

ПАВЛОДАРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

МАГИСТРАТУРА

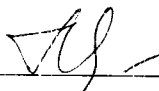
Кафедра " Русская филология и журналистика"

Магистерская диссертация

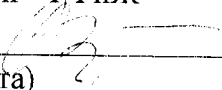
**КОНЦЕПТ БОГАТСТВО И БЕДНОСТЬ В РУССКОЙ И КАЗАХСКОЙ ЯЗЫКОВЫХ
КАРТИНАХ МИРА**

ООЗ30284 " ФИЛОЛОГИЯ (РУС) "

Исполнитель _____  Тулеубаева Кульжайнат Бекежановна
(подпись, дата)

Научный руководитель
профессор, д.ф.н. _____  Зифа Какбаевна Темиргазина
(подпись, дата)

Допущена к защите:

Зав. кафедрой " РФиЖ"
_____  О.А.Попович.
(подпись, дата)

Павлодар, 2005

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	
1 Содержание понятия “ концепт ” в современном языкознании	3
1.1 Соотношение понятия и концепта.	5
1.2 Структура <i>концепта</i> и внутренняя форма слова	5
1.3 Методы изучения концептов	8
1.4 Языковая форма концепта	13
1.5 « <i>Концепт как сгусток культуры в сознании человека</i> »	17
2 Содержание понятия “языковая картина мира” в современной лингвистике	18
2.1 Лингвофилософское понятие языковой картины мира	21
2.2 Концепция языковой картины мира (Л.Вайсбергер и др.)	21
2.3 Лингвокультурологический подход к изучению языковой картины	24
3 Содержание концептов <i>богатство – бедность</i> в русской и казахской языковых картинах мира	27
3.1 Лексикографические дефиниции <i>богатства и бедности</i>	31
3.2 Основной, « <i>актуальный</i> » слой. Концепты <i>богатство – бедность</i> в современном обществе	31
3.2.1 Объективная природа <i>богатства и бедности</i>	33
3.2.2 Субъективная природа <i>богатства и бедности</i>	33
3.3 Дополнительный, « <i>исторический</i> » слой концептов	37
3.4 Внутренняя форма концептов <i>богатство – бедность</i>	38
3.5 <i>Богатство и бедность в системе ценностных ассоциаций</i>	42
Заключение	43
Список использованных источников	46
Приложение 1	48
Приложение 2	51
Приложение 3	52
	54

Введение

Актуальность нашей работы заключается в необходимости исследовать *концепт* в языковой картине мира в связи с доминирующей в последнее время антропоцентрической парадигмой. Обращение научных исследований к человеческому фактору, его концептуальной и языковой картине мира, национально обусловленных стереотипов поведения в общении является своевременным и востребованным. Исследование *концептов* дает богатый материал для межкультурных исследований, способствует выявлению различных функций языка, специфических черт в формировании национальной картины мира. Выделение *концепта* как ментального образования, отмеченного лингвокультурной спецификой, - это закономерный шаг в становлении АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКОЙ парадигмы гуманитарного, в частности, лингвистического знания.

Новизна: выбор нашей темы был продиктован тем, что она изучена в недостаточной степени. Сопоставительное изучение средств выражения *концептов* в разных языках позволит ответить на такие сложные вопросы: в каком виде окружающий мир отражается в сознании человека, какой опыт взаимодействия с природой и себе подобными находит выражение в концептах, каким образом отражается в концептах культура, менталитет народа, картина мира.

Объектом нашего исследования являются концепты *богатство - бедность* в русской и казахской языковых картинах мира. Предмет нашего исследования - концепты *богатство - бедность* с точки зрения отражения в языке национального миропонимания и мировосприятия. Отсюда проистекает и цель работы, которая заключается в исследовании концептов *богатство - бедность* в русской и казахской языковых картинах мира с точки зрения лингвокультурологии.

Названная цель предполагает решение таких основных задач:

1. Проанализировать содержание концептов *богатство - бедность* в русской и казахской языковых картинах мира.
2. Выявить культурную специфику употребления концептов *богатство - бедность* в русской и казахской языковых картинах мира.
3. Установить семантические отношения данного концепта с другими словами.

Теоретическая значимость: внесение посильного вклада в теорию лингвокультурологического описания концепта, исследование специфики русской и казахской языковых картин мира через показ взаимосвязи языка и культуры. По существу в концепте безличное и объективистское понятие авторизуется относительно этносемантической личности как закрепленного в семантической системе естественного языка базового национально-культурного прототипа носителя этого языка.

Практическая значимость: использование при чтении спецкурсов по этнокультурологии, этнолингвистики, лингвокультурологии в школах с гуманитарным уклоном, в колледжах. В условиях Республики Казахстан ставится задача формирования полилингвальной (как минимум трехязычной) личности: становление языковой личности на основе родного языка, обогащение ее знанием русского языка как языка межнационального общения и одного из мировых языков, выход в международное общение через знание одного, двух иностранных языков (европейского и восточного). Компонентами формирования языковой личности является выработка компетенции *лингвистической* (теоретические знания о языке), *языковой* (практическое владение языком), *коммуникативной* (использование языка в соответствии с ситуацией общения, навыки правильного речевого поведения), *культурологической* (*вхождение в культуру изучаемого языка, преодоление культурного барьера в общении*). Наше исследование направлено на формирование культурологического компонента языковой личности.

Методологической основой нашего исследования является теоретическая база, которая была разработана Ю.С. Степановым, В.А.Масловой, В.В.Воробьевым и др. В казахстанском языкознании необходимо отметить работы З.К.Темиргазиной. При исследовании мы опираемся на диалектико-материалистический метод с позиции лингвокультурологии, которая решает проблему взаимоотношения языка и культуры, языка и этноса и т.п. **Язык** – это то, что лежит на поверхности бытия человека в культуре, начиная с XIX века (В.Гумбольдт, А.А.Потебня...) и по сей день **проблема взаимосвязи, взаимодействия языка и культуры, языка и нации, языка и общества** является одной из центральных в языкознании.

К числу наиболее распространенных методик исследования концептов относятся следующие: компонентный анализ семантики ключевого слова – имени концепта, анализ синонимов и дериватов ключевого слова, анализ сочетаемости ключевого слова (как свободных, так и устойчивых словосочетаний), анализ паремий и афоризмов, объективирующих данный концепт, психолингвистический эксперимент (выявление ассоциативного поля концепта), анализ текстов в разных типах дискурса.

Для нашего исследования мы применили следующие **методы и приемы**:

1. Сравнительно-сопоставительный метод - метод внутриязыковых и межъязыковых сравнений.

2. Три «слоя» по Ю.С.Степанову [1.46].

3. Компонентный анализ семантики ключевого слова – имени концепта.

I РАЗДЕЛ. СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЯ «*КОНЦЕПТ*» В СОВРЕМЕННОМ ЯЗЫКОЗНАНИИ

1.1 СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЯ И КОНЦЕПТА

В конце XX века в лингвистических исследованиях все чаще появляется понятие «*концепт*». Слово «концепт» (Лихачев 1993; Степанов 1997, Ляпин 1997; Нерознак 1998; Арутюнова 1999 и др.) и его протерминологические аналоги «*лингвокультурема*» (Воробьев 1997), «*мифологема*» (Базылев 2000; Ляхтеэнмяки 1999), «*логоэпистема*» (Верещагин-Костомаров 1999; Костомаров-Бурвикова 2000) стали активно употребляться в российской лингвистической литературе с начала 90-х годов. Пересмотр традиционного логического содержания концепта связан прежде всего с начавшимся в конце прошлого века изменением научной парадигмы гуманитарного знания, когда на место господствовавшей сциентистской, системно-структурной парадигмы пришла парадигма антропоцентрическая, функциональная, возвратившая человеку статус «*меры всех вещей*» и вернувшая его в центр мироздания и когда исследовательский интерес лингвистов переместился с имманентной структуры языка на условия его использования, с соссюрских правил шахматной игры на самих игроков.

Необходимость создания нового термина, синтезирующего лексикографическую и энциклопедическую информацию [2,143], в семантике которого сливались бы денотация и коннотация, «ближайшее» и «дальнейшее» значения слова, знания о мире и о познающем его субъекте, объясняется в том числе и потребностями когнитологии, в частности, *когнитивной лингвистики*, сосредотачивающей внимание на соотношении лингвистических данных с психологическими, для которой оперирование категорией *понятия* в классическом, «безобразном» представлении оказалось явно недостаточным [3,12]. Если синтез собственно языковой и научной информации в семантике лексем, отправляющих к конкретным реалиям, в достаточной мере затруднителен и малопродуктивен (ср. *вода* как «*жидкость заполняющая моря и реки*» и её химическое и физическое определения), то в семантике имен культурных и мировоззренческих категорий подобное слияние вполне эвристически оправдано.

Появление понятия «*концепт*» в языковедческом дискурсе свидетельствует либо о принадлежности последнего к определенной научной школе («герменевтической», «лингвокультурологической» и пр.), либо к определенному научному направлению - преимущественно *когнитивному*. Но для того, чтобы *концепт* из протермина превратился в термин, необходимо его включение в конкретный «*универсум рассуждения*»: определение в контексте соответствующей научной теории или соответствующей области знания. Не претендуя на создание оригинальной семантической теории или обогащение лингвистической науки новым термином, можно, однако, попытаться определить значение слова «*концепт*» так, как оно сложилось из его употребления в лингвистических текстах, тем что

определение слов, по мысли Декарта, избавило бы мир от половины заблуждений [4,19].

Как и большинство новых научных понятий, *концепт* вводится через когнитивную метафору: это и «*многомерный сгусток смысла*», и «*смысловой квант бытия*»; и «*ген культуры*» (Ляпин 1997), и «*некая потенция значения*» (Лихачев 1993) и «*сгусток культуры в сознания человека*» (Степанов 1997); это – «*эмбрион мыслительной операции*» (Аскольдов 1997). **Концепты** «как бы парят над их материальными и над их чисто духовными проявлениями» (Степанов 1995). Весьма убедительно и подробно описываются свойства конкретных разновидностей *концептов*, особенно культурных (Культурные концепты 1991; Языковая личность 1996).

Одно из возможных решений этой проблемы было найдено в длительном средневековом (XI-XII вв.) споре о природе и онтологическом статусе универсалий. в ходе которого, очевидно, и возникло само слово «**концепт**» (*conceptus*), отсутствовавшее в словаре классической латыни. Универсалии, называемые и поныне в западноевропейской парадигме гуманитарных наук *концептами* (*concepts* - Drever 1981:47), - это понятия высшей ступени абстракции, однопорядковые с категориями, как последние понимал Аристотель, которые отправляют либо к семантическим классам, объединяемым родовым признаком (*растение, животное, мебель* и пр.), либо к гипостазированным свойствам и отношениям – «*абстрактным предметам*» (*справедливость, свобода, благо, зло* и пр.). В отличие от номиналистов, отрицавших какую-либо онтологическую реальность универсалий и считавших их имена всего лишь «*сотрясением воздуха*», и реалистов, признававших в духе Платона единичные предметы всего лишь «*теньями идей*», концептуалисты полагали, что **концепты** - это результат абстрагирующей деятельности человеческого мышления [5,57-58]. **Концепт** тем самым представляется сужением понятия, его разновидностью. Другое решение - трактовка *концепта* как предельно широкого мыслительного образования, подобного *локковской «идее»*, включающего и понятие, и представление, и поведенческие стереотипы в качестве «*редуцированных форм*», в глубине которого *понятие* всего лишь «*мерцает*» [6,27], возвращает поиск к исходной точке: *чем же отличается концепт от понятия, представления, образа и пр.?*

Еще одна возможность выделения **концепта** из понятия заложена в трудах Пьера Абеляра (1079-1142), основателя концептуализма – «*магистра и монаха*». По мысли П.Абеляра, **концепт** (*conceptus*) отличается от **понятия** (*intellectus*) по способу «*схватывания*» (*conceptio*), постижения своего объекта: **понятие**, с одной стороны, рассудочно и связано с рациональным знанием (пониманием), **концепт** - производное возвышенного духа, разума, способного творчески воспроизводить (*conspicere* «*собирать*») смыслы. С другой стороны, **концепт** отличается от **понятия** по своему предмету: это не просто универсалии, общие свойства широкого класса объектов, а *духовные сущности*, способные обеспечить связь между разнопорядковыми идеями мира – Божественного и человеческого, отмеченные предельным душевным напряжением, направленностью на постижение смысла веры, добродетели,

любви [7; 63, 85, 118-120] - элементы духовной культуры человека, созданные им для понимания самого себя и своего места в мире. Помимо *любви и веры* сюда входят *смерть и бессмертие, добро и зло, истина и ложь, свобода и ответственность, достоинство, честь, совесть, красота, счастье* и пр... Абельяровское понимание **концепта** вновь стало актуальным при очередной смене научных парадигм гуманитарного знания, когда на место господствовавшей в начале века системно-структурной парадигмы пришла парадигма антропоцентрическая.

По словарному значению «*концепт*» и «*понятие*» - слова близкие. Так, в «Словаре итальянского языка» Дзингарели «*концепт*» (*concetto*) - это *мысль* (*pensiero*), *идея* (*idea*), *мнение* (*nozione*). В современном французском языке «*концепт*» также понимается как абстрактная, обобщенная репрезентация объекта. В английских словарях «*концепт*» - «*идея, лежащая в основе целого класса вещей*», «*общепринятое мнение, точка зрения (general notion)*».

В русском языке слово «*концепт*» возникает как транслитерация латинского *conceptus*, что означает буквально «*понятие, зачатие*» (от глагола *conceptus* – *зачинать*). Ю.С.Степанов подчеркивает, что слова «*концепт*» и «*понятие*» одинаковы по своей внутренней форме. Этимологически «*понятие*» восходит к глаголу *пояти*, др. - рус. *по ти*, *по ти*, «схватить, взять в собственность, взять женщину в жены [1,43]. Таким образом, понятие, познанное есть нечто взятое и удержанное.

В настоящее время - **концепт и понятие** - термины разных наук, их употребление четко разграничено. Термин «*понятие*» употребляется главным образом в логике и философии, тогда как **концепт** является термином в одной отрасли логики - в математической логике, а в последнее время закрепилось также в науке о культуре, в культурологии [1,43].

Подчеркивая, что **концепт** - «*это основная ячейка культуры в ментальном мире человека*», Ю.С.Степанов утверждает существование концепта в ментальном мире человека как «пучок» представлений, понятий, знаний, ассоциаций, переживаний, которые сопровождают слово [1,43]. В современной логике и языкознании различают объем - класс предметов, который подходит под данное понятие, и содержание - совокупность общих и существенных признаков понятия, соответствующих этому классу. В математической логике (особенно в её наиболее распространённой версии, принятой в системе Г.Фреге и А.Черча) термином **концепт** называют лишь содержание *понятия*; т.о. термин **концепт** становится синонимичным термину *смысл*. В то время как термин *значение* становится синонимичным термину объем понятия [1, 44].

Рассмотрим так же понятие **концепта**, данное в толковом словаре русского языка под редакцией Д.Н. Ушакова: «*Концепт (conceptus)-общее понятие, представление*». Подобная, но более развернутая дефиниция дается в Советском Энциклопедическом Словаре: «*Концепт - (от латинского conceptus - мысль, понятие) смысловое значение имени (знака), т.е. содержание понятия, объем которого есть предмет (денотат) этого имени*».

Итак, именно **смысл** в наибольшей мере раскрывает суть термина **концепт**. Смысл отличается от значения, поскольку он целостен, т.е. имеет *«отношение к ценности - к истине, красоте и т. п.»*.

1.2 СТРУКТУРА КОНЦЕПТА И ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА СЛОВА

«Смысл - это путь, которым люди приходят к имени», - эти слова известного математика Готтлоба Фреге (1848-1925) [8,354], которыми он определил отношение между смыслом и именем применительно к математической логике, справедливы и для культуры. В культурологии такое понимание смысла включает в него и *историю концепта*, как бы подвергшуюся «компрессии», сжатую и синтезированную. Это доминирующая линия в структуре *концепта*, рассматриваемой с точки зрения культуры.

«У концепта сложная структура. С одной стороны, к ней принадлежит все, что принадлежит строению понятия, с другой стороны, в структуру концепта входит все то, что и делает его фактом культуры - исходная форма (этимология); сжатая до основных признаков содержания история; современные ассоциации; оценки и т.д.» [1,43].

Ю.С.Степанов вычленяет *«три компонента»*, или три «слоя», концепта:

- (1) основной, *актуальный* признак;
- (2) дополнительный, или несколько дополнительных, *«пассивных»* признаков, являющихся уже неактуальными, *«историческими»*;
- (3) *внутреннюю форму*, обычно вовсе не осознаваемую, запечатленную во внешней, словесной форме [1,47].

Исследователь в ответ на наиболее важный вопрос о том, в какой мере *концепты культуры* существуют для людей данной культуры, формулирует исходную гипотезу: *концепты существуют по-разному в разных своих слоях и в этих слоях они по-разному реальны для людей данной культуры* [1,48].

В основном, *актуальном* слое концепт существует для всех пользующихся данным языком как средством взаимопонимания и общения. В дополнительном, *«пассивном»* слое концепт актуален лишь для некоторых социальных групп. *Внутренняя форма*, или *этимология* открывается лишь исследователям и исследователями. Для остальных, пользующихся данным языком, этот *слой* существует опосредовано, как основа, на которой возникли и держатся остальные *слои*.

Предложенная выше структура отражает строение *концепта* как результат, «осадок» разных эпох культурной жизни, и в то же время *концепт* получает всегда генетическое определение.

Термин *«внутренняя форма»* считается изобретением Вильгельма фон Гумбольдта (1787 – 1835), у него имеются общие философские рассуждения о форме, в частности о форме языка. Общие соображения Гумбольдта пытался конкретизировать Густав Густавович Шпет (1879-1940) [10]. Наиболее "работающее" определение дал А.А.Потебня.

Внутренняя форма слова - мотивированность значения слова (или словосочетания) данного языка значением составляющих его морфем или исходным значением того же слова, т.е. *образ*, или *идея*, положенные в основу номинации и задающие определенный способ построения заключенного в данном слове *концепта*; иногда в том же значении используется термин *мотивировка*. Термин «*внутренняя форма слова*» в этом значении был введен в лингвистический обиход в середине XIX века А.А.Потебней. Словосочетание *внутренняя форма* восходит к русскому переводу термина В. фон Гумбольдта *innere Sprachform* (*внутренняя форма языка*), однако содержательно здесь речь идет о разных вещах: под *внутренней формой языка* В. фон Гумбольдт имел в виду своего рода свидетельство «*духа народа*», заключенное в строе его языка.

Понятие *внутренней формы* находилось на периферии интересов структурной лингвистики, но в последние годы, в связи с обращением лингвистики к объяснительным моделям, осознанием необходимости учета фактов диахронии в синхронном описании и потребности в таком семантическом представлении слова, которое было бы ориентировано на учет всех его релевантных парадигматических связей, наблюдается возобновление интереса к проблеме внутренней формы слова [11,52].

В своей работе 1862 «Мысль и язык» А.А.Потебня писал: «В слове мы различаем: *внешнюю форму*, т.е. членораздельный звук, содержание, объективируемое посредством звука, и *внутреннюю форму*, или ближайшее этимологическое значение слова, тот способ, каким выражается содержание. При некотором внимании нет возможности смешать содержание с внутренней формой. Например, различное содержание, мыслимое при словах *жалованье*, лат. *appetit*, *repensio*, франц. *gage*, может быть подведено под общее понятие *платы*; но нет сходства в том, как изображается это содержание в упомянутых словах: *appetit* – то, что *отпускается на год*, *repensio* – то, что *отвешивается*, *gage* первоначально – *залог, ручательство, вознаграждение* и проч., вообще *результат взаимных обязательств*, тогда как *жалованье* – *действие любви, подарок*, но никак не законное вознаграждение, не следствие договора двух лиц» [12,69].

Таким образом, *внутренняя форма* – это след того процесса, при помощи которого языком было создано данное слово, по выражению Ю.С.Маслова – «*сохраняющийся в слове отпечаток того движения мысли, которое имело место в момент возникновения слова*». Так, например, птица *кукушка* названа так, потому что она кричит «*ку-ку!*», слово *окно* связано со словом *око*; здесь в основу номинации положена идея «*глаза*», которая участвует в построении концепта *окна* как источник метафорического переноса («*окна у дома – как глаза у человека*») – или же метонимического (*окно* – это как бы продолжение нашего глаза, ср. *глазок «маленькое окошко»*). Этот «*след движения мысли*» может быть более или менее заметным, а может и вовсе теряться в глубине веков; в последнем случае говорят об утрате, или отсутствии у данного слова внутренней формы. Так, например, слова *темница* и *светлица* имеют внутреннюю форму, а *тюрьма* и *комната* – нет.

Утрата *внутренней формы* может происходить по разным причинам. Бывает так, что слово, послужившее основой номинации, выходит из употребления. Такова ситуация, например, со словом *кольцо*: слово *коло*, от которого *кольцо* образовано при помощи суффикса, было вытеснено словом *колесо* (образованным от основы косвенных падежей слова *коло*). В других случаях просто утрачивается связь между производящим и производным словом. Так, *город* в современном русском языке уже не связывается с глаголом *городить*, *окно* с *око*, слово *медведь* не понимается как «едящий мед»; сочетания *красные чернила*, *розовое белье* или *белый голубь* не содержат оксюморона. Все эти связи, однако, присутствуют в языке в латентной форме и могут «оживать» в поэзии или в языковой игре.

Внутренняя форма полностью отсутствует у заимствованных слов (что естественно, так как даже если заимствованное слово и состоит из значимых частей, то они являются значимыми лишь в том языке, в котором оно создано – за исключением тех случаев, когда оно включает морфемы, ставшие «интернациональными», типа *антифашистский* или *реорганизация*). Поэтому наличие внутренней формы может служить указанием на направление заимствования; так, например, можно с уверенностью сказать, что русское слово *епископ* является заимствованием из греческого *episkopos*, а не наоборот, только потому, что греческое слово имеет внутреннюю форму («*смотрящий вокруг*»), а русское – не имеет.

Итак, наличие *внутренней формы* у некоторого слова означает наличие у данного слова определенного типа парадигматических смысловых отношений. В зависимости от того, какая сущность является вторым термом этого отношения, различаются разные типы внутренней формы. Существуют два основных типа, которые можно назвать, соответственно, *словообразовательным* (когда отношение устанавливается с другим словом) и *эпидигматическим* (когда вторым термом отношения является другое значение того же слова). Возможны, кроме того, смешанные случаи.

Внутренняя форма словообразовательного типа имеется у слов, образованных от какого-то другого слова по некоторой относительно живой словообразовательной модели – это значит, что, вообще говоря, любое слово, имеющее деривационную историю, имеет и внутреннюю форму (ср. *дом-ик*, *пере-писать*, *пар-о-воз*, или образованное при помощи иных средств, ср. *ход*, *бег*, нем. *Gang* – но не, например, *пир* от *пить* или *жир* от *жить*, так как эти связи для современного языка не актуальны). Так, два омонима *заходить* – глагол сов.вида со значением '*начать ходить*' <по комнате> и глагол несов.вида, составляющий видовую пару с глаголом *зайти* <за угол, в самую чащу>, – имеют разную деривационную историю и, что в данном случае одно и то же, – разную внутреннюю форму.

Внутренней формой эпидигматического типа обладают слова, имеющие «*прямое*» и «*переносное*» значение, при условии, что исходное значение у данного слова тоже актуально, например: *нос* (корабля), *яблоко* (глазное) и т.п., *источник* ('причина'), *волнение* ('внутреннее беспокойство').

В значительной части случаев *внутренняя форма* бывает смешанного типа. Например, такие слова, как *ручка* (дверная), *ножка*, *спинка*, *ушко* (игольное) и т.п., непосредственно соотносятся не со словами *ручка*, *ножка* и т.п., а со словом *рука* (здесь имеет место связь эпидигматического типа: перенос по функции); кроме того, слово *ручка* имеет деривационную историю (оно образовано присоединением суффикса *-к-*, который имеет здесь иное значение, чем в *ручка* 'маленькая рука') – и тем самым слово *ручка* (дверная) имеет также и внутреннюю форму словообразовательного типа.

Другой случай *внутренней формы* смешанного типа представлен словами абстрактной семантики, значение которых возникло путем метафорического переосмысления пространственных категорий и других параметров материального мира; при этом само слово абстрактной семантики не имеет «конкретного» значения – его имеют лишь составляющие данное слово морфемы. Таковы, например, слова *впечатление*, *влияние*, *содержание*, и т.п. Установление характера внутренней формы осложняется в таких случаях еще тем обстоятельством, что многие такие слова представляют собой кальки (*поморфемные переводы*) с иноязычных (прежде всего, греческих и латинских) образцов. Так, например, слово *предположение* является калькой с греческого *prothesis*, которое имеет исходное пространственное значение ('выставление'). Другой возможный путь возникновения таких слов – утрата исходного «конкретного» значения (например, слово *влияние* в XVIII в. еще имело значение 'вливание') [11,23].

Внутренняя форма часто является *составляющей* заключенного в слове **концепта**. Согласно «Этимологическому словарю русского языка» М.Фасмера, слово *обидеть* произошло из *об-видеть*, где предлог *об-* имеет значение 'вокруг, огибая, минуя', ср. *обнести* <кого-то угощением> 'пронести мимо, не дать', *обделить*, *обвесить*. Слово *обидеть*, тем самым, имеет внутреннюю форму 'обделить взглядом, не посмотреть'. И действительно, как показывает семантический анализ, именно недостаток внимания составляет прототипическую ситуацию возникновения того чувства, которое обозначается русским словом *обида* – в отличие, например, от английского *offence*.

Для внутренней формы характерна также необычайная вариативность относительно носителей языка. Для носителей языка неискушенных и не склонных к языковой рефлексии, внутренняя форма существует только в своем тривиальном варианте – в той мере, в какой она обнаруживается в живых и регулярных словообразовательных процессах (*дом* – *домик*, *рюмка* – *рюмочная*). У двух категорий людей – *лингвистов* и *поэтов* – представления о внутренней форме наиболее богатые, хотя и существенно различные.

Объединение довольно разнородных явлений в рамках единого понятия «**внутренней формы**» нужно лишь потому, что оно имеет под собой вполне определенную психолингвистическую реальность. Дело в том, что представление о том, что «*истинным*» значением слова является его «*исходное*» значение, необычайно глубоко укоренено в сознании говорящих. Поиск этого *исходного* (и тем самым «*истинного*») значения – *наивное этимологизирование* – является неотъемлемой частью языкового поведения, и было свойственно

человеку испокон веков. В эпоху, непосредственно предшествующую возникновению сравнительно-исторического языкознания, теоретик русского и церковнославянского языка, лидер славянофильского движения А.С.Шишков в работе «Опыт рассуждения о первоначальном единстве и разности языков» разлагал слово *язык* как «я (есмы) зык, т.е. звук, звон, голос, гул». Ср. также примеры, приводимые С.Е.Никитиной из современной языковой практики старообрядцев: «*путь есть поучение*»; «*обряд – это обретенное от предков, то, что от них обрели*». Тот же ход мысли, но содержащий иронию, отражен в выражениях типа *художник* от слова «*худо*». Стремление к прозрачности внутренней формы слова, позволяющей понять его значение, часто (особенно в речи детей и малообразованных людей) приводит к коверканию слова в соответствии с его предполагаемой внутренней формой, ср. слова типа *спинжак* (вместо *пиджак*) от *спина* и т.п.

Внутренняя форма, найденная в результате такого рода наивного этимологизирования (того, что называется «народной этимологией»), может, однако, влиять на реальное функционирование языка. Примером подобного явления может служить глагол *довлеть*, который под влиянием народной этимологии, связавшей его с со словом *давление* (по аналогии с *терпеть – терпение, стареть – старение*), в современном языке практически утратил исходное значение '*быть достаточным*' и управление <чему>: в разговорном языке этот глагол употребляется лишь в значении '*давить, подавлять, тяготеть*' и имеет управление <над кем/чем> (*Прошлое довлекло над его жизнью*).

Другой пример (приводимый Д.Н.Шмелевым): слово *наушение*, этимологически восходящее к слову *уста*, в современном языке воспринимается как стилистически окрашенный («церковнославянский») вариант слова, которое в стилистически нейтральном («русском») варианте выглядело бы как *научение*, ср. вариативность *нощь – ночь, мощь – мочь*. В некоторых случаях совпадение фонетического облика и одновременно значения двух этимологически различных (т.е. омонимичных) слов столь разительно и системные связи между такими словами столь прочны, что отсутствие между ними генетической связи удивляет даже лингвистов. Так, слово *пекло*, родственное латинскому *pix*, '*смола*' (а возможно, даже и просто заимствованное из уменьшительной формы формы *picula*), в современном языке по праву входит в словообразовательное гнездо глагола *печь*. Еще один пример – слово *страсть*, скрывающее в себе два омонима: '*сильное чувство, страдание*' (*страсти Господни*) и '*страх*' (ср. *Страсти какие!*, отсюда глагол *стращать*). Эти и другие примеры переинтерпретации слова в системе языка под влиянием народной этимологии рассматриваются в статье Т.В.Булыгиной и А.Д.Шмелева «Народная этимология: морфонология и картина мира» [13,236].

«Оживление» внутренней формы, обнаружение скрытых смыслов является одним из самых характерных приемов поэтической речи – наряду с установлением новых ассоциативно-деривационных связей. При этом при использовании языка в поэтической (по Р.Якобсону) функции между этими двумя классами явлений нет жесткой границы.

Как справедливо замечают Т.В.Булыгина и А.Д.Шмелев, когда М.Цветаева пишет *Минута: минуция: минешь!* – то это можно интерпретировать и просто как звуковое сближение слов *минута* и *минуть*, и как *псевдоэтимологизацию* слова *минута*. Поэтому у одного слова может быть несколько различных актуальных для языкового сознания парадигматических смысловых связей, которые сосуществуют, не вступая в противоречие.

1.3 МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ КОНЦЕПТОВ

Соотношение компонентов в содержание **концепта** (или явления культуры) и способы их обнаружения занимали исследователей с самого начала, с того момента, когда *духовная культура* была осознанна как особая сфера и как предмет исследования.

Поскольку концепт имеет **«слоистое»** строение и разные слои являются результатом, **«осадком»** культурной жизни разных эпох, то с самого начала следует допустить, что и метод изучения *концепта* не один, а совокупность нескольких различных методов.

Константин Дмитриевич Кавелин (1818-1885) формулирует основное требование метода, названного позже **«методом Кавелина»**: при изучении народных обрядов, обычаев искать их **непосредственный, прямой, буквальный смысл** – это то самое, что позднее лингвисты называли **внутренней формой**. *«Самые толкования,... - писал он, - часто не отвечают более действительности. Приходит время, когда изменяются те естественные и бытовые условия, при которых образовалось это понятие; тогда прежнее представление становится преданием. Так образуется различие между первоначальным смыслом факта и его толкованием»* [9,49].

А.А.Потебня определяет внутреннюю форму слова как **«способ, каким в существующем слове представлено прежнее слово, от которого произведено данное»** [14, 26]. Определение А.А.Потебни относится только к производным словам. В непроизводных словах **«внутренняя форма»** обнаруживается лишь в виде **этимологии** слова. Во многих случаях **«внутренние формы»** или **«буквальные смыслы»** современными говорящими вовсе не осознаются и восстанавливаются, да и то не всегда, лишь исследователями в виде этимологии. *«Под значением слова разумеются две различные вещи, из коих одну, подлежащую ведению языкознания, назовём **ближайшим**, другую, составляющую предмет других наук, - **дальнейшим значением слова»*** [14,с.7,8]. Таким образом, слово с его лексическим значением (**«ближайшим»**, по А.А.Потебне) выступает как общепринятое в языковом коллективе **средство намекания** на определенное *внеязыковое* содержание – понятие как научное или культурологическое отражение предмета, явления действительности [15,21].

Почти буквально так же это положение формулируется и в современной западной этнографии, или культурной антропологии. *«Мы должны, - пишет французский этнолог Клод Леви-Стросс (род. 1908), - представлять себе*

социальные структуры, прежде всего как объекты, не зависящие от того, как они осознаются людьми, причем они так же могут отличаться от представлений о них, как физическая реальность отличается от наших чувственных впечатлений от неё и от создаваемых нами по поводу неё гипотез» [16,108].

Этнолог исследует глубинный слой, существующий в современном состоянии культуры в неосознаваемом людьми, *латентном виде* (ср. выше К.Леви-Стросс). Исследователь духовной культуры в этой части следует за этнологом и использует его метод, с главным приёмом последнего – *«методом Кавелина»*. Близко к этому, где-то в этом *«стыке»* двух наук – этнологии и истории (используя совсем другую терминологию) помещал задачу *«исторической семантики русского языка»* крупнейший русист нашего века, акад. Виктор Владимирович Виноградов (1894/5-1969): *«Выявить закономерности развития общерусского словаря в связи с идейным развитием русского общества» [17,6].* Историк исследует *«исторический»* слой концепта и, соответственно, действует при этом историческим методом. Замечательным примером такой работы служит для нас исследование Василия Осиповича Ключевского (1841-1911) *«Терминология русской истории»*.

Что такое *«исторический метод»* определяется разными учёными по-разному, в зависимости от того, что они понимают под своим предметом – *«историей»*. Вообще же, чтобы хотя бы осознать сложность вопроса, мы напомним труд английского специалиста по философии истории Р.Дж.Коллингвуда (1889-1943) *«Идея истории»*. Из обширного обзора того, что понималось под *«историей»*, выделим понимание, близкое к нашей теме: *«По Гегелю, вся история представляет собой историю мысли. Правильная постановка задачи историком – не в том, чтобы узнать, что люди сделали, но в понимании того, что они думали» [18,11-12].*

Классический *«исторический»* метод критикуется в работах Льва Николаевича Гумилева (1912-1992). В книге *«От Руси к России»* Л.Н. Гумилев пишет: *«Этническую историю любой страны нельзя рассматривать так, как мы рассматриваем экономические отношения, политические коллизии, историю культуры и мысли» [19,292].* В чем же заключается кардинальная разница между подходом *«классических историков»* и подходом самого Гумилёва? Говоря его словами: *«Историки, естественно, имеют дело с явлениями культуры в широком смысле слова – памятниками самого разного свойства. Вот тут-то и скрывается возможность подмены понятий: создания человека непосредственно отождествляются с тем, кто их породил, и неразрывность культурной традиции прямо переносится на традицию этническую» [19,297].*

Исследуя вопрос о методе как вопрос о содержании и о реальности концептов, Ю.С.Степанов в своей работе *«Константы. Концепты. Словарь русской культуры»* принимает точку зрения Л.Н.Гумилёва: *«История концептов строится как преемственность концептов, и это потому, что сами концепты состоят из преемственных пластов; преемственность заключена в концептах» [1,56].*

Мы неоднократно подчеркивали, что предметом нашего исследования являются *концепты* как некое коллективное достояние духовной жизни всего общества, следовательно, необходимо определить концепты и с социальной стороны. Понятие о *коллективном сознании* как особом социальном явлении, не сводимом ни к индивидуальному сознанию, ни к сумме индивидуальных сознаний, было впервые введено в науку французским исследователем Эмилем Дюркгеймом (1858-1917). «Есть, - пишет Э.Дюркгейм, - категория фактов, отличающихся весьма специфическими свойствами; её составляют способы мышления, деятельности и чувствования, находящиеся вне индивида и наделённые принудительной силой, вследствие которой они ему навязываются. Поэтому их нельзя смешивать ни с органическими явлениями, так как они состоят из представлений и действий, ни с явлениями психическими, существующими лишь в индивидуальном сознании и через его посредство. Они составляют, следовательно, новый вид, и им-то и должно быть присвоено название *социальных*» [20,413].

Э.Дюркгейм приводит примеры, важные и для нашей темы: «Система знаков, которым я пользуюсь для выражения своих мыслей, денежная система, употребляемая мною для уплаты долгов, орудия кредита, служащие мне в моих коммерческих сношениях, обычаи, соблюдаемые в моей профессии, и т.д. — всё это функционирует независимо от того употребления, которое я из них делаю. Следовательно, эти способы мышления, деятельности и чувствования обладают тем примечательным свойством, что существуют вне индивидуальных сознаний. Эти типы поведения или мышления не только находятся вне индивида, но и наделены принудительной силой, вследствие которой они навязываются ему независимо от его желания» [20,412].

Ю.С.Степанов различает два важных типа концептов - *«рамочные понятия»* и *«понятия с плотным ядром»*. Он показывает концепты, которые являются примерами «рамочного типа»: *цивилизация* и *интеллигенция*. У каждого из них есть некоторый основной, *актуальный признак* (или некоторая небольшая совокупность таких признаков, - это различие Ю.С.Степанов определяет как несущественное), которое, собственно, и составляет **главное содержание концепта**. В случае «*Цивилизация*» — это «*определённое благоприятное во всех отношениях (каких именно - можно далее определять) состояние общества*». В случае «*Интеллигенция*» — это «*социальная группа, заявляющая себя как носитель общественного сознания всего общества*» [1,76].

Возникновение **концепта** как «*коллективного бессознательного*» или «*коллективного представления*» — результат стихийного органического развития общества и человечества в целом. В данных примерах это содержание и составляет «*рамку*». Но далее эти *концепты*, собственно — их «*рамка*», могут «*примериваться*», «*накладываться*» на то или иное общественное явление. Здесь мы имеем дело с другим процессом, который вряд ли можно назвать «*органическим*» или *стихийным*. Это есть процесс социальной оценки, подведения под норму, норматив, процесс, связанный с сознательной деятельностью общественных сил [1,77].

Не только концепты, которые Ю.С.Степанов называет «рамочными», но многие, а может быть и *все, духовные концепты* имеют некоторое идеальное содержание (что, собственно, и составляет сам *концепт*), которое можно «примеривать» к разным конкретным социальным или личным явлениям. Однако между концептами с *плотным ядром* («Любовь», «Вера» и т.п.) и «рамочными» концептами есть существенное различие. Концепты с плотным ядром («Любовь», «Вера»...) культурно значимы в своей целостности, во всём своём составе признаков, и отвлечение одного из них в качестве «рамки»

концепта, хотя и возможно, но есть лишь искусственная логическая процедура. В первом же случае, напротив, «рамка» и есть основное содержание концепта, в силу которого *концепт* и является культурно и социально значимым, - высшая точка его развития [1,79].

Далее Ю.С.Степанов указывает, что различие двух типов является результатом эмпирических наблюдений. И это различие может быть поставлено в параллель с некоторыми философскими соображениями о разделении понятий на две группы – понятий априорных и понятий апостериорных (опытных или эмпирических) [1,78].

Это различие было воспринято Кантом: «Понятие бывает или эмпирическим или чистым; чистое понятие, поскольку оно имеет своё начало исключительно в рассудке (а не в чистом образе чувственности), называется *notio*. Понятие, состоящее из *notiones* и выходящее за пределы возможного опыта, есть идея, или понятие разума. Для тех, кто привык к такому различению невыносимо, когда представление о красном называют идеей. На самом деле это представление не есть даже *notio* (рассудочное понятие)» [23,354]. «Чистое понятие» здесь Кант выражает латинским *notio*, оно представляет среди чистых понятий низшую ступень, а высшей является «идея», которое Кант иначе называет «трансцендентальным».

Интересно, что понятие «Цивилизация» некоторые исследователи (напр.Р.Дж.Колингвуд) также относят к «трансцендентальным», а понятие «Любовь» к «эмпирическим». Таким образом, эти результаты фактических исследований совпадают с кантовским философским различием.

Неслучайность именования в культуре – вот одно из положений, которое утверждает в своих исследованиях Ю.С.Степанов. Нам известно и прямо противоположное утверждение (Ф. де Соссюра): об абсолютной произвольности имени, т.е. о случайности именования.

Швейцарский лингвист Фердинанд де Соссюр (1857-1913), формулирует свое положение: «Связь, соединяющая означающее с означаемым, произвольна, или, иначе говоря, поскольку под знаком мы разумеем целое, вытекающее из ассоциации означающего и означаемого, мы можем сказать прозе: **языковой знак произволен**» [21,79]. Далее Ф. де Соссюр продолжает: «Слово **произвольный** также вызывает замечание. Оно не должно пониматься в том смысле, что означающее зависит от свободного выбора говорящего субъекта...; мы хотим сказать, что оно **немотивировано**,

т.е. произвольно по отношению к означаемому, с которым у него нет в действительности естественной связи» [21,80].

Выдвинутое Фердинандом де Соссюром положение породило, как известно, огромную дискуссию, растянувшуюся на несколько десятилетий. Ю.С.Степанов в своей фундаментальной работе «Константы. Концепты. Словарь русской культуры» определяет, что важным этапом в этом процессе стала работа Э.Бенвениста «Природа языкового знака» (1939). Показав внутреннюю **«двухчастность, двухсоставность»** этого положения де Соссюра, Бенвенист опроверг одну часть и оставил в силе другую. Он заключает свою статью так: *«Следовательно, присущая языку случайность проявляется в наименовании как звуковом символе реальности и затрагивает отношение этого символа к реальности (это одна «часть», - Бенвенист её сохраняет. - Ю.С.). Но первичный элемент системы – знак – содержит означающее и означаемое (это другая «часть». - Ю.С.), отношение между которыми следует признать необходимым» [22,95-96].*

1.4 ЯЗЫКОВАЯ ФОРМА КОНЦЕПТА

Сказанное здесь позволяет поставить вопрос о форме концепта. Лейбниц (1646—1716) считал, что то, что позднее, по Канту, стали называть *“чистыми понятиями”*, может выражаться *не только в форме отдельного слова - термина, но и в форме пропозиции*, высказывания или предложения. Лейбниц применял в этом втором смысле греческий термин, восходящий к школе Стоиков, - *prolepsis* [24,49]. Но большинство исследователей с тех пор все же считает, что **собственной формой** понятия, или **концепта**, является **слово-термин**, тогда как *пропозиция, или высказывание*, - это **несобственная его форма**, некоторая эквивалентная (более или менее) трансформация.

В область современного гуманитарного знания едва ли не первым слово **«концепт»** вводит русский мыслитель С.А.Аскольдов (1870-1945). Как и средневековые номиналисты, С.А.Аскольдов признаёт *«индивидуальное представление заместителем всего родового объёма»*. Однако в отличие от них он не отождествляет *концепт* с индивидуальным представлением, усматривая в нём **«общность»**. Очевидно, что спор средневековых философов о природе универсалий, вещей, имён и концептов затрагивал те же проблемы, которые обнаруживаются при анализе *внутренней формы понятия «концепт»*.

Объединяющими мотивами выступают здесь статика и динамика, единичное и всеобщее. Природа слова оказывается аналогичной, подобной природе мира. Уже в названии статьи С.А. Аскольдова **«Концепт и слово»** (1928) сформулирован вопрос о языковой выраженности концепта. **Проблема вербальной выраженности концепта - одна из центральных в современной научной теории.**

Первое открытие С.Аскольдова состоит в указании на подвижность границ между *понятийными и образными моментами* в структуре концептов и

выражающих их слов. С. А. Аскольдов в качестве самого существенного признака концепта выдвигает *«функцию замещения»*. Вот как выглядит одно из центральных определений его статьи: *«Концепт есть мысленное образование, которое замещает нам в процессе мысли неопределенное множество предметов одного и того же рода»* [25,85].

Философ делает вывод, что некий реальный фактор, по своему удельному весу малый и даже ничтожный, может *«означать»* или быть **знаком** *«чего-то реального и притом тяжеловесного по своему воздействию или эффекту»* [25,86]. Второе открытие С.А.Аскольдова состоит в том, *заместительная функция концепта символична*. Отсюда следует вывод, что **концепт** является не отражением замещаемого множества, но *«его выразительным символом, обнаруживающим лишь потенцию совершить то или иное»*. В результате **концепт** открывается как *«обозначенная возможность»*, предваряющая символическая проекция, символ, знак, потенциально и динамически направленный на замещаемую им сферу. Динамичность и символизм с разных сторон выражают потенциальную природу концепта [25,86]. В статье С.А. Аскольдова на разных уровнях варьируется одна и та же мысль: *концепт символичен, динамичен, потенциален*. Порожденные создателем (или, согласно Д.С. Лихачеву, *«концептоносителем»* [26,285]), **концепты** *растут, развиваются, отторгаются, искажаются в восприятии*.

1.5 «КОНЦЕПТ КАК СГУСТОК КУЛЬТУРЫ В СОЗНАНИИ ЧЕЛОВЕКА»

Из признания **концепта** планом содержания языкового знака следует, что он включает в себя помимо *предметной отнесенности* всю коммуникативно значимую информацию. Прежде всего, это указания на место, занимаемое этим знаком в лексической системе языка: его парадигматические, синтагматические и словообразовательные связи - то, что Ф.Соссюр называет *«значимостью»* и что, в конечном итоге, отражает *«лингвистическую ценность внеязыкового объекта»* [27,5], проявляющуюся в соответствии с законом синонимической аттракции в семантической плотности той или иной тематической группы, соотносимой с концептом. В семантический состав концепта входит также и вся прагматическая информация языкового знака, связанная с его экспрессивной и иллокутивной функциями, что вполне согласуется с *«переживаемостью»* и *«интенсивностью»* духовных ценностей.

В своей работе «Константы. Концепты. Словарь русской культуры» Ю.С.Степанов определяет **концепт как сгусток культуры в сознании человека**, как *«пучок»* представлений, понятий, знаний, ассоциаций, переживаний, которое сопровождает слово. *Концепты* не только мыслятся, они переживаются. Они предмет эмоций, симпатий, антипатий [1,43].

З.К.Темиргазина в работе «Современные теории в отечественной и зарубежной лингвистике» отмечает, что в современной интерпретации к

понятию «лингвокультурема» приближается и понятие «**концепт**». «Она (современная интерпретация) отличается от традиционного толкования **концепта** синтезом лексикографической энциклопедической информации и включением в содержание языкового знака, помимо предметно-понятийной отнесенности, всего комплекса образных и ценностных и всей коммуникативно значимой информации. Необходимость создания новых терминов и переосмысления традиционных (типа **концепт**) объясняется явной недостаточностью классического метаязыка лингвистики с её рационально-понятийной ориентацией в свете утверждающейся антропоцентрической парадигмы» [15,34].

По мнению С.Г.Воркачева, отличительной чертой современной интерпретации **концепта** является признание его лингвокультурной отмеченности, следовательно, можно вести речь о **лингвокультурном концепте** [29,47]. В таком толковании **концепт** приближается к понятию лингвокультуремы.

Другой подход к определению **концепта** предлагается Н.Д.Арутюновой. **Концепт** трактуется ею как понятие практической (обыденной) философии, являющейся результатом взаимодействия ряда факторов, таких, как национальная традиция, фольклор, религия, идеология, жизненный опыт, образы искусства, ощущения и система ценностей.

Концепты образуют своего «своего рода культурный слой, посредничающий между человеком и миром» [30,3], закрепленные в лексике естественных языков и обеспечивающие стабильность и преемственность духовной культуры этноса. *Концепты* в таком понимании представляют собой единицы обыденного философского (преимущественно этического) сознания, они культурно значимы, аксиологически окрашены и мировоззренчески ориентированы. Подобное толкование **концепта** является последовательно лингвистическим в той мере, в какой он отождествляется с лексическим значением («Обыденные аналоги философских и этических терминов образуют обширную область лексики естественных языков» [30,3-6]).

Лингвистический статус «культурных концептов» определяет возможность их описания в терминах «языковой картины мира» и в то же самое время неявно свидетельствует о непризнании какой-либо культурологической специфики за чисто научными мировоззренческими и этическими понятиями, что само по себе не столь уж очевидно, принимая во внимание факт существования культурно-исторически обусловленных «стилей мышления» и «научных парадигм» — «культур мышления» как составной части культуры вообще [30,9].

Не всякое явление реальной действительности служит базой для образования **концепта**, но лишь то, которое становится объектом оценки. Н.Д.Арутюнова отмечает, что для того, чтобы оценить объект, человек должен «пропустить его через себя». Этот момент «пропускания» и оценки и является моментом первичного образования того или иного **концепта** в сознании носителя культуры.

С.Г.Воркачев определяет ключевым в современном культурологическом и лингвокультурологическом подходе к *концепту*, прежде всего, *понятие духовной ценности*: общественные представления о добре и зле, прекрасном и безобразном, справедливости, смысле истории и назначении человека и пр., что само по себе в достаточной мере симптоматично, поскольку проблема ценностей, как правило, всегда возникала в эпохи обесценивания культурной традиции и дискредитации идеологических устоев общества [29,23].

Итак, *концепт* – это *единица*, призванная связать воедино научные изыскания в области культуры, сознания и языка; т. к. *концепт* существует в сознании, детерминируется культурой и опредмечивается в языке.

Культурный концепт как многомерное ментально-вербальное образование, включающее в себя составляющие: понятийную, образную, телесно-знаковую. и обретает статус объекта лингвистического анализа именно благодаря телесно-знаковой составляющей, присутствие которой в его семантике отделяет лингвокультурологическое понимание концепта от логического, математического и семиотического. Полное семантическое описание *концепта* складывается из описаний синтагматических и парадигматических связей *слова-имени концепта* и во включении этого слова в некоторый смысловой ряд, определяющий в частности, наборы *синонимов и антонимов*, «*семиотическая плотность*» - наличие у концепта большого числа *синонимов* -- признается концептологически значимой характеристикой.

Знаковая, лингвистическая природа культурного концепта предполагает его *закрепленность за определенными вербальными средствами реализации*, совокупность которых составляет **план выражения соответствующего лексико-семантического поля**, построенного вокруг *доминанты (ядра)*, представленной *именем концепта* (слово - термином).

Имя концепта - это главным образом *слово*, а в случае многозначности последнего - *один из его лексико-семантических вариантов*.

Совокупность имманентных характеристик, определяющих место языковой единицы в лексико-грамматической системе, еще от Ф. Соссюра получила название «*значимости*» или, в другом переводе, «*ценности*». Исследовать ее свойства Ф. Соссюр предлагает не только по «*оси одновременности*», но и по «*оси последовательности*», в *диахронии*, последняя ось в случае значимостной составляющей культурного концепта раскрывается, очевидно, как «*этимологическая память слова*», фиксирующая эволюцию внутренней формы лексической единицы.

В случае многозначности имени культурного концепта *значимостная составляющая* последнего в *синхронии* описывается, прежде всего, через внутрипарадигматическую «*равнозначность*» и «*разнозначность*» лексико-семантических вариантов этого имени: отношение синонимии и омонимии в границах соответствующей словарной статьи. В число значимостных характеристик *концепта* входит также, очевидно, соотношение частеречных реализаций его имени, его словообразовательная функция.

2 РАЗДЕЛ. СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЯ «ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА» В СОВРЕМЕННОЙ ЛИНГВИСТИКЕ

Рассмотрим понятие «языковая картина мира», которое имеет важное значение в нашем исследовании.

Лингвофилософский концепт языковой картины мира можно признать одним из древнейших. Интерес к языковой картине мира обнаруживается ещё в работах В. Гумбольдта, который писал, что *«различные языки являются для науки органами их оригинального мышления и восприятия»*.

К концу XX века появилось много работ, посвященных данной проблеме. В российской науке о языке среди теоретических работ выделяются монографии, посвященные *философскому осмыслению картины мира* в русских и других славянских языках [Степанов, 1997; Лихачёв, 1993; Арутюнова, 1998; Булыгина, Шмелёв 1997; Апресян, 1995; Караулов, 1987; Корнилов, 1999; Кубрякова, 1981; Тименова, 1999; Постовалова, 1987; Бондарко, 2002], *диалектным картинам мира* [Закруткина, 2001], *словообразовательным и фразеологическим ресурсам картины мира* [Вендина, 1998; Телия, 1996; Хайруллина, 1996]. В начале нового столетия проведены конференции по языковой картине мира в русском языке, в том числе, международные конференции [31,140].

2.1 ЛИНГВОФИЛОСОФСКОЕ ПОНЯТИЕ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА

Язык – это то, что лежит на поверхности бытия человека в культуре, начиная с XIX века (Я.Гримм, Р.Раск, В.Гумбольдт, А.Потебня...) и по сей день *проблема взаимосвязи, взаимодействия языка* является одной из центральных в языкознании.

Идея об определяющем воздействии языка на миропонимание и мировосприятие легли в основу *философии языка Вильгельма фон Гумбольдта*, выдающегося представителя немецкого классического гуманизма. Изучая язык испанских басков, резко отличный от языков индоевропейской семьи, В. фон Гумбольдт пришёл к мысли о том, что *разные языки* – это не просто разные оболочки общечеловеческого сознания, но *различные видения мира* [32,37].

Позже в работе «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества» Гумбольдт писал: *«В каждом языке заложено самобытное мирозерцание. Как отдельный звук встаёт между предметом и человеком, так и весь язык в целом выступает между человеком и природой, воздействующей на него изнутри и извне... Каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда человеку*

дано выйти лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка» [33,80].

Вера в определяющее воздействие языка на духовное развитие народа легла в основу философии языка В.фон Гумбольдта, он ввёл в науку понятие «народный дух». **«Язык есть как бы внешнее проявление духа народа; язык народа есть его дух. И дух народа есть его язык – трудно себе представить что-либо более тождественное»** [33,44].

О воздействии «народного духа» на язык говорил и А.А.Потебня. А.А.Потебня находил органическое участие национального (этнического) языка не только в формировании народного мировосприятия, но и в самом развёртывании мысли: *«Человек, говорящий на двух языках, переходя от одного к другому, изменяет вместе с тем характер и направление течения своей мысли, притом так, что усилие его воли лишь изменяет колею его мысли, а на дальнейшее течение её влияет лишь посредственно. Это усилие может быть сравнено с тем, что делает стрелочник, переводящий поезд на другие рельсы»* [34,260]. Народ является творцом языка, утверждал он. **«Язык – порождение «народного духа», именно язык обуславливает национальную специфику народа»** [35,12].

В XX веке их идеи получили дальнейшее развитие. Наибольшую в мире известность получила теория (или гипотеза) **«лингвистической относительности»**, связанная с именем главы американской школы этнолингвистики Эдварда Сепира (1884-1939) и его ученика Бенджамина Ли Уорфа (1897-1941).

Э.Сепир и Б.Уорф стремились показать относительность мировидения у носителей разных языков, т.е. зависимость их картин мира от родных языков. Б.Уорф писал: *«Считается, что речь, т.е. использование языка, лишь «выражает» то, что уже в основных чертах сложилось без помощи языка»* [36,169]. Но на самом деле, по мнению авторов гипотезы лингвистической относительности, *«мы расчлняем природу в направлении, подсказанном нашим родным языком»* [36,174]. Отсюда следовала формулировка гипотезы лингвистической относительности: *«Мы сталкиваемся, таким образом, с новым принципом относительности, который гласит, что сходные физические явления позволяют создать сходную картину вселенной только при сходстве или по крайней мере при соотносительности языковых систем»* [36,175]. Указанный момент гипотезы Сепира-Уорфа связан в первую очередь с той ее областью, где речь идет о возрасте языковой картины мира.

Поскольку язык намного старше науки, полагал Б.Уорф, в информационном отношении он неизмеримо богаче последней. Он писал: *«Поразительное многообразие языковых систем, существующих на земном шаре, убеждает нас в невероятной древности человеческого духа; в том, что те немногие тысячелетия истории, которые охватываются нашими письменными памятниками, оставляют след не только карандашного штриха, какой измеряется наш прошлый опыт на этой планете; в том, что события этих последних тысячелетий не имеют никакого значения в ходе эволюционного развития; в том, что человечество не знает внезапных взлетов*

и не достигло в течение последних тысячелетий никакого внушительного прогресса в создании синтеза, но лишь забавлялось игрой с лингвистическими формулировками, унаследованными от бесконечного в своей длительности прошлого. Но ни это ощущение, ни сознание произвольной зависимости всех наших знаний от языковых средств, которые еще сами в основном не познаны, не должны обескураживать ученых, но должно, напротив, воспитывать ту скромность, которая неотделима от духа подлинной науки...» [36,182].

В книге «Язык» (1921) Э.Сепир посвящает седьмую и восьмую главы *языку как продукту истории*. Центральным понятием в них выступает понятие *дрейфа языка*. Под дрейфом моряки понимают отклонение судна от намеченного курса. Так вот и языки, с точки зрения Э.Сепира, в процессе своего исторического движения могут настолько отклоняться от "намеченного курса", что могут из одного типа перейти в другой. Ученый писал: «Мы должны вернуться к понятию «*дрейфа*» языка. Если признать, что исторические перемены, происходящие в языке, и громадное скопление мелких изменений, с течением времени приводящих к полной смене языковой модели, по существу не тождественны с теми индивидуальными вариациями, которые постоянно можем наблюдать непосредственно вокруг себя... не значит ли это приписывать истории языка некое мистическое свойство?» [37,143]. Тем не менее отклонение языка от ранее выбранного им направления признавалось Э.Сепиром вполне закономерным. С одной стороны, «язык движется во времени по своему собственному течению», а с другой «язык дрейфует» [37,140].

Вот как ученый объяснял причину дрейфа языка: «Дрейф языка осуществляется через неконтролируемый говорящими отбор тех индивидуальных отклонений, которые соответствуют какому-то predetermined направлению. Направление это может быть выведено из прошлой истории языка. С течением времени какая-то новая черта становится частью или частицей общепринятой речи. Но первоначально она может долго существовать лишь как тенденция в речи у небольшого, быть может, самого ничтожного числа людей» [37,144]. Тенденция, о которой говорит Э.Сепир, становится все больше и больше значительной в языке в целом. Она может стать господствующей в нем и тем самым привести этот язык к дрейфу.

Младограмматики не употребляли термина «*дрейф языка*», но описание механизма языковых изменений у них мало чем отличается от сепиоровского. Правда, американский ученый делал здесь акцент на том моменте в истории языка, который связан с его отклонением от прежнего типа. Он писал: «...язык изменяется не только постепенно... он движется неуправляемо от одного типа к другому» [37,118].

Э.Сепир, таким образом, как и последователи Н.Я.Марра в СССР, теоретически допускал возможность исторической типологии языков. Но практически эта область типологии до сих пор не получила для своего развития необходимого языкового материала [38].

Э.Сепир доказывал полное равенство между языками, он писал: «Многие первобытные языки обладают богатством форм и изобилием

выразительных средств, намного превосходящими формальные и выразительные возможности языков современной цивилизации» [37,4]. Он развенчивал «эволюционный предрассудок», состоящий в признании флективного типа языка за «наивысшее достижение в развитии человеческой речи» [37,119]. Доказывая равенство языков между собой, Э.Сепир был против тех, кто осмеливается давать культурно-эволюционную оценку тому или иному языку. Они (Э.Сепир и Б.Уорф) стремились доказать, что различие между «среднеевропейской» (западной) культурой и иными культурными мирами (в частности, культурой североамериканских индейцев) обусловлены различиями в языках.

В 60-х гг. проводились многочисленные экспериментальные проверки гипотезы «лингвистической относительности». В экспериментах гипотеза Сепира - Уорфа теряет свою обобщенно-философскую внушительность. Речь идёт уже не о разных картинах мира, увиденных сквозь призму разных языков, а об участии языка в процессах восприятия, запоминания, воспроизведения. Э.Сепир и Б.Уорф выдвигают концепцию о тесной связи языка с культурой, согласно которой **язык творит картину мира**, и не только само мышление, но и мировоззрение подчиняется этой **языковой картине мира** [39,6].

Итак, человек не находится «в плену» у языка. Картина мира родного языка не является непреодолимой преградой для иного видения мира: человек строит иные «картины мира» (например, философскую, биологическую или др.) и с достаточной надёжностью переводит тексты с одного языка на другой. Вместе с тем для человека мир его родного языка – это «**дом бытия**» (М.Хайдеггер).

Мартин Хайдеггер (1889-1976), один из основоположников немецкого экзистенциализма, в «Письме о гуманизме» (1941) определяет язык как «дом бытия», как «самое интимное лоно природы». Это естественная «среда обитания» человека, тот **образный и мыслительный «воздух»**, которым дышит, в котором живёт его сознание [40,305].

2.2 КОНЦЕПЦИЯ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА (Л.ВАЙСБЕРГЕР И ДР.)

Идею этничности языкового содержания Лео Вайсгербер (1899-1985) нашёл в учении В.Гумбольдта о внутренней форме языка. На его основе он и построил свою теорию *языковой картины мира* (Weltbild der Sprache). К разработке понятия **языковой картины мира** Л.Вайсгербер приступил в начале 30-х годов. В статье Die Zusammenhänge zwischen Muttersprache, Denken und Handeln «Связь между родным языком, мышлением и действием» (1930) мы находим первый подступ к его определению. Он был словоцентричен. «Словарный запас конкретного языка, - писал Л.Вайсгербер, - включает в целом вместе с совокупностью языковых знаков также и совокупность понятийных мыслительных средств, которыми располагает

языковое сообщество; и по мере того, как каждый носитель языка изучает этот словарь, все члены языкового сообщества овладевают этими мыслительными средствами; в этом смысле можно сказать, что возможность родного языка состоит в том, что он содержит в своих понятиях определенную картину мира и передает ее всем членам языкового сообщества» [41,250]. В статье *Sprache "Язык"*, опубликованной в 1931 г., он делает новый шаг в соединении понятия картины мира с языком, а именно - вписывает его в содержательную сторону языка в целом. *"В языке конкретного сообщества, - писал он, - живет и воздействует духовное содержание, сокровище знаний, которое по праву называют картиной мира конкретного языка"* [41,250].

Научная эволюция Л.Вайсгербера в отношении к концепции языковой картины мира шла в направлении от указания на ее объективно-универсальную основу к подчеркиванию ее субъективно-национальной природы. Место мира в его научном сознании все больше и больше занимала точка зрения на мир. Вот почему, начиная с 50-х годов, он стал все больше и больше делать упор на «энергетическое» определение языковой картины мира, поскольку воздействие языка на человека, с его точки зрения, в первую очередь происходит из своеобразия его языковой картины мира, а не из универсальных ее составляющих.

В книге *Die inhaltbezogenen Grammatik* "Грамматика, сориентированная на содержание" (1953) Л.Вайсгербер писал: *"В понятие языковой картины мира входит также динамическое, которое В.Гумбольдт видел во внутренней форме языка, воздействие формирующей силы, которая в соответствии с условиями и возможностями человеческого духа помогает бытию (в самом широком смысле) стать в каждом языке осознанным бытием/сознанием со всей исполненной борьбы взаимосвязью между импульсами со стороны "внешнего мира" и вмешательством человеческого духа, в котором следует представлять себе этот процесс как непрерывное духовное преобразование и устройство"* [41,256]. Л.Вайсгербер писал: *"Каждый человек располагает известной возможностью для маневра в процессе усвоения и применения его родного языка и... он вполне способен сохранять своеобразие своей личности в этом отношении"* [42,135]. Но своеобразие личности, о котором здесь говорит Л.Вайсгербер, всегда ограничено национальной спецификой его языковой картины мира. Вот почему француз всегда будет видеть мир из своего языкового окна, русский - из своего, китаец - из своего и т.д. Вот почему, как и Э.Сепир, Л.Вайсгербер мог сказать, что люди, говорящие на разных языках, *живут в разных мирах*, а вовсе не в одном и том же мире, на который навешаны лишь разные языковые ярлыки [37,261].

Современные представления о языковой картине мира в изложении акад. Ю.Д.Апресяна выглядят 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 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. Так, например, *заповеди наивной этики* реконструируются на основании сравнения пар слов, близких по смыслу, одно из которых нейтрально, а другое несет какую-либо оценку, например: *хвалить* и *льстить*, *обещать* и *сулить*, *смотреть* и *подсматривать*, *свидетель* и *соглядатай*, *добиваться* и *домогаться*, *гордиться* и *кичиться*, *жаловаться* и *ябедничать* и т.п.

Анализ подобных пар позволяет составить представление об основополагающих заповедях русской наивно-языковой этики: «*нехорошо преследовать узкокорыстные цели*»; «*нехорошо вторгаться в частную жизнь других людей*»; «*нехорошо преувеличивать свои достоинства и чужие недостатки*». Характерной особенностью русской наивной этики является концептуальная конфигурация, заключенная в слове *попрекать* (*попрек*): «*нехорошо, сделав человеку добро, потом ставить это ему в вину*». Такие слова, как *дерзить*, *грубить*, *хамить*, *прекословить*, *забываться*, *непочтительный*, *галантный* и т.п., позволяют выявить также систему статусных правил поведения, предполагающих существование определенных иерархий (возрастную, социально-административную, светскую): так, сын может *надерзить* (*нагрубить*, *нахамить*) отцу, но не наоборот и т.п.

Итак, понятие *языковой картины мира* включает две связанные между собой, но различные идеи:

- 1) *что картина мира, предлагаемая языком, отличается от «научной» (в этом смысле употребляется также термин «наивная картина мира») и*
- 2) *что каждый язык «рисует» свою картину, изображающую действительность несколько иначе, чем это делают другие языки.*

Реконструкция языковой картины мира составляет одну из важнейших задач современной лингвистической семантики. Исследование языковой картины мира ведется в двух направлениях, в соответствии с названными двумя составляющими этого понятия. С одной стороны, на основании системного семантического анализа лексики определенного языка производится реконструкция цельной системы представлений, отраженной в данном языке, безотносительно к тому, является она специфичной для данного языка или

универсальной, отражающей «*наивный*» взгляд на мир в противоположность «*научному*».

С другой стороны, исследуются отдельные характерные для данного языка (= *лингвоспецифичные*) **концепты**, обладающие двумя свойствами: они являются «*ключевыми*» для данной культуры (в том смысле, что дают «*ключ*» к ее пониманию) и одновременно соответствующие слова плохо переводятся на другие языки: переводной эквивалент либо вообще отсутствует (как, например, для русских слов *тоска*, *надрыв*, *авось*, *удаль*, *воля*, *неприкаянный*, *задушевность*, *совестно*, *обидно*, *неудобно*), либо такой эквивалент в принципе имеется, но он не содержит именно тех компонентов значения, которые являются для данного слова специфичными (таковы, например, русские слова *душа*, *судьба*, *счастье*, *справедливость*, *пошлость*, *разлука*, *обида*, *жalousь*, *утро*, *собираться*, *добираться*, *как бы*) [28,126-143].

2.3 ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА

В последние годы развивается направление, интегрирующее оба подхода; его целью является воссоздание русской языковой картины мира на основании комплексного (*лингвистического, культурологического, семиотического*) анализа лингвоспецифических концептов русского языка в межкультурной перспективе (работы Ю.Д.Апресяна, Н.Д.Арутюновой, А.Вежбицкой, А.Зализняк, И.Б.Левонтиной, Е.В.Рахилиной, Е.В.Урысон, А.Д.Шмелева, Е.С.Яковлевой и др.).

В конце XX века возникла новая научная дисциплина— *лингвокультурология*, которая исследует «*проявления культуры народа, отражающиеся в языке*» [47,8], *взаимосвязь и взаимодействие культуры и язык в процессе его функционирования* [48,32].

Язык есть важнейший способ формирования и существования знаний человека о мире. Отражая в процессе деятельности объективный мир, человек фиксирует в слове результаты познания. Совокупность этих знаний, запечатленных в языковой форме, представляет собой то, что в различных концепциях называется то как «*языковая модель мира*», то как «*языковой промежуточный мир*», то как «*языковая репрезентация мира*», то как «*языковая картина мира*». В силу большей распространенности В.А.Маслова предлагает выбирать последний термин [43,64].

Наиболее *яркая черта языковой картины мира*, по мнению теоретиков, её несовпадение с научным знанием о действительности. Семантика языка воплощает образы обыденного, наивного сознания, в том числе поэтические. В ней диалектически соединены материалистические и идеалистические представления, правда и вымысел. *Языковая картина мира* в отличие от рационально конструируемых естественно научных, философских и художественных моделей действительности не может претендовать на

цельность, непротиворечивость, полноту отражения и авторство [44,8]. К этой картине «приложили руку» многие поколения людей. «Словарный состав языка прошел многотысячный путь развития, наряду с научными представлениями разных эпох в нем отражались и наслаивались также заблуждения, суеверия, в нем запечатлелся частично и дологический этап становления человеческого мышления и языка» [45,60]. Но дело, разумеется, не только и не столько в исторических предрассудках и ошибках людей, невольно искаживших образ мира в растянувшемся на тысячелетия процессе создания и совершенствования языка. Природа любого естественного языка такова, что словесный знак и «не стремится к абсолютно точному описанию обозначаемого предмета». «Язык создан по мерке человека, и этот масштаб запечатлен в самой организации языка; в соответствии с ним язык и должен изучаться» [22,15].

Между картиной мира как отражением реального мира и языковой картиной мира как фиксацией этого отражения существуют сложные отношения. М. Хайдеггер писал, что при слове «картина» мы думаем, прежде всего, об отражении чего-либо, однако «картина мира, сущность понятая, означает не картину, изображающую мир, а мир, понятый как картина» [46,63]. Картина мира может быть представлена с помощью пространственных, временных, количественных, этических и других параметров. На её формирование влияют язык, традиции, природа и ландшафт, воспитание и другие социальные факторы [1,64].

В монографии О.А.Корнилова «Языковые картины мира как производные национальных менталитетов» предпринята попытка перевести понятие «языковая картина мира» из разряда красивых метафор в категорию научных терминов; О.А.Корнилов рассматривает широкий круг вопросов, связанных с представлением лексики национального языка в качестве результата отражения мира обыденным сознанием, в качестве основного «строительного материала» «дома бытования» духа народа, что предполагает выход за рамки семиотического и инструментального подходов к языку. Автор предлагает способы сопоставления национальных «точек зрения на мир» с инвариантом научного знания; подробно описывается характер зависимости результатов лексикализованных интерпретаций внешнего мира от среды бытования конкретного этноса и от структуры человеческого сознания; предлагаются пути лексикографического оформления лексики национального языка, понимаемой как «языковая картина мира» [49,69].

Языковая картина мира предшествует и формирует специальные картины мира. В силу специфики языка в сознании его носителей возникает определенная ЯКМ, сквозь призму, которой человек видит мир. Роль языка состоит не только в передаче сообщения, но в первую очередь во внутренней организации того, что подлежит сообщению. Формируется мир говорящих на данном языке, возникает ЯКМ как совокупность знаний о мире, запечатленных в данном языке [43,66].

Термин «языковая картина мира» - это не более чем метафора, ибо в реальности специфические особенности национального языка, в которых

зафиксирован уникальный общественно-исторический опыт определенной национальной общности людей, создают для носителей этого языка специфическую окраску этого мира, обусловленную национальной значимостью предметов, явлений, процессов, избирательным отношением к ним, которое порождается спецификой деятельности, образа жизни и национальной культуры данного народа.

Картина мира, которую можно назвать знанием о мире, лежит в основе индивидуального и общественного сознания. Язык же выполняет требования познавательного процесса. Концептуальные картины мира у разных людей могут быть различными, например, у представителей разных эпох, разных социальных возрастных групп, разных областей научного знания и т. д.

В концептуальной картине мира взаимодействует общечеловеческое, национальное и личностное. Система социально-типичных позиций, отношений, оценок находит знаковое отображение в системе национального языка и принимает участие в конструировании ЯКМ.

ЯКМ создается разными красками, например, фразеологизмами, мифологемами, образно-метафоричными словами, коннотативными словами и др. Наше миропонимание частично находится в плену у ЯКМ. Именно в содержательной стороне языка явлена картина мира данного этноса. Её анализ помогает понять, чем различаются национальные культуры, как они дополняют друг друга на уровне мировой культуры.

У каждой культуры – свои ключевые слова. Если бы значения всех слов были бы культурноспецифичны, то вообще было бы невозможно исследовать культурные различия. Поэтому, занимаясь культурно-национальным аспектом, мы учитываем и универсальные свойства языковых единиц. Чтобы считаться *ключевым словом культуры*, слово должно быть общеупотребительным, частотным, должно быть в составе фразеологических единиц и пословиц.

В работе «*Ключевые идеи русской языковой картины мира*» А.Д.Шмелев констатирует, что русский язык, как и любой другой естественный язык, отражает определенный способ восприятия мира. Владение языком предполагает владение концептуализацией мира, отраженной в этом языке.

Совокупность представлений о мире, заключенных в значении разных слов и выражений русского языка, складывается в некую единую систему взглядов и предписаний, которая в той или иной степени разделяется всеми говорящими по-русски. При этом существенно, что представления, формирующие картину мира, входят в значения слов в неявном виде. Пользуясь словами, содержащими неявные, "*фоновые*" смыслы, человек, сам того не замечая, принимает и заключенный в них взгляд на мир. Напротив того, *смысловые компоненты*, которые входят в значение слов и выражений в форме непосредственных утверждений и составляют их смысловое ядро, могут быть (и нередко бывают) осознанно оспорены носителями языка. Поэтому они не входят в языковую картину мира, общую для всех говорящих на данном языке.

Поскольку конфигурации идей, заключенные в значении слов родного языка, воспринимаются говорящим как нечто само собой разумеющееся, у него возникает иллюзия, что так вообще устроена жизнь. Но при сопоставлении

разных языковых картин мира обнаруживаются значительные расхождения между ними, причем иногда весьма нетривиальные. Особый интерес представляют те конфигурации смыслов, которые повторяются в качестве фоновых в целом ряде языковых единиц [50].

Следовательно, каждый конкретный язык представляет собой самобытную систему, которая накладывает свой отпечаток на сознание его носителей и формирует их ЯКМ [43,68].

Ключевыми концептами культуры мы называем обусловленные ею ядерные (базовые) единицы картины мира, обладающие экзистенциальной значимостью как для отдельно взятой языковой личности, так и для лингвокультурного сообщества в целом.

Ключевые концепты культуры занимают важное положение в коллективном языковом сознании, а потому их исследование становится чрезвычайно актуальной проблемой.

3 РАЗДЕЛ. СОДЕРЖАНИЕ КОНЦЕПТОВ *БОГАТСТВО – БЕДНОСТЬ* В РУССКОЙ И КАЗАХСКОЙ ЯЗЫКОВЫХ КАРТИНАХ МИРА.

Представления о *богатстве и бедности* образуют древнейшие элементы мировоззрения, т.е. обобщенного понимания мира и человека. Концепты *богатство и бедность* универсальны для всех народов и культур. И в то же время, на наш взгляд, *богатство* и *бедность* относятся к тем концептам, которые представляют собой *ключевые понятия культуры*, опорные точки менталитета народа, являются «ключевыми для понимания национального менталитета как специфического отношения к миру его носителей» [54, 48]. В языковых единицах, выражающих константные *концепты*, аккумулярованы важнейшие понятия материальной и духовной культуры, которые транслируются в языковом воплощении от поколения к поколению.

3.1 ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКИЕ ДЕФИНИЦИИ *БОГАТСТВА И БЕДНОСТИ*

Представление человека о *богатстве и бедности* формировалось в течение длительного времени, воплощаясь в нормах и правилах межличностного общения. В «пластах» мировоззрения вырабатываются «*теории богатства и бедности*». В них размещены ценностные приоритеты, предпочтения и существенные интересы личности, сложенные в определенную индивидуальную композицию.

В современном философском словаре *богатство и бедность* определяются как одни из предметных определителей классов индустриального общества, основанного на капиталистическом производстве.

В словаре современного русского литературного языка представлена следующая дефиниция *богатства*:

Богатство- 1. Обилие материальных ценностей, денег.

//Ценные вещи, драгоценности.

//Роскошь, пышность, великолепие.

//О том, что представляет собой ценность лишь кого-либо.

2. Совокупность, обилие, разнообразие природных ресурсов.

3. Перен. О многообразии высоких нравственных качеств.

Если обратимся к казахской языковой картине мира, то в «Толковом словаре» («Түсіндірме сөздігі») под редакцией К.Кенесбаева *байлық* раскрывается как:

1. Мал-мүлік, қазна, қор

2. Бақыт, қуаныш, денсаулық

Здесь можно говорить об универсальных и специфических составляющих концепта *богатство (байлық)* в русской и казахской языковых картинах мира. Универсальным является такое составляющее как *изобилие*,

обилие (сокровищ, драгоценности, ценных вещей). Говоря о специфических составляющих, можно указать на такие как *«роскошь, пышность, великолепие»* в русской языковой картине мира и *«мал - мулік» (домашний скот)* в казахской языковой картине мира.

Богатство и бедность - это относительные (и соотносительные) категории, содержательное наполнение которых зависит от целого ряда экономических, социокультурных и психологических факторов.

Мы неоднократно подчеркивали, что предметом нашего исследования являются *концепты* как некое коллективное достояние духовной жизни всего общества (см. Э.Дюркгейм), следовательно, необходимо определить *концепты* и с социальной стороны. Вся прошедшая история цивилизации в основе предстает перед нами как смена форм социальных неравенств. Социальная статистика изучает *богатство*, рассматривая её как *“обратную сторону” бедности*.

В современной социологии существуют различные интерпретации *бедности*. В некоторых источниках под термином *бедность* понимается отсутствие одного или более компонентов достойного уровня жизни: *жилища, продуктов питания, одежды, образования, здравоохранения*. Согласно научной трактовке, *бедность* - это невозможность доступа к основным товарам и услугам, составляющим минимально приемлемые потребности и стандарты.

Сопоставительное изучение средств выражения концептов *богатство и бедность* в разных языках позволит ответить на такие сложные вопросы:

- 👉 в каком виде концепты *богатство и бедность* отражаются в сознании человека,
- 👉 какой опыт взаимодействия с природой находит выражение в концептах,
- 👉 каким образом отражается в концептах культура, менталитет народа, картина мира.

Взяв за основу работу Ю.С.Степанова, вычленим *«три компонента»*, или три *«слоя»* концепта:

- (1) основной, *актуальный* признак;
- (2) дополнительный, или несколько дополнительных, *«пассивных»* признаков, являющихся уже неактуальными, *«историческими»*;
- (3) *внутреннюю форму*, обычно вовсе не осознаваемую, запечатленную во внешней, словесной форме [1,47] .

В основном, *актуальном* слое концепты *богатство и бедность* существует для всех пользующихся данным языком как средство взаимопонимания и общения. В дополнительном, *«пассивном»* слое данные концепты актуальны лишь для некоторых социальных групп. *Внутренняя форма*, или этимология открывается лишь исследователям и исследователями. Для остальных, пользующихся данным языком, этот слой существует опосредовано, как основа, на которой возникли и держатся остальные *слои*.

Предложенная выше структура отражает строение *концептов богатство и бедность* как результат, *«осадок»* разных эпох культурной жизни,

и в то же время концепты *богатство* и *бедность* получают генетическое определение.

Выделение *концепта* как ментального образования, отмеченного лингвокультурной спецификой, - это закономерный шаг в становлении АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКОЙ парадигмы гуманитарного, в частности, лингвистического знания.

3.2 ОСНОВНОЙ, «АКТУАЛЬНЫЙ» СЛОЙ. КОНЦЕПТЫ *БОГАТСТВО* И *БЕДНОСТЬ* В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ.

Рассмотрим несколько *«теорий богатства и бедности»* в современном обществе.

3.2.1 ОБЪЕКТИВНАЯ ПРИРОДА *БОГАТСТВА* И *БЕДНОСТИ*

Обладание материальными ценностями издавна влияло на социальный статус человека. Квинтэссенцией *богатства* являются *деньги* и *драгоценные металлы*. *Богатство* и *деньги* признаются как вполне равнозначные понятия. Богатым человеком, как и богатой страной, считается человек, в изобилии обладающий деньгами и золотом. *Драгоценные металлы, деньги - подлинная субстанция богатства* [55,344].

Деньги – это универсальный символ возможностей, *богатства*. Форма зависимости от денег менялась, но постоянным оставалось стремление подсчитать. *Склонность копить* и избегать лишних трат способствовали созданию крупных состояний. *Цент к центру, пфеннинг к шиллингу, сольдо к сантиму* – стало основой процветания многих западных финансистов, промышленников, торговцев. Если взять русскую языковую картину мира, вспомним известное выражение Н.В.Гоголя в «Мёртвых душах»: (завещание отца Чичикова) *«Береги копейку»*; русскую народную поговорку *«Копейка рубль бережёт»*.

Богатый человек имеет *деньги*, и не просто у него *есть деньги*, их у него *много*. О человеке, имеющем в изобилии *деньги*, говорят: у него *«денег куры не клюют»*. В русской народной поговорке *«Мужик богатый гребет деньги лопатой»* *деньги* представляют собой определенную субстанцию, которая обладает весом, формой, словосочетание *грести лопатой* вызывает соответствующую ассоциацию: *деньги* как *снег, который выгребаешь-выгребаешь, а он сыплется нескончаемо с неба*, т.е. говорится о чем-то неисчислимом, множественном. Можно говорить о том, что *быть богатым* – это обладать *деньгами* в большом количестве, что они (*деньги*) неисчерпаемы, это то, что посылается *сверху (с неба)*, следовательно, не зависит от самого человека.

В сказках часто квинтэссенцией *богатства* выступают *драгоценные металлы*: *"Много было всякого богатства, дорогих товаров заморских,*

жемчугу, драгоценных камней, золотой и серебряной казны " [56,53]; "В руках у той девицы золотой поднос, а на нем груды всякого **богатства**. Песок золотой, камни дорогие, самородки" [57,23].

Накопление денег, драгоценных металлов рассматривается как быстрый и надежный способ **обогащения**, и, наоборот, **отсутствие** накопленных денег, драгоценных камней эквивалентно **бедности**. Так вычленяется одна из **«теорий богатства и бедности»**.

В процессе материального производства включаются познавательные и оценочные мотивы, которые в совокупности затем перерастают в мировоззренческие ориентиры существования, а последние регистрируются в общественном сознании в качестве норм, обычаев, постулатов социального поведения, регулирующих жизнь исторических общностей. Непосредственная близость казахов к реалиям бытия выразилась в присущем представителям народов Средней Азии **практическом складе ума, рациональном образе мышления** [58,254].

Материальное благосостояние было напрямую связано с **обладанием скота, от их числа**: «Ақтылы қой, алалы жылқы – нақтылық байлық», «Будешь следить за скотом, станешь богатым», «Стада баранов и табуны лошадей - вот настоящее богатство».

В казахской языковой картине мира отражена эквивалентность **богатства домашнему скоту**:

- ★ **овцам** (Қойлы бай қорлы бай. Богатый овцами, богат всем. Қойын болмаса, байлықта ойын болмасын. Пока не разведёшь овец, не думай о богатстве. Баранов не держать, богатства не видать.),
- ★ **коровам** (Тана пайда бермесе, тәңір пайда бермейді. Если не поможет корова, не поможет и бог твоему благополучию.),
- ★ **верблюдам** (Түйе – байлық, қой мырзалық, жылқы – сәндік. Верблюд - богатство, овцы – щедрость, кони – красота.) [59,49].

Другими квинтэссенциями **богатства - бедности** в обеих языковых картинах мира являются плодородная земля, природные ресурсы. «Степень **благости человеческого бытия** заключается в **степени благости и богатства земли, на которой живет человек**» [60,124]. Отсутствие земли, или наличие скудной, не плодородной земли делает и народ, и человека бедным. **Обладание или, наоборот, не обладание богатой землей – вот другая «теория богатства и бедности»**.

«Чудесен, сказочно богат отдаленнейший обильный край родины нашей. Необычайны, почти неиссякаемы лесные и охотничьи его богатства», - пишет о Дальнем Востоке известный русский писатель М.Соколов-Микитов [61,15]. У А.Пескова читаем: «Западно-Сибирская низменность. Богатство леса, рыбы, пушнины и нефти» [62,12].

Наиболее тесно с традиционным фольклором связаны рабочие сказы **о богатствах земных недр** и деятельности человека по открытию и освоению этих богатств.

Если для русского мировоззрения одно из приоритетных составляющих **богатства** земли - ее **плодородие** ("Земля хлеб родит") и

земные недра, то в казахской языковой картине мира особо выделяется **ширь, пространство для кочевки**. Не случайно восприятие степи казахским этносом передается эпитетами: **дарқан дала, кен дала, сары дала** (суть: **широкая степь**).

Асан-кайгы, живший приблизительно в 70-е годы XIV века и в середине XV столетия, от имени народа обращается к хану Джанибеку:

*«Не знаем, где жить, до сих пор,
А если б по очереди менял,
Едиль и Яик, ты и нам сказал:
Яик для пастбищ, Едиль для зимы,-
Ты сам бы тогда богатым стал
Богатыми были б и мы»* [77,31].

Благополучие, процветание народа Асан-кайгы непосредственно связывает с обладанием землёй. Наличие земли для кочёвки является залогом **богатства** народа.

Богатство какого-либо участка земли определялось обилием и удобством стоянок. Для зимней стоянки необходимо было место, обеспечивающее скоту защиту от непогоды, для летних стоянок нужны были свободные открытые пространства с хорошим водоснабжением.

У М.Ауезова в эпосе «Путь Абая» неоднократно встречаем описание таких мест. *«Караюкы – одна из вершин Чингиза. По её лесистым склонам, покрытым **богатой** растительностью, протекает бурная река. Здесь сочные пастбища, привольные места»* [63,50]. *«Урочища Бугылы славятся обилием воды и хорошими травами. Гора богата родниками...Хороши здесь заливные луга, удобны пастбища»* [64,445].

Зибберштейн, полковой лекарь Омского гарнизона, собиравший в 1825 году материалы о волостях, кочующих на правой стороне реки Ил, отмечает в своих записях о земле киргизов: *«одним словом равнина сия **есть богатейший источник для довольствия киргизского народа, там кочующего»*** [65,174].

В современном обществе одним из источников **богатства** рассматривается **труд**. Создатель классической экономической теории Адам Смит распространил идею универсального закона природы: *«Труд является единственным источником блага»* [55,344].

В работе З.К. Темиргазиной «Образ человека в русской ценностной картине мира» **труд** в наивной этике русского народа определяется как бесспорная ценность, см. пословицы:

*Без труда не вытащишь и рыбку из пруда.
Труд кормит и одевает.
Бог труды любит
Труд человека кормит, а лень портит.
Терпенье и труд все перетрут и т.д.*

Позитивная оценка труда является, по-видимому, универсальной для концептуальных картин мира в различных языках.

Тем не менее, далее, З.К. Темиргазина, ссылаясь на исследование ряда уникальных русских концептов (например, *судьба, воля, авось*) в работах

Т.В.Булыгиной, А.Д.Шмелева, А.Вежбицкой, В.А.Масловой и др., резюмирует, что в мировоззрении народа подвергается сомнению созидательная сторона труда, возможность с её помощью изменить окружающий мир, добиться почета, **богатства**, процветания. «Труд мыслится как сугубо нравственная категория, которая может принести только моральное удовлетворение: *От трудов своих сыт будешь, а богат не будешь; От трудов праведных не наживешь палат каменных; От работы не будешь богат, а будешь горбат и пр.* Здесь сказывается влияние христианских традиций, накладывающихся на древнейший архетип "**труд-страдание**". Труд, как и страдание – это нравственно-религиозные добродетели, служащие нравственному и духовному совершенствованию человека» [67,52].

Позитивная оценка *труда* отмечается и в наивной этике казахского народа. Труд определяется как бесспорная ценность, в казахской языковой картине мира много изречений, возвышающих и восхваляющих **труд как источник богатства**:

*Енбек – байлықтың әкесі, жер – байлықтың анасы.
Труд – отец богатства, земля – мать богатства.
Енбектің қозіп тапқан, байлықтың озін табады.
Кто найдет источник труда, тот найдёт само богатство.
Кедей болғың келмесе – жұмыс істе,
бай болғың келсе – одан да көп жұмыс істе.
Не хочешь быть бедным – работай,
хочешь быть богатым – ещё больше работай.*

В условиях натурального хозяйствования казахи высоко ценили *труд* мастеров-ремесленников: «*Онер – таусылмас азык, жутамас байлық*» (*Мастерство – неиссякаемая пища, неизбывное богатство*) [59,76]. Особенно ярко народное искусство нашло своё отражение в предметах убранства юрты и в национальной одежде. Отбывавший в XIX веке ссылку на казахской земле поляк Бронислав Залесский писал: «*Это поразительно зрелище: при перекочевке они наряжаются как на праздник, в это время можно увидеть самые красивые одеяния, в частности шитые золотым орнаментом чапаны баев... Этот народ, любящий коней, особое внимание уделяет сбруе. Для них пышно украшенное седло означает материальное благополучие, служит символом достатка, богатства*» [58,329].

В фольклоре народ сочувствует тому, кто работает. Однако, опираясь на философские изречения Абая, Асан-кайгы и др. казахских мыслителей, можем констатировать, что в мировоззрении народа подвергается сомнению возможность с помощью только *труда* добиться **богатства**, процветания.

В стихотворении «*О казахи мои, мой бедный народ!*» Абай говорит о том, что народ, который живёт только своим трудом, оказывается во власти у сильных мира всего, что в степи «*из-за денег и власти кипит вражда*». Нет справедливости для трудолюбивого человека, если над ним жадный бай.

В эпосе М.Ауэзова «Путь Абая» показана судьба пастуха Исы, который всю жизнь трудился на бая Такежана и, защищая овец бая, победил в одиночку четверых волков. Умирая в холодной юрте, Иса проклинает свою

судьбу, которая дала ему *силу, трудолюбие*, но не дала *материального блага*. Последние его слова, полные страдания: «*Оставляю вас в нищете*» [63,198].

Принципиально иное отношение к *труду* отмечается известным культурологом, философом Г.Д. Гачевым у американцев, для которых «*труд - принципиально революционен*» [68,292]. Многими философами отмечается американский принцип жизни, который сформировал тип человека, знающего, что упорный **труд принесет богатство**, почет, славу. Может быть один из секретов обаяния западной цивилизации заключается как раз в том, что их социальные институты дают возможность осуществить свои идеалы как грудолюбивому клерку, так и взбалмошному миллионеру. Клерк может *разбогатеть* (и не вдруг, а в результате приложенных трудовых усилий), а миллионер не только белозубо улыбается фотоаппаратам, но и не забывает о насущно-скупных делах.

Все рассмотренные «*теории богатства и бедности*», при всех различиях между собой, едины в признании **объективной природы богатства и бедности**, будь то земля, золото, труд, домашний скот или деньги.

3.2.2 СУБЪЕКТИВНАЯ ПРИРОДА БОГАТСТВА-БЕДНОСТИ

Однако в обществе существует и другая «*теория богатства и бедности*», занимающая диаметрально противоположную позицию. В процессе промышленного производства ценностное содержание капитального **богатства** остается неизменным. Единственное, что прирастает, это **внутреннее духовное богатство**, совокупность знаний, умений и навыков, его способность ориентироваться в мире.

Богатство лишается телесности и превращается в совокупность приятных и полезных переживаний. Субъективный подход рождает науку о ценностях. Ценностью любой предмет становится в результате акта оценки его человеком. Эта оценка является субъективной.

И. Репин писал о Л.Н. Толстом: "*Чувства жизни и страсти льются через край в этой богато одаренной натуре художника*" [69,56]. Обладать **богатством** значит обладать **богатством** чувств, мыслей. У Ф.Достоевского в «Дядюшкином сне» есть обращение: «*Кто сказал Вам, что Вы старик?...Вы с таким богатством чувств, мыслей, весёлости...*». М.Ауэзов в эпосе «Путь Абая» описывает юную красавицу: «*Вся её (Айгерим) душа, - богатая, своеобразная, озарённая сиянием юности, - раскрылась в песне*» [63,75].

Субъективный подход иногда изменяет представление о **богатстве и бедности**. В "Золотой розе" К.Паустовского есть описание главной героини, когда он говорит, что в сумочке «*хранились все её богатства: письма Насти, скудные деньги, паспорт*» [70,33]. **Богатство** приобретает противоположную семантику: **скудные** деньги эквивалентны **богатству**, письма Насти являются ценностью только для героини и представляют для неё квинтэссенцию **богатства**.

Разные люди, вещи, идеи по-разному значимы для человека, имеют для него различную ценность (духовную или материальную). В определении *богатства и бедности* выражается субъективная оценка предметов, вещей, идей, мыслей и т.п.

Современный, «актуальный» слой концептов *богатство и бедность* выявил, что их можно рассматривать и как *объективную данность*, существующую независимо от отношения к ней человека (*ценные вещи, драгоценности, совокупность, обилие, разнообразие природных ресурсов*), и как нечто *субъективное*, возникающее и исчезающее в зависимости от нашего отношения к нему (*о том, что представляет собой ценность лишь для кого-либо*).

3.3 ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЙ, «ИСТОРИЧЕСКИЙ» СЛОЙ КОНЦЕПТОВ БОГАТСТВО И БЕДНОСТЬ

Обратимся к «историческим пластам» концептов *богатство и бедность*.

В Словаре древнерусского языка (XI-XIV) концепту *богатство* дается следующая дефиниция:

БОГАТЪСТВ/О

Богатство, большое имущество.

//Ценности.

//перен. О духовных ценностях.

ВоУЬНОН БОГАТЪСТВ/О

ДОУХОВЬНОН БОГАТЪСТВ/О

НЕБЕСЬНОН БОГАТЪСТВ/О

Все мировые религии, особенно в начале своего возникновения, были религиями бедных, обездоленных, угнетенных. Они проповедовали **отказ от** **тленных земных богатств** и стремление к вечным небесным ценностям.

С принятием христианской религии (начиная с IX века) на Руси распространяется мнение, что *богатство* губит человека, а *бедность* способствует моральному очищению. Послание старца Елазарова монастыря Филофея (1515-1521) гласит: «...не уповай на **злато и богатство и славу**: вся бо сиа zde собрана, и на земле zde остают. Помяни: «**богатство** аще течет, не прилагаете сердца. Апостол же Павел глаголет: корень всем злым сребролюбие» [71].

Иисус переворачивает сложившийся порядок ценностей. Чем меньше человек имеет здесь, на земле, тем больше он будет там, на небесах. Чем меньше человек привязан к материальному *богатству*, тем больше он думает о духовном. «*Ищите же прежде Царство Божия и правды Его, и это всё приложится вам*» (Мф.6:33).

Одна из притч Иисуса - о богатом человеке, который жил роскошно в жизни и попал в пламя ада, и о нищем Лазаре, который получил от бога

награду в загробной жизни. Позже, когда церкви сами стали собственниками значительных *богатств*, отношение к миру вещей изменилось. Но для определенного круга людей одним из *субконцептов* богатства является *небесное (духовное) богатство*.

При исследовании содержания *богатства* в Словаре древнерусского языка приводятся слова актуальные для того времени: БОГАТОДАВЫЦЬ/щедрый человек, БОГАТОДАТЕЛЬНЫЙ - много дающий, щедрый. При раскрытии лексического значения в словах БОГАТЫЙ, БОГАТЬНО, БОГАТНЫЙ непосредственно составляющей является слово *щедрый*. При сопоставлении с современным русским языком, мы выявляем отсутствие этого компонента в концепте *богатство*.

В «Курсах русской истории» В.О.Ключевского приводится история о том, что около половины XV века, точнее в 1427 году, на Руси был мор. Обмирала тогда одна инокиня, но не умерла, а, выздоровев, рассказала, кого видела в раю... В раю видела она князя Ивана Даниловича Калиту, который всегда носил за поясом мешок с деньгами, из которого щедро *пóдавал* нищим. Подходит к князю нищий и получает от него милостыню, подходит в другой раз, и князь дает ему другую милостыню; нищий не унялся и подошел в третий раз; тогда князь не стерпел и, подавая ему милостыню в третий раз, с сердцем сказал: «*На, возьми, несытые зенки!*» «*Сам ты несытые зенки, - возразил нищий, - и зоесь царствуешь, и на том свете царствовать хочешь*» [72,25].

Здесь выражена тонкая похвала в грубой форме: нищий хотел сказать, что князь *милостыней, нищелюбием* старается заработать себе *царство небесное*. Здесь сказывается влияние христианских традиций, и мы можем постулировать, что для того времени *щедрость* и *богатство* были понятиями равнозначными, человек, обладающий *богатством* - имуществом, властью, в силу своей веры в небесное *богатство* был *щедр* на земле.

А у Н.В.Гоголя в XIX веке читаем: «Затеявши какое-нибудь *благотворительное общество для бедных и пожертвовавши* значительные *суммы*, мы тотчас в ознаменование такого похвального поступка задаем обед, ... *разумеется, на половину пожертвованных сумм; на остальные тут же нанимается для комитета великолепная квартира с отоплением и сторожами, а затем остается от суммы для бедных пять с полтиною*» [73].

За четыре века в русском обществе происходят значительные изменения, *богатство* утрачивает такие составляющие как *милость, щедрость* и непосредственными составляющими становятся *пожертвование, жертва*.

Известный русский философ и историк Николай Александрович Бердяев (1874-1948) попытался изучить и объяснить своеобразие национальной психологии русских.

Среди положительных черт им выделяются такие характеристики, как *доброта, сердечность, открытость, их бессеребничество, предпочтение духовных благ земным*. В этом смысле тип *странника, искателя Божьей правды*, смысла жизни, не связанного земными делами и заботами, представлялся ему наиболее внутренне естественным состоянием русской

души. Однако и в этом отношении русский дух не реализовывал себя в естественной форме. Более того, обогащение одних за счёт других, наличие купцов-стяжателей, чиновников у крестьян, присутствие тотального консерватизма, инертности и лени свидетельствуют о том, что исконные черты русской души подвергаются деформации, заменяются иными противоположными в корне, чуждыми её характеру и собственной природе ценностям» [74,45].

Если обратиться к «историческим пластам» концептов **богатство и бедность** в казахской языковой картине мира, нужно отметить, что кочевой уклад жизни в казахском обществе понимался как основной этносоставляющий признак. Кочевое и полукочевое скотоводство задало основы существования казахского народа, что вылилось в принципы бытия и осознанные ценности мироздания.

«Основные мировоззренческие ориентиры и категории бытия у казахов были основаны на предметно-практической деятельности. Появление частной собственности породило и то, что богатство стало измеряться числом лошадей, находящихся во владении представителей родовой знати, от очень богатых, имевших 4-5 тысяч голов лошадей, до богатых (по 1-2 тысяч коней) и простых людей. Эта тенденция измерения частной собственности у казахов осталась до начала XX века» [66,59].

Паллас Пётр-Симон, учёный натуралист XVIII века, посетивший Степи в 1793-94 годах, пишет: *«Богатство киргизцев собственно состоит в скотоводстве, а наипаче у них лошадей и овец. Как все они зажиточны, и скота имеют довольно, то живут они по своему обыкновению очень хорошо, и носят не худое одеяние»* [75,202].

Немецкий этнограф, натуралист и путешественник Георги Иоганн Готлиб (1729-1802), путешествовавший в 1783-84 года по юго-востоку России, Северному Казахстану до Забайкалья, в своем основном труде *«Описание всех в Российском государстве обитающих народов...»*, до сих пор являющемся ценным историко-этнографическим источником, в главе *«Киргизы»* писал: *«Знатные и богатые люди живут точно так, как и простолюдины, и потому станы их по большому только числу юрт для жён, детей и невольников, а самих их, когда едут верхом, по множеству провожатых, узнавать можно. С народом обходятся они по братски; и по елику все равно вольные люди, и всяк, как скоро разбогатеет, становится также. знатен; но простые люди почитают знатных не за велико: в юртах их садятся они возле их непрошеные, едят вместе, говорят, что на ум взбредёт и исполняют такие только их приказания, которые им покажутся полезными»* [76,158].

Номадическое мировоззрение, мировосприятие казахского народа отражено в пословице *«Бай бір жүнтіық»* (*«Богатство до первого джута»*).

Основным эквивалентом **богатства** являлся **скот**, который во время джута мог полностью пасть, и это бы означало лишение всего **богатства**, нажитого долгими годами.

Кочевая культура являлась для самих кочевников образцом, идеалом. **Скот** являлся самым важным для казаха. Не зря говорилось: *«Крестьянин*

кочует, значит разбогател». Кочевой менталитет отрицательно оценивал смену способа хозяйствования. Например, «*жатак*» называли бедняков, лишенных возможности кочевать [66,326].

Справляться о здоровье начинали с «*Мал-жан аман ба?*». Буквальный перевод «*В порядке ли твой скот и твои родные?*» остается непрозрачной для носителей русского языка и требует семантизации. Приравнивание (а можно говорить даже и о **первичном значении** для носителей данного языка) *скоти* к *родным-близким* может быть не воспринято без знания национальных особенностей мировосприятия казахов. В данной лексической единице нашло отражение номадическое мировоззрение. Сравним, например, с выражением в русском языке, где *бедность* характеризуется так: «*ни кола, ни двора*», т.е. *богатство* эквивалентно пашне и крепкому дому с большим двором для ведения хозяйства. «*Не иметь кола*» – не иметь пашни, «*не иметь двора*» – жить у других людей.

Позже (с середины XIX века) с усилением тенденции перехода к земледелию части обедневших скотоводов, с насильственным внедрением оседлого образа жизни, изменяется отношение к *количеству* скота (=лошадей и овец) как к *основному источнику богатства*. Итак, мы можем говорить о *субконцепте богатства* – о *тысячных табунах лошадей и отарах овец*, как об одном из «*исторических*» пластов, как об одном из «*слое*» концепта *богатство* в казахской языковой картине мира.

Начиная с древних времен, основанием для самобытности культуры народа были имманентные формы духовности, являющиеся содержанием этой культуры. В поэме «*Кутадгу билик*» (1069-1070) тюркского философа XI века Жусуна Баласагуни дервиш *Одгурмши* (*огонь сердца*), ответив на все вопросы хана, приобретает право на мирское наслаждение и *богатство*. Однако герой Баласагуни, повесив на плечо старую суму, отправляется бродить по горам. *Путь достижения счастья не в накоплении богатства* – вот главная нить философско-назидательного сочинения [66,251].

Шортанбай Канаев (1818-1881) – **теоцентрически** мыслящий поэт XIX века крайне резко осуждает разделение казахов по степени *богатства*, что место человека определяется количеством того *богатства*, которым он располагает. «*Бай проклят богом – он чести враг*» [77,57] утверждает он. Приобретённое путем грабежа *богатство* никак не согласуется с требованием *Корана* и не способно принести счастья.

«Но если богатство добыл воровством,
Хитрым обманом и ложью притом,
Ты перед божьим предстанешь судом,
Чтоб не случилось с твоим добром» [77,59].

Поиск внутренней логики казахского самосознания видим в размышлениях великого казахского мыслителя, философа XIX - XX века Абая Кунанбаева:

«Люди жаждут богатства. Правда, они не молят его у Создателя, ибо знают: Всевышний наделил их силой, чтобы трудились, и разумом, чтобы овладевали наукой. Но сила не всегда используется для честного труда, а разум

часто растрачивается впустую. Достаточно быть благоразумным, уметь работать без лени, чтобы в доме не иссякал достаток. Но люди хотят богатства и идут на угрозы, хитрость, попрошайничество. И вот повержены честь и достоинство, и добыто желанное богатство, но я не встречал еще человека, который подлостью разбогатев, нашел бы потом достойное применение своему состоянию. Быстротечно изобилие, достигнутое гнусными способами. Оно оставляет за собой лишь муки, горечь и злобу» [78,56]. Поэт осуждает пороки современного ему общества, раздираемого межродовой борьбой, распрями.

Русский историк В.С.Соловьёв (1853-1900) пришел к выводу, что понять своеобразие национального характера можно только в том случае, если тщательно изучить их идеалы и ценностные ориентации, которые кардинально отличны от мотивации представителей других этнических общностей.

С его точки зрения, идеал русского народа *не есть «могущество»*; *не есть красота и «шумная слава»*, характерные для французов; *не есть богатство, материальное процветание*, свойственные, по его мнению, например, англичанам; не есть идеал честности и порядочности, поддерживаемый, например, немцами. Русским присущ *«нравственно-религиозный идеал»*, который характерен не только для России, т.к. подобные ценности лежат в основе мировоззрения, например, индийцев, однако у русских стремление к «святости» не сопровождается самобичеванием и аскетизмом [79,43].

Здесь нам хотелось бы привести цитату А.Д.Шмелева, которая отмечает такие черты русского национального характера, как тенденция к "морализаторству", "практический идеализм" (предпочтение "неба" "земле"), ощущение недостаточности логического и рационального подхода к жизни) [13,56].

3.4 ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА КОНЦЕПТОВ БОГАТСТВО И БЕДНОСТЬ В РУССКОЙ И КАЗАХСКОЙ ЯЗЫКОВЫХ КАРТИНАХ МИРА

Обратимся к *этимологии* слова *богатство* в русской языковой картине мира. В *Этимологическом словаре русского языка* М. Фасмера о *богатстве* говорится следующее:

// от *bogъ или *bog «достояние, доля». Согласно В.Шульце (KZ 45, 190=KI.Schriften 469), образовано аналогично лат. *Fortunatus*, т.е. «хранимый богами». Он ссылается на лат. *Dives* «богатый».

М.Фасмер этимологию слова *богатства* сравнивает с

- ☞ древне-индийским *bhagas* «достояние, счастье, доля, наделяющий господин»;
- ☞ авестическим *baŋa* – «господин, бог»;

албанским *bageti*, гер.*bakti* “скот, тягловые животные” и т.д.

Слово *богатый*, тем самым, имеет внутреннюю форму ‘доля, быть хранимым богами’. И действительно, как показывает семантический анализ, именно *покровительство неподвластных разуму сил* составляет протестипическую ситуацию возникновения того чувства, которое обозначается русским словом *быть богатым* – в отличие от *убогого* (т.е. *обделённого покровительством бога*).

Представление о том, что «истинным» значением слова является его «исходное» значение, необычайно глубоко укоренено в сознании говорящих. Поиск этого *исходного* (и тем самым «истинного») значения – *наивное этимологизирование* – является неотъемлемой частью языкового поведения и было свойственно человеку испокон веков.

Понятие самобытности коррелируется с пониманием его специфики, своеобразия, которое непосредственно выражается в области норм и обычаев, ценностей и форм поведения.

Окружающая природа – несомненно первый предмет, вызывающий чувство зависимости от неё. Олицетворение природы было универсальным явлением у племён и народов.

В славянской мифологии бог название *божества и доли, счастья*, которое оно может дать человеку; противопоставляется *небогу, обездоленному*. Часто выступает в качестве второй части многих славянских названий *богов*: *Белобог, Чернобог, Дажьбог, Стрибог*. *Богатством* человека наделяет *что-то сверхъестественное* (в данном случае *бог*), это как *судьба, доля*, которая у каждого своя. Здесь прослеживается такая черта русского национального характера, «как тенденция к фатализму, ощущение неподконтрольности жизни человеческим усилиям» [67,18].

Философ, исследователь культуры Т.Габитов в книге «Основы философии» пишет, что «*шаманизм глубоко и основательно сидит в религиозном сознании рядовых скотоводов*» [80,76]. Шаманы внушали всем своими культовыми средствами идею полной зависимости человека от воли духов. Судьба отдельного человека, его жизнь, здоровье, материальное благополучие ставились в зависимость *от почитания духов* и божеств.

Символическим содержанием общетюркского ареала является категория «*КУТ*». В древнетюркскую эпоху слово «*кут*» несколько уровней значений – «*душа*», «*счастье*», «*достоинство*», «*блаженство*». В современном казахском языке основное значение «*кут*» - «*счастье*», «*богатство*», «*доля*». Очень часто приводится парное словосочетание «*кут-береке*» [81,106].

3.5 БОГАТСТВО-БЕДНОСТЬ В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТНЫХ АССОЦИАЦИЙ

Для нас представляет интерес прежде всего то, как воспринимают в обществе *богатство и бедность в системе ценностных ассоциаций*, связанных с архетипами коллективного бессознательного.

Богатство, слава могут отрицательно действовать на недалеких людей. В казахских народных сказках носителями разума и справедливости часто являются представители простого народа. Таков цикл сказок о хитреце, обманщике, насмешнике *Алдар-Косе*, мудром *Жиренше-шешен*, *Тазше*.

В своём безудержном стремлении к обогащению *богатый* не признавал никаких морально-нравственных ценностей, и поэтому народ создаёт сказочных героев, которые изобличают скаредность, мироедство, скупость баев, мулл. «Сказку нужно сравнивать с социальными институтами прошлого и в них искать корни её», - писал выдающийся исследователь русской сказки Владимир Яковлевич Пропп (1895-1970) [82,22].

В казахской народной сказке «*Бай и бедняк*», злой и жадный бай, пользуясь невежеством и слепым преклонением бедняка перед религией, заставляет его изгнать, из родного дома сыновей Хасена и Хусейна, которые случайно перехватили у богача дар волшебной птицы. У изголовья человека, владевшего этим чудесным даром, каждый раз после его пробуждения ото сна появлялся мешок с золотом. Когда изумлённый бедняк рассказал баю о таком небывалом чуде, бай ответил: «Скверное дело. Это вмешались духи. Я как-то спрашивал у Хазрета об этом, и он, по милости аллаха, ответил: «*Дух испортил такого человека, его надо немедленно повесить*». Возьми ты их, увези куда-нибудь и убей, иначе не будет тебе добра в жизни от таких детей!»

Бедняк поверил и увёз своих детей далеко в лес. Но родительская любовь не позволила ему убить Хасена и Хусейна, и он оставил их в лесу. За свою веру бедняк поплатился страданиями. А Хасан и Хусейн завоёвывают счастье, становятся ханами и приобретают несметные богатства [60,91].

В сказке дар приобретения богатства оказывается у детей бедняка случайно, *богатство должно было идти в руки бая*. Возможно, что здесь отразилось социальное явление, когда *бай держал в своих руках значительную часть общественного богатства* [59,47], и бай должен был помогать своим соплеменникам. Знаменитому Ыйтеке бию принадлежит изречение: «*Бай болсаң, халқына пайдаң тисің*» [65,225], в фольклоре встречаем такое выражение: «*Если ты голоден, иди к баю*». Бай должен был помогать своим обедневшим соплеменникам. Сказочная ситуация изобличает бая, который не приемлет того, чтобы **бедняк богател**.

«Русскому народу свойственно и недоверие к способности человека нажить **богатство**, приобрести благосостояние с помощью ума, что по всей вероятности объясняется склонностью к *иррациональному* восприятию окружающего мира, осознанием недостаточности логического подхода к нему, как отмечалось многими философами, мыслителями, культурологами.

Понятия *богатый* - *умный* противопоставляются, достаточно вспомнить сказки о *богатых* и *бедных*, где *бедный* – *умен*, а *богатый* всегда *глуп*» [67,51]. Иван Дурак – мифологизированный персонаж русских народных сказок, воплощает особую сказочную стратегию: *неприятие постулатов практического разума, поиск собственных решений, часто противоречащих здравому смыслу*; и, как следствие, Иван Дурак достигает высших ценностей: побеждает противника, женится на царской дочери, получает **богатство**, т.е.

приобретает то, что является прерогативой и привилегией других социальных функций - производительной и военной.

В народной русской сказке « Волшебное кольцо» царь и его придворные жадны и отдают дочь за богатого жениха. Только волшебное средство уравнивает Мартынку в правах с царевной. Придумав историю о том, как разбогател бедняк - а это невозможно было сделать, не прибегая к чудесному вымыслу, - сказочники несли слушателям **оценку богатства** и достатка: обладание **богатством** ещё не делает человека счастливым; **богатство** только тогда **благо**, когда оно сочетается с искренностью отношений людей. В сказке «Аленький цветочек» С.Т. Аксакова меньшая дочь говорит своему родителю: «Мне богатства твои ненадобны; **богатство** дело наживное, а открой ты мне своё горе сердечное». Аксиологический приоритет нравственно-моральных качеств был универсален для многих народов и культур, можно говорить и том, что он свойственен и для казахской и русской культур.

В марте – апреле 2003 года Институт комплексных социальных исследований РАН провел исследование «*Богатство и бедность в современной России*». Эмпирическую базу исследований составили данные социологических исследований. Всего было опрошено 2118 респондентов.

Для нас представляет интерес прежде всего то, как воспринимают в современном российском обществе **богатство и бедность в системе ценностных ассоциаций**, связанных с архетипами коллективного бессознательного. Этот вопрос выяснялся через отношение (согласие или несогласие) с тематически подобранным рядом русских пословиц и поговорок.

Мы бы хотели привести результаты исследования, проведённого в России Институтом комплексных социальных исследований РАН. Исследователи отмечают, что различия между **бедными и богатыми** в рассматриваемом аспекте наиболее ярко выражены там, где идёт отношение между **богатством и нравственностью**. В глазах нуждающихся и в несколько меньшей степени среднеобеспеченных респондентов **богатство** тесно сопряжено со скупостью и жадностью («*Чем беднее, тем щедрее, чем богаче, тем скупее*»), а также с прямой нечестностью («*Трудом праведным не наживёшь палат каменных*»). Сами же богатые с такой точкой зрения не согласились [83,149].

Далее учёные делают вывод, что полученные данные достаточно убедительно показывают, что, несмотря на продвижение в России западной системы ценностей, восходящей к кальвинистской концепции богатства как особой награды, оно, **богатство** все ещё понимается в России очень «по-русски» – как некая случайность бытия, не имеющая прямой связи ни с внутренними достоинствами человека, ни с его антропологическими качествами вообще. С пословицей «*Богатство – вода: пришла и ушла*» согласилось 64% респондентов. Знаменитое «*Бедность не порок*» поддержали 74,5% опрошиваемых, а с тем, что богатство не делает человека умнее («*Богатством ума не купишь*») согласны 84%. Наконец, 67% респондентов считают, что богатство само по себе не приносит внутреннего удовлетворения и покоя («*Богачи едят калачи, да не спят ни днём, ни в ночи*») [83,154].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем итоги нашему исследованию.

Вот уже пять или шесть тысяч лет люди делятся на *богатых и бедных*. Глубокие социально-исторические сдвиги, которые переживает человечество на рубеже XX и XXI столетий, модифицируют социальные противоречия. Противоположность между *бедными и богатыми* приобретают глобальный характер. На наших глазах возникает и распространяется то, что английский социолог З.Бауман назвал *глобальной бедностью и глобальным богатством* [83,149]. *Богатство и бедность* становятся функциями глобальной систематической системы.

Чрезвычайно резкая поляризация *богатых и бедных* в конце XX века нуждается в специальном анализе. Мы же, основываясь на том, что разница в социальном положении обуславливает различия во взглядах, убеждениях, способах мышления, решили исследовать концепты *богатство и бедность* в русской и казахской языковых картинах мира с точки зрения лингвокультурологии.

Рассмотрев концепты *богатство и бедность* с точки зрения отражения национального менталитета, мы выявили универсальные и культурно-специфические черты данного концепта в русской и казахской языковых картинах мира. Этим мы реализовали *цель* нашей работы, которая заключалась в исследовании концептов *богатство и бедность* в русской и казахской языковых картинах мира.

Мы вычленили следующие субконцепты *богатства* в русской языковой картине мира:

1. фатум, судьба, удел (фатальная сущность);
2. деньги, драгоценные вещи, металлы;
3. земля, её ресурсы, недра, плодородие;
4. то, что можно заработать;
5. сущность, не поддающаяся рациональному осмыслению;
6. индивидуальное;

и в казахской языковой картине мира:

1. домашний (тягловой) скот;
2. деньги, драгоценные металлы;
3. земля, пространство, джайляу;
4. труд, мастерство;
5. судьба, удел (предначертание);
6. индивидуальное.

Итак, нами выделены три компонента, или «три слоя» концепта *богатство и бедность*:

(1) основной, "актуальный" слой, где концепты *богатство и бедность* существует для всех пользующихся данным языком как средством взаимопонимания и общения; в этом своем «слое» концепт вырабатывает «теории богатства и бедности»: накопление и обладание деньгами, драгоценностями, землей, так же мы можем проследить и то, что *богатство*

и бедность у каждого свои, индивидуальные, соразмерные со своими жизненными принципами и устоями;

(2) в дополнительном, «пассивном слое» своего содержания **концепт** актуален лишь для некоторых социальных групп; нами вычленен *субконцепт богатства - небесное богатство* в русской языковой картине мира; также мы можем говорить о субконцепте богатства – о тысячных табунах лошадей и овец, как об одном из “исторических” пластов, как об одном из “слое” концепта богатство в казахской языковой картине мира.

(3) *внутренняя форма*, или этимологический признак дает представление о *богатстве* как доле, которой награждается человек, быть богатым значит быть «хранимым богами». Люди бывают *богатыми*, или, правильнее сказать, удачливыми, везучими от рождения, а другим, наоборот, бедность сопутствует всю жизнь.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Степанов Ю.С. Константы. Концепты. Словарь русской культуры. М., 2001, 824с.
2. Кубрякова Е. С. Концепт // Кубрякова Е. С., Демьянков В. З., Панкрац Ю. Г., Лузина Л. Г. Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1996. С. 90—93.
3. Бабушкин А.П. Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка. Воронеж, 1996
4. Воркачëв С.Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании. // Филологические науки. - 2001, №1 С.13-25
5. Вежицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1997
6. Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. Язык и культура. М., 1990
7. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абелярова. М., 1994
8. Фреге Г. Смысл и денотат. // Семиотика и информатика. Вып. 35. М., 1997. С.354.
9. Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней Руси. // Собр. соч. К.Д.Кавелина. Т.1. Монографии по русской истории. СПб., 1997
10. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. М., 1927
11. Зализняк А.А. Внутренняя форма слова. М., 2004
12. Потебня А.А. «Мысль и язык» // Русская словесность: Антология. - М., 1976
13. Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Языковая концептуализация. М., 1997, 576с.
14. Потебня А.А. Из лекций по теории словесности. Лекция 8 // Русская словесность: Антология. - М., 1997
15. Темиргазина З.К. Современные теории в отечественной и зарубежной лингвистике. Павлодар, 2002, 108с.
16. Леви-Стросс К. Структурная антропология // пер. с фр. М., 1985
17. Виноградов В.В. Рефераты научно-исследовательских работ за 1944.М.- Л.: 1985.
18. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. // пер.с англ. М.: Наука, 1980
19. Гумилев Л.Н. От Руси к России. Очерки этнической истории. М., 1992
20. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991
21. Фердинанд де Соссюр. Курс общей лингвистики. / пер.с фр.М.: ОГИЗ, 1933 // Труды по языкознанию. М., 1977, 696с.
22. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974
23. Кант. Критика чистого разума. Отд.11. Трансцендентальная диалектика. Кн.1. О понятиях чистого разума; разд.1 // Кант. Соч. в 6 томах. М.: Мысль, т.3, 1984
24. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разумении. // Соч. М.: Мысль, т.2, 1983.
25. Аскольдов А.С. Концепт и слово // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста: Антология. М., 1997, С. 267-280.

26. Лихачёв Д.С. Концептосфера русского языка // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста: Антология. М., 1997, С.280-287.
27. Карасик В. И. О типах дискурса // Языковая личность: институциональный и персональный дискурс. Сборник научных трудов // Под ред. В. И. Карасика. Волгоград, 2000. С 5.
28. Апресян Ю.Д. Избранные труды. Т. II. М., 1995, 768с.
29. Воркачев С.Г. Концепт счастья: понятийный и образный компоненты // Известия АН. Серия литературы и языка.-2001.- т.60- №6 - С.47-58
30. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М., 1998, 896с.
31. Радченко О.А. Понятие языковой картины мира в немецкой философии // Вопросы языкознания. №6, 2002, С.140-158
32. Мечковская Н.Б. Язык и религия. М., 1998, 352с.
33. Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Избр. труды по языкознанию. М., 1984, С.37-298
34. Потебня А.А. Из записок по русской грамматике. - Харьков, 1888 // Русская словесность: Антология. - М., 1976.
35. Потебня А.А. Слово и миф. М., 1980
36. Уорф Б. Наука и языкознание // Новое в лингвистике. Вып.1. - М., 1960.
37. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. - М., 1993
38. Арутюнова Н. Д. Дискурс // Языкознание. С. 136—137..
39. Кузнецов А.М. Национально-культурное своеобразие слова // Язык и культура. М., 1987. С.15-17
40. Хайдеггер М. Письма о гуманизме. // Новая технократическая волна на западе. М., 1986
41. Радченко О.А. Язык как мирозидание. Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. Т.1.- М., 1997
42. Вайсгербер Л. Родной язык и формирование духа. - М., 1993.
43. Маслова В.А. Лингвокультурология. М., 2001., 208с.
44. Одинцова М.П. Человек в языковой картине мира:... // Язык. Человек. Картина мира. Омск, 2001
45. Караулов Ю.Н. Общая идеография. М., 1976
46. Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на западе. М., 1986
47. Маслова В.А. Введение в лингвокультурологию. М., 1997
48. Воробьев В.В. Лингвокультурология: теория и методы. М., 1997
49. Корнилов О.А. Языковые картины мира как производные национальные менталитеты. М., 1999
50. Шмелев А. Д. e-mail: shine.lev@ru.net
51. Токарев Г.В. Лексические средства выражения особенностей миропонимания. // Русский язык в школе. №4, 2003, С.73-75
52. Савенкова Л.Б. Русская паремиология: семантический и лингвокультурологический аспекты. Ростов-на-Дону, 2002
53. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. / Пер. с нем. М., 1985
54. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. М., 1987, 367с.

- 55.Малышевский А.Ф. Мир человека. М.: 1995,416с.
- 56.Аксаков С.Т. Аленький цветочек. М.,1986, 85с.
- 57.Бажов П. Малахитовая шкатулка. М.,1988,240с.
- 58.Крысько В.Г.Этнопсихология и межнациональные отношения. М., 2002,448с.
- 59.Адамбаев Б. Казахское народное ораторское искусство. Алматы, 1997,208с.
- 60.Сегизбаев О.А. Казахская философия XV- нач. XX века. Алматы. 1996, 472с.
- 61.Соколов-Микитов М. Зелёный край. М.,1983, 96с.
- 62.Песков А.В. Путешествие с молодым месяцем. М., 1981,66с.
- 63.Ауезов М. Путь Абая. В 2т., т.1,Алма-Ата,1988, 608с.
- 64.Ауезов М. Путь Абая. В 2т., т.2,Алма-Ата,1988, 610с.
- 65.Казахи.7 том, Алматы, 2003, 240с.
- 66.Габитов Т. и др. Культурология. Алматы,2001,408с.
- 67.Темиргазина З.К. Образ человека в русской ценностной картине мира. Павлодар, 2001
- 68.Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Общие вопросы. М.,1997
- 69.Галичевский В.И. Искусство и XIX век. М., 1982
- 70.Паустовский К. Рассказы, повести. М.,1978
- 71.Старец Елазарова монастыря Филофей и его послания.//Из истории русской гуманистической философии // Хрестоматия. Сост. А.Ф.Малышевский и др. М.,1993, 288с.
- 72.Ключевский В.О. Курс русской истории ч.2// Ключевский В.О. Соч. в 8т., Т.II. М.,1957 416с.
- 73.Энциклопедия афоризмов:CD-ROM// Гоголь Н.В.// М.,2002
- 74.Бердяев Н.А. Душа России. М.:1992
- 75.Паллас П.С. Степи// Казактар, т.7,Алматы,2003, 240с.
- 76.ГоттлибГ.И. Описание всех в Российском государстве обитающих народов.// Казактар, т.7, Алматы, 2003, 240с.
- 77.Поэты пяти веков. В 2-хт., Т.1.Алматы, 1993
- 78.Абай Кунанбаев. Книга слов. Алматы, 1992, 213с.
- 79.Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. Соч.т.1.М.: 1990
- 80.Габитов Т. Основы философии. Алматы, 2002, 302 с.
- 81.Тимошинов В.И.Культурология. Казахстан-Евразия-Восток-Запад. Алматы, 2001,400с.
- 82.Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986,366с.
- 83.Андреев А. Две России: социальные пространства бедности и богатства. // “Москва”, М., 2003. №8, С.149-160