

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Иркутский государственный университет»

На правах рукописи

Сазонова Анна Андреевна

**ОНТОЛОГИЯ КОНЦЕПТА *ARM* В САКРАЛЬНОМ И
ПРОФАННОМ ПРОСТРАНСТВАХ НЕМЕЦКОГО ЯЗЫКА**

Специальность 10.02.04 – Германские языки

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
кандидат филологических наук, доцент
Иванова Ирина Емельяновна

Иркутск – 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	6
ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КОНЦЕПТОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ТЕОЛИНГВИСТИКЕ.....	14
1.1. Онтологическое учение о языке в работах русских и немецких философов	14
1.2. Зарождение и дальнейшее развитие теолингвистики	22
1.3. Теоантропокосмическая парадигма изучения языка	31
1.4. Типология концептов	38
1.5. Методология описания концептов в когнитивных исследованиях	44
1.6. Методология описания религиозных концептов	51
Выводы по первой главе	59
ГЛАВА 2. РЕАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА АРМ В САКРАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ НЕМЕЦКОГО ЯЗЫКА.....	61
2.1. Содержание понятия «сакральное»	61
2.1.1. «Сакральное» в интерпретации Рудольфа фон Отто.....	63
2.1.2. «Сакральное» в интерпретации Мирча Элиаде.....	65
2.1.3. Категория «сакральное» в лексикографии.....	67
2.1.4. Языческое «сакральное».....	68
2.1.5. Христианское «сакральное».....	70
2.1.6. Средства вербальной репрезентации сакральности.....	71
2.1.7. Средства невербальной репрезентации сакральности.....	73
2.2. Сакральная природа языческого мифотворчества.....	74
2.2.1. Термин «бинарная оппозиция»	75
2.2.2. Бинарная оппозиция «сакральное – профанное»	76
2.2.2.1. Бинарная оппозиция «симметрия – асимметрия»	77
2.2.2.2. Бинарная оппозиция «мужской – женский»	78

2.2.2.3. Бинарная оппозиция «правый – левый»	78
2.2.2.4. Бинарная оппозиция «чистый – нечистый»	79
2.2.2.5. Бинарная оппозиция «добро – зло»	80
2.2.2.6. Бинарная оппозиция «жизнь – смерть»	82
2.2.2.7. Бинарная оппозиция «нечет – чет»	83
2.2.2.8. Бинарная оппозиция «движение – покой»	84
2.2.2.9. Бинарная оппозиция «медленно – быстро»	84
2.2.2.10. Бинарная оппозиция «прямой – кривой»	85
2.2.2.11. Бинарная оппозиция «счастье – несчастье»	85
2.2.2.12. Бинарная оппозиция «разжатый – сжатый»	86
2.3. Сакральный смысл немецкого литургического жеста <i>Handauflegung</i> (рукоположение)	87
2.3.1. Тематическая группа «Ординация»	88
2.3.2. Тематическая группа «Исцеление»	90
2.3.3. Тематическая группа «Благословение»	91
2.3.4. Тематическая группа «Крещение»	92
2.4. Содержание понятия «библейзм» в лингвистике и теологии.....	93
2.4.1. Интенсивность использования библейзмов с соматическими компонентами <i>Hand, Arm, Finger, Elle</i> и <i>Faust</i>	94
2.4.1.1. Библейзмы с компонентом <i>Hand</i>	95
2.4.1.1.1. Тематическая группа «Сила и защита Божия»	96
2.4.1.1.2. Тематическая группа «Наставления и проклятия»...	98
2.4.1.1.3. Тематическая группа «Душевное состояние человека»	100
2.4.1.1.4. Тематическая группа «Пороки и добродетели»	102
2.4.1.1.5. Тематическая группа «Ритуалы и обряды»	103
2.4.1.2. Библейзмы с компонентом <i>Arm</i>	104
2.4.1.3. Библейзмы с компонентом <i>Finger</i>	105
2.4.1.4. Библейзмы с компонентом <i>Elle</i>	106

2.4.1.5. Библеизмы с компонентом <i>Faust</i>	107
Выводы по второй главе	109
ГЛАВА 3. РЕАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА <i>ARM</i> В ПРОФАННОМ ПРОСТРАНСТВЕ НЕМЕЦКОГО ЯЗЫКА	112
3.1. Содержание понятия «профанное»	112
3.1.1. Профанное в интерпретации Э. Дюркгейма	112
3.1.2. Профанное в интерпретации А. С. Дугина	114
3.1.3. Профанное в интерпретации Р. Кайуа	114
3.1.4. Профанное в интерпретации М. Элиаде	115
3.1.5. Профанное в интерпретации Х. Вагенурта	116
3.1.6. Профанное в интерпретации Э. Бенвениста	117
3.1.7. Профанное в современной лингвистике	118
3.1.8. Этимология слова «профанное»	118
3.1.9. Семантика понятия «профанное»	119
3.1.10. Классификация профанного по степени приближения к сакральному	120
3.2. Вербализация профанного в драме И. В. фон Гете «Фауст»	121
3.2.1. Внесакральное профанное	122
3.2.2. Предсакральное профанное	125
3.2.3. Околосакральное профанное	127
3.2.4. Десакрализованное профанное	128
3.3. Содержание понятия соматического фразеологизма	129
3.3.1. Семантический диапазон соматизма <i>der Arm</i>	131
3.3.2. Тематическая группа ФЕ «Черты характера человека»	131
3.3.3. Тематическая группа ФЕ «Поступки человека»	136
3.3.4. Тематическая группа ФЕ «Состояние человека»	138
3.4. Саморепрезентация человека средствами невербальной коммуникации ..	140
3.5. Кинесическая составляющая концепта <i>ARM</i>	141
3.5.1. Модальные кинемы	143

3.5.2. Кинемы, отражающие состояние человека	147
3.5.3. Иллюстративные кинемы	151
3.5.4. Амбивалентные кинемы	154
3.5.5. Кинемы, отражающие черты характера человека	156
3.5.6. Кинемы, описывающие когнитивные процессы человека	159
3.5.7. Другие кинемы	160
Выводы по третьей главе	162
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	164
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	167
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ СЛОВАРЕЙ	184
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ ПРИМЕРОВ	187
ПРИЛОЖЕНИЕ	189

ВВЕДЕНИЕ

Настоящее диссертационное исследование посвящено изучению концепта *ARM* в немецком языке в русле теoантропокосмической парадигмы, рассматривающей язык в тесной взаимосвязи с человеком, Богом и космосом. Согласно христианскому вероучению, онтология – это учение о бытии, о мироздании, включающее в себя как видимый, так и невидимый (духовный) миры. При этом духовный мир – это такая же реальность, как и мир земной, он рядом, однако невидим и раскрывается в особом религиозном опыте. Рассмотрение анализируемого нами концепта в таком ракурсе способствует пониманию того, как в языке отражается взаимодействие идеальной и материальной сфер.

Проблемы взаимосвязи языка и религии нашли свое отражение в работах не только отечественных [Мечковская 1998; Постовалова 1995, 2014, 2016; Степаненко 2006, 2012, 2018; Степанов 1998] и зарубежных [Гадомский 2006, 2007, 2017; Crystal 2018; Kucharska-Dreiß 2013; Noppen 1995, 2004; Wagner 1999 и др.] лингвистов, но и в трудах философов и богословов [Булгаков 1976, 2014; Лосев 1990, 1993; Соловьев 2012; Флоренский 1909, 2000; Франк 1992, 1996; Ebeling 1971 и др.].

В вышеперечисленных работах излагаются общетеоретические основы и предпосылки развития теoлингвистики, определяется методология описания концептов, проводится подробный анализ концептов, в первую очередь, религиозных.

Обзор научной литературы свидетельствует о том, что концепт *ARM* до настоящего момента не был объектом лингвистического анализа, проводимого в русле теoантропокосмической парадигмы на материале немецкого языка, чем и обусловлен выбор темы настоящего диссертационного исследования. Следует отметить, что единственной работой, посвященной изучению концепта *PYKA*, является диссертация Н. В. Мыльниковой «Структура и функционирование

концепта «рука» в русском языке» (2009), выполненная на материале русского языка в рамках когнитивной лингвистики.

Актуальность настоящего исследования обусловлена важностью изучения концепта *ARM* в немецком языке, анализируемого исходя из его билатеральной структуры, состоящей из двух основных пространств: сакрального и профанного. Исследуемый в русле теoантропокосмизма, концепт рассматривается как универсальный феномен, сочетающий в себе признаки идеальной и материальной сфер и получивший свое отражение в немецкой христианской и языческой культурах.

В основе исследования лежит **гипотеза**, согласно которой концепт *ARM*, рассматриваемый сквозь призму теoантропокосмизма, представляет собой когнитивную структуру знания, актуализируемую в сакральном и профанном языковых пространствах немецкого языка.

Объектом данного диссертационного исследования является структура и содержание концепта *ARM* в немецком языке.

Предметом исследования выступают вербальные и невербальные средства репрезентации концепта *ARM* в сакральном и профанном пространствах немецкого языка.

Цель работы заключается в реконструкции концепта *ARM* в немецком языке в рамках теoантропокосмической парадигмы.

В соответствии с намеченной целью в работе решаются следующие **задачи**:

1. Исследовать историю возникновения и развития теoлингвистики в зарубежной и отечественной науке, изучить и систематизировать основные идеи, ставшие впоследствии ее методологической базой.

2. Обосновать выбор теoантропокосмической парадигмы для анализа концепта *ARM*.

3. Изучить содержание понятий «профанное» и «сакральное» в социологии, философии и лингвистике.

4. Выявить вербальные и невербальные способы репрезентации концепта *ARM* в сакральном пространстве языка.

5. Определить вербальные и невербальные способы репрезентации концепта *ARM* в профанном пространстве языка.

6. Разработать словесную и графическую модели концепта *ARM* в немецком языке.

Для решения поставленных задач использованы **методы**: дедуктивно-индуктивного анализа, сравнения, классификации и систематизации, статистического анализа; лингвистические методы концептуального, интерпретативного, когнитивно-семантического, дефиниционного, компонентного, контекстуального, описательно-сопоставительного и историко-этимологического анализа.

Материалом диссертационного исследования послужили лексикографические данные немецких словарей, примеры соматических и библейских фразеологизмов с компонентом *Arm*, фрагменты из произведения И. В. фон Гете «Фауст», фрагменты текста Библии, немецкие суеверия, взятые из словаря немецких суеверий (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 1930 – 1937 (2000), in X Bde), примеры современных немецких кинем и жестов, используемых в литургии.

Теоретико-методологическую базу диссертации составляют труды отечественных и зарубежных ученых в таких областях, как:

- вопросы общего языкознания (Бенвенист 1974; Гумбольдт 1985, 2000; Соссюр 1977 и др.);

- философия языка, философия религии (Башкова 2013; Безлепкин 2002; Бувевич 2016; Булгаков 1976, 2014; Лосев 1990, 1993; Соловьев 2012; Флоренский 1909, 2000 и др.);

- лингвоконцептология (Аскольдов 1997; Бабушкин 1996; Болдырев 2016; Воркачев 2007; Карасик 2002; Красавский 2014; Маслова 2002; Пименова 2004; Попова, Стернин 2007; Степанов 2007 и др.);

- онтология, теолингвистика, методология описания религиозных концептов (Постовалова 1995, 2012, 2014, 2016; Степаненко 2006, 2008, 2011, 2012, 2018; Kucharska-Dreiß 2013 и др.);

- фразеология современного немецкого языка (соматическая, библейская) (Баранов, Добровольский 2014; Вакк 1968; Дубровина 2010, 2012; Мальцева 2003; Телия 2006; Hessky 1997; Schemann 2011; Schäfer 2004; Steger 1998 и др.);

- невербальная семиотика и психология невербального общения (Крейдлин 2002; Ahlfeld 2010; Augst 2004; Bräunlein 2000; Habschick 2012; Hanisch 2008, 2019; Kuhnke 2007; Matschnig 2012; Sagert-Müller 2008 и др.);

- теология, богословская антропология, литургика (А. Лоргус, Б. Штубенраух 2013; Ebeling 1971; Suntrup 1978 и др.).

В поле зрения также попадают работы, посвященные изучению вопросов содержания категорий «сакральное» и «профанное» (Дюркгейм 2018; Забияко 2006; Казаков 2016; Кайуа 2003; Отто 2008; Пивоваров 2006; Ростова 2017; Элиаде 1994; Wagenvoort 2015 и др.), суеверий, мифологии, язычества (Афанасьев 2002; Леви-Брюль 1937; Режабек 2003; Хюбнер 1996; Элиаде 2010; Bächtold-Stäubli, Hoffmann-Krayer 2000; Grimm 1968 и др.)

Научная новизна диссертации заключается в проведении комплексного лингвистического исследования концепта *ARM* в немецком языке; выявлении особенностей средств репрезентации данного концепта в сакральном и профанном пространствах немецкого языка. В работе предлагается новая методика описания концепта в рамках теoантропокосмической парадигмы. По итогам исследования разработаны и представлены следующие классификации: профанного по степени приближенности к сакральному, соматических фразеологизмов с компонентом *Arm*, кинем с участием руки и ее частей, библейских фразеологизмов с соматическим компонентом *Arm*, немецких суеверий, представленных в виде бинарных оппозиций, а также тематическая классификация жеста *Handauflegung*.

Положения, выносимые на защиту:

1. Изучение концептов в рамках онтологического учения о языке позволяет проследить онтологию развития представлений о человеке, установить точки пересечения идеальной и материальной форм бытия, а также предлагает новые возможности в исследовании концептов.

2. Концепт *ARM* реализуется в двух пространствах языка – сакральном и профанном, каждый из которых обладает вербальными и невербальными средствами репрезентации.

3. Содержание концепта *ARM* в сакральном пространстве языка на вербальном уровне реализуется посредством суеверий, представленных в виде бинарных оппозиций, и библейских фразеологизмов с соматическим компонентом *Arm* и его субкомпонентами *Elle*, *Hand*, *Finger* и *Faust*; на невербальном уровне – с помощью литургического жеста *Handauflegung*.

4. Содержание концепта *ARM* в профанном пространстве языка на вербальном уровне репрезентируется посредством соматических выражений и фразеологизмов с соматическим компонентом *Arm* и его субкомпонентами *Elle*, *Hand*, *Finger* и *Daumen*; на невербальном уровне – посредством современных немецких кинем с *Arm*, *Elle*, *Handgelenk*, *Hand*, *Finger*, *Daumen* и *Faust*.

5. Модель концепта *ARM* в сакральном и профанном пространствах немецкого языка является результатом применения новой методики концептуального анализа, разработанной и представленной в данном исследовании.

Теоретическая значимость настоящего исследования определяется его комплексным характером и заключается в моделировании концепта *ARM* в сакральном и профанном пространствах немецкого языка. Данная работа вносит определенный вклад в развитие теолингвистики, лингвокогнитологии, лингвоконцептологии, фразеологии немецкого языка, в том числе библейской, невербальной семиотики. Разработанная методика описания концепта в рамках теоантропокосмической парадигмы может быть использована в дальнейших

лингвоконцептологических исследованиях. Представленные в работе классификационные критерии соматических фразеологизмов, а также критерии систематизации номинаций немецких кинем с участием руки могут послужить основой для проведения исследований фразеологизмов с иными соматическими компонентами и номинаций немецких кинем с другими соматическими объектами соответственно.

Практическая значимость данной диссертационной работы определяется возможностью применения результатов и материалов исследования в высших учебных заведениях в преподавании теоретических и практических курсов теолингвистики, лексикологии, фразеологии и семантике немецкого языка, немецкой (не)вербальной коммуникации, в спецкурсах по немецкой языческой и христианской культуре, при подготовке выпускных квалификационных работ магистрантов и аспирантов. Результаты данной диссертационной работы могут быть положены в основу дальнейших исследований языков германской группы индоевропейской языковой семьи.

Апробация работы. По теме диссертационного исследования опубликовано 11 работ общим объемом 5,71 п.л., включая 6 статей в изданиях, рекомендованных ВАК Минобрнауки России.

Объем и структура работы. Диссертация общим объемом 191 страниц состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованной литературы из 135 наименований, из них 28 на иностранном языке, списка использованных словарей и справочных материалов из 28 наименований, списка источников примеров.

Во **введении** обосновывается актуальность исследования, выдвигается гипотеза, в соответствии с которой определяются объект и предмет исследования, формулируются цель и задачи, указывается методологическая основа и практический материал, отражаются научная новизна и положения, выносимые на защиту, отмечается теоретическая и практическая значимость

полученных результатов, предоставляются сведения об апробации работы, представлена структура работы.

В первой главе «Теоретические основы концептологических исследований в современной лингвистике» излагаются теоретические предпосылки исследования концептов в работах зарубежных и отечественных ученых. Раскрывается содержание таких понятий и терминов, как *теолингвистика, теоантропокосмизм, религиозный язык, имя, слово, вещь, концепт, всеединство*. Определяются предмет, задачи и проблемы теолингвистики; обосновывается онтологический характер взаимодействия языка и религии; анализируется теоантропокосмическая парадигма изучения языка и рассматриваются основные методы описания концептов.

Во второй главе «Реализация концепта *ARM* в сакральном пространстве языка» раскрывается содержание понятия «сакральное» и рассматриваются различные подходы к его интерпретации. Анализируются средства вербализации сакрального в язычестве и христианстве и средства невербальной репрезентации сакрального в современной немецкой культуре. На основе немецких суеверий формируются и описываются бинарные оппозиции с соматическим компонентом *Arm*. Определяется специфика невербальной репрезентации концепта *ARM* на примере немецких литургических жестов, проводится анализ библеизмов с ключевым соматическим компонентом *Arm* с последующим представлением тематических групп фразеологизмов.

В третьей главе «Реализация концепта *ARM* в профанном пространстве языка» раскрывается содержание понятия «профанное» и описываются различные подходы к его интерпретации. На материале анализа этимологических и лексикографических данных разрабатывается классификация профанного. На ее основе анализируется художественное произведение И. В. фон Гете «Фауст» и выявляются особенности репрезентации изучаемого концепта. Исследуются и систематизируются фразеологизмы с соматическим компонентом *Arm*, формируются соответствующие тематические

группы. Анализируются и классифицируются немецкие кинемы с участием руки и ее частей в немецком языке, выявляется специфика невербальной репрезентации исследуемого концепта.

В **заключении** резюмируются выводы по результатам проведенного исследования и намечаются перспективы его дальнейшего развития.

ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КОНЦЕПТОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ТЕОЛИНГВИСТИКЕ

1.1. Онтологическое учение о языке в работах русских и немецких философов

XX–XXI вв. ознаменованы в философии языка появлением нового, онтологического направления. Его основателем по праву считается русский религиозный философ и богослов П. А. Флоренский. Суть данного направления он видел в феномене имени, выступающим в онтологической философии «метафизическим принципом бытия и познания» [Цит. по: Безлепкин 2002: 207].

Опираясь на платоновское учение об идеях как подлинной реальности, П. А. Флоренский рассматривает слово в его христианском значении, т. е. слове Божьем, считая, что именно в нем заключены «живая душа и смысл существования» [Флоренский 2000: 145]. Имя в понимании П. А. Флоренского есть отождествление мысли и слова. Мыслить без слов невозможно. Мысль подталкивает человека к внутреннему диалогу, заставляет его беззвучно произносить слова, которые в любой момент могут «вырваться» наружу. Мысль, по мнению философа, также начало дела. За размышлениями или обдумыванием какой-либо идеи неизбежно следуют действия по ее воплощению, иначе говоря, слова – уже начинающиеся действия [Там же].

Имя вещи является ее субстанцией. П. А. Флоренский пишет об этом следующее: «В вещи живет имя; вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени» [Флоренский 2000: 159]. Кроме этого, познание вещи находится в непосредственной зависимости от знания ее имени. Вещь может иметь множество различных имен или так называемых условных значков. Познание вещи осуществляется лишь путем познания ее имени. Оно может быть присвоено вещи по естеству, воле человека, закону, природе или авторитету.

П. А. Флоренский рассматривает имя с позиции мистического опыта наших предков. Оно видится ему живым воплощением мистицизма и трансцендентности. В имени заключена особая магическая сила, позволяющая

человеку устанавливать связь с потусторонним миром. П. А. Флоренский убежден, что имя в большей или меньшей степени влияет на своего носителя и действует двояко: с одной стороны, оно идентифицирует своего носителя, указывая на то, кто он; с другой – противопоставляется ему, влияя на него как орудие наговора. Оказываемое именем воздействие может быть как позитивно, так и негативно; по воле своего носителя или против нее. В связи с этим философ указывает на важность соблюдения гигиены имени. Она предполагает бережное отношение к имени, сохранение тайны имени от чужих людей, использование псевдонимов [Безлепкин 2002]. Сформулированные П. А. Флоренским идеи философии имени в значительной степени определили ход дальнейшего развития онтологического направления в философии языка.

Концепция языка, которую развивали в своих трудах П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков и А. Ф. Лосев, относится к лингвистической ветви философии всеединства. Одной из характеристик, определяющих принадлежность концепции к данной философской доктрине, является, по мнению современных ученых, установка на всеединство. Ее смысл состоит в цельном познании мира в единстве философии, богословия и языковых реалий. По словам Н. И. Безлепкина, в философских взглядах представителей школы всеединства (П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева и С. Н. Булгакова) ключевая роль отведена лингвистическому компоненту. Они рассматривают слово и имя как универсальную первооснову. Их прообразом является Имя Божие, оно содержит в себе все мыслимые имена и проникает во все сущее. В философии имени язык трактуется в максимально широком понятийном контексте – Бог, мир, человек. Слово же выступает как момент имени в его более широкой интерпретации.

Природа имени, согласно П. А. Флоренскому, во многом схожа с природой слова, однако их следует дифференцировать, ср.: «Имя – новый высший род слова и никаким конечным числом слов и отдельных признаков не может быть развернуто сполна. Отдельные слова лишь направляют наше внимание к нему» [Флоренский 2003: 10]. П. А. Флоренский, а вслед за ним С. Н. Булгаков и

А. Ф. Лосев, рассматривали имя как ментальную концентрацию проблем и сил слова. Свойства имени также во многом схожи со свойствами слова, однако свойства имени выражены в большей степени. Граница между ними и абсолютна, и условна одновременно.

П. А. Флоренский определяет одно из отличительных свойств имени как магичность. Он понимает магию как акт воздействия, целью которого является использование энергии волею человека. Имя, пишет П. А. Флоренский, – это особый «смысловой центр», предстающий перед людьми загадочной сущностью. Размышления об имени порождают многие вопросы, касающиеся личности человека, указывают на его род, семью и традиции. Имена формируют своих носителей, служат инвариантами их личностей и предсказывают судьбу.

А. Ф. Лосев определяет имя вещи как «смысловой зародыш, принуждающий ее к появлению и росту, хотя сам он и не есть вещь, но предполагает вещественное инобытие» [Лосев 1993: 832]. Он также разделяет мнение П. А. Флоренского о магической природе имени, считая, что магия способна создавать, изменять и преображать вещь силой одного слова, энергией одного имени. Знание истинного имени вещи есть умение манипулировать ею, а умение владеть именем есть ничто иное как способность мыслить и действовать магически» [Там же].

Философы относят к отличительным свойствам имени энергийность и синергийность. Имя является вместилищем энергии, наполняющей и заряжающей его через свое инобытие. Оно также служит центром аккумуляции и взаимодействия энергий всечеловеческого разума и индивидуального духа. Воссоединение и слияние энергий имен, по мнению имяславцев, значительно отличает имя от слова.

П. А. Флоренский отмечает, что слова могут отличаться друг от друга по степени их энергийности. Например, простые слова имеют низкую степень энергийности, термины – более высокую, имена собственные – высокую, и, наконец, Имя Божье обладает максимальной степенью энергийности. Сущность

воплощается через имя, которое, подвергшись именованию, наполняется энергией [Безлепкин 2002].

Еще одним важным отличием имени от слова философы называют символичность. По их мнению, природа имени заключается не в значении и языковых формах, а в символе. По убеждению А. Ф. Лосева, символ, в отличие от слова, способен в полной мере выразить сущность. Символический характер слова уже свидетельствует о том, что данное слово есть имя. Слово-символ – уже не просто слово, а имя, представляющее собой неиссякаемый источник бесконечно новых проявлений сущности.

В философии имени важная роль отводится соотношению имени с вещью. Имя и процесс именования составляют важную проблему в философии языка. А. Ф. Лосев представляет взаимосвязь между базовыми компонентами философии имени в форме определенной структуры. Она включает в себя «предмет, или предметную сущность, вместе с самой сущностью, энергию сущности, или выражение, и физико-физиолого-психологический факт слова, являющийся для сущности и ее энергии приемником и осмысливаемым через них инобытием» [Безлепкин 2002: 212].

Эта логическая структура имеет место и в современных трудах по философии языка. Слово (имя) в этой структуре связано с понятием о вещи и с самой вещью. Под «вещью» может пониматься и предмет, и человек, а существующая между ними связь и есть словесное выражение понятия. Отсюда следует, что имя именуется вещь и вместе с тем выражает о ней понятие, а существующая между именем и вещью система связей носит онтологический характер. А. Ф. Лосев считает предмет имени эйдосом (идеей) сущности, а энергию этой сущности смысловой картиной, возникающей в процессе осмысления материи субъектом.

С. Н. Булгаков полагает, что именование относится к числу базовых антропологических характеристик. Смысл акта именованья он видит в раскрытии диалектики взаимоотношений. Он также подчеркивает, что только

человек вправе именовать вещь, ср.: «в самом человеке скрыты имена всех вещей, он есть то существо, из которого полагаются имена» [Булгаков 2014]. Иными словами, человек регулирует взаимодействие вещи и имени, именуется вещь и в тоже время познает это взаимодействие.

В философии языка именование является фундаментальным онтологическим процессом, объективирующим бытие. Облачаясь в язык, сущность прежде всего именуется для себя и лишь затем для другого. Именно поэтому именование и является важнейшим свойством взаимосвязи имени и вещи. Именование становится тем, вокруг чего происходит воплощение и раскрытие сущности. Процесс именования сущности в инобытии характерен не только для природы, но и для самосознания. Имя предстает в качестве средства выражения сложных мыслительных операций, связанных с самораскрытием сущности в имени. В этом отношении, именование, по мнению С. Н. Булгакова, предстает не только как голос вещей и самого мира, но и совершаемый человеком творческий мыслительный акт [Булгаков 2014].

По мнению С. Н. Булгакова, творчество мысли заключается в поиске словесной формы, которая раскрывает сущность во всей ее полноте, а не в именовании вещей и явлений «умными» словами. В творческом мыслительном акте осуществляется переход от самоименования сущности к именованию ее человеком. При этом нельзя утверждать, что человек наделен полной свободой именования. Он должен «прислушиваться» к вещи. Имя лишь тогда становится существенным, когда оно предстает самооткровением вещи, и в этом моменте вещь именуется себя сама [Булгаков 2014].

С. А. Аскольдов рассматривает взаимодействие имени и слова с позиции концептологии. Концепт, по словам философа, «соединяет, питает иррациональную и неопределенную стихию поэтических слов и примеров» [Аскольдов 1997: 272]. Главной функцией концепта С. А. Аскольдов называет замещение, ср.: «Концепт – это мысленное образование, которое замещает неопределенное множество предметов» [Аскольдов 1997: 269].

В концепте он выделяет «понятие», которое представляет собой точку зрения на ту или иную множественность, а затем и готовность к обработке понятий с этой точки зрения [Аскольдов 1997: 273]. В понятии содержится общее, но обрабатывается оно с помощью мыслительного акта, который, в свою очередь, определяется волей [Там же: 272]. Для него концепт обладает психофизиологической природой. Согласно С. А. Аскольдову, мы будто набрасываем концепт на множество единичностей. Концепты – это эмбрионы мысленных операций: они представляют первичные акты потенции, которыми пользуются люди. В них соединено общее и индивидуальное, но сами концепты схематичны [Там же].

С. А. Аскольдов выделяет два вида концептов: познавательные и художественные. Существенное отличие между ними составляет то, что возможности концепта познания требуют соответствия реальности или законам логики, а корреляция элемента художественного концепта базируется на ассоциативности. Также их отличие состоит в размытости логических пределов у последних в отличие от первых. Кроме того, чувства и иррациональность не примешиваются к познавательным концептам [Аскольдов 1997: 274–275].

С. А. Аскольдов указывает на ценность невозможности полного раскрытия художественного концепта. Хотя в нем и имеется возможность к развитию, но все же в концепте присутствует некая направленность: нечто «родовое». Неопределенность возможностей в художественных концептах, по словам С. А. Аскольдова, является самым существенным их отличием от познавательных. «Родовое» определяется основной семантикой художественных слов, является «органическим сродком возможных образных формирований» [Аскольдов 1997: 275–276].

Слово он определяет как органическую часть концепта. Он указывает, что слово в познании и в искусстве имеет две разные функции. В первом случае оно простой знак, так как является средством четкого обозначения, или научный термин, когда оно служит средством логического определения. Во втором случае

слово в большей мере выполняет роль символа. В первом случае слово имеет «мало или никакого внутреннего сродства со своими внутренними смыслами» [Аскольдов 1997: 276]. С. А. Аскольдов использует термин слово в узком смысле: звуковая система или аккорд, воспринимаемый или представляемый человеком безразлично. Аскольдов отмечает два вида выразительности слов: первичная и производная (вторичная). Первичная выразительность «связывает слово с его значением в стадии возникновения и развития языка наряду с прочими более внешними основаниями словообразования» [Там же: 276]. Слово выразительно на фоне языка, но частично выразительностью обладают и отдельные слова. К производной выразительности относится связь значения и звука [Там же].

Изучение онтологической природы языка получило развитие и в западной науке. Немецкий философ, теолог и германист Йоханнес Хартль (Johannes Hartl), в рассмотрении религиозного языка указывает на такие его свойства, как метафоричность и символичность. По мнению философа, язык веры не является чисто рациональным, он не может быть понят чисто интеллектуально, его нужно прочувствовать, именно поэтому речь человека так насыщена символами, метафорами и мифами. Язык в понимании философа сочетает в себе сразу несколько характеристик: логичность, рациональность, диалогичность и относительность. Вступая в диалог с объектом познания, человек сталкивается с определенным символом, мифом или метафорой. Чтобы понять их, ему недостаточно простого знания; он должен рассматривать объект в различных ракурсах, относительно всех возможных связей.

Немецкий теолог Герхард Эбелинг (Gerhard Ebeling), вслед за философом М. Хайдеггером, называет язык домом бытия (das Haus des Seins) [Цит. по: Rentsch 2015]. Язык, в особенности родной, несет в себе богатый внутренний смысл и дает человеку ощущение безопасности, чувство дома [Ebeling 1971]. Мысли, выраженные на родном языке, гораздо более точны и лаконичны, чем на иностранном, а это в свою очередь, способствует их скорому и лучшему

пониманию [Там же]. Теолог также подчеркивает важность изучения религиозного языка. Он считает, что религиозный (сакральный) и профанный языки не только не должны быть изолированы друг от друга, они должны дополнять друг друга. Только в таком случае человек может восполнить дефицит знаний о себе и объективной реальности.

Немецкий философ и лингвист Вальтер Беньямин (Walter Benjamin) рассматривает язык как «выражение духовной жизни человека» (*Äußerung menschlichen Geisteslebens*) [Benjamin 2019: 3]. По словам философа, человек – единственное существо, которое наделено правом самостоятельно именовать себе подобных, и единственное, кого не именовал Бог [Беньямин 2012: 17]. В процессе именования человек связывает себя с именуемой им вещью или существом посредством слова, передавая таким образом свою духовную сущность. Эта сущность, так как она сообщается, условно тождественна языковой сущности. Если это тождество истинно, то вещь или существо, «следуя своей духовной сущности, становится медиумом сообщения, и то, что в ней себя сообщает, и есть, сам медиум (язык) [Там же: 13]. Иными словами, язык вещи или существа есть особый медиум, в котором его духовная сущность сообщает себя сама. Нескончаемый каскад этого сообщения пронизывает собой всю природу от самых примитивных форм жизни до человека и от человека к Богу.

Человек сообщает себя Богу через имя, которым он наделяет природу в соответствии с принятым от нее сообщением. Язык природы философ сравнивает с особым рода паролем или шифром, который один часовой передает другому на своем собственном языке, содержанием пароля при этом выступает сам язык часового. Выражаясь словами философа, «всякий высший язык есть перевод низшего, пока в последней ясности не развернется слово Бога, которое составляет единство этого языкового движения» [Беньямин 2012: 26].

Исследования по изучению и раскрытию онтологической природы языка, которые проводились отечественными и зарубежными учеными, послужили отправным пунктом для поиска решений важнейших теологических и

лингвофилософских проблем и обозначили путь к их метафизическому осмыслению. Кроме этого, были созданы предпосылки для обоснования новой теoантропокосмической парадигмы в изучении языка, в рамках которой на современном этапе ведутся многочисленные исследования.

1.2. Зарождение и дальнейшее развитие теoлингвистики

Из существующих в современном языкознании синтетических направлений наиболее близкой к решению вопроса о соотношении языка, мышления и (духовной) культуры нам видится теoлингвистика – новая интегративная дисциплина, вобравшая в себя многолетний опыт и достижения сразу нескольких фундаментальных наук, а именно, лингвистики, теологии и религиозной антропологии.

Термин «теoлингвистика» (theolinguistics) впервые был введен в научный оборот бельгийским ученым Жан-Пьером ван Ноппенем (J.-P. van Noppen) в 1976 году. Лингвист рассматривал теoлингвистику как раздел языкознания, который стремится описать, как человеческое слово может быть применено по отношению к божественному, а также, каким образом язык функционирует в религиозных ситуациях и передает смыслы, которые не укладываются в рамки стандартного понимания [Noppen 1995]. По мнению ученого, религия не может существовать в отрыве от лингвистики. Более того, во многих отношениях она принимает форму религиозного поведения или, как пишет Ж.-П. ван Ноппен, становится так называемой *лингвистической антрепризой* (linguistic enterprise), т.е. выступает в роли самой лингвистики [Noppen 2004]. Другими словами, ее главный атрибут – язык – представляет собой незаменимый инструмент процессов познания и передачи религиозного опыта. В языке фиксируются и сохраняются все церковные авторитетные тексты, а их чтение, изучение и комментирование является неотъемлемой частью религиозного поведения.

Идея о неразрывной взаимосвязи языка и религии, изложенная Ж.-П. ван Ноппенем в одном из номеров *Linguistica Biblica*, получила свое дальнейшее

развитие в трудах британского лингвиста Дэвида Кристала (David Crystal). Он одним из первых обозначил понятийно-терминологические границы теолингвистики и определил предмет ее исследования, о чем свидетельствует соответствующая запись в *A Dictionary of Linguistics and Phonetics* и *The Cambridge Encyclopedia of Language*. По определению Д. Кристала, теолингвистика – это наука, изучающая взаимодействие языка и религии (теории и практики), которая основывается на ритуалах, сакральных текстах, проповедях, доктринах и частных утверждениях веры [Crystal 2008: 484].

Религиозные тексты отличает многообразие языковых средств и понятийная неоднозначность, анализ и изучение которых представляет для современных исследователей трудноразрешимую задачу. Решение данной проблемы Д. Кристал видит в совместной деятельности лингвистов и теологов. По словам ученого, достоверная теолингвистика может возникнуть только в результате взаимопонимания различных дисциплин, а также взаимного использования своих методов. По его мнению, теолог не должен следовать устаревшим концепциям языка, а лингвист не должен придерживаться наивных или ошибочных взглядов на теологию и строить свою аргументацию, опираясь лишь на зыбкие философские предположения [Crystal 2018].

Данное утверждение становится особенно актуальным, когда речь идет о декодировании древних сакральных текстов неизвестного происхождения. По мнению и Т. И. Семеновой и Е. П. Черемисиновой, «авторы этих текстов, облачая мысли в слова, передают свое видение мира, вкладывают определенный смысл, правильное восприятие которого в некоторых случаях может иметь решающее значение для понимания сакрального смысла религиозных текстов» [Черемисинова, Семенова 2020: 84]. В таких ситуациях трудно переоценить значимость лингвистических исследований, так как именно они позволяют установить происхождение текста, а также дать адекватную интерпретацию его содержания. Теология же, имея в своем арсенале достоверные данные

лингвистических исследований, дополняет их соответствующим религиоведческим комментарием.

По мере своего развития теолингвистика и связанные с ней вопросы соотношения языка и религии все чаще оказывались в поле зрения не только лингвистов, но и теологов, одним из которых является Андреас Вагнер (Andreas Wagner), современный немецкий теолог с лингвистическим бэкграундом. В своем докладе на лингвистическом коллоквиуме в Касселе в 1999 г., посвященном актуальным тенденциям развития языка, он поставил вопросы, помогающие определить научный статус теолингвистики. В частности, он объяснил, почему дисциплину, изучающую взаимодействие языка и религии, следует называть *theo-linguistik*.

А. Вагнер отмечает, что, следуя греческой этимологии слова *theos*, понятие теистического применимо только к христианству, поскольку передает представления о Боге как о Личности, что не соответствует концепциям понимания божественного, принятых в других религиях и вероисповеданиях. Проблематичным также видится вопрос о возможном переименовании теолингвистики. Ни Religionlinguistik, ни Glaubens(-sprache)-linguistik, обозначенные А. Вагнером как терминологические инварианты, не могут конкурировать с Theolinguistik по причине их громоздкости и несоответствия содержанию дисциплины [Wagner 1999: 508–512].

Не менее значимым немецкий теолог считает вопрос определения предмета и задач теолингвистики. Принимая во внимание пограничный характер дисциплины, он предлагает рассматривать ее с двух точек зрения: лингвистической и теологической. В первом случае теолингвистика выступает в качестве дисциплины, которая ориентирована преимущественно на языковую составляющую. По мнению А. Вагнера, к основным проблемам, которые решает данная дисциплина, принадлежат: «проблема религиозного языка, религиозное языковое поведение – религиозные формы коммуникации, а также области использования религиозных средств коммуникации. Во втором случае

теолингвистика выступает как историко-теологическая дисциплина, занятая решением задач, касающихся современной систематики, а в историческом плане – решением задач, имеющих дело с историческими и экзегетическими аспектами» [Цит. по: Степаненко 2012: 222].

В отношении понятия «религиозный язык» А. Вагнер придерживается концепции, разработанной известными немецкими лингвистами Манфредом Кэмпфертом и Петером Гартманном. Несмотря на общность научных интересов, каждый из них имеет собственное мнение по данному вопросу. Так, М. Кэмпферт в структуре языка религии акцентирует свое внимание на изучении семантических признаков актантов и пропозиции предложений. П. Гартманн же уделяет большее внимание исследованию семантики религиозного текста. Что касается самого А. Вагнера, то в качестве дополнения к семантическому и текстуальному определению он предлагает рассматривать язык религии в рамках прагматики и вариативной лингвистики [Wagner 1999: 509].

В изучении актуальных вопросов теолингвистики А. Вагнер также не мог обойти стороной такой важный и интересный аспект, как религиозное языковое поведение. Обширное поле для исследований в этой сфере, по мнению теолога, представляет центральная христианская форма коммуникации (*zentrale christliche Kommunikationsform*) – богослужение [Wagner 1999: 510]. А. Вагнер рассматривает богослужение как сложнейший многогранный феномен, нуждающийся в тщательном изучении и подробном лингвистическом анализе всех его элементов (проповедь, литургия, молитва и т.д.), а также некоторых значимых экстралингвистических факторов (порядок, взаимообусловленность, проникновение, последовательность и т. д.) [Там же].

А. Вагнер подчеркивает важность проведения лингвистического анализа на всех возможных языковых уровнях, усматривая в каждом из них предмет для самостоятельного исследования. Особое внимание, с его точки зрения, следовало бы обратить на изучение лексического, синтаксического и прагматического уровней, поскольку в них наиболее явно отражена специфика религиозного

языка. К ней он, в частности, относит узкоспециальную лексику, консервативно-антиквизирующий синтаксис и некоторые прагматические аспекты литургии. Теолог убежден, что сотрудничество лингвистов и теологов в решении этих языковых вопросов позволило бы в значительной степени нивелировать проблемы, связанные с исследованием других форм религиозной коммуникации (беседа со священником, занятие по подготовке к конфирмации и др.) [Wagner 1999: 510].

При обсуждении темы, касающейся области использования религиозных средств коммуникации, А. Вагнер указывает на то, что данная сфера пока остается для большинства лингвистов и теологов своего рода «белым пятном», и им еще только предстоит решение этой проблемы. Им обозначен круг вопросов, которые следует рассмотреть в первую очередь. К ним относятся: где, когда и при каких обстоятельствах используется религиозный язык? Кто является участником такой коммуникации? Как религиозный язык соотносится с языковыми вариантами? Какую роль играют диалекты в душепопечении и проповеди? Как ведутся разговоры о религии? Какое место в структуре языка занимает анализ беседы о религии? [Wagner 1999: 510].

Рассуждая о роли теолингвистики с позиции богослова, А. Вагнер выделяет в ней две области, исследование которых позволило бы прояснить многие языковые вопросы, связанные с практической деятельностью теолога. Это – области, в которых взаимодействие лингвистики и теологии рассматривается в их актуальном и историческом развитии. По мнению А. Вагнера, «настоящее» теолингвистики в языковом плане определяется систематическими или практико-теологическими аспектами, «прошлое» – историко-экзегетическими [Wagner 1999: 511].

В изучении теолингвистики в ее актуальном воплощении, А. Вагнер акцентирует свое внимание на взаимосвязи языковой и теологической деятельности. Он рассматривает их как единое целое, полагая, что изучение языка является неотъемлемой частью практической деятельности теолога.

Вместе с тем он отмечает, что далеко не всегда теологи готовы воспользоваться случаем поразмыслить о языке и применить полученные знания на практике. Некоторые из них предпочли бы и вовсе отказаться от рассуждений на эту тему и решать лингвотеологические вопросы привычным для себя способом [Wagner 1999: 511].

А. Вагнер уверен, что успешное решение проблем коммуникации в теологии и церкви возможно только при участии лингвистов. Примером использования лингвистических знаний на практике, по его мнению, может служить диалог между врачом и пациентом. На наш взгляд, теолог остановился на данном аспекте неслучайно, поскольку такая форма коммуникации напоминает беседу, которую ведут между собой прихожанин и священнослужитель. Речевое поведение пришедшего на исповедь человека во многом схоже с поведением пациента в кабинете у врача. Он так же открыто и подробно рассказывает о своих проблемах и делится своими переживаниями. Священнослужитель, подобно врачу, сначала внимательно выслушивает прихожанина, а затем дает ему советы и наставления. А. Вагнер отмечает, что имея в распоряжении методику анализа и интерпретации разговора между пациентом и врачом, теолог может активно применять ее в своей профессиональной деятельности, и тем самым успешно разрешать многие проблемы коммуникации, возникающие в теологической практике [Wagner 1999: 511, 512].

Рассматривая соотношение лингвистики и теологии в историческом развитии, А. Вагнер подчеркивает их традиционное взаимодействие. В частности, он утверждает, что лингвистика по большей части произошла из так называемой священной филологии (*philologia sacra*). Речь идет о таких значимых для теологии языках, как латынь, древнегреческий и иврит, изучение которых невозможно без привлечения историко-теологического и лингвистического знания. Однако наиболее явно взаимодействие лингвистики и теологии проявляется в изучении Библии и истории церкви. Лингвистический анализ

истории теологии всегда носит теологический, и, следовательно, теолингвистический характер. Примечательно в данном вопросе и то, что доминирующую роль в соотношении лингвистики и теологии он отводит именно лингвистике. Что же касается теологии, то она, в понимании А. Вагнера, выступает скорее в качестве методично поглощающей (*methodisch aufnehmende*) и мало что может дать лингвистике [Wagner 1999: 511].

Обозначенные А. Вагнером перспективы развития теолингвистики получили свое продолжение в работах целого ряда современных отечественных (В. И. Постовалова, В. А. Степаненко, О. А. Прохватилова, В. И. Супрун, С. И. Федотова, О. В. Чевела, С. И. Шамарова) и зарубежных (Н. В. Яблоновская, В. И. Ярмак, А. К. Гадамский, Е. Kucharska-Dreiss, В. Хлебда, К. Кончаревич, М. Радованович, М. Wojtak, I. Winiarska-Górska, A. Regiewicz, P. Kładoczny, M. Dawidziak-Kładoczna, U. Gerber, A. Greule, R. Hoberg) ученых.

В. И. Постовалова, представитель российской школы теолингвистики, рассуждая о соотношении и взаимодействии языка и религии, отмечает две наметившиеся в современной науке тенденции. Первой тенденцией ученый называет активное интегрирование языка в духовную жизнь и сознание человека; второй – включение и распространение в его мировоззрение теологического знания. Актуализацию этих тенденций В. И. Постовалова связывает с возвращением к философско-антропологической программе В. фон Гумбольда, целью которой неизменно остается всестороннее и гармоничное развитие личности [Постовалова 2016: 55–56]. Реализации этой программы во многом способствовало появление и развитие теолингвистики – дисциплины, в русле которой человек рассматривается с позиции языкознания, религиозной антропологии, философии и теологии. Взаимодействие этих дисциплин стало отправной точкой для последующей разработки креационного подхода в гуманитарных науках, позволяющего по-новому взглянуть на природу человека и его онтологию.

Основным критерием, отличающим данный подход от секулярного, по мнению В. И. Постоваловой, является то, что при религиозном подходе человек предстает не только в «горизонтальной» (антропоцентрической), но и в «вертикальной» (теоантропоцентрической) плоскости. При секулярном же подходе человек представлен только в «горизонтальном» (земном) плане своего существования, что значительно сужает поле деятельности исследователя, а полученные им данные выглядят скудными и малодостоверными [Постовалова 2012: 57].

Иначе интерпретируется и сама наука о человеке. С ее преобразованием в религиозную антропологию (в применении к христианству – теоантропологию) меняется понимание и самого предмета ее изучения – человека. В отличие от антропоцентризма, где человек традиционно выступает центром мироздания и творцом всего сущего, в теоантропоцентрическом преломлении он предстает как *«образ и подобие Божие*, и соотносится не столько с природой, сколько со сверхприродным Богом» [БРЭ <https://bigenc.ru/philosophy/text/702474>]. Человек, исследуемый в русле теоантропоцентризма, уникален по своей природе. По данным русско-православного и римско-католического словаря, он – билатерален, т. е. находится на стыке двух миров: вещественного и духовного: по телу он причастен к миру вещественному, а по душе – к миру духовному. В каждом из этих миров он действует одновременно и как пришелец, и как царь, введенный в эти миры Богом. Задача, возложенная на человека свыше, – «воздвигать» мир словом [Русско-православный / римско-католический словарь 2013: 47–48].

В приведенном высказывании язык выступает в качестве единственного в своем роде орудия (само)познания, центром сосредоточения человеческого и божественного. Эта идея нашла свое отражение и в теоантропокосмической парадигме, предложенной В. И. Постоваловой. Она рассматривает язык как Богочеловеческую синергию, нераздельное и неслиянное единство Божественной и человеческой энергий, являющихся при этом еще и средой, где

начинает свое развитие высшая энергия – энергия Бога [см. подробнее: Постовалова 2016].

Взаимосвязь языка и религии – предмет многочисленных дискуссий не только в отечественной, но и зарубежной науке. А. К. Гадамский, представитель славянского направления в теолингвистике, объясняет взаимодействие языка и религии их общим историческим прошлым. По мысли ученого, язык сопровождал религию с момента ее зарождения, незамедлительно реагируя на все ее малейшие проявления и изменения; он словно «мощный аккумулятор, который накапливает и передает знания о Боге и о всем, что с Ним связано. Языковой универсум и создаваемая средствами языка религиозная картина мира – это те источники информации, с которыми, по мнению лингвиста, человек контактирует в большей степени» [Гадамский 2007: 6].

Существенное влияние на развитие религиозного языка и становление языкознания как науки оказало христианство. Именно принятие и распространение христианской веры, по мнению А. К. Гадамского, послужило мощным импульсом к изучению книжно-церковной письменности и обрядности. Информация, содержащаяся в религиозных текстах, требовала тщательного анализа, систематизации и толкования. Ситуация осложнялась тем, что теологи не обладали необходимым для этой деятельности научным потенциалом, поэтому требовалось квалифицированное лингвистическое сопровождение.

От совместной деятельности теологов и лингвистов зависели и до сих пор зависит не только влияние и распространение христианской идеологии, но и развитие теологического знания в целом. Языкознание долгое время служило интересам и потребностям Церкви, светским же оно стало значительно позднее [Гадамский 2006, 2007]. В настоящее время изучение языка религии перестало быть прерогативой только церковнослужителей. Теолингвистика сегодня – это самостоятельная дисциплина со своим объектом, предметом, комплексом методов исследования и задачами, главная из которой – пролить свет на вопрос

о том, что есть религия с лингвистической точки зрения, как она проявляется в языке и какое влияние через язык оказывает на человека.

Впервые в истории Международного Союза Германистов (*Internationale Vereinigung für Germanistik – IVG*) в рамках очередного XIV Конгресса в Палермо (Италия) в 2020 году организована секция *Theolinguistik*, в работе которой ученые из разных стран будут обсуждать нерешенные проблемы своего направления.

1.3. Теоантропокосмическая парадигма изучения языка

Согласно В. И. Постоваловой, в современном научном гуманитарном познании разработано три основных подхода к пониманию сущности языка: семиологический, антропологический и теоантропоцентрический. Каждый из них характеризуется собственным представлением о сущности лингвистической реальности, толкованием специфики лингвистического познания и определением его границ. Более того, во всех трех подходах содержатся парадигмы, через которые и воплощается лингвистическая реальность [Постовалова 2016].

Язык, рассматриваемый в русле семиологического подхода, представляет собой самостоятельное семиотическое образование. По мысли структуралиста Ф. де Соссюра, язык при таком подходе существует «в самом себе и для себя» [Соссюр 1977: 268]. Лингвистическая реальность трактуется здесь как система связей языковых единиц в границах внутренней лингвистики. В рамках данного подхода формируется структурно-функциональная парадигма, в основе которой лежит изучение языка в его имманентном и синхронном состоянии.

В исследовании языка в русле антропологического подхода центральное место занимает человек, его сознание, культура и духовно-практическая деятельность. В. фон Гумбольдт считал язык уникальным антропологическим феноменом. Его уникальность, по мнению ученого, состоит в том, что, с одной стороны, язык – это неосознанная форма бытия, а с другой – форма интеллекта,

способная преобразовывать мир в мысли [Гумбольдт 2000]. Определяя роль языка в процессе гуманитарного познания, В. фон Гумбольдт указывает на выполняемую языком важную функцию: он выступает в качестве медиатора между человеком и универсумом, а его главной целью является «познание человеком самого себя и своего отношения ко всему очевидному и скрытому» [Гумбольдт 1985: 383]. Таким образом, природа языка рассматривается в антропологическом подходе более широко, чем в семиологическом, но не настолько широко, как в философии имени, развиваемом в теоантропоцентризме.

В теоантропокосмической парадигме, формирующейся внутри этого подхода, язык предстает как медиум раскрытия бытия и рассматривается в тесной взаимосвязи с человеком, Богом и космосом. Изучение языка в онтологической или бытийной плоскости значительно расширяет границы его понимания и выводит на новый – метафизический – уровень осмысления. Само понятие «бытие» рассматривается в данном подходе более развернуто, чем обычно. В представлении теолингвистов и религиозных философов бытие представляет собой не просто «факт существования или все сущее, а целостность мироздания, и открывающееся за системой явлений на предельно доступном научному дискурсу онтологическом уровне» [Степаненко 2011: 13].

Язык в теоантропокосмическом преломлении представляет собой неотъемлемый элемент высшей или «Бого-человеко-космической» реальности [Постовалова 2016]. Это – реальность, в которой язык перестает быть примитивным средством коммуникации человека и становится орудием идеального познания, вместилищем божественной, человеческой и космической энергий. Таким образом, происходит изменение онтологического статуса языка с «горизонтального» (физического) на «вертикальный» (идеальный).

В. И. Постовалова определяет язык как «важнейший момент в общей коммуникативной динамике бытия и форму проявления и формирования целостного человека как существа «словесного» и «литургического»

[Постовалова 2016: 68]. Иными словами, язык рассматривается как неотъемлемая часть бытия и коммуникации человека и во многом определяет его дальнейшее духовное развитие. Изменения, происходящие в языке, накладывают свой отпечаток и на онтологический статус человека. С переходом из «горизонтального» плана существования в «вертикальный» он вступает на путь духовного перерождения, т. е. перестает быть просто «словесным» существом и становится человеком религиозным, что делает его существование более значимым и целостным [Там же].

Изучение природы языка в русле теoантропокосмического подхода реализуется, по мнению В. И. Постоваловой, в двух основных направлениях: антропокосмическом и теoантропологическом. В рамках антропокосмического направления язык понимается как «логос вселенной» [Булгаков 1976: 24]. С. Н. Булгаков пишет об этом следующее: «Язык дан человеку потому, что в нем и через него говорит вся вселенная, он есть логос вселенной. Слово космично в своем естестве, так как принадлежит не только сознанию, но и бытию, и человек есть микрокосм, так как в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично» [Булгаков 1976: 24–25].

В рассмотрении лингвистической реальности в рамках теoантропологического направления лежит «принцип описания богочеловека и Бога как творца мира, являющегося высшей ценностью» [Башкова 2013: 20]. В. С. Соловьев объясняет интеракцию антропологического и божественного через единство трех первоэлементов. В своем труде «Чтения о Богочеловечестве» он пишет об этом следующее: «Первоначально мы имеем три основные элемента: во-первых, природа или данная действительность, материал жизни и сознания; во-вторых, божественное начало как искомая цель и содержание, и, в-третьих, личность человека как субъект жизни и сознания, как то, что от данного переходит к искомому и, воспринимая божественное начало, воссоединяет с ним природу, превращая ее из случайного в должное» [Соловьев 2012: 41].

В словах философа отчетливо прослеживается идея целостности и взаимосвязи теологического, антропологического и онтологического начал. Познание человеком Бога происходит только при условии первичного осмысления своего собственного бытия, своей природы. Только природные существа, коим и является человек, обладают способностью к самопознанию и имеют божественное значение.

Разрабатываемая в трудах В. С. Соловьева идея о всеединстве получила свое дальнейшее развитие в концепции «всеединого» слова. В основе данной концепции лежит понимание слова как важного объединяющего фактора, центром сосредоточения природного, человеческого и божественного бытия. В рассмотрении «всеединого слова» В. С. Соловьев отмечает двойственность его природы. С одной стороны, слово универсально и коллективно; в нем заключена божественная истина, одинаково доступная для всех народов во все времена; с другой стороны, слово – индивидуально; в нем систематизируются и оформляются мысли отдельно взятого человека [Соловьев 2012: 41].

Развивая мысль об универсальности «всеединого слова», В. С. Соловьев отмечает, что оно является наиболее важным условием международного сплочения и взаимопонимания. Философ видит во «всеедином слове» глубокое духовное основание языка. Оно позволило бы устранить всякое разобщение между народами, и при этом сохранить их самобытность, а личность смогла бы уберечь свою индивидуальность и свободу» [Цит. по : Серова 2018: 25].

В аспекте предназначения слова философ твердо убежден в том, что оно заключено в откровении разума и раскрытии истины. По мысли В. С. Соловьева, изложенной им в работе «Оправдание добра», слово представляет собой инструмент разума, с помощью которого человек может понять, что в его жизни реально, идеально или формально. Обладание таким уникальным инструментом доступно только высшей природе человека. Пренебрегая или злоупотребляя

этим инструментом посредством лжи, человек идет против собственного достоинства, совершает нечто бесчестное [Соловьев 2012].

По вопросу взаимодействия божественного и человеческого начал высказывались и другие сторонники философии всеединства, в том числе С. Л. Франк. По мысли ученого, человек представляет собой нечто большее, чем эмпирически-природное существо; он наделен сверхчеловеческой природой и способен сознательно устанавливать внутреннюю связь с Богом. Это умение обусловлено как бы самим присутствием Бога в человеке. «Через осознание Бога в самом себе, человек смотрит на себя как бы глазами Бога и подчиняет свою волю действующей в нем воле Бога» [Франк 1992: 77]. Иными словами, все человеческое, что есть в человеке, имеет божественную природу, а, значит, богочеловечно или теоантропологично [Там же].

В представлении С. Л. Франка богочеловечность есть пролегающая через сердце человека божественная реальность, ощущение присутствия Бога. Человек – тварное существо, но ему дано знание Бога, и это знание является его определяющей характеристикой и как бы указывает на присутствие в нем самом Бога. Связь человека и Бога у С. Л. Франка и В. С. Соловьева определяется как свобода, актуализацию которой они видят в акте воплощения божественного замысла или идеи богочеловечества в материальном мире.

С. С. Аверинцев рассматривает взаимосвязь теологического и антропологического начал в аспекте Слова. В формулировке ученого Слово Божие являет собой «первопричину сущего, Первообраз первообразов и Цель целей» [Аверинцев 2001: 824]. В сравнении с ним человеческий язык – примитивное и единственно доступное средство общения. Но даже одно человеческое слово может вместить в себя божественное, которое, облачаясь в человеческую речь, становится богочеловеческим, то есть как бы подстраивается под уровень познания человека и преобразует его во что-то большее. Вот что С. С. Аверинцев пишет по этому поводу в своей работе: «Мы говорим на нашем, человеческом языке, мы иначе не можем. Но и наш Собеседник в акте

несравненной небесной учтивости обращается к нам на этом же языке, который один только мы и можем расслышать и понять. Человеческое слово должно покинуть собственные пределы, оставаясь вполне человеческим, но преобразуясь в нечто большее, чем человеческое» [Там же: 825].

Источником человеческого слова является Слово Божие. Человек, сотворенный по образу и подобию Божию, становится богоподобным, в том числе в моменте именованья и воплощения имени. По мысли С. Н. Булгакова, «имявоплощение и именованье человеком происходит также по образу и подобию божественного боговоплощения и именованья. Любой человек есть воплощенное слово, осуществленное имя, ибо сам Господь есть воплощенное Слово и Имя» [Булгаков 1976: 178].

Природа слова и имени, рассматриваемая в теoантропокосмическом преломлении, интерпретируется как квинтэссенция бытия и предстает в качестве его символов. Само же слово запечатлевается в сознании человека как «новая реальность в мире, в которой сплетаются энергии познаваемого и познающего» [Постовалова 2016: 71].

Развиваемая в работах В. И. Постоваловой теoантропокосмическая парадигма уникальна тем, что она сочетает в себе три антропологические модели: человек – эманация космоса, Божье творение и мир человека. Исследования в данной парадигме позволяют упорядочить и систематизировать разрозненные знания о человеке, что, в свою очередь, способствует созданию целостной картины сущности человека и используемого им языка.

Каждый из компонентов слова «теoантропокосмическая» отсылает к определенной сфере научного знания. Тео- соотносится с теологией и, в частности, теoцентризм – философской концепцией, согласно которой Бог предстает как наивысшая форма бытия и источник жизни. К представителям данной концепции относятся Ф. Аквинский, П. Абеляр, Н. Кузанский, Бл. Августин и др. Человек, созданный Творцом по своему подобию, по сути, также является творцом, создателем своего собственного мира. *Антропо-*

соотносится с антропологией, в том числе, христианской, изучению которой посвящены многочисленные работы религиозных философов и теологов (Н. Эмесский, Г. Нисский, К. Никонов, А. Корольков, А. Лангенфельд, М. Лерх, Дж. Тейн, Р. Г. Смит и др.). В рамках христианской антропологии человек рассматривается целостно, в его причастности Творцу, мировому Логосу. *Космо-*указывает на принадлежность к космологии и космизму – философскому направлению, провозглашающему идею гармоничного взаимодействия человека (микрокосма) и вселенной (макрокосма). Яркими представителями данного направления являются С. Н. Булгаков, Н. Федоров, В. Одоевский, Н. Холодный и др.

Полученные знания теологии, антропологии и космологии синтезируются в единую парадигму и приводят к зарождению нового целостного направления в изучении языка. К основным характеристикам теoантропокосмической парадигмы, по мнению В. И. Постоваловой, относятся: трактовка имени и слова как универсальной основы сущего и их описание в русле парадигмы всеединства; рассмотрение языковых реалий в моменте триединства – Бог, человек, мир; признание основополагающего свойства языка в жизни человека и мира; рассмотрение земной реальности как прообраза высшей реальности; понимание имени как энергии сущности вещи; трактовка языка как единство Божественного и человеческого начал, момент слияния горизонтального и вертикального уровней реальности [Постовалова 2016: 42–45].

В. И. Постовалова считает, что это далеко не полный перечень характеристик и особенностей теoантропокосмической парадигмы. Данная парадигма, по ее мнению, малоизучена и требует более тщательной разработки. Она может стать уникальной научной платформой для развития новых теорий и концепций, поскольку лингвистика подошла к границам познания ближе других наук благодаря теoантропокосмической парадигме [Постовалова 2016]. Изучение и поиск решений лингвистических проблем, осуществляемых в русле этой парадигмы, не мыслятся без обращения к трудам русских религиозных

философов и богословов. Исследования, проводимые с опорой на новые философские и теологические знания, видятся нам перспективными, т. к. позволяют по-новому взглянуть на природу самого слова.

1.4. Типология концептов

Выявление специфики содержания и функционирования концепта как многомерного ментального образования обуславливает необходимость комплексного описания концептов и появление большого количества разнообразных типологий концептов, основанных на использовании тех или иных критериев.

Так, с точки зрения отраженности национального характера различают универсальные и национальные (свойственные только определенному народу); по сфере функционирования концепты делятся на этнокультурные и социокультурные. Последние, в свою очередь, подразделяются на групповые (гендерные, возрастные, профессиональные) и индивидуальные. По мере значимости выделяют концепты высшего уровня и обычные концепты; базовые и универсальные. По характеру выражения концепты подразделяют на вербализованные и невербализованные [Бабушкин 1996; Воркачев 2007; Карасик 2002; Пименова 2004]. Более развернутое описание типов концептов мы находим в работах следующих ученых:

С. А. Аскольдов различает два типа концептов: познавательные и художественные. Познавательный концепт, или концепт познания, определяется им как ментальное образование, замещающее собой некое множество реальных или воображаемых предметов, действий или признаков. Художественный концепт рассматривается им как сочетание понятий, чувств, эмоций и представлений. Природа познавательного и художественного типов концепта частично совпадает. Их главным объединяющим признаком, по мнению С. А. Аскольдова, является «заместительность, так как то, что они обозначают,

больше данного в них содержания и находится за их пределами» [Аскольдов 1997: 275].

Отличие между этими типами концепта состоит в том, что концепты познания требуют соответствия реальности или законам логики, а художественные концепты основаны на ассоциативности, они иррациональны и не имеют четких логических пределов [Аскольдов 1997: 274–275]. С. А. Аскольдов обращает внимание на ценность невозможности полного раскрытия художественного концепта. Несмотря на имеющуюся в нем возможность к развитию, в концепте все же содержится некая направленность: нечто «родовое». По словам С. А. Аскольдова, «неопределенность возможностей в художественных концептах является самым существенным их отличием от познавательных. «Родовое» определяется основной семантикой художественных слов, является органическим сродком возможных образных формирований» [Аскольдов 1997: 275–276].

Н. Н. Болдырев различает концепты по степени абстракции и содержанию. В своей классификации он выделяет девять основных типов концептов: конкретно-чувственный образ, представление, схема, понятие, прототип, пропозиция, фрейм, сценарий (скрипт) и гештальт [Болдырев 2016: 4].

Первый тип концепта понимается ученым как формируемый в сознании человека образ какого-либо определенного явления или предмета. Тип концепта с более высокой степенью абстракции определяется Н. Н. Болдыревым как представление.

Под представлением понимаются универсальные чувственные образы различного рода явлений и предметов. В данном типе концептов, по мнению лингвиста, отображаются все наиболее выраженные или специфические признаки того или иного предмета или явления.

Схемой называют тип концепта, занимающий промежуточное положение между представлением и понятием. Схема представляет собой ментальную

модель какого-либо явления или предмета, имеющую пространственно-графические очертания.

Понятие определяется Н. Н. Болдыревым как тип концепта с наиболее общими и в то же время существенными признаками явления или предмета. Оно формируется на основе схемы или представления в результате последовательного абстрагирования от вторичных признаков.

Под прототипом понимается тип концепта, передающий представление о наиболее типичном или распространенном элементе определенной категории. Прототипы часто являются теми опорными точками, с помощью которых человек распределяет свои знания об объектах окружающей действительности по определенным категориям.

Пропозиция считается одним из самых распространенных способов концептуализации знания. Она представляет собой модель определенной области опыта, в которой выделяются аргументы, связанные между собой с помощью базового предиката. Выражая свой личный опыт в терминах пропозиции, человек как бы структурирует его с помощью базового предиката и его аргументов.

Под фреймом понимается тип концепта, в котором отображаются стандартные знания о предмете, явлении или ситуации. Фрейм обычно представляют в виде двухуровневой структуры узлов: вершинных и терминальных. В вершинных узлах сосредоточены всегда актуальные и объективные данные о предмете, явлении или ситуации, в терминальных же узлах содержатся сведения, полученные из определенной практической ситуации, так называемые подфреймы. Активизация фрейма с помощью данных на уровне терминальных узлов позволяет воссоздать целостную структуру ситуации.

Сценарий представляет собой тип концепта, представленный серией нескольких последовательно чередующихся фрагментов или эпизодов.

Под гештальтом понимается тип концепта, в основе которого лежит единство разнообразных рациональных и чувственных компонентов, результат целостного представления объекта или ситуации. Это тип концепта с наивысшей степенью абстракции. Гештальт может рассматриваться как начальная и как наивысшая ступень процесса познания. Начальная ступень познания представлена в сознании человека совокупностью самых общих, поверхностных знаний об объекте; наивысшая ступень познания характеризуется комплексом исчерпывающих знаний и системой цельного знания [Болдырев 2016: 46–50; Попова, Стернин 2007].

Классификация, предложенная А. П. Бабушкиным, разработана по принципу репрезентации структур представления знаний. Она включает в себя следующие типы концептов: мыслительные картинки, схемы, фреймы, гиперонимы, сценарии, инсайты и калейдоскопические концепты [Бабушкин, Стернин 2018: 11].

Мыслительная картинка представляет собой совокупность образов, возникающая в сознании индивидуума или целого коллектива; схемой обозначают концептуальную структуру, посредством которой образуется когнитивная и перцептивная картина мира, членимая определенным способом лексическими средствами; под фреймом понимают информацию, позволяющую упорядочить во времени последовательность событий. С одной стороны, он служит основой для образования контекстных ожиданий в плане дальнейшего хода событий, с другой стороны фрейм определяет рамки допустимых интерпретаций. Гиперонимы практически лишены образности. Они относятся к классу логически сконструированных концептов, поскольку концептуальная основа обозначающих их слов сводится исключительно к вербальному определению. Сценарий (скрипт) отличается от фрейма фактором временного измерения. Он состоит из серии актов или эпизодов, каждый из которых дробится на более удобные единицы, а их значения, в свою очередь, зависят от культурных и социальных факторов. Инсайт рассматривается как акт

непосредственного осознания; внезапное понимание отношений и структуры ситуаций в целом, запечатленная в слове информация о конструкции, внутреннем устройстве или функциональной предназначенности предмета.

Особую группу концептов составляют так называемые калейдоскопические концепты. К ним А. П. Бабушкин относит «концепты абстрактных имен социальной направленности. У калейдоскопических концептов нет постоянных фиксированных ассоциатов, поскольку они разворачиваются то в виде мыслительных картинок, то в виде фрейма, схемы или сценария» [Бабушкин 1996: 43–67].

Ю. С. Степанов различает научные и ненаучные концепты. К научным концептам он относит концепты, которые образуются как парные и синонимичные. Как правило, они представляют собой дублетные утверждения (или в большем объеме) и не являются при этом изолированными.

Ненаучными, или художественными, он называет концепты, которые при обычном, естественном использовании языка не поддаются парному утверждению, а, значит, являются полными изолятами [Степанов 2007: 20].

В. А. Маслова дифференцирует концепты с опорой на их тематическую принадлежность. Она выделяет такие типы концептов, как: представления о мире (время, число, пространство), стихии и явления природы (огонь, земля, воздух, вода, цветы); представления о человеке (странник, интеллигент, новый русский), нравственные концепты (стыд, совесть, истина), эмоциональные концепты (радость, печаль), мир артефактов (храм, геральдика, колокол, свеча), концепты научного знания (философия, математика) и концепты искусства (танец, живопись, рисунок) [Маслова 2002: 84].

М. В. Пименова разграничивает три категориальных класса концептов: базовые концепты, концепты-дескрипторы и концепты-релятивы. Класс базовых концептов составляют концепты, представляющие, по мнению ученого, фундамент языка. Внутри данного класса концептов в свою очередь выделяются духовные, психические, социальные и космические концепты.

Квалифицирование базовых концептов осуществляется посредством концептов-дескрипторов. К ним М. В. Пименова относит дименсиальные (высота, глубина, вес и др.), квалитативные (тепло-холод, твердость-мягкость и др.) и квантитативные (мало, много, избыток, недостаток и др.) концепты. К концептам-релятивам ученый относит концепты, реализующие типы отношений. Они включают в себя концепты-оценки (плохо-хорошо, неправильно-правильно), концепты-позиции (между, против, вместе и др.) и концепты-привативы (чужой-свой, терять-владеть и др.) [Пименова 2013].

Класс космических концептов составляют такие субклассы, как: метеорологические концепты; биологические концепты (пищевые, соматические, перцептивные), ландшафтные концепты и предметные концепты.

Класс социальных концептов образуют: концепты стран, концепты социального статуса, концепты национальности, концепты власти и управления, концепты интерперсональных отношений, моральные (этические) концепты, концепты занятий и религиозные концепты.

Концепты внутреннего мира, куда входят концепты характера, концепты эмоций и ментальные концепты составляют класс психических или, по другой терминологии, духовных концептов.

Распределяя концепты по категориальным классам, М. В. Пименова отмечает, что принадлежность концепта к тому или иному классу часто носит условный характер. В частности, «соматические концепты, формально относящиеся к классу космических (биологических) концептов, могут принадлежать и к классу психических концептов, воплощающих внутренний мир человека» [Пименова 2013: 128–129]. В качестве примера М. В. Пименова приводит соматический концепт «сердце». Он одновременно относится к классу космических концептов (жизненно важный орган) и к классу психических концептов, описывающих характер человека (доброе/злое сердце) и его эмоциональное состояние (сердцем веселиться) [Пименова 2013: 129].

Рассматриваемый нами концепт *ARM (рука)* в комбинации с его репрезентантами *Hand, Elle, Handgelenk, Finger, Daumen, Faust*, согласно классификации М. В. Пименовой, относится к разряду базовых концептов, далее классу космических концептов, субклассу биологических концептов, имеющих соматическую направленность. Как и вышеописанный концепт «сердце», концепт *ARM* интегративен, то есть демонстрирует принадлежность сразу к нескольким классам и субклассам концептов. Так, концепт *ARM* также можно отнести к субклассу перцептивных концептов, поскольку именно рука является главным тактильным органом. Ощущения, получаемые человеком через прикосновения рукой, приводят к появлению в сознании человека различного рода образов и представлений.

Концепт *ARM* относится и к классу социальных концептов, поскольку рука является самой активной частью тела, используемой в акте взаимодействия с социумом (*der Gerechtigkeit in den Arm fallen – попасть в руку правосудия*). Класс психических концептов также не является исключением. Руки (форма, цвет, движения) могут служить средством выражения эмоционального состояния человека (*die Hand zur Faust ballen – сжимать руку в кулак*) и черт характера человека (*milde Hand – щедрая рука; jmdn. mit offenen Armen empfangen – встречать кого-либо с распростертыми руками*) и др.

1.5. Методология описания концептов в когнитивных исследованиях

В настоящее время изучение концептов остается приоритетным и активно разрабатываемым направлением в отечественной и зарубежной лингвистике. В философском преломлении термин «концепт» трактуется как «содержание понятия в отвлечении от языковой формы его выражения. Особенностью концепта является то, что в нем актуализируется отраженная в понятии онтологическая составляющая» [НФС <https://rus-new-philosophy.slovaronline.com/616-КОНЦЕПТ>].

Из приведенного определения следует, что концепт – это сложное абстрактное понятие, не имеющее четко обозначенных понятийных рамок. Его изучение не ограничивается какой-либо одной сферой научного знания, напротив, он относится к классу универсальных понятий, которыми активно оперируют представители множества различных дисциплин. Категория концепта рассматривается в работах философов, психологов, социологов, культурологов и др., и «она несет на себе следы всех этих внелингвистических интерпретаций» [Попова, Стернин 2007: 21].

Неоднородная структура и размытость понятийных границ концепта порождают большие возможности для его интерпретации. В когнитивной лингвистике неоднократно предпринимались попытки определить содержание и характерные признаки концепта, разработать методы его описания. Приведем некоторые распространенные дефиниции:

Н. Ф. Алефиренко определяет концепт как «когнитивную категорию, оперативную единицу «памяти культуры», квант знания, сложное, жестко неструктурированное смысловое образование описательно-образного и ценностно-ориентированного характера» [Алефиренко 2002: 17].

В интерпретации Н. Н. Болдырева «концепт – это идеальная, абстрактная единица, смысл, которым оперирует человек в процессе мышления. Он отражает содержание полученных знаний, опыта, результатов всей деятельности человека и результаты познания им окружающего мира в виде определенных единиц, ‘квантов’ знания» [Болдырев 2016: 30–31].

В. Н. Телия трактует концепт как «продукт человеческой мысли и явление идеальное, а, следовательно, свойственное человеческому сознанию вообще, а не только языковому» [Телия 1996: 109]. Она рассматривает концепт как «конструкт, средствами реконструкции которого являются языковое выражение и внеязыковое знание» [Там же].

З. Д. Попова и И. А. Стернин представляют концепт в качестве «комплексной дискретной единицы сознания, при помощи которой

осуществляется процесс человеческого мышления. Концепты выступают как единицы хранения человеческого знания» [Попова, Стернин 2007: 21].

Как мы можем отметить, представители лингвокогнитивного подхода в рассмотрении концепта опираются на изучение ментальных операций, происходящих в процессе восприятия, осмысления и познания реальности сознанием, а также форм и видов их мысленных репрезентаций. Концепт рассматривается ими как полевая модель, основными элементами которой являются ядро и периферия. «Ядро концепта формируют прототипические слои с максимальной чувственно-наглядной конкретностью, первичные наиболее яркие образы; периферию же составляют абстрактные признаки» [Попова, Стернин 2007:13]. Как правило, они менее конкретны и наглядны по сравнению с признаками, располагающимися ближе к ядру. Совокупность признаков формирует определенный концептуальный или когнитивный слой, который, накладываясь на уже имеющийся слой, образует структуру концепта [Там же].

В любом концепте вне зависимости от его типа присутствует базовый слой. Он может вбирать в себя все содержание концепта, если концепт воплощает конкретные чувственные переживания и представления человека. В более сложных концептах возникают дополнительные когнитивные признаки, которые, наслаиваясь на базовый слой, делают его более содержательным. «Так как таких признаков может быть много, они могут трансформироваться в самостоятельные, относительно независимые когнитивные уровни или слои» [Попова 2001: 61]. Базовый слой в совокупности с дополнительными когнитивными признаками и слоями составляют объем концепта.

Информационное содержание концепта состоит из минимального количества когнитивных признаков, выявляющих наиболее существенные или отличительные характеристики концептуализируемого объекта или явления. Во многих случаях содержание концепта приближено к содержанию словарной дефиниции ключевого слова концепта (при наличии) с обязательным указанием только тех признаков, которые идентифицируют денотат данного концепта

[Попова, Стернин 2007]. Кроме ядра и базового слоя концепт имеет интерпретационное поле, куда входят предикации, отображающие интерпретацию каких-либо отдельных концептуальных признаков и их сочетаний в виде определенных утверждений. Строение и содержание концепта определяют выбор метода его описания [Там же].

К наиболее распространенным методам, используемым в когнитивной лингвистике, относятся концептуальный анализ и концептуальное моделирование. Как и другие методы, применяемые в данной отрасли лингвистики, они направлены на раскрытие концептуального содержания, лежащего в основе языковых единиц [Беседина 2008].

Что касается метода концептуального анализа, то в современной научной литературе отсутствует точное определение данного метода, нет и подробного описания процедуры его проведения. В. Н. Телия рассматривает концептуальный анализ как «исследования, объектом анализа которых является концепт» [Телия 1996: 97]. Его смысл состоит в том, чтобы «проследить путь познания смысла концепта и записать результат в формализованном семантическом языке» [Там же].

Выбор метода анализа концепта осуществляется в соответствии с пониманием его содержания и структуры. В зависимости от исследования концептуальный анализ может опираться на данные, полученные по итогам эксперимента (свободный и направленный ассоциативные эксперименты), а также словарные статьи. Изучение и систематизация лексикографических данных является неотъемлемой составляющей исследования языкового материала, поскольку именно словарные статьи формируют первичное представление о концептуализируемом явлении и средствах его вербализации. Целью концептуального анализа является «выявление парадигмы культурно значимых концептов и описание их концептосферы» [Бабенко, Васильев, Казарин 2000: 20–35]. Объектом анализа являются смыслы,

представленные как отдельными лексемами, так и грамматическими категориями или текстами.

В. И. Карасик предлагает алгоритм описания концепта, включающий в себя следующие процедуры: «дефинирование; контекстуальный анализ; этимологический анализ; паремиологический анализ; интервьюирование, анкетирование, комментирование» [Карасик 2002: 57–80].

Методика проведения концептуального анализа, предложенная В. А. Масловой, опирается на специфику организации концепта. «Ядро концепта формируется словарными значениями рассматриваемой лексемы» [Маслова 2008: 25]. По мнению ученого, они обладают большим потенциалом в раскрытии содержания концепта и выявлении особенностей его языкового выражения. Периферию составляет субъективный опыт, а также различные прагматические составляющие лексемы, коннотации и ассоциации. В. А. Маслова отмечает, что «концептуальный анализ ориентирован на выявление концептов, выступающих в их двух различных функциях: как оперативных единиц сознания и как значений языковых знаков» [Маслова 2008: 25].

Еще одним ведущим методом описания концептов в лингвистике является моделирование. Под моделью (*лат. modulus* – мера, образец) обычно понимается «аналог определенного фрагмента природной или социальной реальности, концептуально-теоретического образования и т. п. Он предназначен для хранения и расширения знания об оригинале, а также его конструирования» [БРЭ <https://bigenc.ru/philosophy/text/2221671>].

В лингвистике, в частности в концептуальных исследованиях, модель рассматривается как исследовательский конструкт реальности, представляющий собой рабочий инструмент для изучения сущности рассматриваемого явления и его системных и функциональных связях с явлениями более общего порядка и рядоположенными феноменами [Карасик 2013].

Р. Г. Пиотровский отмечает, что «модели могут использоваться в качестве средства изучения или описания внутреннего состояния оригинала (структурные модели), его поведения (функциональные модели) и развития (динамические модели)» [Пиотровский 1998: 86–96]. Динамичность и диффузность организации концепта, по мнению Н. А. Бесединой, значительно усложняют процесс моделирования, а в некоторых случаях это просто невозможно [Беседина 2006:105]. Так или иначе «основной задачей современного когнитивного моделирования является представление в модели особенностей ментального содержания концепта на основе их вербальных репрезентаций» с целью глубинного проникновения и описания структуры номинативного поля концепта, концептосферы языка, концептосферы текста, включая, художественные тексты [Бутакова 2005: 51].

Е. А. Огнева выделяет следующие модели описания концептов. К ним относятся: «архетипная, контекстуальная, инвариантная, концептуальная и когнитивная модели» [Огнева 2013: 84].

Архетипная модель описывает концепт как предельно обобщенный, но в то же время глубинный чувственно-образный феномен, средствами выражения которого выступает понятие, представление или значение.

В контекстуальной модели концепт репрезентируется как некий конструкт или структурное образование, задачей которого является осуществление всеобщего контроля над дискурсом и создание стратегических комбинаций из различных моделей ситуаций.

Инвариантная модель репрезентирует «концепт как инвариант плана содержания языковых единиц определенной семантической области, первосмысла, который в процессе коммуникации вбирает в себя содержание множества форм, функционирует в рамках компонентами семантической структуры слова и служит основой для развития всех содержательных форм лексических единиц» [Омельченко 2003: 33].

Концептуальная модель описывает «частеречную систему конкретного языка и может быть представлена в виде скрипта, фрейма, или типового сценария» [Жаботинская 2000: 15].

Когнитивная модель, по мнению Е. А. Огневой, выстраивается «на основе логического упорядочивания, хранения и применения когнитивных знаний, вербализованных с помощью языкового тезауруса» [Огнева 2013: 84]. Репрезентация концептов осуществляется в соответствии с методикой моделирования концепта, которая, как полагают З. Д. Попова и И. А. Стернин, включает в себя три основных этапа:

- описание макроструктуры концепта (описание выявленных когнитивных признаков к образному, информационному компонентам и интерпретационному полю, установление их соотношения в структуре концепта);

- описание категориальной структуры концепта (определение иерархии когнитивных классификационных признаков, концептуализирующих соответствующий предмет или явление);

- описание полевой организации концепта (выявление и описание когнитивных классификационных признаков, составляющих ядро, периферию концепта и представление содержания концепта в виде полевой структуры) [Попова, Стернин 2007: 148].

Логическим итогом лингвоконцептологического моделирования является материализация концепта в словесной или графической форме. Словесная модель предполагает словесное или вербальное описание концепта, при этом каждый структурный элемент описывается отдельно. Преимуществом данной модели концепта является возможность детального описания содержания рассматриваемого концепта. Графическая модель концепта позволяет получить наглядное представление о структуре концептуализируемого объекта, но в ней сложно отобразить содержательное многообразие концепта. Так или иначе, любая модель концепта, графическая или словесная, или их сочетание, является

лишь одним из возможных способов представления концепта как ментального образования.

1.6. Методология описания религиозных концептов

В изучении концепта до сих пор не сложилось единого мнения о том, какой из предлагаемых методов наиболее полно и точно отражает сущность концепта и определяет границы его познания. Ввиду недостаточно разработанной методологической базы исследователи часто вынуждены ограничиваться методами, которые могут быть полезны лишь в решении частных вопросов, но оказываются малоэффективными в достижении главной цели. В теолингвистике разработано несколько методов, способствующих разрешению этого вопроса.

Первый из рассматриваемых методов – метод герменевтического анализа. В. И. Постовалова предлагает использовать этот метод для анализа духовных концептов, поскольку разбор текстов духовного содержания как раз и входит в сферу деятельности герменевтики. Анализ текста проходит в три этапа. На первом этапе происходит лингвистическая интерпретация текста, на втором этапе раскрывается культурно-историческое содержание, а на третьем – анализ текста выходит на мистико-религиозный уровень [Постовалова 2014: 134].

В. И. Постовалова отмечает, что концептуальный анализ, выполненный в традиционном ключе, соответствует только первым двум уровням герменевтического анализа, поскольку базируется на лексикографическом, лингвокультурном и лингвокогнитивном подходах [Постовалова 2014: 134]. Так, герменевтический анализ начинается с лингвистического анализа материала, затем задействуются культурно-исторический и мистико-религиозный уровни. Задачей последнего уровня является «установление мировоззренческого знания и духовного смысла, находящегося за наивно-языковыми и культурно-историческими смыслами слов» [Там же].

Кроме этого, В. И. Постовалова отмечает, что рассмотрение духовных концептов на культурно-языковом уровне часто осуществляется с точки зрения

научной картины мира, что несет в себе определенный риск. Он выражается прежде всего в игнорировании оттенков и искажению смысла слова в определенном тексте. Эта мысль находит свое подтверждение в словах С. М. Зарина о том, что «в аутентичный святоотеческий смысл данного термина невозможно проникнуть, опираясь только на данные греческого языка и греческого миропонимания, где представление о смирении ‘не выше’ скромности и непритязательности» [Зарин 1996: 470]. Истинное содержание духовного концепта, согласно В. И. Постоваловой, обнаруживается только из мирозерцания соответствующей конфессии.

Отличительной чертой описания концепта в теолингвистике является возможность обращения к мистико-философским текстам для подтверждения достоверности полученного знания. Культура выступает здесь как «совокупность безграничного по своему содержанию и, следовательно, свободного творчества воплощения абсолютных ценностей» [Франк 1996: 558]. Для того, чтобы выявить эти ценности, нужно выйти за границы культуры и перейти в область конкретного религиозного мирозерцания, воплощением которого и выступают базисные религиозные концепты. Согласно В. И. Постоваловой, все они структурированы по единому паттерну, который включает в себя семь уровней концептуального смысла.

На первом уровне смыслового содержания религиозного концепта формируется инвариантный, надъязыковой, наднациональный, надкультурный, конфессиональный ядерный смысл, единый для соборного сознания всех ветвей в рамках одного определенного вероисповедания [Постовалова 2014: 139]. На втором уровне образуются мировоззренческие смыслы, вырабатываемые в конкретных конфессиональных ветвях и направлениях определенного вероисповедания [Там же: 140]. Третий уровень составляют духовные смыслы, вырабатываемые в различных этнических вариантах конфессиональных ветвей [Там же].

На последующих уровнях анализируются не смыслы, а смысловые оттенки. Так, четвертый уровень составляют смысловые оттенки, возникающие в восприятии религиозных концептов сквозь призму символов, характерных для какой-либо конкретной духовной культуры [Постовалова 2014: 141]. Пятый уровень образуют смысловые оттенки, привносимые при попытках прояснить духовный смысл концепта, опираясь на языковое чувство и народно-этимологическое восприятие слова, выражающего данный концепт в соответствующем языке [Там же]. Шестой уровень составляют различные смысловые оттенки, привносимые в религиозный концепт при его осмыслении и переживании в различных обществах различных эпох [Там же: 142]. И на последнем, седьмом уровне в религиозном концепте формируются личностные оттенки в интерпретации концептов в идиолектах отдельных представителей определенного религиозного исповедания [Там же].

Как отмечает В. И. Постовалова, деление на смысловые уровни в религиозном концепте наиболее характерно для исследователя, чем для религиозного человека. В самосознании последнего, воплощением которого являются жизненный опыт и духовное творчество, духовный, или религиозный концепт предстает как целостное смысловое образование [Постовалова 2014: 142].

Еще одним методом, используемым для описания религиозного концепта, является метод моделирования, разрабатываемый в теолингвистике В. А. Степаненко. Первоначально модель создавалась на основе русских, немецких и английских метафор, которые воссоздали первоначальную пятиуровневую картину бытия, преобразованную в модель. Таким образом, было доказано, что концепт «Душа. Seele. Soul», как ментальное образование строится по модели, имеющей пять уровней, а именно уровень стихий, минералов, растений, животных и уровень человека [Степаненко 2006: 185].

В процессе дальнейшего исследования концепта «Душа» был проведен анализ четырех русских ассоциативных словарей, в результате которого

первоначальная модель была преобразована, поскольку были выявлены еще два дополнительных слоя бытия, а именно Царство Божие и царство подземное [Степаненко 2012: 175 – 203; Stepanenko 2014: 379–389].

Креационная модель мироздания была в последствии верифицирована В. А. Степаненко на религиозном концепте «Weihnachten» и семиотическом концепте «Tatoo» [Степаненко 2018: 466–488]. Поскольку само Рождество (Weihnachten) представляет собой сложное многомерное явление, представляющее собой синтез элементов язычества, христианства и современной секулярной культуры, то для его представления в качестве концепта потребовалась не одна, а три модели, в основе которых лежит базовая семиуровневая модель [Степаненко 2012: 190]. Следует отметить, что репрезентанты исследуемого концепта распределяются в моделях на всех семи уровнях. В. А. Степаненко объясняет это либо нехваткой языковых примеров, либо наличием языковых лакун [Степаненко 2018: 487].

Так, представленные в модели «Языческие корни концепта Weihnachten» репрезентанты распределились на пяти из семи уровней: языческие боги (Saturn, или Kronos и Nimrod), царство человеческое (только артефакты: Geschenkaustausch и Weihnachtsschmuck), царство растительное (Tanne, Mistel, Stechpalme, Adventskranz, Apfel, Weizen, Rose), царство стихий: Feuer (die Sonne, Julblock). Обитателями подземного царства являются Krampus, Knecht Ruprecht, Satan (Teufel). Царство минеральное и царство животное не представлены в данной модели [Степаненко 2018: 483].

Модель «Библейские корни концепта Weihnachten» была построена на основе двух отрывков из Библии: описание Рождественской истории в Евангелии от Луки и в Евангелии от Матфея [Die Bibel 1985, Lk. 2:1-21; Mt. 1:18-25, 2:1-12]. Репрезентанты концепта были распределены на шести уровнях: Царство Божие (Gott / Herr, der Engel des Herrn, die Menge der himmlischen Heerscharen), царство человеческое (die Weisen aus dem Morgenland, Jesu(s), Kind, Kindlein, Sohn; Christus, der Herr, Maria, Josef, Hirten), царство животное (Schafe), царство

растительное (два дара волхвов – Myrrhe и Weihrauch), минеральное царство (третий дар волхвов – Gold) и царство стихий (Erde, Luft: Himmel, Feuer: Stern). Исключение составило подземное царство [Степаненко 2018: 484].

Третья модель воплощает образ Рождества в современной немецкой секулярной культуре, характеризующейся сменой религиозной модели на светскую, при которой обрывается связь человека с Богом. Модель имеет пять уровней. Царство человеческое представлено различными артефактами: объемными фигурами-симулякрами в Рождественском вертепе, напоминающие о Царствии Божием и о великом событии в истории человечества (drei Könige, Maria, Christkind, Josef, Hirten), праздничной атрибутикой (Adventskalender, Geschenkaustausch, Weihnachtsgericht, Weihnachtslieder, Weihnachtsgeschichte), а также дарители подарков (Weihnachtsmann и Sankt Nikolaus). Представителями царства животных являются овцы и ветхозаветные осел и бык (Schafe, Esel, Ochse). Царство растительное представлено рождественской елкой, венком и омелой (Weihnachtsbaum, Adventskranz, Mistel). В царстве стихий репрезентантами являются используемая в глинтвейне вода (Wasser: Glühwein) и огонь свечей на рождественском венке (Feuer: Weihnachtskerzen). Языческие Knecht Ruprecht и Krampus через века плавно перекочевали в современность, представляя, как и прежде, подземное царство.

Три вышеописанные модели позволяют проследить динамику развития концепта «Weihnachten» – от его зарождения до современного состояния. По утверждению В. А. Степаненко, «Креационная модель мироздания» является универсальной и поэтому может быть использована для анализа не только религиозных, но и других видов концепта. В качестве примера она приводит модель семиотического концепта «Tatoo», в структуре которого отразились все семь слоев бытия [см. подробнее: Степаненко 2018: 486].

Еще одним методом описания религиозного концепта является метод Э. Кухарской-Драйс, который представлен в ее монографии «Der gepredigte Gott linguistisch gesehen. Gottesbilder im Vergleich» [Kucharska-Dreiß 2013]. При

создании модели ученый опирается на теорию уровней развития человеческих биопсихосоциальных систем – «Emergent Cyclical Levels of Existence Theory», принадлежащую американскому психологу К. У. Грейвзу (Clare William Graves). Для обозначения таких уровней К. У. Грейвз использовал буквенный код, а маркировка цветом была добавлена позже его учеником К. Кованом (Cristopher S. Cowan).

Первое упоминание об использовании теории К. У. Грейвза в теолингвистике отмечено в работе «Gott 9.0: Wohin unsere Gesellschaft spirituuell wachsen wird» (2010). Авторами книги выступили теолог и германист Марион Кюстенмахер (Marion Küstenmacher), протестантские священники Тильман Хаберер (Tilmann Haberer) и Вернер Тики Кюстенмахер (Werner Tiki Küstenmacher). В своих рассуждениях они отмечали, что сформулированная им идея о том, что каждому уровню эволюции соответствуют определенные ценности и стереотипы поведения, актуальна и в представлениях человека о Боге.

Опираясь на исследовательский опыт теологов, Э. Кухарская-Драйс разрабатывает систему представлений о Боге в Ветхом и Новом Заветах. Анализируются первые семь уровней (1.0 до 7.0 – от бежевого до желтого). Первоначально рассматривается соответствующий определенному уровню образ Бога в Новом и Ветхом Заветах, затем выбирается библейский сюжет и исследуется с точки зрения теории К. У. Грейвза, далее с позиции этой же теории и определенного библейского сюжета проводится анализ проповеди одного из известных немецких теологов, и, наконец, на основе выводов строится модель того или иного уровня [Kucharska-Dreiß 2013: 101].

В качестве примера приводится процедура анализа Э. Кухарской-Драйс уровня 1.0 (бежевый), или Я-уровня. В соответствии с теорией К. У. Грейвза, развитие человека на данном уровне соответствует уровню младенца, основной проблемой которого является физическое выживание. В Библии в Ветхом Завете Бог хранит свое создание – человека: насыщает его и утоляет жажду [Библия

2013, Исх. 16; 17, 3-6; Мф. 14, 13-21; 8, 2-3; Лк. 5, 2-10]. В Новом Завете бежевый уровень воплощается в ситуации, когда Господь приходит в мир в образе беспомощного младенца, нуждающегося не только в еде, но и защите [Библия 2013, Лк. 2, 7; Мф. 2, 13-15]. Впоследствии на протяжении всей своей земной жизни Иисус уже сам спасает людей: насыщает их пятью хлебами и двумя рыбами, помогает рыбакам, лечит больных и др. [Библия 2013, Мф. 14, 13-21; Лк. 5, 2-9; Мф. 8, 2-3]. Так, на бежевом уровне Бог воспринимается как Спаситель жизни (Lebensretter).

В качестве иллюстрации Э. Кухарская-Драйс приводит библейский сюжет из Евангелия от Иоанна, где повествуется о насыщении пятью хлебами и двумя рыбами более 5 000 человек и анализирует его в соответствии с теорией К. У. Грейвза [Библия 2013, Мф. 14, 13-23]. Это позволяет увидеть весь спектр представлений об Иисусе у свидетелей этого события.

Во-первых, поскольку причиной следования народа в пустыню за Иисусом была надежда на исцеление больных, то Его воспринимают как Целителя (Heiler), что соответствует уровню 1.0. Но сама ситуация насыщения хлебами была чудесным проявлением, поэтому народ воспринимает Господа за чудотворца (Wundertäter), что соответствует фиолетовому уровню 2.0. Более того, как только стало известно, какой силой обладает Господь, люди стали видеть в Нем своего предводителя (Anführer; красный уровень – 3.0) и даже своего царя (König, синий уровень – 4.0), поскольку в их восприятии Он становится пророком, а не Богом. Но земное господство не является Его целью, и Он в одиночестве удаляется на гору. Тем самым Иисус как бы указывает на вертикаль, на то, что Он – Царь Небесный.

На следующем этапе своего исследования Э. Кухарская-Драйс обращается к современному тексту, анализируя проповедь современного теолога Карла Ранера в русле теории К. У. Грейвза. Свою проповедь он назвал «Die Brotvermehrung der Technik» («Умножение хлебов в век техники»). Она отсылает слушающего к соответствующим библейским сюжетам.

Анализ в русле теории К. У. Грейвза позволяет Э. Кухарской-Драйс понять лингвистический замысел проповеди Карла Ранера. Она считает, что проповедь изначально находится на уровне 1.0, здесь концептуальные слова *Brot* – хлеб, *Wüste* – пустыня и *Hunger* – голод используются в их буквальном значении. Но постепенно этот уровень переходит в другой, на котором эти слова приобретают метафорические значения, раскрывая тем самым метафизический смысл библейского сюжета об умножении хлебов.

Э. Кухарская-Драйс предлагает следующий алгоритм преобразования «земных» смыслов в «небесные»: приходят в пустыню (*Wüste dieser Erde*) – желая вырваться из пустыни бытия (*Wüste ihres Daseins*); земной голод (*irdischer Hunger / Dinge dieser Erde*) – жажда Бога (*Hunger nach Gott*); хлеб насущный (*irdisches Brot*) – хлеб духовный (*Brot der Ewigkeit*). В последнем предложении проповеди метафоры передают главный смысл послания. Используя трансформацию «земных» (*Wüste dieses Lebens*) и «небесных» (*das Brot des ewigen Lebens*) метафор, проповедник демонстрирует оранжевый уровень 5.0 – повышенный уровень понимания библейского сюжета, а само имя Господа понимается уже метафорически. Логическим финалом проведенного анализа является создание уровневой, или стратификационной модели, позволяющей проследить весь путь размышлений исследователя [Kucharska-Dreiß 2013: 101].

Выводы по первой главе

1. Становление и развитие теолингвистики в отечественной науке было связано с возвращением к философско-антропологической программе В. фон Гумбольда и с поиском утраченных вследствие насаждения атеизма подлинных значений слов, в зарубежном языкознании это было продиктовано, главным образом, необходимостью тесного сотрудничества лингвистов и теологов для решения лингвистических проблем, возникающих в процессе профессиональной деятельности последних.

2. В непродолжительной истории развития теолингвистики можно выделить два основных этапа. Первый связан с именами таких ученых, как Ж. П. ван Ноппэн, Д. Кристал и А. Вагнер, которые в своих работах показали взаимосвязь языка и религии, определили объект, предмет и задачи новой дисциплины. Вторым этапом развития теолингвистики, представителями которого являются В. И. Постовалова, А. К. Гадамский, Э. Кухарская-Драйсс, В. А. Степаненко и др., ознаменован введением базового для теолингвистики понятия «теоантропокосмическая парадигма» и разработкой новых методов исследования языка в религиозной сфере.

3. В рамках онтологического учения, на котором базируется теолингвистика, язык рассматривается как медиум раскрытия бытия. Слово трактуется в более широком понимании, а именно как актуализированное И(и)мя. С позиции концептологии имя предстает как иррациональное начало, а концепт как его логический, или рациональный каркас, с помощью которого в земном хаосе не происходит полного «распада» имени, актуализированного из бытия вечного во временное бытие. В теоантропокосмической парадигме язык рассматривается в контексте Бог–космос–человек. Данная парадигма основывается на знаниях о человеке, полученных в теологии, философии, в том числе космологии, и христианской антропологии. Исследования, проводимые в русле этой парадигмы, позволяют упорядочить имеющиеся представления о человеке и способствуют более глубокому пониманию используемого им языка.

4. К методам, применяемым в теолингвистике для описания концептов, относятся как общенаучные, так и методы, заимствованные из других наук, таких, как теология, богословие, философия, лингвистика, семиотика и психология. Так, одним из общенаучных методов, применяемых при описании религиозных концептов, является метод моделирования, в основе которого лежит построение ментальной модели концепта. Данный метод получил своё развитие и в теолингвистике, в частности, в работах В. А. Степаненко при описании концептов «Душа. Seele. Soul», «Weihnachten», «Tattoo» и «Superstition». Из заимствованных методов в теолингвистике используются метод герменевтического анализа («метод теоконцептологического анализа религиозного концепта В. И. Постоваловой»), метод, разработанный на основе теории К. У. Грейвза, использованный впервые Э. Кухарской-Драйсс в лингвистическом анализе проповедей.

ГЛАВА 2. РЕАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА ARM В САКРАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ НЕМЕЦКОГО ЯЗЫКА

2.1. Содержание понятия «сакральное»

Сакральное или священное (*лат. sacer, sra, sum* – священное) относится к тем фундаментальным мировоззренческим категориям, без которых невозможно представить не только примитивное, но и развитое общество (Здесь и далее по тексту понятия «сакральное» и «священное» рассматриваются нами как синонимичные. К такому выводу мы пришли, основываясь на анализе данных нижеприведенных этимологических словарей*).

Несмотря на то, что интерес к сакральному проявляли еще в глубокой древности, предметом научно-теоретических исследований оно становится лишь в середине XIX века благодаря работам Я. Гримма [Grimm 1968] и А. Н. Афанасьева [Афанасьев 2002]. В первой трети XX века вопросами изучения сакрального начинают активно заниматься представители социогуманитарных дисциплин, главным образом, философы, теологи и социологи. Среди них такие известные ученые, как Р. Отто, М. Элиаде, Р. Кайуа, Э. Дюркгейм, М. Шелер, Ф. Шлейермахер, М. Мосс, Н. Зедерблом и многие другие. Что касается лингвистов, то данное понятие долгое время не входило в круг их научных интересов.

На западе, в частности в немецкой лингвистике, работы, связанные с исследованием сакрального, носили главным образом фрагментарный характер и рассматривались в рамках изучения Библии. Одним из авторитетных изданий, публиковавшим работы по изучению сакрального, был научный журнал «Linguistica Biblica. Interdisziplinäre Zeitschrift für Theologie und Linguistik» (1970 – 1993).

В российской лингвистике обращение к сакральному наблюдается в первой трети XX века в первую очередь в работах представителей религиозно-философского течения С. Н. Булгакова [Булгаков 1976], А. Ф. Лосева [Лосев 1990] и П. А. Флоренского [Флоренский 2003]. По мнению В. А. Степаненко, «в

основе их религиозно-философских взглядов лежит идея всеединства с установкой на цельное познание мира посредством синтеза религии, философии и науки» [Степаненко 2006: 94]. Имя и слово трактуется в трудах вышеупомянутых философов как универсальная основа «всего». Это «все» буквально пронизано именем и словом, прообразом которых признается слово Божие, которое пронизывает собой все и содержит в себе все имена. Разработанная учеными концепция всеединства стала отправным пунктом для развития онтологического учения о языке и послужила новой вехой в развитии отечественной лингвистической науки в целом [Там же].

В современной российской лингвистике обращение к сакральному отмечается с конца 90-х годов XX века в работах Е. М. Верещагина, В. И. Постоваловой, В. А. Степаненко, В. Н. Топорова и ряда других ученых. Особый интерес для нас представляет статья В. А. Степаненко «Der Krieg zwischen dem Sakralen und dem Profanen (anhand von Beispielen aus aktuellen russischsprachigen Medien) / Война между сакральным и профанным (на материале современных СМИ)» [Степаненко 2015]. В ней она рассматривает сферу сакрального как некое пространство, которое вследствие секуляризации почти полностью утратило свой исконно божественный статус. Такое сакральное, по мнению автора статьи, ориентировано скорее на защиту «святости» государства, чем Царствия Божия. Искаженное понимание феномена сакрального, в свою очередь, привело к еще одной серьезной проблеме – сакрализации профанного, и, как следствие, возникновению так называемых псевдосакральных пространств. Это пространства, которым приписывают священный символический смысл. Несоответствие природы сакрального с приписываемым ему содержанием часто становится предметом споров, освещаемых в современных русскоязычных СМИ. Значимость данной статьи, на наш взгляд, заключается в том, что представленный в ней анализ позволяет выявить те языковые средства и механизмы, с помощью которых создается «небожественное сакральное» в современном социуме.

2.1.1. «Сакральное» в интерпретации Рудольфа фон Отто

Как было отмечено выше, одним из первых, кто в XX веке дал объяснение сакральному и обозначил границы его понимания, был немецкий философ, религиовед и евангелический теолог Рудольф фон Отто. Концепция, изложенная им в книге «Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным» (*Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917), является, по словам А. П. Забияко, «одним из наиболее адекватных описаний аффективного компонента религиозного опыта» [Забияко 2006: 867]. Суть данной концепции заключается в рассмотрении священного как специфической категории, которую сам Р. Отто называл категорией «Ganz Andere» (Совершенно Иного).

Формирование данной категории «осуществляется в процессе синтеза рациональных и иррациональных моментов познания при первичности иррациональных начал» [СФТ 2005: 484]. Из этого следует, что из двух структурообразующих компонентов категории священного основополагающим следует считать иррациональное. В своей работе Р. Отто пишет об этом следующее: «Осознание и признание чего-либо «священным» является в первую очередь своеобразной оценкой, которая осуществляется так только в религиозной области. [...] Как таковое, священное, содержит в себе совершенно своеобразный момент, который ускользает от рационального в указанном выше смысле, а потому оно совершенно недоступно для понятийного постижения» [Отто 2008: 11]. В таком случае, по мнению Д. В. Пивоварова, «остается либо вовсе молчать о нем, либо обозначать его такими особыми «идеограммами», «знаками» или «сигналами», которые лишь приблизительно информируют нас о соответствующих переживаниях верующего» [Пивоваров 2006: 2]. Речь идет о тех переживаниях, которые испытывает человек в момент соприкосновения с таинственным, иным, или, в определении Р. Отто, нуминозным (*лат. numen* – божественное волеизъявление, божество).

Позиционируя нуминозное как могущественную божественную силу, Р. Отто наделяет его сложной внутренней структурой, в основе которой лежит чувство реальности (Realitätsgefühl). От него, в свою очередь, образуются четыре ключевых элемента нуминозного: чувство тварности (Kreaturgefühl), тайна, повергающая в трепет, или мистический ужас (mysterium tremendum), восхищение (fascinans) и священное как нуминозная ценность (sanctum als numinoser Wert). Сущность этих элементов заключается в следующем:

Чувство тварности, согласно Р. Отто, – это «чувство твари, которая тонет в собственном ничто и склоняется перед тем, что выше всякого творения» [Отто 2008: 18]. В качестве примера ученый приводит эпизод из Книги Бытия, где Авраам говорит с Богом об участии содомитов. Авраам обращается к Господу со словами: «Вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел» [Библия 2013, Быт. 18:27]. Отождествляя себя с прахом и пеплом и называя Бога Владыкой, Авраам, с одной стороны, подчеркивает тварность своего существования, а с другой стороны, возвеличивает Бога и указывает на его абсолютную власть. Прах и пепел здесь выступают в качестве метафорических форм выражения ничтожности и тленности человеческого бытия.

Особенностью элемента «*тайна, повергающая в трепет*», или «*мистический ужас*» является восприятие нуминозного объекта как воплощения тайны, вызывающей у человека чувство мистического ужаса и приводящей его в состояние ступора. «*Восхищение*» (лат. fascino – зачаровывать, завораживать) – это чувство блаженства, очарования и восхищения, которое испытывает верующий в момент встречи с нуминозным. Теолог раскрывает сущность данного чувства следующим образом: «Сколь бы ужасающе-страшным не являлось демонически-божественное душе человека, оно будет для нее столь же притягательно-волнительным» [Отто 2008: 59]. Замыкает структуру нуминозного элемент «*священное как нуминозная ценность*». Нуминозной ценностью Отто называет иррациональную основу, на которой выстроен весь комплекс описанных выше нуминозных чувств.

Говоря об учении Р. Отто, следует отметить, что, несмотря на жесткую критику, оно послужило фундаментом для дальнейших исследований феномена *сакральное*. Речь идет, прежде всего, о работах румынского философа и религиоведа М. Элиаде. Опираясь на труды своего предшественника, ученый разработал свою концепцию понимания сакрального, обозначив в качестве его основного признака принципиальное отличие от профанного.

2.1.2. «Сакральное» в интерпретации Мирча Элиаде

В своем труде «Священное и мирское» М. Элиаде пишет: «Человек узнает о священном потому, что оно проявляется, обнаруживается как нечто совершенно отличное от мирского» [Элиаде 1994: 17]. Важно отметить, что, противопоставляя сакральное мирскому, М. Элиаде отнюдь не отрицает роли последнего, а, напротив, подчеркивает его взаимосвязь с сакральным. Для объяснения того, как именно взаимодействуют эти две реальности, ученый вводит понятие иерофании (от *греч.* *ιερός*, «священный» + *греч.* *φάνος*, «светоч, свет»). Словом «иерофания» М. Элиаде обозначает «нечто священное, предстающее пред нами» [Элиаде 1994: 18]. Иными словами, иерофания – это наглядное проявление священного в мирском, то есть физическом мире. Как отмечает М. Элиаде, «Объект, проявляя свойство священного, превращается в нечто совершенно иное, не переставая при этом быть самим собой, т. е. продолжая оставаться объектом окружающего космического пространства. Священный камень остается камнем; внешне (точнее, с мирской точки зрения) он ничем не отличается от других камней. Зато для тех, для кого в этом камне проявляется священное, его непосредственная, данная в ощущениях реальность преобразуется в реальность сверхъестественную» [Там же].

Ученый выделяет две основные формы иерофании: иерофания низшего порядка (элементарная) и иерофания высшего порядка (Божественная). В первом случае речь идет о проявлении священного в привычных для религиозного человека объектах или явлениях, например камне, дереве, рассвете, радуге. Во

втором случае мы имеем дело с проявлением куда более могущественным, а именно Божественным. Примером такой антропоморфной формы иерофании, по мнению М. Элиаде, служит воплощение Бога в Иисусе Христе.

Есть и другая точка зрения, согласно которой примерами высшей формой иерофании также могли быть и другие представители сакрального. К ним традиционно относили колдунов, жрецов, шаманов и иных священнодействующих лиц, обладавших особым даром и недоступными другим людям магическими знаниями. Их деятельность представляла большую практическую значимость и охватывала все сферы человеческой жизни. На элементарном уровне это выражалось в актах обращения к атмосферным явлениям, например, с целью вызова дождя; на более сложном – в пророчестве и целительстве.

Так или иначе, о какой бы форме иерофании не шла речь – о предметной или антропоморфной – главным остается одно: иерофания – это, прежде всего, сам акт фиксации обнаружения сверхъестественной или потусторонней энергии. Важно подчеркнуть, что речь идет именно о фиксации, а не об искусственном обожествлении или наделении объекта свойствами, которыми он а priori не обладает. Священным или сакральным мог быть признан только тот объект, который уже изначально, то есть с момента своего зарождения или обнаружения в природе, заключал в себе таинственное и демонстрировал нечто совершенно отличное от мирского.

Концепции, разработанные Р. Отто и М. Элиаде, в значительной степени расширили представления о природе сакрального и послужили отправным пунктом для дальнейших научных исследований в других областях знания, в частности, в лингвистике.

2.1.3. Категория «сакральное» в лексикографии

Интерес лингвистов к данной категории был продиктован целым рядом нерешенных в этой области вопросов, важнейшими из которых были неопределенность понятийно-терминологического статуса сакрального, а также дефицит работ, раскрывающих особенности взаимодействия языка и духовной культуры народа на современном этапе.

При определении понятийно-терминологической границы сакрального, ученые столкнулись с проблемой абстрактности этого понятия. *Сакральное* относится к разряду сложных неоднозначных понятий: для его обозначения требуется не одно, а целый спектр других структурных понятий. В этом можно убедиться, обратившись к этимологическим словарям. Так, по данным латинского этимологического словаря немецкого лексикографа А. Вальде *сакральное*, обозначаемое в латинском языке словом *sacer*, имеет следующие значения: «*heilig* святой, священный; *geweiht/weihe* освященный; *verwünscht* заколдованный; *mystisch* мистический; *aufs Opfer bezüglich* жертвенный» [LEW 1965: 1365–1366].

Согласно «Этимологическому словарю латинского языка и других италийских языков», *sacer* соотносится с такими понятиями, как *votive* посвященный богам, *holy* святой, священный, *dedicated* посвященный, *pray* молиться, *shrine* храм, святыня, *sacrifice* жертвовать [Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages 2008: 544]. Значение *votive* (посвященный богам) отмечает и автор словаря индоевропейских терминов Э. Бенвенист. К числу дополнительных значений слова *sacer* относятся: «отмеченный неистребимой запятнанностью, величественный и проклятый, достойный почитания и вызывающий ужас» [Бенвенист 1995: 348].

По данным немецкого этимологического словаря «Duden. Herkunftswörterbuch» *sacer*, нем. *sakral* – это религиозное понятие, которое актуализируется через такие значения, как *geheiligt* освященный, *geistlich* духовный, *kirchlich* церковный, *religiös* религиозный, *theologisch* теологический,

geheiligt освященный, *nicht weltlich* несветский [Duden 1989: 608]. В свою очередь, авторы другого немецкого этимологического словаря указывают на то, что *немецкое* слово *sakral* обозначает то же, что и латинское *sacer*, а именно посвященный Божеству (*einer Gottheit geweiht*) и святой (*heilig*); латинское слово *sacramentum* обозначает посвящение (*Weihe*) и обет/обещание (*Verpflichtung*) [Wahrig 2003: 537].

Анализ данных этимологических словарей позволяет установить, что «сакральное» актуализируется через комплекс понятий, заключенных между двумя полярными точками, а именно святой и вызывающий ужас, ср.: *святой* – священный, освященный, посвященный Богу, теологический, религиозный, несветский, церковный, духовный, мистический, заколдованный, жертвенный, посвященный богам, отмеченный неистребимой запятнанностью, величественный, проклятый, достойный почитания – *вызывающий ужас*.

Анализ понятия *сакральное* с точки зрения христианства позволяет выявить его билатеральную природу. Оно содержит в себе языческие и христианские признаки. На языческое *sacer* указывают такие, как мистический, заколдованный, жертвенный, посвященный богам, отмеченный неистребимой запятнанностью, величественный, проклятый, достойный почитания и вызывающий ужас; на христианское – святой, священный, освященный, посвященный Богу, теологический, религиозный, несветский, церковный, духовный. Приведенные признаки позволяют говорить о существовании сакрального в двух ипостасях: *языческой* и *христианской*.

2.1.4. Языческое «сакральное»

Языческое «сакральное» – понятие, используемое для обозначения объектов мистического или сверхъестественного происхождения. Приписывание событиям или предметам физического мира различных магических свойств, или, как принято говорить в науке, фетишизм – явление, характерное для так называемых архаичных обществ. В дохристианских

языческих племенах вера в мистическую природу вещей представляла основу религиозного мировоззрения древних людей и во многом определяла их дальнейшее поведение с тем или иным культовым объектом. Магическим или культовым признавали тот объект, который отличался от ему подобных и поражал человеческое воображение.

В своем труде «Сверхъестественное в первобытном мышлении» Л. Леви-Брюль писал: «Какое-нибудь незаурядное внезапное событие, непривычная походка какого-нибудь животного, ненормальный рост какого-нибудь растения, причудливая форма какой-нибудь скалы, словом, все необычайное служит откровением присутствия и действия какой-нибудь из сверхъестественных сил, все это приобретает вещей смысл, подобно снам и предсказаниям» [Леви-Брюль 1937: 14]. По словам ученого, внешняя необычность или нестандартность предмета служила основным показателем присутствия в нем некой абстрактной мистической силы. Все, что служило вместилищем этой силы, признавалось священным, то есть в высшей степени действенным. Именно от него верующий ждал помощи и поддержки; он же был источником страха и опасений. С одной стороны, человек, приблизившийся к сакральному, был охвачен страхом грозящей ему реальной или мнимой опасности; с другой стороны, только сакральный объект обладал магическим потенциалом, способным сохранить верующему жизнь и оградить его от несчастья. Таким образом, в сакральном были тесно переплетены величественное и проклятое, достойное почитания и вызывающее ужас.

Научиться управлять сакральным и обращать его действие в свою пользу было главной задачей язычников. Для этого ими проводились различные обряды и ритуалы, многие из которых имели вербальное сопровождение. Сюда относили заговоры и заклинания, основным назначением которых было усиление магического эффекта ритуала. С развитием общества эти и другие ритуальные тексты стали менее популярными, однако было бы ошибочно утверждать, что они полностью исчезли. Некоторые из них до сих пор не утратили своей

актуальности. Например, суеверия, сохранившие в себе тысячелетний опыт взаимодействия с сакральным, несмотря на свою алогичность, по-прежнему живут в сознании современного человека. Более подробное описание сути языческой природы сакрального и форм его репрезентации имеется в работах по изучению первобытных форм мышления [Леви-Брюль 1937; Режабек 2003], мифов, магии, суеверий и обрядности [Кайуа 2003; Маковский 2012, Хюбнер 1996;]. Совершенно иную картину в понимании сакрального дает, с нашей точки зрения, христианское «сакральное».

2.1.5. Христианское «сакральное»

Отличительной чертой данного типа сакрального является его божественное происхождение. Бог – центральная фигура христианской картины мира – воспринимается верующими как «Высшее Существо, создающее и устраивающее мир, дающее вещам, существам и лицам их бытие, меру, назначение и закон» [БРЭ http://bigenc.ru/religious_studies/text/1871354].

Все, что исходит от Бога или направлено на Него, признается сакральным или священным, становится объектом почитания и приобретает в глазах верующих особый духовный смысл. Статусом сакрального могут быть наделены различные религиозные атрибуты (крест, икона), действия (церковные обряды и ритуалы), события (церковные праздники), время (семь дней сотворения мира), место (храмы), числа (1, 3, 7, 12 и др.) и многое другое. В каждом из приведенных объектов верующие стремятся найти нечто, что позволяет им установить связь с Богом и получить необходимую помощь.

Особое место в системе христианского сакрального занимает язык. Сакральный язык является неотъемлемой составляющей духовной сферы, бесценным источником опыта взаимодействия человека и Бога, а также уникальным средством передачи и хранения священных знаний. Н. Б. Мечковская рассматривает понятие «сакральный язык» в более узком смысле. Она определяет его как «язык, которому в определенной конфессии или

религиозном течении приписывается сакральный (священный) характер» [Мечковская 1998: 16]. В качестве примера ученый приводит церковнославянский язык. По ее мнению, он полностью соответствует критериям сакральности языка. К ним она относит: священный статус создателя языка; значимые, с религиозной точки зрения, события, на фоне которых происходило развитие данного языка; письменная форма языка [Там же].

Н. Б. Мечковская поясняет, что церковнославянский язык был создан святыми в период христианизации славян и применяется исключительно в литургической книжно-письменной сфере. Данным критериям также соответствуют латынь, греческий и некоторые другие языки, которые в современной науке называют апостольскими. Однако такого рода интерпретация, несмотря на свою логичность и аргументированность, носит сугубо формальный характер и не раскрывает содержание рассматриваемого нами понятия. Между тем сакральный язык – это особая знаково-символьная система, отражающая опыт взаимодействия человека с идеальной (духовной) сферой. Ее изучение не ограничивается лингвистикой и тесно связано с философией и религией. Именно поэтому его реализация возможна как на вербальном, так и на невербальном уровне.

2.1.6. Средства вербальной репрезентации сакральности

Средствами вербальной репрезентации сакральности выступают лексико-фразеологические единицы, обозначающие ключевые понятия религии (Бог, вера, дух, душа, добро, зло и др.). В совокупности они составляют обширный лексикографический комплекс, включающий в себя целый спектр разнообразных семантических групп и категорий и обслуживающий все сферы религии.

В современной научной литературе существует несколько классификаций сакральной лексики. Особо следует отметить стратификации А. М. Четыриной и А. Петриковой. Так, в своем исследовании А. М. Четырина выделяет макро- и

микрополя. К макрополям относятся: Сфера существования Бога; Сфера существования верующего человека; Ересь, отрицание Бога, неверие. К микрополям принадлежат: Божественное; Богопротивные силы; Вера в Бога; Верующий человек; Богослужение; Неверие; Отрицание Бога и богоборчество; Ересь. Каждое поле включает в себя несколько разделов, которые, в свою очередь, делятся на подгруппы [Четырина 2008: 5, 6].

А. Петрикова анализирует сакральную лексику, разделяя ее на традиционно религиозную и интертекстуальную. К первой группе ученый относит обозначения Верховного Божества и небесных существ, названия религиозных действий, названия предметов с атрибутизированными свойствами, обозначения конфессиональных признаков, названия книг Библии и их действующих лиц, именованья святых, наименования религиозных доктрин и понятий; обозначения существ и явлений, воплощающих зло. Ко второй – топонимы, имена собственные, биологические реалии, названия частей тела, указания на семейную принадлежность [Цит. по: Казаков 2016: 22]. Как следует из приведенных классификаций, сакральная лексика характеризуется сложной и неоднородной семантической структурой.

Другими особенностями языковых репрезентантов сакрального являются метафоричность и ассоциативность. Лучше всего это можно проследить на примерах сакральной фразеологии, основу которой составляют выражения библейского происхождения. По мнению К. Н. Дубровиной, к ним относятся «обороты, соотносимые со словосочетаниями (собственно фразеологизмы) и обороты-предложения, которые в пословично-афористической форме выражают всевозможные наставления, советы, нравоучения, предостережения, запреты, предписания, увещевания, пожелания и другие» [Дубровина 2012: 12].

Как часть сакрального языкового инструментария, библеизмы несут в себе глубокий смысл и изобилуют различными образами, аллегориями, метафорами и символами. Они передают представления об основных религиозных понятиях и являются своего рода нравственными ориентирами для верующего человека.

2.1.7. Средства невербальной репрезентации сакральности

Группу невербальных репрезентантов сакральности языка составляют объекты окружающей действительности, осуществляющие связь с духовным миром бессловесным способом. К ним относятся различные реликвии, мощи святых, элементы облачения церковнослужителей, церковная атрибутика, предметы искусства, памятники архитектуры, церковные праздники, ритуалы, цветообозначения, числа, жесты и многое другое. Все они, так или иначе, связывают нас с событиями, описанными в Библии, и повествуют о жизни Иисуса Христа и его последователей. Кроме этого, эти невербальные репрезентанты образуют особый класс символов, каждый из которых имеет свое специфическое значение и скрывает в себе глубокий религиозный смысл.

Важное место в структуре невербальных репрезентантов сакральности занимают ритуальные жесты и позы, которые призваны выполнять основную функцию – способствовать установлению духовной связи с божественной сферой. Традиционно такие жесты и позы называют литургическими или молитвенными.

Согласно нашему исследованию, к литургическим позам в католицизме и протестантизме относятся: *das Stehen* (положение стоя), *das Sitzen* (положение сидя), *das Kniebeugen* (коленипреклонение), *die Verbeugung* (поклон) и др. К литургическим жестам – *das Zusammenlegen der Handflächen / das Händefalten* (сложение рук для молитвы), *das Brustklopfen* (биение себя кулаком в грудь), *die Kreuzung der Arme* (сложенные крестом на груди), *das Erheben und Ausbreiten der Arme* (руки, раскинутые в стороны), *die Handauflegung* (рукоположение) и др. Каждый из них является символом, несущим в себе особый, священный смысл [Сазонова 2015].

Так, например, жест *Brustklopfen* имеет двойное значение. С одной стороны, он является внешним проявлением признания собственной вины; с другой – используется для прославления величия Бога. Во время богослужения священник и его прихожане трижды ударяют себя в область сердца рукой,

сжатой в кулак. Тем самым они признаются в своем грехопадении и символически наказывают себя за содеянное. Место удара также выбрано неслучайно. Дело в том, что, по словам Рудольфа Зунтрупа, сердце долгое время считалось источником и местом грехов. Ударить себя в грудь – значит осознать свой грех, искренне покаяться и публично исповедаться [Suntrup 1978: 170].

Литургический жест *das Zusammenlegen der Handflächen / das Händefalten* также представляет большую символическую ценность для духовного взаимодействия человека и Бога. Он относится к известному в богослужении жесту, который используется в различных религиозных течениях и практиках. История его происхождения уходит своими корнями в эпоху феодальной Европы. По мнению Рудольфа Зунтрупа, этот жест служил телесным подтверждением клятвы вассала своему сюзерену, а с XIII века его стали использовать при чтении молитв. При этом сохранена основная идея жеста – демонстрация послушания и верности своему господину – в молитве Господу Богу [Suntrup 1978: 179–180]. Молитвенные жесты, как и другие невербальные репрезентанты сакральности, способствуют более полному раскрытию сакрального смысла.

2.2. Сакральная природа языческого мифотворчества

Человеческий язык является уникальной сокровищницей культурно-исторических традиций в каждом обществе. По словам М. М. Маковского, язык словно «барометр, который точно фиксирует все колебания и особенности нравов, обычаев, верований, способов мышления; в нем, как в зеркале, отражаются различные модели 'видения мира', характерные для отдельных человеческих коллективов на протяжении их истории, а тем самым и различные возможности формирования и развития языковых значений и форм» [Маковский 2012: 5].

Для общества, находящегося на ранних стадиях своего развития, на протяжении нескольких веков господствующей формой сознания оставалась

магия, или мифотворчество. Понятие *мифа* можно рассматривать двояко: в узком и широком смысле слова. В узком смысле миф является своего рода вымыслом, фантазией; в широком – «формой целостного массового переживания и истолкования действительности при помощи чувственно-наглядных образов, считающихся самостоятельными явлениями реальности» [НФС <https://rus-new-philosophy.slovaronline.com/761-МИФ>]. Однако ни та, ни другая дефиниция не является универсальной. Среди многочисленных дефиниций мифа наибольшее внимание заслуживает определение, данное известным историком религий и исследователем мифологии Мирча Элиаде, который характеризовал миф как 'подлинное, реальное' событие, и что еще важнее, событие сакральное, значительное и служащее примером для подражания» [Элиаде 2010: 11].

По нашему глубокому убеждению, природа мифа многогранней, чем кажется на первый взгляд, и, что данное понятие также включает в себя ритуалы, символы, обряды, верования и суеверия, все то, что составляет неотъемлемую часть духовной жизни общества дохристианского периода. Наиболее отчетливо сакральная природа мифа воплощается в суевериях, в том числе, связанных с *рукой*. Как показал проведенный нами анализ материала, большинство таких суеверий образуют так называемые *бинарные оппозиции*.

2.2.1. Термин «бинарная оппозиция»

Термин «бинарная оппозиция» или «бинаризм» (*лат. binarius* – двойной, двойственный) прочно вошел в научный обиход благодаря трудам известного русского лингвиста Н. С. Трубецкого, охарактеризовавшего его как «универсальное средство рационального описания мира, где одновременно рассматриваются два противоположных понятия, одно из которых утверждает какое-либо качество, а другое – отрицает [Трубецкой 2000: 72–88].

В дальнейшем принцип *бинарных оппозиций* нашел свое отражение в трудах структуралистов, одним из представителей которых был известный

французский этнограф, социолог и исследователь систем родства, мифологии и фольклора К. Леви-Стросс [Структурная антропология 2001]. Многолетние наблюдения и этнографические исследования, направленные на всестороннее изучение культурно-исторического опыта примитивных обществ, привели его к выводу о том, что «логические операции мифологического мышления реализуются с помощью так называемых *бинарных оппозиций (дуальных организаций)*, которые непосредственным образом связаны с чувственным опытом и представляют собой диады противоположных, сенсорно распознаваемых признаков: *земля – вода, день – ночь, добро – зло*. Интересной в этом отношении видится оппозиция «свой – чужие» в представлении Т. Л. Верхотуровой. Автор рассматривает данную оппозицию как одно из проявлений знакового поведения человека, объясняя это тем, что оно всегда адресовано своим и чужим, оно направлено на сближение со своими и противопоставление «чужим» [Верхотурова 2020: 136].

2.2.2. Бинарная оппозиция «сакральное – профанное»

Одним из ярких примеров, иллюстрирующих двоичность восприятия мира, безусловно, является универсальная бинарная оппозиция «сакральное – профанное». Как отмечает французский философ и социолог Роже Кайуа, «эти два мира – мир сакрального и мир профанного – могут быть определены лишь один через другой. Они взаимно исключают и взаимно дополняют друг друга» [Кайуа 2003: 151]. Это утверждение дает основание полагать, что сакральное и профанное, по мнению Кайуа, есть более или менее равноценные категории, т. е. ни одна из них не могла бы доминировать над другой или вовсе быть поглощенной.

Однако, на наш взгляд, это не совсем верно. Так, что касается язычества, то там сакральное во многом преобладает над профанным. При анализе немецких языческих традиций нами было замечено, что во всем сделанном или сказанном усматривался элемент сакрального. Любой неосторожный поступок,

жест или слово, способное осквернить священное, могло незамедлительно стать роковым для целого рода. Носителем сакрального мог/могло стать кто/что угодно: предмет культа (талисманы, вещи, части тела усопших), животное (черная кошка, крот), какое-либо пространство/место (святилище, храм) и многое другое. Примечательно то, что ни один из вышеперечисленных образцов по природе своего происхождения никакого отношения к священному не имел; люди верили, что только мистические силы способны наделять и/или лишать человека, предмет или явление каких-либо сверхспособностей. Сакральное соотносилось с чем-то запретным, вселяющим страх, и в то же самое время оно вселяло абсолютную уверенность в положительном исходе дела.

Для того, чтобы показать, как воплощается концепт *ARM* через его репрезентанты (*der Ellbogen, das Handgelenk, die Faust, die Hand, der Finger, der Daumen, der Fingernagel*) в сакральном языческом пространстве, мы обратились к немецким суевериям. Из всего лексического многообразия «Словаря немецких суеверий» [Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 1930–1937 (2000), in X Bde – далее HDA] нами было выделено 45 примеров использования репрезентантов концепта *ARM*, которые мы представили в виде нижеприведенных двенадцати бинарных оппозиций.

2.2.2.1. Бинарная оппозиция: симметрия – асимметрия

Симметрия и асимметрия тела играли важную роль при оценке человека. Симметричное тело воспринималось людьми как правильное и здоровое, причем как физически, так и духовно. Асимметричное же, напротив, считалось аномальным и нездоровым. Такое тело не только внешне выделяло человека из общей массы, но и определяло его натуру. Бинарную оппозицию в данном случае образует суеверие, в соответствии с которым обладателя слишком длинных кистей рук отличал дурной нрав, в то время как слишком короткие кисти считались признаком злорадства, ср.: *zu lange Hände sind ungünstig; zu kurze Hände verraten Schadenfreude* [HDA 2000: 1383].

Другим примером для данной бинарной оппозиции служит суеверие, согласно которому черта могли идентифицировать по асимметричным рукам, ср.: *Neben den übrigen Auffälligkeiten des Teufels wird betont, daß ein Arm vom ihm kürzer ist wie der andere* [HDA 2000: 579]. В отличие от черта, у обычного человека руки непременно должны были быть равными по длине и одинаковыми по форме.

2.2.2.2. Бинарная оппозиция: мужской – женский

Одним из примеров, отображающих соотношение женского и мужского начал в немецких языческих традициях, является суеверие о ландсхутской роженице, которой во избежание «дурного глаза» приходилось водить обручальным кольцом или кольцом из воска вокруг запястья, ср.: *Zum Schutze trägt die Landshuter Wöchnerin den Ehering oder einen Ring von Wachs um das Handgelenk* [HDA 2000: 1383]. Кроме этого, перед тем как лечь в постель, женщине необходимо было обматывать запястье ниткой, которая служила брачным оракулом, ср.: *Anderwärts wickelt man als Eheorakel, bevor man ins Bett geht, Faden um das Handgelenk* [HDA 2000: 1383]. Что касается мужского пола, то существовало такое поверье: если юноша не мог обмотать свое запястье ниткой, признавался незаконнорожденным, ср.: *Ein Knabe, der sein eigenes Handgelenk nicht umspannen kann, ist unehelicher Abkunft* [HDA 2000: 1383].

2.2.2.3. Бинарная оппозиция: правый – левый

Противопоставление *правого* и *левого* – одно из самых распространенных в языческих традициях, для большинства из которых *правое* соотносится с положительным, праведным, *левое* – с отрицательным, дьявольским. В немецких языческих верованиях действия, производимые правой или левой рукой, имели принципиальное значение. Так, если чешется левая ладонь, можно было получить прибыль; правая, напротив, лишиться ее: *Juckt einem die linke Hand, so nimmt man Geld ein, juckt die rechte, so gibt man Geld aus* [HDA 2000: 1383].

Использование левой руки имело особое значение и в ситуациях, когда речь шла о жизни и смерти человека или предстояло принять судьбоносное решение. Например, для того чтобы защитить себя от пагубных последствий лжесвидетельства, необходимо было во время произнесения клятвы сунуть левую руку в карман, ср.: *Zur Abwehr der schlimmen Folgen eines Meineids muß man beim Schwur die linke Hand in die Tasche stecken* [HDA 2000: 1383]. В таком случае все сказанное недругом не имело никакой силы.

Кроме этого, важным было точное соблюдение правил проведения ритуала. Например, в г. Баден, чтобы избавиться от ночных кошмаров, нужно было провести левой рукой по кровати. Считали, что таким образом злой дух, душащий людей во сне, соскальзывает к ногам, ср.: *Gegen den Alp streicht man in Baden mit der linken Hand übers Bett; dann rutscht der Alp zu den Füßen hinab* [HDA 2000: 1383].

Что касается правой руки, то упоминание о ней, как правило, связано с целительством. Например, в Швабии зубную боль можно было вылечить, если потереть правой рукой о правую руку страдальца, затем трижды провести разогретой рукой по щеке больного по направлению сверху вниз, ср.: *In Schwaben reibt man gegen Zahnweh die rechte Hand des Leidenden mit der eigenen Rechten, dann fährt man mit der heißen Hand Dreimal über die Wange des Zahnleidenden herunter* [HDA 2000: 1386].

2.2.2.4. Бинарная оппозиция: чистый – нечистый

В язычестве понятие *нечистого* сопряжено с дьявольским началом, греховностью, нечестивостью; *чистое* – со святостью, непорочностью, праведностью. Однако и в том, и в другом случае всегда усматривали элемент сакрального. Так, запрещалось прикасаться к своему голому телу, пока не будут вымыты руки, это могло быть опасным для здоровья человека. Считали, что на руках покоятся нечистые и злые духи, которые могут нанести вред здоровью человека и отравить его вещи. Например, если кто-то коснулся глаз, то он

ослепнет, ушей – оглохнет; носа – всю оставшуюся жизнь у него будет капать из носа, рта – появится зловонный запах; рук – появится экзема, ср.: *So einer die Augen anrührt, wird er blind: die Ohren, so wird er taub: die Nasen, so rinnet sie ihm stäts: das Maul, so wird ihm stincket; eine Hand die andere so wird sie grindicht* [HDA 2000: 1390].

2.2.2.5. Бинарная оппозиция: добро – зло

Понятия *добра* и *зла*, равно как и понятия *жизни* и *смерти*, с одной стороны, неразрывно связаны друг с другом, с другой, являются противоборствующими силами. К проявлениям *добра* можно отнести счастье, любовь, милосердие, сострадание. К проявлениям *зла* – враждебность, ненависть, греховность, корысть.

В немецкой мифологии некоторые суеверия с участием ногтей рук человека имеют негативную семантику, а описанные в них действия направлены на уничтожение человека со стороны его врагов. Например, если кто-либо хотел навести порчу на другого человека, он бросал обрезки его ногтей в напиток. Тот, кто выпивал его, вскоре умирал от истощения, ср.: *Nagelschnitzel, dem Getränk beigemischt, bringen dem, der sie genießt, die Auszehrung, den Tod* [HDA 2000: 1507].

Верили, что с обрезками ногтей нужно обращаться особенно осторожно, ведь они могли быть использованы недоброжелателями при наведении порчи. Нельзя было также допустить, чтобы ими завладел черт, ср.: *Mit den Schnitzeln, die man sich von Fingern abgeschnitten hat, muß man sehr sorgfältig umgehen; denn der Teufel oder überwollende Leute können damit Unheil anrichten* [HDA 2000: 1507].

Еще одним примером проявления враждебности является поверье, в соответствии с которым человек, желая убить любовь в сердце другого человека, зарывал в землю его ногти и волосы в лесу, ср.: *vergräbt man, wenn man will, dass*

die Liebe für jemanden im Herzen ersterben soll, Fingernägel und Haare von dem Betreffenden unter Waldkreßboden [HDA 2000: 1507].

Состояние ногтей также имело немаловажное значение. Например, по пятнам на ногтях можно было предсказывать будущее, ср.: *Flecken auf den Nägeln vorbedeutend sind* [HDA 2000: 1507]. Ногти гневных людей считали заразными, а наличие большого количества заусениц по краям пальцев означало много врагов и неприятностей; такие ногти называли также «ногтями завистника», поскольку указывали на такую отрицательную черту характера в человеке, как зависть, ср.: *Die Nägel zorniger Menschen werden giftig. Viele Nagelwurzeln bedeuten viel Feinde und Verdruß; man nennt sie auch Neidnägel, sie zeigen an, dass man beneidet wird* [HDA 2000: 1500].

Кроме этого, есть суеверия, использование которых непосредственно связано с детьми и материнством. Например, маленьким детям нельзя было подстригать ногти, их должна была отгрызать их мать, иначе ногти больше не вырастут, ср.: *Kleinen Kindern dürfen die Nägel nicht abgeschnitten, sie müssen von der Mutter abgebissen werden, sonst wachsen die Nägel nicht mehr* [HDA 2000: 1500]. Беременной женщине нельзя было стричь себе ногти, только отгрызать, иначе у нее мог родиться мертвый ребенок, ср.: *Auch die Schwangere darf sich die Nägel nicht schneiden, sondern muß sie abbeißen, weil sie sonst ein totes Kind gebiert* [HDA 2000: 1500].

Несмотря на то, что большинство суеверий с использованием ногтей рук человека связаны с проявлением зла, есть относительно небольшое количество примеров, доказывающих обратное. Так, в Верхнем Пфальце известен обычай, по которому в пирожки (которые бросали в проезжающую повозку с приданным невесты) запекали ногти с пальцев невесты и близких, чтобы ее брак был удачным, ср.: *In Oberpfalz herrscht der Gebrauch, daß in die Kücheln (welche beim Brautfuderfahren zugeworfen werden) die Nägel gebacken werden, die man der Braut und den Leuten an Händen und Füßen abgeschnitten hat, damit die Braut nicht Zeitlang habe nach Hause und es ihr gut gehe in der Ehe* [HDA 2000: 1500].

2.2.2.6. Бинарная оппозиция: жизнь – смерть

Бинарная оппозиция «жизнь – смерть» является одной из главных в мифологической картине мира. Переход в мир «иной» всегда вызывал у людей неподдельный интерес и пристальное внимание. В бесчисленных вариантах существует мотив о руке, которая вылезает из гроба: часто это рука ребенка, который ударил или убил своих родителей, или же рука клятвопреступника или злодея (богохульника), который осквернил или разрушил святой источник, рубил заповедные (редкие) деревья и т.п., ср.: *die Hand, die aus dem Grabe herauswächst: meist ist es die Hand des Kindes, das seine Eltern geschlagen oder ermordet hat, oder es ist die Hand eines Meineidigen oder eines Frevlers, der eine Heilquelle geschändet oder zerstört hat, gebannte Bäume schlug usw.* [HDA 2000: 1379].

В языческих традициях смерть была самым суровым наказанием, которое могло постигнуть человека за его злодеяние. Вместе с тем следует отметить, что наибольший страх и опасение вселяла не сама смерть, а ее предвестники и знаки. Так, если рука человека, с которым прощаются на долгое время, холодна, то его больше никогда не увидят, ср.: *Wenn die Hand einer Person, von welcher man sich auf längere Zeit verabschiedet, kalt ist, so wird man sie nicht wiedersehen* [HDA 2000: 1383]. Поговаривали также, что, если молодожены, венчаясь перед алтарем, протягивают друг другу руки и у одного из них рука холоднее, то он/она умрет первым, ср.: *Wenn ein Paar vor dem Altar getrauet werden, und einander die Hände geben, welches Hand am kältesten, das stirbt am ersten* [HDA 2000: 1383].

В немецких землях широко были распространены суеверия, повествующие о целительной силе руки. Например, в Тюрингии рука, смоченная росой ночью на Пасху, оберегала скот от мора, если погладить этой рукой животного по спине, ср.: *Die Hand, welche mit Ostertau benetzt war, verhindert in Thüringen das Blähen des Viehes, wenn man mit derselben dem Tiere über den Rücken hinstreicht* [HDA 2000: 1393].

Нередко целительные свойства приписывали и так называемой «мертвой» руке. Верили, что с ее помощью можно излечиться от болезней глаз, искривления спины, язв, сыпи и бородавок, ср.: *Heilkräftig ist vor allem auch die Toten-Hand: Man heilt Augenleiden damit, Rückgratsverkrümmungen, Geschwüre, Ausschlag, Warzen usw.* [HDA 2000: 1393]. Кроме этого, существуют суеверия, в которых ведьма умирает, когда передает свой ведьминский дар другому человеку. Женщина, касаясь руки умирающей ведьмы, после ее смерти сама становится ведьмой: *Wenn man die Hand einer sterbenden Hexe berührt, so muß man nach deren Tode sogleich in ihre Fußstapfen treten, d.h. gleichfalls hexen* [HDA 2000: 1380].

2.2.2.7. Бинарная оппозиция: нечет – чет

Во многих мифопоэтических традициях числам придавали особое сакральное значение. Как отмечает М. М. Маковский, «число является тайной, обладающей сверхъестественной силой, которая может принести добро и зло ... Подобно словам, числа считались не только видимыми оболочками, но и неотъемлемыми качествами всех существ и предметов» [Маковский 2012: 108, 109]. Каждое из чисел и их комбинации обладали своей магической силой. Особое внимание при этом отводили разграничению чисел на *четные* и *нечетные*.

Как отмечает П. Ноймайер, четные числа связывали с суетой, переменами, неприятностями; нечетные же ассоциировались со счастьем, умиротворением и стабильностью [Neumayer 2015: 35]. Например, чтобы вылечить больного от рожистого воспаления лица, нужно было сказать особое заклинание, приложив к его голове по три пальца обеих рук, ср.: *Bei Besprechung der Gesichtsrose legt man drei Finger jeder Hand auf den Kopf des Kranken* [HDA 2000: 1483]. Число «три» в данном случае служило для усиления целительной силы заговора, а участие сразу двух рук предвещало успешный исход. А вот страдающему от сильной зубной боли прикладывали четыре первых пальца к щеке таким образом, чтобы большой палец был направлен вниз, ср.: *bei derjenigen des*

Zahnschmerzes legt man die vier ersten Finger auf den Zahn und zwar so, dass der Daumen nach unten gerichtet ist [HDA 2000: 1483]. Число «четыре» указывает здесь на критическое состояние человека, зависимость, тревогу.

2.2.2.8. Бинарная оппозиция: движение – покой

Данную бинарную оппозицию составляют суеверия, описывающие действия, выполняемые при участии больших пальцев рук в состоянии *покоя* и *активной деятельности*. Например, у спящего человека можно было выведать любой секрет, если держать его за большой палец, ср.: *Einem Schlafenden kann man jedes Geheimnis entlocken, wenn man ihm den Daumen festhält* [HDA 2000: 175]. Общеизвестным также является обычай, при котором, держа кого-либо за большой палец, можно принести счастье *Allbekannt ist der Brauch, jemandem den Daumen zu halten, d. h. ihm Glück zu bringen* [HDA 2000: 174].

Большой палец в динамике представлен, главным образом, в суевериях, в которых идет речь о целительстве. Например, при болях в шее необходимо было погладить ее большим пальцем, ср.: *Beim Halsweh streicht man den Hals mit dem Daumen*; при коликах в животе большим пальцем водили вокруг пупка, ср.: *Bei Kolik fährt man mit dem Daumen um den Nabel herum* [HDA 2000: 175]. Эпилептику разжимали сжатые большие пальцы, чтобы вызволить его из власти демона, ср.: *Man bricht Epileptischen die eingekniffenen Daumen aus, um die Macht des Dämons zu bewältigen*. Если умирающий зажимал большой палец, ему нужно было расслабить руку, иначе ему будет тяжело умирать, ср.: *Wenn ein Sterbender den Daumen einkneift, so muß man ihm die Hand lösen, sonst stirbt er schwer* [HDA 2000: 175].

2.2.2.9. Бинарная оппозиция: медленно – быстро

Показательными для данной оппозиции являются следующие суеверия. Например, человек, у которого ногти росли медленно, непременно должен был обладать красивыми зубами, обрести счастье, стать богатым и быть

защищенным от ведьм в течение целого года, ср.: *Wachsen sie langsam, hat man Glück, bekommt man viel Geld, ist man das ganze Jahr vor Hexen geschützt* [HDA 2000: 1501]. Если же ногти росли быстро, то его ждала скорая смерть, ср.: *Wachsen einem die Fingernägel schnell, so stirbt er zeitig* [HDA 2000: 1500].

2.2.2.10. Бинарная оппозиция: прямой – кривой

Как было отмечено выше, дефекты тела человека могли служить или признаком его дурного нрава или указывать на его принадлежность к нечистой силе. Что касается ногтей пальцев рук, то в зависимости от правильности их очертаний можно было узнать о продолжительности жизни человека. Например, люди с кривыми ногтями живут недолго, с прямыми – долго: *Leute mit geraden Nägeln leben lang, Krummnägelige sterben bald* [HDA 2000: 1500].

2.2.2.11. Бинарная оппозиция: счастье – несчастье

Эту бинарную оппозицию образуют суеверия, связанные, в основном, с кулаком. Говоря о значении кулака в немецком языческом сакральном пространстве, невозможно приписать ему исключительно положительные или отрицательные свойства. Сжатый кулак мог нести в себе агрессию или опасность, и в то же самое время служить защитой от злых духов и ведьм, о чем свидетельствуют многочисленные древние сказания. Например, в Западной Пруссии верили, что, если у торговца скотом стиснут кулак, жди несчастья, ср.: *In Westpreußen glaubt man, wenn der Viehverkäufer die Faust nachballt, dann habe man Unglück* [HDA 2000: 1270].

Диаметрально противоположным по значению является суеверие, согласно которому деревенские женщины перед родами должны были трижды надкусить головку лука, трижды подняться и опуститься на детский стул, зажать большие пальцы рук и трижды дунуть в каждый кулак, ср.: *Im Lande mußte die Gebärerin, ist das Kind zur Welt, dreimal in ein Zwiebelhaupt beißen, dreimal im Kindstuhl aufgehoben und niedergesetzt werden, die Daumen einziehen und dreimal*

in jede Faust blasen [HDA 2000: 1270]. В данном случае действия с участием кулака несут позитивную семантику и сулят материнское счастье.

Использование больших пальцев рук также отмечено в суевериях, предвещающих счастье. Примером здесь является старинный обряд скрещивания больших пальцев «на счастье и удачу», ср.: *Schließlich ist noch die alte Sitte des Daumenverschränkens zu erwähnen, die stattfand, wenn Freunde zu Neujahr sich Glück wünschten* [HDA 2000: 175].

2.2.2.12. Бинарная оппозиция: разжатый – сжатый

В качестве примера для данной оппозиции можно привести суеверие, по которому определяли, будет ли ребенок в будущем щедрым или жадным. Так, если рука разжата, значит он будет щедрым, если сжата в кулак – скупым, ср.: *Hat das kleine Kind die Hand meistens offen, so zeigt es, daß es freigebig sein wird, hat es sie geschlossen (geballt), so wird es geizig werden* [HDA 2000: 1383].

По результатам проведенного исследования можно сделать вывод, что большинство немецких суеверий связано с такими частями руки, как кисть, пальцы и ногти. Суеверия с упоминанием руки (от плеча до кистей рук), кулака и запястья представлены в небольшом объеме. Это говорит о том, что в язычестве кисть руки представляла собой особое сакральное пространство, через которое осуществлялась связь с тонким миром для получения благ (здоровье, счастье, сверхспособности) или причинения зла (сглаз, наведение порчи, приворот). Результаты сравнительно-сопоставительного анализа немецких суеверий, образующих бинарные оппозиции в концепте *ARM*, представлены в рисунках 3 и 4 (см. Приложение). Логическим продолжением изучения репрезентации концепта *ARM* в сакральном пространстве является рассмотрение невербальных литургических репрезентантов.

2.3. Сакральный смысл немецкого литургического жеста *Handauflegung* (рукоположение)

В христианской теологической традиции *сакральное* (*священное*) мыслится как ниспосланное или данное Богом. Здесь, в отличие от язычества, не возникает сомнений в том, что та сила, которая ниспосылается человеку свыше, и есть Божья благодать. Бог – единственный источник святости. Он одаривает благодатью избранных Им людей и поставляет их особым Божественным правом на свершение благодеяний от Его лица.

Как гласит Священное Писание, у Иисуса Христа было много учеников и последователей. Однако лишь некоторые из них были удостоены чести служить Ему в Царствии и на земле. Кроме этого, своих избранных учеников – апостолов – Иисус наделил особым правом и властью совершения Святой Евхаристии (Святое Причастие). Одним из таинств, во время которого происходит поставление в священнослужители и наделение их Божественной благодатью, является таинство Священства, или ординация (*Handauflegung*).

Как отмечают немецкие теологи Норберт Вайдингер и Ульрих Хекель, рукоположение в католицизме – это ритуальный жест передачи божественного благословения или даже власти [Weidinger 2020: 72; Heckel 2002: 329]. Благодаря ему миссия, возложенная Христом на своих апостолов, не прекращается. Иными словами, рукоположение – это таинство апостольского служения, которое, в свою очередь, согласно канонам современной католической Церкви, осуществляется на трех уровнях: епископском, пресвитерском и диаконском. При этом стоит отметить, что правом совершения этого таинства для всех трех уровней обладает только епископ. Обряд включает в себя возложение рук на ординанта епископом и чтение молитвы, призывающей Святой Дух. Перед церемонией возлагаемый простирается ниц перед алтарем в знак смирения и посвящения жизни.

Анализируя немецкие библейские тексты новозаветного происхождения, мы заметили, что в их содержании отсутствует какой-либо

смыслоразличительный компонент между собственно *рукоположением*, понятием, трактуемым сегодня скорее как церковный ритуал возведения в священный сан, и смежным ему *возложением рук*, упоминание о котором мы находим не только при описании *посвящения*, или *ординации* (лат. *ordinatio* – включение в орден), но также при других, не менее значимых библейских событиях и деяниях.

Одним из примеров, иллюстрирующих данное наблюдение, является эпизод, описывающий посвящение на службу Христову учеников и последователей Апостолов: «...und sie wählten Stephanus, einen Mann voll Glaubens und heiligen Geistes, und Philippus und Prochorus und Nikanor und Timon und Parmenas und Nikolaus, den Judengenossen aus Antiochia. Diese Männer stellten sie vor die Apostel; die beteten und *legten die Hände auf sie*» [Die Bibel 1985, Арг. 6:2-7]. – «... и избрали Стефана, мужа, исполненного веры и Духа Святаго, и Филиппа, и Прохора, и Никанора, и Тимона, и Пармена, и Николая Антиохийца, обращенного из язычников; их поставили перед Апостолами, и сии, помолившись, возложили на них руки» [Библия 2013, Деян. 6:2-7].

В ходе изучения новозаветных библейских текстов Нового Завета в переводе М. Лютера нами был выявлен 21 случай описания *Handauflegung*, которые в соответствии с их функциональной принадлежностью были распределены по следующим четырем тематическим группам: *ординация*, *исцеление*, *благословение* и *крещение*.

2.3.1. Тематическая группа «Ординация»

Рассматривая обряд рукоположения в Новом Завете, нельзя не отметить, что он отличается от того священного ритуала, который традиционно проводится в современной католической церкви. Ключевой фигурой здесь является тот, кто обладает правом совершения церковных таинств и обрядов. В новозаветное время рукополагать мог любой из апостолов Иисуса Христа. В католической и православной традиции этим правом обладает только епископ, поскольку обряд

рукоположения проводится не только для утверждения в церковной должности, но и для того, чтобы сохранить идущую от дня Пятидесятницы традицию посвящения человека служению Богу, наделение его благодатью Святого Духа.

В книге Нового Завета «Деяния святых апостолов» есть три эпизода, описывающих рукоположение в функции богослужения, а именно:

«Diese stellten sie vor die Apostel und beteten und *legten die Hände auf sie*» [Die Bibel 1985, Apg. 6:6]. – «Их поставили перед Апостолами, и сии, помолившись, возложили на них руки» [Библия 2013, Деян. 6:6].

«Da fasteten sie und beteten und *legten die Hände auf sie* und ließen sie ziehen» [Die Bibel 1985, Apg. 13:3]. – «Тогда они, совершив пост и молитву и возложив на них руки, отпустили их» [Библия 2013, Деян. 13:3].

«Da *legten sie die Hände auf sie*, und sie empfingen den heiligen Geist. Als aber Simon sah, daß der Geist gegeben wurde, wenn die Apostel *die Hände auflegten*, bot er ihnen Geld an und sprach: Gebt auch mir die Macht, damit jeder, dem ich *die Hände auflege*, den heiligen Geist empfangen» [Die Bibel 1985, Apg. 8:17-19]. – «Тогда возложили руки на них, и они приняли Духа Святаго. Симон же, увидев, что через возложение рук Апостольских подается Дух Святой, принес им деньги, говоря: дайте и мне власть сию, чтобы тот, на кого я возложу руки, получал Духа Святаго» [Библия 2013, Деян. 8:17-19].

Как показывают вышеприведенные примеры, рукоположение, совершаемое апостолами над мирянами, воспринималось последними не иначе как благословение самим Иисусом Христом. Оно совершалось над ними один раз и оставалось действительным на всю жизнь. Следует отметить, что Симон, волхв из Самарии и чудотворец, в своем стремлении обрести власть, и самому, подобно апостолам, наделять Святым Духом, был осужден апостолами. Данный эпизод служит подтверждением избранности апостолов, их особого предназначения. Симон же, не относящийся к числу тех, кто был преисполнен Святым Духом, никогда и ни за какие материальные блага не смог бы наделять Божественной силой через возложение рук.

Слова Иисуса Христа «Сие творите в Мое воспоминание» были адресованы не только самим Апостолам, но и их ученикам и последователям, которые также были наделены правом совершения таинства рукоположения [Библия 2013, Лк. 22: 19]. Таинство сохранения и передачи благодатных даров Святого Духа от Святых Апостолов своим ученикам в дальнейшем получило название апостольского преемства. В послании апостола Павла к Тимофею мы находим следующее обращение к своему ученику: «*Die Hände lege niemandem zu bald auf; habe nicht teil an fremden Sünden! Halte dich selber rein*» [Die Bibel 1985, 1 Tim. 5:22]. – «Рук ни на кого не возлагай поспешно, и не делайся участником в чужих грехах. Храни себя чистым» [Библия 2013, 1 Тим. 5:22].

В своей назидательной речи апостол Павел настоятельно призывает Тимофея возлагать руки только над тем служителем, кто имеет истинную веру в Бога. Другими словами, он предостерегает его и велит ему не спешить возлагать руки над тем, кто согрешил, в противном случае он разделит грех служителя.

Во «Втором Послании к Тимофею» Апостол Павел говорит о том, что тот Дар Божий, которым был наделен Тимофей, должен быть возгрет им (*греч.* *apazurgeo* – возгревать), т. е. «разжечь снова» или «хранить в полном пламени». Иначе говоря, он должен хранить в себе Священный Дар и достойно служить Господу Богу: «*Aus diesem Grund erinnere ich dich daran, daß du erweckest die Gabe Gottes, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände*» [Die Bibel 1985, 2 Tim. 1:6]. – «По сей причине напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение...» [Библия 2013, 2 Тим. 1:6].

2.3.2. Тематическая группа «Исцеление»

В процессе изучения новозаветных библейских текстов в переводе Мартина Лютера, нами были обнаружены многочисленные примеры описания чудесного исцеления людей. Так, в Новом Завете было зафиксировано 30 эпизодов, иллюстрирующих то, как Иисус Христос и его апостолы исцеляли больных и немощных от душевных и физических недугов. В девяти случаях

излечение осуществлялось путем возложения рук на голову больного. Так, в Евангелии от Матфея и Евангелии от Марка повествуется о просьбе отца исцелить его дочь, ср.: «Als er dies mit ihnen redete, siehe, da kam einer von den Vorstehern der Gemeinde, fiel vor ihm nieder und sprach: Meine Tochter ist eben gestorben, aber komm und *lege deine Hand auf sie*, so wird sie lebendig» [Die Bibel 1985, Mt. 9:18]. – «Когда Он говорил им сие, подошел к Нему некоторый начальник и, кланяясь Ему, говорил: дочь моя теперь умирает; но приди, возложи на нее руку Твою, и она будет жива» [Библия 2013, Мф. 9:18], «...und bat ihn sehr und sprach: Meine Tochter ist in den letzten Zügen; komm doch und lege deine *Hand auf sie*, daß sie gesund werde und lebe» [Die Bibel 1985, Mk. 5:23]. – «И усиленно просит Его, говоря: дочь моя при смерти; приди и возложи на нее руки, чтобы она выздоровела и осталась жива» [Библия 2013, Mk. 5:23]. Из сказанного следует, что возложение рук Иисусом на голову больной девушки имело сакральное значение, поскольку являлось свидетельством благодати Святого Духа.

Кроме этого, в книге «Деяния святых апостолов» есть яркий пример апостольского преемства, показывающий как апостол Павел, подобно Иисусу Христу, мог исцелять больных, возложив на них свои руки, ср.: «Es geschah aber, daß der Vater des Publius am Fieber und an der Ruhr darnieder lag. Zu dem ging Paulus hinein und betete und *legte die Hände auf ihn* und machte ihn gesund» [Die Bibel 1985, Arg. 28:8]. – «Отец Публия лежал, страдая горячкою и болью в животе; Павел вошел к нему, помолился и, возложив на него руки свои, исцелил его» [Библия 2013, Деян. 28:8].

2.3.3. Тематическая группа «Благословение»

Рукоположение в значении благословения встречается в Новом Завете в Евангелии от Матфея и Евангелии от Марка в эпизоде, описывающих встречу Иисуса Христа с детьми, ср.: «Da wurden Kinder zu ihm gebracht, daß er *die Hände auf sie legte* und betete. Die Jünger aber fuhren sie an. Aber Jesus sprach: Lasset die

Kinder und wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen; denn solchen gehört das Himmelreich» [Die Bibel 1985, Mt. 19:13, 15]. – «Тогда приведены были к Нему дети, чтобы Он возложил на них руки и помолился; ученики же возбраняли им. ...И, возложив на них руки, пошел оттуда» [Библия 2013: Мф. 19:13, 15]. Ср.: «Wahrlich ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht empfängt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen. Und er herzte sie und *legte die Hände auf sie* und segnete sie» [Die Bibel 1985, Mk. 10:13-16]. – «Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него. И, обняв их, возложил руки на них и благословил их» [Библия 2013, Mk. 10:13-16].

Еще одно описание рукоположения в качестве благословения находим в книге «Деяния святых апостолов», где есть эпизод, в котором Святой Дух призывает на служение Варнаву и Савла и просит отделить их, т.е. избрать на апостольское служение: «Als sie aber dem HERRN dienten und fasteten, sprach der heilige Geist: Sondert mir aus Barnabas und Saulus zu dem Werk, zu dem ich sie berufen habe. Da fasteten sie und beteten und *legten die Hände auf sie* und ließen sie ziehen» [Die Bibel 1985, Apg. 13:2, 3]. – «Когда они служили Господу и постились, Дух Святой сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их. Тогда они, совершив пост и молитву и возложив на них руки, отпустили их» [Библия 2013: Деян. 13:2, 3].

2.3.4. Тематическая группа «Крещение»

В Новом Завете есть лишь два эпизода, описывающих таинство крещения посредством *рукоположения/возложения рук*. В первом речь идет о принятии самарянами Святого Духа и возложении на них рук во имя Иисуса Христа, совершенного Петром и Иоанном: «...Da *legten sie die Hände auf sie*, und sie empfingen den heiligen Geist» [Die Bibel 1985, Apg. 8:14-19]. – «Тогда возложили руки на них, и они приняли Духа Святаго» [Библия 2013, Деян. 8:14-19].

Во втором эпизоде крещение с рукоположением описывается уже как результат проведенного таинства, а именно сошедший и принятый Святой Дух,

наделяет самарян даром говорения языками и талантом пророчествования, ср: «Und als Paulus *die Hände auf sie legte*, kam der heilige Geist auf sie, und sie redeten in Zungen und weissagten» [Die Bibel 1985, Арг. 19:6]. – «И, когда Павел возложил на них руки, нисшел на них Дух Святой, и они стали говорить иными языками и пророчествовать» [Библия 2013, Деян. 19:6].

Из вышеизложенного следует, что *Handauflegung* является наглядным примером воплощения концепта *ARM* в немецкой литургии. Через рукоположение происходит своеобразный переход сакрального в профанное: Божественный дар ниспосылается на человека путем возложения рук. Результатом этого «перехода» являются ординация, исцеление, благословение или крещение. Что касается вербальной репрезентации концепта *ARM*, то в качестве основных в нашем исследовании нами выбраны библеизмы.

2.4. Содержание понятия «библеизм» в лингвистике и теологии

Особое место в системе языковых единиц, репрезентирующих религиозную картину мира, занимают библеизмы. Можно выделить два основных подхода в понимании природы библеизмов: лингвистический и теологический. Библеизмы, рассматриваемые в рамках лингвистического подхода, представляют собой, по мнению К. Н. Дубровиной «устойчивые, воспроизводимые в речи, раздельнооформленные фразеологические обороты, связанные по происхождению с Библией, которые, как правило, обладают экспрессивностью, эмоционально-оценочными характеристиками и имеют переносные значения (метафорические, символические, аллегорические, обобщенно-образные)» [Дубровина 2012: 11]. Библеизмы в теологии понимаются как «вошедшие в общий язык слова или выражения, взятые из Библии и связанные с ее содержанием» [Матвеева 2010: 45]. Этого определения мы и будем придерживаться в нашем исследовании.

Следует также отметить, что библеизмы – это особый кластер словарного запаса, в котором запечатлены уникальные сведения о духовной жизни народов,

исповедующих христианство, и отражены важнейшие историко-географические и этнокультурные события и явления. Свойственная библейской фразеологии символичность и метафоричность выгодным образом выделяют их из числа общеупотребительной религиозной лексики и тем самым вызывают интерес у многих отечественных (Бирих 2005, Гак 1997, Дубровина 2010, Мокиенко 2005 и др.) и зарубежных (Schäfer 2004, Steger 1998 и др.) лингвистов.

Результатом многочисленных исследований в данной области явились одноязычные и полиязычные библейские словари, энциклопедии и справочные пособия, во многих из которых устойчивые выражения структурированы, главным образом, по алфавитному принципу, без учета каких-либо отдельно взятых компонентов, например, соматических. Между тем, значение одного слова может повлиять на значение всего выражения, придать ему определенный семантический оттенок. В этом можно убедиться на примере репрезентантов концепта *ARM*.

Результатом многочисленных исследований в данной области явились одноязычные и полиязычные библейские словари, энциклопедии и справочные пособия, во многих из которых устойчивые выражения структурированы, главным образом, по алфавитному принципу, без учета каких-либо отдельно взятых компонентов, например, соматических. Между тем, значение одного слова может повлиять на значение всего выражения, придать ему определенный семантический оттенок. В этом можно убедиться на примере репрезентантов концепта *ARM*.

2.4.1. Интенсивность использования библеизмов с соматическими компонентами *Hand, Finger, Elle u Faust*

Изучив содержание некоторых текстов Священного Писания и данные лексикографических источников (немецкие словари библейских фразеологических выражений и поговорок, полиязычные словари) мы выявили

85 библейских фразеологических единиц (ФЕ) с соматическими компонентами *Hand, Finger, Elle* и *Faust*.

Анализируемые библеизмы были сгруппированы нами по частотности их употребления. Так, с компонентом *Hand* были выявлены 70 ФЕ, ср.: *jmdn. in der Hand haben; in Gottes Hand sein; die Hand möge verdorren; seine Hände in Unschuld waschen; besser in die Hände Gottes fallen als in die Hände der Menschen; jmdn. auf Händen tragen; jmdm. sind die Hände gebunden; die Hände sinken lassen; die Hände falten; die Hände über dem Kopf zusammenschlagen* и др.

Реже встречаются фразеологизмы с компонентом *Arm* – шесть ФЕ, ср.: *einen langen Arm haben; mit / durch ausgestrecktem(n) Arm; unter den ewigen Armen; den Arm rauben; jmdm. den Arm geben; jmdn. in den Arm geben*. С компонентом *Finger* нами было выявлено пять ФЕ, ср.: *durch die Finger sehen; das ist Gottes Finger; für jmdn., etw. keinen Finger krumm machen, regen; klebrige Finger haben; mit Finger auf jmdn. zeigen*. И самую малочисленную группу составили фразеологизмы с компонентом *Elle* – три ФЕ, ср.: *seiner Länge eine Elle zusetzen; überall die gleiche Elle anlegen; ein ellenlanger Brief* и с компонентом *Faust* – одна ФЕ, а именно: *sich ins Fäustchen lachen*.

Соматические компоненты *Daumen, Handgelenk* и *Fingernagel* в библейских фразеологических выражениях не представлены. Доминирование компонента *Hand* объясняется тем, что данная часть руки участвует в выполнении определённых действий намного чаще, чем остальные.

2.4.1.1. Библеизмы с компонентом *Hand*

Библеизмы с данным компонентом были распределены по пяти тематическим группам, а именно: «Сила и защита Божия», «Наставления и проклятия», «Душевное состояние человека», «Пороки и добродетели», «Ритуалы и обряды».

2.4.1.1.1. Тематическая группа «Сила и защита Божия»

Данная группа включает в себя фразеологизмы, в которых речь идет о различных проявлениях власти и покровительства, например : *in Gottes Hand* – в руке Бога; *Besser in die Hände Gottes fallen als in die Hände der Menschen* – Лучше попасть в руки Господа, чем в руки человека; *Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hand* – Отче! В руки Твои предаю дух Мой; *meine Zeit steht in deinen Händen* – в Твоей руке дни мои; *Ist denn die Hand des Herrn zu kurz?* – разве рука Господа сократилась?; *des Allmächtigen Hand heilt* – Вседержителя руки врачуют; *die gnädige Hand Gottes ist über uns* – милосердная рука Господа над нами; *Seine Hand wider jedermann und jedermanns Hand wider ihn* – Руки его на всех, и руки всех на него и др. [Die Bibel 1985; Библия 2013]. Во всех перечисленных ФЕ содержится антропная метафора, в основе которой лежит принцип замещения целого частью: в данном случае эту роль выполняет кисть руки. Как наиболее активная часть руки, она служит олицетворением Бога в целом и указывает на внешнее сходство Бога и человека, о чем также упомянуто в Книге Бытия [Die Bibel 1985, Gen. 1:26, 27].

По мнению Г. Штегера, одним из самых распространенных выражений, демонстрирующих взаимозависимость Бога и человека, является библеизм *in Gottes Hand sein* [Steger 1998: 127]. В нем объединены два основных значения: власть и защита, ср.: *Denn ich habe solches alles zu Herzen genommen, zu forschen das alles, daß Gerechte und Weise und ihre Werke sind in Gottes Hand*» [Die Bibel 1985, Koh. 9:1] — «На все это я обратил сердце мое для исследования, что праведные и мудрые и деяния их – в руке Божией» [Библия 2013, Еккл. 9:1].

Источником вышеприведенного отрывка является Книга Екклесиаста, или Проповедника. В ней, по мнению А. П. Лопухина, проповедник Когелет (Екклесиаст), рассуждая о действующей в мире Божественной силе, утверждает, что «человек зависит не от слепого рока, а от Божественного провидения, от руки Божией» [Лопухин 2008, Т. 3: 658]. Использованное в данном контексте фразеологическое выражение *рука Божия* служит олицетворением

справедливости, правосудия и власти над судьбами людей. Человек же, напротив, рассматривается как тварное создание, находящееся хоть и в благодатном положении, но все же в подчинении.

В Книге Иова фразеологизм *Gottes Hand* является воплощением абсолютной божественной власти, ср.: «Frage doch das Vieh, das wird dich's lehren und die Vögel unter dem Himmel, die werden dir's sagen; oder rede mit der Erde, die wird dich's lehren, und die Fische im Meer werden dir's erzählen. Wer erkannte nicht an dem allem, daß *des Herrn Hand* solches gemacht hat? Daß *in seiner Hand* ist die Seele alles dessen, was da lebt, und der Geist des Fleisches aller Menschen» [Die Bibel 1985, Hiob 12:7-10] – «И подлинно: спроси у скота, и научит тебя, у птицы небесной, и возвестит тебе; или побеседуй с землею, и наставит тебя, и скажут тебе рыбы морские. Кто во всем этом не узнает, что рука Господа сотворила сие? В Его руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти» [Библия 2013, Иов. 12:7-10].

В приведенном отрывке перечисление объектов живой и неживой природы служит для передачи представлений о всепроникающей силе Бога, его вездесущности. Человек также не является исключением, поскольку его душа и дух находятся во власти Господа. А. П. Лопухин комментирует этот отрывок следующим образом: «Одушевленная и неодушевленная природа ясно свидетельствует, что все в мире делается по воле Господа. В Его руке, власти душа всего живущего – низшая, элементарная сторона психической жизни и дух всякой человеческой плоти» [Лопухин, Т. 3, 2008: 92].

В Книге Премудростей Соломона отражены размышления царя Соломона об участи душ праведников и нечестивых после смерти, ср.: «Die Seelen der Gerechten sind *in Gottes Hand* und keine Qual kann sie berühren» [Die Bibel 1985, Weish 3, 1-3] – «А души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их» [Библия 2013, Прем. 3:1-3]. Словосочетание *Hand Gottes* служит воплощением божественной защиты, покровительства, удостоиться которого могут только

души праведных. Фразеологизм *в руке Божией* в целом означает «пользоваться благоволением, покровительством Божиим» [Лопухин 2008, Т. 3: 770, 771].

Еще одним библеизмом, относящимся к анализируемой группе, является *Besser in die Hände Gottes fallen als in die Hände der Menschen* [Steger 1998: 127]. Источником данного фразеологического выражения служит Книга Самуила из Ветхого Завета. Здесь речь идет о еврейском царе Давиде и наказании за его грех. Давиду предстояло испытать на себе Божью немилость, однако наибольший страх в него вселяла мысль о наказании от рук человека. Ср.: «David sprach zu Gad: Es ist mir sehr angst; aber laß uns *in die Hand des HERRN fallen*, denn seine Barmherzigkeit ist groß; ich will nicht *in der Menschen Hand fallen*» [Die Bibel 1985, 2 Sam. 24:14] – «И сказал Давид Гаду: тяжело мне очень; но пусть *впаду я в руки Господа*, ибо велико милосердие Его; только бы *в руки человеческие не впасть мне*» [Библия 2013, 2 Цар. 24:14].

Как видно из приведенного отрывка, *Hand* может олицетворять как божественную, так и человеческую силу, которая, в свою очередь, может быть направлена как на созидание, так и на разрушение. В качестве примеров можно привести такие библеизмы, как *die Hand des Herrn / die Hand Gottes* и *die Hand der Menschen*. Библеизм *die Hand des Herrn* или *die Hand Gottes* имеет положительную семантику, так как соотносится с образом Божиим, Его благодеяниями и милосердием. Библеизм *die Hand der Menschen*, напротив, имеет негативную окраску, так как связывает образ человека с жестокостью и непримиримостью.

2.4.1.1.2. Тематическая группа «Наставления и проклятия»

Группу «Наставления и проклятия» составляют такие библеизмы, как *laß deine Hand nicht wissen, was deine rechte tut* – Пусть левая рука твоя не знает, что делает правая (наставление); *Stärket die müden Hände* – Укрепите ослабевшие руки (наставление); *die Hand / der Arm möge verdorren* – Пусть рука отсохнет (проклятие).

По мнению Г. Штегера, библеизм *die Hand / der Arm möge verdorren* выражает проклятие для того, кто намеревается совершить нечто запретное [Steger 1998: 128]. Например, «O unnütze Hirten, die die Herde verlassen! Das Schwert komme auf ihren Arm und auf ihr rechtes Auge! *Ihr Arm müsse verdorren und ihr rechtes Auge dunkel werden!*» [Die Bibel 1985, Sach. 11:17] – «Горе негодному пастуху, оставляющему стадо! меч на руку его и на правый глаз его! *рука его совершенно иссохнет, и правый глаз его совершенно потускнет*» [Библия 2013, Зах. 11:17]. В отрывке из Книги пророка Захарии символически изображается взаимоотношение доброго пастыря и его стада овец. Под добрым пастырем, который взял на себя тяжкий труд охранять стадо, понимается сам Господь, стадом овец именуется Его народ. Отвергнув пастыря доброго, овцы оказываются во власти пастыря неразумного и жестокого. За свою жестокость его ожидало возмездие, а именно, лишение руки и правого глаза. Физическая неполноценность рассматривается здесь как проявление Божественного проклятия и символизирует ограничение свободы действий и лишение власти.

К фразеологическим выражениям, входящим в состав анализируемой группы, относится и библеизм *Laß deine Hand nicht wissen, was deine rechte tut* (Пусть левая рука твоя не знает, что делает правая), означающий ‘делать добро, не задумываясь и не рассказывая об этом’. Данный библеизм отсылает нас к Нагорной проповеди Иисуса, где, говоря о творении милостыни, Он осуждает фарисеев за их благотворительность напоказ и призывает верующих к бескорыстию. Ср.: «Wenn du aber Almosen gibst, so *laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut*, auf daß dein Almosen verborgen sei; und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir's vergelten öffentlich [Die Bibel 1985, Mt. 6:1-4]. – «У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» [Библия 2013, Мф. 6:1-4].

В основе выражения *laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut* лежит символическое противопоставление правой и левой стороны, которое

символизирует противоборство благоприятного и неблагоприятного начал. По мнению Б. А. Успенского, образ правой стороны, или десницы в Библии соотносится со значениями ‘правильное’, ‘справедливое’; десный – ‘благое’, ‘праведное’. Образ левой стороны, напротив, ассоциируется с ‘неблагоприятным’, ‘неправильным’, ‘греховным’ [Успенский 2006: 18, 19]. Смысл фразеологизма состоит в том, что совершать благое дело необходимо втайне не только от окружающих, но и от себя.

2.4.1.1.3. Тематическая группа «Душевное состояние человека»

Тематическая группа «Душевное состояние человека» включает в себя фразеологические выражения, описывающие различные психические проявления. К ним относятся: *die Hände zusammenschlagen* – всплеснуть руками (от удивления) / заломить руки (в отчаянии); *seine Hände in Unschuld waschen* – умывать руки, т. е. слагать с себя всякую ответственность; *die Hände sinken lassen* – опускать руки, т. е. впасть в уныние; *die Hände ringen* – заламывать руки (от отчаяния) и др.

Библеизм «*die Hände zusammenschlagen*» обозначает жест, выражающий самые разнообразные негативные чувства и эмоции (гнев, негодование, уныние, отчаяние) [Duden. Redewendungen 2013: 314, Steger 1998: 194; Дубровина 2010: 136, 137]. Примеры употребления данного библеизма мы находим в Книге пророка Иезекииля: «So spricht der HERR: «*Schlage deine Hände zusammen und stampfe mit deinem Fuß und sprich: Weh über alle Greuel der Bosheit im Hause Israel, darum sie durch Schwert, Hunger und Pestilenz fallen müssen!*» [Die Bibel 1985, Ez. 6:11] – «Так говорит Господь Бог: всплесни руками твоими и топни ногою своею, и скажи: горе за все гнусные злодеяния дома Израилева! падут они от меча, голода и моровой язвы» [Библия 2013, Иез. 6: 11] и «*Siehe, ich schlage meine Hände zusammen über den Geiz, den du treibst, und über das Blut, so in dir vergossen ist*» [Die Bibel 1985, Ez. 22:13] – «И вот, Я всплеснул руками Моими о

корыстолюбии твоём, какое обнаруживается у тебя, и о кровопролитии, которое совершается среди тебя» [Библия 2013, Иез. 22:13].

В приведенных строках речь идет о падении Иерусалима и окончательном пленении народа Израиля. Бог обращается к пророку и просит его выразить негодование и предсказать гибель израильтян. Как видно из первого отрывка, важно было не только сообщить о надвигающейся угрозе, но показать свой гнев жестом. По словам А. П. Лопухина, жест «всплеснуть руками и топнуть ногой» выражает собой негодующую насмешку» и является формой устрашения [Лопухин 2008, Т. 4: 757]. Во втором примере говорится о грехах израильтян и тех губительных последствиях, которые их ожидали в наказание за осквернение святой земли и идолослужение.

Анализируя библеизмы, описывающие человеческие чувства и эмоции, следует упомянуть такое фразеологическое выражение, как *die Hände sinken lassen*, означающее падать духом, впадать в уныние/отчаяние, бездействовать. В основе данного библеизма лежит представление о физической силе рук. Крепкие руки символизируют силу, мощь, волю и решительность; слабые руки, напротив, олицетворяют собой слабость, угнетенность и нерешительность. Опущенные руки свидетельствуют об утрате человеком силы и мощи, а также желания проявить упорство в достижении цели.

Опущение рук может быть как следствием обычной физической усталости, так и результатом сильных душевных переживаний. В Книге пророка Исаии говорится о наступлении Дня Господнего, который по своей трагичности сравнивается с днем всеобщего Божия суда. Фразеологизм *руки опустились* выражает собой ощущение беспомощности, осознание собственной никчемности и безуспешности сопротивления, ср.: «Heulet, denn des HERRN Tag ist nahe; er kommt wie eine Verwüstung vom Allmächtigen. Darum werden *alle Hände laß* und aller Menschen Herz wird feige sein» [Die Bibel 1985, Jes. 13:6, 7] – «Рыдайте, ибо день Господа близок, идет как разрушительная сила от

Всемогущего. Оттого руки у всех опустились, и сердце у каждого человека растаяло» [Библия 2013, Ис. 13: 6, 7].

В Книге пророка Иезекиля, где перечисляются наказания, с которыми столкнется народ в результате грехопадения, опущение рук служит выражением сильных душевных переживаний и используется для их усиления, ср.: «Und wenn sie zu dir sagen werden: Warum seufzest du? sollst du sagen: Um des Geschreis willen, das da kommt, vor welchem alle Herzen verzagen, und *alle Hände sinken*, aller Mut fallen und alle Knie so ungewiß stehen werden wie Wasser» [Die Bibel 1985, Ez. 21:12] – «И когда скажут тебе: отчего ты стонаешь?, скажи: от слуха, что идет, – и растает всякое сердце, и все руки опустятся, и всякий дух изнеможет, и все колени задрожат, как вода» [Библия 2013, Иез. 21:7].

2.4.1.1.4. Тематическая группа «Пороки и добродетели»

Эта группа включает в себя фразеологизмы, характеризующие положительные и отрицательные личностные качества, поступки по отношению к окружающим : *die Hand auf tun* – проявлять щедрость; *reine Hände haben* – быть честным, невиновным; *klebrige Hände haben* – быть нечистым на руку; *die Hand zu halten* – быть жадным, скупым; *die Hand von jmdm abziehen* – отказывать кому-либо в помощи и защите и др.

Одним из примеров, характеризующих положительные качества человека, является библейское выражение *reine Hände haben*. В его основе лежит символическое противопоставление чистого и нечистого. Понятие (не)чистоплотности широко представлено в Библии и употребляется не только в буквальном, но и символическом значении, где чистые руки свидетельствуют о честности и невиновности человека, а нечистые – о виновности и греховности, ср.: «Aber der Gerechte wird seinen Weg behalten; und wer *reine Hände* hat, wird an Stärke zunehmen» [Die Bibel 1985, Hiob 17:9] – «Но праведник будет крепко держаться пути своего, и чистый руками будет больше и больше утверждаться» [Библия 2013, Иов 17:9].

В качестве примера, иллюстрирующего отрицательные качества человека, можно привести фразеологизм *die Hand zuhalten*, означающее 'быть жадным, скупым'. В его основе лежит символическое противопоставление «открытого» и «закрытого». В Библии открытость в отношении человека означает готовность к разумению Слова Божия и соотносится с такими значениями, как великодушие, доброта, милосердие и щедрость. Закрытость, напротив, обозначает затворничество ума и соотносится со значениями неискренность, скрытность, недоверие [см. подробнее: Schemann 2011: 305].

Держать руку открытой значит прислушиваться к божественным заповедям и проявлять милосердие. Сжимать руку, напротив, означает оставаться глухим к Господу, заслонять свой ум и душу, ср.: «Wenn deiner Brüder irgendeiner arm ist in irgend einer Stadt in deinem Lande, das der HERR, dein Gott, dir geben wird, so sollst du dein Herz nicht verhärten noch *deine Hand zuhalten* gegen deinen armen Bruder, sondern sollst *sie* ihm *auf tun* und ihm leihen, nach dem er Mangel hat» [Die Bibel 1985, 5. Mose 15:7, 8] – «Если же будет у тебя нищий кто-либо из братьев твоих, в одном из жилищ твоих, на земле твоей, которую Господь, Бог твой, дает тебе, то не ожесточи сердца твоего и не сожми руки твоей пред нищим братом твоим, но открой ему руку твою и дай ему взаймы, смотря по его нужде, в чем он нуждается» [Библия 2013, Втор. 15:7, 8].

2.4.1.1.5. Тематическая группа «Ритуалы и обряды»

К данной группе относятся фразеологизмы, описывающие различные ритуальные и обрядовые действия, например, такие, как *die Hände auflegen* – возлагать руки, *die Hände waschen* – умывать руки, *die Hand küssen* – целовать руку, *die Hände füllen* – наполнять руки и *die Hände falten* – сложить руки (для молитвы) и др.

Однако одним из известных ритуалов, описанных в Библии, является *Händewaschen* – омовение рук. В основе данного ритуала лежит символическое значение грязных и чистых рук. Так, «грязные руки символизировали в Библии

ошибки прошлого; чистые руки, напротив, служили символом раскаяния и начала нового. Кроме того, они служили заверением в невинности не только с убийством, но и с любым другим поступком» [Райкен 2005: 722].

В обращении Господа Бога к Моисею омовение рук описывается как ритуал, который позволял служителям остаться в живых, приближаясь к жертвеннику. Ср.: «daß Aaron und seine Söhne *ihre Hände* und Füße darin *waschen*, wenn sie in die Hütte des Stifts gehen oder zum Altar, daß sie dienen, ein Feuer anzuzünden dem HERRN, auf daß sie nicht sterben» [Die Bibel 1985, Ex. 30:19-21] – «и пусть Аарон и сыны его омывают из него руки свои и ноги свои; когда они должны входить в скинию собрания, пусть они омываются водою, чтобы им не умереть» [Библия 2013, Исх. 30:19-21].

2.4.1.2. Библизмы с компонентом *Arm*

Употребление соматического компонента *Arm*, как и *Hand*, связано, в первую очередь, с представлениями о божественной силе и власти, ср.: *einen langen Arm haben* – обладать большой властью, *mit / durch ausgestrecktem(n) Arm* – простертой рукой/мышцей; *unter den ewigen Armen* – под вечными мышцами, *den Arm rauben* – сокрушать мышцу; *jmdm. den Arm geben* – оказывать кому-либо помощь и поддержку; *jmdn. in den Arm geben* – отдавать кого-либо в чью-либо власть/распоряжение.

В основе синонимичных фразеологизмов *einen langen Arm haben* и *mit / durch ausgestrecktem(n) Arm* лежит метафорическое уподобление размера руки границам божественной власти. Длинная простертая рука олицетворяет собой власть и силу для сотворения мира [Библия 2013, Иер. 32:17, Иер. 27:5], освобождения угнетенного народа [Библия 2013, Вт. 26: 8] или для свершения Страшного суда [Библия 2013, Иер. 21:5].

Еще одним библейским фразеологизмом, воплощающим образ божественной власти, является *unter den ewigen Armen*. Использование слова *der Arm* (*мышца*) во множественном числе в сочетании со словом *ewig* (*вечный*)

служит для усиления впечатления и вселяет наибольшую уверенность в безопасности [Словарь библейских образов 2005: 654]. Ср.: «Es ist kein Gott wie der Gott Jesus. Der im Himmel sitzt, der sei deine Hilfe, und der Herrlichkeit in Wolken ist. Zuflucht ist bei dem alten Gott und *unter den ewigen Armen*. Und er wird vor dir her deinen Feind austreiben und sagen: Sei vertilgt!» [Die Bibel 1985, 5. Mose 33:26, 27]. – «Нет подобного Богу Израилеву, Который по небесам принесся на помощь тебе и во славе Своей на облаках; прибежище твое – Бог древний, и ты под мышцами вечными; Он прогонит врагов от лица твоего и скажет: истребляй!» [Библия 2013, Втор. 33: 26, 27].

2.4.1.3. Библеизмы с компонентом *Finger*

Соматический компонент *Finger* упоминается в Библии, главным образом, в составе таких фразеологических выражений, как *durch die Finger sehen* – смотреть сквозь пальцы; *Gottes Finger* – перст Бога; *für jmdn., etw. keinen Finger krumm machen / regen* – для кого-л. или для чего-л. и пальцем не пошевелить; *klebrige Finger haben* – быть нечистым на руку; *mit Finger auf jmdn. zeigen* – указывать на кого-то пальцем.

Одним из наиболее часто встречаемых библеизмов с компонентом *Finger* является *Gottes Finger*. Данное выражение используется при описании мистического или судьбоносного. В основе фразеологизма *Gottes Finger* лежит метафорическое уподобление части целому и символическое сравнение ничтожного и великого. Персту как минимальной соматической единице противопоставляется величие Бога. Этот фразеологизм впервые упоминается в книге Исход в Ветхом Завете, в повествовании о египетских казнях, когда в наказание за отказ вывести еврейский народ из плена, Господь подвергает фараона суровым испытаниям, которые, по словам волхвов, были Божественным знаком – перстом Божиим. Ср.: «Da sprachen die Zauberer zu Pharao: *Das ist Gottes Finger*. Aber das Herz Pharaos ward verstockt, und er hörte sie nicht, wie denn der Herr gesagt hatte» [Die Bibel 1985, Ex. 8:15]. – И сказали волхвы фараону: Это

перст Божий. Но сердце фараоново ожесточилось, и он не послушал их, как и говорил Господь [Библия 2013, Исх. 8:19].

Еще одним примером, иллюстрирующим употребление *Finger* в библейском контексте, является фразеологическое выражение *für jmdn., etw. keinen Finger krumm machen / regen*, которое обозначает осознанное бездействие. В основе фразеологизма лежит метонимическое уподобление части целому: палец – руке; движение/деформация – работе, ср.: «Sie binden aber schwere und unerträgliche Bürden und legen sie den Menschen auf den Hals; aber sie selbst wollen dieselben *nicht mit einem Finger regen*» [Die Bibel 1985, Mt. 23:4]. – «Связывают бремена тяжелые и неудобноносимые и возлагают на плечи людям, а сами не хотят и перстом двинуть их» [Библия 2013, Мф. 23:4].

2.4.1.4. Библизмы с компонентом *Elle*

Употребление данного соматического компонента в анализируемых библизмах связано с понятием меры, ср.: *seiner Länge eine Elle zusetzen* – прибавить рост на локоть; *überall die gleiche Elle anlegen* – мерить все одной меркой; *ein ellenlanger Brief* – необычно длинное письмо, длиннейшее послание. В каждом из них *Elle* выступает в качестве универсальной измерительной единицы, используемой не только в буквальном, но и переносном смысле. Так, в выражении *seiner Länge eine Elle zusetzen* локоть используется в значении единицы измерения человеческого роста [Schäfer 2004: 268]. Прибавить рост на локоть означает ‘сделать что-то элементарное, минимальное’. Не суметь увеличить свой рост даже на локоть означало соответственно ‘не суметь сделать малейшего’. В Евангелие от Матфея этот фразеологизм используется в переносном смысле. Его суть сводится к тому, что никто не может ничего сделать (например, увеличить свой рост) без воли Божией. Ср.: «Wer ist aber unter euch, der *seiner Länge eine Elle zusetzen möge*, ob er gleich darum sorget?» [Die Bibel 1985, Mt. 6:27]. – «Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?» [Библия 2013, Мф. 6:27].

Другим примером, иллюстрирующим употребление *Elle* в Библии, является фразеологизм *ein ellenlanger Brief* [Schäfer 2004: 221; Steger 1998: 68]. В основе данного фразеологического выражения лежат представления о гигантских размерах свитка: десять локтей в ширину и двадцать локтей в длину (локоть – мера длины равная полуметру). Как отмечает А. П. Лопухин, «размер свитка символически указывает на его соответствие с размерами притвора в первом храме» [Лопухин 2008, Т. 5: 541]. В Евангелие от Матфея данный фразеологизм используется в переносном смысле, поскольку свитков таких размеров не существует. Такое преувеличение объясняется подчеркиванием значимости церковных символов для религиозного человека. По другой версии пророк в своем видении созерцал не свиток, а похожий на него серп луны, ср.: «Und ich hob meine Augen abermals auf und sah, und siehe, da war ein fliegender Brief. Und er sprach zu mir: Was siehst du? Ich aber sprach: Ich sehe einen fliegenden Brief, der ist *zwanzig ellen lang und zehn Ellen breit*» [Die Bibel 1985, Sach. 5:1, 2]. – «И опять поднял я глаза мои и увидел: вот летит свиток. И сказал он мне: что видишь ты? Я отвечал: вижу летящий свиток; длина его двадцать локтей, а ширина его десять локтей» [Библия 2013, Зах. 5:1, 2].

2.4.1.5. Библеизмы с компонентом *Faust*

В Библии фразеологизм с компонентом *Faust* встречается только в Книге Соломоновых Притчей, а именно *sich ins Fäustchen lachen* – посмеиваться в кулак, злорадствовать исподтишка, ср.: «Schlecht, schlecht! sagt der Käufer; wenn er aber weggeht, dann *lacht er sich ins Fäustchen*» [Die Bibel 1985, Spr. 20:14]. – «Дурно, дурно», – говорит покупатель, а когда отойдет, *хвалится* [Библия 2013, Притч. 20:14]. В этом примере отражены размышления о лукавой природе человека, проявляющейся в нечестном поведении по отношению к продавцу. Лукавство покупателя заключается в том, что покупатель путем обмана заставляет продавца снизить цену, а затем отходит в сторонку, самодовольно посмеиваясь.

На основании всего вышеизложенного мы можем констатировать, что библеизмы с соматической составляющей составляют особый фразеологический кластер, в котором отображаются различные стороны (христианской) духовной жизни человека. Соматические компоненты, входящие в состав библеизмов, используются, главным образом, в следующих значениях: «Сила и защита», «Наставления и проклятия», «Душевное состояние человека», «Пороки и добродетели», «Ритуалы и обряды». Самым употребительным соматизмом в библеизмах является *Hand*; наименее употребительным – *Faust*; остальные компоненты встречаются в речи приблизительно в равной степени.

Выводы по второй главе

1. Сакральное – это мировоззренческая категория, изучение которой реализуется, главным образом, в рамках философии и теологии. Сакральное, рассматриваемое в русле этих научных направлений, определяется как категория «совершенно иного». Эта категория используется для описания чувственного опыта, получаемого человеком в момент его встречи с божественным, или нуминозным (Р. Отто). По другому мнению, сакральное – это обратная сторона мирского (М. Элиаде). В лингвистике изучение сакрального осуществлялось, в основном, в рамках религиозно-философских исследований, а также в работах по библеистике. В современной лингвистике сакральное определяется как сложное абстрактное понятие, для актуализации которого требуется целый комплекс других структурных суб-понятий. Особенностью сакрального является то, что оно содержит в себе признаки языческого и христианского и может быть актуализировано вербально и невербально.

Сакральное как мировоззренческая категория определяется в рамках философии и теологии как категория «совершенно иного», как обратная сторона мирского (М. Элиаде), поскольку используется для описания чувственного опыта, получаемого человеком в момент его встречи с божественным, или нуминозным (Р. Отто). В лингвистике изучение сакрального первоначально осуществлялось в рамках религиозно-философских исследований, а также в работах по изучению Библии. В современной лингвистике сакральное определяется как сложное абстрактное понятие, для актуализации которого требуется целый комплекс других структурных суб-понятий. Особенностью сакрального в концепте *ARM* является то, что оно содержит в себе как признаки языческого, так и христианского и может быть актуализировано и вербально и невербально.

2. В качестве основных репрезентантов концепта *ARM* в сакральном пространстве в нашем исследовании определены немецкие суеверия с ключевым соматизмом *Arm* и его субкомпонентами. Большинство из них образуют

бинарные оппозиции, в которых запечатлены базовые мировоззренческие ценности древних германцев. Так, из 12 бинарных оппозиций самыми многочисленными являются бинарные оппозиции «жизнь – смерть», «добро – зло», «правый – левый» и «счастье – несчастье»; оппозиции «разжатый – сжатый», «чистый – нечистый», «прямой – кривой» и «медленно – быстро» представлены в меньшем объеме. «Симметрия – асимметрия», «нечет – чет», «мужской – женский», «движение – покой» занимают промежуточное положение на шкале бинарных оппозиций. Кроме этого, большинство суеверий связано с использованием кисти, пальцев и ногтей рук. Это свидетельствует о том, что кисть руки воспринимали в язычестве как некое сакральное пространство, через которое устанавливалась связь с духами для получения благ или причинения зла.

3. Сакральное, рассматриваемое в русле христианства, мыслится как ниспосланное Богом, являющимся единственным источником святости. Жест *Handauflegung* (рукоположение) является базовым в сакральном пространстве невербальной репрезентации концепта *ARM*, поскольку традиция рукоположения идёт от самого Христа к апостольскому преемству. Выявленные нами в процессе анализа текстов Нового Завета 21 случай описания *Handauflegung* (рукоположение) были распределены по четырем тематическим группам: ординация, исцеление, благословение и крещение. Через рукоположение происходит взаимопроникновение мира предметного и мира духовного (Дары Святого Духа), взаимодействие двух энергий – Божественной и человеческой – с целью передачи и сохранения первой.

4. Другими средствами репрезентации концепта *ARM* в сакральном пространстве являются библеизмы с соматическими компонентами *Arm, Hand, Finger, Elle* и *Faust*, которые были распределены по пяти тематическим группам: сила и защита Божия, наставления и проклятия, душевное состояние человека, пороки и добродетели, а также ритуалы и обряды. Как в языческих бинарных оппозициях, так и в библейских фразеологизмах самым употребительным

соматическим компонентом является *Hand*. Кроме этого, в основе многих из проанализированных нами библеизмов лежит символическое противопоставление таких универсальных понятий, как жизнь-смерть, добро-зло, правый-левый и др. Они берут свое начало в язычестве и являющиеся своеобразным каркасом для создания сакрального пространства в концепте *ARM*.

ГЛАВА 3. РЕАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА ARM В ПРОФАННОМ ПРОСТРАНСТВЕ НЕМЕЦКОГО ЯЗЫКА

3.1. Содержание понятия «профанное»

Одним из важнейших аспектов в изучении религиозных концептов является проблема соотношения двух базовых онтологических категорий – сакрального и профанного. Обе категории представляют собой уникальный феномен религиозного сознания, изучение которого долгое время осуществлялось преимущественно в рамках социо-гуманитарных дисциплин, а именно социологии, философии религии и отчасти в лингвистике. Представители этих научных направлений (Э. Бенвенист, Х. Вагенвурт, Э. Дюркгейм, Р. Кайуа, М. Элиаде) разработали собственные подходы к их интерпретации. В основе каждого из них была проведена понятийная дифференциация сакрального и профанного, а также определена степень и характер их взаимообусловленности.

В процессе изучения специфики дихотомии «сакральное – профанное» учеными было установлено, что содержание исследуемых понятий гораздо шире, чем кажется на первый взгляд. Особенно это касается понятия *профанное*. В отличие от сакрального, это понятие не являлось предметом самостоятельных исследований и трактовалось исключительно как обратная сторона священного.

3.1.1. «Профанное» в интерпретации Э. Дюркгейма

Одним из первых, кто задался вопросом о раскрытии понятия «профанное», был философ и основоположник французской социологии религии Э. Дюркгейм (1858 – 1917). В своем труде «Элементарные формы религиозной жизни» (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totemique en Australie*, 1912) он представил концепцию, в рамках которой религия рассматривается как социальное явление. Рассуждая о ее роли в формировании и развитии общества, Э. Дюркгейм отмечал, что основные функции религии

закключаются в объединении людей в единое нравственное сообщество, а также в формировании у него собственной системы взглядов на природу религиозных явлений. В частности, ученый утверждал, что все религиозные явления можно условно разделить на две базовые категории: верования и обряды. Под «верованиями» он понимал заключенные в представлениях мыслительные формы, под «обрядами» – определенные способы действия. Для того, чтобы охарактеризовать какой-либо обряд, сначала следует определить его объект, специфическая природа которого выражается в веровании. Иными словами, определение обряда возможно только после определения верования [Дюркгейм 2018: 79]. Все они объединены общей характеристикой, а именно, разделением реального и идеального на два оппозиционных класса. Для их обозначения Дюркгейм ввел специальные термины «профанное» и «сакральное».

Сферу профанного он соотносил с обыденным и повседневным; сферу сакрального, или священного – с ритуалами, практиками и процессами, которые связаны с мистическим, духовным и иррациональным [Дюркгейм 2018: 80]. Сакральность описывается им как некое приходящее или приписываемое свойство. По его мнению, сакральным может стать кто угодно или что угодно. При этом неважно, имеет ли это нечто отношение к духам или богам; гораздо более значимым является положение, занимаемое им в так называемой «иерархии существ» с двумя полярными точками: сакральным и профанным. То, что в данной ценностной шкале находится ниже сакрального, рассматривается ученым как профанное и воспринимается как нечто менее достойное и менее могущественное. В качестве примера приводится сам человек: он занимает низшее и зависимое положение по отношению к священному и не проявляет признаков сакрального. Но и это утверждение условно, так как человек может перейти в область сакрального, если его место будет занято кем-то другим.

3.1.2. «Профанное» в интерпретации А. С. Дугина

Развивая тему противопоставления профанного и сакрального, и рассматривая его на примере различных типов обществ, согласно А. С. Дугину, прослеживается следующая закономерность: «в этносе доминирует сакральное; в народе баланс между сакральным и профанным; в нации профанное доминирует над сакральным, а в гражданском и глобальном обществах сакральное полностью изгоняется и остается только профанное; постобщество, вероятнее всего, будет *псевдо-сакральным*, т.е. с симулякрот сакрального» [Цит. по: Дугин 2011: 131].

3.1.3. «Профанное» в интерпретации Р. Кайуа

Изучение понятия «профанное» получило широкое распространение и в философии религии. В своем труде «Человек и сакральное» (*L'Homme et le Sacré*, 1939) философ и социолог Р. Кайуа (1913–1978), рассматривая оппозицию сакральное–профанное, называет ее непосредственной данностью сознания человека. Образующие данную дихотомию сакральное и профанное являются теми мирами, через которые проходит жизнь человека. По словам ученого, в мире профанном он действует без тревоги и опасений, но эти действия затрагивают личность человека лишь поверхностно, в мире сакральном, напротив, все порывы человека сдерживаются, и он находится в состоянии глубокой зависимости [Кайуа 2003: 151]. Сакральное и профанное противостоят и взаимодополняют друг друга одновременно.

Сакральное, по Р. Кайуа, наделено положительными свойствами и рассматривается как категория, которая придает поведению верующего человека определенную специфичность, внушает ему почтительность, позволяет оградить его веру от критических суждений» [Кайуа 2003: 151]. Профанное, напротив, связано с тревогой и интерпретируется как сфера, где верующий охвачен страхом неминуемой гибели из-за малейшего неверного шага. Кроме этого, оно,

по мнению ученого, лишено существования, скудно и заслуживает презрения [Там же].

Описывая механизмы взаимодействия сакрального и профанного, Р. Кайуа отмечает, что каждый из них может обладать чудесным потенциалом и оказывать воздействие друг на друга. При контакте сакрального и профанного сакральное может утратить свои особенные свойства, а профанное, напротив, наполниться чудесной энергией. В качестве примера приводится языческое правило, согласно которому женщине было запрещено ступить на священное место, так как своим присутствием она могла разрушить его святость. Согласно другому предписанию, ступить на священное место было запрещено всем профанам, – людям, не посвященным в таинства культа. Им нельзя было ни приближаться, ни даже знать о местонахождении святыни, в противном случае они оскверняли собой данное место [Кайуа 2003].

Насколько можно судить из приведенных примеров, и профанное и сакральное играют существенную роль в духовном становлении человека, причем профанное выступает как пассивная форма существования, способная стать активной только с помощью сакрального, представляющего собой неисчерпаемый источник жизни и духовной энергии.

3.1.4. «Профанное» в интерпретации М. Элиаде

Отдельные размышления о конфликте профанного и сакрального находим в таких работах М. Элиаде (1907–1986), как «Трактат по истории религий», «Очерки сравнительного религиоведения» и «История веры и религиозных идей». Подробное разъяснение по исследуемому вопросу содержится в его фундаментальном труде «Священное и мирское» (*Le sacré et le profane*, 1957). Рассуждая о соотношении религиозного и мирского, ученый отмечает, что основным критерием в их разграничении выступает форма восприятия окружающего пространства. *Homo religiosus* воспринимает мир как неоднородное пространство, изобилующее различными «разрывами» и

«изломами». Это пространство есть абсолютная реальность, точка отсчета сотворения мира. Оно наделено исключительным онтологическим преимуществом, выражающимся в возможности вступать в контакт с другими мирами, и именно о таком контакте, по мнению М. Элиаде, мечтает каждый религиозный человек [Элиаде 1994].

Совершенно иное восприятие окружающего пространства у человека нерелигиозного, или *homo profanus*. В отличие от *homo religiosus*, *homo profanus* существует в однородном, лишенном святости пространстве. Он отрицает любую причастность к возвышенному, стремясь «вытравить из себя всякую религиозность» [Элиаде 1994: 127]. Вместе с тем было бы ошибочно утверждать, что форма существования *homo profanus* полностью лишена признаков священного. По мнению М. Элиаде, *homo profanus* «происходит от *homo religiosus* и сформирован в противопоставлении своему религиозному предшественнику» [Там же: 127]. Как бы он ни пытался объявить себя неверующим, он хранит в себе мифологию и множество религиозных обрядов.

При рассмотрении особенностей мировосприятия у религиозного и нерелигиозного человека, М. Элиаде были определены две взаимоисключающие и взаимодополняющие области, одна из которых отмечена исключительно положительными свойствами (священное), а другая – лишена этой святости.

3.1.5. Профанное в интерпретации Х. Вагенвурта

Изучение профанного не обошло стороной и лингвистику. В определении значения слова *profanus* голландский лингвист Х. Вагенвурт (1886–1976) полагал, что приставку *pro-* следовало бы переводить как «прежде», а не «перед», как это делали обычно [Wagenvoort 2015]. К такому умозаключению он пришёл благодаря собственным лингвистическим наблюдениям, а также знакомству с трудами швейцарского лингвиста Я. Вакернагеля, которые подтверждали предположения голландского ученого об истинном значении приставки *pro-* и образованных от нее слов. В своей работе, посвященной вопросам изучения

профанного, Х. Вагенвурт писал, что данная приставка первоначально указывала на отдаленность, противоположность или отсутствие чего-либо. В качестве примеров приводились латинские производные слова *profestus* (непраздничный, непосвященный), *profundus* (глубокий, находящийся в подземном мире, в преисподней) и *profanus* (лишенный святости, неосвященный, нечистый) [Латинско-русский словарь 1976: 816, 817].

В каждом из указанных слов лингвист усматривал отпечаток десакрализации, особенно это касалось слова *profanus*. По мнению Х. Вагенвурта, *profanus* указывает на действия, которые произошли в храме или святилище (изгнание из храма), а не описывает место перед храмом. Таким образом, первоначальным значением *profanus* было не несвятой, а уже несвятой, т. е. переставший быть святым. В подтверждение этому Х. Вагенвурт отмечает, что в римской традиции «словом *profanum* называли того, кто порывал с религией, т. е. вероотступника. *Profanus* – то, что удаляется из *fanum* и лишается причастности к *sacer*, т.е. посвященному, освященному, принадлежащему богам» [Цит. по: Кузнецов 2005: 454].

3.1.6. Профанное в интерпретации Э. Бенвениста

В вопросе интерпретации *profanus* Э. Бенвенист придерживался той же точки зрения, что и Х. Вагенвурт. В ходе этимологического анализа слов с приставкой *pro-* французский лингвист убежден, что ее истинное значение «прежде», а не «перед», а *profanus*, рассматриваемый первоначально в культовом контексте, не всегда обозначает только то, что противопоставлено *sacer*. Оно также может указывать на нечто, что утратило свою святость, другими словами, «уженесвятое» или «преждесвятое» [Ростова 2017: 113; Бенвенист 1974: 46, 53]. Рассуждения Х. Вагенвурта и Э. Бенвениста о некорректном понимании значения слова *profanus* послужили новой точкой отсчета для проведения дальнейших исследований по данному вопросу.

3.1.7. «Профанное» в современной лингвистике

Интерес к изучению категории профанного в современной лингвистике обусловлен целым комплексом спорных и нерешенных вопросов. Среди наиболее актуальных из них можно выделить следующие: определение «дисциплинарного статуса» профанного, дефицит научных работ, рассматривающих формы его репрезентации в языке, религии и культуре, а также понятийная «размытость» профанного. Последнее представляет для лингвистов наиболее сложную задачу. Причиной тому является отсутствие четко обозначенных понятийных границ, что связано с абстрактностью и многозначностью профанного. Поэтому для его определения требуется целый набор других, также абстрактных субпонятий. Подтверждение сказанному мы находим в нижеприведенных этимологических словарях.

3.1.8. Этимология слова «профанное»

Так, по данным этимологических словарей А. Walde «Lateinisches Etymologisches Wörterbuch» и F. Kluge «Etymologisches Wörterbuch» профанное, обозначаемое в латинском языке лексемой *profanus* имеет следующие значения: *heiliger, der Gottheit geweihter Ort* – священное, посвященное богу/божеству место; *zum Kult, Heiligtum gehörig* – относящийся к культу, святыням; *von der Gottheit ergriffen* – охваченный богом/божеством; *vor dem heiligen Bezirk liegend* – находящийся перед святыней; *unheilig* – безбожный, неверующий, неблагочестивый; *entweihen / entheiligen* – осквернять, лишать святости; *weltlich* – мирской, светский; *alltäglich* – обыденный [Walde 1965: 453–454; Kluge 2003].

В свою очередь, в другом немецком этимологическом словаре «Wahrig. Herkunftswörterbuch» указывается на то, что слово *profan* соотносится с такими значениями, как: *weltlich* – мирской; *nicht kirchlich* – светский; *alltäglich* – *обыкновенный*, обыденный; *лат. profanus nicht geheiligt / geweiht* – неосвященный, непосвященный; *nicht für den Gottesdienst bestimmt* –

непредназначенный для богослужения; *vor dem heiligen Bezirk* – перед святыней; *vor dem Tempel liegend* – находящийся перед храмом [Wahrig 2003: 497].

По данным немецкого этимологического словаря братьев Гримм *profan* – это понятие, актуализируемое через такие значения, как: *vor dem fanum, tempel bleibend* – находящийся перед святыней, храмом; *ungeweiht* – непосвященный; *unheilig* – светский, мирской; *ungeistlich* – бездуховный, светский; *unkirchlich* – нецерковный; *weltlich* – светский; *gemein* – обычный [Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm]. В словаре «Duden. Herkunftswörterbuch» слово *profan* имеет те же значения, что и в вышеприведенных словарях: *unheilig* – безбожный, неверующий; *weltlich* – светский, мирской; *alltäglich* – обычный; *lat. profanus ungeheiligt* – неосвященный, непосвященный; *gemein* – обычный» [Duden 1989: 551].

3.1.9. Семантика понятия «профанное»

Благодаря анализу словарных статей с ключевым словом «*profanus*» в вышеупомянутых этимологических словарях нами была получена полная картина о семантическом объеме понятия «профанное», включающим следующие семы: обычный, светский, мирской, бездуховный, неосвященный, непосвященный, непредназначенный для богослужения, находящийся перед святыней/храмом, священное; место, посвященное богу/божеству, относящийся к культу/святыне, охваченный богом/божеством, неистовствующий, осквернять, лишать святости. Нами было установлено, что перечисленные семы носят противоречивый характер: с одной стороны, они указывают на непричастность к сакральному; с другой, имплицитно демонстрируют его признаки. На непричастность к сакральному указывают такие семы, как обычный, светский, мирской, бездуховный, непредназначенный для богослужения. На частичное же присутствие сакрального – неосвященный, непосвященный, находящийся перед святыней/храмом, священное, посвященное богу/божеству место, относящийся к культу/святыне, охваченный богом/божеством, осквернять, лишать святости.

3.1.10. Классификация профанного по степени приближения к сакральному

Неоднозначность профанного позволяет нам утверждать, что основным критерием в его определении является степень его соотнесённости с сакральным. Основываясь на дефинициях вышеприведенных словарей, нами была предпринята попытка классификации профанного по мере его приближения к сакральному. Она предполагает рассмотрение профанного не как моногенное, а полигенное образование, наделенное собственной внутренней структурой, и потому выступающее сразу в нескольких различных формах, а именно: *внесакральное, предсакральное, околосакральное и десакрализованное*.

Профанное, употребляемое в значении *внесакральное*, указывает на максимальную степень отдаления от сакрального и актуализируется через такие понятия, как *обычный, светский, мирской, бездуховный, непредназначенный для богослужения*. Все они объединены общим смыслом «находящийся за рамками священного, церковного».

Вслед за профанным *внесакральным* следует профанное *предсакральное* и соотносящееся с ним понятия *неосвященный, непосвященный*. Их употребление встречается, главным образом, при описании лиц, которым только предстоит пройти обряд посвящения (*катол.* новиций – *прав.* послушник), а также церковных атрибутов, которые должны быть освящены (*катол.* гостия – *прав.* просфора).

Из всех типов профанного наибольшую близость к сакральному отображает профанное *околосакральное*. Оно актуализируется через понятия, выражающие максимальную степень приближения к священному. К ним относятся: *находящийся перед святыней/храмом, священное, посвященное богу/божеству место; относящийся к культу/святыне; охваченный богом/божеством*. В отличие предсакрального, профанное околосакральное указывает не только на приближенность к сакральному, но и некоторое

взаимодействие с ним (в сочетаниях *священное, посвященное богу/божеству место; охваченный богом/божеством*).

Последним из перечисленных типов профанного является профанное *десакрализованное*. Оно указывает на отдаление от сакрального и описывает своеобразный переход от сакрального к профанному. Это – тип профанного, при котором священное перестает быть священным и становится обычным, мирским. Десакрализованное или «уженесвятое» соотносится с такими понятиями, как *осквернять, лишать святости*. Вышеизложенную классификацию можно представить в виде рисунка 1 (см. Приложение).

Ярким примером, иллюстрирующим переход от внесакрального к сакральному и от сакрального к десакрализованному, на наш взгляд, является философская драма И.В. фон Гете «Фауст». Данное произведение содержит достаточное количество соматических выражений с компонентом *Arm*, позволяющих проследить данный переход и определить характер взаимодействия материального и идеального.

3.2. Вербализация профанного в драме И.В. фон Гете «Фауст»

Следуя описанной выше современной лингвистической интерпретации профанного, профанное представляет собой сложное абстрактное понятие, которое не противостоит сакральному, а лишь удаляется от него или приближается к нему. Степень приближенности служит критерием выделения четырех основных типов профанного: *внесакральное, предсакральное, околосакральное и десакрализованное*. Каждый из них характеризуется определенным набором языковых средств, в том числе соматических выражений с компонентом *Arm*. Их использование способствует правильному пониманию сущности типов профанного в каждом конкретном случае и определению точки пересечения идеального и материального.

В немецкой художественной литературе, как классической, так и современной, мы находим произведения, раскрывающие религиозно-

философские взгляды человека на смысл бытия, духовности, истины и смерти. Одним из таких литературных источников является философская драма И. В. фон Гете «Фауст». Ценность этого произведения для настоящего исследования заключается в том, что в его сюжете наглядно показан не только внутренний духовный конфликт человека, но и «переход» от внесакрального к десакрализованному, осуществляемый благодаря репрезентантам концепта *ARM*.

3.2.1. Внесакральное профанное

Согласно разработанной нами классификации *внесакральное* определяется как тип профанного, характеризующийся минимальной степенью приближенности к сакральному. Оно содержит в себе то, что лежит вне сферы Божественного и мистического и не представляет какой-либо религиозной ценности. Средствами его репрезентации могут выступать различные предметы материального мира, явления, ситуации и действия, которые отображают обыденную сторону жизни человека и свойства его личности. Из всех репрезентантов они являются самыми многочисленными, что позволяет рассматривать внесакральное как базовый тип профанного.

В трагедии И. В. фон Гете «Фауст» нами было выявлено 37 случаев репрезентации внесакрального с помощью вышеупомянутых средств. Во всех этих случаях отмечается использование соматических компонентов *Arm*, *Hand*, и *Finger*. Передаваемая с их помощью информация позволяет лучше понять природу человека и определить те области профанного, с которыми он соприкасается чаще всего. В качестве примера, иллюстрирующего проявление внесакрального, можно привести следующие строки: «...*So sprich, daß hier, hier vom Palast / dein Arm die ganze Welt umfaßt...*» [Faust, Akt. V, T. II]. – «...Из стен дворца своей рукой / Ты правишь мировой судьбой...» [Фауст, Акт 5, Ч. 2].

В обращении Мефистофеля соматизм *Arm* в сочетании со словами *umfassen* (охватывать) и *die ganze Welt* (весь мир) служат для создания образа властного и

могущественного человека. Такая оценка носит субъективный характер, так как в действительности персонаж трагедии – Фауст, которому были адресованы эти слова, не обладает приписываемой ему властью. В основе образа лежит метафорическое отождествление целого и части. В качестве «целого» здесь выступает сам человек, а отождествляемой «частью» является рука. Замещая собой тело, она становится олицетворением человека как такового. Кроме этого, рука выполняет функцию пространственного ориентира. Соматизм *Arm*, как вся рука – от плеча до кончиков пальцев – соотносится здесь с понятиями власти и могущества, а очерченное рукой пространство метафорически отождествляется с их масштабностью.

Внесакральное выражается здесь, на наш взгляд, в диаметральной противопоставлении земного – небесному и человеческого – божественному. Под миром, которым «правит» Фауст, понимается область материального, а именно земное пространство, являющееся местом обитания смертного человека с присущими ему пороками и грехами. Этому пространству противопоставлено другое, небесное пространство, которое воплощает духовную чистоту и сакральность. В оппозиции «человеческое – божественное» представитель мира людей Фауст противопоставляется Всевышнему с абсолютной небесной властью.

Другим примером выражения внесакрального с помощью соматизма *Arm* является следующий отрывок: «...*Mir bleibt nichts übrig, als zu loben. / Hier kann sich Arm und Brust erproben...*» [Faust, Akt. IV, Т. II]. – «...Не спорю. Место славное для сеч, / Где разгуляются рука и меч...» [Фауст, Акт 4, Ч. 2]. В словах императора сочетание соматических компонентов *Arm* и *Brust* служат для создания образа решительного и бесстрашного воина. Слово *Arm*, обозначающее самую активную часть тела – руку, выступает здесь в качестве орудия боя и с одной стороны символизирует храбрость и мужественность, а с другой беспощадность и жестокость.

Соматизм *Brust* (грудь), использование которого отмечается только в оригинальном варианте произведения, также подчеркивает милитарность образа. Как часть тела, непосредственно связанная с поединками и борьбой, *Brust* является символическим проявлением воинственности, готовности к атаке и кровопролитию [Butzer 2012: 70]. Внесакральное выражается здесь в изображении смертоносных боевых действий как обычных и типично мужских занятий на протяжении всей истории человечества. Убийство, являющееся по своей сути основной функцией воина, противоречит христианской заповеди – Не убивай! [Библия 2013, Втор. 5:6-21] – и поэтому лежит за пределами области сакрального.

В качестве примера репрезентации внесакрального со словом *Hand* можно привести следующий отрывок: «*Das bin ich nicht gewöhnt, ich kann mich nicht bequemen, / Den Spaten in die Hand zu nehmen. / Das enge Leben steht mir gar nicht an*» [Faust, Kpt. VI, T. I]. – «Жить без размаху? Никогда! / Не приистрастился б я к лопате, к покою, / К узости понятий» [Фауст, Гл. 6, Ч. 1].

В словах Фауста отражено его представление о жизни обычного человека. Она видится ему скучной, однообразной, лишенной удовольствия и материальных благ. Фауст осуждает такой стиль жизни, называя его *das enge Leben* (скудная жизнь). Он рассматривает ее как чуждую и невозможную для себя. Основным занятием человека, живущего такой жизнью, он считает рутинный физический труд. На это указывает выражение *den Spaten in die Hand zu nehmen*. В его основе также лежит метонимическое отождествление части с целым: кисть руки замещает человека при выполнении физической работы. Средством выражения внесакрального в данном отрывке является ситуация, в которой аскетичный образ жизни рассматривается Фаустом как недоступный и недостойный интеллектуально и духовно развитого человека.

Другим примером репрезентации внесакрального с помощью соматизма *Hand* служат следующие строки: «*Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung schwindet, / Der immerfort an schalem Zeuge klebt, / Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt, /*

Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet!» [Faust, Kpt. I, T. I]. – «Охота надрыватьсь чудаку! Он кллада ищет жадными руками / И, как находке, рад, копясь в хламе, / Любому дождевому червяку» [Фауст, Гл.1, Ч.1].

Слова, сказанные Фаустом в адрес ученика Вагнера, служат для создания образа так называемого «кабинетного ученого» и содержат критику и осуждение. Предметом критики выступает чрезмерное прилежание Вагнера и его слепое следование книжному слову. Фауст крайне негативно отзывается о своем ученике, считая его жадным до знаний, самонадеянным школяром, который не имеет собственного мнения и не способен мыслить глобально. Он сравнивает его образ жизни и мышления с поведением кладоискателя, который готов довольствоваться малым, не замечая главного. В данном отрывке рука (*Hand*) метонимически замещает человека в его инструментальной функции, а поиск решений научных проблем уподобляется поиску сокровищ. Средством выражения внесакрального здесь является ситуация осуждения слов и поступков другого человека, что является нарушением одной из христианских заповедей – Не судите, да не судимы будете [Библия 2013, Мф. 7:1] – и указывает на максимальную степень удаления от сакрального.

3.2.2. Предсакральное профанное

В рамках разработанной нами классификации *предсакральное* представляет собой тип профанного, отмеченный большей приближенностью к области священного, чем внесакральное. В соответствии с разработанной нами классификацией предсакральное соотносится с такими понятиями, как «неосвященный» и «непосвященный», которые имеют место преимущественно в ситуациях, когда речь идет или о предстоящем религиозном обряде, или о человеке, которому предстоит участвовать в обряде, или об атрибуте, который необходимо освятить для проведения данного обряда.

В рассматриваемой нами трагедии И. В. фон Гете «Фауст» примером репрезентации предсакрального типа профанного служат следующие строки:

«...*Er läßt dich ein, als Mädchen ein, als Mädchen nicht zurücke. / Nehmt euch in acht! Ist es vollbracht, / Dann gute Nacht' Ihr armen, armen Dinger! / Habt ihr euch lieb, Tut keinem Dieb / Nur nichts zulieb Als mit dem Ring am Finger*» [Faust, Kpt. 19, Т. I]. – «...Ты девушкой к нему войдешь, но девушкой не выйдешь. / Он для проказ, / Не обручась, / Возьмет что надобно от вас, / И – с богом, до свиданья! / А нужен глаз, / На все отказ, / Чтоб честь осталась про запас / До самого венчанья» [Фауст, Гл.19, Ч. I].

В обращении Мефистофеля к Катринхен содержится предупреждение о бесчестии. Он призывает девушку быть осторожной и сохранить честь до венчания, одного из религиозно значимых событий в жизни женщины того времени. Указанием на венчание в приведенном примере служит словосочетание *mit dem Ring am Finger* (с кольцом на пальце). В основе этого выражения лежит символическое значение кольца (Ring). Согласно Буцеру, кольцо символизирует, соединение, совершаемое во время помолвки или брака навечно [Butzer 2012: 347]. В приведенном примере кольцо имеет два значения. С одной стороны, это предмет, символизирующий вечность, поскольку не имеет ни начала, ни конца; с другой стороны, надевание кольца на палец своему избраннику(-це) означает единение и обет верности и любви до скончания жизни.

Средством выражения предсакрального профанного в данном примере, на наш взгляд, служит обычай, согласно которому венчание требует от женщины строго соблюдения чистоты, не поддаваться искушению и оставаться девственной до брака. Согласно Библии, «и будут два одною плотью» [Библия 2013, Мф. 19:5], что означает сакральное и психофизическое единство любящих. Однако в отношениях между Катринхен и Фаустом этой сакрализации отношений не произошло.

3.2.3. Околосакральное профанное

Из всех типов профанного *околосакральное* выражает максимальную приближенность к области священного. Более того, в некоторых случаях околосакральное также может указывать на тесную связь или незначительное взаимодействие со священным. В качестве примера выражения околосакрального служат следующие строки: «*Mich, die älteste, zum Spinnen / Hat man diesmal eingeladen; / Viel zu denken, viel zu sinnen / Gibt's beim zarten Lebensfaden. / Daß er euch gelenk und weich sei, / Wußt' ich feinsten Flachs zu sichten; / Daß er glatt und schlank und gleich sei, / Wird der kluge Finger schlichten. / Wolltet ihr bei Lust und Tänzen Allzu üppig euch erweisen, / Denkt an dieses Fadens Grenzen, Hütet euch! / Er möchte reißen*» [Faust, Akt. I, Т. II] – «Я пришла к вам прясть, старуха, / Жизни нить, мое изделие. / Много требуется духу / За кручением кудели. / Нить кручу я мягче воска, / Не щадя своих усилий, / Чтобы лен, смягченный ческой, / Не рвался на мотовиле. / Здесь, в пиру, не выходите / Из границ, жалеть придется! / Помните про тонкость нити, / Перетянете – порвется» [Фауст, Акт 1, Ч. II].

В словах богини судьбы Атропы содержится предсмертное предостережение. В его основе, по мнению Бутцер, лежит метафорическое уподобление жизни человека ткацкой нити: она может быть такой же хрупкой и тонкой, гладкой и запутанной, короткой и длинной, и оборваться в любой момент [Butzer 2012: 149]. Плетение нити соотносится, в свою очередь, с переживанием различных событий, которые встречаются на жизненном пути человека. Мифологический персонаж Атропа, одна из богинь судьбы, представляет собой персонификацию высшей силы, которая управляет судьбами людей. С одной стороны, она призывает к осмысленной жизни и тем самым указывает на участие человека в определении собственной судьбы; с другой, демонстрирует свое величие и власть. Следует обратить внимание и на соматизм *Finger* (палец), который употребляется только в оригинале произведения. В словосочетании *Wird der kluge Finger schlichten* (досл. Смажет мудрый палец) мы видим

очередной пример метонимического замещения целого частью. В качестве «целого» здесь предстает богиня Атропа, а отождествляемой «частью» служит палец. Как неотделяемая часть целого, он символически замещает ее в качествах и способностях, а именно в мудрости и умении плести нить жизни. Средством выражения околосакрального в данном фрагменте текста, на наш взгляд, служит неосторожное поведение человека, из-за которого он может умереть, т.е. оказаться в области сакрального.

3.2.4. Десакрализованное профанное

В соответствии с разработанной классификацией, мы полагаем, что *десакрализованное* представляет собой инвариант профанного, при котором сакральное утрачивает свои характерные свойства и переходит в область мирского или обыденного. Следует отметить, что «уженесвятое» рассматривается здесь в максимально широком смысле: оно распространяется не только на предметы материального мира, но и на различные ситуации, явления и действия, которые отражают переход из священного в несвященное. Примером, иллюстрирующим проявление десакрализации в анализируемом нами произведении, служат следующие строки: «...*Deine liebe Hand! – Ach, aber sie ist feucht! / Wische sie ab! Wie mich deucht, / Ist Blut dran. / Ach Gott! was hast du getan! / Stecke den Degen ein, / Ich bitte dich drum!*» [Faust, Kpt. 25, Т. I]. – «... Дай руку мне. / О, милая рука! / Но в чем она? Ах, узнаю. / Она в крови слегка. / Вину твою мы скрыть должны, / Ах, шпагу убери свою, / Вложи ее в ножны» [Фауст, Гл. 25, Ч. I].

Обращаясь с этими словами к Фаусту, лишенная рассудка Маргарита, якобы замечает кровь на его руке и связывает это с убийством своего брата. Выражение *Blut an der Hand* (кровь на руке) означает вину в совершении смертельного греха, а именно убийстве. В основе данного выражения лежит символика крови (*das Blut*). В словаре библейских образов кровь одновременно является символом жизни и смерти человека. Любое упоминание о ней

свидетельствует о неоспоримом факте насильственной смерти, в независимости от ее причины [Словарь библейских образов 2005: 566]. В крови заключено дыхание жизни, которым всевышним наполняет тело человека. В Ветхом Завете в книге Левит говорится: «Душа тела в крови» [Библия 2013, Лев. 17, 11]. Во Второзаконии читаем: «кровь есть душа» [Библия 2013, Втор. 16, 23].

Совершение греха выступает здесь в качестве своеобразной духовной границы, переступив которую душа человека (в данном случае Фауста) перестает быть безгрешной. Безгрешность или душевная чистота отображают максимальную степень приближенности к священному; греховность и омраченная душа, напротив, выражают удаление. Средством выражения десакрализованного в данном отрывке, на наш взгляд, является действие, в результате которого человек лишается души, которую вдохнул в него Господь. Слово *Hand* служит при этом метонимическим замещением всего тела человека и выражает не только физическую, но и духовную причастность к данному действию.

Анализ репрезентантов концепта *ARM* позволяет говорить об их тесной связи с определенным типом профанного. Так, внесакральное в большинстве случаев актуализируется через репрезентанты *Arm*, *Hand* и *Finger*, предсакральное – через *Finger* и *Hand*, околосакральное – через репрезентант *Finger*, и, наконец, десакрализованное – через репрезентант *Hand*. Порядок распределения репрезентантов представлен в рисунке 2 (см. Приложение).

3.3. Содержание понятия соматического фразеологизма

Впервые понятие «соматический» было введено в финно-угроведении Ф. Вакком. Рассматривая фразеологизмы эстонского языка, имеющие в своем составе названия частей тела человека, Ф. Вакк дал им название «соматические», т.е. такие фразеологические выражения, которые имеют в своем составе названия частей тела: *рука, нога, голова, палец* и др. [Вакк 1968: 23]. Более развернутое определение соматического фразеологизма мы находим в работе

А. С. Луджиевой и Д. А. Сусеевой, которые рассматривают его как «фразеологизм, зависимым компонентом которого является слово, обозначающее не только внешние физические формы организма человека, но и элементы систем жизнеобеспечения» [Луджиева, Сусеева 2012: 71]. Как и Ф. Вакк, они считают соматизмы древнейшим пластом фразеологии и наиболее употребительной частью фразеологического состава языка, как родного, так и иностранного. Подтверждением этому служат многочисленные исследования отечественных (Архипкина 2007, Гудков 2007, Кравченко 2009, Селезнёва 2006, Щирова 2005 и др.) и зарубежных (Gitterle 2007, Kahl 2015, Krohn 1994 и др.) ученых.

Отличительной чертой соматизмов является метафоризация представлений о человеческом теле. Попытки отождествления качеств человека с частями тела находят свое отражение в языке. Как полагает И. Е. Иванова, анализ ФЕ помогает выявить дополнительные характеристики рассматриваемой категории, «т. к. фразеологический компонент языка создает в некотором роде постоянный и никогда не исчезающий фон, предваряющий любое чувственное восприятие. На его основе последнее может приобрести статус образа, свойственный данной культуре» [Иванова 2020: 165].

Материалом настоящего исследования послужили примеры с основообразующим компонентом *Arm* (рука), взятые из современных немецких словарей [Duden 1996, Duden 2002, Duden 1992]. На основе классификации фразеологизмов, предложенной Региной Хесски в работе «*Deutsche Redewendungen: ein Wörter- und Übungsbuch*», была разработана таксономия соматических фразеологических единиц (далее – соматические ФЕ) с ключевым компонентом *Arm* (рука). Целью ее создания было определение диапазона употребления слова *der Arm* в речевых конструкциях, несущих различную смысловую нагрузку и охватывающих различные стороны жизнедеятельности человека. В связи с этим первоочередной задачей стало выявление значений данного слова.

3.3.1. Семантический диапазон соматизма *der Arm*

В одном словаре слово *Arm* определяется как часть тела человека от плечей до ладони, в другом дается более широкое толкование этому слову, а именно, как одна из верхних конечностей тела человека или обезьяны, которая начинается от плеча и заканчивается пальцами [Duden 1996: 141; Duden 2002: 115]. Несмотря на словарные отличия в обозначении слова *Arm*, эти определения носят обобщающий характер. Отсюда следует, что рука (*der Arm*) является сложным понятием, для описания которого служит целый ряд слов, таких, как *локоть (der Ellenbogen)*, *запястье (das Handgelenk)*, *ладонь (die Hand)*, *кулак (die Faust)*, *пальцы (die Finger, der Daumen)* и *ногти (die Nagel)*. Вышеназванные компоненты-соматизмы употребляются во фразеологических выражениях с различной степенью частотности.

Для определения содержательной стороны анализируемых нами ФЕ, нами были выделены три основные тематические группы: черты характера человека, поступки человека и состояние человека.

3.3.2. Тематическая группа «Черты характера человека»

В немецком языке есть много фразеологизмов, с помощью которых дается позитивная и/или негативная оценка человеческим качествам. Например, фразеологизмы *alle Hände voll zu tun haben* (быть занятым по горло) и *alle Hände rühren* (трудиться в поте лица) говорят о трудолюбии человека. Об этом свидетельствует наличие в этих фразеологизмах словосочетания *alle Hände* (все руки), которое указывает на высокую степень интенсивности выполняемых человеком действий. Работать двумя руками значит выполнять вдвое больше работы, прилагать больше усилий, чем обычно. Анализируя русские ФЕ с компонентом «рука», В. Н. Телия справедливо замечает, что «в основе этих фразеологизмов лежат представления, связанные с внешним видом человека, занятого напряженным физическим трудом. В них также отображается нравственно-культурная установка: человек должен трудиться честно и

добросовестно» [Телия 2006: 69]. То же можно сказать и о немецких ФЕ. Более того, нарушение этой нравственно-культурной установки воспринимается обществом с неодобрением или с осуждением.

Негативную оценку имеют такие выражения, как *keine Hand rühren* (досл. рукой не пошевелить; бездельничать), *keinen Finger krumm machen* (досл. не согнуть палец; бездельничать) и *die Hände in den Schoß legen* (досл. сидеть, сложив руки в замок; бездельничать). Отсутствие каких-либо признаков действия или движения является основным критерием определения лени, качества, характеризующего человека как вялого, инертного, заботящегося исключительно о своем комфорте. В основе образа данных фразеологизмов лежит уподобление части целому: палец – руке, движение – работе. Элементарное движение приравнивается к деятельности в целом, а его отсутствие сводится к бездействию. Ярким примером последнего является фразеологизм *die Hände in den Schoß legen*, который основан на символизации жеста и позы в целом. Человек со сложенными на коленях руками демонстрирует праздность, отдых или отказ от работы. В основе этого фразеологизма лежит метафорическое соответствие статичного положения рук бездействию человека. В целом эти фразеологизмы передают стереотипное представление о безделье.

Важным положительным качеством человека является умение, или мастерство, благодаря которому появляется возможность проявить свой талант, заслужить почет и уважение. Традиционно мастерство связывают со способностью человека успешно выполнять какую-либо работу руками. В первую очередь это касается физического труда. Примером этого служит фразеологизм *eine grüne Hand/einen grünen Daumen haben* (досл. иметь зеленую руку/зеленый большой палец). Следует подчеркнуть, что данное высказывание используется «по отношению к тем, у кого очень хорошо растут цветы и другие растения» о чем свидетельствует слово *grün* (зеленый) [Мальцева 2003: 141]. Фразеологизм основан на символизации руки как удачного начала для каких-либо действий. У лиц, обладающих «зеленой рукой» все складывается удачно.

Положительную семантику можно отметить и в таких выражениях, как *zwei rechte Hände haben* (досл. иметь две правых руки; быть ловким на руку) и *flinke Hände haben* (досл. иметь ловкие руки; быть ловким/проворным). В первом случае отмечается усиление значения через нереальное удваивание: «иметь две правых руки» значит быть вдвое талантливее, лóвче (разг. ловчѐй, ловчѐе) и обладать большими навыками, чем остальные.

Негативную семантику имеют фразеологизмы *zwei linke Hände haben* (досл. иметь две левых руки; быть неспособным к физической работе), *ungeschickte Finger haben* (досл. иметь неумелые пальцы; быть неловким/неумелым) и *jmdm. etw. unter den Händen zerbrechen* (досл. разламываться под руками; валиться из рук). Данные фразеологизмы говорят о неловкости человека, его неспособности выполнять какие-либо действия. Причиной может служить растерянность или врожденная неповоротливость. Эти фразеологизмы характеризуют человека с отрицательной стороны, так как указывают на его неуклюжесть и отсутствие трудовых навыков, что, в свою очередь, вызывает у окружающих недоверие и антипатию.

Иной смысл слово *рука* приобретает в следующих фразеологизмах: *seine milde Hand auf tun* (библ. оказывать помощь щедрой рукой), *mit milder Hand verteilen* (досл. раздавать мягкой рукой; щедро одаривать) и *eine milde/offene Hand haben* (досл. иметь мягкую/открытую руку; быть щедрым). Перечисленные фразеологические выражения говорят о бескорыстии, милосердии, искренности и щедрости человека. Следует также отметить, что эти качества связаны с понятием доброты, о чем свидетельствует наличие ключевого для этих фразеологизмов слова – *mild* (добрый, мягкий, милосердный). Совпадение значений доброты и милосердия в вышеперечисленных выражениях нельзя назвать случайным. Это обусловлено, прежде всего, тем, что щедрость изначально предполагает наличие у человека таких качеств, как доброта, милосердие и искренность. Наиболее отчетливо эти черты характера

проявляются в сопровождении жеста открытой ладони, олицетворяющей открытость и готовность оказать окружающим необходимую поддержку.

Крайне негативной чертой характера человека является расточительность. Средствами ее выражения в немецком языке выступают такие фразеологизмы, как *das Geld mit beiden/vollen Händen auf die Straße werfen* (до сл. бросать деньги на улицу обеими/полными руками; быть расточительным), *das Geld zum Fenster mit beiden/vollen Händen rausschmeißen/werfen/hinauswerfen* (до сл. выбрасывать деньги из окна обеими/полными руками; транжирить деньги) и *jmdm. rinnt das Geld durch die Finger* (до сл. деньги утекают сквозь пальцы; растрчивать деньги). В первом фразеологизме трата денег по пустякам сравнивается с выбрасыванием на улицу каких-либо ненужных предметов. Особое внимание здесь следует обратить на компоненты *mit beiden/vollen Händen* (обеими/полными руками) и *Straße* (улица). Первый компонент свидетельствует о материальном достатке человека, второй – соотносится с пространством и указывает на то, что деньги, потраченные на мелочи, превращаются в воздух, т. е. в ничто. Улицей также может обозначаться некое многолюдное место. В таком случае фразеологическое выражение приобретает другой смысловой оттенок. Трата денег на бесполезные вещи метафорически приравнивается раздаче денег людям, которых человек видит в первый и последний раз. В целом фразеологизм предстает в роли стереотипа о легкомысленном отношении к чему-то ценному, в данном случае к деньгам.

Похожая ситуация наблюдается и во втором фразеологизме. Основным отличием здесь является то, что трата денег по мелочам сравнивается с выбрасыванием какой-либо вещи через окно. В основе данного фразеологизма лежит деление на внутреннее и внешнее пространства, функцию границы при этом выполняет *das Fenster* (окно). Выбрасывать деньги через окно – значит избавляться от них навсегда, не получая реальной пользы. Деньги в данном случае метафорически уподобляются мусору, с которым когда-то именно так и поступали, а именно выбрасывали через окно. Такая традиция имела место во

многих европейских государствах на протяжении нескольких веков. Здесь, как и в предыдущем фразеологизме, подчеркивается неуважительное отношение к материальным ценностям. Также следует отметить, что выражение *das Geld zum Fenster mit beiden/vollen Händen rausschmeißen/werfen/hinauswerfen* является ярким примером такого распространенного в немецком языке явления, как фразеологическое варьирование [см. подробнее: Баранов, Добровольский 2014: 17–20]. В данном примере используется сразу три глагольных компонента, каждый из которых стремится максимально точно передать смысл фразеологизма.

Во фразеологизме *jmdm. rinnt das Geld durch die Finger* деньги метафорически уподобляются воде, которая быстро и незаметно просачивается сквозь пальцы. Компонент *die Finger* (пальцы) соотносится с соматическим кодом культуры и символизирует некое препятствие, преодоление которого не составляет никакого труда. Фразеологизм передает стереотипное представление о легкомысленности и быстрой трате денег.

Негативная семантика отмечается и во фразеологизмах, отображающих нетерпеливость. К ним относятся такие выражения, как *unter den Nägeln brennen* (досл. гореть под ногтями, спешить в каком-либо деле) и *jmdm./jmdn. jucken die Finger nach etw.* (разг. у кого-либо руки чешутся по работе, не терпится приступить к работе). В первом фразеологизме нетерпеливость в выполнении действий сопоставляется с ощущением жжения под ногтями.

Происхождение этого выражения точно не установлено. По одной из версий оно могло произойти от средневековой пытки, при которой раскаленные угли помещались на кончики пальцев провинившегося. Согласно другому объяснению, это выражение восходит к более раннему обычаю монахов прикреплять маленькие восковые свечи к ногтям больших пальцев, когда зимой на ранней мессе было еще недостаточно светло для чтения молитвенника [DUDEN 2013]. В основе второго фразеологизма лежит метафорическое сравнение нестерпимого желания человека что-либо предпринять с ощущением

зуда. Соматический компонент *die Finger* (пальцы) приобретает символическое значение «инструмента», посредством которого человек может взаимодействовать с объектами окружающей среды.

3.3.3. Тематическая группа «Поступки человека»

Человеческий поступок является одним из самых распространенных критериев суждения о человеке. В результате проведенной классификации было установлено, что доминирующую позицию в ней занимают фразеологизмы, дающие негативную оценку человеческим поступкам. К их числу относятся выражения, обозначающие отказ, обман, вмешательство и др.

Яркими примерами, выражающими отказ в немецком языке, являются следующие фразеологизмы: *sich mit Händen und Füßen gegen etw. wehren* (досл. отбиваться от чего-либо руками и ногами; отказываться) и *jmdn. am steifen/ausgestreckten Arm verhungern lassen* (оставить кого-либо умирать голодной смертью, оставить кого-либо с протянутой рукой, отказать кому-либо в помощи). Несмотря на общность значений, ситуации употребления данных фразеологизмов во многом различны. В первом фразеологизме налицо ярко выраженный протест, сопровождаемый соответствующей жестикულიей. «Отбиваться руками и ногами» значит уклоняться от чего-либо, отказываться от какого-либо предложения всеми возможными способами.

Основу образа данного выражения образует символическая жестикულიция рук и ног, которые, в свою очередь, выполняют функцию основного инструмента взаимодействия с окружающим миром. Наличие дополнительного глагольного компонента *отбиваться* указывает на высокую степень интенсивности движения человека и его психологическое сопротивление. Использование данного фразеологического выражения служит для передачи представлений о негативном реагировании человека на сложившуюся внешнюю ситуацию.

Во фразеологическом выражении *jmdn. am steifen/ausgestreckten Arm verhungern lassen* понятие отказа связано с морально-нравственными

установками человека. Подразумевается, что неоказание помощи нуждающемуся и оставление его в критической ситуации является ярким примером безнравственного поведения человека. В основе этого фразеологического выражения также лежит жестикуляция рук. Жест с участием протянутой руки служит показателем отчаяния и безысходного положения человека. Оттенок трагичности данному фразеологизму придает использование дополнительного глагольного компонента *verhungern* (умирать голодной смертью), который, в свою очередь, служит для описания негативных последствий отказа. В целом это фразеологическое выражение служит для создания образа равнодушного к окружающим человека.

Для описания поступков, связанных с обманом и заблуждением, в немецком языке служат такие фразеологические выражения, как *sich in den Finger schneiden* (досл. порезать себе палец; глубоко заблуждаться, жестоко ошибаться) и *jmdn. um den (kleinen) Finger wickeln können* (обвести кого-либо вокруг пальца). В обоих фразеологизмах основообразующим компонентом-соматизмом является слово *Finger*. Эта часть руки воспринимается как неотъемлемая составляющая целого (т.е. тела) и таким образом замещает всего человека. Ярким примером такого замещения служит первый фразеологизм, где *палец* (часть) замещает *тело человека* (целое), а причиняемая физическая боль является отражением душевных страданий, возникших вследствие обмана. Во втором фразеологическом выражении компонент *Finger* служит для описания излишней доверчивости и податливости человека. Согласно авторам словаря Duden, его основу составляет метафорическое уподобление слабыхарактерности человека доступному и простому материалу – нити, обращаться с которой так же легко, как и обманывать человека [Duden 1992: 208].

Такой поступок, как вмешательство в чужое пространство передается в немецком языке такими фразеологизмами, как *überall seine Finger drin haben* (досл. всюду иметь свои пальцы; всюду совать свой нос), *die Finger in etw. [im Spiel] haben* (быть замешанным в каком-либо деле) и *der Gerechtigkeit in den Arm*

fallen (досл. падать в руку правосудия). Каждый из перечисленных фразеологизмов является ярким примером несоблюдения человеком общепринятых этических норм поведения. Это явление достаточно наглядно представлено во фразеологическом выражении *überall seine Finger drin haben*, где понятие вмешательства приобретает форму неоправданного и безосновательного вторжения в чьи-либо дела или отношения. Используемый в идиоматическом выражении соматизм *Finger* является своеобразным ориентиром в определении границ «внешнего» и «внутреннего» пространства человека. Так, телесное вторжение в чужой мир метафорически уподобляется вмешательству в чужую жизнь. В сочетании с адвербиальным компонентом *überall* (всюду) фразеологизм приобретает оттенок неумеренности человеческого любопытства.

Негативная семантика имеет место и во фразеологизме *die Finger in etw. [im Spiel] haben*. Он используется по отношению к лицу или группе лиц, замеченного/ых кем-либо в каких-либо преступных махинациях. Соматизм *Finger* служит в этом случае показателем причастности человека к незаконным действиям. Несколько иное проявление вмешательства отражено во фразеологизме *der Gerechtigkeit in den Arm fallen*. Использование соматизма *Arm* позволяет говорить о правосудии как о живом организме, имеющем руку.

3.3.4. Тематическая группа «Состояние человека»

Любые проявления активности человека сопровождаются эмоциональными переживаниями. Позитивные эмоции лучше всего стимулируют человека на активное взаимодействие с социумом. Негативные, напротив, препятствуют эффективному общению человека и не позволяют ему адекватно реагировать на события извне.

В немецком языке существует большое количество фразеологизмов с рукой, характеризующих эмоциональное состояние человека. В нашей классификации они имеют преимущественно негативную семантику и служат

для обозначения *гнева, отчаяния* и других эмоций. Для описания первой из перечисленных эмоций используются такие фразеологизмы, как *eine lockere/lose Hand haben* (давать волю рукам), *die Hand zur Faust ballen* (сжимать руку в кулак) и *die Faust/die Fäuste in der Tasche ballen* (сжимать кулак(и) в кармане). В первом фразеологизме понятие *гнева* связано с представлениями о вспыльчивости человека, его неспособности контролировать свое поведение. На это указывает слова *locker/lose* (свободный, распущенный). В двух других фразеологизмах эта эмоция описывается с помощью соматизма *der Faust*. Кулак как жест выражает готовность к физическому нападению и демонстрирует крайнюю степень негодования, которое, в свою очередь, может носить как явный, так и скрытый характер. В качестве примера можно привести фразеологизм *die Faust/die Fäuste in der Tasche ballen*, где слово *die Tasche* (карман) указывает на намерение человека скрыть от окружающих раздражение и чувство гнева.

Для обозначения отчаяния в немецком языке существуют такие фразеологизмы, как *die Hände an sich legen* (досл. наложить на себя руки; покончить жизнь самоубийством) и *die Hände sinken lassen* (досл. опустить руки; впасть в отчаяние). Н. А. Красавский описывает отчаяние как эмоцию, неразрывно связанную с такими понятиями, как смерть, душевное опустошение и тоска [Красавский 2014]. На это указывает и соматизм *die Hand*. В приведенных фразеологизмах он служит для передачи стереотипных представлений о руке как об универсальном орудии, при помощи которого человек может осуществлять опасные для себя действия. Во фразеологизме *die Hände an sich legen* руки олицетворяют прерывание собственной жизни. В другом выражении, напротив, мы видим пример того, насколько пассивным может быть поведение человека в той или иной ситуации. Во фразеологизме *die Hände sinken lassen* на состояние отчаяния человека указывает его физическое бессилие и нежелание прилагать усилия для достижения какой-либо цели.

Таким образом, можно заключить, что особенность фразеологизмов с соматическими компонентами состоит в том, что все они, являясь частями

одного целого – руки, служат для отображения многообразного внутреннего мира человека. В сочетании со средствами невербальными репрезентантами концепта *ARM*, а именно жестами (кинемами) рук, воссоздается целостная картина взаимосвязи физического и духовного начал.

3.4. Саморепрезентация человека средствами невербальной коммуникации

В последние десятилетия наблюдается устойчивый интерес к исследованиям, направленным на изучение механизмов функционирования невербальной коммуникации в области социо- и психолингвистики, культурной антропологии, экспериментальной психологии, социологии и ряда других наук. Междисциплинарный характер невербальной коммуникации обусловлен, прежде всего, тем, что само понятие «коммуникация» является универсальным и входит в научный обиход представителей большинства естественных и социально-гуманитарных дисциплин. Так, с социологической точки зрения коммуникация представляет собой «передачу того или иного содержания от одного сознания к другому посредством знаков» [НСЭ <https://voluntary.ru/termin/kommunikacija.html>].

В рамках психологических наук коммуникацию определяют как «специфическую форму взаимодействия людей в процессе их познавательно-трудовой деятельности» [СПТО http://www.psyhoslovar.ru/article_301.htm]. В каком бы контексте мы не рассматривали понятие коммуникации, в первую очередь, следует отметить тот факт, что наибольшую долю информации о партнере мы получаем именно благодаря невербальным средствам общения, особой системы соматических знаков, появившейся задолго до возникновения устной коммуникации и облегчающей восприятие человека человеком вне зависимости от половой, возрастной, профессиональной, социальной или какой-либо иной принадлежности.

Согласно данным экспериментальных психологических исследований, объем использования средств невербальной коммуникации составляет 93%, из них 55% приходится на мимику и жесты, 38% на звуковое сопровождение и лишь 7% отводят устной речи [Kuhnke 2007: 32]. Из приведенных средств невербальной коммуникации наиболее информативными являются мимика и жесты, независимые и в то же время связанные друг с другом знаковые системы, способствующие формированию целостного восприятия личности и расширяющие границы познания психики человека.

Несмотря на то, что лицо является важнейшей характеристикой внешнего облика человека, возникают ситуации, когда мы испытываем сомнения по поводу того, правильно ли мы интерпретируем события окружающей действительности и не имеем ли мы дело с проявлением так называемой «двойной игры» мимики, ситуацией, когда кажущаяся позитивной эмоция приобретает ярко выраженную негативную семантическую окраску. Например, улыбка может быть признаком как радости, так и злорадства. В таких случаях становится особенно важно обращать внимание на жестикуляцию человека, поскольку именно жесты, или, как их принято называть в семиотической науке, кинемы, наиболее точно отражают природу человека и способствуют его эффективной саморепрезентации.

3.5. Кинесическая составляющая концепта *ARM*

Кинесика (*др.-греч.* κίνησις – движение) в широком смысле слова понимается как наука по изучению языка тела и его частей. Несмотря на это все больше ученых придерживается узкого понимания кинесики, рассматривая ее как учение о жестах или кинемах, связанных прежде всего с рукой [Крейдлин 2002]. Понятие «кинема» вошло в научный оборот благодаря работам американского антрополога Р. Бирдвистела (*Introduction to Kinesics* 1952, *Kinesics and Context* 1970 и др.). Он рассматривал кинему (*kineme*) как совокупность кино (*kines*), малейших движений тела, с помощью которых

осуществляется процесс коммуникации [Birdwhistell 1970]. По мнению ученого, кинема включает в себя движения самого широкого спектра: от едва заметных до ярко выраженных. Такой взгляд на содержание кинемы или жеста требует тщательного анализа и систематизации кинесического репертуара. В связи с этим перед учеными встает проблема классификации кинем.

Наиболее распространенной в настоящее время считается классификация, предложенная американскими учеными П. Экманом и У. Фризенем [Ekman, Friesen 1969, 1973]. В рамках исследования влияния невербальной коммуникации на межличностные взаимоотношения, исследователями были выделены следующие категории жестов: *эмблемы, иллюстраторы, регуляторы, манипуляторы и аффективные жесты* [Nöth 2000: 299]. В отечественной науке также предпринимались попытки изучения и классификации жестов. Наиболее известной из них считается классификация, предложенная Г. Е. Крейдлином. Он выделяет три крупных класса жестов, а именно *эмблемы, иллюстраторы и регуляторы* [Крейдлин 2002]. Отдельные аспекты изучения кинесики и ее взаимосвязи со словесной формой коммуникации отражены в работах таких исследователей, как В. Д. Горбенко (2007), И. Н. Горелов (2009), И. А. Поваляева (2004) и А. Т. Хроленко (2014).

Отдавая должное тому, что было сделано учеными, мы, тем не менее, считаем, что их классификация носит весьма обобщающий характер и не раскрывает всей многогранности кинесических средств коммуникации. В связи с этим ощущается потребность в разработке такой классификации жестов, которая бы не только позволила проиллюстрировать разнообразие наиболее используемых кинем, но и установить, насколько значимым является участие в процессе речевого общения, например, такой части человеческого тела, как рука.

По мнению современных немецких лингвистов и психологов (Х. Ганиш, М. Мачниг, Л. Ламберт), руки выполняют важную роль в процессе коммуникации. Независимо от того, выступаем ли мы с докладом на конференции, ведем ли светскую беседу или присутствуем при обсуждении

бытовых вопросов, руки остаются неотъемлемым атрибутом речевого поведения. С их помощью можно не только оценить эмоциональное состояние человека и его деятельности, но и продемонстрировать свое отношение к партнеру. Для того чтобы наглядно проиллюстрировать, какую роль выполняют жесты с участием руки и ее частей в современной немецкой культуре, мы обратились к кинемам, в которых реализуется как сам концепт *ARM*, так и другие граничащие с ним «художественные» и «познавательные» концепты (термин С. А. Аскольдова см.: [Аскольдов 1997: 265 – 279]). Из всего многообразия номинаций кинем, описанных в современной лингвистической и психологической литературе, нами было выделено 194 примера описания кинем в немецком языке, которые мы распределили по следующим тематическим группам: *модальные кинемы; кинемы, отражающие состояние человека; иллюстративные кинемы; амбивалентные кинемы; кинемы, отражающие черты характера человека; кинемы, описывающие когнитивные процессы человека, и другие кинемы.*

3.5.1. Модальные кинемы

К группе модальных кинем относятся кинесические единицы, которые описывают различные виды реагирования на события окружающей действительности и отображают такие формы межличностного взаимодействия, как одобрение, симпатия, оскорбление, злорадство, защита и др. Первая из них – одобрение – выражается в поцелуе большого и указательного пальцев руки, образующих форму кольца (*das Küssen des Handringes*) и поцелуе кончиков пальцев (*das Küssen der Fingerspitzen*). По словам Х. Ганиша, демонстрация партнеру любой из указанных жестовых комбинаций служит доказательством того, что его слова или поступки достойны наивысшей оценки [Hanisch 2008: 99, 103].

Под симпатией обычно понимают эмоциональную привязанность, вызванную сочувствием и пониманием другого человека. В основе такого

доброжелательного отношения друг к другу, как правило, лежат какие-либо общие интересы. В качестве иллюстрации можно привести кинему, которая выражается в том, что два человека бьют друг друга по ладоням (*sich gegenseitig in die Handflächen schlagen*). Использование этой кинемы наиболее характерно для представителей спорта и деловой сферы. Для спортсменов она является показателем удачного исхода игры, для бизнесменов – совершением выгодной сделки. По мнению Х. Ганиша, данная кинема демонстрирует единство интересов и сплоченность в реализации общей цели [Hanisch 2008: 112].

Другим примером жестового выражения симпатии является демонстрация распростертых рук (*die Arme ausgestrecken*). Использование данной кинемы чаще всего наблюдается в ситуациях неформального общения, например, в семейном кругу или при встрече друзей после долгого расставания. По мнению Р. Кестера, данная кинема также указывает на гостеприимность и сердечность жестикулирующего [Köster 2003: 17]. В основе этой кинемы лежит потребность к тактильному контакте, в желании обнять своего собеседника. Это объясняется тем, что в момент прикосновения у человека вырабатываются особые гормоны, благодаря которым человек чувствует себя радостным и счастливым.

Симпатия также может быть выражена с помощью рукопожатия, которое в немецкой жестовой культуре получило название *der wertschätzende Händedruck* (досл. «ценное» рукопожатие). Его использование наиболее характерно для представителей деловой сферы, но также может наблюдаться при встрече знакомых и друзей. Как отмечает Л. Ламберт, если партнер при приветствии кладет свою свободную руку поверх уже взятой руки, то этой эмоциональной кинемой он открыто выражает свое уважение и привязанность. При выполнении этой кинемы человек обычно слегка наклоняет голову в сторону и демонстрирует дружелюбную улыбку [Lambert 2018: 83].

Значительную долю средств невербального выражения межличностных отношений составляют кинемы с негативной семантикой, например, кинемы оскорбления, т. е. умышленного унижения чести и достоинства личности

другого человека. Оскорбление может быть прямым и опосредованным. Примером, иллюстрирующим факт прямого оскорбления человека, является кинесическая комбинация *der versteckte Daumen*. В русской жестовой культуре ей соответствует жест, получивший название «фига». При его выполнении большой палец руки сгибается и помещается между средним и указательным пальцами. Иногда при демонстрации этого жеста руку несколько раз двигают вперед и назад от запястья. Эта кинесическая форма относится к категории кинем сексуального характера, которых следует избегать в серьезном разговоре.

Примером опосредованного унижения личности человека является указывание на другого человека большим пальцем руки (*das Weisen mit dem Daumen auf den anderen*). Применение этой кинемы наблюдается в ситуациях, когда жестикулирующий, испытывая антипатию к кому-либо из окружающих его людей, указывает на него своему собеседнику большим пальцем руки. Уничижительное отношение здесь выражается в том, что коммуникант, говоря о человеке и адресуя ему свой жест, стоит к нему спиной, что в современном обществе считается показателем невоспитанности.

Еще одной жестовой формой выражения оскорбительного отношения является взмах руки в сторону другого лица (*der Schwung der verdeckten Hand in Richtung einer Person*). Использование данной кинемы свидетельствует о том, что жестикулирующий испытывает презрение к своему собеседнику и при помощи соответствующих движений пытается от него отстраниться [Habschick 2012: 366]. С точки зрения реципиента эта кинема содержит очевидные признаки унижения, так как такая форма взаимодействия напоминает обращение вассала со своим слугой, в образе которого, по мнению реципиента, его и воспринимает жестикулирующий.

К невербальным средствам выражения оскорбления также можно отнести такие кинемы, как покручивание пальцем у виска (*mit dem Finger die Schläfe umkreisen*) и прикладывание ко лбу всех пальцев (*die Stirn mit allen Fingern antippen*). Они используются в ситуациях, когда один человек намекает на

умственную неполноценность другого человека [Hanisch 2008: 65, 70]. В основе этих кинем лежат символические представления о голове как центре мыслительной и духовной активности, месте сосредоточения жизненной энергии. Вращая пальцем у виска, жестикулирующий намекает своему собеседнику на то, что у него якобы «дырявая голова», и он не способен мыслить или действовать разумно. Не менее унижительной является кинема *die Stirn mit allen Fingern antippen*. Ее использование говорит о том, что у человека, которому адресована данная кинема, «не все дома».

Негативной семантикой обладает и злорадство, чувство злобной радости или глубокого удовлетворения, связанное с неудачей другого человека. В процессе изучения невербальных средств выражения злорадства нами было выявлено лишь три примера, а именно: потирание указательных пальцев друг о друга (*das Aneinanderreiben der Zeigefinger*) и потирание ладоней (*das Handflächenreiben*). Использование данных кинем реализуется, главным образом, в ситуациях, когда человек узнает о неприятностях своего партнера или другого человека, к которому он испытывает антипатию. Потирая пальцы или ладони, жестикулирующий испытывает радость и удовольствие не столько из-за неудачи другого человека, сколько от осознания того, что он оказался гораздо успешнее своего оппонента. Поводом для использования какой-либо из этих кинем также может послужить новость о предстоящем наказании опасного преступника или коррупционера. В такой ситуации потирание рук является реакцией на радость по случаю торжества справедливости. По другому мнению, потирание пальцев или ладоней рук выражает не злорадство, а предвкушение радостного события [Hanisch 2008: 111, 126].

Еще одной формой психологического реагирования человека на слова и поступки окружающих является защита. В качестве примера можно привести кинему скрещивания рук на груди (*die Verschränkung der Arme vor der Brust*). По мнению Р. Кестера, руки, расположенные таким образом, выступают в качестве своеобразной заслонки или барьера, благодаря которому человек чувствует себя

в полной безопасности [Köster 2003: 18]. Разновидностью данного жеста является скрещивание рук на животе (*die Verschränkung der Arme vor dem Bauch*). По мнению психологов, человек, выполняющий данный жест воспринимает ситуацию как травмоопасную и подсознательно хочет защитить свои жизненноважные органы.

Также следует обратить внимание на использование такой кинемы, как «ножницы» (*das Bilden eine Schere mit den Händen*). При ее выполнении руки скрещиваются перед грудью на уровне запястий, ладони обращены к собеседнику. Руки поочередно открываются и несколько раз [Hanisch 2008: 109]. Применение кинемы «ножницы» продиктовано необходимостью минимизировать проникновение в свое личное пространство и тем самым защитить себя от душевного дискомфорта. Держа руки таким образом, человек дает понять, что не хочет вмешиваться в чьи-либо дела и просит оставить его в покое.

3.5.2. Кинемы, отражающие состояние человека

Эту группу кинем составляют кинесические единицы, которые отображают внешние проявления психоэмоционального или физического состояния человека в процессе коммуникации. Кинемы, относящиеся к этой группе, служат невербальными средствами выражения раздражительности, задумчивости, беспомощности, спокойствия и растерянности.

Первая из них – раздражительность – относится к числу отрицательно окрашенных психологических состояний человека. Она проявляется негативными эмоциями, направленными на какой-либо раздражитель: человека, окружающую обстановку или ситуацию. Почти каждое проявление раздражительности сопровождается использованием определенных кинесических средств. Одним из таких средств является кинема закладывания обеих рук за спину (*beide Arme sind hinter dem Rücken verschränkt*). По мнению Х. Ганиша, в основе кинемы лежит полное скрытие рук человека, что

свидетельствует о сильном внутреннем напряжении и скованности. Пряча руки от глаз окружающих, жестикулирующий пытается минимизировать нарастающее беспокойство и нервозность [Hanisch 2008: 81].

Другим примером выражения раздражительности с помощью кинесики являются манипуляции с мелом, скрепкой или карандашом (*das Spiel mit Kreide, Heftklammer oder Bleistift*) [Sagert-Müller 2008: 25]. Эти и другие предметы выполняют функцию маркеров, определяющих психологическое состояние жестикулирующего. Наблюдая за тем, как человек обращается с данными предметами, можно узнать о степени его раздражительности.

Так, вращение карандашом или постукивание им по поверхности стола свидетельствует о незначительном волнении, а обхватывание предмета обеими руками, напротив, указывает на раздражительность, переходящую в гнев. Интенсивность движений также представляет значение. Например, человек, имеющий небольшой внутренний дискомфорт, обычно слегка дотрагивается до предмета; если же он находится в состоянии, близком к ярости, то его движения становятся резкими и некоординированными, что может представлять опасность как для самого жестикулирующего, так для окружающих.

Другим негативным эмоциональным состоянием человека является беспомощность. Обычно она возникает вследствие каких-либо пережитых душевных травм и характеризуется бессилием, апатией и чувством безысходности. Средствами невербального выражения беспомощности в немецком языке являются следующие кинемы: сложение ладоней вместе (*die Handflächen aneinanderlegen*), протягивание кому-либо ладоней (*die Handflächen entgegenstrecken*) и демонстрация положения, при котором голова и ладони направлены вверх (*Handfläche und Kopf zeigen nach oben*). Как видно из приведенных примеров, все эти кинесические единицы объединяет направление рук. В первом и во втором примерах они обращены к собеседнику, в третьем – к Богу. Как отмечает Х. Ганиш, демонстрация открытых ладоней рук свидетельствуют о том, что жестикулирующий нуждается в затруднительном

положении и нуждается в сочувствии и поддержке, главным образом, материальной [Hanisch 2008: 110, 111]. Если же человек при этом поднимает голову вверх, то это означает, что он просит спасения свыше. Использование этих кинем чаще всего наблюдается среди людей, просящих милостыню. Для большинства из них данная кинема ассоциируется скорее с финансовой, а не духовной помощью.

Наиболее близким к беспомощности состоянием является растерянность, психологическое состояние, основными признаками которого являются смятение, встревоженность и нерешительность. Данное состояние, как правило, возникает вследствие сильного стресса, по причине которого человек утрачивает свойственную ему способность трезво мыслить и принимать разумные решения. В современной немецкой жестовой культуре содержится несколько примеров, отражающих состояние растерянности человека. Одним из них является использование кинемы потирания рук друг о друга (*das Ineinanderreiben der Hände*). Выполнение этой кинемы свидетельствует о том, что человек в данный момент находится в очень стрессовой или небезопасной ситуации. По мнению Х. Ганиша, он растерян и не может найти выхода из сложившейся ситуации [Hanisch 2008: 115]. Если трение рук небольшое, то стресс, который испытывает человек, также не очень велик. Вероятно, человек не уверен в себе или просто в чем-то сомневается. Чем активнее становится трение, часто сопровождаемое сцеплением пальцев, тем большему стрессу подвержен человек. Другим примером отражения растерянности с помощью жестикуляции является кинема потирания кончика носа пальцами (*das Reiben der Nasenspitze mit den Fingern*). Ее использование, по мнению К. Габшика, свидетельствует о смущении, возникающим в результате обычного недоразумения [Habschick 2012: 368].

Растерянность также может быть выражена через спонтанную расстановку настольных принадлежностей (*plötzliches Ordnen von Schreibtischutensilien*). Наблюдая за тем, как кто-то во время разговора начинает неожиданно наводить порядок на столе, расставляя по местам различные предметы, становится

совершенно очевидно, что этот человек пытается отвлечь внимание собеседника и замаскировать свое внутреннее волнение. Действуя таким образом, жестикулирующий дает понять своему партнеру, что поступающая от него информация слишком сложна и запутана. Он слишком занят, чтобы заниматься этим прямо сейчас, сначала ему нужно уладить свои мелкие дела [Habschick 2012: 368]. Анализ приведенных кинем растерянности дают нам основание утверждать, что они обладают негативной семантикой, так как характеризуют человека как рассеянного.

Часто наблюдаемым состоянием человека является и задумчивость. В отличие от описанного выше состояния раздражения, оно не имеет ярковыраженной отрицательной или положительной оценки, поскольку по внешним признакам невозможно определить, о чем именно думает человек в данный момент и как он поступит в следующую минуту. Особенностью невербального выражения задумчивости является активное участие пальцев рук. В качестве примера можно привести почесывание головы пальцем или ручкой (*das Kratzen am Kopf mit einem Finger oder einem Kugelschreiber*). Как отмечает К. Габшик, эта кинема указывает на то, что человек находится в стадии обдумывания какого-либо вопроса или же принятия важного решения [Habschick 2012: 368]. Наблюдая за человеком, почесывающим голову пальцем или ручкой, можно предположить, что он пытается ускорить процесс мышления или использует это действие как маневр, чтобы выиграть время.

Еще одним психологическим состоянием человека является спокойствие. Это состояние человека характеризуется умиротворением, расслабленностью и чувством безопасности. Анализируя ситуации применения кинем, выражающих спокойствие, нельзя не обратить внимание на то, что практически все эти кинемы выполняются той частью руки, которая в немецком языке обозначается словом *die Arme* (от плечей до кончиков пальцев). Это обусловлено тем, что, находясь в состоянии покоя, человек часто использует свои руки в качестве опоры. Примером, подтверждающим это, является использование кинемы *das Legen der*

Arme hinter den Kopf. Заводя руки за голову, человек демонстрирует желание отдохнуть физически, забыть о проблемах и насладиться покоем [Hanisch 2008: 90].

Спокойствие также может быть выражено с помощью кинемы, при которой обе руки человека свободно прилегают к телу (*beide Arme liegen am Körper an*). Расположенные таким образом руки свидетельствуют о внимательности и заинтересованности в общении с партнером. Особый интерес в этом отношении представляют взмахи руками во время ходьбы (*das Schwingen der Arme beim Gehen*). Р. Кестер считает, что размахивание руками есть отражение колебаний души человека, испытывающего чувства радости и умиротворения, и чем лучше человек себя чувствует, тем сильнее он машет руками [Köster 2003: 17].

3.5.3. Иллюстративные кинемы

Кинесические единицы, составляющие группу *иллюстративных кинем* (от лат. *illustratio* – наглядное изображение), служат для описания свойств предмета/лица, а также действий, выполняемых человеком в процессе межличностного взаимодействия. Базовыми признаками кинем этой группы являются наглядность, образность и информативность. Иллюстративные кинемы или кинемы-иллюстраторы образуют достаточно многочисленную группу кинесических единиц, употребление которых реализуется, главным образом, в трех направлениях: передача информации, создание образа и имитация бытовых действий человека.

Примером кинемы, применяемой для передачи информации, является потирание большого пальца о кончики других пальцев руки (*das Reiben des Daumens an den Fingerspitzen*). Данная кинема служит для обозначения недостатка или полного отсутствия денежных средств и используется в условиях обсуждения различных финансовых трудностей, среди которых: требование оплатить счет, просьба оказать материальную поддержку или указание на

большие финансовые затраты, связанные с предстоящей покупкой [Hanisch 2008: 131].

Говоря о кинесических единицах, выступающих в качестве информационного носителя, следует отметить, что в основе их употребления лежит детализированное описание объекта, физические параметры которого имеют принципиальное значение для жестикулирующего. Например, такая кинема, как измерение высоты рукой (*das Abmessen eine Höhe mit einer Hand*). Ее использование наблюдается в ситуациях, когда возникает необходимость в наглядной демонстрации высоты, роста, размера какого-либо предмета или лица [Hanisch 2008: 103]. Данная форма невербальной коммуникации позволяет создать более точную картину описываемого предмета и значительно усиливает впечатление на адресата.

Что касается кинесических единиц, применяемых для создания образа, то в основе их использования лежит идентификация с изображаемым объектом. Она заключается в заимствовании характерных для человека, животного или предмета признаков, которые обеспечивают его полное узнавание. К числу таких кинем относятся поигрывание мускулами рук (*das Spielen der Armmuskeln*) и демонстрация когтистой лапы пальцами рук (*das Formen eine Krallen mit den Fingern*). Применение первой кинемы чаще всего наблюдается в ситуациях, когда жестикулирующий хочет показать свою физическую силу, отождествляя себя с мускулистым атлетом [Hanisch 2008: 93]. Очевидное несоответствие реальных и демонстрируемых физических форм создает комический эффект и придает действиям коммуниканта оттенок несерьезности. Вторая кинема является, по мнению Х. Ганиша, открытой формой несогласия жестикулирующего с тем, что было сказано или сделано его партнером [Hanisch 2008: 131]. В основе кинемы лежит устрашающий образ когтистого животного. В реальности данная кинема не связана с агрессивным поведением и часто используется в шутку.

Анализируя особенности кинем имитативной направленности, следует отметить, что их использование обусловлено, главным образом, тремя факторами, а именно: физиологической потребностью, отсутствием возможности воспользоваться бытовыми предметами и сиюминутным психологическим состоянием. К кинемам физиологической направленности относятся так называемые «сигаретные пальцы» (*Zigarettenfinger*) и питье из руки (*das Trinken aus der Hand*). Что касается первой кинемы, то ее применение есть ничто иное как демонстрация желания курить [Hanisch 2008: 128]. Зажимая воображаемую сигарету между указательным и средним пальцами, коммуникант просит угостить своего собеседника сигаретой или предлагает составить ему компанию. Не менее наглядной является кинема, имитирующая процесс питья. Как отмечает Х. Ганиш, она выражает собой «чувство жажды», но также может служить приглашением выпить [Hanisch 2008: 105].

Как было отмечено выше, использование имитативных кинем нередко связано с отсутствием у человека возможности воспользоваться каким-либо бытовым предметом. В качестве примера можно привести кинему, имитирующую действия человека, говорящего по телефону (*Handgeste für „Telefonieren“/ Hand ans Ohr*). Чаще всего она используется в качестве напоминания о необходимости оставаться на связи [Bräunlein 2000: 66]. Следует отметить, что описываемая нами кинема не утратила своей актуальности и при появлении мобильных телефонов.

Еще одним примером является кинема, имитирующая процесс письма на руке (*das Schreiben in die Hand*). Она используется в ситуации, когда необходимо подписать документ или сделать заметки. Не имея при себе письменных принадлежностей, жестикулирующий с помощью данной кинемы просит дать ему ручку и бумагу [Hanisch 2008: 104]. В некоторых ситуациях использование кинем становится результатом сиюминутного эмоционального порыва. Одной из них является кинема, имитирующая удушение человека руками (*mit den Händen würgen*). Она имеет крайне негативную семантику, поскольку служит

проявлением агрессии и несет в себе опасность для жизни другого человека [Hanisch 2008: 108]. В качестве дополнительного примера можно привести кинему, имитирующую перерезание горла (*die Kelle durchschneiden*).

При выполнении этой кинемы человек проводит ребром ладони по горлу и таким образом демонстрирует адресату свою агрессию и ненависть. В основе данной кинемы лежит символическое представление о горле как месте сосредоточения жизни. Как известно, вдоль горла проходят две жизненноважные артерии, воздействие на которые может стать для человека фатальным. Это позволяет нам говорить о том, что данная кинема имеет исключительно негативную семантику и не рекомендуется к использованию даже в рамках неформального общения.

3.5.4. Амбивалентные кинемы

Кинесические единицы, образующие группу *амбивалентных кинем* (от лат. *ambo* – оба и *valentis* – имеющий силу) характеризуются наличием у одной и той же кинемы двух и более противоположных или не связанных между собой значений. Это такие кинемы, как *поднятие рук вверх* (*das Hochstrecken der Arme*) и *скрещивание запястий* (*das Überkreuzen der Handgelenke*).

По мнению Р. Кестера, специфика первой кинесической единицы заключается в том, что с одной стороны, она свидетельствует о переполняющих человека чувствах радости и восторга, а с другой стороны указывает на ситуацию, которая, с точки зрения коммуниканта, кажется безвыходной [Köster 2003: 17]. Рассматривая использование данной кинемы в его эмотивном контексте, необходимо отметить, что такая форма невербальной коммуникации чаще всего встречается на массовых концертах, где поднятые вверх руки служат показателем одобрения и являются стандартной моделью поведения для большинства представителей молодежных музыкальных течений. Однако анализируемая нами кинесическая комбинация имеет не только положительную, но и отрицательную семантику, поскольку нередко используется для

обозначения растерянности человека или безвыходности его состояния. Поднимая руки вверх, коммуникант демонстрирует, что полностью лишен способности действовать и целиком полагается на обстоятельства или окружающих его людей.

Особый интерес представляет кинема *das Überkreuzen der Handgelenke*. По словам Х. Ганиша, скрещивание запястий, с одной стороны, свидетельствует о покорности человека, его склонности поддаваться чужому влиянию, а с другой – о состоянии глубокой задумчивости [Hanisch 2008: 116, 117]. При этом необходимо знать, носит ли эта жестовая комбинация спонтанный характер или является для жестикулирующего вполне привычным явлением. В том случае, если скрещивание запястий наблюдается во время мыслительной активности человека, то данное положение рук следует рассматривать как проявление задумчивости.

Еще одним примером кинесической амбивалентности является кинема поднесения пальца ко рту (*einen Finger zum Mund nehmen*). Как отмечает Х. Ганиш, данная жестовая форма используется сразу в нескольких значениях. Так, если человек, прикладывая палец к губам, опускает глаза, то скорее всего он испытывает стеснение или неуверенность в себе. Если же его взгляд направлен вверх, это говорит о том, что человек пытается обдумать или вспомнить какую-то информацию [Hanisch 2008: 123]. К другим значениям этой кинемы относятся: готовность выразить свое мнение, нежелание прерывать речь другого человека и отказ комментировать чье-то выступление. Х. Ганиш отмечает, что если жестикулирующий поворачивает руку еще дальше, так, что край ладони обращен к наблюдателю, и надавливает вверх на обе губы, то кинема приобретает дополнительное значение. Человек сигнализирует наблюдателю, чтобы тот ничего не раскрывал. У обоих, очевидно, есть общий секрет [Hanisch 2019: 86].

3.5.5. Кинемы, отражающие черты характера человека

К этой группе кинем относятся кинесические единицы, служащие для выражения высокомерия, лживости, честности, педантичности и других свойств личности. Одним из примеров, отражающих высокомерие, является кинема, иллюстрирующая *подачу* руки в направлении сверху вниз (*das Geben der Hand von oben*). Она имеет древнюю традицию и возвращает нас в историческую эпоху, когда подача руки таким способом была частью этикета представителей дворянства и аристократии. Использование этой кинемы наблюдалось в разных ситуациях, но чаще всего на конных прогулках, когда господин невербально приказывал своему слуге спустить его с лошади. Сегодня данная кинесическая единица утратила свое первоначальное значение и служит выражением высокомерия и превосходства над окружающими в независимости от социального статуса, жестикулирующего [Hanisch 2008: 98].

Данное свойство личности также может быть выражено с помощью кинемы, более известной под названием «шпиль». При ее выполнении кончики пальцев обеих рук складываются вместе таким образом, что образуется фигура, напоминающая остроконечную крышу (*mit den Händen ein Spitzdach formen*). Высокомерие выражается здесь, вероятно, в том, что голова человека находится значительно выше уровня «крыши», что и приводит к появлению arrogance (лат. *arrogantia* – самомнение, надменность, высокомерие). Данная форма жестовой коммуникации наиболее характерна для политиков и общественных деятелей, стремящихся продемонстрировать свое превосходство над остальными членами общества.

Лживость, как и высокомерие, относится к числу деструктивных, а, значит, порицаемых качеств личности человека. Стремление создать у окружающих неверное впечатление о фактах для извлечения собственных выгод и формирует поведение лжеца. Сознательное искажение правды, или ложь, по мнению Л. Р. Хомковой и Е. С. Сотниковой, – «многогранное социальное явление,

занимающее важное место в коммуникативном поведении носителей языков» [Хомкова, Сотникова 2020: 287].

В современной немецкой жестовой культуре есть относительно небольшой объем кинесических единиц, выражающих данное свойство личности. К ним относится и кинема «ножницы» (не следует путать с жестом защиты «ножницы»). Она выполняется путем скрещивания указательного и среднего пальцев одной руки за спиной жестикулирующего (*mit zwei Fingern eine Schere formen*). Особенностью данной жестовой формы является то, что она скрыта от того, кого хотят обмануть. Выполняя этот жест, человек полностью отдает себе отчет в том, что он обманывает другого человека, однако это не является для него препятствием [Hanisch 2008: 98]. Скрещивая пальцы у себя за спиной, он как бы оправдывает свою ложь. Использование этой кинемы, вероятнее всего, связано с суеверием, согласно которому, если соврать и при этом скрестить пальцы за спиной, то сказанное не будет считаться ложью. В настоящее время эта кинема используется, в основном, детьми, но его значение от этого не меняется.

Еще одним средством жестового выражения лживости человека является касание пальцем носа (*sich mit dem Finger an die Nase fassen*). В основе данной кинемы, по мнению психологов, лежат определенные физиологические процессы. Так, когда человек говорит неправду, в его организме вырабатываются так называемые катехоламины – вещества, которые вызывают набухание слизистой оболочки носа. В этом контексте уместно напомнить о так называемой «реакции Пиноккио», поскольку нос очень незначительно увеличивается из-за повышенного кровяного давления, даже если это не заметно для неподготовленного наблюдателя. Возникающее в носу ощущение покалывания перерастает в зуд, который требует немедленного облегчения путем почесывания или прикосновения. Как мы видим из приведенного описания, данная кинема обладает одним очень важным преимуществом, а именно она является наиболее достоверным способом выявления лжи.

Положительным свойством личности, рассматриваемом нами в рамках разрабатываемой классификации, является честность, одна из главных человеческих добродетелей. Основными признаками честности традиционно считаются правдивость, искренность, способность признавать свою вину, следование моральным принципам. В процессе изучения невербальных средств выражения честности нами было выявлено небольшое количество примеров, включая такие кинемы, как касание рукой сердца (*mit der Hand ans Herz fassen*) и касание рукой левой стороны груди (*eine Hand an die linke Brustseite fassen*). Использование этих кинем чаще всего наблюдается в ситуациях, когда один человек пытается убедить другого в искренности своих мыслей и намерений. Прикладывая руку к груди в области сердца, жестикулирующий клянется в своей честности и невиновности.

Противоречивым свойством личности человека является педантичность. Она выражается в неукоснительном соблюдении всех правил и стремлении к порядку и точности. Специфика педантичности заключается в том, что ее нельзя отнести ни к положительным, ни к отрицательным чертам характера. Стремление к совершенству характеризует человека с положительной стороны, однако когда оно выходит за рамки разумного, педантичность приобретает негативную окраску. В качестве примера, иллюстрирующего это свойство личности, можно привести кинему, в соответствии с которой человек постоянно что-то стирает со стола (*das ständige Wischen etwas von der Tischplatte*). Применение этой кинемы, по мнению К. Габшика, обусловлено не только стремлением к идеальной чистоте, гляncy и гармонии, но также неспособностью или невозможностью самостоятельно справиться с обстановкой, вызывающей у жестикулирующего устойчивое чувство неприязни [Habschick 2012: 368]. Многократное и монотонное выполнение одних и тех же действий также может свидетельствовать о навязчивой идее или состоянии.

3.5.6. Кинемы, описывающие когнитивные процессы человека

Кинесические единицы, относящиеся к этой группе, отражают внешние признаки таких когнитивных (от *лат. cognitio* – познание) процессов, с помощью которых происходит обработка информации сознанием. Первое, на что в данном случае необходимо обратить внимание, это наличие тактильного контакта между пальцами рук и головой человека (лоб и виски). С точки зрения психологии невербального общения, это те области головы, которых чаще всего касается человек, когда пытается осмыслить или вспомнить какую-либо важную для него информацию. Это может быть проиллюстрировано на примере таких жестовых комбинаций, как прикладывание пальцев ко лбу (*das Legen der Finger an die Stirn*) и поглаживание висков кончиками пальцев (*das Streicheln der Schläfe mit den Fingerkuppen*). По мнению ученого, их использование часто сопровождается высоким умственным напряжением жестикулирующего и связано с необходимостью поиска новых идей [Habschick 2012: 368].

Не меньшее значение представляют такие кинемы, как хлопанье рукой по лбу (*das Klatschen gegen die Stirn mit der flachen Hand*) и постукивание пальцами по лбу (*das Klopfen mit den Fingern gegen die Stirn*). В отличие от ранее упомянутых кинем, данные телесные комбинации носят преимущественно спонтанный характер и выполняются с большей динамичностью. Так, хлопая себе рукой по лбу, человек сигнализирует о том, что он дошел до сути вопроса и готов поделиться своими соображениями с окружающими [Habschick 2012: 368].

Что касается постукивания пальцами по лбу, то это действие связано с процессами памяти человека. Глядя на того, кто выполняет такие движения, создается впечатление, что этот человек старается вспомнить нечто очень важное [Habschick 2012: 368]. При этом следует подчеркнуть, что чем сильнее и чаще удары, тем быстрее, по мнению жестикулирующего, удастся вспомнить необходимую информацию.

3.5.7. Другие кинемы

Кинесические единицы, входящие в группу так называемых *других кинем*, характеризуются тем, что каждая из них является единственной в своем роде и не может быть отнесена ни к одной из вышеперечисленных групп. Такого рода обособленность объясняется тем, что данные кинемы не имеют каких-либо замещающих их невербальных эквивалентов и не связаны ни с личностными характеристиками человека, ни с его состоянием, ни с формами межличностного взаимодействия. В качестве примеров можно привести такие кинемы, как указывание пальцами одной руки на ладонь другой (*das Weisen mit den Fingern einer Hand in den Handteller der anderen*) и поднятие руки (*das Heben des Armes*).

Применение первой кинесической единицы, по мнению К. Габшика, свидетельствует о перспективах, связанных с получением какой-либо материальной выгоды [Habschick 2012: 368]. В ее основе лежат стереотипные представления о материальном благополучии человека, символом которой в данном случае выступает ладонь. Употребление этой кинемы указывает на неудовлетворенность человека его нынешним материальным положением.

Использование второй кинесической единицы, согласно Х. Ганишу, есть ничто иное как попытка обратить на себя чье-то внимание [Hanisch 2008: 91]. Чаще всего данная жестовая форма применяется в тех ситуациях, когда коммуникантов разделяет большое расстояние или скопление людей. В таких случаях поднятие руки успешно сочетает в себе две функции, а именно, приветствие партнера и самоидентификацию.

Также представляет интерес кинема прикладывания пальца к сомкнутым губам (*das Halten des Fingers auf den geschlossenen Lippen*). По мнению М. Мачниг, использование данной кинемы говорит о том, что человек испытывает смешанные чувства. Он хочет принять участие в разговоре или дискуссии, но не знает как это сделать правильно и принимает верное, как ему кажется, решение воздержаться от любых комментариев [Matschnig 2012].

Таким образом, нами было установлено, что в невербальных материальных репрезентантах концепта *ARM*, а именно в кинесических или жестовых комбинациях, отражается не только мир физический (*напр.* das Abmessen eine Höhe mit einer Hand), но и мир душевный (*напр.* das Überkreuzen der Handgelenke). «Вещные» репрезентанты концепта могут являться той точкой, через которую происходит воплощение различных духовных реальностей, своеобразный прорыв из мира духовного в мир предметный и обратно.

Выводы по третьей главе

1. Базовая онтологическая категория *профанное* рассматривается как нечто находящееся ниже уровня сакрального и не проявляющее признаков сакрального (в социологии), трактуется как форма бытия, или форма мировосприятия, сопровождающаяся сопротивлением человека всему, что связано с сакральным (в философии), представляет собой сложное абстрактное понятие, актуализируемое через множество значений (в лингвистике). Классификация профанного, в основе которой лежит степень приближенности профанного к сакральному, позволила нам выделить четыре типа: внесакральное, предсакральное, околосакральное и десакрализованное.

2. Практическое использование нашей классификации профанного продемонстрировано на примере философской драмы И. В. фон Гете «Фауст». Каждый тип реализуется через определенный набор языковых средств с соматическими компонентами. Так, индикаторами внесакрального типа профанного являются соматизмы *Arm, Hand, Finger*, для околосакрального – *Finger*, для предсакрального – *Finger* и *Hand*, а для десакрализованного – *Hand*. Примеров с компонентами *Daumen, Nagel, Ellbogen, Faust* и *Handgelenk* в произведении не найдено. По степени приближенности к сакральному ближе всех находится околосакральный тип профанного, дальше всех – внесакральный. Все четыре типа профанного в большей или меньшей степени способствуют воплощению концепта *ARM* и отражают своеобразное преобразование профанного в сакральное и наоборот.

3. Профанное пространство концепта *ARM* формируют не только его отдельные слова-репрезентанты, но и многочисленные фразеологизмы с соматическими компонентами *Hand, Finger, Arm, Daumen, Nagel, Ellbogen, Faust* и *Handgelenk*. Нами было установлено, что компоненты-соматизмы употребляются во фразеологических выражениях с различной степенью частотности. Так, фразеологизмы, в состав которых входят слова *Arm, Hand* и *Finger*, являются самыми употребительными. Относительно небольшую группу

составляют фразеологизмы, в состав которых входят такие слова, как *Daumen*, *Nagel*, *Ellbogen*, *Faust* и *Handgelenk*. Объяснить это можно, по-видимому, наибольшей активностью в выполнении определённых действий именно рук(и), кисти(ей) рук(и) и пальца(ев), чем больших(ого) пальц(а)ев, ногтей, локтей, кулак(а)ов и запястья.

4. С помощью фразеологических единиц с соматическими компонентами внутри концепта *ARM* формируется промежуточная (между сакральным и профанным) область для описания внутреннего (душевного) мира человека, посредством которой описываются его положительные или отрицательные черты характера, даётся позитивная и/или негативная оценка человеческим качествам и поступкам в определённых ситуациях, передаётся внутреннее состояние человека.

5. Если во фразеологизмах внутренний мир человека представлен имплицитно, поскольку за «материальными» соматизмами скрывается идеальная сфера (их переносное значение), то невербальные средства коммуникации, а именно кинемы с участием рук(и) и её частей представляют собой своеобразный «портал», через который мир душевный эксплицитно проявляется в мире физическом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящем диссертационном исследовании была произведена реконструкция концепта *ARM* в сакральном и профанном пространствах немецкого языка в русле теoантропокосмической парадигмы. В рамках этого направления концепт предстает как универсальный феномен, реализуемый при взаимодействии сакрального и профанного пространств. На основе полученных данных построена целостная модель концепта *ARM* в немецком языке.

Реализация концепта *ARM* в профанном пространстве языка проведена путем решения следующих задач: толкование понятия «профанное» в социологии, философии и лингвистике, анализ языковых средств с соматическими компонентами в художественном тексте, изучение соматической фразеологии и средств невербальной коммуникации в современной немецкой культуре.

Сопоставив мнения социологов и философов о содержании понятия «профанное», мы констатировали, что профанное – это форма человеческого существования или мировосприятия, которая не имеет явных признаков сакрального. В языке профанное выступает как абстрактное неоднородное понятие, которое не противостоит сакральному, а лишь отдалено или приближено к нему в той или иной степени.

На основе данных этимологических словарей была разработана классификация профанного, результатом которой явилось разделение профанного на четыре основных типа. Эта классификация была применена при анализе языковых средств с соматическими компонентами в философской драме И. В. фон Гете «Фауст», в результате чего было установлено, что каждый из выявленных нами типов профанного соотносится с конкретными соматизмами и отражает определенное внутреннее (душевное) состояние человека.

Разработана классификация немецких соматических фразеологизмов с компонентом *Arm* и имплицитными компонентами *Hand, Finger, Daumen, Nagel, Ellbogen, Faust* и *Handgelenk*; сформированы тематические группы

фразеологизмов, наиболее многочисленными из которых явились те, которые описывают черты характера человека, поступки человека и внутреннее состояние человека. Входящие в их состав соматические компоненты в совокупности образуют единое целое и свидетельствуют о гармоничном сосуществовании предметного и духовного миров.

Изучены и проанализированы невербальные средства репрезентации концепта *ARM* в немецком языке. На основе данных современной лингвистической и психологической литературы разработана классификация кинем по частоте участия руки и ее частей в процессе межличностного общения. По итогам классификации установлено, что *Arm*, *Hand* и *Finger* чаще всего задействованы в процессе коммуникации. Они служат главным «орудием» человека при контакте с окружающей средой и способствуют укреплению взаимосвязи физического и духовного начал.

Рассмотрение концепта немислимо без обращения к сфере сакрального. Анализ сакральной стороны концепта *ARM* значительно обогащает исследование концепта. Моделирование концепта *ARM* в сакральном пространстве языка достигается путем изучения и анализа содержания понятия «сакральное», языковых средств репрезентации концепта *ARM* в язычестве и христианстве, средств невербальной репрезентации концепта *ARM* в христианстве.

Языческое сакральное пространство концепта *ARM* представлено немецкими суевериями с компонентом *Arm* и имплицитными компонентами *Hand*, *Finger*, *Daumen*, *Nagel*, *Ellbogen*, *Faust* и *Handgelenk*. Большая часть этих суеверий связана с использованием кистей, пальцев и ногтей. Это свидетельствует о том, что в язычестве кисть руки воспринимали как особое сакральное пространство, через которое осуществлялась взаимосвязь между человеком и потусторонним миром.

Христианское сакральное пространство концепта *ARM* представлено библейскими фразеологизмами и немецким литургическим жестом с ключевым компонентом *Arm*. Как показал анализ ситуаций их использования в Библии и

немецкой литургии, они отражают различные стороны духовной жизни христианского народа и являются местом пересечения Божественной и человеческой энергий.

Полученные нами результаты исследования открывают перспективы для дальнейшего изучения концепта *ARM* в немецком языке, например, в рекламном, социологическом, политическом и других видах текста. Разработанная методика описания концепта также может быть использована по отношению к концептам, имеющим билатеральную природу.

Логическим завершением проведенного концептологического анализа стало создание графической модели концепта *ARM*, позволяющей проследить онтологию развития данного концепта в сакральном и профанном пространствах немецкого языка (см. Рис. 5).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алефиренко, Н. Ф. Поэтическая энергия слова. Синергетика языка, сознания и культуры / Н. Ф. Алефиренко. – М. : Academia, 2002. – 394 с. – ISBN 5-87444-158-1. – Текст : непосредственный.
2. Антропоцентризм. – Текст : электронный // БРЭ – Большая Российская энциклопедия : [сайт]. – 2005. – URL : <https://bigenc.ru/philosophy/text/702474> (дата обращения: 07.01.2017).
3. Архипкина, Л. В. Немецкие фразеологические единицы с компонентами-соматизмами в лингвокогнитивном и культурном аспектах : специальность 10.02.04 «Германские языки» : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Архипкина Любовь Валериевна; Московский государственный областной университет. – Москва, 2007. – 23 с. – Библиогр. : с. 19-23. – Текст : непосредственный.
4. Аскольдов, С. А. Концепт и слово / С. А. Аскольдов. – Текст : непосредственный // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология; под. ред. В. П. Нерознака. – М. : Academia, 1997. – С. 265-279.
5. Афанасьев, А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян : в 3 т. / А. Н. Афанасьев. – М. : Изд-во Эксмо; СПб. : Terra Fantastica, 2002. – 768 с. – ISBN 5-7921-0568-5. – Текст : непосредственный.
6. Бабенко, Л. Г. Лингвистический анализ художественного текста : учеб. для вузов по специальности «Филология» / Л. Г. Бабенко, И. Е. Васильев, Ю. В. Казарин. – Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2000. – 532 с. – ISBN 5-7525-1078-3. – Текст: непосредственный.
7. Бабушкин, А. П. Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка / А. П. Бабушкин. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 1996. – 103 с. – ISBN 5-7455-0916-3. – Текст : непосредственный.

8. Бабушкин, А. П. Когнитивная лингвистика и семасиология: монография / А. П. Бабушкин, И. А. Стернин. – Воронеж : ООО «Ритм», 2018. – 229 с. – ISBN 978-5-6041754-5-3. – Текст : непосредственный.
9. Башкова, Н. В. Преображение человека в философии русского космизма: монография / Н. В. Башкова. – 2-е изд., доп. – М. : Директ-Медиа, 2013. – 272 с. – ISBN 978-5-4458-2044-4. – Текст : непосредственный.
10. Безлепкин, Н. И. Философия языка в России: к истории русской лингвофилософии / Н. И. Безлепкин. – СПб. : Изд-во «Искусство», 2002. – 272 с. – ISBN 5-210-01555-6. – Текст : непосредственный.
11. Бенвенист, Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист. – М. : Изд-во «Прогресс», 1974. – 448 с. – Текст : непосредственный.
12. Бенъямин, В. О языке вообще и о языке человека / В. Бенъямин. – Текст : непосредственный // Учение о подобии : медиаэстетические произведения: сб. науч. тр.; Пер. с нем. И. Болдырева и др. – М: РГГУ, 2012. – С. 7-26. – ISBN 978-5-7281-1276-1.
13. Беседина, Н. А. Метод концептуально-репрезентативного анализа в когнитивных исследованиях языка / Н. А. Беседина. – Текст : непосредственный // Принципы и методы когнитивных исследований языка : сб. науч. трудов. – Тамбов : Изд-во ТГУ имени Г. Р. Державина, 2008. – С. 61-72.
14. Беседина, Н. А. Морфологически передаваемые концепты : монография / Н. А. Беседина. – М. ; Тамбов : Изд-во ТГУ ; Изд-во БелГУ, 2006. – 214 с. – ISBN 5-9571-0188-5. – Текст : непосредственный.
15. Бирих, А. К., Мокиенко В. М., Степанова Л. И. Русская фразеология. Историко-этимологический словарь / Под ред. В. М. Мокиенко. – 3 изд., испр. и доп. – М. : Астрель, АСТ, Люкс, 2005. – 926 с. – ISBN 5-17-029253-8. – Текст : непосредственный.

16. Бог. – Текст : электронный // БРЭ – Большая Российская Энциклопедия: [сайт]. – 2005. – URL : https://bigenc.ru/religious_studies/text/1871354 (дата обращения: 07. 01. 2017).
17. Болдырев, Н. Н. Когнитивная семантика : курс лекций по англ. филологии / Н. Н. Болдырев. – М. : Директ-Медиа, 2016. – 123 с. – ISBN 978-5-4475-56686-6. – Текст : непосредственный.
18. Буевич, А. А. Взаимоотношение языка и религии сквозь призму духовно-религиозного кода русской лингвокультуры / А. А. Буевич. – Текст : непосредственный // Метафизика. – 2016. – № 4 (22). – С. 111-122.
19. Булгаков, С. Н. Философия имени / С. Н. Булгаков. – СПб. : Наука, 1976. – 278 с. – Текст : непосредственный.
20. Булгаков, С. Н. Философия имени / С. Н. Булгаков. – М. : Директ-Медиа, 2014. – 247 с. – ISBN 978-5-4475-0118-1. – Текст : непосредственный.
21. Бутакова, Л. О. Динамика ментального существования: проблемы методологии лингвокогнитивного моделирования / Л. О. Бутакова – Текст : непосредственный // Реальность, язык и сознание : сб. науч. тр. – Тамбов : Изд-во ТГУ им Г. Р. Державина, 2005. – С. 51-56.
22. Вакк, Ф. А. О соматической фразеологии эстонского языка / Ф. А. Вакк. – Текст : непосредственный // Вопросы фразеологии и составления фразеологических словарей : материалы IX Всесоюзного координационного совещания. – Баку : Изд-во АН АзССР, 1968. – С. 23.
23. Верхотурова, Т. Л. Знаковость поведения человека сквозь призму языка / Т. Л. Верхотурова, Л. В. Слуднева. – Текст : непосредственный // Вестник ПГУ. – 2020. – № 1. – С. 134-139.
24. Воркачев, С. Г. Лингвокультурный концепт: типология и области бытования : монография / С. Г. Воркачев и др.; под ред. С. Г. Воркачева – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2007. – 400 с. – ISBN 978-5-9669-0290-2. – Текст : непосредственный.

25. Гадомский, А. К. Теолингвистика и грамматика / А. К. Гадомский. – Текст : непосредственный // Ученые записки ТНУ. Серия : Филология. – 2006. – Т. 19 (58), вып. 4. – С. 15-25.
26. Гадомский, А. К. Религиозный язык – теолингвистика – языкознание / А. К. Гадомский. – Текст : непосредственный // Ученые записки ТНУ. Серия : Филология. – 2007. – Т. 20 (59), вып. 1. – С. 287-292.
27. Гадомский, А. К. Теолингвистические исследования в славянском языкознании / А. К. Гадомский. – Симферополь : ООО «Форма», 2017. – 320 с. – ISBN 978-5-6040162-5-1. – Текст : непосредственный.
28. Гак, В. Г. Особенности библейских фразеологизмов в русском языке в сопоставлении с французскими библеизмами / В. Г. Гак. – Текст : непосредственный // Вопросы языкознания. – 1997. – № 5. – С. 55-56.
29. Горбенко, В. Д. К вопросу о коммуникативном и некоммуникативном невербальном поведении / В. Д. Горбенко. – Текст : непосредственный // Вестник СПбГУ. – 2007. – № 4 (1). – С. 63-68.
30. Горелов, И. Н. Невербальные компоненты коммуникации / И. Н. Горелов; отв. ред. В. Н. Ярцева; предисл. В. И. Карасика. – М. : URSS, 2009. – 112 с. – ISBN 978-5-397-00746-7. – Текст : непосредственный.
31. Гудков, Д. Б. Телесный код русской культуры : материалы к словарю / Д. Б. Гудков, М. Л. Ковшова. – М. : Гнозис, 2007. – 285 с. – ISBN 978-5-94244-013-8. – Текст : непосредственный.
32. Гумбольдт, В. фон. Язык и философия культуры / В. фон Гумбольдт. – М. : Изд-во «Прогресс», 1985. – 450 с. – Текст : непосредственный.
33. Гумбольдт, В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт; Пер. с нем. яз. под ред. Г. В. Рамишвили и с послесл. А. В. Гулыги и В. А. Звегинцева. – М. : ОАО ИГ «Прогресс», 2000. – 400 с. – ISBN 5-01-004661-X. – Текст : непосредственный.

34. Баранов, А. Н., Добровольский, Д. О. Основы фразеологии (краткий курс) : учеб. пособие / А. Н. Баранов, Д. О. Добровольский. – М. : Флинта, 2014. – 312 с. – ISBN 978-5-9765-1567-3. – Текст : непосредственный.
35. Дубровина, К. Н. Библейские фразеологизмы в русской и европейской культуре / К. Н. Дубровина. – М. : Флинта : Наука, 2012. – 264 с. – ISBN 978-5-9765-0983-2. – Текст : непосредственный.
36. Дугин, А. С. Этносоциология / А. С. Дугин. – М. : Академический Проект, 2011. – 619 с. – ISBN 978-5-8291-1319-3. – Текст : непосредственный.
37. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм; пер. с фр. А. Апполонова и Т. Котельниковой; под науч. ред. А. Апполонова. – М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. – 736 с. – ISBN 978-5-7749-1370-1. – Текст : непосредственный.
38. Жаботинская, С. А. Концептуальная модель частеречных систем : фрейм и скрипт / С. А. Жаботинская – Текст : непосредственный // Когнитивные аспекты языковой категоризации: сб. науч. тр. – Рязань : Изд-во РГПУ, 2000. – С. 15-21.
39. Зарин, С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этикобогословское исследование / С. М. Зарин. – М. : Православный паломник, 1996. – 693 с. – Текст : непосредственный.
40. Иванова, И. Е. Пропозициональные модели гендерного эссенциализма в английской и русской фразеологии : компаративный анализ / И. Е. Иванова. – Текст : непосредственный // Лингвистика и лингводидактика в свете современных научных парадигм : сб. науч. трудов. – Иркутск : Изд-во Аспринт, 2020. – С. 162-170.
41. Казаков, Г. А. Сакральная лексика в системе языка / Г. А. Казаков. – М. : ИД «КДУ», 2016. – 142 с. – ISBN 978-5-98227-993-4. – Текст : непосредственный.

42. Кайуа, Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайуа; Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. – М. : ОГИ, 2003. – 296 с. – ISBN 5-94282-172-0. – Текст : непосредственный.
43. Карасик, В. И. Языковая матрица культуры / В. И. Карасик. – М. : Гнозис, 2013. – 320 с. – ISBN 978-5-94244-043-5. – Текст : непосредственный.
44. Карасик, В. И. Языковой круг: личность, концепт, дискурс / В. И. Карасик. – Волгоград : Перемена, 2002. – 477 с. – ISBN 5–88234–552–2. – Текст : непосредственный.
45. Коммуникация. – Текст : электронный // НСЭ – Национальная социологическая энциклопедия: [сайт]. – 2002. – URL : <https://voluntary.ru/termin/kommunikacija.html> (дата обращения: 5.09.2013).
46. Концепт. – Текст : электронный // НФС – Новейший философский словарь: [сайт]. – 1999. – URL : <https://rus-new-philosophy.slovaronline.com/616-КОНЦЕПТ> (дата обращения: 16. 08. 2020).
47. Красавский, Н. А. Концепт «Отчаяние» в повести Стефана Цвейга «Письмо незнакомки» / Н. А. Красавский. – Текст : непосредственный // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 5 (35) : в 2-х ч. Ч.1. – С. 82-85.
48. Кравченко, О. Н. Словообразовательный потенциал соматизмов сердце и голова (на материале английского, немецкого и русского языков) : специальность 10.02.19 «Теория языка» : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Кравченко Ольга Николаевна; Белгородский государственный университет. – Белгород, 2009. – 191 с. – Библиогр.: с. 176-191. – Текст : непосредственный.
49. Крейдлин, Г. Е. Невербальная семиотика : язык тела и естественный язык / Г. Е. Крейдлин. – М. : Новое литературное обозрение, 2002. – 592 с. – ISBN 5-86793-194-3. – Текст : непосредственный.
50. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М. : ОГИЗ, 1937. – 518 с. – Текст : непосредственный.

51. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс; пер. с фр. В. В. Иванова. – М. : ЭКСМО – Пресс, 2001. – 512 с. – ISBN 5-04-008349-1. – Текст : непосредственный.
52. Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1990. – 269 с. – ISBN 5-211-01092-2. – Текст : непосредственный.
53. Лосев, А. Ф. Бытие – имя – космос / А. Ф. Лосев; сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1993. – 958 с. – ISBN 5-244-00717-3. – Текст : непосредственный.
54. Луджиева, А. С. Функционирование соматических фразеологизмов в русском языке / А. С. Луджиева, Д. А. Сусеева. – Текст : непосредственный // Вестник КГУ. – 2012. – № 4 (16). – С. 71-74.
55. Маковский, М. М. У истоков человеческого языка / М. М. Маковский. – 2-е изд. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 176 с. – ISBN 978-5-397-02479-2. – Текст : непосредственный.
56. Маслова, В. А. Введение в когнитивную лингвистику: учебное пособие / В. А. Маслова. – М. : Флинта, 2008. – 293 с. – ISBN 978-5-89349-748-9. – Текст : непосредственный.
57. Маслова, В. А. Когнитивная лингвистика : учебное пособие / В. А. Маслова. – Минск: ТетраСистемс, 2008. – 272 с. – ISBN 978-985-470-780-8. – Текст : непосредственный.
58. Мечковская, Н. Б. Язык и религия / Н. Б. Мечковская. – М. : Агентство «ФАИР», 1998. – 352 с. – ISBN 5-88641-097-X. – Текст : непосредственный.
59. Модель. – Текст : электронный // БРЭ – Большая российская энциклопедия: [сайт]. – 1999. – URL : <https://bigenc.ru/philosophy/text/2221671> (дата обращения: 16. 08. 2020).
60. Огнева, Е. А. Когнитивное моделирование концептосферы художественного текста / Е. А. Огнева. – М. : Эдитус, 2013. – 282 с. – ISBN 978-5-906162-82-3. – Текст : непосредственный.

61. Омельченко, С. Р. Концепт и семантика слова / С. Р. Омельченко – Текст : непосредственный // Проблемы вербализации концептов в семантике языка и текста : сб. науч. трудов. – Волгоград : Изд-во ВГПУ «Перемена», 2003. – С. 31-33.
62. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008. – 274 с. – ISBN 978-5-288-04560-8. – Текст : непосредственный.
63. Пивоваров, Д. В. Философия религии : учеб. пособие / Д. В. Пивоваров. – М. : Академический проект; Екатеринбург : Деловая книга, 2006. – 640 с. – ISBN 5-8291-0599-3. – Текст : непосредственный.
64. Пименова, М. В. Типы концептов и этапы концептуального исследования / М. В. Пименова. – Текст : непосредственный // Вестник КемГУ, – 2013, – №2 (54). – С. 127-131.
65. Пименова, М. В. Душа и дух: особенности концептуализации : монография / М. В. Пименова. – Кемерово : ИПК «Графика», 2004. – 386 с. – ISBN 5-93664-010-5. – Текст : непосредственный.
66. Пиотровский, Р. Г. Моделирование в лингвистике / Р. Г. Пиотровский. – Текст : непосредственный // Вопросы романского и общего языкознания : сб. науч. трудов. – СПб. : РГПУ им. А. И. Герцена, 1998. – С. 86-96.
67. Поваляева, И. А. Невербальные средства общения / И. А. Поваляева, О. А. Рутер. – Ростов н/Дону : Феникс, 2004. – 352 с. – ISBN 5-222-05261-3. – Текст : непосредственный.
68. Попова, З. Д. Очерки по когнитивной лингвистике / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – Воронеж : Истоки, 2001. – 189 с. – ISBN 5-88242-189-6. – Текст : непосредственный.
69. Попова, З. Д. Когнитивная лингвистика / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – М. : АСТ : Восток-Запад, 2007. – 314 с. – ISBN 978-5-17-045103-6. – Текст : непосредственный.

70. Постовалова, В. И. Наука о языке в свете идеала цельного знания / В. И. Постовалова. – Текст : непосредственный // Язык и наука конца 20 века; под ред. Ю. С. Степанова. – М. : Ин-т языкознания РАН, 1995. – С. 342-420.
71. Постовалова, В. И. Религиозные концепты в православном мирозерцании (опыт теолингвистического анализа) / В. И. Постовалова. – Текст : непосредственный // Критика и семиотика. – 2014. – № 2. – С. 127-148.
72. Постовалова, В. И. Лингвистическая реальность и пути ее постижения (Восхождение к интегральным парадигмам) / В. И. Постовалова. – Текст : непосредственный // Метафизика. – 2016. – № 4 (22). – С. 59-75.
73. Постовалова, В. И. Теолингвистика в современном гуманитарном познании: истоки, основные идеи и направления / В. И. Постовалова. – Текст : электронный // Научно-педагогический журнал Восточной Сибири Magister Dixit. – 2012. – № 4. – С. 107-216. – URL : https://www.elibrary.ru/download/elibrary_18263382_40074746.pdf (дата обращения : 11.07. 2020).
74. Постовалова В. И. Наука о языке в свете идеала цельного знания: в поисках интегральных парадигм / В. И. Постовалова. – М. : Ленанд, 2016. – 272 с. – ISBN 978-5-9710-2461-3. – Текст : непосредственный.
75. Режабек, Е. Я. Мифомышление: когнитивный анализ / Е. Я. Режабек. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 304 с. – ISBN 5-354-00174-9. – Текст : непосредственный.
76. Ростова, Н. Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека : монография / Н. Н. Ростова. – М. : Проспект, 2017. – 432 с. – ISBN 978-5-392-24204-7. – Текст : непосредственный.
77. Сазонова, А. А. Сакральный смысл рукоположения (Handauflegung) (на материале новозаветных библейских текстов в переводе М. Лютера) / А. А. Сазонова. – Текст : непосредственный // Вестник МГЛУ. – 2015. – № 3 (714). – С. 182-192.

78. Селезнёва, Е. Г. Национальная специфика фразеологической концептуализации (на материале русской и немецкой соматической фразеологии) : специальность 10.02.19 «Теория языка» : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Селезнёва Елена Геннадьевна; Воронежский государственный университет. – Воронеж, 2006. – 295 с. – Библиогр. : с. 278-295. – Текст : непосредственный.
79. Серова, Н. В. Вклад В. С. Соловьева в развитие философии языка в России / Н. В. Серова. – Текст : непосредственный // Соловьевские исследования : сб. науч. трудов / Редкол. : М. В. Максимов, А. П. Козырев, М. И. Ненашев, и др. – Вып. 1(57) : / Гл. ред. М. В. Максимов. – Иваново : Изд-во ИГЭУ им. В. И. Ленина, 2018. – С. 21-34.
80. Соловьев, В. С. Красота в природе. Смысл любви / В. С. Соловьев – М. : Директ-Медия, 2012. – 134 с. – ISBN 978-5-4458-0358-4. – Текст : непосредственный.
81. Соловьев, С. Н. Чтения о Богочеловечестве / В. С. Соловьев. – М. : Директ-Медиа, 2012. – 211 с. – ISBN 978-5-4460-2389-9. – Текст : непосредственный.
82. Соловьев, С. Н. Оправдание добра. Нравственная философия / В. С. Соловьев. – М. : Директ-Медиа, 2012. – 586 с. – ISBN 978-5-4460-2390-5. – Текст : непосредственный.
83. Соссюр, Ф. де. Труды по языкознанию (пер. с франц.): под ред. А. А. Холодовича / Ф. де. Соссюр. – М. : Прогресс, 1977. – 695 с. – Текст : непосредственный.
84. Степаненко, В. А. Слово / Logos / Имя – имена – слова : сравнительно-типологический анализ концепта «Душа. Seele. Soul» (на материале русского, немецкого и английского языков) : специальности: 10.02.04 «Германские языки», 10.02.20 «Сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание» : диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук / Степаненко

- Валентина Анатольевна ; Иркутский государственный лингвистический университет. – Иркутск, 2006. – 383 с. – Библиогр. : с. 350-384. – Текст : непосредственный.
85. Степаненко, В. А. Онтолингвистика как одно из направлений в изучении концептов / В. А. Степаненко. – Текст : непосредственный // Система обеспечения качества лингвистического образования: инновационные подходы : материалы научно-практической конференции в рамках Инновационной образовательной программы МГЛУ «Система формирования языковой компетентности – важный фактор инновационного развития России (Лингвапарк)», Иркутск, 15–19 сентября 2008 г. – Иркутск : Изд-во ИГЛУ, 2008. – С. 30-32.
86. Степаненко, В. А. Метод моделирования в теолингвистике: креационная модель мироздания / В. А. Степаненко. – Текст : непосредственный // Лингвокультурологические исследования. Логический анализ языка. Понятие веры в разных языках и культурах / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, М. Л. Ковшова. – М. : Гнозис, 2018. – ISBN 978-5-94244-066-4. – С. 483-495.
87. Степаненко, В. А. Теолингвистика в современном религиозном дискурсе / В. А. Степаненко. – Текст : электронный // Научно-педагогический журнал Восточной Сибири Magister Dixit. – 2011. – № 3. – С. 11-16. – URL : https://www.elibrary.ru/download/elibrary_17687040_28297402.pdf (дата обращения : 10.07.2020)
88. Степаненко, В. А. Теолингвистика? – Да, Теолингвистика / В. А. Степаненко. – Текст : непосредственный // Вестник ИГЛУ. – 2012. – № 2 (18). – С. 221-226.
89. Степаненко, В. А. Прототипическая модель мироздания по данным ассоциативных словарей и концептуальных метафор / В. А. Степаненко. – Текст : непосредственный // Прототипические и непрототипические единицы в языке: кол. монография / отв. ред. Л. М. Ковалёва; под ред. С. Ю. Богдановой, Т. И. Семёновой. – Иркутск : ИГЛУ, 2012. – С. 175-203.

90. Степаненко, В. А. [рецензия] / В. А. Степаненко. – Текст : непосредственный // Вестник НГУ. Серия : Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2014. – Т. 12, вып. 2. – С. 95-97. – Рец. на кн. : Der gepredigte Gott linguistisch gesehen. Gottesbilder im Vergleich / E. Kucharska-Dreiss. Insingen : Akademische Verlagsoffizin Bauer & Raspe, 2. Auflage, 2014. 256 S.
91. Степанов, Ю. С. Концепты. Тонкая пленка цивилизации / Ю. С. Степанов. – М. : Языки славянских культур, 2007. – 248 с. – ISBN 5-9551-0205-1. – Текст : непосредственный.
92. Телия, В. Н. Русская фразеология : Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты / В. Н. Телия – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – 284 с. – ISBN 5-88766-047-3. – Текст : непосредственный.
93. Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. писания Ветхого и Нового Завета : в 7 т. / под редакцией А. П. Лопухина. – М. : ДАРЪ, 2008. – 960 с. – ISBN 978-5-485-00188-9. – Текст : непосредственный.
94. Трубецкой, Н. С. Основы фонологии / Н. С. Трубецкой; Пер. с нем. А. А. Холодовича; под ред. С. Д. Кацнельсона. – М. : Аспект Пресс, 2000. – 351 с. – ISBN 5-7567-0250-4. – Текст : непосредственный.
95. Успенский, Б. А. Крест и круг : из истории христианской символики / Б. А. Успенский. – М. : Языки славянских культур, 2006. – 488 с. – ISBN 5-9551-0108-X. – Текст : непосредственный.
96. Флоренский, П. А. Имена / П. А. Флоренский. – Харьков : Фолио; М. : АСТ, 2003. – 439 с. – ISBN 966-03-0749-7. – Текст : непосредственный.
97. Флоренский, П. А. Сочинения. В 4 т. Т. 3 / Сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев). – М. : Мысль, 2000. – 623 с. – ISBN 5-244-00241. – Текст : непосредственный.

98. Франк, С. Л. Духовные основы общества : сборник / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 510 с. – ISBN 5-250-01494-1. – Текст : непосредственный.
99. Франк, С. Л. Русское мировоззрение / С. Л. Франк. – СПб. : Наука, 1996. – 738 с. – ISBN 5-02-028327-4. – Текст : непосредственный.
100. Хомкова, Л. Р. Понятие «ложь» в русском и немецком языковом сознании / Л. Р. Хомкова, Е. С. Сотникова. – Текст : непосредственный // На пересечении языков и культур. Актуальные вопросы гуманитарного знания : сб. науч. трудов. – Киров : Изд-во «Университет-Плюс», 2020. – С. 286-292.
101. Хроленко, А. Т. Параязык и филология / А. Т. Хроленко. – Текст : электронный // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. – 2014. – № 3 (31). – С. 98-109. – URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/parayazyk> (дата обращения : 01.02.2021).
102. Хюбнер, К. Истина мифа / К. Хюбнер; Пер. с нем. – М. : Республика, 1996. – 448 с. – ISBN: 5-250-02595-1. – Текст : непосредственный.
103. Черемисинова, Е. П. Морально-этический концепт righteousness в религиозном дискурсе / Е. П. Черемисинова, Т. И. Семенова. – Текст : непосредственный // Лингвистика и лингводидактика в свете современных научных парадигм : сб. науч. трудов. – Иркутск : Издательство Аспринт, 2020. – С. 83-94.
104. Четырина, А. М. Лексикографическое представление фрагмента языковой картины мира: религиозная лексика в «словаре церковнославянского и русского языка» : специальность 10.02.01 «Русский язык» : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Четырина Анна Михайловна ; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена. – Санкт-Петербург, 2008. – 229 с. – Библиогр. : с. 209-228. – Текст : непосредственный.

105. Щирова, В. С. Соматические фразеологизмы немецкого языка в конитивно-дискурсивном аспекте (на материале периодической печати) : специальность 10.02.04 «Германские языки» : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Щирова Виктория Сергеевна; Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина. – Тамбов, 2005. – 225 с. – Библиогр. : с. 209-225. – Текст : непосредственный.
106. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с. – ISBN 5-211-03160-1. – Текст : непосредственный.
107. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде; пер. с фр. В. П. Большакова. – 4-е изд. – М. : Академический проект, 2010. – 251 с. – ISBN 978-5-8291-1125-0. – Текст : непосредственный.
108. Augst, H. A. Das große Buch der Umgangsformen / H. A. Augst. – Baden-Baden : Humboldt Verlags GmbH, 2004. – 192 S. – ISBN 3-929285-96-7. – Text : unvermittelt.
109. Benjamin, W. Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen / W. Benjamin. – Gottingen : BoD – Books on Demand, 2019. – 24 S. – ISBN 3965420933. – Text : unvermittelt.
110. Birdwhistell, R. L. Kinesics and Context : Essays on Body Motion Communication / R. L. Birdwhistell. – Pennsylvania : University of Pennsylvania Press, 1970. – 352 p. – ISBN 0812201280. – Text : unmediated.
111. Birdwhistell, R. L. Introduction to Kinesics : An Annotation System for Analysis of Body Motion and Gesture / R. L. Birdwhistell. – Washington : Department of State Foreign Service Institute, 1952. – 75 p. – ISBN 9780598961907. – Text : unmediated.
112. Bräunlein, J. Der sprechende Knochen: Perspektiven von Telefonkulturen / J. Bräunlein, B. Flessner. – Würzburg : Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2000. – 156 S. – ISBN 3826017315. – Text : unvermittelt.

113. Crystal, D. Whatever happened to theolinguistics? / D. Crystal. – Text : unmediated // Religion, Language and the Human Mind; ed. by : Paul Chilton, Monika Kopytowska. – New York : Oxford University Press, 2018. – p. 3-19. – ISBN 978-0-19-063664-7.
114. Ebeling, G. Einführung in Theologische Sprachlehre / G. Ebeling. – Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, 1971. – 264 S. – ISBN 316150447X. – Text : unvermittelt.
115. Ekman, P. The Repertoire of Nonverbal Behaviour : Categories, Origins, Usage and Coding / P. Ekman, W. V. Friesen. – Text : unmediated // Semiotica. – 1969. – Vol. 1. – p. 48-49.
116. Ekman, P. Hand movements / P. Ekman, W. V. Friesen. – Text : unmediated // Journal of Communication. – 1973. – Vol. 22. – p. 353-374.
117. Gitterle, C. Somatismen mit dem Körperteil «Hand» im Italienischen und im Deutschen – Ein grammatisch-semantischer Vergleich / C. Gitterle. – Innsbruck : GRIN Verlag, 2007. – 138 S. – ISBN 3638713954. – Text : unvermittelt.
118. Kahl, S. Kontrastive Analyse zu phraseologischen Somatismen im Deutschen und Italienischen / S. Kahl. – Magdeburg : University of Bamberg Press, 2015. – 248 S. – ISBN 3863093364. – Text : unvermittelt.
119. Krohn, K. Hand und Fuss: eine kontrastive Analyse von Phraseologismen im Deutschen und Schwedischen / K. Krohn. – Göteborg : Acta Universitatis Gothoburgensis, 1994. – 182 S. – ISBN 9173462705. – Text : unvermittelt.
120. Kucharska-Dreiß, E. Der gepredigte Gott linguistisch gesehen. Gottesbilder im Vergleich / E. Kucharska-Dreiß. – Inzingen : Akademische Verlagsoffizin Bauer & Raspe, 2013 (2. Auflage 2014). – 256 S. – ISBN 978-3-8461-1008-9. – Text : unvermittelt.
121. Kuhnke, E. Körpersprache für Dummies / E. Kuhnke. – Chichester : John Wiley & Sons, 2007. – 331 S. – ISBN 978-3-527-70567-2. – Text : unvermittelt.

122. Matschnig, M. 30 Minuten Körpersprache verstehen / M. Matschnig. – Offenbach : GABAL Verlag GmbH, 2012. – 96 S. – ISBN 3869363223. – Text : unvermittelt.
123. Neumayer, P. Heilen mit Zahlen. Kompakt-Ratgeber: Zahlensymbolik und praktische Anwendungen / P. Neumayer. – Murnau a. Staffelsee : Mankau Verlag GmbH, 2015. – 127 S. – ISBN 3863742087. – Text : unvermittelt.
124. Nöth, W. Handbuch der Semiotik / W. Nöth. – Stuttgart : J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 2000. – 560 S. – ISBN 3476032132. – Text : unvermittelt.
125. Rentsch, T. Martin Heidegger: Sein und Zeit / T. Rentsch. – Dresden : Walter de Gruyter GmbH & Co KG Verlag. 2015. – 319 S. – ISBN 3050050179. – Text : unvermittelt.
126. Sagert-Müller, A. Zur Bedeutung der Körpersprache in der Lehrer-Schüler-Interaktion / A. Sagert-Müller. – Nordstadt : GRIN Verlag, 2008. – 88 S. – ISBN 3640157303. – Text : unvermittelt.
127. Stepanenko, V. Der Krieg zwischen dem Sakralen und dem Profanen (anhand von Beispielen aus aktuellen russischsprachigen Medien) / V. Stepanenko. – Text : unvermittelt // 23. Linguistik-und Literaturtage in St. Petersburg, Russland: die Sprachen Mitteleuropas und darüber hinaus Internationale Fachtagung der Gesellschaft für Sprache und Sprachen (GeSuS). – Staatliche Universität Sankt Petersburg, Philologische Fakultät, Lehrstuhl für Deutsche Philologie, 22.-24. Juni. – Sankt Petersburg, 2015. – S. 62-63.
128. Stepanenko, V. Konzeptuelle Metaphern als ideell-materielles Medium zwischen Denken und Sein / V. Stepanenko. – Text : unvermittelt // Ewa Żebrowska, Mariola Jaworska, Dirk Steinhoff (Hrsg./EDS.) : Materialität und Medialität der Sprachlichen Kommunikation. Akten des 47. Linguistischen Kolloquiums in Olsztyn 2012. – Frankfurt/M. u.a. : Peter Lang, 2014. – S. 379-389.
129. Suntrup, R. Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts / R. Suntrup. – München : Wilhelm Fink Verlag, 1978. – 507 S. – Text : unvermittelt.

130. Heckel, U. Der Segen im Neuen Testament : Begriff, Formeln, Gesten ; mit einem praktisch-theologischen Ausblick / U. Heckel. – Tübingen : Mohr Siebeck Verlag, 2002. – 431 S. – ISBN 9783161478550. – Text : unvermittelt.
131. Van Noppen, J.-P. From Methodist Discourse and Industrial Work Ethic : A Critical Theolinguistic Approach / J.-P. van Noppen. – Text: electronic // Persee : [site]. – 1995. – URL: https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1995_num_73_3_4031 (date of request : 15. 05. 2019).
132. Van Noppen, J.-P. From Theolinguistics to Critical Theolinguistics : the Case for Communicative Probité / J.-P. van Noppen. – Text : electronic // Persee : [site]. – 2004. – URL : <http://www.jpvannoppen.tk> (date of request : 15. 05. 2019).
133. Wagner, A. Theolinguistik? – Theolinguistik! // Internationale Tendenzen der Syntaktik, Semantik und Pragmatik. Akten des 32. Linguistischen Kolloquiums in Kassel 1997. Hrsg. von Hans Otto Spillmann und Ingo Warnke. – Frankfurt [u.a.] : PETERLANG Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1999. – S. 507-512. – Text : unvermittelt.
134. Wagenvoort, H. PROFĀNUS, PROFĀNĀRE / H. Wagenvoort. – Text : electronic // Pietas. Studies in Greek and Roman Religion : [site]. – 2015. – URL : https://doi.org/10.1163/9789004296688_004 (date of request : 11. 12.2018).
135. Weidinger, N., Weidinger G. Die Heilkraft christlicher Rituale und Symbole : Sinn finden – Zur Ruhe kommen – Heilung erfahren / N. Weidinger. – Murnau a. Staffelsee : Mankau Verlag GmbH, 2020. – 214 S. – ISBN 3863745760. – Text : unvermittelt.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ СЛОВАРЕЙ

136. Аверинцев, С. С. София-Логос : словарь / С. С. Аверинцев. – Киев : Дух и Літера, 2001. – 460 с. – Текст : непосредственный.
137. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист; пер. с фр. общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. – М. : Прогресс Универс, 1995. – 456 с. – ISBN 5-01-003860-9. – Текст : непосредственный.
138. Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М. : Паломник; Никая, 2013. – 736 с. – ISBN 978-3-451-34138-0. – Текст : непосредственный.
139. Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Отв. ред. В. Н. Телия. – 2-е изд., стер. – М. : Аст-Пресс Книга, 2006. – 784 с. – ISBN 978-5-462-00735-4. – Текст : непосредственный.
140. Дворецкий, И. Х. Латинско-русский словарь / И. Х. Дворецкий. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : «Русский язык», 1976. – 1096 с. – Текст : непосредственный.
141. Дубровина, К. Н. Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов / К. Н. Дубровина. – М. : Флинта : Наука, 2010. – 808 с. – ISBN 978-5-9765-0028-0. – Текст : непосредственный.
142. Коммуникация. – Текст : электронный // СПТО – Словарь психологических терминов и определений : [сайт]. – 2010. – URL : http://www.psyhoslovar.ru/article_301.htm (дата обращения: 5.09.2013).
143. Мальцева, Д. Г. Немецко-русский словарь современных фразеологизмов / Д. Г. Мальцева. – М. : Русский язык – Медиа, 2003. – 506 с. – ISBN 5-9576-0140-3. – Текст : непосредственный.

144. Матвеева, Т. В. Полный словарь лингвистических терминов / Т. В. Матвеева. – Ростов н/Д. : Феникс, 2010. – 562 с. – ISBN 978-5-222-17060-1. – Текст : непосредственный.
145. Миф. – Текст : электронный // НФС – Новейший философский словарь : [сайт]. – 1999. – URL : <https://rus-new-philosophy.slovaronline.com/761-МИФ> (дата обращения : 26.10.2012).
146. Райкен, Л. Словарь библейских образов / Л. Райкен, Д. Уилхойт, Т. Лонгман. – СПб. : Библия для всех, 2005. – 1425 с. – ISBN 978-5-7454-1053-6. – Текст : непосредственный.
147. Религиоведение : энцикл. словарь / под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Акад. проект, 2006. – 1256 с. – ISBN 5-8291-0756-2. – Текст : непосредственный.
148. СФТ – Словарь философских терминов / Науч. ред. В. Г. Кузнецова. – М. : ИНФРА-М, 2005. – 731 с. – ISBN 5-16-002328-3. – Текст : непосредственный.
149. Butzer, G. Metzler Lexikon literarischer Symbole / G. Butzer, J. Jacob. – Stuttgart, Weimar : J. B. Metzler, 2012. – 505 S. – ISBN 978-3-476-05302-2. – Text : unvermittelt.
150. Crystal, D. A Dictionary of Linguistics and Phonetics / D. Crystal. – Wiley-Blackwell : Penguin Books, 2008. – 508 p. – ISBN 978-1-405-15296-9. – Text : unmediated.
151. Duden, K. Redewendungen und sprichwörtliche Redensarten: Wörterbuch der deutschen Idiomatik / K. Duden. – Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich : Dudenverlag, 1992. – 327 S. – ISBN 3411041110. – Text : unvermittelt.
152. Duden, K. Deutsches Universalwörterbuch: A-Z / K. Duden / hrsg. vom Wissenschaftl. Raat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion. – Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich : Dudenverlag, 1996. – 1816 S. – ISBN 9783411055036. – Text : unvermittelt.
153. Duden, K. Das Bedeutungswörterbuch / K. Duden. – Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag, 2002. – 1103 S. – ISBN 341104103. – Text : unvermittelt.

154. Duden, K. Das Herkunftswörterbuch / K. Duden. – Mannheim [etc.] : Dudenverlag, 1989. – 839 S. – Text : unvermittelt.
155. Duden, K. Redewendungen : Wörterbuch der deutschen Idiomatik / K. Duden. – Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich : Dudenverlag, 2013. – 929 S. – ISBN 978-3-411-91128-8. – Text : unvermittelt.
156. DWB – Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm: Seite. – Trier, 2008 –. – URL : <http://woerterbuchnetz.de> (Abrufsdatum: 04.01.2019). – Text : elektronisch.
157. HDA – Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens : in Bd. 10 / hrsg. von E. Hoffmann-Krayer u. H. Bächtold-Stäubli. – Berlin, Leipzig : Walter de Gruyter & CO, 2000. – 8640 S. – ISBN 9783110168600. – Text : unvermittelt.
158. Kluge, F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache / F. Kluge. – Berlin : De Gruyter, 2011. – 1021 S. – ISBN 3-11-016392-6. – Text : unvermittelt.
159. Schemann, H. Deutsche Idiomatik: Wörterbuch der deutschen Wendungen im Kontext / H. Schemann. – Berlin, Boston : Walter de Gruyter GmbH&Co.KG, 2011. – 1040 S. – ISBN 978 -3-11-021788-9. – Text : unvermittelt.
160. Vaan, M. A. C. de. Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages / M. A. C. de. Vaan. – Leiden, Boston : Brill, 2008. – 825 p. – ISBN 978-90-04-16797-1. – Text : unmediated.
161. Wahrig, G. Herkunftswörterbuch / G. Wahrig. – München [etc.] : Bertelsmann Lexikon Institut, 2003. – 648 S. – ISBN 3-577-10071-0. – Text : unvermittelt.
162. Walde, A. LEW – Lateinisches Etymologisches Wörterbuch / A. Walde, J. B. Hofmann, E. Berger. – Heidelberg : Carl Winter Universitätsverlag, 1965. – 2045 S. – Text : unvermittelt.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ ПРИМЕРОВ

163. Библия. – М. : Российское библейское общество, 2013. – 1217 с. – ISBN 978-5-85524-072-6. – Текст : непосредственный.
164. Гете, И. В. Фауст / И. В. Гете; пер. с нем. Б. Пастернака. – М. : Изд-во «Художественная литература», 1969. – 520 с. – Текст : непосредственный.
165. Die Bibel : nach der Übersetzung Martin Luthers. – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1985. – 986 S. – Text : unvermittelt.
166. Goethe, J. W. Faust : Tragödie in zwei Teilen / J. W. Goethe. – Ulm : C. H. Beck Verlag, 2018. – 777 S. – ISBN: 978-3-406-61138-4. – Text : unvermittelt.
167. Grimm, J. Deutsche Mythologie : in 3 Bd. / J. Grimm. – Wiesbaden : Drei Lilien Edition, 1968. – 1044 S. – Text : unvermittelt.
168. Habschick, K. Erfolgreich Vernehmen / K. Habschick. – München : Hüthig Jehle Rehm, 2012. – 734 S. – ISBN 978-3783200362. – Text : unvermittelt.
169. Hanisch, H. Körpersprache und ihre Geheimnisse / H. Hanisch. – Bonn : Books on Demand GmbH, 2008. – 151 S. – ISBN 978-3837062434. – Text : unvermittelt.
170. Hanisch, H. Körpersprache : Lüge, Verrat, Macht / H. Hanisch. – Bonn : Books on Demand GmbH, 2019. – 364 S. – ISBN 978-3752847994. – Text : unvermittelt.
171. Hessky, R. Deutsche Redewendungen : ein Wort – und Übungsbuch für Fortgeschrittene / R. Hessky, S. Ettinger. – Tübingen : G. Narr, 1997. – 327 S. – Text : unvermittelt.
172. Köster, R. Körpersprache und Redewendungen : die Brücke von Menschen zu Menschen / R. Köster. – Renningen : Expert Verlag, 2003. – 130 S. – ISBN 3816920683. – Text : unvermittelt.
173. Lambert, L. Körpersprache Mensch : Menschen lesen wie ein Geheimagent und nonverbale Kommunikation verstehen, um Lügen im Alltag und Beruf zu erkennen und durchzuschauen / L. Lambert. – Norderstadt : Books on Demand GmbH, 2018. – 184 S. – ISBN 9783748101994. – Text : unvermittelt.

174. Schäfer, H. *Biblische Redensarten und Sprichwörter* / H. Schäfer. – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2004. – 563 S. – ISBN 3-438-04821-3. – Text : unvermittelt.
175. Steger, H. *333 biblische Redensarten* / H. Steger. – Augsburg : Pattloch, 1998. – 344 S. – ISBN 3-629-00828-3. – Text : unvermittelt.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Рис. 1

Типы профанного по степени приближенности к сакральному

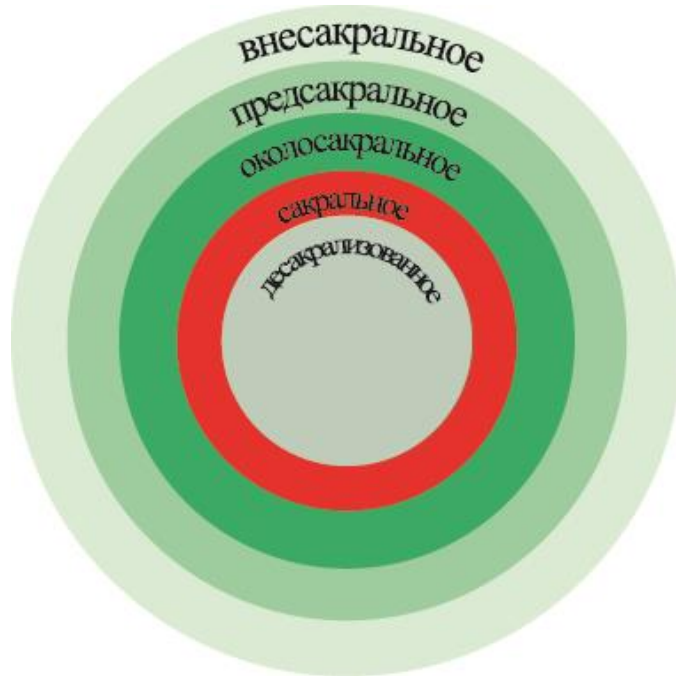
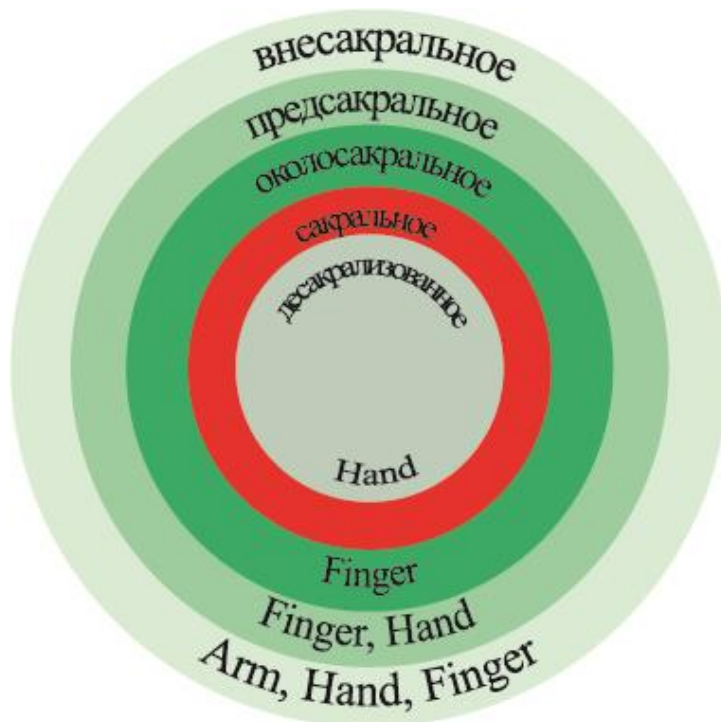
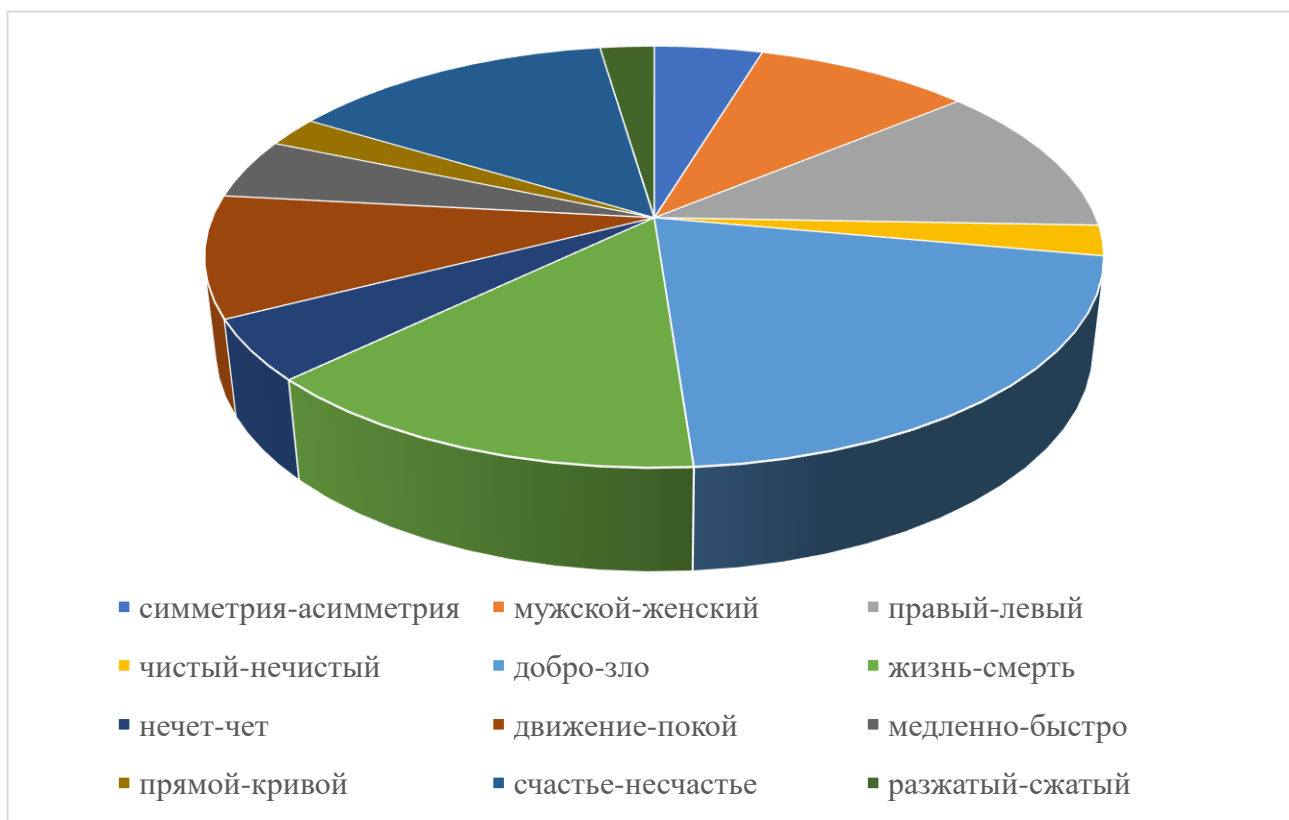
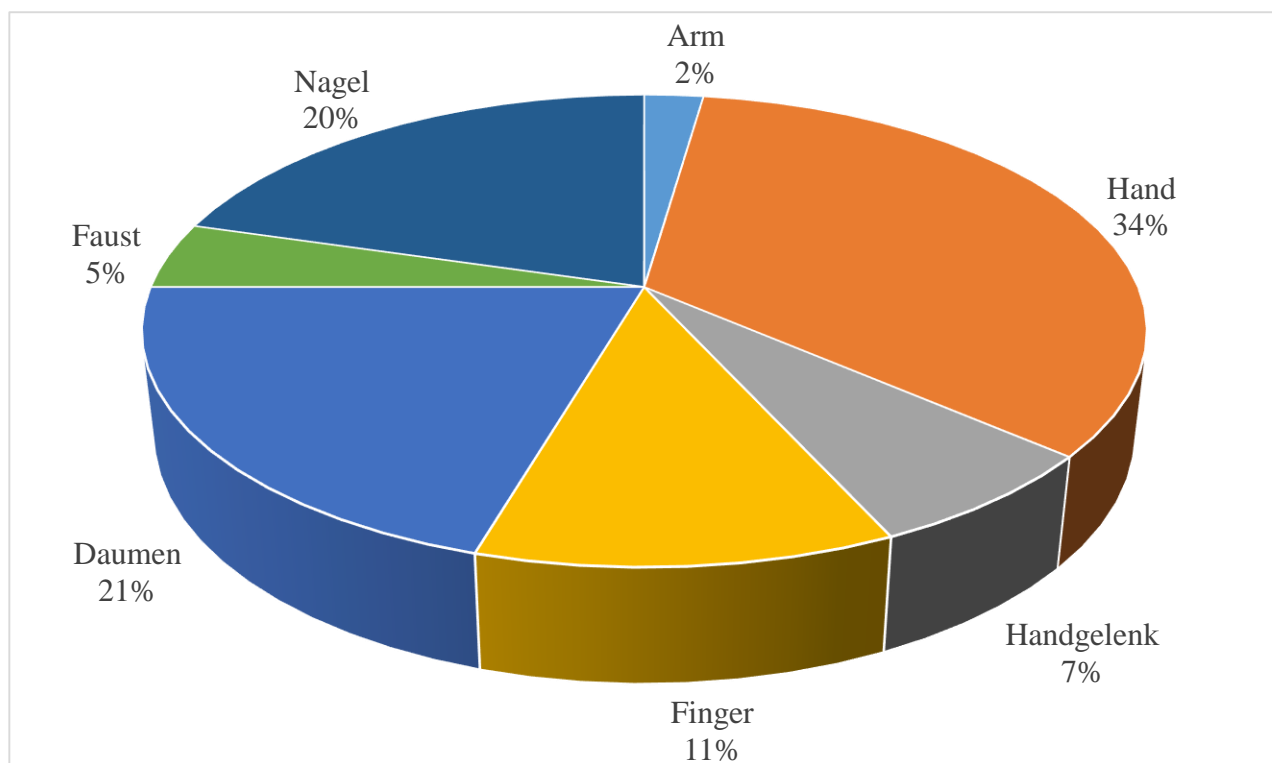


Рис.2

Типы профанного в соотношении с репрезентантами концепта *ARM*
(на материале драмы И.В. фон Гете)



Бинарные оппозиции концепта *ARM* по степени частотностиПроцентное соотношение репрезентантов концепта *ARM* в немецких суевериях

Графическая модель концепта *ARM* в сакральном и профанном пространствах

