «компаративизму в гуманитарных науках, исходящему из идеи “особости” каждой культуры, даже когда речь идет о влиянии одной культуры на другую, теория культурного трансфера противопоставляет не просто изучение одновременно нескольких культурных и национальных пространств, но также и изучение имбрикаций, вкраплений, трансформаций, которые при всяком соприкосновении культур проявляются равно в воздействующей и в принимающей культурах. Тем самым в расчет уже берется не бинарная оппозиция — две культуры, одна из которых обязательно осмысливается как культура-реципиент, то есть культура принимающая, — но конструкция, гораздо более сложная» [3] (см. также [17]).

Одним из наиболее существенных отличий теории трансферов от структуралистской и постструктуралистской семиотики становится перенос внимания с уровня абстрактных структур на уровень конкретных событий, в которых устанавливаются механизмы культурного переноса и объекты, становящиеся носителями переноса. Эта методология, восходящая к исторической

¹⁰ Один из сборников коллектива М. Эспаня посвящен «треугольным» культурным трансферам (см.: [67]).



науке¹¹, оказывается заинтересована в том, что не попадало ни в поле зрения семиотики, сфокусированной на макроуровне культуры, ни межкультурного взаимодействия в версии Холла, сосредоточенного на микроуровне межличностной коммуникации.

Как и в случае с другими рассмотренными выше теориями, перевод с языка на язык для исследователей культурного трансфера оказывается лишь одной из версий трансфера, одним из вариантов того, как может осуществляться перенос. Переводной текст объективирует процесс переноса, заимствования из одной традиции в другую. Важно, что перевод перестает оцениваться в терминах эквивалентности/неэквивалентности, перестает быть удачным или неудачным, расхождения между оригиналом и переводом более всего занимают исследователя, поскольку именно в них и проявляется динамика трансфера. Результат культурного переноса рассматривается как ценный и самодостаточный: «это означает, что транспозиция, сколь бы удалена она не была, настолько же легитимна, что и оригинал. Культурный трансфер лишь иногда выливается в перевод. Достаточно сопоставить издание романа на каком-нибудь языке и его перевод на другой язык, понаблюдать за дискурсом сопутствующего задника обложки, иллюстраций, форматов, эффектов контекста серии и даже типографики, чтобы увидеть, что перевод ни в коем случае не является эквивалентом» [36].

Вместе с тем переводные тексты на современном этапе развития теории трансферов встают в один ряд с другими носителями межкультурных переносов [79]. На современном этапе развития теории культурных трансферов (transferstudies) исследуются самые разные носители культуры как инструменты переноса, изучаются среды, где происходят взаимодействия и снимаются границы. В [62] рассматривается влияние парижских музыкальных театров на культуру Европы и Америки; джазовая музыка тоже может быть исследована как носитель трансферов [90]. Ряд исследователей представляет семью как пространство культурного трансфера: культурная информация транслируется из поколения в поколение внутри одной семейной структуры [21]. Естественно, включение представителя другой культуры в семью меняет набор культурной информации, циркулирующей в ней. Династические браки, таким образом, рассматриваются как инструмент культурного трансфера, влияющий не только на одну семью, но и имеющий значительные последствия для культуры в целом [31].

Исследователями различаются внутрикультурный и межкультурный трансфер [61, р. 62–64]. Внутрикультурный трансфер предполагает рассмот-

¹¹ Отметим, что первоначально теория культурных трансферов находилась именно в русле исторической науки и первые работы в этой области появились в связи с исследованиями Просвещения в Европе. Рассмотрение текстов просветителей позволило изучить, как именно распространялись идеи [25]. Первый коллективный сборник о культурных трансферах [81] посвящен межкультурному взаимодействию между Францией и Германией. Развитие и продолжение исследований, начатых в 1980-е, опубликовано в [37]. См. также об историческом аспекте трансфера [35; 60; 89].



рение какой-либо культуры в ее внутренней мобильности и гетерогенности. Кроме того, внутрикультурный трансфер связывается с понятием интердискурсивности.

Концепция культурного трансфера может быть представлена следующими ключевыми тезисами:

- продуктивность изменений в рамках континуального культурного пространства;
- равенство взаимодействующих сфер;
- принятие новых форм и не всегда заранее предсказуемых результатов взаимодействия.

Эти идеи оказались настолько соответствующими духу времени и потребностям современного общества, что фрагменты теории трансфера или некоторые ее термины были продуктивно заимствованы самыми разными сферами человеческой деятельности: образованием [42; 52; 59; 64], политикой [84], политической философией [44], торговлей [51] и менеджментом [65], которые все чаще описываются в терминах трансфера. В гуманитарных исследованиях теория культурного трансфера находит в последние годы очень обширное применение, (см.: [9; 20; 25; 26; 30; 49; 56; 57; 70; 82; 91]). Обнаруживаются пересечения трансферных исследований и штудий по истории понятий (*Begriffsgeschichte*). При этом история понятий обретает мультиязыковое и мультинациональное измерение [58; 87]. В Нидерландах в настоящее время издается научная книжная серия под названием *Studies on Cultural Transfer & Transmission (CtaT)*.

Отдельно обсуждается соотносимость теории культурного трансфера и теории перевода [28; 43; 78]. Статус переводного текста радикально изменяется, когда исследователь встает на позиции культурного трансфера. Одной из пионерских работ в этой области является [74], где предлагается критический обзор теории перевода в Германии и осуществляется разделение теорий перевода на ориентированные на язык и ориентированные на культуру. Позднее была предложена историческая интерпретация концепций перевода: до 1980-х преобладала языковая парадигма, в 1980-е сменившаяся культурной, а в 1990-е им на смену пришла междисциплинарная концепция [75]. В недавних работах отмечается необходимость адаптации традиционного переводоведения и методологии культурного трансфера друг к другу, в частности [27] обращается к количественным и качественным данным из истории бельгийской литературы и франко-фламандских переводов [29], призывает пересмотреть, как читаются, воспринимаются и критикуются переводы в философии, истории, политологии, и представляет некоторые примеры новых проблем, с которыми сталкивается переводоведение: автоперевод в постколониальной ситуации, культурно обусловленные сложности перевода китайского кино, зависимость значения от языка и культуры аудитории-адресата (США и Ливан), трудности вербально-визуального перевода в контексте современного маркетинга.

Идеи трансфера могут быть плодотворно применены в различных областях лингвистики. С одной стороны, с этих позиций могут рассматриваться



проблемы внутринаучного и межнаучного трансфера идей, терминов и концепций. С другой — современный контекст существования языков и производства значительной части языкового материала в мультикультурной среде требует именно такого подхода. Лингвистика, таким образом, может более подробно рассмотреть материал, относящийся к пограничным явлениям, не получивший еще достаточно подробного описания, или вновь обратиться к описанию известных явлений, но вписать их в более широкий спектр гуманитарных исследований.

Когнитивный аспект трансфера и перевода

Если мы сопоставим концептуализацию перевода в рассмотренных выше парадигмах и теориях, то увидим, что они по-разному понимают ключевые составляющие перевода, а зоны сближения между разными парадигмами лишь более ярко высвечивают точки расхождения. Различия между описанными теориями заключаются не только в том, как мыслится перевод в целом, но и в том, какие когнитивные процедуры выходят на первый план для исследователей, работающих в этих парадигмах¹².

Так, для структурного подхода на первый план выходит совместное знание участников коммуникации или перевода. Именно совместное знание «лежит в основе понимания текста» и является релевантным «для установления референции имен» [1, с. 174]. Если исходить из идеи того, что все переводимо и участники коммуникации в полной мере владеют общим кодом, то в когнитивных терминах это можно описать как отсутствие несопадающего знания у участников коммуникации или как полную тождественность знания коммуникантов. Переводчик устанавливает тождественность между собой и отправителем сообщения, с одной стороны, и тождественность между собой и получателем сообщения — с другой.

В то же время межкультурный подход к коммуникации не доверяет безграничному общему знанию и делает акцент на перспективизацию, позволяющую дифференцировать различные точки зрения. Другими словами, активизируется дискурсивный механизм конструирования объекта с точки зрения говорящего / наблюдателя, где конструирование объекта одними участниками дискурсивного акта намеренно совершается для других его участников [6], что позволяет участникам выделить те компоненты ситуации, которые требуют адаптации. В свою очередь, коды культуры, которые столь значимы для достижения успеха в межкультурной коммуникации, могут быть рассмотрены с позиций когнитивной лингвистики как фреймы, формирующие вербальное поведение в определенных ситуациях.

В качестве одной из наиболее существенных характеристик семиотического подхода к переводу мы выделили представление о континуальном культурном пространстве. Прибегая к когнитивной терминологии, можно

¹² См. о когнитивных аспектах перевода: [14; 16; 24].

сказать, что именно континуальное культурное пространство обеспечивает концептуальную интеграцию, или объединение различных концептуальных пространств, которое происходит в процессе перевода.

Теория блендинга, разрабатываемая в когнитивной лингвистике для описания метафоры, может быть с успехом применена при описании когнитивных процессов, лежавших в основе культурного трансфера. В работе [41] представлена модель «четырёх пространств»; спроецировав ее на процесс культурного трансфера, мы можем описать его как взаимодействие двух ментальных/когнитивных/концептуальных/культурных пространств, между которыми может находиться некое общее пространство, а их взаимодействие приводит к образованию «бленда» или результата трансфера. При этом модель Фоконье и Тернера допускает вовлечение более двух ментальных пространств, как и теория культурного трансфера.

Здесь мы представили лишь краткий набросок того, как теории перевода и трансфера различаются в отношении тех когнитивных процедур, которым они отдают приоритет. Различные концептуализации перевода и трансфера позволяют увидеть разнообразие когнитивных механизмов, стоящих за взаимодействием культур. Эти когнитивные процедуры определяют, как именно формируются образы языка, которые, будучи сформированы в определенных парадигмах лингвистики, могут быть транслированы в другие области гуманитарного знания и деятельности человека и участвуют в формировании паттернов поведения и социального взаимодействия.

Список литературы

1. Демьянков В.З. Совместное знание vs. общее или разделенное знание // Краткий словарь когнитивных терминов / Кубрякова Е.С., Демьянков В.З., Панкрац Ю.Г., Лузина Л.Г.; под общ. ред. Е.С. Кубряковой. М., 1996. С. 174–175.
2. Демьянков В.З. Когнитивные техники трансфера знаний // Когнитивные исследования языка. 2016. Вып. 26. С. 29–32.
3. Дмитриева Е. Теория культурного трансфера и компаративный метод в гуманитарных исследованиях: оппозиция или преемственность? // Вопросы литературы. 2011. №4. URL: <http://magazines.russ.ru/voplit/2011/4/dm16.html> (дата обращения: 15.11.2017).
4. Заботкина В.И. К вопросу о динамической модели порождения и трансфера знания посредством дискурса // Когнитивные исследования языка. 2015. Вып. 23. С. 39–47.
5. Иванов В.В., Лотман Ю.М., Пятигорский А.М. и др. Тезисы к семиотическому изучению культур (в применении к славянским текстам) // *Semiotyka I struktura tekstu*. Wrocław, 1973.
6. Ирисханова О.К. О понятии перспективизации в когнитивной лингвистике // Когнитивные исследования языка : сб. науч. тр. / гл. ред. серии Н.Н. Болдырев. М.; Тамбов, 2013. С. 43–58.
7. Ковшиова М.Л. Лингвокультурологический метод во фразеологии. Коды культуры. М., 2012.
8. Культурные трансферы: проблемы кодов / под ред. С.Г. Проскурина. Новосибирск, 2015.



9. Лагутина И.Н. Культурный трансфер в системе русско-немецких литературных взаимодействий конца XVIII – первой трети XX века. М., 2008.
10. Лингвистика и семиотика культурных трансферов: методы, принципы, технологии / отв. ред. В.В. Фещенко. М., 2016.
11. Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. Таллин, 1992. Т. 1.
12. Лотман Ю.М. Непредсказуемые механизмы культуры. Таллин, 2010.
13. Лотман Ю.М. Семиосфера. М., 2010.
14. Рябцева Н.К. Теория и практика перевода: Когнитивный аспект // Перевод и коммуникация. М., 1997.
15. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.
16. Сорокин Ю.А. Что мы делаем, когда переводим художественный текст? // Вопросы когнитивной лингвистики. 2005. №1.
17. Сравнительно о сравнительном литературоведении: транснациональная история компаративизма. М., 2014.
18. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998.
19. Якобсон Р.О. О лингвистических аспектах перевода // Избранные работы. М., 1985.
20. *Aneignung und Abwehr. Interkultureller Transfer zwischen Deutschland und Großbritannien im 19. Jahrhundert.* Bodenheim, 1998.
21. Attias-Donfut C. Family transfers and cultural transmissions between three generations in France // *Global aging and challenges to families.* Hawthorne, N. Y., 2003.
22. Berlo D. K. *The Process of Communication.* N. Y., 1960.
23. Carroll J. B. Introduction // Whorf B. L. *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf.* Cambridge, MA, 1956.
24. *Cognitive Linguistics and Translation. Advances in Some Theoretical Models and Applications.* Berlin, 2016.
25. *Cultural Transfer Through Translation. The Circulation of Enlightened Thought in Europe by Means of Translation.* Amsterdam, 2010.
26. *Cultural Transfers in Dispute: Representations in Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages.* Chicago, 2011.
27. D'hulst L. (Re) locating translation history: From assumed translation to assumed transfer // *Translation Studies.* 2012. №5.2.
28. *De la traduction et des transferts culturels.* P., 2007.
29. Dick J. *Transmissibility and Cultural Transfer: Dimensions of Translation in the Humanities.* N. Y., 2014.
30. *Du transfert culturel au métissage. Concepts, acteurs, pratiques.* Rennes, 2015.
31. *Early Modern Dynastic Marriages and Cultural Transfer.* Farnham, 2016.
32. Eisenberg Ch. Cultural transfer as a historical process: Research questions, steps of analysis, methods // *REAL: Yearbook of Research in English and American Literature: Metamorphosis – Structures of Cultural Transformation.* 2005. №20.
33. Espagne M. Introduction // *Transferts culturels et comparatisme en Russie.* Slavica Occitania. 2010. №30.
34. Espagne M. L'ambre et le fossil. Transferts germano-russes dans les sciences humaines. XIX^e – XX^e siècle. P., 2014.
35. Espagne M. L'histoire de l'art comme transfert culturel. L'itinéraire d'Anton Springer. P., 2009.
36. Espagne M. La notion de transfert culturel // *Revue Sciences/Lettres* [Online]. 2013. №1. URL: <http://rsl.revues.org/219> (дата обращения: 11.09.2017).
37. Espagne M. *Les Transferts culturels franco-allemands.* P., 1999.
38. Even-Zohar I. An Outline of a Theory of the Literary Text // *Ha-Sifrut III* (3/4), 1972.



39. *Even-Zohar I. Papers in Culture Research*. Tel Aviv, 2005.
40. *Even-Zohar I. Translation Theory Today: A Call for Transfer Theory // Poetics Today*. 1981. Vol. 2, №4 (Translation Theory and Intercultural Relations).
41. *Fauconnier G., Turner M. Conceptual Projection and Middle Spaces*. Department of Cognitive Science University of California, San Diego La Jolla, California, 1994.
42. *Fontaine A., Goubet J.-F. Présentation. Transferts culturels et réceptions de la pédagogie allemande dans l'espace francophone (XVIII^e – XX^e siècles) // Revue germanique internationale*. 2016. №23.
43. *Found in Translation: Transformation, Adaptation and Cross-Cultural Transfer = Найдено при превод: Трансформация, адаптация и межкултурни трансфер*. Белград, 2016.
44. *Gasimov Z., Aksakal H. Not quite in, but via Europe. Reading Lenin in Turkey // Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*. 2015. 25 Heft 2.
45. *Gerzymisch-Arbogast H. Introducing Multidimensional Translation (2005)*. URL: http://euroconferences.info/proceedings/2005_Proceedings/2005_GerzymischArbogast_Heidrun.pdf (дата обращения: 11.09.2017).
46. *Hall E. T. The Silent Language*. N. Y., 1959.
47. *Harris Z. Transfer Grammar // International Journal of American Linguistics*. 1954. Vol. 20, №4.
48. *Hockett Ch. F. George Leonard Trager // Language*. 1993. №69.
49. *In the Vanguard of Cultural Transfer: Cultural Transmitters and Authors in Peripheral Literary Fields*. Groningen, 2010.
50. *Jullien F. De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. P., 2008.
51. *Kaiser W. Cultural transfer of free trade at the world exhibitions, 1851–1862 // The Journal of Modern History*. 2005. №77.3.
52. *Kanu Ya. Tensions and dilemmas of cross-cultural transfer of knowledge: post-structural/postcolonial reflections on an innovative teacher education in Pakistan // International Journal of Educational Development*. 2005. Vol. 25, Issue 5, September.
53. *Kenesei A. Poetry Translation through Reception and Cognition: The Proof of Translation is in the Reading*. Cambridge, 2010.
54. *Knapp M. An Historical Overview of Nonverbal Research. The SAGE Handbook of Nonverbal Communication*. Thousand Oaks, 2006.
55. *L'espace culturel transnational*. P., 2010.
56. *Lüsebrink H.-J. Interkulturelle Kommunikation: Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*. Stuttgart, 2012.
57. *Lüsebrink H.-J. Les transferts culturels: théorie, méthode d'approche, questionnements // Transfert. Exploration d'un champ conceptuel*. Ottawa, 2014.
58. *Lüsebrink H.-J., Reichardt R. Histoire des concepts et transferts culturels, 1770–1815. Note sur une recherche // Genèses*. 1994. №14. France-Allemagne. Transferts, voyages, transactions.
59. *Mayer Ch. Female education and the cultural transfer of pedagogical knowledge in the eighteenth century // Paedagogica Historica*. 2012. №48(4).
60. *Middell M. European history and cultural transfer // Diogenes*. 2000. №48 (189).
61. *Moser W. Pour une grammaire du concept de «transfert» appliqué au culturel // Transfert. Exploration d'un champ conceptuel*. Ottawa, 2014.
62. *Music, Theater, and Cultural Transfer: Paris, 1830–1914*. Chicago, 2009.
63. *Nida E. A. Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden, 1964.
64. *Odlin T. Language Transfer: Cross-Linguistic Influence in Language Learning*. Cambridge, 1989.



65. *Ogbor J.O., Williams J.* The cross-cultural transfer of management practices: the case for creative synthesis // *Cross Cultural Management: An International Journal*. 2003. №10:2.
66. *Philologiques I.* Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne / ed. par M. Espagne et M. Werner. P., 1990.
67. *Philologiques I.V.* Transferts culturels triangulaires France-Allemagne-Russie / Sous la direction de E. Dmitrieva et M. Espagne. P., 1996.
68. *Poetry, Politics and Polemics: Cultural Transfer Between the Iberian Peninsula and North Africa.* Amsterdam, 1996.
69. *Pym A.* Translation and Text Transfer. An Essay on the Principles of Intercultural Communication. Frankfurt a/M et al., 1992.
70. *Rethinking Cultural Transfer and Transmission: Reflections and New Perspectives.* Groningen, 2012.
71. *Schramm W.* How Communication Works // *The Process and Effects of Communication.* Urbana, 1954.
72. *Shannon C., Weaver W.* The Mathematical Theory of Communication. Urbana, 1969.
73. *Shannon C.E.* A Mathematical Theory of Communication // *The Bell System Technical Journal*. 1948. Vol. 27.
74. *Snell-Hornby M.* Linguistic Transcoding or Cultural Transfer? A Critique of Translation Theory in Germany // *Translation, History and Culture*. L., 1990.
75. *Snell-Hornby M.* The Turns of Translation Studies: New Paradigms Or Shifting Viewpoints? Amsterdam ; Philadelphia, 2006.
76. *The Trans/National Study of Culture: A Translational Perspective.* Berlin ; Boston, 2016.
77. *Theorizing about Intercultural Communication.* Thousand Oaks, 2005.
78. *Traductions scientifiques & transferts culturels 1.* Actes du colloque de relève organisé à l'Université de Lausanne le 14 mars 2008 par la Formation doctorale interdisciplinaire. Lausanne, 2008.
79. *Transfert.* Exploration d'un champ conceptuel. Ottawa, 2014.
80. *Transferts culturels franco-allemands* // *Revue de Synthèse*. 1988. Avril – Juin. № spécial dirigé par M. Espagne et M. Werner.
81. *Transferts.* Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand. Textes réunis et présentés par M. Espagne et M. Werner. P., 1988.
82. *Turgeon L., Delage D., Ouellet R.* Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe (XVIe – XXe siècles). Laval, 1996.
83. *Understanding Cultural Traits. A Multidisciplinary Perspective on Cultural Diversity.* Dordrecht, 2016.
84. *Velde H.* Political Transfer: an introduction // *European Review of History: Revue européenne d'histoire*. 2005. №12.2.
85. *Von der Elbe bis an die Seine.* Französisch-sächsischer Kulturtransferim 18. und 19. Jahrhundert / ed. par M. Espagne et M. Middell. Leipzig, 1993.
86. *Weinreich U.* Languages in Contact. Findings and Problems. N. Y., 1953.
87. *Wendland A.V.* Cultural Transfer // *Travelling Concepts for the Study of Culture*. 2012. №2
88. *Werner M.* Transfert culturel // *Dictionnaire des sciences humaines*. P., 2006.
89. *Werner M., Zimmermann B.* Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity // *History and theory*. 2006. №45(1).
90. *Zenni S.* Birth and Evolution of Jazz as Effects of Cultural Transfers // *Understanding Cultural Traits. A Multidisciplinary Perspective on Cultural Diversity*. Dordrecht, 2016.
91. *Zwischen Transfer und Vergleich.* Theorien und Methoden der Literatur- und Kulturbeziehungen aus deutsch-französischer Perspektive. Stuttgart, 2013.



Об авторах

Бочавер Светлана Юрьевна, кандидат филологических наук, научный сотрудник, Институт языкознания РАН, Россия.

E-mail: svetlana.bochaver@gmail.com

Фещенко Владимир Валентинович, кандидат филологических наук, научный сотрудник, Институт языкознания РАН, Россия.

E-mail: takovich2@gmail.com

Для цитирования:

Бочавер С.Ю., Фещенко В.В. Концептуализация трансфера и перевода в современной лингвистике // Слово.ру: балтийский акцент. 2017. Т. 8, №3. С. 7–29. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-1.

CONCEPTUALISATION OF TRANSFER AND TRANSLATION IN MODERN LINGUISTICS

S. Yu. Bochaver¹

V. V. Feschenko¹

¹ Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
1/1 Bolshoy Kislovsky Ln, Moscow, 125009, Russia

Submitted on September 15, 2017

This paper studies the vision of translation developed within structuralism, cross-cultural studies, and semiotics and compares them with the theory of cultural transfers. The authors identify key notions of each theory or school. Some of these notions – code, opposition, discretion, and border – permeate the scientific vocabulary of many linguistic schools. However, these terms easily acquire new meanings and interpretations in research works. The continuity of communication space is key to semiotic and cultural transfer approaches. The paper shows how scholars conceptualise translation and how the concept of translation transforms. The differences between the above-mentioned schools relate to the way translation is perceived; they also show which cognitive operations or procedures each linguistic paradigm identifies as priority ones. The understanding of translation corresponds to different cognitive operations – shared knowledge is important for structuralism, perspectivism is relevant to cross-cultural studies, and blending is crucial for cultural transfer studies.

Key words: translation, transfer, cognitive operations, communication.

References

1. Dem'yankov V. Z., 1996. Joint knowledge vs. common or shared knowledge. In: Kubryakova, E. S., Dem'yankov, V. Z., Pankrats, Yu. G., Luzina, L. G. *Kratkii slovar' kognitivnykh terminov* [The brief dictionary of cognitive terms] / ed. by E. S. Kubryakova. Moscow. pp. 174–175.
2. Dem'yankov, V. Z., 2016. Cognitive techniques of knowledge transfer. *Kognitivnye issledovaniya yazyka* [The cognitive study of language], 26, pp. 29–32.
3. Dmitrieva, E., 2011. The theory of cultural transfer and the comparative method in humanitarian studies: opposition or continuity? *Voprosy literatury* [Questions of literature], 4. Available at: <http://magazines.russ.ru/voplit/2011/4/dm16.html> [Accessed 05 March 2017].



4. Zabotkina, V.I., 2015. To the question of the dynamic model of generation and transfer of knowledge through discourse. *Kognitivnye issledovaniya yazyka* [Cognitive studies of language], 23, pp. 39–47.
5. Ivanov, V.V., Lotman, Yu.M., Pyatigorskii, A.M. et al., 1973. Theses to the semiotic study of cultures (in application to the Slavonic texts). In: M.R. Mayenowa, ed. *Semiotyka i struktura tekstu*. Wrocław.
6. Iriskhanova, O.K., 2013. On the concept of perspective in cognitive linguistics. In: N.N. Boldyrev, ed. *Kognitivnye issledovaniya yazyka: sb. nauch. tr.* [Cognitive studies of language: collection of scientific papers]. Moscow; Tambov. pp. 43–58.
7. Kovshova, M.L., 2012. *Lingvokul'turologicheskii metod vo frazeologii. Kody kul'tury* [Linguistic-cultural method in phraseology. Codes of culture]. Moscow.
8. Proskurin, S.G., ed., 2015. *Kul'turnye transfery: problemy kodov* [Cultural Transfers: Code Problems]. Novosibirsk.
9. Lagutina, I.N., 2008. *Kul'turnyi transfer v sisteme russko-nemetskiikh literaturnykh vzaimodeistvii kontsa XVIII – pervoi treti XX veka* [Cultural transfer in the system of Russian-German literary interactions of the end of the XVIII century – the first third of the XX century]. Moscow.
10. Feshchenko, V.V., ed., 2016. *Lingvistika i semiotika kul'turnykh transferov: metody, printsipy, tekhnologii* [Linguistics and semiotics of cultural transfers: methods, principles, technologies]. Moscow.
11. Lotman, Yu.M., 1992. *Izbrannye stat'i* [Selected articles]. Tallinn. Vol. 1.
12. Lotman, Yu.M., 2010. *Nepredskazuemye mekhanizmy kul'tury* [Unpredictable mechanisms of culture]. Tallinn.
13. Lotman, Yu.M., 2000. *Semiosfera* [Semiosphere]. Moscow.
14. Ryabtseva, N.K., 1997. Theory and practice of translation: the cognitive aspect. In: A.D. Shveitser, N.K. Pyabtseva, A.P. Vasilevich, eds. *Perevod i kommunikatsiya* [Translation and communication]. Moscow.
15. Sepir, E., 1993. *Izbrannye trudy po yazykoznaniiyu i kul'turologii* [Selected works on linguistics and culturology]. Moscow.
16. Sorokin, Yu.A., 2005. What do we do when we translate a literary text? *Voprosy kognitivnoi lingvistiki* [Issues of cognitive linguistics], 1.
17. Dmitrieva, E., Espan', M., eds., 2014. *Sravnitel'no o sravnitel'nom literaturovedenii: transnatsional'naya istoriya komparativizma* [Comparatively about comparative literary criticism: the transnational history of comparativism]. Moscow.
18. Eko, U., 1998. *Otsutstviyushchaya struktura. Vvedenie v semiologiyu* [Missing structure. Introduction to Semiology]. St. Petersburg.
19. Jakobson, R.O., 1975. Linguistics and poetics. In: E. Basin, M. Polyakov, eds. *Strukturalizm: za i protiv* [Structuralism: Pros and Cons]. Moscow.
20. Steinmetz, W., Muhs, R., Paulmann, J., eds., 1998. *Aneignung und Abwehr. Interkultureller Transfer zwischen Deutschland und Großbritannien im 19. Jahrhundert*. Bodenheim.
21. Attias-Donfut, C., 2003. Family transfers and cultural transmissions between three generations in France. In: V.L. Bengston, A.A. Lowenstein, eds. *Global aging and challenges to families*. New York.
22. Berlo, D.K., 1960. *The Process of Communication*. New York.
23. Carroll, J.B. Introduction, 1956. In: Whorf, B.L. *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge, MA.
24. Rojo, A., Ibarretxe-Antunano, I., eds., 2016. *Cognitive Linguistics and Translation. Advances in Some Theoretical Models and Applications*. Berlin.
25. Stockhorst, S., ed., 2010. *Cultural Transfer Through Translation. The Circulation of Enlightened Thought in Europe by Means of Translation*. Amsterdam.
26. Feuchter, J., Hoffmann, F., Yun, B., 2011. *Cultural Transfers in Dispute: Representations in Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages*. Chicago.

27. D'hulst, L., 2012. (Re)locating translation history: From assumed translation to assumed transfer. *Translation Studies*, 5(2), pp. 139–155.
28. Lombez, Ch., Kulesa, R. von, eds., 2007. *De la traduction et des transferts culturels*. Paris.
29. Dick, J., 2014. *Transmissibility and Cultural Transfer: Dimensions of Translation in the Humanities*. New York.
30. Capanema, S., Deluermoz, Q., Molin, M., Redon, M., eds., 2015. *Du transfert culturel au métissage. Concepts, acteurs, pratiques*. Rennes.
31. Palos, J.-L., Sánchez, M.S., eds., 2016. *Early Modern Dynastic Marriages and Cultural Transfer*. Farnham.
32. Eisenberg, Ch., 2005. Cultural transfer as a historical process: Research questions, steps of analysis, methods. In: J. Schlaeger, ed. *REAL: Yearbook of Research in English and American Literature: Metamorphosis – Structures of Cultural Transformation*. Tübingen. Vol. 20.
33. Espagne, M., 2010. Introduction. In: M. Espagne, ed. *Transferts culturels et comparatisme en Russie. Slavica Occitania*. Vol. 30.
34. Espagne, M., 2014. *L'ambre et le fossile. Transferts germano-russes dans les sciences humaines. XIXe – XXe siècle*. Paris.
35. Espagne, M., 2009. *L'histoire de l'art comme transfert culturel. L'itinéraire d'Anton Springer*. Paris.
36. Espagne, M., 2013. La notion de transfert culturel. *Revue Sciences/Lettres*, 1. Available at: <http://rsl.revues.org/219> [Accessed 11 April 2017].
37. Espagne, M., 1999. *Les Transferts culturels franco-allemands*. Paris.
38. Even-Zohar, I., 1972. An Outline of a Theory of the Literary Text. *Ha-Sifrut III*, 3/4.
39. Even-Zohar, I., 2005. *Papers in Culture Research*. Tel Aviv.
40. Even-Zohar, I., 1981. Translation Theory Today: A Call for Transfer Theory. *Poetics Today*, 2(4), pp. 1–7.
41. Fauconnier, G., Turner, M., 1994. *Conceptual Projection and Middle Spaces. Report 9401*. San Diego La Jolla, California.
42. Fontaine, A., Goubet, J.-F., 2016. Présentation. Transferts culturels et réceptions de la pédagogie allemande dans l'espace francophone (XVIIIe-XXe siècles). *Revue germanique internationale*, 23, pp. 5–15.
43. Tateoka, K., Grechko, V., Kitamura, Y. 2016. *Found in Translation: Transformation, Adaptation and Cross-Cultural Transfer*. Belgrade.
44. Gasimov, Z., Aksakal, H., 2015. Not quite in, but via Europe. Reading Lenin in Turkey. *Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*, 25(2), pp. 45–58.
45. Gerzymisch-Arbogast, H., 2005. *Introducing Multidimensional Translation*. Available at: http://euroconferences.info/proceedings/2005_Proceedings/2005_GerzymischArbogast_Heidrun.pdf [Accessed 19 March 2017].
46. Hall, E. T., 1959. *The Silent Language*. New York.
47. Harris, Z., 1954. Transfer Grammar. *International Journal of American Linguistics*, 20(4).
48. Hockett, Ch.F., 1993. George Leonard Trager. *Language*, 69.
49. Broomans, P., Ronne, M., eds. 2010. *In the Vanguard of Cultural Transfer: Cultural Transmitters and Authors in Peripheral Literary Fields*. Groningen.
50. Jullien, F., 2008. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris.
51. Kaiser, W., 2005. Cultural transfer of free trade at the world exhibitions, 1851–1862. *The Journal of Modern History*, 77(3).
52. Kanu, Ya., 2005. Tensions and dilemmas of cross-cultural transfer of knowledge: post-structural/postcolonial reflections on an innovative teacher education in Pakistan. *International Journal of Educational Development*, 25(5).
53. Kenesei, A., 2010. *Poetry Translation through Reception and Cognition: The Proof of Translation is in the Reading*. Cambridge.
54. Knapp, M., 2006. An Historical Overview of Nonverbal Research. In: V. Manusov, M.L. Patterson, eds. *The SAGE Handbook of Nonverbal Communication*. Thousand Oaks, 2006.



55. Boschetti, A., ed., 2010. *L'espace culturel transnational*. Paris.
56. Lüsebrink, H.-J., 2012. *Interkulturelle Kommunikation: Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*. Stuttgart.
57. Lüsebrink, H.-J., 2014. Les transferts culturels: théorie, méthode d'approche, questionnements. In: P. Gin, N. Goyer, W. Moser, eds. *Transfert. Exploration d'un champ conceptuel*. Ottawa.
58. Lüsebrink, H.-J., 1994. Reichardt R. Histoire des concepts et transferts culturels, 1770–1815. Note sur une recherche. *France-Allemagne. Transferts, voyages, transactions*, 14, pp. 27–41.
59. Mayer, Ch., 2012. Female education and the cultural transfer of pedagogical knowledge in the eighteenth century. *Paedagogica Historica*, 48(4).
60. Middell, M., 2000. European history and cultural transfer. *Diogenes*, 48(189).
61. Moser, W., 2014. Pour une grammaire du concept de «transfert» appliqué au culturel. In: P. Gin, N. Goyer, W. Moser, eds. *Transfert. Exploration d'un champ conceptuel*. Ottawa.
62. Fauser, A., Everist, M., eds., 2009. *Music, Theater, and Cultural Transfer: Paris, 1830–1914*. Chicago.
63. Nida, E. A., 1964. *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden.
64. Odlin, T., 1989. *Language Transfer: Cross-Linguistic Influence in Language Learning*. Cambridge.
65. Ogbor, J. O., Williams, J., 2003. The cross-cultural transfer of management practices: the case for creative synthesis. *Cross Cultural Management: An International Journal*, 10(2).
66. Philologiques, I., 1990. *Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne*. Paris.
67. Philologiques, I. V., 1996. *Transferts culturels triangulaires France-Allemagne-Russie*. Paris.
68. Moor, Ed de, Zwartjes, O., Gelder, G. J. H. van, 1996. *Poetry, Politics and Polemics: Cultural Transfer Between the Iberian Peninsula and North Africa*. Amsterdam.
69. Pym, A., 2012. *Translation and Text Transfer. An Essay on the Principles of Intercultural Communication*. Frankfurt am Main.
70. Broomans, P., Voorst, S. van, 2012. *Rethinking Cultural Transfer and Transmission: Reflections and New Perspectives*. Groningen.
71. Schramm, W., 1954. How Communication Works. In: W. Schramm, ed. *The Process and Effects of Communication*. Urbana.
72. Shannon, C., Weaver, W., 1969. *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana.
73. Shannon, C. E., 1948. A Mathematical Theory of Communication. *The Bell System Technical Journal*, 27.
74. Snell-Hornby, M., 1990. Linguistic Transcoding or Cultural Transfer? A Critique of Translation Theory in Germany. In: S. Bassnett, A. Lefevere, eds. *Translation, History and Culture*. London.
75. Snell-Hornby, M., 2006. *The Turns of Translation Studies: New Paradigms or Shifting Viewpoints?* Amsterdam; Philadelphia.
76. Bachmann-Medick, D., ed., 2016. *The Trans/National Study of Culture: A Translational Perspective*. Berlin; Boston.
77. Gudykunst, W. B., ed., 2005. *Theorizing about Intercultural Communication*. Thousand Oaks.
78. Meizoz, J., Seriot, P., 2008. *Traductions scientifiques & transferts culturels 1. Actes du colloque de relève organisé à l'Université de Lausanne le 14 mars 2008 par la Formation doctorale interdisciplinaire*. Lausanne.
79. Gin, P., Goyer, N., Moser, W., eds., 2014. *Transfert. Exploration d'un champ conceptuel*. Ottawa.
80. Espagne, M., 1988. Transferts culturels franco-allemands. *Revue de Synthèse*, n° spécial dirigé.
81. Espagne, M., Werner, M., 1988. *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand*. Paris.



82. Turgeon, L., Delage, D., Ouellet, R., 1996. *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe (XVIe-XXe siècles)*. Laval.
83. Panebianco, F., Serrelli, E., eds., 2016. *Understanding Cultural Traits. A Multidisciplinary Perspective on Cultural Diversity*. Dordrecht.
84. Velde, H., 2005. Political Transfer: an introduction. *European Review of History: Revue européenne d'histoire*, 12(2).
85. Espagne, M., Middell, M., eds., 1993. *Von der Elbe bis an die Seine. Französisch-sächsischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert*. Leipzig.
86. Weinreich, U., 1953. *Languages in Contact. Findings and Problems*. New York.
87. Wendland, A.V., 2012. Cultural Transfer. In: B. Neumann, A. Nünning, eds. *Traveling Concepts for the Study of Culture*. Berlin.
88. Werner, M., 2006. Transfert culturel. In: S. Mesure, P. Savidan, eds. *Dictionnaire des sciences humaines*. Paris.
89. Werner, M., Zimmermann, B., 2006. Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity. *History and theory*, 45(1).
90. Zenni, S., 2016. Birth and Evolution of Jazz as Effects of Cultural Transfers. In: F. Panebianco, E. Serrelli, eds. *Understanding Cultural Traits. A Multidisciplinary Perspective on Cultural Diversity*. Dordrecht.
91. Solte-Gresser, Ch., Lüsebrink, H.-J., Schmeling, M., eds., 2013. *Zwischen Transfer und Vergleich. Theorien und Methoden der Literatur- und Kulturbeziehungsausdeutsch-französischer Perspektive*. Stuttgart.

The authors

Dr Svetlana Yu. Bochaver, Research Fellow, the Institute of Linguistics, the Russian Academy of Sciences, Russia.

E-mail: svetlana.bochaver@gmail.com

Dr Vladimir V. Feshchenko, Senior Researcher Fellow, the Institute of Linguistics, the Russian Academy of Sciences, Russia.

E-mail: takovich2@gmail.com

To cite this article:

Bochaver S., Feshchenko V. 2017, Conceptualisation of transfer and translation in modern linguistics, *Slovo.ru: baltijskij accent*, Vol. 8, no. 3, p. 7 – 29. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-1.

ЭНЕРГИЯ И ПУТИ ЕЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ В ПОЗНАНИИ (ОПЫТ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО РАССМОТРЕНИЯ)¹

В. И. Постовалова²

Изучены взаимосвязи процессов концептуализации и трансферизации знания в гуманитарном познании, осмыслена их роль в формировании понятийно-терминологических систем в дискурсах разного типа. Работа выполнена на материале аналитического описания становления концепта энергии в православно-христианском дискурсе, проводимого с позиций трансферологии – новой метадисциплины, направленной на изучение смысловых трансформаций эпистемологических образований при их переносе из одной сферы знания в другие. Рассматриваются два типа трансферизаций – трансферизации эксплицитного типа, когда генетические источники перенесения эпистемологических образований (понятий, концептов, терминов, моделей, теоретических схем и др.) известны, и трансферизации имплицитные, когда концептуальные источники заимствованных элементов остаются неясными. Поднимается вопрос о целесообразности разработки особой эпистемологической дисциплины – концептуальной компаративистики, направленной на сопоставительный анализ путей и принципов концептуализации изучаемой реальности в дискурсах разного типа.

Ключевые слова: *концептуализация, концептуальная компаративистика, трансферизация, трансферология, эксплицитная и имплицитная трансферизация, концептуальный контекст, православно-христианский дискурс, энергия.*

Все сущее имеет и энергию действовани-
я, каковою и самосвидетельствуется его
реальность; а что не способно действовать,
то и не реально... Когда средневековые
мыслители говорят, что всякое бытие име-
ет свою энергию и что только у небытия
нет ее... это значит, что все подлинно су-
ществующее имеет в себе жизнь и прояв-
ляет эту жизнь... Это проявление жизни и
есть энергия существа.

П. А. Флоренский [40, с. 518; 41, с. 255–256]

1. Энергия как эпистемологический феномен в контексте процессов концептуализации и трансферизации знания. Реальность в своем деятельностно-динамическом измерении открывается человеку во множестве своих

¹ Исследование выполнено в Институте языкознания РАН при поддержке гранта Российского научного фонда (проект №14-28-00130). В работе сохраняется написание цитируемых источников.

² Институт языкознания РАН,
125009, Россия, Москва, Большой Кисловский пер., 1, стр. 1.
doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-2

Поступила в редакцию 15.09.2017 г.

© Постовалова В. И., 2017

«ликов»-проявлений, или энергий, воспринимаемых в самом общем понимании как жизненная сила и действие, а в мистическом мироощущении человека религиозного (*homo religiosus*'a) — как «благодать» (свет, озарение, слава, имя, дар и др.), именуемая в православной духовной традиции Божественной энергией.

Энергия при таком универсальном понимании рассматривается как онтологическая реальность, важнейший неотъемлемый момент бытия и самой жизни, о котором в течение многих веков на разных языках говорят мистики и богословы, философы и поэты, ученые и практики, называя одним и тем же именем или его относительными переводческими эквивалентами достаточно отдаленные друг от друга в онтологическом и эпистемологическом плане явления, реалии, события, понятия, концепты, категории, символы. Таково, например, «омонимичное» представление об энергии у физиков и богословов. Прот. А. Геронимус замечает по этому поводу: «В православной космологии есть понятие, в котором она может быть соотнесена с классическим динамическим подходом физики. Это понятие *энергии*, которое применяется и в богословии, и в физике. Однако содержание этого концепта в богословии и физике абсолютно различно. Достаточно сказать, что в физике энергия не связана со временем, закон сохранения энергии тождественен вневременности физических законов. В богословии же энергия — это то, что проявляется "здесь и сейчас"» [7, с. 239].

Философы, историки культуры и методологи обращают внимание на тот факт, что создатели учений об энергии при тематизации и концептуализации данного феномена часто избегают четкого определения самой энергии. В.В. Бибахин в своем философском эссе, посвященном энергии, пишет: «Энергия решительно оставляется без дефиниции... По-видимому, энергия — предельная вещь из тех, которым определения в принципе нет, потому что они сами определяют собой все» [2, с. 139]. Так, Аристотель, по мысли исследователя, «отказывает в определении энергии, потому что оно не прибавит понимания» [2, с. 141]. Ведь «энергию как полноту осуществления можно только чувствовать из опыта полноты» [2, с. 141]. В этом своем утверждении В.В. Бибахин, по комментарию С.С. Хоружего, развивает положение, «ставящее интегральный человеческий опыт высшей инстанцией в постижении предельных вещей» [49].

Однако опыт миропостижения у человека никогда на практике не дан ему в чистом виде, но только в нераздельной связи с его осмыслением. Человек познающий как *homo symbolicus* всегда воспринимает опытные данные сознательно или бессознательно через призму определенной концептуальной интерпретации — мифологической, мистико-религиозной, богословской, философской, научной, художественно-образной, а также, прежде всего, с усредненной позиции обыденного сознания.

Концептуализация в познании сопровождается обычно процессами трансферизации — перенесением эпистемологических образований (понятий, концептов, терминов, моделей, теоретических схем и др.) из одной формы знания в другую. Осмысление исторических и типологических форм концепту-



ализации таких предельных онтологических феноменов, как энергия, предоставляет метаисследователям обширный материал для изучения процессов трансферизации знаний, в частности терминологических заимствований, в русле *трансферологии* — новой метадисциплины, направленной на изучение интерпретации и смысловых трансформаций эпистемологических образований при их переносе из одного типа дискурса в другой в ходе познания и коммуникации.

Первое, на что обращают внимание метаисследователи данных процессов, заключается в том, что перенос единиц из одного типа дискурса в другой не является простой задачей. Причиной этого выступает в первую очередь эпистемологическая несоизмеримость таких единиц. В ходе осмысления, или концептуализации, опытные данные в разных типах дискурсов предстают как разноприродные образования — мифологемы и философемы, идеальные объекты науки и искусства, образы вещей в обыденном сознании. Другими словами, как единицы разных концептуальных миров. Дискурс в эпистемологическом истолковании и есть такой запечатленный в текстах концептуальный мир. Ю. С. Степанов характеризует феномен дискурса таким образом: «Дискурс существует прежде всего и главным образом в текстах, но таких, за которыми встает особая грамматика, особый лексикон, особые правила словоупотребления и синтаксиса, особая семантика, в конечном счете — особый мир. В мире всякого дискурса действуют свои правила синонимичных замен, свои правила истинности, свой этикет. Это — "возможный (альтернативный) мир"» [39, с. 44].

Для преодоления неряdochоложенности эпистемологических единиц из разных типов дискурса и достижения необходимой эпистемологической гомогенизации требуется проведение «деконструкции» смысловых образований, или, на другом языке, их «распредмечивания»³.

Перенесение эпистемологических образований из одного типа дискурса в другой, в видении метаисследователей, поэтому не представляет собой простую ментальную процедуру. А. В. Михайлов, анализируя одну из критических статей литературоведов о философских эссе М. Хайдеггера, отмечает: «Авторы статьи... лишний раз доказывают, сколь несостоятелен прямой перенос из философии в науку о литературе приемов, ходов мысли, категорий, тем более категориального аппарата в целом... Не может и не должно быть такого прямого переноса там, где речь идет не о механическом употреблении готового инструмента, а о мышлении — о мышлении совместно с философom, но и о мышлении совместно с поэтическим и литературным "материалом" (который тоже несет в себе свою мысль)» [27, с. XXXIX]. Другими словами, не может быть прямого переноса там, где речь идет «о таком со-мышлении, которое заведомо исключает чисто техническое использование всего заготовленного мыслью философа» [27, с. XXXIX].

Трансферизация эпистемологических образований из одного типа дискурса в другой сопровождается обычно различного рода смысловыми моди-

³ О «распредмечивании» знания при трансферизации см. в нашей работе [33].

фикациями, иногда весьма значительными. Особенно радикальный характер модификации трансформируемых элементов получают при понятийно-терминологических заимствованиях в дискурсы с принципиально другой опытно-мировоззренческой базой, как это происходит при адаптации понятийно-терминологического языка античной философии в святоотеческом богословии при выработке *троического догмата* в христианстве. По катехизической формулировке догмата о Пресвятой Троице, «Бог есть един по существу, но троичен в Лицах: Отец, Сын и Святой Дух, Троица единосущная и нераздельная» [13, с. 107].

В.Н. Лосский так пишет об истории становления этого догмата: «Потребовались нечеловеческие усилия таких отцов Церкви, как святые Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов и еще многих других, чтобы очистить понятия, свойственные эллинскому образу мысли, разрушить их непроницаемые перегородки, вводя в них начало христианского апофатизма, преобразовавшего рационалистическое умствование в созерцание тайн Пресвятой Троицы. Надо было найти терминологическое различие, которое выражало бы в Божестве единство и различие, не давая преобладания ни одному, ни другому, не давая мысли уклониться ни в савеллианский унитаризм⁴, ни в языческий тритеизм»⁵ [25, с. 70]. Чтобы «подвести умы к тайне Троицы», богословы-каппадокийцы IV века стали использовать для этого духовно и семантически преобразованные античные термины *οὐσία* (греч. 'сущность') и *ὑπόστασις* (греч. 'лицо', 'личность') [25, с. 70–71].

По выражению С.С. Хоружего, «внедрение» античных понятий в корпус христианского учения «заведомо не может рассматриваться как простой тождественный перенос, при котором понятия никак не изменяются, полностью сохраняя то же самое содержание» [49]. С понятиями, как и с любыми другими элементами античного дискурса, «неизбежно совершаются перемены не только внешние (например, замена одних связей другими), но и внутренние, затрагивающие их смысловое ядро», что «диктуется кардинальным изменением опытной базы дискурса» [49]. Анализ перемен такого рода и точное определение их природы и свойств, резюмирует С.С. Хоружий, составляет особую эпистемологическую проблематику, при том, что «сам факт их необходимости прочно признан и западным, и восточным богословием» [49].

Так, по словам богослова-томиста Э. Жильсона, «любой элемент эллинистического или любого другого происхождения, ставший элементом христианского синтеза, претерпел в нем ассимиляцию, а стало быть, и трансформацию» [15, с. 288]. Для характеристики такой трансформации в православной мысли традиционно используют образы «переплавки» и «перековки». Прот. Г. Флоровский, описывая ситуацию разработки троического богословия в

⁴ Согласно позиции савеллианства (III в.) Лица Святой Троицы мыслятся не как «полноценные Лица в онтологическом смысле слова», но как проявления, грани, модусы Единого Бога [18, с. 201].

⁵ Тритеизм (греч. τρεῖς θεοί — 'три бога') — верование в трех отдельных, индивидуальных богов.



христианской мысли, отмечает: «И недостаточно было взять философские термины в их обычном употреблении, — запас античных слов оказывался недостаточным для богословского исповедания. Нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия» [42, с. 75].

Термин «переплавка», по мысли С. С. Хоружего, отсылает к эпистемологической метафоре «плавильного тигля» В. Гумбольдта [49]. Полагая, что «реальным творческим, порождающим началом новой традиции является некоторый новый опыт», С. С. Хоружий утверждает, что «все содержания, какие эта традиция черпает из внешних источников, в призме этого опыта меняют свою природу, словно переплавляясь в тигле» [49].

Процесс преобразования греческой терминологии, используемой для выражения истин христианской веры, сравнивают иногда даже с восхождением на крест. По словам прот. А. Геронимуса, принятая Халкидонским собором 451 года формулировка о двух природах — Божественной и человеческой — во едином Лице (Ипостаси) Богочеловека Иисуса Христа есть «не результат вольных философских рассуждений... а итог того, что В. Н. Лосский назвал восхождением на крест ради такого преобразования терминологии греческой философии, после которого она смогла выразить истину Откровения» [8, с. 131]. В. Н. Лосский писал: «Троичный догмат есть некий крест для человеческой мысли. Апофатическое восхождение есть восхождение на Голгофу. Поэтому-то человеческие умы смогли воспринять во всей полноте это откровение Божества только после креста Христова, восторжествовавшего над смертью и над безднами ада» [25, с. 94].

2. Концептуализация энергии в европейской мысли (истоки, направления, типология подходов). Первые наиболее глубокие опыты концептуализации энергии как онтологической реальности в европейской философской мысли связаны с именем Аристотеля. Энергия (ἐνέργεια) вводится и истолковывается Аристотелем в его «Метафизике» в ближайшем контексте двух других понятий — «дьюнамис» (δύναμις), или «возможности», «потенции», «потенциальности», и «энтелехии» (ἐντελέχεια), понимаемой как «осуществленность», «актуализованность», «действительность». В учении Аристотеля и его последователей энергия и энтелехия использовались для обозначения «актуальной действительности предмета, в отличие от потенциальной возможности (δύναμις, *potentia*) его бытия» [51, с. 800].

Судя по внутренней форме термина «энергия» (ἐνέργεια), произведенного Аристотелем от выражения ἔργω εἶναι («быть в деле, в действии», «задействоваться»), энергия изначально мыслилась ближе всего к действию и деятельности [46, с. 319]. Аристотель отошел, однако, от истолкования энергии как простого действия, и понятие энергии стало включать момент «завершенности», «подчиненности началам цели и формы» [46, с. 275]. То есть оно теснейшим образом сближалось с понятием энтелехии. Аристотель в девятой книге «Метафизики» пишет: «Ибо как цель выступает дело, а делом является деятельность, почему и имя “деятельность” (ἐνέργεια) производится от <имени> “дело” (ἔργον) и по значению приближается к “осуществленности” (πρὸς ἐντελέθειαν)» [1, с. 244].

В.В. Библихин дает следующий интерпретирующий комментарий фрагмента «Метафизики», где проводится разграничение *энергии* (ἐνέργεια) и *дьюнамис* (δύναμις). Для перевода последнего термина на русский язык он использует слова «способность» и «сила»⁶. По утверждению Библихина, энергия с самого начала «встроена в отчетливую схему», где она противопоставляется «силе, способности (δύναμις)» [2, с. 149]. В этой схеме Аристотеля энергия есть «то же самое, что завершенность, законченность, энтелехея (ἐντελέχεια от ἐντελῶς ἔχειν, 'быть в состоянии завершенного, законченного, пришедшего к своей цели, достигшего своей полноты')» [2, с. 149]. В своем описании данной схемы Аристотеля Библихин записывает термины «энергия» и «энтелехия» через запятую, объединяя их в единый терминологический комплекс.

По выражению В.В. Библихина, способность, или *дьюнамис*, в отличие от энергии, еще пока не осуществилась. Однако она «не просто отсутствует среди действительных вещей, а имеет силу указания, стрелки, нацеленной на свое *другое*, осуществленное, так что *дьюнамис* в определенном смысле тоже полнота, но не действительная, а ожидаемая» [2, с. 149]. В данной схеме Аристотеля терминологический комплекс «энтелехия, энергия» пребывает в «конце перспективы, на которую указывает своими стрелками *дьюнамис*», а именно там, где «то, чего не хватало *дьюнамис*, есть, исполнилось» [2, с. 149]. Таким образом, резюмирует Библихин, в «энтелехии, энергии» вещь «дошла до полноты осуществления, до совершенства своего бытия» [2, с. 149].

Как показывает историко-философский анализ, понятие энергии в его аристотелевском понимании, хотя и не вышло в целом за пределы античной философии, но в своем редуцированном и отчасти модифицированном виде послужило и служит основанием для формирования разных направлений европейской мысли. По утверждению метаисследователей, Аристотелева трактовка энергии, развитая им в «Метафизике» и отчасти в «Риторике», оставалась «прочной основой всех истолкований этого понятия» [44, с. 435].

Редуцированные формы существования энергии в европейской мысли возникали в истории европейской культуры за счет не достаточно адекватного перевода греческого слова ἐνέργεια на другие языки. Известно, что уже у Боэция ἐνέργεια передается как *actus* (букв. 'приведение в движение', 'деятельность'), а у Фомы Аквинского латинским словом *actus* выражается не только аристотелевский термин «энергия», но и «энтелехия» [51, с. 800]. Аристотелевское понятие энергии, истолковываемое как *actus*, явилось генетическим истоком категории деятельности в европейской философской мысли. Другим и «еще более отдаленным замещением или коррелятом энергии» в европейской мысли стало «существование», или *existentia* [46, с. 275]. Прозошедшая замена античной энергии «актом» в западной мысли, акцентирующая внимание лишь на одном из ее моментов, приводила, в понимании М. Хайдеггера, к забвению «всей глубинной специфики эллинского видения», что закрывало для западной метафизики «античное видение» [48, с. 293;

⁶ По наблюдению иерея Олега Давыденкова, такое толкование δύναμις как способности встречается и в «русских переводах святоотеческих текстов» [14, с. 23].



47, с. 274]. В истолковании Хайдегера, вопрос о $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ и $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ для Аристотеля это был «не вопрос о категориях», а «вопрос о сущем как таковом» (цит. по: [48, с. 298]).

В современную эпоху, по утверждению С.С. Хоружего, наблюдается все возрастающая тенденция к рассмотрению энергичности в качестве «одного из главных принципов нового философского дискурса» [49]. Отмечая, что «проблема энергии — труднейшая и открытая проблема» и что «скорого решения тут едва ли возможно ожидать», Хоружий считает, что «продвижение к ее решению должно, в частности, учитывать и труды позднего Хайдегера как самые глубокие разработки на тему энергии в современной европейской мысли» [47, с. 274]. Как полагает Хоружий, мысль об энергии М. Хайдегера и близкого ему по философскому подходу В.В. Бибихина «продвигается к некоторой новой онтологии радикально неклассического типа, прообраз которой можно видеть в философии события позднего Хайдегера» [48, с. 299].

В XX в. возобновился интерес к разработке *богословия* и *философии энергии*, чему в немалой степени способствовало осмысление Афонского спора об Имени Божиим⁷, а также опыта исихазма в современной метанаучной и философской мысли. Центральным понятием этих направлений стала «синергия» (греч. $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\gamma\iota\alpha$ — ‘содействие’, ‘соучастие’), определяемая на языке православного богословия как «нераздельное и неслитное единство Божественной энергии и человеческой энергии, дарованной Богом человеку» [6, с. 155]. С.С. Хоружий говорит даже о «философии синергизма», разделяя понимание синергии как «сотрудничества Божественного и человеческого, благодати и свободы твари», как «свободного человеческого соработничества благодати» [44, с. 410, 283, 310].

Считая, что «топос богословия энергий давно уже остается самой актуальной богословской областью», Хоружий утверждает, что все ключевые и дискуссионные вопросы в этой области «продолжают и по сей день оставаться открытыми», что, по его мысли, объясняется отсутствием «философски разработанного концепта энергии» [48, с. 299]. И прежде всего — «отсутствием такого концепта энергии, который полностью отвечал бы контексту православного учения о Боге» [48, с. 274]. Продвигаясь к разработке такого концепта, полагает Хоружий, необходимо в полной мере учитывать как «античные основания идеи энергии», так и современные ее трактовки [48, с. 274].

В историко-философской интерпретации С.С. Хоружего аристотелевская триада « $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ — $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ — $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ », описывающая то, «как Возможность посредством Энергии претворяется или оформляется в Энтелехию», выступает в качестве базовой онтологической структуры европейской метафизики [46, с. 319]. По мысли Хоружего, аристотелевская концепция так мно-

⁷ См. работы прот. П. Флоренского, прот. Сергея Булгакова, А.Ф. Лосева, архим. Софрония (Сахарова), В.Н. Лосского, прот. А. Геронимуса и др. религиозных философов и богословов. Об Афонском споре см. фундаментальное исследование митр. Илариона (Алфеева) [17].

годонна, богата и эвристически продуктивна, что на ее основе могут быть созданы различные версии энергетизма путем «использования тех возможностей модификации и развития, которые в ней заложены» [49].

В силу своего универсального характера данная аристотелевская триада, по мысли Хоружего, может служить в качестве типологического основания для компаративного рассмотрения в едином эпистемологическом пространстве разного типа энергийных дискурсов — философского, религиозного и научного⁸.

При проведении метамоделирования процессов концептуализации энергии Хоружий исходит из представления о том, что аристотелевская триада «δύναμις — ἐνέργεια — ἐντελέχεια» допускает несколько логик истолкования энергии в зависимости от ее локализации в данной триаде и проистекающих из такой акцентуации концептуальных следствий. Энергия же в разных теоретически возможных конструктивных построениях, в видении Хоружего, чисто априори может располагаться по разному: то «ближе» к Возможности (δύναμις), то «ближе» к Действительности (ἐντελέχεια) или же пребывать от них на одинаковом «отдалении» [46, с. 276]. Отметим, что А.Ф. Лосев в своем диалектическом изложении учения Аристотеля предпочитает обращаться не к метафоре пространства, а к метафоре времени, задаваясь вопросом, что же «раньше» у Аристотеля — потенция или энергия [21, с. 449].

Основываясь на принципе локализации энергии в триаде, С.С. Хоружий различает три логически возможных типа истолкования энергии в философской мысли и три типа базирующихся на них дискурсов.

Первый тип понимания энергии представлен в так называемом *эссенциализме* (от лат. *essentia* — ‘сущность’). В классическом эссенциализме, по Хоружему, доминирующим началом в триаде служит энтелехия и тесно связанная с ней сущность. Энергия здесь близка к осуществлению. Эта позиция усматривается в энергии прежде всего «завершающий элемент осуществления», «достижение некоторой цели, формы, состояния» и потому есть «начало осуществляющее и оформляющее, реализующее сущность и цель» [46, с. 276].

Именно эта позиция отвечает, по Хоружему, метафизике самого Аристотеля, философия которого предстает как эссенциальный дискурс. В русле данного направления находятся, по его интерпретации, философские воззрения Спинозы, Лейбница, Гегеля, а в наше время философия энергии В.В. Библихина с ее «принципом онтического первенства “энергии покоя”» как полноты бытия⁹.

Напомним в этой связи позицию преп. Максима Исповедника, в богословии которого «ἐνέργεια соотносится не с движением (κίνησις), а с понятием приснобытия и неподвижного состояния (στάσις)» [14, с. 15]. Известно, что сама богословская система преп. Максима строится по принципу трех параллельных триад: 1) «становление (γένεσις) — движение (κίνησις) — неподвиж-

⁸ См. наблюдения С.С. Хоружего о том, что трактовка энергии в исихастском богословии и современной физике имеет общие черты, включая и «далеко идущие отличия от энергии Аристотеля» [46, с. 275]. См. также его замечания о параллелях между исихастской практикой и квантовой механикой [46, с. 279–280; 47, с. 204–205].

⁹ Описание этой позиции см. в работе В.В. Библихина [2, с. 143–153]. См. также [48, с. 299].



ное состояние (στάσις)», 2) «сущность (οὐσία – сила (δύναμις) – энергия (ἐνέργεια) и 3) «бытие (τὸ εἶναι) – благобытие (τὸ εὖ εἶναι) – присно-бытие (τὸ ἀεὶ εἶναι)» [14, с. 15].

Второй тип понимания энергии представлен в *эссенциально-энергийном* дискурсе неоплатонизма, где развивается идея о взаимозависимости и равносильности энергии и сущности как телоса. Энергия здесь, по Хоружему, смещена к энтелехии и почти сливается с ней. Но, в отличие от позиции чистого эссенциализма, где «власть» эссенциальных принципов постулируется абстрактно, здесь полагается, что «реализация этой власти необходимо является действием и нуждается в энергии» [46, с. 322]. В неоплатонической парадигме, по словам Хоружего, энергийный и эссенциальный принципы сосуществуют. И «в наиболее зрелых учениях, вошедших в золотой фонд европейской мысли, они образуют такую гармоничную пару, где и тот, и другой принцип с равным правом могут считаться доминантными» [47, с. 279].

Согласно основной установке эссенциально-энергийного дискурса «всякая сущность энергийна» и «всякая энергия сущностна» [47, с. 279]¹⁰. Тема энергийности сущности и сущностности энергии развивается Плотинем в его трактате «О потенции и энергии» (Вторая «Эннеада», часть V), где в интерпретирующем переводе А. Ф. Лосева утверждается: 1) «Стало быть, все первые [принципы] суть энергийно-данные, ибо они имеют то, что должны иметь, [имеют их], кроме того, при себе и [имеют] постоянно... Значит, все [в умном мире] существует и энергийно и есть энергия» [21, с. 313] и 2) «Энергия, будучи полностью смысловых сил, погружаясь в меон, тоже, как видим, остается самой собой» [21, с. 311].

Отметим, что в современном издании «Эннеад» Плотина данный трактат переводится как «О понятиях возможности и действительности» [31]. Для обоих переводов имеются свои основания. Согласно современному энциклопедическому толкованию термин «энергия» (греч. ἐνέργεια от ἐνεργέω – ‘действую’, ‘совершаю на деле’) в древнегреческой философии означал как «действие», «осуществление», так и «действительность» (ср. нем. Wirklichkeit – ‘действительность’, от wirken – ‘действовать’) [51, с. 800]. А термин δύναμις передавал в древнегреческой философии два смысла: «способность, potentia, Vermögen» и «возможность, possibilitas, Möglichkeit» [21, с. 446].

В русле эссенциально-энергийного направления находится, по Хоружему, неоплатонизм П. А. Флоренского и М. Хайдеггера [47, с. 279–280]. Неоплатонической программе, по утверждению Хоружего, «отвечает и гумбольдтовский энергетизм» [47, с. 288]¹¹.

¹⁰ В диалектической интерпретации А. Ф. Лосева учение о потенции и энергии Плотина предстает как «подлинный аристотелизм, диалектически модифицированный» [21, с. 458].

¹¹ Это утверждение С. С. Хоружего является дискуссионным. С более традиционной точки зрения, гумбольдтовское понимание энергии восходит к Аристотелю. Обоснование этого тезиса см. в исследовании Л. П. Лобановой, где утверждается, что «язык как энергейю Гумбольдт понимал совершенно по Аристотелю» [20, с. 160]. Известно, что термин «energeia», используемый Гумбольдтом для обозначения языка как деятельности и духовной энергии, был заимствован им из трактата по эстетике английского философа Дж. Харриса.

Наконец, третий тип понимания энергии представлен в так называемом *деэссенциалистском* дискурсе. Энергия здесь отделяется от энтелехии и предельно приближается к возможности (*δύναμις*). Она освобождается при таком видении от своей подчиненности «сущности-энтелехии» и, обретая автономию от сущности, «де-эссенциализируется» [46, с. 323]. В этом типе дискурса центральным элементом в событии становится сама энергия как таковая. Энтелехия же и связанные с нею категории эссенциального дискурса (*цель, форма, сущность* и др.) «отодвигаются на второй план или, точнее, “на бесконечность”, в апофатический горизонт бесконечной удаленности» [46, с. 278]. В этом типе дискурса энтелехия, будучи отделенной от его основного ядра, «оказывается как бы дополнительным и произвольным привнесением» [46, с. 323].

Деэссенциалистскому дискурсу, по Хоружему, свойственно понимание энергии, ассоциирующееся уже «не с завершением и завершенностью действия и движения», как это было характерно для эссенциализма, а, скорее, с его началом [46, с. 278]. И если ранее энергия была «энергией исполнения», «энергией достижения определенной сущности, цели, формы», то теперь она становится «энергией почина», «начинательного усилия актуализации», «исходного импульса выступления из возможности в действительность» [46, с. 323].

Истолкование энергии в ее деэссенциализованной трактовке, по Хоружему, принимается в некоторых древнейших школах мистико-аскетической практики, включая и православный исихазм, а также в современной квантовой физике и космологии [46, с. 324]. В видении Хоружего, дискурс динамической и деэссенциализованной энергии наиболее соответствует современному физическому мировоззрению. В своем качестве открытости он естественным образом «ассоциируется с моделью расширяющейся Вселенной» [46, с. 279]¹².

Деэссенциалистское толкование энергии лежит в основе и развиваемого С.С. Хоружим нового трансдисциплинарного направления — «синергической антропологии», или «энергической предельной антропологии», базирующейся на конститутивных принципах энергичности и предельности [47, с. 8, 273, 329]. Данная дисциплина, по замыслу автора, объемлет широкую область духовных практик, паттернов бессознательного и виртуальных стратегий, касающихся предельных феноменов человеческого опыта [47, с. 253, 278]¹³.

Рефлексия над процессами концептуализации энергии в разных типах дискурсов поднимает вопрос о целесообразности разработки особой дисциплины в рамках эпистемологии — *концептуальной компаративистики*, направленной на сопоставительный анализ дискурсов разного типа с целью выявле-

¹² См. также замечания С.С. Хоружего о наличии «естественно-научных параллелей методологического и эвристического характера» между исихастской практикой и квантовой механикой и о характеристике духовной практики как «квантовой антропологии» [47, с. 204–205].

¹³ О моментах общности *синергической антропологии* и *синергетики* — нового междисциплинарного направления, программной установкой которого является поиск или конструирование общих принципов поведения и эволюции открытых, нелинейных, далеких от равновесия систем любой природы, см. в работе С.С. Хоружего [47, с. 250–252].



ния общего и различного в восприятиях реальности и типов ментальностей, стоящих за этими дискурсами. В русле данного направления находятся работы по православной компаративистике прот. А. Геронимуса, развивающие идею встречи Церкви с секулярными парадигмами культуры¹⁴, и работы по сравнительному анализу православно-паламитского и античного понимания энергии, представляющему для исследователей «большую и сложную проблему» [48, с. 295].

К работам такого типа относятся и метаисследования С.С. Хоружего, избравшего в качестве основания для моделирования процессов становления энергии в европейской мысли эпистемологическую модель концептуализации энергии, основывающуюся на исходной триаде понятий Аристотеля «δύναμις — ἐνέργεια — ἐντελέχεια».

В качестве другого основания при моделировании энергийных дискурсов в концептуальной компаративистике может быть использована универсальная категориальная диада «сущность — энергия», лежащая в основе человеческого познания и миропонимания. П.А. Флоренский, развивающий эту мысль, утверждает: «Верующему и неверующему, православному и иудею, живописцу и поэту, естествоиспытателю и лингвисту — всем есть нужда в ясности познавания учения о сущности и энергиях, потому что только ею решается основной вопрос о познании в соответствии с естественным способом мыслить всего человечества» [41, с. 272].

Служа выражению человеческого мировоззрения, учение о связи сущности и ее энергии, по Флоренскому, «подразумевается всякой жизненной мыслью» [41, с. 252]. Это учение во все времена и у всех народов, утверждает он, лежало в основе миропонимания человека. На языке же философии данное учение, по словам Флоренского, в эксплицитной форме было выражено в античном идеализме и неоплатонизме. Оно «предносилось» средневековому реализму и «углубленно» было высказано Восточной церковью в XIV веке в связи с богословскими спорами о Фаворском Свете. Данное учение «питало» Гёте и намечалось, хотя и весьма неясно, у Маха. Наконец, в начале XX века оно «прорвалось как жгучий протест против философского и богословского иллюзионизма и субъективизма в афонском споре об Имени Божиим» [41, с. 252].

3. Трансферизация знаний при формировании понятийно-терминологических систем (энергия в православно-христианском дискурсе). Процессы трансферизации знаний, осуществляемые в разных сферах культуры на протяжении исторического пути ее развития, отличаются чрезвычайным разнообразием и наличием множества форм своего проявления. В данном разделе будут рассмотрены некоторые наиболее общие пути трансферизации знания в религиозном дискурсе при формировании понятийно-терминологических систем на материале становления концепта энергии в православно-христианском вероучении¹⁵. При описании исторических процессов

¹⁴ См. об этом в нашей работе: [32].

¹⁵ Аналитическое рассмотрение истории проблемы сущности и энергии в восточной патристике см. в исследовании Д. Брэдшоу [4]. Об исторической трансформации понятия ἐνέργεια в святоотеческой традиции см. в работах Терезы Оболевич [28] и иерея Олега Давыденкова [14].

формирования данного концепта возможны два пути, упоминаемые в общем виде прот. Г. Флоровским в статье «Вера и культура», где он утверждал: «Тот же процесс, который по-разному описывается как “эллинизация христианства”, может быть истолкован как “христианизация эллинизма”» [43, с. 665]. Первый путь — это взгляд на траекторию пути становления концепта с позиции концептуальной системы, откуда происходит трансформируемый элемент. Второй путь — взгляд с позиции системы, куда приходит трансформируемый элемент. При описании становления концепта энергии в православно-христианском вероучении в нашей работе избирается второй путь.

Согласно исходным представлениям трансферологии трансформация знания (а в качестве такового могут быть некоторые смысловые различия, оппозиции, оттенки значения и т. д.) приводит к появлению различных смысловых модификаций, возникающих у эпистемологических образований при их адаптации в новых условиях — в *новом концептуальном окружении* (теоретическом контексте) и при *новом опыте и метафизическом основании*¹⁶.

Для адекватного описания таких смысловых модификаций метаисследователь нуждается в предварительном воссоздании тех систем знаний, куда переносится трансформируемый элемент и откуда он исходит. Обратимся сначала к рассмотрению места энергии в православном вероучении. О месте энергии в античной философии речь частично уже шла в предыдущем разделе данной статьи. Энергия, как известно, входит в число базисных терминов-концептов православия, выражающих глубинные основы православно-христианского мирозерцания и вероучения. И прежде всего — догматического учения о Троице и антиномий троического богословия. Разделяя общеправославное представление о том, что догматы представляют собой «до предела сконденсированный синтез» основоположений вероучения, архим. Софроний (Сахаров) так лаконично и предельно эксплицитно передает суть православия в своем интерпретативно-аналитическом изложении догматического учения Церкви о Троице: «В учении о Святой Троице указывается на три “момента”, различаемых в Бытии Божественном: Ипостась (Лицо, Персона), Сущность (Природа) и Действие (Акт, Энергия)» [38, с. 64].

Свт. Григорий Палама так выражает ту же мысль: «В Боге иное есть сущность, а иное — ипостась, то есть Лицо, хотя Он и один — в трех ипостасях и единой сущности поклоняемый Бог. И иное в Боге есть сущность, а иное — выступление, то есть энергия или воля, хотя и один Бог — деятельный и хотящий» [11, с. 42]. По наблюдению В.Н. Лосского, свт. Григорий Палама избегает в своем богословии термина «сущность» (οὐσία), «считая его недостаточным и не подходящим для обозначения того, что есть Бог по Своей природе» [24, с. 95]. Для обозначения того, «что наименовано быть не может», он использует слово «сверхсущность» (ὑπερουσιότης), заимствованное им из «Ареопагитик». Само же различие в Боге «между сущностью и тем, что не есть

¹⁶ См. замечания Терезы Оболевич о том, что отцы-каппадокийцы используют философскую модель сочинений Филона Александрийского, но, применяя эту философскую схему, они, по утверждению прот. Г. Флоровского, «вкладывают в нее христианский опыт — опыт благодати» [28, с. 62].



сущность», потребовалось именно потому, что «Бог Своей сущностью не ограничен»: «Он превосходит сущность, Он — Живой Бог, Бог Авраама, Исаака и Иакова, Пресвятая Троица, а не бог философов и ученых» [24, с. 95].

Выражение «бог философов» в европейской культуре, как известно, связано с именем Блеза Паскаля. В дошедшей до нашего времени записи Паскаля «“Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова”, / А не философов и ученых» упоминаются слова из Пятикнижия, когда Бог явился Моисею в виде Ангела в огненном пламени из Купины — горящего и негорающего тернового куста — и обратился к нему со словами: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх 3: 6) [29, с. 61].

Различение в Божественном бытии Сущности, Ипостасей и Энергии не означает его онтологического разделения. Свт. Григорий Палама так выражал эту мысль: «В некотором смысле сущность и энергия в Боге тождественны, но в другом смысле они различны» (цит. по: [26, с. 306]). Они предполагают определенное «различие» (διαστολή) в Существое Божиим, но не разделение в Нем (οὐ μερισμός) [26, с. 306]. Эту идею поясняет архим. Софроний (Сахаров): «Различая в явленном нам Божестве Ипостасный принцип, Сущность и Энергию — мы вовсе не мыслим Его, Божество, составленным из нескольких элементов. Божественное бытие — Живой Бог, а не отвлеченное философское понятие “чистого бытия”. Живой Бог, потому что Ипостасный. И живет¹⁷, в сущности, сей Принцип, то есть Персона. Ипостась не есть некая отвлеченная идея. Нет. Она имеет Свою Природу, Свою Энергию. И сие есть Единое Бытие» [37, с. 195]. Причем «Сущность и Энергия как Божественная Жизнь в ее абсолютной полноте есть обладание не одной из Ипостасей Троицы, но в равной мере всех Трех» [37, с. 195].

Догмат о Троице, по мысли Софрония (Сахарова), «утверждая простоту и несложность Божественного Бытия», говорит тем самым об абсолютном тождестве («тождестве») и вместе с тем абсолютном различии («различении») «между ипостасным принципом и Сущностью, с одной стороны, и между Сущностью и действием-Актом — с другой» [38, с. 64].

Отношения между моментами в Божественном бытии выражаются в догматическом учении Церкви антиномически. В. Н. Лосский поясняет: «Мы видим, что догматическое учение об энергиях не абстрактная система, не различение чисто интеллектуального порядка: здесь речь идет о предельно конкретной реальности религиозного порядка, хотя и трудно уловимой. Поэтому-то это вероучение и выражается Преданием Восточной церкви антиномично: энергии, в силу своего исхождения, указывают на неизреченное различие — они не есть Бог в Его сущности — и в то же время, будучи неотделимы от сущности, они свидетельствуют о единстве и простоте Божия бытия» [25, с. 109].

Учение Церкви говорит о четырех базисных антиномиях, лежащих в основе православного учения о Троице.

¹⁷ В идиолекте архим. Софрония (Сахарова) глагол «жить» является переходным глаголом.

Во-первых, антиномии тождества и вместе с тем различия между принципом ипостаси и Сущностью. Согласно данной антиномии «Лицо-Ипостась и Сущность — абсолютно тождественны, а вместе и совершенно различимы» [38, с. 64].

Во-вторых, антиномии тождества и вместе с тем различия между тремя Ипостасями. Согласно данной антиномии «между Ипостасями наличествует совершенное тожество, которое... не нарушает характер неповторимости, несводимости одной из них на другую» [38, с. 65].

В-третьих, антиномии Сущности и Энергии (Акта). Согласно данной антиномии «Сущность и Акт не смешиваются в недифференцируемое единство, но выявляют два “момента” в Божественном бытии (то есть Сущности и Акта. — В.П.), которые совершенно различны» [38, с. 66]. Тождество здесь «никоим образом не упраздняет полной несводимости Сущности к Акту и Акта к Сущности» [38, с. 66].

И наконец, в-четвертых, антиномии «нетварной Божественной Энергии и тварной человеческой природы» [38, с. 66].

Непосредственное отношение к пониманию специфики особенностей концептуализации энергии в православно-христианском дискурсе и наличествующих здесь терминологических трансферизаций имеют две последние антиномии. Их содержательная интерпретация составляет суть богословско-философского учения о сущности и энергии, или учения о непознаваемости Бога по сущности и познаваемости Его в энергиях, разработанного в патристике и вошедшего в состав догматического богословия.

Учение о непознаваемости природы Бога было разработано отцами-каппадокийцами (Григорий Богослов, Григорий Нисский, Василий Великий), которые «различали непознаваемую сущность Бога и божественное действие, посредством которого Бог являет Себя в сотворенном Им Самим мире» [28, с. 60]. Свт. Василий Великий писал: «Мы утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям (из Его “энергий”), но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Действия (“энергии”) Его к нам нисходят, но сущность Его остается неприступною» (цит. по: [28, с. 60]).

По выражению свт. Григория Паламы «Бог созерцается не в Своей сверхсущей сущности, а в Своем боготворящем даре, то есть в Своей энергии, в благодати усыновления, в несотворенном обожении, в ипостасном видимом воссиянии...» [10, с. 292–293]. «Озарение и благодать Божественная и обоживающая не есть сущность, — утверждает Палама, — но энергия Божия, общая для Троицы сила и действие» (цит. по: [25, с. 100]). Таким образом, резюмирует В.Н. Лосский, приводя эти слова свт. Григория Паламы, «говоря, что Божественная Природа причастна не в Самой Себе, а в Своих энергиях, мы остаемся в пределах благочестия» [25, с. 100].

В догматическом богословии антиномия Сущности и Энергии (Акта) раскрывается в разделе «О Боге в Самом Себе», где говорится о «внутритроическом» ракурсе рассмотрения Божественного Бытия в Самом Себе. Антиномия же нетварной Божественной Энергии и тварной человеческой природы раскрывается в разделе «О Боге в Его отношении к миру и человеку», где речь



идет о «внешнем» (так называемом «домостроительном») ракурсе рассмотрения Божественного Бытия — о Пресвятой Троице, познаваемой в Ее отношении к тварному миру. Или, на другом языке, о Боге *in seipso* и Боге *ad extra*. Тереза Оболевич пишет: «Божественная сущность — это Бог *in seipso* — сам в себе, тогда как Божественные энергии — это Бог *ad extra* — по отношению к миру» [28, с. 68 — 69]¹⁸.

В. Н. Лосский замечает: «Энергии в соответствии с этим разделением вероучительного порядка занимают некое “среднее” место: с одной стороны, они принадлежат области собственного богословия как вечные и неотделимые от Троицы силы, существующие независимо от акта сотворения мира; но, с другой стороны, они относятся также к области икономии¹⁹, ибо Бог являет Себя тварному миру в Своих энергиях, которые, как говорит святитель Василий Великий, “до нас нисходят”» [25, с. 117 — 118].

По учению восточнохристианских писателей, отмечает Тереза Оболевич, «сущность (или природа) означает Бога-в-себе, тогда как сила и энергия — божественную активность, при этом первый термин (сила) подчеркивает потенциальный аспект динамизма, а понятие энергии — его “реализацию”, “выступление”, эманацию (прободов) Бога вовне» [28, с. 73]²⁰.

Догматическое учение Церкви о Троице, по мысли архим. Софрония (Саварова), сводится к нескольким основоположениям о Божественном Бытии в Его основных моментах, формулируемым в аспекте «внутритроического» и «домостроительного» ракурсов рассмотрения.

Согласно *первому* основоположению «Божественное Бытие, взятое в принципе Ипостаси (Лица, Персоны), для сотворенных “по образу и по подобию” вечно пребывает как “Другой”», Который «есть наш возлюбленный Знаемый... неизъяснимо родной, несказанно драгоценный» [38, с. 68].

Согласно *второму* основоположению «Божественное Бытие, взятое в “моменте” Сущности, абсолютно трансцендентно твари» (тварному миру) [38, с. 66]. Сущность Бога «совершенно непознаваема, неименуема, несообщима... непричастна, вечно недоступна сотворенным существам: ангелам и человекам» [38, с. 66]. Для обозначения этого момента тайны в Божественном Бытии в святоотеческой традиции используется термин «надсущностный» (ὑπερουσίτης), позволяющий избегать «какой бы то ни было концептуализации Сущности» [38, с. 66].

¹⁸ См. также о двух типах контекстов рассмотрения Божественных энергий: *ad intra*, когда речь идет об энергии внутри Святой Троицы, и *ad extra*, когда речь идет об энергиях, выступающих вовне [28, с. 66 — 67].

¹⁹ Икономия (от греч. οἰκονομία — ‘домостроительство, управление домом’, ‘упорядочивание’, ‘раздаяние’) — учение Церкви о творении мира Богом как «внешнего» по отношению к Его Собственному бытию и о Божественном промыслении о нем. Под икономией, или Божественным домостроительством, в православии понимается также осуществление Божественного замысла спасения человечества в истории.

²⁰ См. также замечания Терезы Оболевич о двух аспектах в понимании Бога: *in se* — «в себе» и *quoad nos* — «по отношению к нам» [28, с. 62].

Согласно *третьему* основоположению «Божественное Бытие, взятое в “моменте” Энергии (Акта, Жизни), вступает в реальное общение с разумной тварью во всей своей полноте и в спасаемых становится “имманентным” твари» [38, с. 68]. Причем так, что «нетварное не становится тварным или тварное нетварным» [38, с. 67]. Энергия Божества (то есть «содержание Жизни Самого Бога») «сообщима разумной твари, а следовательно, *бытийно* познаваема» [38, с. 67]. Она именуется «благим даром», то есть «благодатью», которая «теснейшим образом соединяется с нашей тварной природой» [38, с. 67].

В следующих двух основоположениях резюмируется суть учения о сущности и энергии в православном вероучении. В первом из них говорится об основаниях непознаваемости Бога по сущности. А во втором — об основаниях познаваемости Бога в Его энергиях.

Согласно первому из этих основоположений «Божественное Бытие как безначальное Само-Бытие и как Само-Сущность ничем не обусловлено» [38, с. 68]. И «для созерцающих его тварных умов Оно предстает как “чистая данность”» [38, с. 68]. Как данность Оно «несообщимо твари и вечно пребывает *тайною*, неприкосновенною ни для какой-либо молитвы, ни для какой твари» [38, с. 68].

Согласно второму из этих двух основоположений Божественное Бытие как «абсолютно реализованное» («осуществленное-актуализированное») исключает наличие в нем еще «не раскрытых возможностей-потенций» и в этом отношении воспринимается как «“чистое Действие”, адекватно выражающее сущность, а следовательно, тождественное ей» [38, с. 68, 66]. Оно может быть определено как «чистая действительность» [38, с. 68]. Как действительность (Акт, Энергия, Жизнь) Оно «сообщимо “по образу и подобию” созданному разумному существу во всей своей полноте и беспредельности» [38, с. 68]. И сообщимо «во всей своей полноте и беспредельности», однако «только в плане Акта, то есть содержания Жизни Самого Бога, и никак не по Сущности» [38, с. 69].

Охарактеризовав место энергии в православном вероучении, обратимся к рассмотрению процессов трансферизации, происходящих при формировании смыслового содержания концепта энергии в православно-христианском дискурсе, где происходит «переплавка» терминов, пришедших из античной философии при их адаптации. По утверждению С.С. Хоружего, размышлявшего над вопросом о переплавке античных терминов в христианстве, трансформация-переплавка античных содержаний в христианском дискурсе анализировалась обычно «для элементов, происходящих из платонизма и неоплатонизма, в связи с очень старой темой платонических влияний в христианской мысли» [49]. Для элементов же, «пришедших от Аристотеля, включая и понятие энергии, переплавка изучалась гораздо меньше» [49]. Однако, как полагает Хоружий, «нет никаких оснований полагать, что у этих элементов она отсутствовала, заменяясь простым заимствованием без изменения» [49].

При рассмотрении данной темы возникают два круга вопросов.

Первый круг касается собственно переплавки. А именно прежде всего того, «какую трансформацию-переплавку прошел Аристотелев концепт энергии



при его внедрении в христианский дискурс сначала в классической патристике, а затем у Паламы» [49]. Описать такую переделку полностью — «особая и непростая задача», полагает Хоружий, которую он и «не берется разрешить» [49].

Второй круг связан с тем, насколько адекватно была проведена терминологическая трансферизация из аристотелевского дискурса в православно-христианский. В частности, С. С. Хоружий задается вопросами: «Можно ли полагать, что Божественным энергиям у Паламы отвечает то же самое понятие, что энергии у Аристотеля и у неоплатоников? Можно ли полагать, что античное понятие энергии полностью приложимо во всех ситуациях, где православное богословие и антропология говорят об энергиях, Божественных нетварных и тварных?» [48, с. 274]. В представлении самого Хоружего античное понятие энергии не применимо везде и требует модификации.

Метаисследователи, занимающиеся вопросом о переделке терминологических элементов, заимствованных из античной философии, объясняют появление различных смысловых модификаций, обретаемых трансферируемыми образованиями при своей адаптации в христианско-православном дискурсе, различием *контекстов рассмотрения* энергии в античной философии и в православном вероучении. Известно, что в метафизике Аристотеля концепт энергии формировался в контексте проведения углубленного «анализа понятий формы (вида) и материи, а также их соотношения» [14, с. 5]. По учению Аристотеля, форма вещи (εἶδος, μορφή) есть ее «действительность (ἐνέργεια), или действительное как таковое (ἐνέργεια ὄν)» [50, с. 166].

В православно-христианской святоотеческой традиции концепт энергии формируется в контексте разработки учения о возможности Богопознания. Как отмечает В. Н. Лосский, «необходимость догматически обосновать возможность соединения с Богом подвигла Восточную церковь сформулировать учение о реальном различении Божественной сущности и энергий» [25, с. 100–101].

Размышляя над выработкой религиозно-философской формулировки в учении об энергиях, прот. С. Булгаков в письме о. Георгию Флоровскому от 20 июля 1926 года задается вопросом о том, почему же в святоотеческой традиции «аристотелевская ἐνέργεια берется не в отношении к ὄντις, но к οὐσία», то есть в отношении к «субстанции / сущности», так что получается пара трудно сопоставимых понятий (цит. по: [28, с. 63]). Отвечая на этот вопрос, Флоровский в письме от 22 июля 1926 года замечает, что терминология «οὐσία — ἐνέργεια», берущая свое начало у свт. Василия Великого, у него самого лично никаких трудностей не вызывает [28, с. 64]. И поясняет: «Главная мысль каппадокийского богословия сводится к выражению отличий внутри-божественной Плеромы, троичной самодостаточной (вседолевой) полноты жизни, это и есть οὐσία, πέλαγος τῆς οὐσίας (море сущности. — В. П.), то есть действия — ἐνέργεια; у Иоанна Дамаскина — “направленной вовне” Благодати, Любви... В осязаемом значении это означает открытие самой идеи творения как смысла-воли о другом, о не-Бог» [28, с. 64].

Как замечает Тереза Оболевич, святоотеческое понятие энергии, рассматриваемое в перспективе аристотелевской традиции, действительно тесно свя-

зано с сущностью. И уточняет: «Тут это, пожалуй, синонимические выражения, однако термин “энергия” больше выявляет динамичный характер Бога, тогда как “сущность” — Его извечное пребывание-в-себе» [28, с. 67]. Оболевич упоминает о двух значениях термина «энергия» у Аристотеля. В первом случае — ἐνέργεια κατὰ κίνησιν — речь идет об обычном движении в физическом смысле, то есть об «актуализации возможности (potentia) движения» [28, с. 65–66]. Во втором — ἐνέργειά ἐπὶ πλεόν — о движении в широком, метафизическом смысле, или «актуализации возможности (possibilitas) сущности», определяемой также и как ἐντελέχεια [28, с. 65–66]. А также о действии-осуществлении, то есть о движении, предполагающем имманентную цель.

Таким образом, замечает Оболевич, «энергию, понимаемую как ἐνέργεια ἐπὶ πλεόν, Аристотель относил не только к δυνάμεις, но также и к сущности (οὐσία)» [28, с. 66]. Данное понятие выражает как «актуализацию какой-то возможности», так и «реализацию имманентной, внутренней цели бытия», то есть «его сущность (οὐσία), форму (εἶδος), благодаря которой бытие “есть теперь тем, чем было до этого”» [28, с. 66]. Подобным образом понимаемая энергия-действие в высшей степени «свойственна неподвижному двигателю, который и есть первый акт, вечный фактор движения» [28, с. 66]²¹.

Один из первых путей осмысления процессов терминологических трансформаций заключается в поисках коррелятивных соотношений для базисных понятий в изучаемых дискурсах. Вот фрагмент одного из таких компаративных описаний, приводимых Терезой Оболевич: 1) «природа — ипостась (одна природа / сущность — *аристотелевская вторая сущность* — и три ипостаси, то есть способы конкретного существования сущности, — *аристотелевская первая сущность*)» и 2) «природа — энергия (одна природа / сущность, соприсущая Святой Троице, и одна энергия во множестве проявлений, также со-присущих всей Троице)» [28, с. 71].

Прот. Г. Флоровский поясняет специфику античного понимания сущности: «В древней философии это понятие для разных школ получало разные оттенки. Для платонизма и неоплатонизма “сущность” обозначает общее. Так же и для стоиков термин “сущность” (лат. substantia) обозначает общий и бескачественный субстрат (то есть материю) в противоположность различающим формам. Для Аристотеля и аристотеликов, напротив, οὐσία означает прежде всего неделимое, индивидуальное бытие, индивидуальную и единичную вещь во всей полноте ее непреложных определений — πρῶτη οὐσία (первая сущность. — В.П.)» [42, с. 15]. И «только вторично можно называть сущностью общий род, объединяющий и объемлющий единичные существования, — по Аристотелю: δευτέρα οὐσία, “*вторая сущность*”» [42, с. 15–16].

²¹ В данном рассуждении Терезы Оболевич речь идет о «Перводвигателе» (греч. τὸ πρῶτον κινῶν, лат. primum movens, букв. ‘первое движущее’) — центральном понятии космологии и теологии Аристотеля, под которым в его «Метафизике» понимается «трансцендентный “бог” и ценностное “начало”, от которого “зависят вселенная и природа”» [30, с. 487].



По мысли С.С. Хоружего, христианская перешлывка Аристотелевой энергии включает два аспекта.

Во-первых, концепт энергии вводится в кардинально новый дискурс — православно-христианский, в котором он «обретает другую систему связей и в том числе связи со многими понятиями, принципами, парадигмами, неизвестными аристотелевской метафизике и чужеродными ей» [49]. Православно-христианский дискурс есть «дискурс личного бытия-общения». Поясняя данный тезис, Хоружий пишет: «Энергии Божии принадлежат божественной сущности, Усии, однако актуализуются, окачествуются Божественными Лицами» [49]. Таким образом, заключает Хоружий, «в православном учении энергии несут печать личности, описывают иконономию именно личного бытия — что, разумеется, никак не присуще Аристотелевой энергии» [49].

И во-вторых, новый дискурс энергии — православно-христианский — соответствует другой онтологии, предполагающей «актуальный разрыв между нетварным божественным бытием и тварным наличным бытием», что влечет за собой «еще более глубокие, внутренние изменения» [49].

Исследователи творчества свт. Григория Паламы обращают внимание на несовместимость «эссенциалистской метафизики», вышедшей из греческой философии, с «личностной и бытийной метафизикой», унаследованной свт. Григорием Паламой от Библии и отцов Церкви [26, с. 308]. Вот почему «главной заботой» свт. Григория в связи с этим становится освобождение богословия от философских категорий Аристотеля, «явно неадекватных правильно-му выражению Тайны» [26, с. 306].

Помещенная в другой концептуальный контекст и в русло другой онтологии, энергия в православно-христианском дискурсе не является тождественной античной энергии²². Возникает вопрос, в чем же заключается эта нетождественность.

По наблюдению С.С. Хоружего, в христианской перешлывке устроение Аристотелева концепта энергии меняет прежде всего свою «конфигурацию». Если античная конфигурация, в реконструкции Хоружего, определялась «приматом энергии покоя», то в христианской конфигурации происходит некая «инверсия», или перестановка. В силу динамической природы тварного падшего бытия на первый план в этом случае выдвигается энергия, исполняющая главенствующую роль «в актуализации отношения Бога и человека, в восхождении к синергии и обожению» [49]. Энергия как «совершенная полнота и осуществленность бытия», хотя и наличествует здесь, в своей полноте принадлежит, однако, «эсхатологическому измерению тварного бытия» [49].

В целом же понятие энергии как таковой, утверждает Хоружий, «сохраняет в православии классический Аристотелев смысл»: она есть «актуализация потенций (δύναμις) сущего, причем именно — сам процесс, движение, деятельность актуализации, а не ее результат (актуализированность, осуществ-

²² О различиях античной и христианской онтологий см.: [48, с. 296].

ленность)» [45, с. 53]. Энергия воспринимается здесь как «актуальный почин движения» [44, с. 436]. А еще точнее — как «первый импульс и актуальный почин движения» [45, с. 54]²³.

Но вместе с тем, утверждает Хоружий, православный энергетизм привносит и новые содержательные моменты, новые коннотации в истолкование энергии. К наиболее существенным из таких коннотаций он относит связь энергии с началом любви, общением и с парадигмой «перихорисиса», выражающего «совершенную любовь и совершенное единство энергии Трех Ипостасей» [48, с. 294]. В богословии под словом «перихорисис» (от др.-греч. *περιχώρησις* — ‘взаимопроникновение’) или, в другом написании — «перихоресис», «перихорезис», «перихореза» понимается взаимопроникновение частей целого, а также сопричастие моментов чего-либо, способствующее их единению. В этом последнем смысле термин «перихорисис» используется применительно к энергиям, рассматриваемым *ad intra*. Так, Тереза Оболевич говорит, что энергии «соприсущи всем божественным Лицам и способствуют их сопричастию, единению» [28, с. 70–71]. И утверждает, что подобного рода «совместное проникание» и называется *περιχώρησις* [28, с. 71].

Понимая «перихорезу» как «вневременное кругообращение бытия между тремя божественными Лицами», С.С. Хоружий рассматривает ее как «христианскую переплавку Аристотелева перводвигателя и его энергии покоя» [49]. В истолковании Хоружего перихореза это «не движение, но и не бездвижный “мертвый покой”» [49]. Это «покой, насыщенный божественной энергией, которая не есть здесь энергия движения и динамики, но есть энергия как совершенная завершенность и полнота» [49]. Энергия же «во внутри-Троической икономии может рассматриваться как “энергия подвижного покоя”, своего рода антиномическое обобщение аристотелевской энергии покоя», — отмечает Хоружий [48, с. 296].

Помимо трансферизаций *эксплицитного типа* с известными источниками переноса и адаптации эпистемологических элементов в религиозных дискурсах встречаются *трансферизации имплицитные* — неявные, для опознания и установления генетических источников которых требуется проведение особого метаанализа. Предположение о наличии неявной трансферизации может возникнуть у метаисследователя при обнаружении следов некоей логики образования базисных понятий и развертывания их смыслового содержания, не до конца ясной с точки зрения принципов концептуализации, принятых в дискурсах подобного типа.

С таким случаем сталкиваются при осмыслении толкования энергии у прот. А. Геронимуса, развиваемого им на основе определения энергии у В.Н. Лос-

²³ Комментируя это последнее утверждение С.С. Хоружего, иерей Олег Давыденков полагает, однако, что «такая интерпретация понятия “энергии” не вполне соответствует мысли древних авторов, причем в равной степени и Аристотеля, и святых отцов» [14, с. 15]. О нетождественности понятий энергии и движения у Аристотеля см. [21, с. 448–449]. О моментах совпадения «акта» (энергии) и понятия движения у Аристотеля см. [19, с. 17].



ского в его «Очерке мистического богословия Восточной Церкви». Прот. А. Геронимус в работе «Богословие священнобезмолвия» пишет: «Энергия, по выражению Вл. Ник. Лосского, есть преизлияние Сущности вовне, превосхождение Природы над Сущностью» [6, с. 156].

Остановимся на этой дефиниции энергии детальнее. Если первая ее часть в догматическом плане представляется понятной, то вторая остается не до конца ясной по логике своего смыслообразования и требует комментариев. Первая часть дефиниции «энергия... есть преизлияние Сущности вовне» – это классическое толкование энергии в православном вероучении. Согласно догматическому определению «энергия есть нетварная Божественная благодать (то есть несотворенная). Она исходит из сущности, но в своем исхождении от сущности не отделяется» [13, с. 79].

Вторая часть дефиниции «энергия... есть... превосхождение Природы над Сущностью» основывается на идее о нетождественности Природы и Сущности в Боге. В восточнохристианской святоотеческой традиции слово «сущность» (οὐσία) обычно выступает как синоним выражения «природа» (φύσις)²⁴. Разделяя такое понимание, архим. Софроний (Сахаров) пишет: «Сущность или Природу мы не рассматриваем как “объективный” момент в Божестве. Если мы иногда и говорим об этой стороне Божественного Бытия как об объективном аспекте, то исключительно в том смысле, что Сущность и Энергии, как Божественная жизнь в ее абсолютной полноте, есть обладание не одной из Ипостасей Троицы, но в равной мере всех Трех» [37, с. 195].

В «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» В.Н. Лосского «сущность» (οὐσία) и «природа» (φύσις) также выступают как синонимы, что особо подчеркивается в новом переиздании данной работы. Вот несколько характерных фрагментов:

1. «...надо исповедовать в Боге некое неизреченное различие... такое различие, согласно которому Он был бы совершенно неприступным и в то же время в иных отношениях доступным. Это – различие в Боге сущности (или Его природы, в собственном смысле слова), неприступной, непознаваемой, несообщимой, и энергий (или Божественных действий, природных сил), неотделимых от сущности, в которых Бог действует во “вне”, Себя являя, общая, отдавая» [25, с. 100].

2. «Поэтому надо различать в Боге единую природу [сущность], Три Ипостаси и нетварную энергию, которая от природы происходит, но от нее не отделяется в этом богоявляющем исхождении» [25, с. 105 – 106].

3. «Различая в Боге Три Ипостаси, единую природу [сущность] и природные энергии, православное богословие не допускает в Нем никакой сложности» [25, с. 113].

²⁴ В поздних сочинениях Григория Нисского «сущность», однако, по выражению Терезы Оболевич, имеет «скорее эпистемологическую коннотацию, связанную с непознаваемостью Бога *in se* – *самого-в-себе*, тогда как определение “природа” касается больше онтологического аспекта и указывает на божественность и единство трех Ипостасей» [28, с. 72].

4. «Бог, неприступный в Своей природе [сущности], присутствует в Своих энергиях...» [25, с. 123] и

5. «...всецело непознаваемый в Своей сущности Бог всецело открывает Себя в Своих энергиях, которые не разделяют Его природу на две части — познаваемую и непознаваемую, но указывают на два различных образа Божественного существования — в сущности и “во вне” сущности» [25, с. 123].

Однако при чтении другого фрагмента этой книги возникает впечатление о смысловой нетождественности сущности и природы. Лосский пишет: «Присутствие Бога в Его энергиях должно понимать в реальном смысле... они [энергии] не сотворены, не вызваны из небытия, но предвечно проистекают от единой сущности Пресвятой Троицы. Это — *преизлияния Божественной Природы, Которая не может Себя ограничить, Которая есть больше чем сущность*» [25, с. 105]²⁵. В предыдущем переводе этой работы для передачи «генезиса» энергий используется более сильное выражение «преизбыток». Там этот фрагмент текста звучит: «Они [энергии] не сотворены, не созданы "из ничего", но превечно изливаются из единой сущности Пресвятой Троицы. Они — *преизбыток Божественной природы, которая не может себя ограничить, которая больше своей сущности*» [23, с. 57–58].

Тереза Оболевич считает, что Лосский неслучайно характеризует Божественную нетварную энергию как «преизбыток божественной природы», усматривая в этом следы неоплатонической стилистики мышления. По ее словам, «греческие отцы в своем учении о Боге вышли за пределы аристотелевского понимания», причиной чего является тот факт, что «на формирование кашпадокийского учения огромное влияние оказал Плотин, в системе которого понятие энергии получило несколько иной смысл» [28, с. 67]. Плотин, замечает Оболевич, «различал *действие*, которое содержится в субстанции вещи (*ἐνέργεια ἡ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας*) и которое есть самая вещь, и *действие*, которое исходит из субстанции каждой вещи (*ἡ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκδοτοῦ*) и отличается от нее» [28, с. 67–68]. Плотин пишет (*Эннеады*, V, 4): «Тут нужно отличать энергию сущности от энергии, которая истекает из сущности. Энергия сущности не отличается от той сущности, которой она принадлежит, она есть всегда сама эта сущность. Но энергия, истекающая из сущности, отличается от нее, как от своей причины» [31, с. 166]²⁶.

Это «второе действие» в истолковании другого неоплатоника — Прокла — «избыток, оставшийся от первого действия внутри субстанции» [28, с. 68]. Прокл утверждал: «Всякий бог берет начало собственной энергии от самого себя. В самом деле, отличительное свойство своего присутствия во вторичном он обнаруживает прежде всего в самом себе. Поэтому он уделяет и другому себя ввиду своего *переполнения* (*ὑπερπληρὲς ἑαυτοῦ*)» [34, с. 97].

²⁵ См. также из другой работы В.Н. Лосского: «Они [энергии] — излияние природы Самого Бога, присущий Ему модус бытия, по которому Он существует не только в Своей сущности, но и вне ее» [24, с. 94].

²⁶ Восточнохристианские авторы полагали, как замечает в этой связи Тереза Оболевич, что «различие между сущностью и энергией не “умножает” природы Бога», а «выражает вечную деятельность Его неизменной сущности». Подобные идеи развивались и в «Эннеадах» Плотина [28, с. 68].



Комментируя данную максиму Прокла, А. Ф. Лосев дает такое пояснение смысла этого «переполнения»: «Обычно думают, что неоплатоническое первоединое творит от переполнения, подобно тому, как жидкость выливается из сосуда в результате его переполнения... На самом же деле... единое, не будучи устойчивой, твердой и косной массой, представляет собою как бы некий заряд, как бы некую заряженность, сконденсировавшую в себе всякую возможную действительность, заряженность всегда динамическую, всегда становящуюся, всегда готовую излиться в инобытие и оформиться, вечно возникающий зародыш сущего. Это есть неустанная и неугомная подвижность глубочайшего принципа всего бытия, не имеющая никакого начала и никакого конца» [34, с. 273–274]. И так резюмирует: «Прокл... вполне достаточно характеризует единое как принцип вечного становления. Это-то и значит, что оно *“переполнено”* и что оно вечно *“изливается”* в инобытие. Таким образом, *“переполнение”*, во-первых, не есть тут только образ, и, во-вторых, в основе своей оно есть принцип вечного становления, залегающего в последних основах действительности и бытия, становления, конечно, не чувственного, но смыслового, принцип становления и возникновения самой сущности» [34, с. 273–274].

Завершая аналитическое рассмотрение процессов концептуализации трансферизации в православно-христианском дискурсе, С. С. Хоружий приходит к выводу, что в православном богословии энергий «явственно намечается собственная концепция энергии, интегрирующая энергию в личное бытие, питаемая из опыта исихастской практики и не вполне совпадающая ни с Аристотелевой, ни с неоплатонической концепцией» [48, с. 299].

* * *

В заключение отметим, что в истории изучения процессов концептуализации энергии отчетливо прослеживаются две тенденции, в русле которых формируются свои особые грани и свои лики концепта энергии.

Первая тенденция, идущая от Аристотеля и неоплатоников (назовем ее *«диалектической»*), представляет энергию как смысловую конструкцию. О таком понимании энергии (ἐνέργεια) и потенции (δύναμις) у Аристотеля А. Ф. Лосев пишет: «Энергия не есть движение, т.е. двигательная энергия, и потенция не есть движение, т.е. двигательная потенция. Этим в корне разрушается миф, созданный историками философии о том, что Аристотель — виталист и что его энергия и потенция есть действительно живая, органическая или психическая сила, определяющая собой протекание жизненных процессов живых существ. И то и другое *раньше* всякого натуралистического истолкования, есть просто смысловые конструкции эйдоса. Энергия есть сущность вещи, т.е. ее существенная, смысловая энергия, и потенция есть сущность вещи, т.е. существенная, смысловая ее потенция» [21, с. 449]. Согласно такому представлению эйдос, присутствуя в вещи, «не есть никакая

сила», что с позиции натуралистической метафизики совершенно непонятно, утверждает Лосев. Напомним, что по одной из дефиниций эйдос есть «первая структура смысла вообще», «первая его законченная наглядность» [22, с. 523]. Подобное смысловое понимание энергии развивал и сам Лосев в своей философии имени, определяя энергию как «смысловое действие, воздействие, активность» [21, с. 762].

Вторая тенденция — назовем ее «*метафизической*» — рассматривает энергию в полноте ее жизненной наполненности (воплощенности) как реальную жизненную силу, как нечто живое. В православно-христианском опытным дискурсе таково видение Божественной энергии как благодати. По утверждению архиеп. Василия (Кривошеина), православный Восток, в отличие от схоластической доктрины Запада, в «своем реалистическом понимании спасения более настаивает на осязательности, осознанности и даже видимости благодати (конечно, на высших ступенях святости)» [5, с. 197].

П. А. Флоренский в работе «Иконостас», рассматривая икону как «явление, энергию, свет некоторой духовной сущности, а точнее сказать, благодать Божию» [40, с. 447], задает мистико-поэтический образ благодати как расплавленного металла. Он пишет: «Но есть не только мир видимый, хотя бы и одухотворенному зрению, но и мир невидимый — Божественная благодать, как расплавленный металл, струящийся в обожествленной реальности. Этот мир — чувственности недоступен, он постигается умом, конечно, употребляя это последнее слово в его древнем и церковном значении» [40, с. 494].

В рамках этой второй тенденции понимается также энергия и в лингво-философском истолковании В. фон Гумбольдта с его известной максимой: «Язык не есть продукт деятельности (Ergon), а деятельность (Energeia)» [12, с. 70]. В интерпретации Г.В. Рамишвили энергия (ἐνέργεια) понимается у Гумбольдта как «деятельная сила» [36, с. 106]²⁷. Сила же (Kraft) для Гумбольдта, по утверждению В.В. Бибикина, есть «не теоретическое, а опытное понятие» [3, с. 409]. А точнее было бы сказать, утверждает он, что сила эта есть даже не понятие, а сам изначальный опыт, «на опыте данная человеку, присущая человеку, внедренная в него, живущая в нем [сила]» [3, с. 409]. И эта сила имеет духовный характер. Язык, по одному из определений Гумбольдта, есть «совокупная духовная энергия народа... заключенная в звуки, и в этом виде понятная другим посредством внутренней взаимосвязи ее звуков и опять же пробуждающая подобную энергию в них их особым способом» (цит. по: [35, с. 72]).

В отдельных направлениях отмеченные два подхода в истолковании энергии рассматриваются как две последовательные ступени постижения реальности в ее энергийном ракурсе. Так, в православно понимаемом неопла-

²⁷ Немецкий первоисточник этого тезиса «Sie [die Sprache] selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia)» снимает возможное предположение о том, что «деятельность» в русском варианте данного тезиса Гумбольдта есть простой перевод греческого слова «энергия», стоящего у Гумбольдта в круглых скобках.



тонизме, разделяемом А.Ф. Лосевым, первая ступень, представленная в «чистой диалектике», касается чистого созерцания «умного» мира. А вторая ступень, касающаяся конкретно-жизненного уровня постижения реальности, представлена в реальных диалектико-мифологических истолкованиях наблюдаемых феноменов.

Известным свидетельством единства и коррелятивности разных подходов в энергийном представлении реальности служат единые образы, используемые в соответствующих типах дискурсов, — научном, философском и мистико-богословском, с их различными метаязыками и различными логиками построения рассуждений. К числу таких универсальных образов, служащих для передачи энергийно-динамического видения реальности, принадлежат образы природных стихий (огня, пламени, молнии, моря и др.).

Так описывает лингвофилософское видение языка у Гумбольдта В.В. Биbihин: «В начале для Гумбольдта была сила, Kraft. Необъяснимая, уникальная сила бурлит из недр духа — в человеке, но она не создание, не творчество человека, а как бы сам человек, — и прорывается сквозь толщу вещества, озаряя собой, осмысливая собой всё. Впрочем, не так, что человеческая природа той первой духовной силе безразлична: она, наоборот, таинственным, непостижимым образом находится с духовной силой в согласии» [3, с. 274].

Подобное описание энергии созвучно философскому диалектико-мифологическому представлению умной энергии у Лосева в его «Философии имени», где говорится: «Неисчерпаемое *море сущности* омывает твердые берега явленного эйдоса, и сам он насыщен и пронизан внутренними смысловыми энергиями сущности» [21, с. 734]. Такое философское диалектико-мифологическое представление созвучно, в свою очередь, мистико-богословскому видению. Комментируя данную максиму Лосева, В.В. Зеньковский усматривает здесь бесспорное влияние свт. Григория Богослова и «Ареопагитик» [16, с. 138].

В.В. Зеньковский, по всей вероятности, имеет в виду фрагмент из Слова 38 свт. Григория Богослова, где имеются такие строки: «Бог всегда был, есть и будет, или, лучше сказать, всегда есть... Как некое *море сущности*, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве, одним умом (и то весьма неясно и недостаточно, не в рассуждении того, что в Нем Самом, но в рассуждении того, что окрест Его), чрез набрасывание некоторых очертаний, оттеняется Он в какой-то облик действительности, убегающий прежде, нежели будет уловлен, и ускользающий прежде, нежели умопредставлен, столько же осиевающий владычественное в нас, если оно очищено, сколько быстрота летящей молнии осиевает взор» [9, с. 524].

Таким ускользающим для умопредставления предстоит и концепт энергии в православно-христианском дискурсе, запечатлевающий в себе в свернутом виде важнейшие воззрения на Божественное бытие и положение человека в мире, но при этом остающийся во многих своих моментах неуловимым для экспликации.

Список литературы

1. *Аристотель*. Метафизика. Ростов н/Д, 1999.
2. *Бибихин В.В.* Энергия // *Точки – Puncta*. 2005. №1–2 (5). С. 120–164.
3. *Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. СПб., 2008.
4. *Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012.
5. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. 1952–1983 гг. : статьи, доклады, переводы. Н. Новгород, 1996.
6. *Геронимус А., прот.* Богословие священнобесмолвия // *Синергия: Проблемы аскетике и мистики православия*. М., 1995. С. 151–176.
7. *Геронимус А., прот.* Православное богословие и пути фундаментальной науки // *Христианство и наука : сб. докл.* М., 2003. С. 208–256.
8. *Геронимус А., прот.* Рождение от Духа. Что значит жить в православном Предании. М., 2014.
9. *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений : в 2 т. Сергиев Посад, 1994. Т. 1.
10. *Григорий Палама*. Триады в защиту священнобесмолвствующих. М., 1995.
11. *Григорий Палама*. Трактаты / пер. с греч. и примеч. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар, 2007. (Патристика: тексты и исследования).
12. *Гумбольдт В. фон*. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
13. *Давыденков О., иерей*. Догматическое богословие. Курс лекций : в 2 ч. М., 1997.
14. *Давыденков О., иерей*. Понятия «силы» и «энергии» в святоотеческом богословии // *Давыденков О., иерей*. Велія благочестия тайна: Бог явися во плоти. М., 2002.
15. *Жильсон Э.* Дух средневековой философии: Гиффордовские лекции / пер. с фр. Г.В. Вдовиной. М., 2011 (Bibliotheca Ignatiana).
16. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2.
17. *Иларион (Алфеев), епископ*. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров : в 2 т. СПб., 2002.
18. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006.
19. *Лебедев А.В.* Акт и потенция // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 17.
20. *Лобанова Л.П.* Концепция языковой картины мира и ее истоки в трудах Вильгельма фон Гумбольдта. М., 2013.
21. *Лосев А. Ф.* Бытие – Имя – Космос. М., 1993.
22. *Лосев А. Ф.* Миф – Число – Сущность. М., 1994.
23. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
24. *В.Н. Богословие и Боговидение*. М., 2000.
25. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. монахини Магдалины (В.А. Решиковой). 2-е изд., испр. и перераб. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.
26. *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997.
27. *Михайлов А.В.* Вместо введения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. VII–LII.
28. *Оболевич Тереза*. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование / пер. с польск. М., 2014. (Серия «Философия и наука»).



29. Паскаль Блез. Мысли / пер. с фр. К., 1994.
30. *Перводвигатель* // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
31. Плотин. Эннеады. Киев, 1995 (Вершины мистической философии).
32. *Постовалова В.И.* Вера. Культура. Язык (Мистико-богословские и метанаучные воззрения прот. Александра Геронимуса) // Христианство и наука : сб. докл. конф. / под ред. Ю.С. Владимирова. М., 2015. С. 71 – 107.
33. *Постовалова В.И.* Пути и принципы трансферизации знания в гуманитарных науках // Лингвистика и семиотика культурных трансферов: методы, принципы, технологии / отв. ред. В.Ф. Фещенко. М., 2016. С. 36 – 60.
34. *Прокл.* Первоосновы теологии; Гимны / пер. с древнегреч. ; сост. А.А. Тахо-Годи. М., 1993.
35. *Радченко О.А.* Язык как мирозидание: Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства : в 2 т. М., 1997. Т. 1.
36. *Рашишвили Г.В.* Языкознание в кругу наук о человеке // Вопросы языкознания. 1981. №6. С. 104 – 110.
37. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985.
38. *Софроний [(Сахаров)], архим.* Рождение в Царство непоколебимое. М., 2000.
39. *Степанов Ю.С.* Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности // Язык и наука конца 20 века / сост. и общ. ред. Ю.С. Степанова. М., 1995. С. 35 – 73.
40. *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения : в 4 т. М., 1996. Т. 2.
41. *Флоренский П., свящ.* Сочинения : в 4 т. М., 1999. Т. 3 (1).
42. *Флоровский Г. прот.* Восточные отцы IV века. М., 1992.
43. *Флоровский Г., прот.* Вера и культура. СПб., 2002.
44. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
45. *Хоружий С.С.* Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия : сб. / под общ. ред. С.С. Хоружего. М., 1995. С. 42 – 150.
46. *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., 2000.
47. *Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии. М., 2005.
48. *Хоружий С.С.* Исследования по исихастской традиции : в 2 т. Т. 2. К феноменологии аскезы. СПб., 2012.
49. *Хоружий С.С.* Бибахин, Хайдеггер, Палама в проблеме энергии: доклад на международной конференции «Философское наследие В.В. Бибахина» (СПб., май, 2013) // Stasis. 2015. Vol. 3, №11. URL: <http://stasisjournal.net/ru/all-issues/26-1-2015-obsuzhdenie-filosofskikh-rabot-vladimira-bibikhina/94-bibikhin-khajdegger-palama-v-probleme-energii> (дата обращения: 15.11.2017).
50. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии / пер. с нем. С.Л. Франка. М., 1996.
51. *Энергия* // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 800.

Об авторе

Постовалова Валентина Ильинична, доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт языкознания РАН, Россия.

E-mail: aroni4@yandex.ru

Для цитирования:

Постовалова В.И. Энергия и пути ее концептуализации в познании (опыт эпистемологического рассмотрения) // Слово.ру: балтийский акцент. 2017. Т. 8, №3. С. 30 – 59. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-2.

ENERGY AND THE WAYS OF ITS CONCEPTUALISATION IT IN COGNITION: AN ATTEMPT AT AN EPISTEMOLOGICAL ANALYSIS

V.I. Postovalova¹

¹ Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
1/1 Bolshoy Kislovsky Ln, Moscow, 125009, Russia

Submitted on September 15, 2017

The article examines the connection between conceptualisation and transfer of knowledge in the humanities and analyses the role of these processes in the formation of conceptual and terminological framework for different types of discourse. The study draws on an analytical description of the development of the concept of energy in the Christian Orthodox discourse. The description was provided from the perspective of transferology – a new metadiscipline aimed to study the meaning-focused transformations of epistemological formations when transferred between different fields of knowledge. The author considers two types of transference – the explicit and implicit ones. In the former case, the genetic source of transferred epistemological formations – notions, concepts, terms, models, theoretical schemes, etc. – are known. In the latter case, the conceptual sources of the borrowed elements are unclear. The author addresses the need to develop a special epistemological discipline – conceptual comparative studies – aimed to analyse the ways of, and principles behind, the reality studied within discourses of various types.

Key words: conceptualisation, conceptual comparative studies, transfer, transferology, explicit and implicit transfer, conceptual context, Orthodox Christian discourse, energy.

References

1. Aristotel', 1999. *Metafizika* [Metaphysics]. Rostov-on-Don.
2. Bibikhin, V.V., 2005. *Energy. Tochki – Puncta* [Points – Puncta], 1–2(5), pp. 120–164.
3. Bibikhin, V.V., 2008. *Vnutrennyaya forma slova* [Internal form of a word]. St. Petersburg.
4. Bredshou, D., 2012. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle in the East and in the West. Metaphysics and the division of the Christian world]. Moscow.
5. Vasilii (Krivoshein), archbishop, 1996. *Bogoslovskie trudy. 1952 – 1983 gg.: Stat'i, doklady, perevody* [Theological works. 1952–1983: Articles, reports, translations]. Nizhny Novgorod.
6. Geronimus A., archpriest, 1995. Theology of sacred silence. In: S.S. Khoruzhii, ed. *Sinergiya: Problemy asketiki i mistiki pravoslaviya* [Synergy: Problems of asceticism and mysticism of Orthodoxy]. Moscow. pp. 151- 176.
7. Geronimus A., archpriest, 2003. Orthodox theology and the ways of fundamental science. In: *Khristianstvo i nauka* [Christianity and Science]. Moscow. pp. 208 – 256.
8. Geronimus A., archpriest, 2014. *Rozhdenie ot Dukha. Chto znachit zhit' v pravoslavnom Predanii* [Birth from the Spirit. What does it mean to live in Orthodox]. Moscow.
9. Grigorii Bogoslov, St., 1994. *Sobranie tvorennii* [Collection of creations.]. Sergiev Posad. Vol. 1.
10. Grigorii Palama, 1995. *Triady v zashchitu svyashchennobezmolstvuyushchikh* [Triads in defense of the sacredly silent]. Moscow.
11. Grigorii Palama, 2007. *Traktaty* [Treatises]. Krasnodar.



12. Gumbol'dt, V. fon, 1984. *Izbrannye trudy po yazykoznaniyu* [Selected works on linguistics]. Moscow.
13. Davydenkov, O., archpriest, 1997. *Dogmaticheskoe bogoslovie. Kurs lektsii* [Dogmatic theology. Lecture course]. Moscow.
14. Davydenkov, O., archpriest, 2002. The concepts of "power" and "energy" in patristic theology. In: Davydenkov O., archpriest. *Veliya blagochestiya taina: Bog yavivsia vo ploti* [Velia piety mystery: God appeared in the flesh]. Moscow. pp. 5–31.
15. Zhil'son, E. *Dukh srednevekovoi filosofii: Giffordovskie lektsii* [Spirit of medieval philosophy: Gifford lectures]. Moscow.
16. Zen'kovskii, V. V., 1991. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian philosophy]. Leningrad. Vol. 2, part 2.
17. Ilarion (Alfeev), bishop, 2002. *Soyashchennaya taina Tserkvi: Vvedenie v istoriyu i problematiku imyaslavskikh sporov* [The sacred mystery of the Church: Introduction to the history and issues of the imyaslavsky controversies]. St. Petersburg.
18. Ioann (Zizulus), metropolitan, 2006. *Bytie kak obshchenie: Ocherki o lichnosti i Tserkvi* [Existence as communion: Essays on the individual and the Church]. Moscow.
19. Lebedev, A. V., 1983. Act and potency. In: L. F. Il'ichev, P. N. Fedoseev, S. M. Kovalev, V. G. Panov, eds. *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'* [Philosophical encyclopedic dictionary]. Moscow. p. 17.
20. Lobanova, L. P., 2013. *Kontseptsiya yazykovoi kartiny mira i ee istoki v trudakh Vil'gel'ma fon Gumbol'dta* [The concept of the linguistic worldview and its origins in the works of Wilhelm von Humboldt]. Moscow.
21. Losev, A. F., 1993. *Bytie – Imya – Kosmos* [Existence – Name – Space]. Moscow.
22. Losev, A. F., 1994. *Mif – Chislo – Sushchnost'* [Myth – Number – Essence]. Moscow.
23. Losskii, V. N., 1991. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Moscow.
24. Losskii, V. N., 2000. *Bogoslovie i Bogovidenie* [Theology and Vision of God]. Moscow.
25. Losskii, V. N., 2013. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Sergiev Posad.
26. Meiendorf, I., protopresbyter, 1997. *Zhizn' i trudy svyatitelya Grigoriya Palamy: Vvedenie v izuchenie* [The life and works of St. Gregory Palama: Introduction to the study]. St. Petersburg.
27. Mikhailov, A. V., 1993. Instead of introduction. In: Khaidegger, M. *Raboty i razmysleniya raznykh let* [Works and reflections of different years]. Moscow. pp. 7–52.
28. Obolevich, T., 2014. *Ot imyaslaviya k estetike. Kontseptsiya simvola Alekseya Loseva. Istoriiko-filosofskoe issledovanie* [From imiaslavie to aesthetics. The concept of the symbol of Alexei Losev. Historical-philosophical study]. Moscow.
29. Blez, P., 1994. *Mysli* [Thoughts]. Moscow.
30. Il'ichev, L. F., Fedoseev, P. N., Kovalev, S. M., Panov, V. G., eds., 1983. *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'* [Philosophical encyclopedic dictionary]. Moscow. p. 487.
31. Plotin, 1995. *Enneady* [Enneads]. Kiev.
32. Postovalova, V. I., 2015. Faith. Culture. Language (Mystic-theological and metascientific views of Archpriest Alexander Geronimus). In: Yu. S. Vladimirova, ed. *Khristianstvo i nauka: sbornik dokladov konferentsii* [Christianity and science: collection of the conference papers]. Moscow. pp. 71–107.
33. Postovalova, V. I., 2016. Ways and principles of knowledge transfer in the humanities. In: V. F. Feshchenko, ed. *Lingvostika i semiotika kul'turnykh transferov: metody, printsipy, tekhnologii* [Linguistics and semiotics of cultural transfers: methods, principles, technologies]. Moscow. pp. 36–60.



34. Prokl, 1993. *Pervoosnovy teologii; Gimny* [The fundamental principles of theology; Hymns]. Moscow.
35. Radchenko, O.A., 1997. *Yazyk kak mirosozidanie: Lingvofilosofskaya kontseptsiya neogumbol'dtianstva* [Language as a world-creation: The linguistic-philosophical concept of the neogumboldtianism]. Moscow. Vol. 1.
36. Ramishvili, G.V., 1981. Linguistics in the range of human sciences. *Voprosy yazykoznaniiya* [Issues of linguistics], 6, pp. 104–110.
37. Sofronii (Sakharov), archimandrite, 1985. *Videt' Boga kak On est'* [To see God as He is]. Essex.
38. Sofronii (Sakharov), archimandrite, 2000. *Rozhdenie v Tsarstvo nepokolebimoe* [Birth in the Kingdom unshakable]. Moscow.
39. Stepanov, Yu.S., 1995. Alternative world, Discourse, Fact and principle of Causality. In: Yu.S. Stepanov, ed. *Yazyk i nauka kontsa 20 veka* [Language and science of the late 20th century]. Moscow. pp. 35–73.
40. Florenskii, P.A., priest, 1996. *Sochineniya* [Works]. Moscow. Vol. 2.
41. Florenskii, P., priest, 1999. *Sochineniya* [Works]. Moscow. Vol. 3.
42. Florovskii, G., archpriest, 1992. *Vostochnye ottsy IV veka* [Eastern fathers of the IV century]. Moscow.
43. Florovskii, G., archpriest, 2002. *Vera i kul'tura* [Faith and culture]. St. Petersburg.
44. Khoruzhii, S.S., 1994. *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the break. The ways of russian philosophy]. St. Petersburg.
45. Khoruzhii, S.S., 1995. Analytical dictionary of hesychast anthropology. In: S.S. Khoruzhii, ed. *Sinergiya. Problemy asketiki i mistiki Pravoslaviya* [Synergy. Problems of asceticism and mysticism of Orthodoxy]. Moscow. pp. 42–150.
46. Khoruzhii, S.S., 2000. *O starom i novom* [On the old and the new]. St. Petersburg.
47. Khoruzhii, S.S., 2005. *Ocherki sinergiinoi antropologii* [Essays on synergistic anthropology]. Moscow.
48. Khoruzhii, S.S., 2012. *Issledovaniya po isikhastskoi traditsii. T. 2: K fenomenologii askezy* [Research on hesychast tradition. Vol. 2: To the phenomenology of asceticism]. St. Petersburg.
49. Khoruzhii, S.S., 2015. Bibikhin, Khaidegger, Palama v probleme energii [Bibikhin, Heidegger, Palamas in the problem of energy]. *Stasis*, 3(11).
50. Tseller, E., 1996. *Ocherk istorii grecheskoi filosofii* [Essay on the history of Greek philosophy]. Moscow.
51. Il'ichev, L.F., Fedoseev, P.N., Kovalev, S.M., Panov, V.G., eds., 1983. *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'* [Philosophical encyclopedic dictionary]. Moscow. p. 800.

The author

Prof Valentina I. Postovalova, Senior Research Fellow, the Institute of Linguistics, the Russian Academy of Science, Russia.

E-mail: aroni4@yandex.ru

To cite this article:

Postovalova V. 2017, Energy and the Ways of its Conceptualisation in Cognition: an Attempt at an Epistemological Analysis, *Slovo.ru: baltiiskij accent*, Vol. 8, no. 3, p. 30–59. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-2.

КУЛЬТУРНЫЙ ТРАНСФЕР И ЭТИМОЛОГИЯ¹С. Г. Проскурин²

Освещаются вопросы синтеза переноса информации во времени и пространстве, а также вопросы этимологии лексики индоевропейских языков. Автор концентрирует свое внимание на происхождении пласта лексики, связанного с семантикой медведя в индоевропейских языках. Процесс табуирования лексики, обладающей данной семантикой, связан с особенностями переноса информации из традиции в традицию, или с импортом идей в рамках культурного трансфера. В результате анализа лексики обнаруживается исконный индоевропейский корень, который в силу своей табуированности в отдельных индоевропейских традициях, в частности в древнеанглийской, подвергается замещениям. Показано также, что культурным трансфером обусловлено происхождение философской лексики из терминов ремесел.

Культурный трансфер отвечает за выбор лексических переносов и определяет новые возможности для топикальных словарей, поскольку демонстрирует структурную конвертацию знания в различных вариантах. Переносы информации лежат в области отношений конкретного к абстрактному, определяя тем самым эволюционные линии исторической семантики.

Ключевые слова: культурный трансфер, этимология, историческая семантика, перенос, табу.

«Под культурным трансфером понимается процесс переноса знаний между разными культурами, профессиональными сообществами и дискурсами... методология культурного трансфера предполагает исследование механизмов “культурного перемещения” смыслов — тех концептуальных трансформаций, которые возникают при их “импортировании” и “экспортировании” из одной культуры в другую» [3, с. 15].

В древних индоевропейских текстах, а также в лексических реконструкциях основных концептов индоевропейского мира нередко обнаруживаются не архетипы, а уникальные с точки зрения отдельных культур явления. Так, др.-англ. слово *neorxenaþwong* ‘рай’ не имеет лексических соответствий в остальных древнегерманских языках, как и в других индоевропейских диалектах. Долгое время оно оставалось предметом контroversз этимологов, которые, как правило, исходят из презумпции единственности индоевропей-

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-28-00130) в Институте языкознания РАН.

² Новосибирский национально-исследовательский государственный университет, 630090, Россия, Новосибирск, ул. Пирогова, 1; Новосибирский государственный технический университет, 630073, Россия, Новосибирск, просп. К. Маркса, 20.
doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-3

Поступила в редакцию 15.09.2017 г.

© Проскурин С. Г., 2017

ского архетипа, не допуская мысли об уникальности некоторых культурных трансферов. В свое время мы показали двойственность, или двуслойность, семантической реконструкции, где доминирует некое общее концептуальное содержание (мифологическое, культурное и т.п.), которое на более низком, или более конкретном, уровне воплощается в двух видах: с одной стороны, в лексическом архетипе (к которому, в свою очередь, на еще более конкретном уровне отдельных языков могут восходить разные слова, связанные единым корнем), а с другой — в уникальных концептах в некоторых ареалах или даже в каком-либо одном из них. Эти уникальные концепты не имеют ничего общего с лексическим архетипом первого вида, но, как и он, восходят к единому концептуальному (мифологическому, культурному) архетипу [2].

Реконструкция искомого концепта «рай» начинается с определения знания, стоящего за словом. Ключевым аспектом культурного трансфера выступает образ медведя, который часто табуируется в индоевропейских культурах.

«Как и следовало ожидать, вследствие своей культовой значимости первоначальное название медведя табуируется в разных индоевропейских культурах, в частности славянской, где первоначальная индоевропейская лексема со значением ‘медведь’ заменяется описательным наименованием по признаку склонности животного к сладкому, к лакомству: рус. медведь, ц.-слав. медвѣдь, чеш. medvěd из и.-е. med^hu-et^h-- → праслав. medvĕd-i ‘поедатель меда’, ср. др.-инд. madhuvad ‘едающий сладкое’.

В германской традиции, где ‘медведь’ является наряду с ‘волком’ одним из основных священных животных, табуирование осуществляется посредством замены первоначального названия ‘медведя’ описательным по признаку цвета бурого медведя; возникает термин, восходящий к индоевропейскому *b^hleg- ‘коричневый’: др.-в.-нем. bero ‘медведь’ (нем. Bär), др.-англ. bera (англ. bear), др.-исл. björn. Наряду с этим в германском засвидетельствован описательный термин типа славянского: др.-англ. Beowulf ‘медведь’ (досл. ‘пчелиный волк’).

В балтийских языках возникает другой эвфемистический термин для медведя, который может быть фонетически значительно видоизмененной формой первоначального индоевропейского названия: прус. Plok в Plokunreik ‘медвежье болото’, от klokis (лит. lokys, латыш. lācis ‘медведь’). Обращает на себя внимание то, что замена первоначального наименования ‘медведя’ происходит в балто-славяно-германском ареале, что указывает на большую культовую значимость медведя в этой области по сравнению с другими индоевропейскими» [1, с. 498].

В древнегерманском язычестве медведь выступает культовым символом природного начала. В англосаксонской традиции медведь относится к числу священных животных, отчего его имя табуируется или заменяется описательным. С учетом вышесказанного наша этимология обозначающего рай слова *neorxepawong* как *земли мертвых медведей* гармонично вписывается в широкий лингвокультурный контекст. Мы членим первый компонент так:



нео-гхе-(на) и видим во втором корне отражение одного из древнейших имен медведя, сохраненное, в частности в др.-инд. *rksah*, др.-греч. *ἄρκτος*, лат. *ursus*.

Аргументом в пользу такого членения служит название противопоставленной раю зоны «загробного мира» — ада, в общепринятой этимологической трактовке содержащее элемент нео-: нео-w(o)legenīru букв. ‘мертвое поле’, ср. др.-англ. *wael* ‘поле мертвых (после битвы)’. В слове *neorxena Wong* первый компонент нео, в свою очередь, соотносится с англосаксонским нео ‘труп’, ‘мертвое тело’, ср. др.-англ. *neofugol* ‘ястреб’, букв. ‘мертвая птица’. Таким образом, мы предлагаем этимологию *neorxena Wong* как «земли мертвых медведей (героев)». Символизация «загробного мира» как «земли мертвых медведей (героев)» относится к эзотерической сфере — глубинному пласту верований охотничьих культур, предполагающей особую мистическую связь тотема и племени (ср. неолитический образ медведя — царя диких животных). Ассоциация воина с хищным животным отражала противопоставление членов мужского союза обществу в целом, что, в частности, находило, по видимому, отражение в древнегерманских представлениях о связи загробного мира с культом героев, ср. др.-исл. *Valhöll* ‘дом мертвых героев’. Ассоциация загробного мира с местом будущей жизни героев представляется в нашей реконструкции естественной, поскольку основывается на культовом представлении англосаксов о герое-медведе, ср. *Beowulf*, а также др.-англ. *beorn* > *bern*, *burn* ‘человек, воин, герой’ и др.-исл. *björn* ‘медведь’.

Перенос, или импорт, идей в виде словоформ составляет сущность культурного трансфера. Культурный трансфер образа медведя связан с типологически общим явлением в индоевропейских культурах — с принципом табуирования. В целом словоформы сохраняются согласно предсказуемому алгоритму — мы обнаруживаем замены, описательные слова, субституты. Весь процесс осуществляется в результате «дружественного» переноса информации из культуры в культуру. Так, индоевропейские алгоритмы обнаруживаются в русской культуре, где образ медведя предстает в виде описательного имени «едящий мед» — *медв-едь*. Любопытно, что древнейший табулируемый корень в русской культуре присутствует в «ученых» словах *Арктика* (букв. ‘страна, где живут медведи’) и *Антарктика* (букв. ‘страна, где не живут медведи’). Таким образом, древнейший замещаемый корень, подвергшийся табуированию в русской культуре, был ею заимствован путем культурного трансфера, благодаря чему воссоздается индоевропейский контекст функционирования индоевропейского слова.

В современной культуре проблема конвертируемости знаний между разными культурными практиками и научными теориями в гуманитарном знании отвечает сложившейся современной ситуации. Порой необходимо прибегать к интеграции знания в различных областях. Этому способствует адаптация, сближение знаний путем импорта или экспорта идей. Такой экспорт, носящий характер культурного трансфера, весьма напоминает этимологические практики минувших эпох. Особый характер приобретает перенос информации из одной среды в другую.

Реконструкция же праформ представляется нам вторичной операцией, производной от первоначальной реконструкции культурных концептов. Так, культурные трансферы привели к тому, что многие философские термины оказались производными от терминов ремесел. Концепт «материя» восходит к терминологии древнейшего ремесла — обработки дерева. Греч. ὕλη ‘материя’ (у Аристотеля и др.) имеет своим первым значением ‘лес’, затем ‘срубленное дерево, древесина’ и наконец ‘материал’. Лат. *materia*, происходящее от *mater* ‘мать’, означает первоначально ‘маточную часть дерева, главную часть древесины’, затем ‘дерево как строительный материал’, затем ‘материал вообще’ и наконец ‘основу, первопричину, материю в философском смысле’. Английское *matter* очевидным образом восходит к этому латинскому термину.

Испанский язык хранит одновременно два этапа развития одного и того же слова: *madera* ‘древесина’ (восходящее к лат. *materia* ‘материя’ в его первом и древнейшем значении) и *materia* ‘материя’ как философский термин. В эволюционной программе ремесел отмечается культурный трансфер слоев, обозначавших эти ремесла. Примитивная обработка дерева предшествует плетению, а плетение, в свою очередь, отделено от лексических пластов *ткацкое дело* и *гончарное дело*. В результате словоформы примитивной обработки дерева встречаются в более поздних слоях ткацкого ремесла. Соответственно, наука и научные термины имеют в своем основании многочисленные примеры примитивных ремесел.

Так, концепт «основа» восходит к терминам ткачества. Русское «основа» в первом значении ‘основа ткани’ является производным от глагола *сновать* ‘бросать, вбрасывать нить и уток в основу ткани’. Таким образом, философские термины берут свое начало в терминах ремесел и могут моделироваться как формы культурного трансфера в диахронической перспективе.

Итак, лингвокультурный трансфер может иметь свои истоки в глубине традиции и затем развиваться по горизонтали в синхронии и по вертикали в диахронии. Например, индоевропейское имя медведя хорошо засвидетельствовано в ряде индоевропейских традиций, тогда как в других оно табуируется. Даже там, где протоимя медведя представлено на более поздних этапах эволюции языка, мы можем регистрировать общеиндоевропейский сценарий развития семантики слова. Общая диахроническая перспектива культурного трансфера пересекается с синхроническими пластами табуируемой лексики. За этой перспективой просматривается весь сценарий развития семантики слова *медведь*. Культурные трансферы в развитии философской лексики также действуют в диахронической перспективе, выдвигая на первый план слоевой характер формирования философской терминологии. В основе индоевропейских терминов философии оказываются культурные пласты, отвечающие за перенос информации по вертикали в диахронической перспективе.

Культурный трансфер и этимология — это богатый источник идей для исследования семантических перспектив в традициях. Обращаясь к культурному трансферу, мы более четко представляем процессы перемещения информации и более точно формулируем законы развития лексического состава



ва языка. Этимологизации могут брать начало глубоко в традициях, и на их примерах можно наблюдать развитие представлений на базе переносов информации из одной среды в другую среду.

Представленные этимологии базируются на общей теории архетипов, когда общеиндоевропейский корень рассматривается как более или менее универсальный для традиции. На базе этого универсального корня формируется сеть переносов информации из традиции в традицию, или сам этот корень-архетип замещается другими корнями, которые отвечают за функционирование слов родственной семантики. Влияние этого универсального корня так велико, что он может реализовываться параллельно с замещаемыми корнями и выступать в виде составляющей общеиндоевропейского сценария развития слова.

Культурный трансфер можно исследовать с позиции топикальных словарей, определяя тему переносов в формировании определенных пластов лексики. Так, философские термины в глубинной перспективе связываются с терминами плотницкого ремесла и ткачества, что уже само по себе интересно для определения направления конвертации знания в индоевропейских традициях. Переносы информации лежат в области отношений конкретного к абстрактному, определяя тем самым эволюционные линии развития исторической семантики.

Итак, тема культурных трансферов и этимологии представляется чрезвычайно важной для развития исторической семантики и определения линий переносов информации.

Черпая свои факты из исторической семантики, топикальные словари могут существенно обогатиться благодаря обращению к теме культурного трансфера. В каком-то смысле можно говорить о структурном трансфере исторической семантики и определять перспективные сценарии функционирования слов в традициях. Трансфер интегрирует этимологии и дает важный импульс развитию исторической семантики в целом, поскольку позволяет проинтерпретировать границы семантики в их исторической перспективе. В настоящей статье мы обратились лишь к двум сценариям: сценарию развития индоевропейского имени медведь и сценарию общеполитологической лексики в связи со слоями ее происхождения. Такие исследования культурного трансфера и этимологии оказываются весьма плодотворными для создания предсказуемости эволюции терминов в исторической перспективе.

Список литературы

1. Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. 2.
2. Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. М., 1993.
3. Феценко В.В., Бочавер С.Ю. Теория культурных трансферов — через cultural studies — к теоретической лингвистике // Лингвистика и семиотика культурных трансферов : монография. М., 2016.



Об авторе

Прокурин Сергей Геннадьевич, доктор филологических наук, профессор кафедры межкультурной коммуникации Гуманитарного института, Новосибирский национальный исследовательский государственный университет; профессор кафедры иностранных языков гуманитарного факультета, Новосибирский государственный технический университет, Россия.

E-mail: s.proskurin@mail.ru

Для цитирования:

Прокурин С.Г. Культурный трансфер и этимология // Слово.ру: балтийский акцент. 2017. Т. 8, №3. С. 60–66. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-3.

CULTURAL TRANSFER AND ETYMOLOGY

S. G. Proskurin^{1, 2}

¹ Novosibirsk State University.

1 Pirogova Str., Novosibirsk, 630090, Russia.

Novosibirsk State Technical University.

² 20 Karla Marksa Str., Novosibirsk, 630073, Russia

Submitted on September 15, 2017

This article considers the synthesis of information transference in space and time and examines the etymology of Indo-European lexis. The author pays attention to the origin of the lexis connected with the 'bear' semantics. The bear taboo was developing against the background of information passed on from one tradition to another and of ideas imported within cultural transfer. The analysis reveals the original Indo-European root for 'bear', which was tabooed across different Indo-European traditions, including in Old English. The article shows that cultural transfer explains the fact that philosophical lexis originates from handicraft terms.

Cultural transfer determines the choice of lexical transferences and creates new possibilities for topical vocabularies through demonstrating different paradigms of the structural exchange of knowledge. Transferences belong to the realm of transition from the concrete to the abstract and determine the evolutionary lines of historical semantics

Key words: cultural transfer, etymology, historical semantics, transference, taboo.

References

1. Gamkrelidze, T.V., Ivanov, V.V., 1984. *Indoeuropeiskii yazyk i indoeuropeitsy. Rekonstruktsiya i istoriko-tipologicheskii analiz prazykyka i protokul'tury* [Indo-European language and Indo-Europeans. Reconstruction and historical-typological analysis of proto-language and protoculture]. Tbilisi. Vol. 2.

2. Stepanov, Yu.S., Proskurin, S.G., 1993. *Konstanty mirovoi kul'tury. Alfavitnyye teksty v periody dvoeveriya* [Constants of world culture. Alphabets and alphabetical texts during the periods of the dual faith]. Moscow.



3. Feshchenko, V. V., Bocharov, S. Yu., 2016. The theory of cultural transfers – through cultural studies – to theoretical linguistics. In: V. V. Feshchenko, ed. *Linguistika i semiotika kul'turnykh transferov* [Linguistics and semiotics of cultural transfers]. Moscow.

The author

Prof Sergey G. Proskurin, the Department of Cross-Cultural Communication, the Institute for the Humanities, Novosibirsk State University; the Department of Foreign Languages, the Faculty for the Humanities, Novosibirsk State Technical University, Russia.

E-mail: s.proskurin@mail.ru

To cite this article:

Proskurin S. 2017, Cultural Transfer and Etymology, *Slovo.ru: baltijskij accent*, Vol. 8, no. 3, p. 60 – 66. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-3.

К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРНОЙ РЕФЕРЕНЦИИ ПОСЛОВИЦ (на материале русских пословиц с образами одежды)¹

М. А. Ковшова²

Исследуются пословицы как знаки, которые хранят, передают и развивают смыслы, сформированные в этнокультуре. Основным предмет исследования составляют способы воплощения культурной семантики в пословицах с костюмными компонентами и особенности референции этих компонентов. Одежда, костюм относятся к тем универсальным реалиям, которые в сфере представлений о мире образуют концепты, мифологемы, символы, эталоны, стереотипы и т.п.; осмысление этих представлений происходит в разных сферах духовной жизни человека и осуществляется, в числе прочего, в пословицах. Пословицы с костюмными компонентами интерпретируются в костюмном коде культуры, который является одним из основных источников для понимания вкусов, пристрастий, уклада жизни, обычаев, мировоззрения того или иного народа. Образы одежды в пословицах становятся яркой формой для выражения ключевых идей культуры, выступают конденсаторами сформированных этикетных, этических, социальных и других оценок. Также в ходе лингвокультурологического анализа выявляются культурно-языковые ограничения на вариативность тех или иных костюмных компонентов в пословицах. Описываются запечатленные в костюмных образах пословиц константы культуры, необходимые для понимания особенностей русского менталитета.

Ключевые слова: пословицы, костюмный компонент, референция, культурная референция, лингвокультурологический анализ.

1. Введение. Костюмные образы в пословицах

В пословицах, образная семантика которых формируется с помощью костюмных компонентов, последние обычно находятся в структурной позиции «выдвижения», если воспользоваться терминологией И. В. Арнольд [2, с. 24]. Ср.: *По платью встречают, а по уму провожают* [12, с. 698]; *Рубище не дурак, а золото не мудрец* [12, с. 95]; *Сапог лаптю не чета* [27, с. 783]; *В чужом платье не красоваться* [12, с. 615]. Значимость костюмного кода в пословицах как конденсаторах национальной культуры обусловлена самой значимостью одежды в истории, ее окультуренного выбора — костюма, отвечающего обычаям и

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-28-00130 «Лингвистические технологии во взаимодействии гуманитарных наук») в Институте языкознания РАН.

² Институт языкознания РАН.

125009, Россия, Москва, Большой Кисловский пер., 1, стр. 1.

doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-4

Поступила в редакцию 15.09.2017 г.

© Ковшова М. Л., 2017



требованиям в ту или иную эпоху в том или ином этнокультурном социуме для той или иной ситуации. Одежда погружена в быт, но быт, как писал Ю.М. Лотман, «это не только жизнь вещей, это и обычаи, весь ритуал ежедневного поведения, тот строй жизни, который определяет распорядок дня, время различных занятий, характер труда и досуга, формы отдыха, игры, любовный ритуал и ритуал похорон» [23, с. 12]. Одежда относится к тем универсальным реалиям, которые преодолевают свое прямое назначение и получают свое осмысление в духовных областях культуры — истории, фольклоре, религии, философии, литературе, искусстве. Исследование традиционной культуры связано с таким феноменом, как народный костюм [15]; способы создания, модели народного костюма являются фактами быта, материальной культуры и необходимой частью «культурного текста» [43]. В одежде, ее предметах и деталях находят свое воплощение выделенные в культуре ценностные смыслы пользы, защиты, соответствия, социальной значимости, красоты, величия, уникальности, обновления; костюмный код культуры дает ключ к пониманию мировоззрения народа [19].

Костюмные образы в пословицах — наиболее естественная форма для выражения прескрипций и установок культуры. В будни и в праздники, в быту и в труде, в соблюдении обычаев и обрядов, ритуалов главенствовала одежда; народный костюм наделен многомерной культурной семантикой, обогащен мистическим, религиозным, символическим содержанием. Выбор одежды всегда соотносится с представлениями, организованными в кодекс отношений и ценностей. В пословицах содержатся присущие этнической ментальности «когнитивные схемы» осмысления всего происходящего в мире и его означивания. В силу своих основных функций, нравоучительной и превентивной, пословицы усиливают выражение ценностно значимых смыслов, заостряют их в императивной форме приказов и предупреждений; ср.: *Береги платье снову, а честь смолоду* [12, с. 306]; *Продай кафтан да купи буквицу* [27, с. 403]; *Купи шубу шитую, а избу крытую* (то есть суди по результату) [12, с. 586]; *Не осуди в лаптях, сапоги в санях* (говорит гость шутя) [12, с. 91]. Оценка внешних качеств человека, его характера, поведения, образа жизни, достатка, вкусов и привычек в народной культуре часто опирается на костюмные характеристики; ср.: *Житье скупое — платье носит худое* [12, с. 109]; *У непряхи да непряхи нет и путной рубахи* [12, с. 487]. Основная тема в пословицах, для описания которой используются костюмные образы, — тема бедности. Одежда, как и еда, есть условие существования человека; отсутствие необходимой одежды, ее количество, изношенность означают в образах пословиц бедность, нищету. Наличие, как и отсутствие, одежды отождествляется — по стереотипным представлениям — с имущественным состоянием человека. Если создать семантическую шкалу, оценивающую данное состояние, то посередине шкалы, в нулевой позиции нормы, помещается отметка «наличие одежды», фиксирующая естественную потребность человека. В левой, отрицательной части шкалы предельную позицию занимает отметка «отсутствие одежды», такое состояние дел понимается как знак бедности. Ср.: *За голым гнать — не*

чего снять [12, с. 94]; *Житьё, житьё: наготё да босотё* [12, с. 90]. Также в отрицательной зоне шкалы по направлению к норме одну общую позицию занимают две отметки: «плохая одежда»; «недостаточное количество одежды». Ср. «плохая одежда»: *Голь беднее лохмотья* [12, с. 91]; *Заплаточки с лоскуточками беседуют* [12, с. 105]; *Тужил дед, что худо одет* [12, с. 97]. Ср. «недостаточное количество одежды»: *Платья, что на себе, а хлеба, что в себе* [12, с. 91]; *С пуговики на петельку перебивается* [12, с. 89]; *У него и рубаха заложена* [12, с. 90]; *Холодно, на ком платье одно, а и двое, да худое – не лучше того* [12, с. 97]. О бедности говорят и пословицы, в которых сопоставляются одежда человека и шкура, оперение животных. Ср.: *Сорока в платье, ворона в платье, будет платье и на нашей братье* [12, с. 585]; *Есть шуба и на волке, да пришита* [12, с. 586]; *Есть шуба, и шита, да на волке пришита* [27, с. 1004]. В правой, положительной, части шкалы помещается отметка «хорошая одежда», ее наличие понимается как знак обеспеченности, богатства, щегольства, нарядности. В пословицах «положительные» костюмные образы зачастую переосмысливаются в эстетических и этических категориях. Ср.: *Алый малый – синь кафтан* [12, с. 474]; *Не кидается девица на цветное платье, кидается девица на ясна сокола* [12, с. 700].

По народным представлениям, сущность может находиться во взаимодействии с наружностью – сущность обнаруживается; одежда согласуется с качествами, свойствами человека, а также с его социальным положением. Ср.: *По Сеньке шлык, коли косенько шит* [12, с. 232]; *Каков Пахом, такова и шапка на нём* [12, с. 232]; *По Сеньке шапка, по таковскому и колпак* [12, с. 632]. Однако внутренние свойства человека важнее, чем его внешний вид, богатая или, напротив, бедная одежда. Ср.: *У бедного шуба овечья, а та же душа человекья* [12, с. 304]; *Не всяк умён, кто в красне наряжён* [12, с. 697]. Нормы в отношении костюма, одежды «примериваются» к другим нормам; параллельные конструкции и рифма подтверждают существование единых требований и правил для разных ситуаций. Это правило своего как подлинной ценности, а чужого – как ценности мнимой; ср.: *Чужая шуба не одёжа, чужой муж не надёжа* [27, с. 1004]. Это требование терпения и принятия обстоятельств: *Носи платье, не складывай; терпи горе, не сказывай!* [12, с. 142]. Это правило соответствия, для выражения которого костюмные образы составляют синонимичную пару; ср.: *Сапог с сапогом, лапоть с лаптем* [27, с. 783]. Значение несоответствия раскрывается также путем параллельной характеристики непарных реалий; ср.: *Два сапога пара: гусь да гагара* [27, с. 783]. Те или иные действия уподобляются друг другу по сходному способу выбора неподходящих объектов; ср.: *Выменял кукушку на ястреба. Променял сапоги на лапти* [12, с. 482]. Параллельные конструкции способствуют смысловому сближению сходных образов, ступенчатому выражению иронии, ее «удвоению»; ср.: *В одном кармане сочельник, в другом чистый понедельник* [12, с. 91]; *Стыд под каблук, а совесть под подошву* [12, с. 307].

Человек, по самому его созданию, будучи своего рода «артефактом», уподоблен предмету одежды: человека можно скроить, сшить и т.п. Ср.: *Человек божий обшит кожей* [12, с. 308]; *Не ладно скроен, да крепко шит* [12, с. 699]; *Я тебе*



язык ниже пяток пришью [12, с. 222]. Сама возможность уподобить тело человека одежде обусловлена онтологически близким их сосуществованием: одежда, пусть и отчуждаемая, но постоянная принадлежность человека; одежда «срастается» с телом; человек обычно представляется в «одетом» образе. Физические особенности человека уподоблены тем или иным особенностям одежды на основании сходства, воспринимаемого зрительно или тактильно. Ср.: *Шитая рожа, вязеный нос* (о щербатом) [12, с. 310]; *Суконный язык; язык с подбоем* (о картавом или косноязычном) [12, с. 318]. Встречаются выражения, в образах которых нагота иронически уподобляется одежде; ср.: *Шапка волосяная, рукавицы своекожаные* (то есть нет ничего) [12, с. 90]; *С нагого снять, кому отдать?* [12, с. 94]; *Берегись, чулки обморозишь!* [27, с. 998].

Ирония является свойственным народной культуре выражением негативного отношения к тому, что противоречит сложившимся представлениям о правильном устройстве мира. Абсурдность образов усиливает иронию; ср.: *Житьё хорошее – семерых в один кафтан согнали* [12, с. 90]; *Оделся клушей, окутался кувалдой* [12, с. 586]. Ироничные пословицы легко «соскальзывают» в смеховую сферу, где костюмные образы сближаются по доминирующей развлекательной функции с прибаутками. Ср.: *Один балахон, да и тот из торговой бани унесён* [12, с. 90]; *Четыре полы – четыре голы, да и то не своё – в людях выпрошено* [12, с. 106]; *Седлай порты, надевай коня!* [12, с. 564]. В прибаутках и небылицах глупые и ленивые персонажи зачастую обряжены в «неправильную» одежду; ср.: *Мужик серый, кафтан рослый, на босу ногу топоры, лапти за поясом, под носом румянец, а во всю щёку – что в носу* [12, с. 979]. В докучных сказках насмешка демонстрируется; ср.: *Был себе человек Яшка (Сашка), на нём серая сермяжка, на затылке пряжка, на шее тряпка, на голове шапка – хороша ли моя сказка?* [12, с. 979]. В игре вербальный элемент соединяется с акциональным. Ср.: *Кузька да Васька ездили на Вятку, купили две шапки о четырех углах – туда угол, сюда угол, посередке кисть, по затылку хлысть* (дерут за волосы в карточной игре) [12, с. 560].

В пословицах костюмный лексикон, как правило, ограничен. Обычно используются гиперонимы: *платье, одежда*; гипо-гиперонимы: *шапка, сапоги*, а также гипонимы: *рубаша, кафтан, сарафан, шуба, лапти*. Гипонимы используются редко; также в пословицах почти не встречаются названия моделей одежды или костюмных аксессуаров, такие как: *пальто, плащ, юбка, сарафан, шляпа, картуз, чулки, носки, чёботы, кика, ремень*. Ср. отдельные примеры: *Под картузом не заработал, под шапкой не заработаешь* [27, с. 402]; *Носки новые, а пятки голые* [27, с. 604]; *Купил чёботы, да не избыл босоты* [27, с. 981]. В пословицах не используются многие наименования, распространенные в песенных жанрах, такие как: *халат, передник, поддёвка, бекеша, бешимет, накидка, пуховая шляпа, грешневик, шарф, вуаль, козловые башмаки, сафьяновые сапоги* и т.п. Ср. в лирической песне: *Канаватные бешиметы в нитку строчены* [33, с. 414]; *Сам хозяин во наряде, / Во коричневом халате* [33, с. 415]. Привлечение самых разных «костюмных слов» обусловлено жанром песни. Так, в лирической песне наглядность и эстетика костюмных образов передают особенности эмоционального состоя-

ния персонажа (обычно в ступенчатом описании его действий); ср.: *Надевал Ванюша зелен кафтан, нараспаишу, / Надевал сафьян сапог на босу ножку, / надевал красну шапочку на одно ушко...* [36, с. 124]; ценностные идеи удали, праздничного торжества; ср.: *Как на друженьке чулки / Белы шелковые, / <...> Как на шейкето платок, / Будто аленький цветок, / Во кармане-то другой, / Италианский голубой* [33, с. 241]. В плясовой песне костюмный образ активно задействован в описании самого языка танца; ср.: *Какая девушка хороша: / У ней кисейны рукава, / Кисейны рукава, / В косе ленточка ала, / вы пожалуйте сюда* [33, с. 76].

Несмотря на ограниченность костюмного лексикона в пословицах, скупые и сдержанные образы создают убедительную наглядность, будят эмоциональное восприятие, участвуют своими смыслами в выражении прескрипций культуры. Ср.: *Широко шагаешь – штаны порвёшь* [27, с. 1004]; *Чёрные ризы не спасут, а белые не погубят* [12, с. 49]; *Сапожник без сапог, портной без рубахи* [27, с. 784].

Перед тем как перейти к вопросу референции, заметим, что обобщенные образы основных видов крестьянского народного костюма достаточны для выполнения главных функций пословицы – нравоучения и предупреждения от ошибок. Кроме того, пословицы издревле описывали мир «своих» и предназначались для «своих». Костюмные образы «чужой» среды (*перчатки, фрак, пряжка* и т. п.), если и используются в пословицах, то прежде всего для экспликации противопоставления «свой / чужой». Традиционная культура консервативна; отгораживание от нового и чужого происходило в сознании и проявлялось в быту. В традиционной культуре осуждается страсть модничать, то есть следовать моде, подражать чужим национальным, социальным, местным обычаям, и это осуждение высказывается в пословицах со всей прямолинейностью, выраженной императивами запрета и указа; ср.: *Полно мѳдиться, живи, как вѳдится!* [13, с. 286]. П. Г. Богатырев не раз подчеркивал, что «на пути этого подражания стоит консерватизм всего коллектива. Подражание костюму и другим сторонам жизни... возможно только после отрыва из среды своего коллектива» [7, с. 115]. Мода в пословицах интерпретируется как навязанная народному костюму, чуждая ему одежда, привносимая происходящими социальными изменениями; ср.: *В нынешних обрядах и фѳфаны (простаки, глупцы) в нарядах* [12, с. 586]; *По старой вере, да по новой моде* [13, с. 286]. По пословице, немодная одежда – более привычная и удобная; ср.: *Одежка вряд (то есть средней руки) не обобѳят пят* [12, с. 586]. Одежда модная не может восприниматься как одежда, тесно связанная с коллективом; она не успевает стать с ним одним социальным целым. Вопрос о традиционной одежде и моде как факторе развития народного костюма очень сложен. Мода выступает как антагонист традиции, а в деревенском обществе отношение ко всему, что является не только новым, но и чуждым, недоверчивое и осторожное. Поэтому в паремиях выражается неоднозначное отношение ко всему, нарушающему национальные, социальные или региональные обычаи; ср.: *И наша дура коты (вид женских башмаков) обула. И мы в немцах* [12, с. 587]; *Широки рукава, видно, что с трубецкого двора* [12, с. 587]. В пользу темы нарядного и



модного можно сказать, что только в данной группе пословиц упоминаются разнообразные детали костюма, аксессуары одежды: *пуговки литые, петельки витые, шапочка с ушами, пряжка, застёжка, шлык, перчатки* и т.п. Тем не менее все эти красивые вещи переосмысливаются как «излишество и вычурность» [46, с. 90] и становятся объектом порицания в аспекте всего наносного, искусственного для традиционной, то есть подлинной, эстетики. Щегольские, модные детали костюма изображаются как нечто дорогое и непрочное, бессмысленное, не оправданное обычаями. Ср.: *Щёголь Матрёшка – полтора рубля застёжка* [12, с. 588]; *Пряжки с искорками, да вон повыскакали* [12, с. 588]. Негативное, ироническое отношение к щегольской и модной одежде подчеркнуто эксплицируется в оценочных и эмотивных лексемах, проявляется в абсурдных образах. Ср.: *Рожей подгулял, так запонкой взял* [12, с. 586]; *Он в перчатках моется* [12, с. 588]; *Щёголь собака: что ни год, то рубаха, а портам и смены нет* [12, с. 587]. Эстетическая семантика нарядности в пословицах не так развита, как этическая семантика увлечения нарядами, «жалкого модничанья» [13, с. 286]. Пословицы и поговорки, согласно жанру, поучают и предупреждают: *Не выбирай нарядную, а выбирай догадливую* [27, с. 582]; *Щеголял смолоду, а под старость умирает с голоду* [12, с. 588].

Итак, костюмные образы в пословицах используются для кодирования важных смыслов, извлеченных из опыта в самых разных ситуациях. Пословицы с костюмными образами подчеркнуто антропоцентричны; описание мира антропоморфно. Семантика пословиц содержит культурные прескрипции в отношении всех сфер жизнедеятельности человека, которые по разным признакам уподоблены костюмной сфере.

2. Референция. Общие сведения. Особенности референции пословиц

В современной лингвистике референция исследуется в русле лексической семантики, логического анализа языка, в лингвокультурологическом и дискурсивно-коммуникативном аспектах. Под референцией понимается «отношенность актуализованных (включенных в речь) имен, именных выражений (именных групп) или их эквивалентов к объектам действительности (референтам, денотатам)» [30, с. 411]. Референциальный статус определяется как способ соотношения языкового выражения с действительностью при его употреблении в речи. «Объект или множество объектов, с которыми соотносится языковое выражение в конкретном высказывании, называется референтом данного языкового выражения» [51, с. 28]. Под денотацией понимается отношение между словами и реалиями, которые они именуют и вербальными заместителями которых они являются; отношение референции приравнивается к денотации при условии ее связи с актуализованной речью, с конкретным высказыванием. Считается, что денотативный статус выражения актуализируется при его употреблении в речи; об исследовании согласования денотативных статусов именных групп и видовременных характеристик предиката; о релевантном денотативном пространстве и т.п. см., например: [50]. При ло-

гическом анализе языка исследование референции ориентировано на высказывание, позицию субъекта в котором занимают референтные имена — идентифицирующие, их функция — обозначать конкретные внеязыковые объекты; позицию предиката занимают нереферентные имена — характеризующие, их функция — приписывать признак субъекту высказывания [3].

Выделяются классы единиц, способных и не способных к референтному употреблению [29, с. 87–93]. Так, различаются референтные (конкретно-референтные), нереферентные (субстантивные, не обозначающие никакие конкретные объекты) и предикатные имена, именные группы (характеризующие — не соотносимые с внеязыковыми объектами). Референтные употребления могут быть определенные (известные адресанту и адресату), слабоопределенные (неизвестные адресату) и неопределенные (неизвестные адресанту). Нереферентные имена включают в себя: экзистенциальные, универсальные, атрибутивные, родовые. Экзистенциальные нереферентные имена подразделяются на дистрибутивные, неконкретные, общеэкзистенциальные именные группы (ИГ). Так, Е. В. Падучева отмечает:

Дистрибутивные обозначают участников, распределенных по некоторому множеству однотипных событий... <...> Неконкретные ИГ фигурируют в контексте снятой утвердительности... Этот контекст создают модальные слова *может, хочет, должен, необходимо*, а также повелительное наклонение и будущее время глаголов, вопрос, отрицание... <...> Общеэкзистенциальные ИГ позволяют говорить о предметах речи с определенными свойствами, не имея в виду конкретных объектов [29, с. 94].

Универсальные нереферентные имена определяются по кванторам общности; они актуализируются действительными и генеритивными местоимениями (*этот, всякий, каждый, все*) и словами с квантитативной семантикой (*один, оба, всегда* и др.). Различают интенциональную и экстенциональную референцию [21, с. 10]. Атрибутивные нереферентные имена выделяются на основании презумпции существования референта. Родовые нереферентные имена соотносятся с классом объектов или с типичным его представителем. Полагают, что интерпретация высказывания на уровне смысла предшествует уровню референции, что интерпретация высказывания на уровне референции не является обязательной и возникает лишь в случае нарушения смысловой связности между компонентами высказывания [21; 45].

Разрабатываются понятия «референтное пространство» и «референтная ситуация», которые соединяются с категориями модальности, когерентности и т. п., выводят референцию из высказывания в текст, исследуют отношение референции в рамках того или иного жанра [34; 14; др.]. Появляются все новые понятия, например «расщепленная референция» в пространстве художественного текста [35]. Согласно О. Е. Фроловой, «описывать референцию текста невозможно без учета его жанровых механизмов... жанровые характеристики текста (система субъектов речи) определяют его референцию» [45, с. 45]. Понятие референции тесно связано с темой внеязыковых знаний о ми-



ре, с понятиями коннотации и культурной коннотации, с анализом когнитивных механизмов интерпретации языковых знаков. Согласно В.Г. Гаку, всякий толковый словарь является инвентарем не только слов, но и понятий, объектов, знаний, составляющих достояние людей, говорящих на данном языке [9]; смысловое содержание слова соотносено с внеязыковым знанием о мире, заключенном в «культурные рамки» [20, с. 64]. Понятие культурной коннотации обусловлено функцией культурной памяти и «установкой на дискурс»: политический, социально-идеологический, философский, литературный, религиозный, мифологический, народнопоэтический [8, с. 11–12]; тем самым референциальный статус языкового знака детерминирован дискурсом. В лингвокультурологии разрабатываются понятия культурной коннотации, культурной интерпретации, культурной референции. По мнению В.Н. Телия, под культурной референцией понимается соотношение знаков естественного языка с «языком» культуры. Владение способностью опознать в языковых сущностях культурно значимое содержание характеризует культурно-языковую компетенцию субъекта речи, «что предопределяет способность к культурной референции, а также ту или иную глубину когнитивной по своему характеру процедуры культурной интерпретации языковых сущностей» [39, с. 23]. В лингвокультурологическом аспекте исследуются идиомы как знаки языка, в чью семантику «вплетена» культурная коннотация, которая создается референцией идиом к предметной области культуры [18; 40].

Учитывая вышесказанное, можно утверждать, что исследование референции от своих логических начал в лексической семантике берет направление на речевую коммуникацию, текст и дискурс, распространяется на пространство культурных смыслов. Исследование референции пословиц исходит из интерпретации их семантической структуры, синтаксического строения, директивной и других функций [28]. Пословицы — «законченные изречения (устойчивые фразы)» [26, с. 172]; в законченной, цельнопредикативной форме пословицы выражают обобщенное суждение о мире, излагают прескрипции культуры, постулаты народной этики. Пословицам свойственны: клишированность в отношении формы, воспроизводимость в отношении употребления, обобщенность в отношении смысла [32, с. 355]. Ведущими признаками жанра пословицы признаются «ситуативность, антропоцентричность, клишированность» [45, с. 140–141]. Принято считать, что в основе внутренней формы пословиц лежит обобщенный и типизированный денотат [31, с. 256; 1, с. 91]. Признание обобщенности в качестве конституирующего признака пословиц подкрепляется разными аргументами. Ср.: «Способность пословицы выражать обобщение традиционно связывается с характеристиками предиката, не локализованного в пространстве и времени» [45, с. 49]; «Свойство афористичности подразумевает способность высказывания восприниматься как имплицитно содержащее более широкую информацию, чем та, которая эксплицитно выражена непосредственно в его тексте» [49, с. 37]. С когнитивных позиций «в пословице денотатом является ситуация, представленная во внутренней форме паремии образами предметов народного быта с их симво-

ликой и культурными ассоциациями (образный фрейм), это ситуация, действительно имевшая место когда-то, за ней закрепляется название и ценностная характеристика. Язык выбирает те или иные параметры, соотнося языковые единицы с определенными фрагментами концептуальной сферы... <...> Сигнификатом пословицы является обобщенная ситуация, ситуационная модель, ядром которой является качественный предикат, который в обобщенном виде передает отношения между объектом и его свойствами или отношения между объектами и их свойствами, абстрагируясь от их лексического наполнения» [1, с. 91].

Согласно типологии логико-семиотических инвариантов пословиц, предложенной в [31], пословица представляет собой словесную (или мыслительную) модель (схему) той или иной жизненной (или логической) ситуации. Н. Н. Фаттахова и М. А. Кулькова подчеркивают:

Своеобразие поговорок, пословиц и примет как особой группы паремий состоит в том, что референтами их служат не отдельные предметы, а ситуации <...> Отнесенность к ситуации содержится прежде всего в синтаксическом оформлении паремий. Именно стандартное, клишированное оформление позволяет расширять референтную отнесенность, выступая в качестве знака носителя инвариантного значения [44, с. 35–36].

Однако если в приметах (класс паремий) именные группы «имеют родовой статус и соотносятся именно с теми экстралингвистическими реалиями, которые называют» [45, с. 49], то в пословицах именным компонентам присущ родовой статус, но референциальная полисемия. С темой референтности связан также вопрос образности пословиц, имеющий широкий охват изучения на материале разных языковых знаков (А. А. Потебня, Г. Л. Пермяков, В. М. Мокиенко, А. М. Мелерович, Л. Б. Савенкова, Ю. А. Левин, О. Е. Фролова и др.). Важным фактором в обсуждении референции пословиц становится режим их употребления: неактуализованный (восприятие пословицы без ее применения к конкретной ситуации) и актуализованный (использование пословицы в конкретной ситуации). В описании референциального статуса компонентов пословиц может возникать некоторый сдвиг в сторону формального описания референции. Так, О. Е. Фролова присваивает образным компонентам в пословице презумптивный референциальный статус (*Гусь свинье не товарищ*), безобразным компонентам – родовой референциальный статус (*Человек человеку – друг*) и различает референцию буквального прочтения пословицы от референции пословиц в их актуализованном использовании. Ср.:

Референциальное пространство пословицы меняется в зависимости от режима: при неактуализованном режиме пословица не приложима к конкретной внеязыковой действительности, поэтому ее референциальное пространство можно считать фикциональным: это мир, населенный людьми, животными и предметами, находящимися между собой в сложных взаимоотношениях. Второй режим актуализирует пословицу и меняет тип референциального пространства на нефик-



циональный. При актуализации пословица направлена «вовне», не на вымышленную, а на реальную внеязыковую действительность. При этом режиме проявляется антропоцентризм пословицы, и за богатой труппой зооморфных персонажей стоят люди [45, с. 140–141].

Думается, что максимализм такого утверждения искажает суть пословицы как логически и синтаксически законченного образного изречения афористического характера, имеющего пояснительный или назидательный смысл относительно происходящего. И этот смысл присущ пословице как в неактуализованном режиме употребления, так и в актуализованном; в противном случае отрицается характеристика пословицы как жанра, пословица сводится к маленькой неразвернутой сказке. А между тем пословицы — готовые народные формулы с поучительным смыслом, максимы жизненной мудрости. Представляется, что неверно сужать референцию пословицы до той ситуации в действительном мире, которая дана в буквальном прочтении пословицы, в ее образно мотивированной внутренней форме. Само обращение к неактуализованному собранию пословиц и выбор той или иной пословицы с целью ее актуализованного употребления предполагает существование референции к действительному миру. Пословица и в словаре, и в конкретный момент речи всегда направлена вовне, на ситуацию (модель, схему), к которой приложима данная пословица, на внеязыковую действительность. Поскольку пословицы — произведения словесного творчества, то можно согласиться, что в них референция «расщеплена», она направлена и на образ, данный в буквальном прочтении пословицы («гусь свинье»), и на макроситуацию (схему, модель), в которой обобщены и типизированы самые разные актанты («кто-то / что-то кому-то / чему-то»). В актуализованном режиме референция пословицы конкретизируется («конкретный X не подходит конкретному Y»). Повторим еще раз: не стоит путать чувственно воспринимаемый образ пословицы, денотат пословицы и ее сигнификат. При таком подходе к образно мотивированным языковым знакам любая лексическая метафора или идиома будут рассматриваться как единицы с фикциональной референцией и их описание будет двухступенчатым: референция к тому, что представлено в образе; референция к тому, что этот образ призван обозначать. Такая двухступенчатость отвечает восприятию образа и смысла пословицы, и ее референция не ограничивается лишь первой ступенью восприятия. Метафора или метонимия, лежащие в основе внутренней формы пословицы, чувственно воспринимаются, но не материализуются при ее восприятии — оно не оканчивается, например, видением гуся и свиньи и их недружественных отношений. В то же время материализация метафоры или метонимии может осуществляться в языковой игре путем изменения компонентного состава пословицы, например введением дейктических компонентов, автонимических замен и т. д.; ср.: *Этот гусь одной известной свинье не товарищ*. Изменение референциального статуса пословицы в неактуализованном и актуализованном режимах употребления неверно сводить к переходу от буквального прочтения пословицы к ее переносному, иносказательному воспри-

ятию. Пословица и в «спящем» режиме не читается буквально, а воспринимается как иносказание, свернутая притча; пословица «отображает традиционные смыслы, а не изображает непосредственно существующее» [26, с. 19–23].

Универсальность пословицы как формулы жизненной мудрости подтверждается ее широкой денотативной валентностью, которую при описании пословицы в словаре можно было бы обозначить условными вопросами: *Не та швея, которая шьёт, а та, которая порет – кто?* [27, с. 1000]; *Хоть кафтан и сер, а ум не чёрт съел у кого?* [12, с. 699]; *Не к роже платочек, утрись рукавичкой! – кто? о ком?* [12, с. 310]; *Крой новый кафтан, а к старому примеряй – о чем?* [27, с. 403]. Данные валентности, как правило, открыты; денотативная поливалентность пословиц обусловлена гносеологической функцией метафорических процессов, собирания в одном образе признаков, релевантных для разных ситуаций в разных денотативных сферах действительного мира. Пословица действительно «выступает как текстовое местоимение, способное менять референцию в зависимости от ситуации» [45, с. 140–141]. Референция пословицы направлена на «исходную мотивировку» [25, с. 148] и в то же время на некую макроситуацию, которая при актуализованном употреблении пословицы конкретизируется.

Но и в «спящем» режиме пословица: *В платье и пень пригож* [27, с. 665] направлена не на пень и не на платье как на реалии действительного мира. Данные реалии были выбраны в качестве образной аналогии; совокупность образных компонентов пословицы порождает в сознании смеховую картинку, создает впечатление о наряженном в одежду пне / о пнях (в лесу). Но одновременно с этим осуществляется референция пословицы к типизированной, обобщенной денотативной ситуации: невысокий человек неказистого вида украсил свой внешний вид, внешне попытался измениться к лучшему. «*И пень*», то есть любой, даже невзрачный человек «*в платье*», если его нарядить, будет выглядеть хорошо – вот пропозиция пословицы и ее вариантов. Ср.: *Наряди пень в весиный день, и пень будет красавчик* [12, с. 585]. В соответствии с регулярно реализуемой в языке полисемией – от описания физических качеств человека переходить к описанию его способностей, характера и т.п. – пословица может выражать два значения: 1) о внешнем виде человека; 2) о внутренних качествах и свойствах человека. Образная семантика пословицы в первом значении делает акцент на значимости наряда, преображающего человека, выводит в фокус эстетические смыслы. Образная семантика пословицы во втором значении соотносится с архетипическим противопоставлением «внешнее – внутреннее», которое переосмысливается в духовно-нравственных категориях. Согласно установкам традиционной русской культуры, внешние атрибуты не изменяют сущности человека.

«Актуализировать понятие, – писал Ш. Балли, – значит отождествить его с реальным представлением говорящего субъекта» [5, с. 87]. Актуализировать пословицу значит соотнести образно мотивированный языковой знак текстовой протяженности с конкретным предметом или ситуацией действительного мира. Актуализованный режим сужает макроситуацию пословицы, ее денотативную поливалентность до одной конкретной ситуации (денотата),



привязывает смысл пословицы к этой ситуации, соотносит актанты при предикате пословицы с конкретным определенным референтом. Ср. пример употребления, в котором одновременно реализуются и первое, и второе значение пословицы: *Филя талантливый, но, увы, большой ребенок. И как его Алла назвала Нарциссом, то с этим, увы, ему и суждено идти по жизни. <...> Не зря поговорка гласит: Одень пень в ясный день – и тот будет красивый. Ума пусть лучше побольше будет* [54].

3. О культурной референции пословиц

Попробуем описать референцию пословицы не только в контексте употребления, но и в широком культурном контексте. Как в неактуализованном, так и в актуализованном режимах пословица была и остается словесным произведением народной культуры. Логично предположить, что в процессе восприятия пословицы и в ходе ее употребления в речи осуществляется референция пословицы к предметной области культуры. При описании культурной референции мы несколько пренебрегаем делением имен по их функции на идентифицирующие и характеризующие, референтные и нереферентные. Для нашего исследования важно выявить связь языковых знаков с пространством культуры; обосновать референцию компонентов пословицы к кодам культуры, архетипам, мифологемам, символам и т.п.; описать «вплетение» (по Н. И. Толстому) культурной семантики в языковую семантику.

Обратимся к материалу. Пословица *Сапог с сапогом, лапоть с лаптём* [27, с. 783] вызывает наглядное впечатление о соединенных в пары предметах обуви, и это впечатление усложнено, «окультурено» представлением о данных предметах. Восприятие предметов (ситуаций) действительного мира основывается на тех смыслах, которые закрепились за предметами (ситуациями) в культуре, вошли культурной коннотацией в семантику их имен, привнесли те или иные культурные смыслы в содержание пословицы. Например, в данной пословице с помощью костюмной метафоры, а именно парных костюмных предметов, воплощена важнейшая идея соответствия как условия упорядоченных отношений между предметами действительного мира. Идея соответствия переосмысливается в этикетных, этических и социальных категориях; ср.: *Сапог лаптю не ровня* [27, с. 783]; *Сапог лаптю не чета* [Там же]; *Сапог лаптю не дружка* [Там же]; *Променял сапоги на лапти* [57]. Сапог или лапоть, будучи не только предметами костюмной сферы, но и знаками костюмного кода культуры, воплощают в себе разные идеи, символизируют те или иные смыслы; этот культурный «багаж» костюмные компоненты привносят в семантику пословиц. Так, многие пословицы объединены закрепленным за лаптем смыслом 'простое'. Ср.: *И мы не на руку лапоть обуваем* (не простые, многое умеем) [12, с. 476]; *Это – как лапоть сплесть* (просто); *Не учась (не умеючи) и лаптя не сплетишь* (не сделаешь самого простого дела); *Жениться – не лапоть надеть* (не просто); *И мы не лаптем щи хлебаем* (не простые, многое понимаем) [55]. В большинстве пословиц *лапоть* означает «простой» социаль-

ный статус человека, его «простое», то есть бедное, имущественное состояние. Лапоть «замещает» (символизирует) своего носителя — человека, находящегося на нижней ступени в социальной иерархии. По виду обуви распознается социальный статус человека, дорисовывается весь костюм и облик в целом, расставляются действующие лица на сцене социального «театра». Ср.: *Лапоть знай лаптя, а сапог сапога!* [55].

Как закрепляются за тем или иным костюмным предметом те или иные смыслы? Почему лапоть становится экспонентом идеи простого в отношении выполнения какого-либо дела, в описании имущественного положения, социального статуса человека? Основной наш тезис заключается в том, что костюмные компоненты в образе пословиц соотносятся не с тем или иным костюмным предметом материального мира — обобщенным и типизированным, и даже не с человеком, который, например, обут в лапти или сапоги. Костюмные компоненты соотносятся со знаками костюмного кода русской культуры, с окультуренным представлением о лаптях или о сапогах. Согласно П.Г. Богатыреву, костюмный предмет, будучи социальным феноменом, никогда не является «чистой вещью», он «бывает одновременно и вещью, и знаком», выступает «то как вещь, то как знак» [7, с. 44]. Значимость костюмных образов подтверждена фактами и текстами. Так, в фольклоре, в литературе, живописи, скульптуре, в самой истории костюма лапоть — символ русского крестьянства, знак низшего социального ранга, простоты и бедности. Говоря об истории русского костюма, М. Забылин отмечает:

Обувь простого народа была — лапти из древесной коры. <...> Обувь достаточных людей составляли сапоги, чоботы, башмаки и чегыги. Все эти виды делались из телячьей кожи, из коровьего опойка, из конской кожи, из юфти, а у богатых из персидского и турецкого сафьяна. <...> Сапоги служили вместо штанов для нижней части тела и для того подтягивались холстиною. <...> При сапогах и чоботах носились чулки шерстяные или шелковые, а в зиму подбитые мехом [16, с. 498 — 499].

Богатые люди могли себе позволить сафьянные сапоги; ср.:

Знатные люди и великие князья носили по большей части голенища короткие, унизывали их золотыми или серебряными прошвами, галунами, жемчугом и камнями. <...> В XI и даже в XV столетиях мы встречаем сапоги с загнутыми вверх носами. Их снабжали высокими железными подковами и подборами со множеством гвоздей по всей подошве; у царей и знатных лиц эти гвозди были серебряные. <...> Женская обувь была почти та же, что у мужчин, и была с такими высокими подборами, что передняя ступня не касалась земли, если стать на каблук. При них были шерстяные или шелковые чулки. Посадские жены носили также сапоги до колен. <...> Бедные крестьянки ходили в лаптях, как и мужья их [16, с. 499].

Запечатленные в образах пословиц культурные смыслы сформировались в материальной культуре и получили свое развитие и дальнейшее насыщение в этикетных, этических, социальных категориях духовной культуры.



Лапти, как и сапоги, помимо своего прямого назначения, стали знаками костюмного кода культуры. В народном сознании сапог как символ богатства и знатности занимает верхнюю позицию на социально-иерархической шкале, а лапоть как символ бедности и простонародности — нижнюю позицию (предельной будет *босота*). Ср. иронические пословицы: *Богат стал — вместо лаковых сапог одел липовы* (то есть лапти); *Идёт в сапогах, а след босиком* (о нищем) [27, с. 783]. В образах пословиц компоненты *сапог* и *лапоть* передают стереотипные представления о «костюмной иерархии» в традиционной культуре, а также являются символами: *сапог* символизирует социальный верх, а *лапоть* — социальный низ на шкале этой иерархии. Данное представление когнитивно релевантно и для современного сознания; ср. выражение: *В лаптях да по паркету*: 1) 'нарушать правила этикета'; 2) 'не соответствовать, быть недостойным чего-л.; не иметь права пользоваться какими-л. социальными благами'. Приведем отдельные примеры: 1. Ходить в лаптях, да по паркету несообразно этикету (Вячеслав Щедрин [53]); ср. также: ...Как лапоть нищего в великолепной гостиной (К. Д. Ушинский. Труд в его психическом и воспитательном значении (1860) [52]). 2. ...Куда мне за Анонимом в лаптях да по паркету... Из низшего мы сословия-с. Ношу я бижутерию, немного, но она реально выручает (Герда [56]).

Исследуя референцию пословицы к предметной области культуры, выделяя культурные смыслы, закодированные в образной семантике пословиц, мы исходим из антропологического принципа, на котором базируется лингвокультурологическое направление: язык — феномен человеческий. По мысли Э. Бенвениста, язык человека есть «связующее звено жизни психической и жизни общественно-культурной и в то же время орудие их взаимодействия. На основе этой триады терминов — язык, культура, человеческая личность — могла бы быть создана другая лингвистика» [6, с. 45]. Эта «другая лингвистика» развивается в антропологической парадигме науки о языке. Отличительной чертой «другой лингвистики» можно назвать постулируемое в работах Ю. С. Степанова следующее положение:

...Язык создан по мерке человека, и этот масштаб запечатлен в самой организации языка; в соответствии с ним язык и должен изучаться. Поэтому в своем главном створе лингвистика всегда будет наукой о языке в человеке и о человеке в языке, наукой гуманитарной [37, с. 14–15].

Язык зарождается в культуре, растет и развивается в культурной среде, и потому неестественным будет отделять семантику языковых единиц от семантики культуры, в которую язык включен и с которой он взаимодействует. Важный методологический принцип лингвокультурологии заключается в том, что языковые единицы исследуются как знаки языка и культуры, как вербальные знаки тех или иных культурных кодов [41; 11]. Идея кодов культуры, базовая для лингвокультурологии, сопоставима с предложенной ранее Ю. С. Степановым идеей концептуализированной области смысла, возникающей при слиянии языковых и культурных тем на более высоком уровне аб-

стракции, чем языковая и культурная модели мира. В результате такой корреляции между языковой темой и культурной темой у исследователя появляется возможность привлекать собственно языковые темы к объяснению культурных феноменов и *viceversa*. В результате такого подхода культурная тема устанавливает “рамку” и позволяет соотнести языковые данные в пределах определенных микромотивов» [38, с. 14–15]. Исследование костюмных (и любых других) компонентов в «культурной рамке», в архетипах культуры, в ее кодах выявляет ценностный ранг того или иного образа, слова, предмета, позволяет «замерить» их коннотативный объем.

Итак, суть культурной референции пословиц состоит в том, что их компоненты соотносятся не с обобщенными и типизированными денотатами — предметами действительного мира, а со знаками того или иного кода культуры. Еще точнее — с воплощенным в этих знаках ценностно значимым содержанием культуры.

И сразу возразим себе, а затем попытаемся ответить на эти возражения. Если так значимо окультуренное представление о том или ином денотате в образе пословицы, то почему так велико разнообразие пословиц для выражения сходных смыслов? — Разнообразие пословиц для описания одной и той же ситуации и выражения сходных нравучений детерминировано гносеологическим «поиском» формулы, которая по своему логико-семантическому устройству будет охватывать все сферы жизнедеятельности и станет универсальным выражением. Если закрепленные за словом культурные коннотации влияют на формирование семантики пословицы и ее прескрипций, то почему так широка вариативность компонентов в пословицах? Вариативность говорит, скорее, о неопределенном и даже пустом референциальном статусе этих компонентов, чем об их культурном «весе», значимости в кодах культуры, неслучайном их выборе при самом создании пословицы. Представляется, что денотативная поливалентность обуславливает потенциальную полисемичность каждой пословицы, что приводит к «пренебрежению» референциальным статусом тех или иных компонентов, к вариативности этих компонентов, выражается в контаминации паремий в речи, в небрежном их воспроизведении. Действительно, материал показывает, что семантика исследуемых нами костюмных компонентов (актантов при предикате) в пословицах редуцируется. На это указывает их абсолютная синонимия, механическое замещение (субституция). Ср.: *Хоть шуба и сера, да воля своя* [27, с. 1004]; *Свитка сера, да воля своя* [12, с. 842]; *По Ерёме шапка, по Сеньке кафтан* [12, с. 632]; *По Сеньке и шапка (по Ерёме колпак)* [12, с. 232].

Создается впечатление, что в пословицах костюмные компоненты не так значимы, как синтаксическая модель и пропозиция, или «семантический инвариант» [4, с. 401]; об этом свидетельствуют многочисленные ряды, построенные по одной и той же модели, с одной и той же пропозицией, но с разным лексическим наполнением, то есть с разными образами. Образная «тематика», например костюмная, при таком разнообразии синонимических замен и варьирования может сохраняться; ср.: *Хоть телешом, да в шапке* [12, с. 568];



Хоть без штанов, да в позументах [27, с. 1003]. На факт механического замещения (субституцию) лексических компонентов указывает их простое перечисление в скобках при описании в сборниках пословиц; ср., например: *Кафтан (сапог, лапоть) каши просит* [12, с. 586]. И в то же время нельзя не признать, что мир в пословицах изображен с антропологических позиций, отражающих отношение человека к миру, к определенным предметам действительности, составляющим этот мир, отношение, сложившееся в деятельности, в культуре и потому закрепленное в сознании человека. В непрекращающемся процессе семиотизации окружающего мира человеку должно быть небезразлично, используется образ шубы, или образ кафтана, или образ рубахи для иносказательного выражения нравоучения. В то же время материал показывает, что в пословицах эти компоненты синонимизируются, варьируются, механически замещаются.

Перейдем к анализу материала, чтобы определить, действительно ли семантически редуцированы, денотативно типизированы и обобщены, референциально опустошены костюмные компоненты в образной семантике пословиц? Включаются ли в подрабатывание смысла пословицы культурные коннотации? Есть ли ограничения на замену костюмных компонентов, и каков характер этих ограничений?

Обратимся к пословице: *К кафтану совести не пришьёшь* [12, с. 403; 27, с. 403]. В варианте этой пословицы полным синонимом компонента *кафтан* является компонент *шуба*; ср.: *К шубе совесть не пришьёшь* [27, с. 1004]. Однако в изданиях или рукописных текстах отсутствует вариант с самым активным для пословиц костюмным словом — *рубаха*; действительно, такой вариант представляется сомнительным; ср.: **К рубахе совесть не пришьёшь*. Образы *рубаха* и *кафтан* обычно не заменяют друг друга, а противопоставляются в тексте пословицы; ср.: *Каков кафтан ни близок к телу, а рубашка ближе* [27, с. 403]; *Рубашка ближе кафтана. Рубаха к телу ближе кафтана. Рубашка ближе к плечам, чем кафтан. Хоть рубашка платья ниже, да рубашка к телу ближе* [27, с. 766–767]. Такое устойчивое отношение противопоставления возникает, прежде всего, на основании онтологии: сначала на тело надевается рубаха, а уже на нее кафтан. Нательную рубаху на Руси, в отличие от кафтана, носили все, от рождения до смерти, независимо от возраста, пола, социального статуса и положения. В истории народного костюма рубаха — основной вид исподнего платья. У мужчин под рубаху надевались порты, поверх рубахи — верхняя одежда, подвязанная поясом. Простой и бедный человек зачастую ограничивался рубахой; виды верхней одежды соответствовали сословию, званию, достатку. Женская рубаха, исподница, была длинная, с длинными же широкими рукавами; в праздник надевалась рубаха красного цвета и т. п. Кафтан изначально был видом дополнительного к рубахе верхнего платья, которое носили князья, бояре, знатные, богатые люди; позднее кафтан носили состоятельные представители мещанства, крестьянства, фабричные рабочие, городские извозчики и др. [15]. В народном сознании кафтан связан со смыслами обеспеченности, достатка, богатства. Ср.: *Лиха беда кафтан нажить, а рубаху и*

дома пошьют [12, с. 695] — ‘очень хочется обогатиться, хоть это и сопряжено с трудностями, однако, ничего не предпринимая, останешься с тем, что имеешь’. В данной пословице *рубаха* символизирует обычный вид одежды, доступный любому, самому простому человеку, в то время как иметь кафтан может не каждый. Ср., например: *Худая слава, что без кафтана Савва* [12, с. 585]. Возникновение любой пословицы мотивируется конкретной ситуацией (жизненной или логической), которая в пословице становится способом семиотизации ценностно значимого содержания культуры, ищет и находит подходящие экспоненты для выражения своей семантики. В данной пословице *кафтан* символизирует материальное благосостояние, достаток, и эта значимость костюмного знака, с которым соотносится компонент данной пословицы, закреплена в костюмном коде культуры. Здесь нет ненужного удвоения, но есть порядок соотношения: слово *кафтан* в пословице референтно знаку «кафтан» в костюмном коде культуры, его ценностной значимости.

В разные эпохи значимость знака меняется, доступность данного предмета одежды низшим слоям меняет его социальный ранг и корректирует его культурный статус — быть эталоном богатства. Такие изменения находят свое отражение в пословицах; ср.: *Кафтан каши просит* [12, с. 586]; *Рад Елифан, что нажил серый кафтан* [12, с. 864]. Кроме того, состоятельность «человека в кафтане» может быть мнимой; в таком случае образ кафтана в пословицах способствует выражению иронии, поскольку кафтан, будучи признаком обеспеченности, только маскирует подлинное, плохое, состояние дел; ср.: *Пуст карман, да синь кафтан* [12, с. 585]. Образ кафтана соединяется с изначально не свойственной ему темой бедности, тем самым усиливается экспрессивность пословиц, их ироничность; ср.: *Те же кафтаны, да не те же карманы* [12, с. 858]. Образ *кармана* в пословицах более устойчиво, чем образ кафтана, связан с темой богатства на основании онтологии: в карманах всегда хранится какое-либо имущество человека. Ср.: *Люби Ивана, да береги кармана* [12, с. 777]; *Не надейся, Роман, на чужой карман* [12, с. 616]; *У Варвары все в кармане* (о заправившем человеке) [12, с. 492]. Образ пустого кармана символизирует бедность; ср.: *В одном кармане пусто, в другом нет ничего* [12, с. 90]; *Худ Роман (Иван), коли пуст карман* [12, с. 81].

Вернемся к сомнительному, на наш взгляд, варианту: **К рубахе совесть не пришьёшь*. Образованию этого варианта препятствуют культурные смыслы рубахи как знака костюмного кода культуры. Рубаха есть первый и основной предмет русского костюма. Рубаху носят все, она как бы «срастается» с «социальным телом» этноса и потому символизирует нечто, присущее человеку; его естественное состояние. Совесть — также присущее человеку свойство, его конституирующий признак; более того, совесть в народном сознании связывается, прежде всего, с честностью. «Человек в рубахе» социально ясен — он не может обмануть, обсчитать другого человека хотя бы потому, что и сам не имеет большого состояния. «Человек в кафтане (шубе)» также социально маркирован; его имущественное положение ощутимо лучше; от него зависит «человек в рубахе», и потому напоминание о совести в данном случае актуально. *Рубаха* и *совесть* — слова не из одной лексико-семантической группы, но в кодах культуры и рубаха, и совесть являются близкими по смыслу миро-



воззренческими понятиями, конгруэнтными на основе «микромотива» концептами (по Ю.С. Степанову). Поэтому культурный багаж того или иного костюмного компонента становится значимым, а культурная референция пословицы — живой, действующей. Варьирование компонентов оказывается безграничным; ограничение на варьирование носит культурный характер.

Могут возразить, что *рубаха* и *совесть* в пословицах не так уж и близки по своей символической значимости. Действительно, существуют единицы, в которых *рубаха* противопоставляется *душе* — понятию синонимичному, но не тождественному понятию «совесть»; ср.: *Рубашка беленька, да душа чёрненька* [12, с. 474]; ср. также прием обратного параллелизма с костюмным гиперонимом в варианте: *Платье чёрненько, да совесть беленька* [27, с. 666]. Образ пословицы *Рубашка беленька, да душа чёрненька* восходит к архетипическим противопоставлениям «внешнее — внутреннее», «наружность — сущность», «открытое — закрытое», «тайное — явное» и соотносится с древнейшей цветовой символикой, переосмысленной в этических категориях, а также опирается на религиозные представления о душе как alter ego человека. Образы пословицы интерпретируются в костюмном и духовном кодах, а также в цветовом коде культуры. Совокупность компонентов *рубашка беленька* выражает стереотипные представления об основном, натальном, предмете одежды как обобщенном ее экспоненте. Смысловой акцент делается на противопоставлении символа внешней чистоты человека: *рубашка беленька* — его скрытой дурной сущности: *душа чёрненька*. Думается, что противопоставление в пословице компонентов *рубашка* и *душа* не устраняет сомнений в возможности варианта **К рубахе совесть не пришёшь*: рубаха без каких-нибудь оценочных символизированных атрибутов (новая, белая) не противостоит понятию совести, а сближается с этим понятием по смыслам простоты, естественности, первоначальности в жизненном укладе.

Рассмотрим еще одну пословицу с данным костюмным компонентом. Пословица: *Рубаха на теле — смерть в плоти* [12, с. 282] означает, что человек живет, как ему и полагается, но смерть все равно придет; что конец человеку предопределен. Образ пословицы восходит к архетипической (мифологической) модели мира; структура пословицы основана на противопоставлении явного, внешнего, временного порядка в жизни человека (представленного в стереотипном образе человека в надетой на тело белой рубахе) — неявному, внутреннему, вечному порядку (представленному в осознании изначальной тленности человеческого тела). В коллективной памяти и культуре есть то, «что — как бы это ни называть — составляет “глубинные праобразы”, “архетипы” и т.п.» [38, с. 24]. Человек словно бы удален из образа; в роли субъекта выступает его одежда; в совокупности с безглагольностью пословицы это создает дополнительную грамматическую мотивированность в изображении порядка, на изменение которого человек повлиять не может. Костюмный образ соотносится не столько с обобщенным денотатом «рубаха» — предметом одежды, компонентом действительности (вызывающим чувственную реакцию на впечатление, формируемое знанием о денотате, и создающим эмоциональное отношение к сказанному), сколько со знаком костюмного кода



культуры «рубаха», с теми смыслами, которые воплощены в этом знаке. Что является основанием для такого утверждения? То, что без ущерба для смысла пословицы компонент *рубаха* нельзя заменить на другой костюмный компонент. Ср.: **Кафтан на теле – смерть в плоти*. Ограничения на замену компонента *рубаха* продиктованы сложившимися на основе онтологии стереотипными представлениями и теми символическими смыслами, которые приобрел в культуре тот или иной костюмный предмет. Согласно Г. И. Мальцеву, «слово в фольклоре – это икона, и оно не столько сигнификативно, сколько, так сказать, онтично (онтологично). <...> Это комплекс традиционных смыслов» [24, с. 19–23].

Сложившееся онтологическое место и функции рубахи в костюмном «порядке» переосмыслены в социальных, этических, духовных категориях, что обусловило их символическое значение. В русской костюмной культуре человек начинал жизненный путь с белой рубашечки новорожденного, которая выполняла свое первичное назначение, но имела и вторичный смысл – магический. Согласно поверьям, основанным на фетишизме, рубашка давала жизненную силу; шилась и надевалась с заговорами в ходе обрядового действия, которое имело в разных местах свои отличия и от которого в настоящее время остались лишь следы. Родиться в органических пленках уподоблялось рождению в рубашке и считалось отличительным знаком, счастливой метой судьбы, что увеличивало ценностный ранг рубашки как знака культуры и символа по сравнению с другими костюмными предметами. В соответствии с обычаями и ритуалами белая рубаха надевалась на чистое тело в праздничный день (календарный, семейный, религиозный), новая рубаха – на особое торжество; обряжение в смертную белую чистую рубаху символизировало окончание жизни и очищение от грехов; см. также: [42, с. 411–412]. В этих практиках создавался и закреплялся стереотипный и символический смыслы в культурной семантике «рубахи». В пословице *Рубаха на теле – смерть в плоти* [12, с. 282] содержится скупое, сообразно специфике знака, выражение народного воззрения на мир. В образе пословицы *рубаха* – стереотип необходимой одежды в русском costume, а также символ естественного существования человека – противопоставлена смерти; нахождение рубахи на теле в образе пословицы указывает на одежду как отчуждаемую принадлежность, на ее временное, поверхностное соединение с человеком. Образный компонент пословицы *смерть в плоти* указывает на внутреннее, истинное, изначальное свойство тела – оканчиваться, умирать, на присущую телу тленность. Ср.: *Рубаха к телу близка, а смерть ближе* [27, с. 766]. Пословица в целом выражает идею временности человеческой жизни, содержит прескрипцию предопределенности смерти. И образ рубахи в пословице вызывает в сознании квинтэссенцию того содержания, которое «накоплено» костюмным предметом, получившим, в добавление к своему первичному назначению, и культурные смыслы, ставшим знаком костюмного кода культуры. Культурные смыслы входят «добавками» в языковое значение лексемы *рубаха*, составляют ее культурную коннотацию, выступающую на первый план в семантике пословицы.



Костюмный образ *рубаха* (*рубашка*) может поворачиваться разными сторонами своих культурных смыслов, быть многомерным. В этом заключается его долгая жизнь как знака культуры; «рубаха» («рубашка») — знак костюмного кода культуры, ее символ и потому — многозначное иносказание. Й. Хейзинга отмечает:

В символическом мышлении есть пространство для неисчислимого многообразия отношений между вещами. Ибо каждая вещь со своими свойствами может быть символом множества других вещей, и даже одно и то же свойство может обозначать различные вещи [47, с. 206].

Конвенциональность символа парадоксальным образом не отрицает его догматичности; «символ всегда помещается в центр отношения человека и мира и служит интерпретатором окружающей реальности» [17, с. 112]. А.М. Мелерович такие символичные элементы в единстве с эксплицирующими их компонентами в составе фразеологизма называет внутрифразовыми символами. Согласно А.М. Мелерович, они обладают абстрактным, обобщающим значением, абстрагированным от семантики выражающих их слов [25, с. 48]. О потенциальных отдельных внутренних формах внутрифразовых символов писал В.Г. Гак [9, с. 377]. Важнейшим критерием символичности компонента является его участие в многомерной смысловой парадигме:

Компонент с символическим прочтением избирает средой обитания парадигму, обретая свойства символа *suigeneris*: 1) чтобы стабилизировать форму, закрепив за ней прочные, хотя и не всегда четко очерченные ассоциации; 2) чтобы упрочить семантическую оболочку и в дальнейшем выполнять дейктическую функцию [48, с. 97].

Так, кровь может быть символом близких родственных отношений, духовных связей, верности, и напротив: непримиримой вражды, войны, смерти. Несмотря на то что содержание символа, существующее в той или иной форме, разнится от одной культуры к другой и даже от одного человека к другому [22], есть универсальные символы и выражаемые ими универсальные смыслы, позволяющие говорить об интернациональности знаков. Так, компонент *хлеб* в образных выражениях разных языков символизирует пищу, является стереотипом гостеприимства, пропитания, заработка, эталоном обеспеченности и, напротив, сведенного к минимуму, полуголодного существования; ср.: рус. *заработать на хлеб*; *хлебное место*; *даром хлеб есть*; *отбивать хлеб*; *посадить на хлеб и воду*; *иметь свой кусок хлеба*; *не иметь хлеба*; болг. *ям хляб и сол* — ‘жить очень бедно’; *за единия хляб / за хляба* (работать) — ‘зарабатывать мало, только на хлеб’ и др. [10; 18].

Так и компонент *рубаха* (*рубашка*) в русских пословицах поворачивается разными сторонами, выступает межпословичным экспонентом культурных смыслов. Разноплановая культурная семантика знака костюмного кода — *рубахи* — отвечает народному мировоззрению, для которого эстетическое и этическое, бытовое и морально-нравственное, духовное составляют «абсолютную слитность» [24, с. 23]. Образ *рубахи* (*рубашки*) в семантике пословиц:



- 1) добавляет стереотипные представления о нарядности, красоте и чистоте в семантику любовных чувств и отношений: *Миленек Ивашка в белой рубашке* [12, с. 741];
- 2) будучи обиходным предметом, который еще и шьется по мерке, является эталоном, то есть мерой, в определении соответствия, адекватности: *По Ивашке и рубашка* [12, с. 232];
- 3) служит стереотипом в изображении простого человека, крестьянина: *Позвать Ивашку, белую рубашку* [12, с. 647];
- 4) иронически выражает идею соответствия, когда под видом щегольства описывает бедность, ограничивающую человека в самом необходимом — у бедного всего одна рубашка, он позволяет себе справиться новую только раз в год; ср.: *Щёголь Ивашка: что ни год, то рубашка* [12, с. 91].

Выводы

Одежда относится к тем универсальным реалиям, которые преодолевают свое прямое назначение и получают осмысление в духовной сфере, в том числе в традиционной культуре, фольклоре. Семантика пословиц мотивируется конкретной ситуацией, жизненной или логической, и одновременно с этим выступает способом семиотизации значимого содержания культуры. Костюмные компоненты в пословицах соотносятся не с обобщенными, типизированными денотатами — предметами материальной культуры, но с денотатами как знаками костюмного кода, с представлением об этих денотатах, с тем культурным содержанием, экспонентами которого они являются. В неактуализованном режиме или в актуализованном употреблении пословицы ее костюмные компоненты взаимодействуют с теми смыслами, которые закреплены за денотатом в самой истории костюма, в обрядах, ритуалах, обычаях, в религии, философии, литературе, искусстве; с представлениями, организованными в кодекс отношений и ценностей. Семантика пословиц воспринимается и прочитывается в ходе ее референции к предметной области культуры — архетипам, мифологемам, стереотипам, символам, концептам и т.п. Коннотации, возникающие в результате культурной интерпретации компонентов, входят необходимыми дополнениями в план содержания пословицы, влияют на варьирование компонентов и когнитивно релевантны современному сознанию.

Список литературы

1. *Абакумова О.Б.* Пословицы в языке, сознании и коммуникации : монография. СПб., 2012.
2. *Арнольд И.В.* Значение сильной позиции для интерпретации художественного текста // *Иностранные языки в школе.* 1978. №4. С. 23–31.
3. *Арутюнова Н.Д.* Лингвистические проблемы референции // *Новое в зарубежной лингвистике.* Вып. 13. М., 1982. С. 5–40.



4. Арутюнова Н.Д. Пропозиция // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 401.
5. Балли Ш. Общая лингвистика и вопросы французского языка. М., 2001.
6. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974
7. Богатырев П.Г. Функционально-структуральное изучение фольклора (малоизвестные и неопубликованные работы). М., 2006.
8. Брагина Н.Г. Память в языке и культуре. М., 2007.
9. Гак В.Г. К проблеме общих семантических законов // Общее и романское языкознание. М., 1972. С. 144 – 157.
10. Георгиева С. Фразеологическая активность концепта «хлеб» в русском и болгарском языках // Культурные концепты в языке и тексте : сб. науч. тр. Вып. 2. Белгород, 2007. С. 64 – 71.
11. Гудков Д., Ковишова М. Телесный код русской культуры. Материалы к словарю. М., 2007.
12. Даль Вл. Пословицы русского народа. М., 1957.
13. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. М., 2004. Т. 2.
14. Демьянков В.З. «Событие» в семантике, прагматике и в координатах интерпретации текста // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1983. Т. 42, №4. С. 320 – 329.
15. Ефимова Л.В. Русский народный костюм. М., 1989.
16. Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Репр. воспроизведение изд. 1880 г. М., 1990.
17. Иванов Н.В. Проблемные аспекты языкового символизма. Опыт теоретического рассмотрения. Минск, 2002.
18. Ковишова М.Л. Лингвокультурологический метод во фразеологии. Коды культуры. М., 2012.
19. Ковишова М.Л. Семантика головного убора в культуре и языке. Костюмный код культуры. М., 2015.
20. Косериу Э. Контрастивная лингвистика и перевод: их соотношение // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 25. М., 1989. С. 63 – 81.
21. Кронгауз М.А. Использование механизмов референции при анализе текста : автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1989.
22. Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов: к использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001.
23. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб., 1994.
24. Мальцев Г.И. Традиционные формулы необрядовой лирики // Русский фольклор. Поэтика русского фольклора. Вып. 21. Л., 1981.
25. Мелерович А.М. Проблема семантического анализа фразеологических единиц современного русского языка : учеб. пособие. Ярославль, 1979.
26. Мелерович А.М., Мокшенико В.М. Опыты фразеографической фиксации и систематизации фразеологии в художественном и публицистическом дискурсах русской речи // Современная фразеология: тенденции и инновации : монография. М. ; СПб. ; Брянск, 2016. С. 123 – 195.
27. Мокшенико В.М., Никитина Т.Г., Николаева Е.К. Большой словарь русских пословиц. М., 2010.
28. Николаева Т.М. Типы индоевропейского предложения, по Ю.С. Степанову, и грамматика русской паремии // Языковые параметры современной цивилизации : сб. тр. I науч. конф. памяти академика РАН Ю.С. Степанова. М. ; Калуга, 2013. С. 88 – 101.
29. Падучева Е.В. Высказывание и его соотношенность с действительностью (референциальные аспекты семантики местоимений). М., 1985.
30. Падучева Е.В. Референция // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 411 – 412.



31. *Пермяков Г.Л.* К вопросу о структуре паремиологического фонда // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 247–274.
32. *Прохоров Ю.Е.* Пословица // Русский язык : энциклопедия. 2-е изд. М., 1997. С. 355–356.
33. *Русские народные песни* / сост. и введ. тексты В.В. Варгановой. М., 1988.
34. *Селиванова Е.А.* Основы лингвистической теории текста и коммуникации. Киев, 2002.
35. *Смирнова Н.В.* Референциальность художественного текста (на материале рассказов В. Набокова) : автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1999.
36. *Собрание народных песен П.В. Киреевского.* Записи П.И. Якушкина. Л., 1986. Т. 2.
37. *Степанов Ю.С.* Эмиль Бенвенист и лингвистика на пути преобразований // Э. Бенвенист. Общая лингвистика. М., 1974. С. 5–16.
38. *Степанов Ю.С., Проскурин С.Г.* Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. М., 1993.
39. *Телия В.Н.* Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры // Фразеология в контексте культуры. М., 1999. С. 13–24.
40. *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., 2004. С. 19–30.
41. *Телия В.Н.* Послеловие. Замысел, цели и задачи фразеологического словаря нового типа // Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. М., 2006. С. 776–782.
42. *Толстая С.М.* (отв. ред.). Славянская мифология : энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 2011.
43. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
44. *Фаттахова Н.Н., Кулькова М.А.* Народные приметы в разноструктурных языках. М., 2013.
45. *Фролова О.Е.* Мир, стоящий за текстом: референциальные механизмы пословиц, анекдота, волшебной сказки и авторского повествовательного художественного текста. М., 2007.
46. *Фролова О.Е.* Пословицы и поговорки о щегольстве // Традиционная культура. М., 2013. №4. С. 89–95.
47. *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья : соч. в 3 т. М., 1995. Т. 1.
48. *Черкасова И.Н.* Символьный компонент в составе идиом // Макет словарной статьи для Автоматизированного толково-идеографического словаря русских фразеологизмов. Образцы словарных статей. М., 1991. С. 96–98.
49. *Черкасский М.А.* Опыт построения функциональной модели одной частной семиотической системы // Паремиологический сборник. Пословица. Загадка (структура, смысл, текст). М., 1978. С. 35–52.
50. *Шмелев А.Д.* Проблема выбора релевантного денотативного пространства и типы миропорождающих операторов // Референция и проблемы текстообразования. М., 1988. С. 64–81.
51. *Шмелев А.Д.* Референциальные механизмы языка // Русский язык и внеязыковая действительность. М., 2002. С. 13–201.
52. *НКРЯ.* Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru> (дата обращения: 03.03.2017).
53. *Щедрин В.* Ходить в лаптях да по паркету несообразно этикету... // Изба-Читальня: литературно-художественный портал. URL: <https://www.chitalnya.ru/work/979764/> (дата обращения: 03.03.2017).



54. Филипп Киркоров готов снова стать папой. URL: <https://deti.mail.ru/news/filipp-kirkorov-gotov-snova-stat-otcom/> (дата обращения: 03.03.2017).

55. Викицитатник. URL: <https://ru.wikiquote.org/wiki/D0%9B%D0%B0%D0%BF%D1%82%D0%B8> (дата обращения: 03.03.2017).

56. Мамс-клуб: форум. URL: <http://mams-club.ru/forum/40/16376/390573/index.html> (дата обращения: 03.03.2017).

57. Пословицы про лапти // Детский час. URL: http://detskiychas.ru/proverbs/poslovitsy_pro_lapty/ (дата обращения: 03.03.2017).

Об авторе

Ковшова Мария Львовна, доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Институт языкознания РАН, Россия.

E-mail: kovshova_maria@list.ru

Для цитирования:

Ковшова М.Л. К вопросу о культурной референции пословиц (на материале русских пословиц с образами одежды) // Слово.ру: балтийский акцент. 2017. Т. 8, №3. С. 67 – 93. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-4.

ON THE PROBLEM OF CULTURAL REFERENCE OF PROVERBS (THE RUSSIAN PROVERBS WITH IMAGES OF CLOTHING)

M. L. Kovshova¹

¹Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
1/1 Bolshoy Kislowsky Ln, Moscow, 125009, Russia

Submitted on September 15, 2017

This article explores proverbs as signs that preserve, transfer, and develop meanings rooted in the ethnic culture. The author investigates the ways cultural semantics is expressed in proverbs featuring clothing items. Another focus is the ways to refer to garment elements. Clothing items are universal realia; they form concepts, mythologemes, symbols, gauges, stereotypes, etc. in the realm of ideas about the world. These ideas are interpreted within different fields of human spiritual life, for instance, in proverbs. Proverbs featuring clothing items are a major source for understanding tastes, preferences, lifestyles, customs, and worldview of a nation. Images of garments in proverbs are a particular form of expressing the key ideas of a culture. Moreover, such images serve as condensers of the established etiquette, ethical, social, and other judgements. A cultural and linguistic analysis reveals cultural and linguistic limitations on the variability of clothing items in proverbs. The author describes cultural constants captured in the names of clothing items used in proverbs. Such constants are defined as essential for understanding the Russian mentality.

Key words: proverbs, clothing items, reference, cultural reference, cultural and linguistic analysis.

References

1. Abakumova, O. B., 2012. *Poslovitsy v yazyke, soznanii i kommunikatsii* [Proverbs in the language, consciousness and communication]. St. Petersburg.

2. Arnol'd, I. V., 1978. The value of strong position for interpreting a literary text. *Inostrannye yazyki v shkole* [Foreign languages at school], 4, pp. 23 – 31.

3. Arutyunova, N.D., 1982. Linguistic problems of reference. In: N.D. Arutyunova, ed. *Novoe v zarubezhnoi lingvistikе*. [New in foreign linguistics]. Moscow, pp. 5–40.
4. Arutyunova, N.D., 1990. The proposition. In: V.N. Yartseva, ed. *Lingvisticheskiі entsiklopedicheskiі slovar'* [Linguistic encyclopedic dictionary]. Moscow, p. 401.
5. Balli, Sh., 2001. *Obshchaya lingvistika i voprosy frantsuzskogo yazyka* [General linguistics and French language issues]. Moscow.
6. Benvenist, E., 1974. *Obshchaya lingvistika* [General linguistics]. Moscow.
7. Bogatyrev, P.G., 2006. *Funktional'no-struktural'noe izuchenie fol'klora (Maloizvestnye i neopublikovannye raboty)* [Functional-structural study of folklore (Little-known and unpublished works)]. Moscow.
8. Bragina, N.G., 2007. *Pamyat' v yazyke i kul'ture* [Memory in language and culture]. Moscow.
9. Gak, V.G., 1972. To the problem of general semantic laws. In: Gak, V.G. *Obshchee i romanskoe yazykoznanie* [General and Romance Linguistics]. Moscow, pp. 144–157.
10. Georgieva, S., 2007. Phraseological activity of the concept "bread" in Russian and Bulgarian languages. *Kul'turnye kontsepty v yazyke i tekste* [Cultural concepts in language and text]. Belgorod, pp. 64–71.
11. Gudkov, D., Kovshova, M., 2007. *Telesnyi kod russkoi kul'tury. Materialy k slovariyu* [The bodily code of Russian culture. Materials for the dictionary]. Moscow.
12. Dal', V., 1957. *Poslovitsy russkogo naroda* [Proverbs of the Russian people]. Moscow.
13. Dal', V.I., 2004. *Tolkovnyi slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language]. Moscow. Vol. 2.
14. Dem'yankov, V.Z., 1983. "Event" in semantics, pragmatics and in the coordinates of text interpretation. *Izvestiya AN SSSR. Ser.: Literatura i yazyk* [Proceedings of the USSR Academy of Sciences. Ser.: Literature and language], 42(4), pp. 320–329.
15. Efimova, L.V., 1989. *Russkii narodnyi kostyum* [Russian folk costume]. Moscow.
16. Zabylin, M., 1990. *Russkii narod, ego obychai, obryady, predaniya, sueveriya i poeziya* [Russian people, their customs, rituals, traditions, superstitions and poetry]. Moscow.
17. Ivanov, N.V., 2002. *Problemyne aspekty yazykovogo simvolizma. Opyt teoreticheskogo rassmotreniya* [The problem aspects of linguistic symbolism. Experience of theoretical review]. Minsk.
18. Kovshova, M.L., 2012. *Lingvokul'turologicheskii metod vo frazeologii. Kody kul'tury* [Linguistic-cultural method in phraseology. Codes of Culture]. Moscow.
19. Kovshova, M.L., 2015. *Semantika goloavnogo ubora v kul'ture i yazyke. Kostyumnyi kod kul'tury* [Semantics of the headdress in culture and language. Costume code of culture]. Moscow.
20. Koseriu, E., 1989. Contrastive linguistics and translation: their correlation. In: *Novoe v zarubezhnoi lingvistikе* [New in foreign linguistics]. Moscow, pp. 63–81.
21. Krongauz, M.A., 1989. *Ispol'zovanie mekhanizmov referentsii pri analize teksta* [Using the mechanisms of reference in the text analysis]. Cand. philol. sci. diss. thesis. Moscow.
22. Lich, E., 2001. *Kul'tura i kommunikatsiya. Logika vzaimosvyazi simvolov: k ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v sotsial'noi antropologii* [Culture and communication. The logic of the relationship of symbols: to the use of structural analysis in social anthropology]. Moscow.
23. Lotman, Yu.M., 1994. *Besedy o russkoi kul'ture. Byt i traditsii russkogo dvoryanstva (XVIII – nachalo XIX veka)* [Conversations about Russian culture. Mode of life and traditions of the Russian nobility (XVIII – beginning of XIX century)]. St. Petersburg.
24. Mal'tsev, G.I., 1981. Traditional forms of non-ritual lyrics. In: A.A. Gorelov, ed. *Russkii fol'klor. Poetika russkogo fol'klora* [Russian folklore. Poetics of Russian folklore]. Leningrad. Vol. 21, pp. 13–37.
25. Melerovich, A.M., 1979. *Problema semanticheskogo analiza frazeologicheskikh edinits sovremennogo russkogo yazyka* [The problem of semantic analysis of phraseological units of modern Russian language]. Yaroslavl.



26. Melerovich, A. M., Mokienko, V. M., 2016. Experiences of phraseological fixation and systematization of phraseology in the literary and journalistic discourses of Russian speech. In: A. P. Vasilenko, ed. *Sovremennaya frazeologiya: tendentsii i innovatsii* [Modern phraseology: trends and innovations]. Moscow; St. Petersburg, Bryansk, pp. 123–195.

27. Mokienko, V. M., Nikitina, T. G., Nikolaeva, E. K., 2010. *Bol'shoi slovar' russkikh posloviits* [The large dictionary of Russian proverbs.]. Moscow.

28. Nikolaeva, T. M., 2013. Types of Indo-European sentence according to Yu. S. Stepanov and the grammar of the Russian paremia. In: V. Z. Dem'yankov, N. M. Azarova, V. V. Feschenko, S. Yu. Bochaver, eds. *Yazykovye parametry sovremennoi tsivilizatsii* [Language parameters of modern civilization]. Moscow; Kaluga, pp. 88–101.

29. Paducheva, E. V., 1985. *Vyskazyvanie i ego sootnesennost' s deistvitel'nost'yu: (Referentsial'nye aspekty semantiki mestoimenii)* [Utterance and its correlation with reality: (Referential aspects of the semantics of pronouns)]. Moscow.

30. Paducheva, E. V., 1990. Reference. In: V. N. Yartseva, ed. *Lingvisticheskii entsiklopedicheskii slovar'* [Linguistic encyclopedic dictionary]. Moscow. pp. 411–412.

31. Permyakov, G. L., 1975. On the issue of structure of the paremiological fund. In: D. A. Ol'derogge et al., eds. *Tipologicheskie issledovaniya po fol'kloru* [Typological studies on folklore]. Moscow, pp. 247–274.

32. Prokhorov, Yu. E., 1997. Proverb. In: Yu. N. Karaulov, ed. *Russkii yazyk. Entsiklopediya* [Russian language. Encyclopedia]. Moscow, pp. 355–356.

33. Varganova, V. V., ed., 1988. *Russkie narodnye pesni* [Russian folk songs]. Moscow.

34. Selivanova, E. A., 2002. *Osnovy lingvisticheskoi teorii teksta i kommunikatsii* [Basics of the linguistic theory of text and communication]. Kiev.

35. Smirnova, N. V., 1999. *Referentsial'nost' khudozhestvennogo teksta (na materiale rasskazov V. Nabokova)* [Referentiality of literary text (based on the stories of V. Nabokov)]. Cand. philol. sci. diss. thesis. Moscow.

36. Yakushkin, P. I., ed., 1986. *Sobranie narodnykh pesen P. V. Kireevskogo* [Collection of folk songs of P. V. Kireevsky]. Leningrad. Vol. 2.

37. Stepanov, Yu. S., 1974. Emile Benveniste and linguistics on the way of transformations. In: E. Benvenist. *Obshchaya lingvistika* [General Linguistics]. Moscow, pp. 5–16.

38. Stepanov, Yu. S., Proskurin, S. G., 1993. *Konstanty mirovoi kul'tury. Alfavitnye teksty v periody dvoeveriya* Constants of world culture [Alphabets and alphabetical texts during the periods of dual faith]. Moscow.

39. Teliya, V. N. 1999. Priorities and methodological problems of the study of phraseological composition of language in the context of culture. In: V. N. Teliya, ed. *Frazeologiya v kontekste kul'tury* [Phraseology in the context of culture]. Moscow, pp. 13–24.

40. Teliya, V. N., 2004. Cultural-linguistic competence: its high probability and deep intimacy in units of the phraseological composition of the language. In: V. N. Teliya, ed. *Kul'turnye sloi vo frazeologizmach i v diskursivnykh praktikakh* [Cultural layers in phraseologies and in discourse practices]. Moscow, pp. 19–30.

41. Teliya, V. N., 2006. Afterword. The purpose, goals and objectives of a new type of phraseological dictionary. In: V. N. Teliya, ed. *Bol'shoi frazeologicheskii slovar' russkogo yazyka. Znachenie. Upotreblenie. Kul'turologicheskii kommentarii* [Large phraseological dictionary of the Russian language. Value. Use. Culturological commentary]. Moscow, pp. 776–782.

42. Tolstaya, S. M., ed., 2011. *Slavyanskaya mifologiya. Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic mythology. Encyclopedic dictionary]. Moscow.

43. Tolstoy, N. I., 1995. *Yazyk i narodnaya kul'tura. Ocherki po slavyanskoi mifologii i etnolingvistike* [Language and folk culture. Essays on Slavic mythology and ethnolinguistics]. Moscow.

44. Fattakhova, N. N., Kul'kova, M. A., 2013. *Narodnye primety v raznostrukturnykh yazykakh* [Folk features in different structure languages]. Moscow.



45. Frolova, O.E., 2007. *Mir, stoyashchii za tekstom: Referentsial'nye mekhanizmy poslovits, anekdota, volshebnoi skazki i avtorskogo povestvoovatel'nogo khudozhestvennogo teksta* [The world behind the text: Referential mechanisms of proverbs, anecdote, fairy tale and author's narrative literary text]. Moscow.
46. Frolova, O.E., 2013. Proverbs and sayings about panache. *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional culture], 4, pp. 89–95.
47. Kheizinga, I., 1995. *Osen' srednevekov'ya* [Autumn of the Middle Ages]. Moscow. Vol. 1.
48. Cherkasova, I.N., 1991. Symbolic component of idioms. In: V.N. Teliya, ed. *Maket slovarnoi stat'i dlya Avtomatizirovannogo tolkovo-ideograficheskogo slovarya russkikh frazeologizmov. Obraztsy slovarnykh statei* [Mock-up of the dictionary entry for the Automated explanatory-ideographic dictionary of Russian phraseologisms. Samples of entries]. Moscow, pp. 96–98.
49. Cherkasskii, M.A., 1978. Experience in constructing a functional model of one particular semiotic system. In: G.L. Permyakov, ed. *Paremiologicheskii sbornik. Poslovitsa. Zagadka (Struktura, smysl, tekst)* [Paremiological collection. Proverb. Riddle (Structure, meaning, text)]. Moscow, pp. 35–52.
50. Shmelev, A.D., 1988. The problem of selecting the relevant denotative space and types of world-producing operators. In: *Referentsiya i problemy tekstoobrazovaniya* [The reference and problems of text formation]. Moscow, pp. 64–81.
51. Shmelev, A.D., 2002. Referential mechanisms of language. In: Shmelev, A.D. *Russkii yazyk i vneyazykovaya deistvitel'nost'* [Russian language and extralinguistic reality]. Moscow, pp. 13–201.
52. NKRYa. *Natsional'nyi korpus russkogo yazyka* [Russian National Corpus]. Available at: <http://www.ruscorpora.ru> [Accessed 03 March 2017].
53. Schedrin, V. Sch., 2014. *Khodit' v laptyakh da po parketu ne soobrazno etiketu...* [To walk in bast shoes and on the parquet floor is not according to etiquette...] Available at: <https://www.chitalnya.ru/work/979764/> [Accessed 03 March 2017].
54. *Filipp Kirkorov gotov snova stat' papoi* [Philip Kirkorov is ready to become a father again] Available at: <https://deti.mail.ru/news/filipp-kirkorov-gotov-snova-stat-otcom> [Accessed 03 March 2017].
55. *Lapti* [bast shoes]. Available at: <https://ru.wikiquote.org/wiki/%D0%9B%D0%B0%D0%BF%D1%82%D0%B8> [Accessed 03 March 2017].
56. *Mams klab* [Mum's club]. Available at: <http://mams-club.ru/forum/40/16376/390573/index.html> [Accessed 03 March 2017].
57. *Poslovitsy pro lapty* [Proverbs about bast shoes]. Available at: http://detskiychas.ru/proverbs/poslovitsy_pro_lapty/ [Accessed 03 March 2017].

The author

Prof Maria L. Kovshova, Senior Research Fellow, the Institute of Linguistics, the Russian Academy of Sciences, Russia.

E-mail: kovshova_maria@list.ru

To cite this article:

Kovshova M. 2017, On the problem of cultural reference of proverbs (the Russian proverbs with images of clothing), *Slovo.ru: baltijskij accent*, Vol. 8, no. 3, p. 67–93. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-4.

ДЭНИЕЛ ЭВЕРЕТТ И ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЯ¹

П. С. Дронов²

Исследуются взгляды американского лингвиста Д. Эверетта на материале его программных произведений «Не спи – кругом змеи!» и «Язык как орудие культуры». Цель статьи – проследить и проанализировать связь этих работ с различными научными школами и выявить их отношение к лингвокультурологии. Определения языка и культуры, данные Эвереттом, сопоставляются со взглядами представителей различных школ и течений в лингвистике. Интересной особенностью является то, что в работах Эверетта почти не употребляется термин «языковая картина мира», однако анализ богатого эмпирического материала, представленный им, по сути, раскрывает тему языковой картины мира и выражает точку зрения, близкую позициям А. Вежбицкой и В.Н. Телия. В конце статьи Д. Эверетт сравнивается с Э. Бенвенистом: подобно последнему, не будучи явным приверженцем какой-либо научной школы, он дает подробное описание идей и взглядов в современной лингвистике.

Ключевые слова: Дэниел Эверетт, лингвокультурология, языковая картина мира, язык как орудие культуры.

В своих академических и научно-популярных работах Дэниел Эверетт, заведующий кафедрой лингвистики Университета штата Иллинойс, постоянно поднимает вопрос связи языка и культуры (см. [12–14]). Мы рассматриваем его взгляды, прежде всего, на материале двух программных произведений: «Не спи – кругом змеи!» и «Язык как орудие культуры» (*Language: The Cultural Tool*). Последняя работа пока не переведена на русский язык.

Тема данной статьи – выявить точки соприкосновения идей Д. Эверетта с лингвокультурологией.

Сам Эверетт признает, что до своего знакомства с пираха, или пирахан (*Pirahã*), единственным оставшимся языком из семьи мура, на котором говорят около 300 человек, живущих по берегам реки Маиси в бассейне Амазонки, – он был, скорее, сторонником идей Н. Хомского и его последователей-генеративистов (Р. Джекендоффа, У.Т. Фитча и др.). Как известно, одним из постулатов генеративной грамматики является наличие двух структур, определяющих язык, – поверхностной (грамматики отдельных языков) и глубокой (базовый компонент, общий для всех языков). Ядром базового компонента выступает рекурсивный механизм:

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-28-00130) в Институте языкознания РАН.

² Институт языкознания РАН,
125009, Россия, Москва, Большой Кисловский пер., 1, стр. 1.
doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-5

Поступила в редакцию 15.09.2017 г.

© Дронов П. С., 2017

Эти структуры порождаются при помощи рекурсивной процедуры, которая служит опосредующим звеном в установлении соответствий между речевыми формами или формами, соотносенными со знаковыми образованиями, и значениями, включающими в себя семантику слов и предложений, а также определяет, как они должны быть расположены и интерпретированы в дискурсе (These structures are generated by a recursive procedure that mediates the mapping between speech- or sign-based forms and meanings, including semantics of words and sentences and how they are situated and interpreted in discourse) [15, p. 2].

Рекурсия при этом объявляется единственным уникальным свойством человеческого языка, поэтому говорится о языке в узком смысле (рекурсивный механизм) и языке в широком смысле (прочие аспекты языка). Эверетт, как известно, уже в первых своих работах постулировал отсутствие рекурсии по крайней мере в одном языке — пираха, а также начал писать о культурных ограничениях на грамматику этого языка. В данной статье мы рассмотрим его идеи о связи языка и культуры (в сепировском смысле, то есть как социально унаследованной совокупности практических навыков и идей, характеризующих образ жизни сообщества или этноса)³.

Краткая справка об истории вопроса. Идея о связи языка и культуры имеет давнюю историю: еще в XVIII веке И. Г. Гердер писал о взаимосвязи четырех фундаментальных явлений, характерных для человека — языка, культуры, общества и «национального духа» [4]. О зависимости мышления от конкретного языка писал В. фон Гумбольдт [16, S. 2]. Позднее связью языка и культуры, их взаимовлиянием занимались братья Гримм, Ф. И. Буслаев, А. А. Потебня, Г. О. Винокур, которому принадлежат слова: «Язык есть условие и продукт человеческой культуры» [3, с. 209]⁴. В XX веке ее продолжали исследовать неогумбольдтианцы (Л. Вайсбергер, Й. Трир, В. Порциг, Г. Ипсен и др.), этнолингвисты (прежде всего, Э. Сепир и Б. Л. Уорф), представители лингвокультурологических направлений (например, школа В. Н. Телия во фразеологии — М. Л. Ковшова, Д. Б. Гудков, И. В. Зыкова и др.). На основе идей гумбольдтианства и этнолингвистики появилось понятие языковой картины мира (Л. Вайсбергер, Ю. Д. Апресян, А. Вежбицка и др.). В трактовке Ю. Д. Апресяна языковая картина мира может быть определена следующим образом:

Каждый естественный язык отражает определенный способ восприятия и организации (= концептуализации) мира. Выражаемые в нем значения складываются в некую единую систему взглядов, своего рода коллективную философию, которая навязывается в качестве обязательной всем носителям языка. Свойственный данному языку способ концептуализации действительности отчасти универсален, отчасти национально специфичен, так что носители разных языков могут видеть

³ Вспомним остроумное замечание Д. Эверетта о том, что лингвисты преимущественно говорят друг с другом о лингвистике и лингвистах, а философы — о философии, философах и вине.

⁴ Ср. также триаду Клода Леви-Строса: «Язык — часть культуры, ее продукт и ее основание» (цит. по [11, разд. I]).



мир немного по-разному, через призму своих языков. С другой стороны, языковая картина мира является «наивной» в том смысле, что во многих существенных отношениях она отличается от «научной» картины. При этом отраженные в языке наивные представления отнюдь не примитивны: во многих случаях они не менее сложны и интересны, чем научные. Таковы, например, представления о внутреннем мире человека, которые отражают опыт интроспекции десятков поколений на протяжении многих тысячелетий и способны служить надежным проводником в этот мир. В наивной картине мира можно выделить наивную геометрию, наивную физику пространства и времени, наивную этику, психологию и т. д. [5].

Основные положения лингвокультурологии перечислены в работах [7; 8; 10].

Взгляды Д. Эверетта на язык и культуру. О взглядах автора можно судить уже по структуре его книг. Типичная глава в «Не спи — кругом змеи!» состоит из следующих разделов:

- введение: история из жизни автора, содержащая наблюдения за языком и культурой, например, индейцев и определенную мораль;
- основная часть: теоретические положения, дополняющие предыдущий раздел и содержащие примеры из языков Южной и Северной Америки (пираха, суя, чероки и т. д.) с параллелями в английском (реже — прочих индоевропейских) языках;
- заключение: повторение названных выше постулатов в краткой форме.

В книге «Язык как орудие культуры» Эверетт начинает отходить от этой модели: в начале главы он задает общетеоретический вопрос («Что есть язык?», «Есть ли определенный ген языка?», «Существуют ли языковые универсалии?» и т. д.), перечисляет основные точки зрения и начинает последовательно критиковать те из них, которые постулируют Н. Хомский, С. Пинкер и У. Т. Фитч. Эверетт не приемлет самой концепции нативизма, языка как инстинкта (по Пинкеру). К примеру, в главе «У Платона проблемы? / Есть ли у Платона задача?» (*Does Plato Have a Problem?* — аллюзия на геометрическую задачу, которую в диалоге Платона «Менон» Сократ дает мальчику-рабу, чтобы доказать, что всякое знание на самом деле есть воспоминание (др.-греч. — ἀνάμνησις) из прежней, потусторонней жизни души) он подробно рассматривает работы, посвященные гену FOXP2 и его мутациям у британской семьи KE (фамилия не раскрывается из этических соображений), приводящим к вербальной диспраксии. Эверетт пишет о том, что этот ген не может быть назван «геном языка» или «геном грамматики», поскольку его мутации вели не только к патологиям речи, но и к когнитивным расстройствам. В следующей главе, «Универсалии и компетенции» (*Universals and Faculties*), он, говоря об аргументации генеративистов, не без издевки вспоминает старый американский анекдот о двух протестантах — буквалисте и либерале⁵. Интересно,

⁵ Протестант-буквалист стоит на улице и кричит:

— Слава Богу! Аллилуйя! Слава Богу! Аллилуйя!

Мимо проходит представитель либерального протестантизма (*liberal theology*):

— Зачем ты кричишь «аллилуйя»?

— Я прочитал в Библии, что Господь спас Моисея и народ Израилев, проведя их по Черному морю, и утопил в этом море фараона и его войско!

что, критикуя генеративистов, он продолжает пользоваться их терминологией, в том числе в словообразовании или синтаксисе, например употребляет термин *cranberry morph* — обозначение морфемы в составе композита, утратившей исходную форму и лишенной денотата (*cran-* в *cranberry*), а также уникального компонента в составе идиомы наподобие *лясы в лясы точить* (фразеологического единства по В. В. Виноградову).

Выше было упомянуто название главы «Универсалии и компетенции». Эверетт не только не приемлет компетенции (по его выражению, «человек — не зеленая мартышка»), но и отрицает сам факт наличия языковых универсалий: для него есть только тенденции (например, тенденция к следованию темы за ремой, преобладание порядка слов SOV и SVO в языках мира). Формула Эверетта: Когниция + Культура + Коммуникация = Язык (The formula that summarizes my own concept of language is: Cognition + Culture + Communication = Language) [14, с. 28]. Он расшифровывает ее так:

Всякий нормальный человек обладает головным мозгом, является членом общества с какими-либо ценностями и испытывает потребность в общении, и при соединении этих трех факторов появляется язык. Коммуникация отвечает за постановку задачи. Мозг эту задачу решает. Но не стоит забывать, что эту коммуникативную задачу индивиды не обязаны решать «с нуля». Один из плюсов принадлежности к человеческому обществу, общине — необходимость учить язык, который для нас разработали другие. Наш мозг готов учить язык, потому что за тысячи лет эволюции человека и истории языка человек и язык стали друг другу «впору». То есть на протяжении сотен или тысяч лет ценности любого общества позволяли ему подгонять язык под свои нужды» (Each normal human being has a brain, belongs to a community with values, and needs to communicate, and the confluence of these states results in language. Communication sets up a problem to be solved. Our brains solve it. But let us not forget that this communication problem does not need to be solved *ex nihilo* by each individual. Part of the benefit of belonging to a community is having a language to learn, one that others have developed for us. Our brains are up to this learning task because, through thousands of years of human evolution and the history of language, language and humans have grown to fit one another. That is, every society's values have helped mold a language to its needs over hundreds or even thousands of years.) [4, с. 28].

Культура же, по Эверетту, влияет не только на язык, но даже на генотип (в качестве одного из примеров автор приводит появление у кочевых народов пе-

— Глупец, — снисходительно говорит либеральный протестант. — Там не вполне верный перевод. На самом деле Черное море (*Red Sea*) надо переводить как «Море тростника» (*the Sea of Reeds*), и глубина там была по щиколотку.

— Понятно... — огорченно говорит фундаменталист. Либеральный протестант идет дальше, но тут же снова слышит за спиной:

— Слава Богу! Аллилуйя! Слава Богу! Аллилуйя!

Он подходит к фундаменталисту снова:

— Ну что на этот раз? Я же сказал тебе, что там глубина была по щиколотку!

— Я славлю Бога, потому что там глубина по щиколотку, а Господь фараона все равно утопил! [14, с. 59].



реносимости лактозы) и фенотип (телосложение индейцев пираха, не обусловленное генетикой: пираха отличаются большим генетическим разнообразием — главным образом, потому что у них часто случаются связи с представителями иных племен или бразильскими торговцами). Объясняя когнитивную и коммуникационную, автор посвящает значительную часть соответствующих глав семантике (прежде всего, природе знака по Пирсу и Соссюру; семантическим полям на примере терминов родства и цветообозначения или, в случае пираха, их отсутствию), теориям коммуникации (останавливаясь на К. Шенноне), фонетике и фонологии (рассматривая, в частности, фонетические варианты в мужской и женской речи на примере пираха и ряда других языков). В этом смысле его вторая книга больше похожа на учебник «Введение в языкознание» или «Общее языкознание», с поправкой на популярный стиль изложения и особенности цитирования⁶.

В своих взглядах он обнаруживает определенную близость к лингвокультурологии в нашем понимании; ср. следующую цитату:

Культуры прибавляют к форме знака индивидуальные функциональные измерения. Помимо слов, примерами являются шутки, стихи, повествования, фразеологизмы и т.д. В словах и предложениях мы встречаем два формообразующих параметра. Первый — общий принцип, проистекающий из самой природы коммуникации: увеличение объема информации (в контексте конкретной культуры) = увеличение длины языковой единицы. Но, с другой стороны, есть еще принцип, согласно которому «культура определяет языковую сложность», — иначе говоря, «то, что считается простым в одном языке, может считаться сложным в другом» (Cultures add their individual functional dimensions to form. In addition to words, other examples come from jokes, poems, stories, idiomatic expressions, and so on. We encounter two form-building parameters at work in words and sentences. The first is the general principle deriving from the very nature of communication, namely, that more information (in the context of a specific culture) = longer linguistic unit. But then we also have the principle that 'culture determines information complexity' or, to put it another way, 'what counts as simple in one language may count as complex in another.')

[14, p. 69–70].

Это высказывание перекликается с классификацией видов культурных компонентов языкового знака, предложенной В.Н. Телия: культурные семы (культурно-маркированные смыслы, входящие в денотативный аспект значения, обозначающего идиоэтнические реалии, в том числе безэквивалентную лексику); культурные концепты, ставшие итогом концептуализации культурно-значимых непредметных сущностей; культурный фон (маркированные ассоциации, не входящие в значение, но проявляющиеся в дискурсе); культурные коннотации (интерпретация языкового знака на основе ассоциаций с эталонами и стереотипами) [9, с. 14–15].

⁶ В своих научно-популярных работах Эверетт, как правило, дает крайне общие ссылки наподобие «в статье 2002 г., вышедшей в журнале *Nature*». В русском издании [12] эта особенность частично сохранена (подробные биографические ссылки оформлены как примечания редакторов).

В качестве культурно-обусловленных примеров Эверетт приводит пространственные предлоги: среди исследуемых им языков бассейна Амазонки в трех языках — пираха, банава, вари — для обозначения положения в пространстве используется всего один предлог. Положение в пространстве уточняется с помощью аффиксов (прежде всего, в пираха с его развитой глагольной морфологией: в этом языке, например, есть суффиксы со значениями 'движение сверху вниз', 'движение снизу вверх') или иных средств; функция предлога при этом — указать слушающему на то, что надо обратить внимание на глагол. В то же время в других языках, таких как нисгаа⁷, употребляются слова со значениями 'на горизонтальной поверхности' (ср. нем. *auf*), 'вогнутой стороной вниз', 'плотно прилегающий' (англ. *flat against*). Эверетт пишет:

То, что такие довольно сложные для человека, говорящего по-английски, понятия выражаются в этом языке одним словом, заставляет сделать два вывода. Во-первых, становится ясно, что значение и форма, которую оно принимает, частично обусловлены культурой: в английском языке такие понятия отдельными словами не обозначаются, и сами эти понятия не стали в нем базовыми. Во-вторых, культурой обусловлено и то, что можно рассматривать как «больше информации». Например, то, что по-английски выражается с помощью словосочетания, в языке нисгаа звучит как одно слово. Это интересно потому, что если носители языка решают кодировать подобные значения одним словом, то такой тип информации используется чаще, более распространен с культурной точки зрения и, соответственно, менее информативен, чем та же информация на английском языке (That such relatively complex concepts, from an English speaker's perspective at least, appear as simple words shows us a couple of things. First, it makes it clear that meaning and the form that it takes is partially cultural. We do not have individual words that mean these things in English. Our culture has not made such meanings basic. Second, what counts as 'more information' is also cultural. What is expressed as a phrase in English, for example, is a simple word in Nishga. This is interesting because the decision by Nishga speakers to encode these meanings into single words means that this type of information is more frequently used, more culturally common, and thus less informative than the same information would be in English.) [14, p. 70].

Точно так же культурно-обусловленным Эверетт называет принцип непосредственности восприятия/опыта (*immediacy of experience*) в пираха. В этом языке и появление объекта, и его исчезновение (любое изменение статической картины) обозначаются одним словом *xibiríio*.

Мы можем привести множество примеров тому в других языках — ср. безэквивалентное русское существительное *тоска* (например, в книге «Ключевые идеи русской языковой картины мира» [6]) или неполную омонимию, а в диахронии — недавнее разделение ирландских предлогов *do* 'по направлению к' и *de* 'по направлению от' (например, *di* 'от нее; к ней'); энантиосемию устойчивых словосочетаний с компонентом *coinne* 'назначение': *i gcoinne*₁ 'предназначенный', *i gcoinne*₂ 'противоречащий; находящийся напротив; выступающий против' (букв. «в назначении»). Ср. также движение по кругу в пространстве (*deas* 'правый, красивый', *ó dheas* 'на юг', букв. «справа», *ó dheas*

⁷ Язык индейцев на западе Канады, относящийся к цимшианской языковой семье.



lámh soir 'на юго-восток', букв. «с правой руки назад», *soir* 'с запада на восток, сзади вперед' – *anoir* 'с востока на запад, спереди назад') и времени (*riamh* 'всегда; никогда в прошлом', *go deo* 'всегда; никогда в будущем').

По Эверетту, язык – это орудие культуры, которое одновременно само изменяет эту культуру [14, р. 123]. Интересно и то определение культуры, которое он дает. Автор сопоставляет две точки зрения: определение культуры, данное английским этнографом Э. Тайлором (культура в широком смысле как единое и сложное целое, содержащее в себе знания, верования, искусство, мораль, обычай и любые иные способности и привычки, приобретаемые человеком как членом общества), и определение, данное американским культурологом К. Гирцем (передаваемая из поколения в поколение модель значений, выраженных в форме символов; система унаследованных концепций в форме символов, посредством которых люди общаются, сохраняют и развивают знание о жизни и отношение к ней). Отчасти соглашаясь с тем и другим, Эверетт указывает на слабое место обеих точек зрения – приписываемую ценностям общества, знаниям и верованиям статичность. Очевидно, что сами они, как результат общественного договора, также меняются. Автор в своих работах приводит примеры из культуры южноамериканского народа маве: они со временем позабыли значение символов на культурном артефакте – священной палице «порантинг», на которой, по легенде, перечислены божественные предписания добра и зла. Кроме того, примером таких изменений в результате общественного договора является эволюция политкорректности и употребления гендерно-нейтральных местоимений типа *they*, *s/he* в английском языке.

Эверетт высказывает мысль о том, что речь и дискурс определяют выбор языковых средств и длину сообщения. Сама эта идея не нова: здесь можно вспомнить и постулаты Г. П. Грайса, и работы о стилистике, и сами определения речи по Э. Бенвенисту («язык, присваиваемый говорящим» [2, с. 300]), а также дискурса по Н. Д. Арутюновой («речь, погруженная в жизнь» [1, с. 135–136]) – однако в данном случае она подкрепляется обширными данными из известных автору языков и снабжается нетривиальными аналогиями. Приведем цитату:

В языке кинседжи, или суя⁸, каждый тип пения и речи сформирован его структурой – его предназначением в обществе кинседжи, местом его исполнения, аудиторией и исполнителем. Песни кинседжи не просто существуют для того, чтобы выполнять общественные функции: сама форма их ограничена выполняемыми функциями. Например, речь юноши перед церемонией инициации при достижении половой зрелости кратка: он не должен долгой речью или песней задерживать ритуал, который проходит сразу много мужчин.

Точно так же современная западная музыка сформирована своей функцией, по крайней мере, частично. Рок-н-ролл, блюз, джаз и все прочие жанры узнаются по форме и функциям. <...> Получается двенадцать тактов, поэтому еще говорят «двенадцатитактовый блюз». Всё просто. Но только не пытайся возиться с этой формулой. Попытаешься ее изменить – рискуешь испортить блюз!

⁸ Один из языков семьи же, на котором говорят около трехсот человек, проживающих в национальном парке Шингу, Бразилия.



(Each type of song and speech in Kisedje is shaped by its function – the purpose it serves in their society, its place of performance, and its audience and performer. Kisedje songs not only exist to fulfill social functions, but their very form is constrained by the functions they fulfill, such as the brevity of the young man’s speech before the puberty ceremony – he must not delay the ritual, which applies often to many men at once, by a prolonged speech or song.

Modern western music is likewise shaped at least in part by its function. Rock ‘n’ roll, blues, jazz, classical and all other genres are recognized by their forms and functions. <...> That makes twelve bars in all. Hence the phrase ‘twelve-bar blues.’ Simple. But don’t mess with the formula. Try to change it and you run the risk of ruining the blues, man.) [14, p. 23].

Как ни удивительно, Эверетт практически не употребляет термин «языковая картина мира», не упоминает имен братьев Гримм, К. Леви-Стросса или А. Вежбицкой (из работ XIX – начала XX века он цитирует преимущественно В. фон Гумбольдта и Л. С. Выготского). Несмотря на это, благодаря богатому эмпирическому материалу Эверетт, по сути, выражает и их точку зрения и постоянно пишет о языковой картине мира; в конце концов, хотя Ч. Огден и А. Ричардс в своей монографии «Значение значения» не употребляли слово «семантика», их работа не перестала быть посвященной семантике.

Вместо заключения. Д. Эверетта можно сравнить с Э. Бенвенистом: подобно этому ученому, Эверетт, не будучи явным приверженцем какой-либо научной школы, дает подробное описание идей и взглядов в современной лингвистике – пусть и не лишённое предвзятости (особенно в отношении генеративистов). Аналогия будет еще более очевидной, если вспомнить взгляды Бенвениста на исследования, находящиеся на стыке языка и культуры:

Углубляясь в природу языка, вскрывая его связи как с мышлением, так и с поведением человека и основами культуры, эти исследования начинают проливать свет на глубинное функционирование сознания в разнообразных мыслительных операциях. Смежные науки следуют за этими успехами лингвистики, в свою очередь содействуют им, используя лингвистические методы, а зачастую и лингвистическую терминологию. Все это позволяет предвидеть, что такие параллельные исследования породят новые дисциплины и будут способствовать развитию подлинной науки о культуре, которая заложит фундамент теории символической деятельности человека [2, с. 32].

Список литературы

1. Арутюнова Н.Д. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В.Н. Ярцева. М., 1990.
2. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
3. Винокур Г.О. О задачах истории языка // Избранные труды по русскому языку. М., 1959. С. 206 – 225.
4. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
5. Зализняк Анна А. Языковая картина мира // Энциклопедия «Кругосвет». URL: http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/YAZIKOVAYA_KARTINA_MIRA.html (дата обращения: 14.03.2017).
6. Зализняк Анна А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира : сб. ст. М., 2005.



7. Ковшова М.Л. Лингвокультурологический метод во фразеологии: коды культуры. М., 2012.
8. Ковшова М.Л., Гудков Д.Б. Словарь лингвокультурологических терминов. М., 2017.
9. Телия В.Н. Номинативный состав языка как объект лингвокультурологии // Национально-культурный компонент в тексте и языке : тез. докл. Междунар. науч. конф. : в 2 ч. Минск, 1994.
10. Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.
11. Хроленко А.Т. Основы лингвокультурологии : учеб. пособие. М., 2009.
12. Эверетт Д.Л. Не спи — кругом змеи! Быт и язык индейцев амазонских джунглей / сост. А.Д. Кошелев. М., 2016 (Разумное поведение и язык. Language and Reasoning).
13. Everett D. Don't Sleep There Are Snakes: Life and Language in the Amazonian Jungle. Vintage Departures, 2008.
14. Everett D. Language: The Cultural Tool. Profile Books, 2013.
15. Hauser M. D., Yang C., Berwick R. C. et al. The mystery of language evolution // Frontiers in Psychology. 2014. 7 May.
16. Humboldt H.W. von. Wilhelm von Humboldts Werke / A. Leitzmann (Hrsg.). Berlin, 1905. Bd. 4.

Об авторе

Дронов Павел Сергеевич, кандидат филологических наук, научный сотрудник, Институт языкознания РАН, Россия.

E-mail: nord.dronov@gmail.com

Для цитирования:

Дронов П.С. Дэниел Эверетт и лингвокультурология // Слово.ру: балтийский акцент. 2017. Т. 8, № 3. С. 94–103. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-5.

DANIEL L. EVERETT AND CULTURAL LINGUISTICS

P. Dronov¹

¹ Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
1/1 Bolshoy Kisloussky Ln, Moskow, 125009, Russia

Submitted on September 15, 2017

This paper deals with the views of Daniel L. Everett as exemplified in his major works Don't Sleep, There Are Snakes and Language: The Cultural Tool. The aim of this study is to analyse the connection of these works to various schools of thought and to examine the possible link with linguistic cultural studies. Everett's definitions of language and culture are contrasted with those of various schools in linguistics. It should be noted that Everett does not appear to use the term linguistic worldview. Yet, due to the rich empirical evidence found and set out in his books and papers, Everett effectively summarizes the views on the subject of worldview. Everett's standpoint does not show significant differences from those of Anna Wierzbicka, or Veronika N. Teliya. At the end of this article, Everett is compared to Émile Benveniste, who – while not belonging explicitly to any school of thought – gave an exhaustive description of concepts and ideas found in contemporary linguistics.

Key words: Daniel L. Everett, linguistic cultural studies, linguistic worldview, language as a cultural tool.

References

1. Arutyunova, N.D., 1990. Discourse. In: V.N. Yartsev, ed. *Lingvisticheskii entsiklopedicheskii slovar'* [Linguistic encyclopedic dictionary]. Moscow.
2. Benvenist, E., 1974. *Obshchaya lingvistika* [General Linguistics]. Moscow.
3. Vinokur, G.O., 1959. On the objectives of the history of language. In: Vinokur, G.O. *Izbrannye trudy po russkomu yazyku* [Selected works on the Russian language]. Moscow, pp. 206–225.
4. Gerder, I.G., 1977. *Idei k filosofii istorii chelovechestva* [Ideas to the philosophy of the history of mankind]. Moscow.
5. Zaliznyak, A.A. *Yazykovaya kartina mira* [Language picture of the world]. Available at: http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/YAZIKOVAYA_KARTINA_MIRA.html [Accessed 13 April 2017].
6. Zaliznyak, A.A., Levontina, I.B., Shmelev, A.D., 2005. *Klyucheveye idei russkoi yazykovoi kartiny mira* [Key ideas of the Russian language picture of the world]. Moscow.
7. Kovshova, M.L., 2012. *Lingvokul'turologicheskii metod vo frazeologii: Kody kul'tury* [Linguistic-cultural method in phraseology: Codes of culture]. Moscow.
8. Kovshova, M.L., Gudkov, D.B., 2017. *Slovar' lingvokul'turologicheskikh terminov* [Dictionary of linguistic-cultural terms]. Moscow.
9. Teliya, V.N., 1994. Nominativs composition of language as a subject of linguoculturology. In: *Natsional'no-kul'turnyi komponent v tekste i yazyke* [National-cultural component in the text and language]. Minsk. Part 1.
10. Teliya, V.N., 1996. *Russkaya frazeologiya. Semanticheskii, pragmaticheskii i lingvokul'turologicheskii aspekty* [Russian phraseology. Semantic, pragmatic and linguocultural aspects]. Moscow.
11. Khrolenko, A.T., 2009. *Osnovy lingvokul'turologii* [Basics of linguoculturology]. Moscow.
12. Everett, D.L., 2016. *Ne spi – krugom zmei! Byt i yazyk indeitsev amazonskikh dzhunglei* [Don't Sleep – There are snakes! Life and language in the Amazonian jungle]. Moscow.
13. Everett, D., 2008. *Don't Sleep There Are Snakes: Life and Language in the Amazonian Jungle*. Vintage Departures.
14. Everett, D., 2013. *Language: The Cultural Tool*. Profile Books.
15. Hauser, M.D., Yang, C., Berwick, R.C. et al., 2014. The mystery of language evolution. *Frontiers in Psychology*, 07 May.
16. Humboldt, H.W. von., 1905. *Wilhelm von Humboldts Werke. Bd. 4.* / ed. by A. Leitzmann. Berlin.

The author

Dr Pavel S. Dronov, Research Fellow, the Institute of Linguistics, the Russian Academy of Sciences, Russia.

E-mail: nord.dronov@gmail.com

To cite this article:

Dronov S. 2017, Daniel Everett and Cultural Linguistics, *Slovo.ru: baltiiskij accent*, Vol. 8, no. 3, p. 94 – 103. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-5.

ЗАГАДКА КАК ОБЪЕКТ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ¹О. С. Орлова²

Статья посвящена загадке как объекту лингвистического исследования. Отмечается, что на современном этапе развития науки о языке эта тема не теряет своей актуальности, так как не в полной мере рассмотрена загадка с позиций лингвокультурологии, прежде всего, не выявлены и не описаны культурные смыслы, хранящиеся в традиционных загадках народов мира. Однако, чтобы перейти к данному этапу изучения загадки, необходимо проанализировать уже существующие труды наиболее видных исследователей, когда-либо обращавшихся к изучению загадки с различных позиций, – это и является целью данного исследования. Рассматриваются наиболее фундаментальные труды, посвященные структуре, семантике и прагматике загадки, освещаются взгляды отечественных и зарубежных ученых на различные аспекты исследования загадки в рамках двух основных подходов к ее изучению – филологического и этнолингвистического. Отмечается вклад составителей сборников загадок в их изучение; рассматриваются различные способы организации сборников загадок на примере русскоязычных и англоязычных изданий. Выявляется общее и специфическое во взглядах ученых, когда-либо обращавшихся к изучению загадки, на проблематику ее исследования; суммируются выводы авторов, а также закладываются основы для дальнейшего исследования загадки с позиций науки о языке, прежде всего в контексте лингвокультурологического исследования.

Ключевые слова: загадка, прямой и образный компонент, метафора.

Загадка, как она определена В. Далем, это «что-либо загадочное, сомнительное, неизвестное, возбуждающее любопытство; иносказание или намеки, окольная речь, обиняк; краткое иносказательное описание предмета, предлагаемое для разгадки» [3, с. 506]. Начало изучения загадки в науке о языке связывают с XIX веком. За сравнительно недолгий срок исследования этого жанра можно выделить два основных периода – филологический (вторая половина XIX – первая половина XX века) и этнолингвистический, или антропологический (вторая половина XX века – настоящее время) [10, с. 40].

Началом изучения загадки можно считать ее определение, данное Аристотелем. Согласно Аристотелю:

...Сущность загадки состоит в том, чтобы, говоря о действительном, соединить с ним невозможное. Посредством сочетания общеупотребительных слов этого сделать нельзя, а при помощи метафор возможно, например, «Мужа я видел, огнем припаявшего медь к человеку» и т. п. [1, с. 1099].

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-28-00130 «Лингвистические технологии во взаимодействии гуманитарных наук») в Институте языкознания РАН.

² Московская международная академия (Московский институт лингвистики), 129075, Россия, Москва, Новомосковская ул., 15а, стр. 1.

Поступила в редакцию 15.09.2017 г.

doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-6

© Орлова О. С., 2017

В этнолингвистике объектом изучения является загадка, понимаемая как текст культуры, а также условия ее бытования. Загадка и разгадка — это знание, передающееся из поколения в поколение [10, с. 40]. Особое внимание уделяется вопросно-ответной форме загадки, ее метафоричности, неполноте описания загаданного денотата.

В отечественной филологии большой вклад в «загадковедение» внесли такие исследователи, как В. Н. Топоров, А. Н. Журинский, Ю. И. Левин, А. В. Головачева, М. А. Рыбникова, Д. Н. Садовников, В. В. Митрофанова, М. Л. Ковшова и др. Среди зарубежных авторов, чьи труды посвящены загадкам, выделяются С. Я. Сендерович, Э. Кёнгэс-Маранда, Р. Петш, А. Тэйлор, Р. Джордж и А. Дандес, Т. Грин и В. Пепичелло, И. Хэмнетт, Ч. Скотт, Р. Д. Абрахамс и др.

Прежде всего, необходимо отметить особый вклад в изучение загадки составителей соответствующих сборников. Так, наиболее известными и объемными сборниками русских загадок можно назвать издания Д. Н. Садовникова «Загадки русского народа» (1876), «Загадки» М. А. Рыбниковой (1931), а также «Загадки» В. В. Митрофановой (1968). Среди сборников англоязычных загадок можно выделить вышедшую в 1951 году книгу А. Тейлора «Английские загадки в устной традиции» (*English Riddles from Oral Tradition*), а также «Англо-саксонские загадки Эксетерского кодекса/Эксетерской книги» (*Exeter Book*, 1961).

В основе большинства рассматриваемых сборников лежит тематический способ организации. Так, в сборнике «Загадки русского народа» Д. Н. Садовникова находим загадки на следующие темы: жилище, тепло и свет, внутреннее убранство, домашнее хозяйство (утварь и посуда), пища и питье, рукоделие (пряжа, ткань, шитьё), одежда и украшения, двор, огород и сад, домашние животные, упряжь и выезд, на селе, земледельческие работы, в поле, лес, на пасеке, вода, мир животных (звери, птицы, рыбы, гады и прочее), люди и строение их тела, земля и небо, явления природы (погода), понятия о времени, жизни, смерти, душе и прочее, вера, обряды и порядки, грамота и книжная мудрость. Садовников, однако, отмечает, что при группировке загадок по темам не все из них нашли свое место в разделах сборника. По этой причине он включил в свой сборник еще два раздела: вопросы и ответы, а также счет и задачи [9].

Отличный способ организации загадок находим в работе А. Тэйлора, ставящего во главу угла не загаданный денотат, а образный компонент загадки. Так, у А. Тэйлора загадки организованы по следующим разделам: *comparisons to living creatures* (сравнение с живыми существами), *comparisons to an animal* (сравнение с животным), *comparisons to several animals* (сравнение с несколькими животными), *comparisons to a person* (сравнение с человеком), *comparisons to several persons* (сравнение с несколькими людьми), *comparisons to plants* (сравнение с растениями), *comparisons to things* (сравнение с неодушевленными предметами), *enumerationsofcomparisons* (сравнение с несколькими различными объектами), *enumerationsintermsofformorformandfunction* (сравнение с несколькими объектами по форме или по форме и функции), *enumerationsintermsof colour* (сравнение с несколькими объектами по цвету), *enumerationsintermsofacts* (сравнение с несколькими объектами по действию) [15].



Значение сборников загадок, подобных указанным выше, трудно переоценить, так как они вмещают в себя «загадочные» тексты, отражающие картину мира народов, которым принадлежат, и содержат материал для дальнейших исследований.

Ученые, обратившиеся к рассматриваемому жанру, пытаются установить «истинные» / «подлинные» загадки, реконструировать «загадочный» прототекст. При этом важную роль играет разделение народной и литературной загадок. К «истинной» загадке, как правило, относят народную. В своих трудах, посвященных загадке, отечественные и зарубежные авторы исходят из того, что она предполагает наличие вопроса/загадки и ответа/разгадки, уделяют особое внимание описательной части/вопросу, а также пытаются проследить связь загаданного предмета, явления или действия с тем, как они представлены в тексте загадки.

В.Н. Топоров рассматривает загадку как явление культурно-языковое и утверждает, что загадку следует изучать, принимая во внимание то, что ее исходный локус представляет собой некий текст, понимаемый как целое, а «отдельная загадка не более чем отпавший от сакрального целого тела его профанизированный член» [11, с. 472]. «Загадочный» текст, основной особенностью которого является метафоричность, автор относит к текстам с четко выраженной формальной спецификой. Загадка, по В.Н. Топорову, имеет вопросно-ответный характер, и основу ее составляет именно вопрос. Автор выделяет два основных типа загадок, исходя из связи вопроса и ответа: в первом типе вопрос может иметь более одного ответа, все из которых признаются правильными, а во втором загадчик ведет сознательно запланированную игру, предполагая опровержение наиболее очевидного разгадчику ответа. Особенность языка текста загадки, согласно В.Н. Топорову, состоит в своеобразии распределения стандартных элементов языка, а также в наличии загадочного элемента. Для загадки также характерна совокупность относительно часто повторяющихся элементов, у них особое значение для загадок, обладающих стихотворно-поэтической природой, имеют ритм и рифма [11, с. 472–483].

Ю.И. Левин дает определение загадки с семантической точки зрения, называя загадку текстом, денотатом которого служит некоторый объект, в самом этом тексте явно не названный и исчерпывающим образом не описанный. При этом автор отмечает, что обязательной функцией данного текста является побуждение адресата назвать денотат. По Ю.И. Левину, принципом существования загадки следует считать сознательную зашифрованность отношения знака к денотату [7, с. 283]. Ю.И. Левин, исследуя семантическую структуру загадки, выделяет три основных типа загадки: «признаковые» (*Маленький, горький, луку брат (чеснок)*) «сегментные» (*Четыре уха, а перьев не считать (подушка)*) и «сегментно-структурные» (*Три теленка, один хвост (вилка)*) [7, с. 290–291]. Загадка, по Ю.И. Левину, обладает такими свойствами, как структурность (построена с использованием формальных семантических механизмов) и нереалистичность (описывает невозможную или неправдоподобную ситуацию), каждое из которых и формирует внутренний point. Отмечается и существование загадок, которые внутренним семантическим

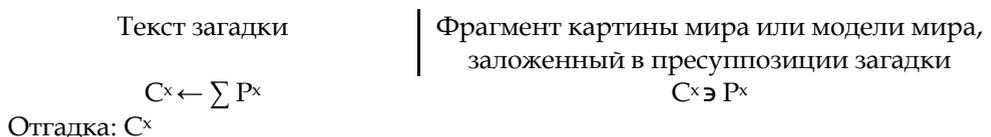


point'ом не обладают («реалистические» и нейтральные загадки). К ним относятся, например: *Двое сойдутся, приобоймутся (ворота), Между грядок лежит гладок (огурец)* [7, с. 293–296].

А. Н. Журинский в своей работе уделяет внимание присущему загадке эффекту обманутого ожидания, возникающему из-за нарушения изоморфизма между исходной и преобразованной ситуациями. Указанные нарушения исследователь сводит к двум большим группам: изменениям отношений между объектами, входящими в исходную ситуацию, или их частями, а также изменению объема ситуации в процессе синтеза загадки [4, с. 7]. Примеры загадок, иллюстрирующих изменения: первой группы – *Летом одевается, зимой раздевается (дерево)* [4, с. 27], второй группы – *Палочка зверя победила (стрела)* [4, с. 67]. Изменение отношений между элементами исходной ситуации, по А. Н. Журинскому, может быть связано с отчуждением объекта от его части (*Зеленая птичка на ветке качается (манго)*), присоединением к объекту части (*Не снегирь, а шейка красная (пионер)*), изменением связи между элементами исходной ситуации (*Впотьмах родится, а с огнем умирает (свеча)*) – изменение роли элементов в действии) и другими видами соединения и разделения элементов (например, с интеграцией объектов: *Есть калебаса, которую некому открыть (небо и земля)*) [4, с. 27–62]. Изменение объема исходной ситуации при синтезе загадки, согласно А. Н. Журинскому, может быть представлено кадрированием двухобъектной ситуации (*Родится – в две дудки играет (жеребенок сосет молоко кобылы)*), свертыванием исходной ситуации (*Сел на спину – стал ханом (человек кладет на спину дрова)*), пропуском скрытых элементов (*Из дуллистого пня ласточки вылетают (искры)*), аннулированием (*Двое из лука стреляют (рога коровы)*) и односторонним развертыванием преобразованной ситуации (*Вокруг избы гвозди заколачиваю (сучки на бревнах избы)*) [4, с. 63–102].

М. А. Рыбникова в своем труде «Загадки» пишет, что загадка направлена на то, чтобы «развернуть представление о предмете» [8, с. 17], и отмечает видовое, а не родовое. Так, по М. А. Рыбниковой, загадываются обычно конкретные овощи, животные и т. п., а не вообще любое животное или овощ. Согласно М. А. Рыбниковой, загадки могут отражать происхождение предмета (*Летит зверок через божий домик, летит и говорит: «Вот моя силка горит» (свеча)*), его функции (*Сам не видит, а дорогу показывает (столб)*), биографию (*Утром на четырех ногах, вечером на двух, ночью на одной (человек)*), а также зрительное или слуховое впечатление человека от предмета (*Под большим зеркалом плюх-плюх-плюх (вода подо льдом)*) [8, с. 17–21]. В основе загадки, как отмечает М. А. Рыбникова, лежит метафора или метонимия [8, с. 22].

А. В. Головачева, обращаясь к вопросу о прагматике загадки, сравнивает ее с высказыванием, имеющим только рему, и предлагает следующую семиотическую схему загадки:



[2, с. 196]



В представленной схеме C^x – загаданный концепт, P^x – концептуальные, стереотипные свойства загаданного объекта, а $\sum P^x$ – сумма концептуальных, стереотипных свойств загаданного объекта. А. В. Головачева выделяет четыре основных структурно-семиотических типа загадок, основываясь на том, что загаданный концепт репрезентируется в тексте загадки через свои концептуальные свойства. К первому типу относятся загадки, в которых загаданный концепт репрезентируется через свои признаки. Исследователь схематично изображает это как « $C^x \leftarrow M^x$ ». Например: *Тонок, долог, в траве не видать (волос)*. Ко второму типу автор относит загадки, в которых загаданный концепт репрезентируется через свою функцию, характерное действие. Такие загадки схематично имеют вид $C^x \leftarrow F^x$, например: *Два стоят, два ходят, два минуются (небо-земля, солнце-месяц, день-ночь)*. В загадках третьего типа загаданный концепт репрезентируется через его объекты обладания ($C^x \leftarrow R^x$), например: *Два рожка, одна ножка (ухват)*. А в загадках, относящихся к четвертому типу, загаданный концепт репрезентируется через его связь с некоторым процессом, например: *Кто ткёт без рук, без стана и без челнока? (паук)* [2, с. 199 – 213].

М. Л. Ковшова исследует изоморфные «сдвиги» между образами и денотатами в семантике загадок и идиом и обнаруживает много сходного в семантическом устройстве данных знаков [6].

К рассматриваемой теме обращались многие зарубежные исследователи, анализируя загадки народов мира. Так, С. Я. Сендерович в своей работе «Морфология загадки», уделяя большое внимание достижениям зарубежных исследователей (в основном Р. Петша и А. Тэйлора), предпринимает попытку описания структуры «подлинной» загадки, во многом опираясь на труды А. Тэйлора. Согласно С. Я. Сендеровичу, загадку следует определить не как вопросно-ответную форму, а как двучленную, или биномиальную, форму высказывания. Отмечая логическую несовместимость компонентов загадки, для описания логических отношений между ее частями он предлагает использовать термин «зияние» (hiatus), подразумевая зияние смысловое. В «загадочном» описании С. Я. Сендерович видит соединение фигуративного и буквального, что относит к характеристике «подлинной» загадки. По С. Я. Сендеровичу, область народной загадки шире, чем область загадки «подлинной», эту мысль он подкрепляет примерами народных загадок, в структуре которых отсутствует буквальный компонент (*Inthisworldit's a mountain, anduponthismountainit's a grasspiece (a man'shead)* – *В этом мире горка, а на горке травка (человеческая голова)*) или компонент фигуративный (*Roundthefieldsallday, / Sitsonthetableallnight (milk)* – *Весь день в полях, / Всю ночь на полке (молоко)*). С. Я. Сендерович полагает, что отнести к «подлинной» следует именно ту загадку, в которой присутствуют буквальный и фигуративный компоненты, связывая это с тем, что данная форма «структурно полноценная», в то время как остальные представляют ее упрощенные варианты. Появление более поздних (упрощенных) форм загадки, по С. Я. Сендеровичу, может свидетельствовать о ее вырождении [10]. Решение отнести к «подлинной» загадке сложную форму автор связывает с тем, что «культурные феномены не происходят друг от друга в линейной последовательности и в процессе прогрессивного развития по нарастающей» [10, с. 77].



Финский антрополог и фольклорист Э. Кёнгэс-Маранда понимает загадку как «структурную единицу, всегда состоящую из двух компонентов — образной части и отгадки, обе части которой закодированы в соответствии с принятым наименованием жанра» [5, с. 253]. Согласно Э. Кёнгэс-Маранда, загадку следует рассматривать как знак, в котором означающее — ядро загадки, а означаемое — ответ на загадку. Позиция и заключения данного автора подверглись обширной критике со стороны различных исследователей (С. Я. Сендерович, Т. А. Грина, У. Дж. Пепичелло и др.) по ряду оснований. Одним из основных критических замечаний стало то, что Э. Кёнгэс-Маранда в своих исследованиях предпринимала безуспешные попытки перенести лингвистическую терминологию в теорию литературоведческого анализа метафоры в загадке. Рассматривая взаимосвязь загадки и отгадки на материале финских загадок, она выделяет загадки-метафоры (сравнение двух различных объектов, схожих по форме или структуре) и загадки-парадоксы (сравнение двух вещей, сходных по функции). Загадки-метафоры автор определяет как объединение двух множеств, а загадку-парадокс — как пересечение двух множеств [5, с. 273—275]. Исследователь устанавливает, что в загадке сочетается несочетаемое, и выделяет следующие отношения между загадкой и отгадкой.

<i>Образная часть загадок</i>	<i>Ответ</i>
Человек	Предмет культуры
Человек	Дикое растение
Дикое растение	Человек
Человек	Домашнее животное
Цвет	Предмет культуры
Предмет культуры	Предмет культуры
Естественный предмет	Предмет культуры
Человек	Явление природы
Явление природы	Предмет культуры
Число	Явление природы
Дикое животное	Человек
Предмет культуры	Домашнее животное
Домашнее животное	Предмет культуры
Предмет культуры	Человек
Предмет культуры	Явление природы
Число	Бог

[5, с. 273].

Кроме того, Э. Кёнгэс-Маранда различает загадки простые (одночленны: содержат одну истинную посылку, одну ложную посылку и один ответ), сложные (многочленны: какой-либо из компонентов распространен) и цепные (многочленны и образная часть, и ответ). Простая загадка состоит из пяти элементов: явный термин, постоянная посылка, скрытая переменная посылка, явная переменная посылка, а также скрытый термин (ответ). Например, в загадке *Одна свинья, два рыла (плуг)* явный термин — свинья, постоянная



посылка — имеет рыло, переменная посылка — два в образной части, одно в ответе, скрытый термин — плуг. Сложная и цепная загадки представляют собой ряд трансформаций простой загадки [5, с. 257—263].

Немецкий исследователь Р. Петш в своих трудах разграничивает «подлинную» (die wirklichen Volksrätsel) и «неподлинную» (unwirkliche) загадку, выделяя, прежде всего, описательную часть загадки как обязательное условие для подлинной загадки, имеющее либо изобразительный характер, либо эхоподобное звуковое отражение и образующее ядро загадки. Согласно Р. Петшу, в загадке можно выделить пять основных составляющих: вводный обрамляющий компонент (einführendes Rahmenelement), компонент ядра, косвенно называющий, или представляющий, загаданный предмет (benennendes Kernelement), описывающий компонент ядра (beschreibendes Kernelement), тормозящий компонент (hemmendes Element), а также заключительный обрамляющий компонент (abschliessendes Rahmenelement). Однако не все они являются обязательными для загадки. По Р. Петшу, чтобы определить загадку, достаточно двух элементов: косвенно называющего и описывающего. Примером, иллюстрирующим все компоненты загадки, может быть немецкая загадка о кроте:

Hinter úsenHúse
 PloigetvadderKrúse
 Ôneplaug und ône rad.
 Râemâl tau wat is dat?
 (Позади нашего дома
 пашет папаша Краузе
 Без плуга и без колеса.
 Разгадай-ка такие чудеса.)

В данной загадке «Позади нашего дома» и «Разгадай-ка такие чудеса» — обрамляющие компоненты, «папаша Краузе» — называющий компонент ядра, «пашет» — описывающий компонент, «без плуга и без колеса» — дополнительный описательный компонент [10, с. 60—63].

Американский исследователь А. Тэйлор считает, что подлинная загадка (truerriddle) представляет собой сравнение загадываемого объекта с объектом, который сильно от него отличается. А. Тэйлор, как и Р. Петш, различает в загадке ядро и обрамляющие компоненты. В ядре он выделяет две основные составляющие: основной описывающий компонент (positive element), обладающий метафористическим характером, и противопоставленный ему (negative element), имеющий буквальный характер. Так, в ирландской загадке о картофеле *Something has eyes and cannot see* (С глазами, но не видит) метафористическим характером обладает eyes (с глазами), которое может быть воспринято разгадчиком буквально, что усложняет загадку, а буквально — can not see (не видит) [13, p. 111—112].

Исследователи Р. Джордж и А. Дандес, определяя загадку, следуют за Р. Петшем и А. Тэйлором и сосредоточивают свое внимание на описательной ее части. По их мнению, чтобы дать структурное определение загадки, необ-

ходимо выделить минимальную единицу анализа, для которой они тоже предлагают термин «описывающий компонент». По Р. Джорджу и А. Дандесу, описывающий компонент состоит из темы (topic) и комментария (comment). Тема — определяемый объект, а комментарий — утверждение о нем, связанное, как правило, с его формой, функцией или действием. Так, загадка о спичке: *It has a head but can't think (с головой, но не думает)* — состоит из двух описывающих компонентов (первый — *It has a head* (с головой), второй — *but can't think* (но не думает)) [13, p. 112–113]. Основываясь на этом, они дают следующее определение: «Загадка — традиционное словесное выражение, состоящее из одного или более описывающих компонентов, которые могут быть в оппозиции. Референт должен быть разгадан» [13, p. 113].

Т. А. Грин и У. Дж. Пепичелло определяют загадки как традиционные вопросы различных типов (в отличие от иносказательных описаний), которые предполагают ответ. Например, загадка о кофе, построенная на игре слов (ground как земля, ground как молотый): *When is coffee like the soil? When it's ground* [16, p. 17]. Согласно авторам, загадка имеет вопросно-ответную форму и предполагает возможность ее разгадывания с опорой на информацию, содержащуюся в вопросе. Исследователи отмечают, что разгадка возможна при условии, если отгадчик сумеет определить приемы, лежащие в ее основе и осложняющие разгадку, а информация, необходимая для разгадки, в свою очередь, определяется вовлеченностью отгадчика в данную культурную систему. Акт загадывания при этом должен осуществляться в рамках данной традиции и в определенном контексте загадывания [16, p. 19].

Согласно Ч. Скотту, загадку следует определять как единицу дискурса, состоящую из обязательного пропозиционного слота, заполненного высказыванием *p* (proposition), а также обязательного слота ответа, заполненного высказыванием *a* (answer) («unit of discourse consist in go fan obligatory propositions lot filled by anutterance *p* and obligatory answers lot filled by anutterance *a*») [16, p. 4]. Ч. Скотт, обращаясь к семантическому аспекту загадки, концентрируется на неполном смысловом соответствии между описанием и разгадкой, которое называет «затемненным семантическим соответствием» («partially obscured semantic fit»). Описательную часть загадки Скотт определяет как пучок аллосем, варьирующих некоторую семантическую черту, представленную в ответе [10, с. 29].

Р. Д. Абрахамс, обращаясь к загадке, учитывает как структурный, так и когнитивный аспекты. Он выделяет четыре основных способа представления образа (или гештальта) в загадке: оппозиция, неполное описание, чрезмерные подробности в описании, ложный образ [12, p. 131].

И. Хэмнетт отмечает, что загадки являются одной из форм двусмысленности или амбивалентности, и изучать их следует в свете социальных и когнитивных функций двусмысленных или амбивалентных высказываний, понятий и действий. В загадке И. Хэмнетт видит совмещение двух взаимно несоответствующих множеств концептов или правил интерпретации [14].

Необходимо также подчеркнуть, что список исследователей, сосредотачивающих свое внимание на загадке, этим не исчерпывается, а принимая во



внимание интерес, который загадка представляет как объект исследования благодаря своей структуре и хранящимся в ней культурным символам, следует отметить, что данный список продолжает пополняться.

Выводы. В филологии исследование загадки развивается в различных аспектах. Исследователи отмечают, что ее основу составляет вопросная часть, «загадочный» текст, который авторы членят на различные составляющие и выделяют на основе этого определенные типы загадок. Структура загадки, по мнению большинства исследователей, включает образный и прямой компоненты, хотя существуют и загадки, в составе которых присутствует только один из них. В основе образного компонента загадки лежит, как правило, метафора, сравнение или метонимия. Многие загадки также содержат элементы, осложняющие их отгадку, интерес и классификация которых представляют особый интерес.

Учитывая труды отечественных и зарубежных исследователей, посвященные загадке, отметим, что ее следует рассматривать в контексте традиционной культуры, которой она принадлежит. Особое значение имеют исследования образной семантической структуры загадки, ее образного компонента. Важно также описывать сами условия загадывания. Наиболее перспективным в современной науке о языке представляется разработка культурно-когнитивного аспекта исследования загадки как знака, хранящего в себе культурную информацию. Загадка — текст культуры, который необходимо исследовать в контексте культуры и того паремиологического дискурса, частью которого загадка является.

Список литературы

1. *Аристотель*. Поэтика. Об искусстве поэзии // Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск, 1998. С. 1064–1112.
2. *Головачева А. В.* К вопросу о прагматике загадки // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст 1. М., 1994. С. 195–213.
3. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1863. Ч. 1.
4. *Журицкий А. Н.* Семантическая структура загадки: неметафорические преобразования смысла / отв. ред. Н. В. Охотина. М., 1989.
5. *Кёнгэс-Маранда Э.* Логика загадок / пер. Н. Кузьминой // Паремиологический сборник. Пословица. Загадка (структура, смысл, текст). М., 1978. С. 249–282.
6. *Ковшова М. Л.* Идиома и загадка. Загадочность идиом // Когнитивные исследования языка. Лингвистические технологии в гуманитарных исследованиях : сб. науч. тр. Вып. 23. М. ; Тамбов, 2015. С. 643–651.
7. *Левин Ю. И.* Семантическая структура загадки // Паремиологический сборник. Пословица. Загадка (структура, смысл, текст). М., 1978. С. 283–314.
8. *Рыбникова М. А.* Загадки. М. ; Л., 1932.
9. *Садовников Д. Н.* Загадки русского народа : сб. загадок, вопросов, притч и задач. СПб., 1876.
10. *Сендерович С. Я.* Морфология загадки. М., 2008.
11. *Топоров В. Н.* К реконструкции «загадочного» прототекста (о языке загадки) // Исследования по этимологии и семантике. Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. М., 2006. С. 471–483.
12. *Abrahams R. D., Dundes A.* Riddles // *Folklore and Folklife: The Introduction*. University of Chicago Press, 1972. P. 129–144.

13. *Georges R. A., Dundes A.* Toward a Structural Definition of the Riddle // *The Journal of American Folklore*. 1963. Vol. 76, № 300. P. 111 – 118.
14. *Hamnett I.* Ambiguity, classification and change: the function of riddles, 1967. URL: http://www.era.anthropology.ac.uk/Era_Resources/Era/Riddles/hamnet.html (дата обращения: 14.03.2017).
15. *Taylor A.* English Riddles from Oral Tradition. Berkley ; Los Angeles, 1951.
16. *Green T.A, Pepicello W.J.* The Folk Riddle: A Redefinition of Terms // *Western Folklore*. 1979. Vol. 38, № 1. P. 3 – 20.

Об авторе

Орлова Ольга Сергеевна, аспирант, Институт языкознания РАН, преподаватель, Московская международная академия (Московский институт лингвистики), Россия.

E-mail: orlovaolgas@list.ru

Для цитирования:

Орлова О. С. Загадка как объект лингвистического исследования // Слово.ру: Балтийский акцент. 2017. Т. 8, №3. С. 104 – 114. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-6.

THE RIDDLE AS AN OBJECT OF LINGUISTIC RESEARCH

O. S. Orlova^{1, 2}

¹ Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
1/1 Bolshoy Kislovsky Ln, Moscow, 125009, Russia

² Moscow International Academy
15A/1 Novomoskovskaja Str., Moscow, 129075, Russia

Submitted on September 15, 2017

The article considers the riddle as an object of linguistic research. Today, studying riddles remains relevant, since they have not been examined from the perspective of cultural linguistics. The cultural meanings preserved in traditional riddles across nations have not been identified and described. However, filling this gap requires an analysis of the most prominent research works in the field. The most fundamental works on the structure, semantics, and pragmatics of riddles are considered in this article. The author reviews the ideas of Russian and international researchers on different aspects of riddle studies within the two major approaches – the philological and ethnolinguistic ones. The article stresses the contribution made by the compilers of collections of riddles to riddle studies. Different ways to organize collections of riddles are described in the case of Russian and English editions. The article identifies the ideas both common and unique to individual riddle researchers and summarizes their findings. The author lays groundwork for further research on riddles from the perspective of linguistics, in particular, cultural linguistics.

Key words: riddle, narrative and figurative component, metaphor.

References

1. Aristotel', 1998. Poetics. On the art of poetry. In: Aristotel'. *Etika. Politika. Ritorika. Poetika. Kategorii* [Ethics. Politics. Rhetoric. Poetics. Categories]. Minsk. pp. 1064 – 1112.



2. Golovacheva, A.V., 1994. To the question of pragmatics of riddle. In: *Issledovaniya v oblasti balto-slavyanskoi dukhovnoi kul'tury. Zagadka kak tekst 1* [Studies in the field of the Baltic-Slavonic spiritual culture. Riddle like text. 1]. Moscow, pp. 195–213.
3. Dal', V.I., 1863. *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language]. Moscow. Part. 1.
4. Zhurinskii, A.N., 1989. *Semanticheskaya struktura zagadki: Nemetaforicheskie preobrazovaniya smysla* [Semantic structure of the riddle: Non-metaphorical transformations of the meaning]. Moscow.
5. Kenges-Maranda, E., 1978. Logic of riddles. In: G.L. Permyakov, ed. *Paremiologicheskii sbornik. Poslovitsa. Zagadka (Struktura, smysl, tekst)* [Paremiological collection. Proverb. Riddle (Structure, meaning, text)]. Moscow, pp. 249–282.
6. Kovshova, M.L., 2015. Idiom and riddle. Mysteriousness of the idiom. In: V. Dem'yankov, E. Pozdnyakova, eds. *Kognitivnye issledovaniya yazyka. Lingvisticheskie tekhnologii v gumanitarnykh issledovaniyakh. Vyp. XXIII* [Cognitive studies of the language. Linguistic technologies in humanitarian research. Issue XXIII]. Moscow; Tambov, pp. 643–651.
7. Levin, Yu.I., 1978. Semantic structure of the riddle. In: G.L. Permyakov, ed. *Paremiologicheskii sbornik. Poslovitsa. Zagadka (Struktura, smysl, tekst)* [Paremiological collection. Proverb. Riddle (Structure, meaning, text)]. Moscow, pp. 283–314.
8. Rybnikova, M.A., 1932. *Zagadki* [Riddles]. Moscow; Leningrad.
9. Sadovnikov, D.N., 1876. *Zagadki russkogo naroda. Sbornik zagadok, voprosov, pritch i zadach* [Riddles of the Russian people. Collection of riddles, questions, parables and tasks]. St. Petersburg.
10. Senderovich, S. Ya., 2008. *Morfologiya zagadki* [Morphology of the riddle]. Moscow.
11. Toporov, V.N., 2006. To the reconstruction of the "mysterious" proto-text (about the language of riddle). In: Toporov, V.N. *Issledovaniya po etimologii i semantike. T. 2: Indoevropaiskie yazyki i indoevropеistika. Kn. 2* [Studies on etymology and semantics. Vol. 2: Indo-European Languages and Indo-European Studies. Book. 2]. Moscow, pp. 471–483.
12. Abrahams, R.D., Dundes, A., 1972. *Riddles. Folklore and Folklife: The Introduction*. Chicago, pp. 129–144.
13. Georges, R.A., Dundes, A., 1963. Toward a Structural Definition of the Riddle. *The Journal of American Folklore*, 76(300), pp. 111–118.
14. Hamnett, I., 1967. *Ambiguity, classification and change: the function of riddles*. Available at: http://www.era.anthropology.ac.uk/Era_Resources/Era/Riddles/hamnet.html [Accessed 14 April 2017].
15. Taylor, A., 1951. *English Riddles from Oral Tradition*. Berkley; Los Angeles.
16. Green, T. A., Pepicello, W. J., 1979. The Folk Riddle: A Redefinition of Terms. *Western Folklore*, 38(1), pp. 3–20.

The author

Olga S. Orlova, PhD student, the Institute of Linguistics, the Russian Academy of Sciences, Russia; Lecturer, Moscow International Academy (Moscow Institute of Linguistics), Russia.

E-mail: orlovaolgas@list.ru

To cite this article:

Orlova O. 2017, The Riddle as an Object of Linguistic Research, *Slovo.ru: baltijskij accent*, Vol. 8, no. 3, p. 104–114. doi: 10.5922/2225-5346-2017-3-6.

СЛОВО.РУ:
БАЛТИЙСКИЙ АКЦЕНТ

2017

Том 8

№ 3

Трансферы в языке и культуре

Специальный выпуск

Часть 1

Редактор *Е. Т. Иванова*. Корректор *Е. А. Алексеева*
Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 25.12.2017 г.
Формат 70×100¹/₁₆. Усл. печ. л. 9,3
Тираж 100 экз. (1-й завод 48 экз.). Заказ 322

Издательство Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
236022, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

