

Воркачев С.Г. Концепт счастья в русском языковом сознании: опыт лингвокультурологического анализа. Краснодар, 2002. 142 с.

В монографии обобщаются лингвистические взгляды на концепт как на ментальное образование, отмеченное этнокультурной спецификой и находящее языковое выражение. На материале русского языка исследуются понятийная, метафорически-образная и значимостная составляющие семантики концепта "счастье", а также описывается функционирование его семантического дублета "блаженство" в религиозном и поэтическом дискурсах.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| ВВЕДЕНИЕ..... | 3 |
| ГЛАВА 1. КОНЦЕПТ КАК ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ..... | 8 |
| 1.1 КОНЦЕПТ - ПОНЯТИЕ..... | 11 |
| 1.2 КОНЦЕПТ-ПРЕДСТАВЛЕНИЕ..... | 17 |
| 1.1.3 КОНЦЕПТ - ЗНАЧЕНИЕ / СМЫСЛ..... | 21 |
| 1.4 ВЫВОДЫ..... | 33 |
| ГЛАВА 2. КОНЦЕПТ СЧАСТЬЯ В ЭТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ..... | 35 |
| 2.1 ФЕЛИЦИТАРНЫЕ КОНЦЕПЦИИ..... | 42 |
| 2.1.1 АККУМУЛЯТИВНЫЕ..... | 43 |
| 2.1.2 КОЭФФИЦИЕНТНЫЕ..... | 49 |
| 2.1.3 ОПЕРАТОРНЫЕ..... | 53 |
| 2.2 ВЫВОДЫ..... | 55 |
| ГЛАВА 3. СЧАСТЬЕ В КОНЦЕПТОСФЕРЕ РУССКОГО ЯЗЫКА..... | 57 |
| 3.1 ПОНЯТИЙНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ..... | 57 |
| 3.1.1 ПОЭТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС..... | 61 |
| 3.1.2 ПАРЕМИОЛОГИЯ..... | 70 |
| 3.1.3 ОПРОС ИНФОРМАНТОВ..... | 75 |
| 3.2 ОБРАЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ..... | 86 |
| 3.3 ЗНАЧИМОСТНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ..... | 92 |
| 3.3 ВЫВОДЫ..... | 104 |
| ГЛАВА 4. БЛАЖЕННОСТЬ КАК СЕМАНТИЧЕСКИЙ ДУБЛЕТ СЧАСТЬЯ..... | 107 |
| 4.1 БЛАЖЕННОСТЬ В РЕЛИГИОЗНОМ ДИСКУРСЕ..... | 108 |
| 4.2 БЛАЖЕННОСТЬ В ПОЭТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ..... | 125 |
| 4.3 ВЫВОДЫ..... | 131 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ..... | 133 |
| СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ..... | 136 |

ВВЕДЕНИЕ

Язык во все времена оставался наиболее яркой идентифицирующей характеристикой этноса. Еще Пифагор "для познания нравов какого ни есть народа" советовал прежде всего изучить его язык. Столь же неоспорима связь языка с культурой, орудием и ипостасью которой он является (Толстой 1997: 312) или же, в более сильной гностической формулировке, отраженной в Евангелии от Иоанна, он несет в себе источник всего сущего ("В начале было слово..."), в том числе и самого человека. Тем не менее, макролингвистическая проблематика (язык vs общество / культура / личность), интерес к которой достиг своего апогея в трудах В. фон Гумбольдта, Г. Штейнталя, К. Фосслера и А.А. Потебни, в первой половине XX века была оттеснена на второй план достижениями структурализма, ограничивавшегося исследованием языка "в себе и для себя". Однако уже с конца прошлого века в рамках изменения научной парадигмы гуманитарного знания маятник начинает двигаться в обратную сторону, и на место господствующей сциентистской, системно-структурной и статической парадигме приходит парадигма антропоцентрическая, функциональная, когнитивная и динамическая, возвратившая человеку статус "меры всех вещей" и вернувшая его в центр мироздания. На новом витке спирали познания фокус исследовательского внимания закономерно смещается с изученного уже центра на проблемную периферию и закрепляется на стыке областей научного знания: возникают этнопсихология, психоллингвистика, когнитивная психология, социоллингвистика, когнитивная лингвистика, этнолингвистика, внутри которых процесс междисциплинарного синтеза и симбиоза продолжается, приводя к вычленению, например, внутри последней этнопсихоллингвистики, этносемантики и даже этнофразеологии.

Лингвокультурология - на сегодняшний день, пожалуй, самое молодое ответвление этнолингвистики (см.: Телия 1996: 217) или же, если воспользоваться "химической" метафорой, это новейшее молекулярное

соединение в границах последней, отличное от всех прочих своим "атомарным составом" и валентностными связями: соотношением "долей" лингвистики и культурологии и их иерархией (см.: Снитко 1999: 8). В задачи этой научной дисциплины входит изучение и описание взаимоотношений языка и культуры, языка и этноса, языка и народного менталитета (см: Телия 1996: 216-217; Маслова 1997: 4-6; Маслова 2001: 28), она создана, по прогнозу Эмиля Бенвениста, "на основе триады - язык, культура, человеческая личность" (Бенвенист 1974: 45) и представляет лингвокультуру как линзу, через которую исследователь может увидеть материальную и духовную самобытность этноса - *Folksgeist* В. фон Гумбольдта и Г. Штейнталя.

Зрелость и право на самостоятельное существование любой научной дисциплины определяются наличием и степенью сформированности её категориального аппарата - системы базовых терминов. Как представляется, основу категориального аппарата лингвокультурологии составляют понятия языковой личности и концепта (Карасик 2001: 15), гносеологическое становление которых, судя по всему, еще не закончено (см. подробнее: Воркачев 2001).

Более того, по всем признакам процесс "внутреннего деления" антропологической лингвистики отнюдь не завершен и на стыке лингвокультурологии и когнитивной лингвистики можно прогнозировать становление лингвистической концептологии (лингвоконцептологии), в задачи которой войдет прежде всего определение своего объекта и разработка методологической базы его исследования. О возможности подобного развития ситуации в области макролингвистики свидетельствует появление соответствующих работ (Бабушкин 1996; Чернейко 1997; Снитко 1999 и пр.).

Как правило, название научного направления задается его объектом и, *ipse facto*, категориальный аппарат лингвоконцептологии должен быть направлен на исследование структуры и специфических свойств концептов как ментальных сущностей особого рода, на определение их формы в

зависимости от области бытования - концептологическую топологию, на описание их гомоморфных характеристик - концептологическую аспектацию.

Безусловно, концепт - это "многомерное идеализированное формообразование" (Ляпин 1997: 16), однако единства мнений относительно числа семантических параметров, по которым может вестись его изучение, у концептологов нет: сюда включаются как понятийное, так и образное, ценностное, поведенческое, этимологическое и культурное "измерения" (Ляпин 1997: 18-19; Степанов 1997: 41; Карасик 2001: 10), из которых почти каждое может иметь приоритетный статус в исследовании.

Как представляется, оптимальным для полноты семантического описания лингвокультурного концепта будет выделение в его составе трех составляющих: понятийной, отражающей его признаковую и дефиниционную структуру, образной, фиксирующей когнитивные метафоры, поддерживающие концепт в языковом сознании, и значимостной, определяемой местом, которое занимает имя концепта в лексико-грамматической системе конкретного языка, куда войдут также этимологические и ассоциативные характеристики этого имени.

Ценностное "измерение", при всей его значимости для выделения культурных доминант в языке (Карасик 1996: 5), вряд ли предоставит материал для собственно лингвистического исследования, поскольку не имеет анализируемых специфических средств выражения и не является универсальным: можно указать на ментальные образования, с полным правом причисляемые к числу концептов, но не вызывающие никаких аксиологических и эмоциональных рефлексов, никакого "трепета" (время, пространство, язык и пр) (см., например, анализ математических терминов: Скидан 1997).

Немаловажным аспектом изучения концептов является их топология: определение и описание бытования этих ментальных сущностей при функционировании в основных областях общественного сознания (в научном, обыденном / языковом, религиозном и пр. сознании), частично

совпадающих с типами дискурса.

Представления о счастье как об успешности жизненного пути существуют в общественном сознании с древнейших времен и "вписываются" практически в любое понимание концепта, как самое узкое, так и самое широкое (см. с.30-31 работы): имя "счастье" имеет вполне ясную внутреннюю форму, взгляды на счастье этнокультурно маркированы и в первом приближении отличаются от одной цивилизации к другой (Кларин 1990: 25), в языковом сознании счастье представляет собой обыденный аналог соответствующего этического, мировоззренческого термина.

Осмыслению категории счастья в истории философской и психологической мысли посвящено, наверное, ничуть не меньше трудов, чем осмыслению любви; в этике сложилось даже особое научное направление - фелицитология, предмет которой составляют теоретические и практические проблемы счастья. Тем не менее, несмотря на свою мировоззренческую ("Скажи мне, что ты считаешь счастьем, и я скажу, кто ты") и психологическую значимость, концепт счастья, насколько известно, не получил еще своего должного лингвистического освещения.

В общеметодологическом плане настоящее исследование направлено на конкретизацию дисциплинарного статуса протермина "концепт", на разработку категориального аппарата и исследовательской методики для описания базовых экзистенциальных смыслов, представленных в лексическом фонде естественного языка. В конкретные задачи исследования входит анализ лингвокультурной специфики и семантической структуры концепта счастья как духовной сущности, регулирующей отношение человека к успешности и осмысленности собственной жизни, в русском научном и языковом сознании.

Цель и задачи исследования определяют композицию работы, которая состоит из раздела, посвященного общей теории концепта, главы, в которой описываются основные философские концепции счастья и вырабатывается "семантический эталон" для последующего описания обыденноязыковых

реализаций концепта счастья, и главы, посвященной поаспектному исследованию этого концепта в языковом сознании - понятийной, образной и значимостной составляющим. Работа завершается разделом, где описывается функционирование "семантического дублета" счастья - блаженства в религиозном и поэтическом дискурсах.

ГЛАВА 1. КОНЦЕПТ КАК ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

Слово "концепт" (Лихачев 1993; Степанов 1997, Ляпин 1997: 40-76; Нерознак 1998; Арутюнова 1998: 543-640 и др.) и его протерминологические аналоги "лингвокультурема" (Воробьев 1997: 44-56), "мифологема" (Ляхтеэнмяки 1999; Базылев 2000: 130-134), "логоэпистема" (Верещагин-Костомаров 1999: 70; Костомаров-Бурвикова 2000: 28) стали активно употребляться в российской лингвистической литературе с начала 90-х годов. Пересмотр традиционного логического содержания концепта и его психологизация связаны прежде всего с начавшимся в конце прошлого века изменением научной парадигмы гуманитарного знания, когда на место господствовавшей сциентистской, системно-структурной парадигмы пришла парадигма антропоцентрическая, функциональная, возвратившая человеку статус "меры всех вещей" и вернувшая его в центр мироздания и когда исследовательский интерес лингвистов переместился с имманентной структуры языка на условия его использования, с сосюровских правил шахматной игры на самих игроков.

Необходимость создания нового термина, синтезирующего лексикографическую и энциклопедическую информацию (Кубрякова 1996: 143), в семантике которого сливались бы денотация и коннотация, "ближайшее" и "дальнейшее" значения слова, знания о мире и о познающем его субъекте объясняется в том числе и потребностями когнитологии, в частности, когнитивной лингвистики, сосредотачивающей внимание на соотношении лингвистических данных с психологическими, для которой оперирование категорией понятия в классическом, "безобразном" представлении оказалось явно недостаточным (Бабушкин 1996: 12).

Если синтез собственно языковой и научной информации в семантике лексем, отправляющих к конкретным реалиям, в достаточной мере затруднителен и малопродуктивен (ср. вода как "жидкость заполняющая моря и реки" и её химическое и физическое определения), то в семантике имен

культурных и мировоззренческих категорий подобное слияние вполне эвристически оправдано.

Пока что появление слова "концепт" в языковедческом дискурсе свидетельствует лишь о принадлежности последнего к определенной научной школе ("герменевтической", "лингвокультурологической" и пр) либо к определенному научному направлению - преимущественно когнитивному, но для того, чтобы концепт из протермина превратился в термин, необходимо его включение в конкретный "универсум рассуждения": определение в контексте соответствующей научной теории или соответствующей области знания. Не претендуя на создание оригинальной семантической теории или обогащение лингвистической науки новым термином, можно, однако, попытаться определить значение слова "концепт" так, как оно сложилось из его употребления в лингвистических текстах, тем более что определение слов, по мысли Декарта, избавило бы мир от половины заблуждений.

Utilitas expressit nomina rerum, и гносеологическая потребность могла призвать на место концепта любую лексическую единицу семиотического ряда: идею, смысл, нозму, значение, представление и пр., как это, кстати, и происходит в языках, не имеющих этимологических дублетов, подобных "понятию" и "концепту", - в англоязычных текстах когнитивной психологии и когнитивной лингвистики здесь функционирует чаще всего *mental / conceptual representation* - "мысленное представление".

Слово *conceptus* - позднелатинское, средневековое образование (*ecclesiastique* - *Lexis* 1993: 393), производное (причастие) от глагола *concipere* - *con-cipere* "со-бирать", "схватывать", "загораться", "задумывать", "зачинать". В классической латыни *conceptus* зафиксирован лишь в значениях "водоём", "воспламенение", "зачатие" и "плод (зародыш)" (Дворецкий 1949: 195). Слово "концепт" вместе со своим производящим глаголом вошло, естественно, во все романские языки и в английский язык (фр. *concept-concevoir*, ит. *concetto-concepire*, исп. *concepto-concebir*, порт. *conceito-conceber*, англ. *concept-conceive*), в русском же языке оно было еще и

семантически калькировано, т.е. его "внутренняя форма" была воспроизведена морфемными средствами русского языка; по-(н) ять - по-(н) ятие (Степанов 1997: 40). В синонимической паре концепт-понятие первый член, безусловно, стилистически отмечен: в большинстве толковых словарей русского языка статья "концепт" вообще отсутствует; с пометой лог. и книжн. он фиксируется лишь в "Большом толковом словаре русского языка" (БТСРЯ 1998: 454). Как большинство греко-латинских заимствований концепт - "ученое слово", можно спокойно сказать "не иметь понятия о чем-либо", но совершенно неестественно "не иметь о чем-либо концепта" и российские "беспредельщики" живут "по понятиям", но отнюдь не "по концептам". В логико-психологических текстах русские понятие-концепт противопоставляются главным образом представлению по степени абстрактности своего содержания. По степени обобщенности неразличимы также английские *concept* и *notion*, однако в романских языках, где имеется системное лексическое противопоставление двух уровней знания - "сущностного" и "поверхностного", концепт соотносится с "сущностным знанием", передаваемым глаголами, восходящими к лат. *sapere* (фр. *savoir*, исп. *saber*, ит. *sapere*), а *notion*, *noçion*, *nozione*, сохраняя свою "этимологическую память", соотносятся с глаголами *connaître*, *conocer*, *conoscere*, производными от лат. *cog-noscere* "узнавать", "быть знакомым".

В классическом, аристотелевском смысле определить понятие - это установить его ближайший род и вид, что в лингвистической формулировке по сути означает описание ("расподобление") единиц некоторого синонимического ряда. В случае концепта ближайшими семантическими "соседями" оказываются понятие, (общее) представление и значение / смысл, родовым признаком которых является не просто отнесенность к области идеального, куда отправляют все абстракции, а та её часть, где мысль рефлектирует - обращается на самое себя, где субъект познания совпадает со своим объектом, а онтология этого субъекта совпадает с его гносеологией и где школярский каламбур "различие между понятием концепта и концептом

понятия" (difference entre la notion de concept et le concept de notion) получает статус семантической проблемы и может быть продолжен и расширен: "различие между понятием представления и представлением понятия, концептом представления и представлением концепта, понятием значения и значением понятия, концептом значения и значением концепта... ". Отыскать *differentia specifica* концепта означает по существу установить, чем отличается его понятие от понятия понятия, понятия представления и понятия значения / смысла.

Как большинство новых научных понятий концепт вводится с известной долей пафоса и через когнитивную метафору: это и "многомерный сгусток смысла", и "смысловой квант бытия"; и "ген культуры" (Ляпин 1997: 16-171), и "некая потенция значения" (Лихачев 1993: 6) и "сгусток культуры в сознании человека" (Степанов 1997: 40); это - "эмбрион мыслительной операции" (Аскольдов 1997: 273). Концепты "как бы парят над их материальными и над их чисто духовными проявлениями" (Степанов 1995: 18). Весьма убедительно и подробно описываются свойства конкретных разновидностей концептов, особенно культурных (Культурные концепты 1991; Языковая личность 1996), однако так и остается неясным, является ли концепт формой понятия, представления или значения, либо же это нечто качественно от них отличное, тем более что в реальном текстовом употреблении очень часто концепт, понятие и значение функционируют как синонимы, замещая друг друга во избежание монотонного повтора.

1.1 КОНЦЕПТ - ПОНЯТИЕ

В первом приближении отличительной чертой понятия и представления как логической и психологической категорий от значения является их безразличие к знаковому способу выражения (Войшвилло 1989: 89; Никитин 1988: 46). В свою очередь классическое понятие отличается от представления своей принципиальной безобразностью, "чистой рациональностью": его

нельзя воспринять органами чувств - увидеть, потрогать, услышать и пр. (Войшвилло 1989: 98). Последовательное проведение критерия безобразности в определении понятия приводит к некоторым противоречиям: из числа понятий исключаются так называемые "общие представления", т.е. абстракции среднего уровня, отправляющие к "естественным классам" - дефиниционным видам (человек, дерево, птица и др.), которые, в принципе, схематически, в совокупности каких-то общих черт, тем не менее, могут быть визуально представлены, о чем даже свидетельствует их квалификация как "видов" (гр. *eidos*) - того, что можно увидеть. Тем самым из числа понятий исключается понятие по определению - "мысль, отражающая в обобщенной форме предметы и явления действительности и связи между ними посредством фиксации общих и специфических признаков" (ФЭС 1983: 513). И, естественно, просто переименование понятия в концепт (См., например: "Концепты - ... основная форма осуществления понятийного мышления. ., понятийный инвентарь - Худяков 1996: 102) этого противоречия не снимает. Одно из возможных решений этой проблемы было найдено в длительном средневековом (11-12 вв) споре о природе и онтологическом статусе универсалий, в ходе которого, очевидно, и возникло само слово "концепт" (*conceptus*), отсутствовавшее в словаре классической латыни. Универсалии, называемые и поныне в западноевропейской парадигме гуманитарных наук концептами (*concepts* - Drever 1981: 47), - это понятия высшей ступени абстракции, однопорядковые с категориями, как последние понимал Аристотель, которые отправляют либо к семантическим классам, объединяемым родовым признаком (растение, животное, мебель и пр.), либо к гипостазированным свойствам и отношениям - "абстрактным предметам" (справедливость, свобода, благо, зло и пр.). В отличие от номиналистов, отрицавших какую-либо онтологическую реальность универсалий и считавших их имена всего лишь "сотрясением воздуха", и реалистов, признававших в духе Платона единичные предметы всего лишь "теньями идей", концептуалисты полагали, что концепты - это результат

абстрагирующей деятельности человеческого мышления (ФЭ 1964: 57-58). Концепт тем самым представляется сужением понятия, его разновидностью. Другое решение - трактовка концепта как предельно широкого мыслительного образования, подобного локковской "идее", включающего и понятие, и представление, и поведенческие стереотипы в качестве "редуцированных форм", в глубине которого понятие всего лишь "мерцает" (Ляпин 1997: 11, 27), возвращает поиск к исходной точке: а чем же, собственно, кроме глобальности, отличается концепт от понятия, представления, образа и пр.?

Еще одна возможность выделения концепта из понятия заложена в трудах Пьера Абеляра (1079-1142), основателя концептуализма - "магистра и монаха". По мысли Абеляра, концепт (*conceptus*) отличается от понятия (*intellectus*) по способу "схватывания" (*conceptio*), постижения своего объекта: понятие рассудочно и связано с рациональным знанием (пониманием), концепт - производное возвышенного духа, разума, способного творчески воспроизводить (*conspicere* "собирать") смыслы. В то же самое время концепты отличаются от понятий по своему предмету: это не просто универсалии, общие свойства широкого класса объектов, а духовные сущности, способные обеспечить связь между разнопорядковыми идеями мира - Божественного и человеческого, отмеченные предельным душевным напряжением, направленностью на постижение смысла веры, добродетели, любви (Неретина 1995: 63, 85, 118-120) - элементы духовной культуры человека, созданные им для понимания самого себя и своего места в мире. Помимо любви и веры сюда входят смерть и бессмертие, добро и зло, истина и ложь, свобода и ответственность, достоинство, честь, совесть, красота, счастье и пр. (см.: Москаленко 1984: 214-215). Абельяровское понимание концепта вновь стало актуальным при очередной смене научных парадигм гуманитарного знания, когда на место господствовавшей в начале века системно-структурной парадигмы пришла парадигма антропоцентрическая.

Ключевым в современном культурологическом и

лингвокультурологическом подходе к концепту является, прежде всего, понятие духовной ценности: общественные представления о добре и зле, прекрасном и безобразном, справедливости, смысле истории и назначении человека и пр., что само по себе в достаточной мере симптоматично, поскольку проблема ценностей, как правило, всегда возникала в эпохи обесценивания культурной традиции и дискредитации идеологических устоев общества, и именно кризис афинской демократии заставил Сократа впервые поставить вопрос: "что есть благо? " Тем самым обращение к культурным концептам и поиски "ценностных доминант" (Карасик 1996), "терминов духовной культуры" (Степанов-Проскурин 1993: 33) и "экзистенциальных смыслов" (Перелыгина 1998: 5) в какой-то мере являются следованием апостольскому призыву "ревновать о дарах духовных" (1-Кор.: 14,1). Прямым следствием ценностного характера этих ментальных единиц является "переживаемость" - они не только мыслятся, но и эмоционально переживаются, будучи предметом симпатий и антипатий (Степанов 1997: 41) - и способность интенсифицировать духовную жизнь человека - менять её ритм при попадании в фокус мысли (Перелыгина 1998: 5). Другим следствием аксиологической окраски культурных концептов является "семиотическая плотность" - представленность в плане выражения целым рядом языковых синонимов (слов и словосочетаний), тематических рядов и полей, пословиц, поговорок, фольклорных и литературных сюжетов и синонимизированных символов (произведений искусства, ритуалов, поведенческих стереотипов, предметов материальной культуры) (Карасик 1996: 4; Москвин 1997: 67; Степанов-Проскурин 1993: 29), что объясняется их значимостью в жизни человека. Личность (в том числе и языковая, этносемантическая), по удачному выражению Т. Шибутани - "это организация ценностей" (Шибутани 1969: 353), и изучение концептов культуры стоит, естественно, в центре внимания "лингвистической персонологии".

Еще одним путем выделения концепта из понятия, по которому пошла

логическая семантика в лице Г. Фреге, А. Чёрча,

Р. Карнапа, У. Куайна, является "расслоение" понятия на классические "объём" и "содержание", "экстенционал" и "интенционал", "денотат" и "сигнификат", "значение" и "смысл" и присвоение имени "концепт" второму члену пары: "о смысле мы говорим, что он определяет денотат или что он есть концепт" (Чёрч 1960: 19; см. также Тондл 1975: 177-189), т.е. под концептом понимается способ семантического представления понятийного содержания какого-либо имени, а под значением - класс (множество) объектов, к которому оно отправляет. Если перенести это деление на абстрактные объекты - понятия-универсалии и духовные ценности, являющиеся гипостазированными свойствами и отношениями неограниченно широкого и никак не определенного класса предметов действительности, то выяснится, что в конечном итоге подобные концепты - это безобъемные понятия, сугубо мысленные конструкторы, поскольку денотатно они соотнесены с "пустым множеством" объектов. Подобно содержанию "фантомных понятий" (русалка, кентавр, химера и др.), концепты (красота, благо, справедливость и пр) предметно (как сущности) присутствуют лишь в сознании субъекта мысли.

Еще одним признаком, по которому может осуществляться выделение концептов, является сложность, внутренняя расчлененность их семантического состава - их "непредельность" (Степанов-Проскурин 1993: 16), "молекулярная структура" (Ляпин 1997: 18), определяющая необходимость какого-либо способа их семантической организации. Тем самым из числа концептов исключаются не только мыслительные образы конкретных реалий, но и такие "примитивные смыслы", как, например, модально-оценочные операторы ("безразлично", "хорошо", "плохо" и пр).

И, наконец, несколько иной, в конечном счете последовательно лингвистический признак кладется в основу выделения концепта Н.Д. Арутюновой: в её трактовке концепты - это "понятия жизненной философии", "обыденные аналоги мировоззренческих терминов" (Арутюнова 1993: 3-6;

1999: 617-631), закрепленные в лексике естественных языков и обеспечивающие стабильность и преемственность духовной культуры этноса. Концепты в таком понимании представляют собой единицы обыденного философского (преимущественно этического) сознания, они культурно значимы, аксиологически окрашены и мировоззренчески ориентированы. Подобное толкование концепта является последовательно лингвистическим в той мере, в какой он отождествляется с лексическим значением ("Обыденные аналоги философских и этических терминов образуют обширную область лексики естественных языков" - Арутюнова 1993: 3). Лингвистический статус "культурных концептов" определяет возможность их описания в терминах "языковой картины мира" и в то же самое время неявно свидетельствует о непризнании какой-либо культурологической специфики за чисто научными мировоззренческими и этическими понятиями, что само по себе не столь уж очевидно, принимая во внимание факт существования культурно-исторически обусловленных "стилей мышления" и "научных парадигм" (Степанов 1997: 28-32; Скидан 1997: 37-38) - "культур мышления" как составной части культуры вообще.

Любой концепт - это элемент определенной концептуальной системы носителя сознания как информации о действительном или возможном положении вещей в мире и в качестве такового связан со всем множеством других, действительных или возможных, "систем мнений", отражающих взгляды на мир. Можно предполагать, что в семантику концепта в качестве факультативного компонента входит своего рода "концептуальная память" - функциональный аналог "культурной памяти слова" (Яковлева 1998), отправляющая к комплементарным теориям и взглядам на мир.

1.2 КОНЦЕПТ-ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Очень часто концепт отождествляется с представлением в том или ином его понимании и противопоставляется прежде всего концепту-понятию по таким признакам, как степень индивидуализированности (субъективности) и образность. Представления в классической психологии - это "образы предметов, сцен, событий, возникающие на основе их припоминания или же продуктивного воображения" (Петровский-Ярошевский 1990: 290), предметно-чувственный характер которых позволяет отличать их по модальности восприятия (зрительные, слуховые, обонятельные, тактильные и пр.). Гносеологически они функционируют как опосредующее звено в процессе восхождения от конкретного к абстрактному, от чувств к разуму; они субъективны в той степени, в которой они отличаются от индивида к индивиду, в то время как понятия объективны в том смысле, что существуют в общественном сознании (см.: Фреге 1987: 40). Собственно говоря, понятие в первую очередь отличается от представления тем, что его содержание нельзя непосредственно чувственно представить: человек не может мысленно "нарисовать" тысячеугольник, скорость света, "родовые артефакты" - мебель, например, кантовские антиномии пространственно-временной конечности-бесконечности вселенной, но он вполне способен все это понять. И если с безобразностью понятия все относительно ясно, то с образностью представления дело обстоит несколько иначе, поскольку образность сама по себе - категория в достаточной мере неоднозначная, внутри неё довольно четко разделяются образ и изображение, символ и схема, модель и гештальт.

Поскольку основная масса информации поступает человеку через зрительный канал, то образность прежде всего ассоциируется с наглядностью, а концепт - со зрительным представлением объекта, "мысленной картинкой" (Бабушкин 1996: 19), изоморфно отображающей этот объект в полноте и целостности его основных визуальных черт (цветовой гаммы, линейных и объёмных параметров, особенностей конфигурации).

"Фотографический портрет" обобщенного представителя некоторого класса объектов, составленный из типичных признаков, представляет собой прототип (стереотип, гештальт-структуру, типовой образ), а сама совокупность этих признаков получает название "концепта" (Телия 1996: 94-97). Прототип, заполняя "гносеологический люфт" между понятием и реалией, представляет последнюю сознанию в виде социальных стереотипов, идеалов и образов (Лакофф 1988: 34-35). Прототипами ситуаций и событий являются фреймы и сценарии (скрипты) соответственно (см.: Бабушкин 1996: 24-27).

Частичная утрата перцептивной полноты образа за счет "стирания" в нем второстепенных деталей, потере хроматичности и объемности - его схематизация не приводит в конечном итоге к исчезновению наглядности представления: самая общая схема паровоза на техническом чертеже, тем не менее, остается представлением (Аскольдов 1997: 271), а пропозициональная модель, вычленяющая элементы ситуации и указывающая связи между ними, гомоморфна оригиналу и, тем самым, сохраняет определенную степень наглядности.

Наглядное отображение предмета по большому счету - это форма, в которой субстанция предстает сознанию в результате апперцепции - синтезирующего восприятия органами чувств. Однако в биноме форма-материя место формы может занимать образ как "идея формы, мыслимое отвлечение от субстанции" (Арутюнова 1998: 314), а место материи здесь занимает уже смысл - семантическое, идеальное содержание. В этой семантической паре образ уже функционирует как нечто внешнее, явленное, признаковое по отношению к тому, что он замещает и представляет и приобретает черты "внутренней", семантической формы, отличной от соответствующего семантического содержания, он становится символом - образом образа. В лингвистике подобная "заместительная модель" представления разрабатывалась прежде всего А.А. Потебней, для которого представление - это "признак, по которому мы в слове обозначаем вновь

познаваемое" (Потебня 1894: 31).

Представление-концепт как совокупность семантических признаков по своей активности и креативности сопоставимо с аристотелевской формой - способом внутренней организации и способом существования предмета, в данном случае семантического содержания, которому она придает индивидуальную определенность. Концепт здесь не только и не столько представляет содержание сознания, но и оформляет его, структурирует, "схватывая" и "удерживая" (ср. значение *concipere* - "содержать" - *vas concipit aquam* - "сосуд содержит воду"; *conceptus* - "водоем" - Дворецкий 1949: 195, 197). В свою очередь форма как организующее начало и проявление сущности предмета сопоставима с моделью, отражающей структуру и функции объекта в изоморфной структуре и аналогичных функциях его мысленного образа.

Разновидностью представления как "внутренней формы" - организующего, структурирующего начала является возникшее в немецкой психологии первой четверти 20 века понятие гештальта (от нем. *Gestalt* - "образ, структура, целостная форма"), основанное на идее о том, что системно-структурная организация целого определяет и упорядочивает при восприятии свойства и функции образующих частей / элементов. Специфичность гештальта заключается прежде всего в присущем ему свойстве переноса: мелодия, например, как определенный гештальт звуков не изменяется при переходе из одной тональности в другую, гештальт квадрата сохраняется независимо от размера и окраски последнего, т.е. гештальт здесь выступает в качестве функционально-структурной модели, воспроизводимой в различных физических субстанциях.

Представление как способ и форма концептуализации семантического содержания обычно сохраняет свою генетическую связь с образностью - ведь "мы привыкли все, что познаем, рисовать в нашем воображении в виде картины" (Спиноза 1998: 162) и "даже имея дело с сугубо абстрактными предметами, человек стремится ввести в свои рассуждения элементы

наглядности" (Войшвилло 1989: 99), а мир невидимый, интеллигибельный, которому принадлежат концепты-культурологические универсалии, как правило, стремится обрести свое "телесное воплощение" в каких-либо чувственных образах. Подмеченная В. Гумбольдтом тенденция "понятий нематериального характера" к выражению посредством "необычных метафор" (Гумбольдт 1960: 70) в когнитивной лингвистике и когнитологии получила теоретическое осмысление в концептуальной метафоре, понимаемой как основное средство нашей концептуальной системы, с помощью которого мы понимаем и воспринимаем один тип объектов в терминах объектов другого типа, как средство осмысления некоторой более абстрактной сферы в терминах более известной, обычно конкретной сферы (см.: Ченки 1996: 70, 73), где метафора представляет собой "наглядное" моделирование чувственно не воспринимаемых сущностей - форму их представления.

В принципе, метафора лежит в основе образования любых "абстрактных предметов", являющих собой гипостазированные качества и отношения: красота, свобода, любовь - все это семантически субстантивированные, т.е. представленные в образе предмета свойства и предикаты. Результатом метафоризации в конечном итоге являются и сами семантические термины "понятие" и "концепт", где этимологически постижение интеллектуальное уподобляется физическому схватыванию. Регулярность использования в языке наглядного моделирования абстрактных категорий с помощью чувственных образов (см.: Успенский 1979) дает основания определять концепт как целостную совокупность образов, ассоциирующихся с определенной абстрактной сущностью, выступающих в качестве элементов "гештальта" абстрактного имени и составляющих импликацию его предикативно-атрибутивной сочетаемости (Чернейко 1995), т.е. концепт в таком понимании - это совокупность метафор, ассоциирующихся с определенным абстрактным именем.

Концепт-наглядно-образное представление символического характера,

сохраняющее определенное структурное сходство с объектом отображения, может рассматриваться в качестве заместителя понятия (Аскольдов 1997: 26). Образ в таком случае функционирует как своего рода "семантическая метка" - имя "архивированного файла", отправляющее к "свернутому" информационному блоку, включенному в индивидуальную систему знаний. Такое представление уже сопряжено с алгоритмом развертывания, "дезархивирования" понятия, обуславливающим способность сознания в случае необходимости восстановить информацию во всей полноте: "Мы имеем идею вещи, если даже и не мыслим о ней, лишь бы мы только были способны в данном случае помыслить о ней (Лейбниц 1984: 103). Концепт в таком понимании - это действительно "набросок однообразного способа действия и "эмбрион мысленных операций" (Аскольдов 1997: 273). В соответствии со своей внутренней этимологической формой концепт здесь - результат понимания ("схватывания") как включения новой информации в систему имеющихся знаний и способ её "свёртывания".

И, наконец, концепт определяется как основная единица национального менталитета как специфического индивидуального и группового способа мировосприятия и миропонимания, задаваемого совокупностью когнитивных и поведенческих стереотипов и установок, главной характеристикой которого является особенность мышления и поведенческих реакций индивида или социальной группы. При таком подходе из числа концептов исключаются идеальные образования, не обладающие какой-либо групповой или этнической отмеченностью.

1.1.3 КОНЦЕПТ - ЗНАЧЕНИЕ / СМЫСЛ

Считается, что по своему гносеологическому статусу языковое значение - это промежуточное образование, занимающее срединное положение между представлением как формой образного знания и понятием как формой абстрактного мышления (Соломоник 1992: 86; Мечковская 1998:

25). Однако основным признаком, отделяющим лингвистическое понимание концепта от логического и общесемиотического, является его закреплённость за определённым способом языковой реализации. В самом деле, если понятие в логике означает не более чем обусловленный конкретными потребностями предел членения суждения на составные части (Попович 1975: 10), и "утверждающая сила мысли" не распространяется на то, что отделяет значения слов "лошадь" и "конь", "лошадь" и "кляча" друг от друга (Фреге 1987: 26), то слово есть индивидуальная физиономия понятия, от которого последнее не может отделиться, "как человек не может скинуть с себя своей физиономии" (Гумбольдт 1859: 103), а концепт как ментальное образование высшей степени абстрактности связан преимущественно именно со словом. О лингвоспецифичности концептов "свободы", "справедливости" и "истины" говорит А. Вежбицкая (1999: 434), она же определяет концепт как "смысл языковой единицы" (см.: Фрумкина 1996: 59).

Из признания концепта планом содержания языкового знака следует, что он включает в себя помимо предметной отнесенности всю коммуникативно-значимую информацию. Прежде всего, это указания на место, занимаемое этим знаком в лексической системе языка: его парадигматические, синтагматические и словообразовательные связи - то, что Ф. Соссюр называет "значимостью" и что, в конечном итоге, отражает "лингвистическую ценность внеязыкового объекта" (Карасик 1996: 4), проявляющуюся в соответствии с законом синонимической аттракции (см.: Швейцер 1978: 156) в семантической плотности той или иной тематической группы, соотносимой с концептом. В семантический состав концепта входит также и вся прагматическая информация языкового знака, связанная с его экспрессивной и иллокутивной функциями, что вполне согласуется с "переживаемостью" и "интенсивностью" духовных ценностей. Еще одним, факультативным, но, тем не менее, высоковероятным компонентом семантики языкового концепта является "этимологическая", она же "культурная", она же "когнитивная память слова" - смысловые характеристики языкового знака,

связанные с его исконным предназначением, национальным менталитетом и системой духовных ценностей носителей языка (см.: Апресян 1995, т.2: 170; Телия 1996: 230 Яковлева 1998: 45). Однако концептологически наиболее существенным здесь оказывается так называемый культурно-этнический компонент, определяющий специфику семантики единиц естественного языка и отражающий "языковую картину мира" его носителей.

Язык, культура и этнос неразрывно между собой связаны и образуют средостение личности - место сопряжения ее физического, духовного и социального Я. Из всех определений культуры наиболее убедительным и адекватным является, очевидно, семиотическое: культура - это передаваемая из поколения в поколение "совокупность значений, ценностей и норм, которой владеют взаимодействующие лица" (Сорокин 1992: 218). Человек как "символическое животное" (Кассирер) невозможен без языка, составляющего оболочку общественного и индивидуального сознания. Язык, представляющий собой и инструмент культуры и одну из её ипостасей (Толстой 1997: 312), образует сущностное ядро этнической личности, и любая этнокультура существует и развивается в среде определенного этнического языка.

Принято считать, что в естественном языке отражается "наивная картина мира", составляющая содержание "обыденного сознания" его носителей (Апресян 1995, т.1: 56-59; Урынсон 1998: 3). Наивная геометрия, наивная физика, наивная биология, психология, философия и пр., отражающие материальный и духовный опыт этноса, отмечены национально-культурной спецификой и противостоят соответствующим научным геометрии, физике, биологии, психологии, философии и пр. в той мере, в которой лексическое значение ("ближайшее значение" А.А. Потебни, "общесловарное значение" Л.В. Щербы) противостоит понятию ("дальнейшему значению" А.А. Потебни, "энциклопедическому значению" Л.В. Щербы). Лексическое значение, зафиксированное в словаре, - это то, что люди имеют в виду, когда они употребляют слово (Вежбицкая 1997: 236);

картина мира, воссоздаваемая лексической системой национального языка, может быть приблизительна и неточна в деталях, но она интуитивно достоверна, наглядна и отвечает здравому смыслу: вода здесь - это жидкость, заполняющая реки и моря, прямая - линия, не отклоняющаяся ни вверх, ни вниз, ни вправо, ни влево.

"Наивная картина мира" как факт обыденного сознания воспроизводится пофрагментно в лексических единицах языка, однако сам язык непосредственно этот мир не отражает, он отражает лишь способ представления (концептуализации) этого мира национальной языковой личностью (см.: Wierzbicka 1980: 50; Вежбицкая 1999: 434; Почепцов 1990), и поэтому выражение "языковая картина мира" в достаточной мере условно; образ мира, воссоздаваемый по данным одной лишь языковой семантики, скорее карикатурен и схематичен, поскольку его фактура сплетается преимущественно из отличительных признаков, положенных в основу категоризации и номинации предметов, явлений и их свойств, и для адекватности языковой образ мира корректируется эмпирическими знаниями о действительности, общими для пользователей определенного естественного языка. В этом смысле можно согласиться с тем, что язык не создает какой-либо отдельной картины мира (см.: Колшанский 1990: 25-26). Смотреть на реальность исключительно через призму языка - это в какой-то мере то же самое, что буквализировать идиомы, поскольку собственно "языковой" в семантике лексических единиц является лишь их внутренняя форма.

Отличительной чертой концепта как единицы лексической семантики является лингвокультурная отмеченность (Орешкина 2000: 123), однако сама эта отмеченность может пониматься по-разному, как по-разному культура материальная, духовная, социальная и поведенческая представлены в языковой семантике. Так, если материальная и социальная культуры (специфические реалии быта и общественные институты) представлены, как правило, в форме номинаций, то культура духовная и поведенческая присутствуют в лексической семантике преимущественно в виде коннотаций

(см.: Апресян 1995, т.1: 67).

Языковая концептуализация как совокупность приемов семантического представления плана содержания лексических единиц, очевидно, различна в разных культурах (Вежбицкая 1997: 238), однако одной лишь специфики способа семантического представления для выделения концепта как лингвокультурологической категории, видимо, недостаточно: языковые и культурные особенности здесь в значительной мере случайны и не отражают национально-культурного (собственно этнического) своеобразия семантики, и далеко не все различия во внутренней форме отдельных лексических единиц должны осмысливаться как концептологически значимые (Добровольский 1997: 37, 42).

Если совокупность концептов как семантических единиц, отражающих культурную специфику мировосприятия носителей языка, образует концептуальную область, соотносимую с понятием ментальности как способа видения мира, то концепты, отмеченные этнической спецификой, входят в область, соотносимую с менталитетом как множеством когнитивных, эмотивных и поведенческих стереотипов нации (о ментальности и менталитете см.: Маслова 2001: 49). Граница, разделяющая ментальность и менталитет - концепты в широком понимании и концепты в узком понимании - в достаточной мере нечетка, и формальных средств для описания современного менталитета той или иной лингвокультурной общности в настоящий момент не существует. Единственным критерием здесь может служить степень массовидности и инвариантности когнитивных и психологических стереотипов, отраженных в лексической семантике языка (см.: Добровольский 1997: 42; Телия 1996: 235).

Выделение концепта как ментального образования, отмеченного лингвокультурной спецификой, - это закономерный шаг в становлении антропоцентрической парадигмы гуманитарного, в частности, лингвистического знания. По существу в концепте безличное и объективистское понятие авторизуется относительно этносемантической

личности как закрепленного в семантической системе естественного языка базового национально-культурного прототипа носителя этого языка. Воссоздание "образа человека по данным языка" (Апресян 1995, т.2: 348), осуществляемое через этнокультурную авторизацию понятия, в определенной мере сопоставимо с авторизацией высказывания и пропозиции относительно субъекта речи и мысли в теории модальной рамки высказывания и в неклассических (оценочных) модальных логиках.

"Мы можем добраться до мысли только через слова (никто еще пока не изобрел другого способа)" (Вежбицкая 1999: 293) - это лингвистическая и, тем самым, несколько зауженная констатация того общесемiotического факта, что смысл создаётся и является человеку лишь через символ (знак, образ). И если концепт представляет собой вербально явленный смысл, то собственно языковедческая проблематика в его изучении оказывается связанной с определением области бытования этого смысла и уровнем его коммуникативной реализации: является ли он фактом идиолектного или национального языкового сознания, фактом речи или же языка, фактом случайной разовой реализации или единицей словаря, если словаря, то соотносим он со словом или же с его лексико-семантическими вариантами.

Концепт как семантическая сущность отправляет к плану содержания определенной знаковой единицы и, тем самым, соотносим с категориями значения и смысла, которые в логической семантике и лингвистике терминологизированы, теоретически разведены и упорядочены дефиниционно.

Значение имени (Bedeutung) (по Фреге-Чёрчу) - это предмет (денотат), носящий данное имя, смысл (Sinn) - концепт этого денотата, информация, благодаря которой становится возможным отнесение имени к данному предмету. Под денотатом понимается здесь как единичный предмет, так и класс предметов. В лингвокультурологической трактовке, как уже отмечалось, концепт психологизируется и отождествляется с типовым представлением (прототипом, "гештальт-структурой") и здесь, как можно

видеть, логико-семантически значение и смысл практически меняются местами: концепт денотата - сведения, необходимые и достаточные для выделения класса объектов - замещается собственно денотатом - типовым образом, представляющим класс в нерасчлененной полноте признаков.

Смысл - это "общая соотнесенность и связь всех относящихся к ситуации явлений" (Щедровицкий 1995: 562). Он всегда ситуационен, обусловлен контекстом, принадлежит речи и первичен по отношению к значению, которое, в свою очередь, внеконтекстно, неситуационно, принадлежит языку, производно от смысла, социально институционализировано и формулируется, в отличие от смыслов, создаваемых всеми и каждым, исключительно составителями словарей (Богин 1994: 8-9). Значение абстрагируется от смыслов и связывает идиолект с национальным кодифицированным языком. Можно отметить, что лингвистически терминологизированное противопоставление значения и смысла вполне четко согласуется с представлением об этих категориях в "наивной семиотике" русскоязычных носителей обыденного сознания (Кобозева 1991: 186).

В текстах лингвокультурологических исследований концепт получает самые различные названия: это и "экзистенциальные смыслы", и "предельные понятия", и собственно "культурные концепты", однако, принимая во внимание тот факт, что концепт принадлежит национальному языковому сознанию, можно считать, что в дихотомии значение-смысл он соотносим со значением, и остается только найти его имя - определить языковую единицу / единицы, чей план содержания он представляет.

В лингвокультурологических текстах концепты "опредмечиваются", "объективируются", "распредмечиваются", "вбирают в себя обобщенное содержание множества форм выражения", "заполняются смыслами" и пр. (См.: Карасик 1996: 6; Суродина 1999: 8; Панченко 1999: 20; Лукин 1993: 63). Предикатная сочетаемость лексемы "концепт" в конечном итоге наводит на мысль о существовании двух основных когнитивных метафор, двух

взаимодополняющих моделей, описывающих отношение "концепт-форма его языкового представления": "архетипной" и "инвариантной". В архетипной модели концепт рассматривается как нечто предельно обобщенное, но, тем не менее, чувственно-образное, скрытое в глубинах сознания, воплощающееся в редуцированной форме (см.: Ляпин 1997: 21) в понятии, в представлении, в значении слова. В инвариантной модели концепт представляется как предел обобщения (инвариант) плана содержания языковых единиц, покрывающих определенную семантическую область (см.: Лукин 1993: 63). Архетипная модель формирования концептов предполагает их врожденность, доразумевательную готовность к семантизации (Вежбицкая 1999: 294), инвариантная - их формирование в процессе усвоения языка и освоения внеязыковой действительности субъектом мысли и речи.

Связь концепта с вербальными средствами выражения вообще отмечается практически во всех лингвокультурологических определениях (Ср.: "знаменательный (сигнификативный) образ, отражающий фрагмент национальной картины мира, обобщенный в слове" - Нерознак 1998: 81; "любая дискретная единица коллективного сознания, которая отражает предмет реального или идеального мира и хранится в национальной памяти языка в вербально обозначенном виде" - Бабушкин 1999: 11), однако единства во мнениях относительно конкретных значимых единиц языка, с которыми соотносится концепт, у "лингвоконцептуалистов" пока не имеется.

Лингвокультурный концепт, как и его средневековый предшественник, - семантическое образование высокой степени абстрактности. Однако если первый получен путем отвлечения и последующего гипостазирования свойств и отношений непосредственно объектов действительности, то второй - продукт абстрагирования семантических признаков, принадлежащих определенному множеству значимых языковых единиц. Соотнесение концепта с единицами универсального предметного кода (Стернин 1999: 69) едва ли согласуется с принадлежностью лингвокультурных концептов к сфере национального сознания, поскольку УПК идиолектен и формируется в

сознании индивидуальной речевой личности. В принципе, концепт можно было бы соотнести с корневой морфемой, составляющей основу словообразовательного гнезда, но тогда он останется без имени.

Чаще всего представительство концепта в языке приписывается слову (см.: Вежбицкая 1997: 77-79; 1999: 434-484; Арутюнова 1998: 543-640; Нерозник 1998: 84-85), а само слово получает статус имени концепта - языкового знака, передающего содержание концепта наиболее полно и адекватно. На соотнесении концепта со словом, в принципе, основано составление словарей концептов (см.: например: Степанов 1997; RML 1995). Однако слово как элемент лексико-семантической системы языка всегда реализуется в составе той или иной лексической парадигмы, что позволяет его интерпретировать как: 1) инвариант лексической парадигмы, образованной ЛСВ этого слова;

2) имя смыслового (синонимического) ряда, образованного синонимами, соотносимыми с одним из ЛСВ этого слова (см.: Лихачев 1993: 4; Москвин 1997: 67). В любом случае, концепт, как правило, соотносится более чем с одной лексической единицей, и логическим завершением подобного подхода является его соотнесение с планом выражения всей совокупности разнородных синонимических (собственно лексических, фразеологических и афористических) единиц, описывающих его в языке (Панченко 1999: 6), т.е. в конечном итоге концепт соотносим с планом выражения лексико-семантической парадигмы.

Фреймовой моделью, воспроизводящей в лексической системе отношения концепта и его реализаций, являются гипонимические, родовидовые структуры (Бабушкин 1996: 50-53), однако в области таких высокоабстрактных семантических сущностей, как культурные ("духовные") концепты, подобные отношения практически не наблюдаются. Также теоретически отношения "концепт-его языковая реализация" можно было бы смоделировать на базе антонимической парадигмы в лексике, фиксирующей "различия внутри одной и той же сущности" (Новиков 1982: 244) (радость-

горе, счастье-беда, любовь-ненависть и пр), однако семантический инвариант, объединяющий эту парадигму - концепт, как правило, в языке не находит имени и, тем самым, для языкового сознания является малозначимым.

Концепт - это культурно отмеченный вербализованный смысл, представленный в плане выражения целым рядом своих языковых реализаций, образующих соответствующую лексико-семантическую парадигму. План содержания лингвокультурного концепта включает как минимум два ряда семантических признаков. Во-первых, в него входят семы, общие для всех его языковых реализаций, которые "скрепляют" лексико-семантическую парадигму и образуют его понятийную либо прототипическую основу. Во-вторых, туда входят семантические признаки, общие хотя бы для части его реализаций, которые отмечены лингвокультурной, этносемантической спецификой и связаны с ментальностью носителей языка либо с менталитетом национальной языковой личности. "Расщепление" семантики концепта на два ряда, два уровня в определенной степени согласуется с лексикографическими постулатами, выдвинутыми Ю.Д. Апресяном (1995, т.2: 468), более того, наличие у слова национально-культурной специфики признается признаком, придающим ему статус концепта (Нерознак 1998: 85).

Если исходить из того, что лингвокультурный концепт семантически представляет собой некую абстракцию, обобщающую значения ряда своих языковых реализаций, то конкретная форма этого концепта будет задаваться интервалом абстракции, в границах которого он качественно определен, т.е. объемом лексико-семантической парадигмы, формируемой единицами, передающими этот концепт в языке или в языках. В первом же приближении выделяются концепты-автохтоны, абстрагируемые от значений своих конкретных языковых реализаций, содержащие в своей семантике и "предметные", и этнокультурные семы, и протоконцепты - "универсальные концепты" (Вежбицкая 1999: 53, 291), "ноэмы" (Хегер 1990: 6), абстрагируемые от неопределенного числа языковых реализаций и

обеспечивающие эталон сравнения, необходимый для межъязыкового сопоставления и перевода. Последние собственно концептами не являются, поскольку их семантика содержит лишь один ряд признаков - предметный; они по существу эквивалентны понятиям, а концептами могут стать лишь при реализации своего потенциально культурного компонента, что теоретически возможно лишь при дальнейшем расширении интервала абстракции, скажем, при сопоставлении Языка землян с каким-либо инопланетным языком, если таковой когда-нибудь обнаружится. В более или менее "чистом виде" "универсальные концепты" представлены в научном сознании в виде этических терминов и логических операторов: добро-зло, хорошо-плохо-безразлично и пр. В свою очередь автохтонные концепты могут быть не только внутриязыковыми, моногlossными, они могут быть абстрагированы от лексических единиц двух и более языков, образующих культурный суперэтнос, - быть полигlossными, как, например, "предельные понятия" западной и восточной лингвокультур (см.: Снитко 1999).

Еще одним критерием разграничения лингвокультурных концептов является, очевидно, их принадлежность к сфере знания / сознания, которую они обслуживают. Конечно, "национальной науки нет, как нет национальной таблицы умножения" (Чехов), однако есть вполне конкретные лексические единицы, "дальнейшее значение" которых образует содержательную основу этических, психологических, логических и религиозных терминов-"духовных ценностей", которые, безусловно, могут быть этнокультурно отмеченными как в границах одного языка, так и в границах межъязыковой научной парадигмы - стиля мышления.

Итак, в лингвистическом понимании концепта наметились три основных подхода. Во-первых, в самом широком смысле в число концептов включаются лексемы, значения которых составляют содержание национального языкового сознания и формируют "наивную картину мира" носителей языка. Совокупность таких концептов образует концептосферу языка (см.: Лихачев 1993), в которой концентрируется культура, нации.

Определяющим в таком подходе является способ концептуализации мира в лексической семантике, основным исследовательским средством - концептуальная модель, с помощью которой выделяются базовые компоненты семантики концепта и выявляются устойчивые связи между ними (см.: Михальчук 1997: 29). В число подобных концептов попадает любая лексическая единица, в значении которой просматривается способ (форма) семантического представления. Во-вторых, в более узком понимании к числу концептов относят семантические образования, отмеченные лингвокультурной спецификой и тем или иным образом характеризующие носителей определенной этнокультуры (см.: Степанов 1997; Нерознак 1998). Совокупность таких концептов не образует концептосферы как некоего целостного и структурированного семантического пространства, но занимает в ней определенную часть - концептуальную область. И, наконец, к числу концептов относят лишь семантические образования, список которых в достаточной мере ограничен (см.: Снитко 1999: 46; Кузнецов 2000: 17-18) и которые являются ключевыми для понимания национального менталитета как специфического отношения к миру его носителей. Метафизические концепты (душа, истина, свобода, счастье, любовь и пр) - ментальные сущности высокой либо предельной степени абстрактности, они отправляют к "невидимому миру" духовных ценностей, смысл которых может быть явлен лишь через символ - знак, предполагающий использование своего образного предметного содержания для выражения содержания абстрактного. Вот, очевидно, почему концепты последнего типа относительно легко "синонимизируются", образуя "концептуализированную область" (см.: Степанов-Проскурин 1993: 25-26; Степанов 1995: 17; Степанов 1997: 69), где устанавливаются семантические ассоциации между метафизическими смыслами и явлениями предметного мира, отраженными в слове, где сопрягаются духовная и материальная культуры.

Положение о лингвокультурной отмеченности концепта приводит к методологически важным следствиям: любое лингвокультурное

исследование, направленное на изучение концептов, по сути сопоставительно. Эталон сравнения здесь либо присутствует в наличной форме и сближается с понятием, "протоконцептом", функционирующим в научной парадигме, и тогда сопоставление носит интерментальный характер, где сопоставляются единицы научного и обыденного сознания в их языковой реализации. Либо же этот эталон присутствует имплицитно, и тогда исследование носит интерлингвальный характер, где непосредственно сопоставляются лексические единицы одного или нескольких языков.

1.4 Выводы

Как представляется, обобщение точек зрения на концепт и его определений в лингвистике позволяет прийти к следующему заключению: концепт - это единица коллективного знания / сознания (отправляющая к высшим духовным ценностям), имеющая языковое выражение и отмеченная этнокультурной спецификой. Как можно видеть, общим в этом определении и в определениях понятия, представления и значения остается родовой признак - принадлежность к области идеального, видовые же отличия (форма знания / сознания - логическая / рациональная, психологическая / образная, языковая) нейтрализуются, а их место занимают вербализованность и этнокультурная маркированность. По существу, единственным *raison d'être* терминологизации лексемы "концепт" является потребность в этнокультурной авторизации семантических единиц - соотнесении их с языковой личностью, являющейся носителем национального менталитета.

В качестве производных и факультативных в число дефиниционных признаков лингвокультурного концепта могут быть включены внутренняя расчлененность, "семиотическая плотность", коммуникативная релевантность, "переживаемость", "этимологическая память" и пр., но особо значимыми, по-видимому, здесь будут языковая абстрактность - концепт обобщает значения своих лексических реализаций - и многоуровневость - он

задается интервалом абстракции на множестве этих реализаций ("протоконцепты" - моногlossные-полигlossные концепты). Конкретные разновидности лингвокультурных концептов определяются прежде всего принадлежностью к сфере "обыденного" (языкового) или научного сознания и соответствующей сфере реализации.

Теперь, наконец, можно более или менее определенно ответить на вопрос о том, что такое концепт концепта, концепт понятия, представления, значения и пр. Если придерживаться сформулированного лингвокультурологического определения, то вопрос этот не имеет смысла, поскольку его предметная область пуста: семантические сущности, соответствующие этим семиотическим терминам, этнокультурной спецификой не обладают и к числу концептов не относятся, а понятие концепта - это и есть его определение.

ГЛАВА 2. КОНЦЕПТ СЧАСТЬЯ В ЭТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ

С точки зрения философии науки "язык науки" - это способ объективации знания, отнюдь не сводимый к поверхностному представлению текста в конкретном естественном языке. Он связан скорее с формой научного мышления, основными единицами которого являются терминологизированные понятия как свернутые дефиниции (см.: Никитина 1987: 8-9; 28). Тем не менее, любая объективация знания в принципе семиотична и осуществляется через знаковую систему - ту или иную разновидность языка.

Культурные концепты как мировоззренческие и аксиологические универсалии принадлежат языку философии и, в зависимости от интервала абстракции и уровня инвариантности, могут находить свою реализацию в семантической материи одного либо нескольких естественных языков - быть представленными моногlossно или полигlossно (см. с.30 работы). Язык философского мышления "надстроен" над языками отдельных этносов и является языком суперэтнической культуры: восточной, европейской либо иной (см., например: Снитко 1999).

В языке философии объективируются предельно абстрактные понятия - гипостазированные свойства и отношения, имена которых безденотатны и безреферентны и отправляют к идеальным объектам, представляющим интеллигибельный мир философской мысли. Философские понятия-термины, как и научные понятия вообще, определены и наполнены конкретным семантическим содержанием лишь будучи включенными в теорию, которая выступает границей их смысла. В то же самое время культурные концепты-мировоззренческие универсалии как "предельные понятия" (Снитко 1999: 13, 89) семантически наполняются путем перебора существующих в соответствующей культурной парадигме значений и смыслов, по которым они "пробегают", выходя тем самым за границы какой-либо одной конкретной теории или концепции.

Если понятие - это определенная система знаний (Войшвилло 1989: 159), то под концепцией может пониматься способ семантического представления, принцип организации этой системы - её активное начало, "понятие понятия". Универсальный культурный концепт в этом случае наполняется специфическим семантическим содержанием путем перебора существующих в соответствующей научной парадигме концепций.

Отношение к счастью входит в число определяющих характеристик духовной сущности человека, представления о нем образуют древнейший пласт мировоззрения, а понятие счастья, наряду с понятиями блага, смысла жизни, смерти, желания и любви, покрывает центральную часть аксиологической области личностного сознания.

Фелицитарные идеи стоят у истоков этической теории (Нешев 1982: 17) философские "манифесты счастья" восходят к античности: проблемами счастья занимались Аристотель, Сенека, Боэций, Августин Блаженный, Фома Аквинский. В Новое время о нем писали Гельвеций, Фейербах, Бентам, Милль, фундаментальный труд "О счастье" в годы второй мировой войны и Варшавского восстания создал польский философ В. Татаркевич. Свое суждение о нем высказали практически все мыслители, занимавшиеся вопросами этики, даже И. Кант, выводящий его за пределы собственно философской проблематики.

В специальных трактатах и в отдельных наблюдениях рассматривались, главным образом, психологические и аксиологические аспекты счастья, описывались оптимальные способы его достижения - праксиология счастья, однако, насколько известно, последовательного анализа семантической структуры и семантической организации этого концепта еще не проводилось.

Понятие счастья представляет особый интерес для семантического анализа¹ в силу двух основных причин: разнородности образующих его семантических признаков (его содержания) и разнородности его предметной области (его объема). Действительно, в семантическом составе счастья,

¹В качестве цитатного материала использовались произведения классиков западноевропейской философии и сборники афоризмов.

наряду с прочими, позволяющими дальнейший анализ, присутствуют, как минимум, два семантически неразложимых признака - "семантических примитива": 'желание' и 'благо'. В то же самое время "счастье" - понятие крайне гибридное, "химеричное", оно отправляет к предметным областям "состояний дел" и "состояний духа", соединяя "внутренний" и "внешний миры" человека, микрокосм и макрокосм, душу и тело, и уже в силу этого оно обречено на семантическую нечеткость, отсутствие резких концептуальных границ и дефиниционную неопределенность: "счастье - понятие трудное, для многих неопределенное и туманное" (Татаркевич 1981: 282). Список "семантических антиномий" счастья можно продолжить: счастье - это одновременно оценка человеком своей жизни и ценность, к которой следует стремиться (Додонов 1978: 133); это "понятие морального сознания" (ФЭС 1983: 668; СПЭ 1983: 345), но в то же время "никто не хвалит счастье так, как правосудие" (Аристотель) и оно "включает в себя и случайность, к категории добродетели не имеет почти никакого отношения" (Ф. Бэкон); счастье - это эмоция ("переживание полноты бытия" - ФЭ 1970: 175) и счастье - это интеллектуальная оценка - положительный баланс жизни; счастье - это блаженство, покой и счастье - это деятельность, борьба и т.д. Можно отметить специфичную, "субъектную протичность" счастья, отличающую его от "объектной протичности" другого понятия морального сознания - любви, которая принимает форму своего объекта (любовь половая, родственная, к родине, к труду и т.д.). Счастье же принимает форму своего субъекта, и поэтому существуют понятия "женского счастья", "родительского счастья", "простого человеческого", "мещанского", "героического" и пр.

На определенном уровне семантического анализа счастье раскрывается как специфическая, весьма сложная разновидность интеллектуально-эмоциональной оценки, логическая структура которой включает такие компоненты, как субъект и объект, между которыми устанавливаются ценностные отношения, основание и обоснование оценки (см.: Ивин 1970: 21-34), а само имя "счастье" представляет собой номинализацию предиката

"быть / чувствовать себя счастливым". В семантике счастья оценка как акт и результат соотнесения субъекта познания с объективным миром сопрягает в единое целое рассеченную надвое предметную область этого понятия: состояние дел и состояние психики.

В дофилософский период общественного сознания счастливым считался человек, которому покровительствуют боги, отсюда - *eudaimonia* - "благая судьба". В Древнем Египте считалось, что счастье человека всецело зависит от воли бога, который наделяет его добродетелью - "ка", обеспечивающей ему счастливую жизнь (Чагин 1969: 21). Судьба в мифологическом понимании (судьба - "доля, рок", то, что суждено, к чему человек приговорен богами, *fatum* от *for, fari, fatus sum* - "возвещать, изрекать") это, если продолжить метафору Н.Д. Арутюновой, "предначертанный сценарий жизни" (Арутюнова 1994: 303), автором которого является бог, а исполнителем главной роли - человек. Таким образом, семантически представление субъекта здесь "полифонично": имеются два протагониста - "драматург" и "актер" - и "наблюдатель" - собственно субъект, выносящий оценку "благости" судьбы.

С распадом мифологического мышления происходит десакрализация мифологемы "судьба", место "даймона" - божества занимает "тюхе" - "случай, попадание", и "благая судьба" превращается в "эвтихию" - "благоприятный случай", "везение", "удачу", в то, что несет в себе уже обезличенная фортуна (от *fors* - "случай", производное в свою очередь от *fero* - "нести в себе", "быть чреватым" - Бенвенист 1995: 28, 201). Семантически протагонистом эвтихии является человек, на долю которого выпадает удача, а субъектом - наблюдатель, выносящий оценку благоприятности внешних жизненных обстоятельств протагониста. Поскольку, как известно, "чужая душа - потемки", то суждений о внутреннем состоянии протагониста при таком раскладе субъект выносить не может уже просто технически - в мир посторонней психики проникнуть ему не дано.

"Благая судьба" и "благоприятный случай" превращаются в собственно

представления о счастье лишь с совпадением "протагониста" и "наблюдателя" в одном лице, что дает субъекту возможность интроспекции и рефлексии - выносить оценку "положения дел" вне себя и судить о своей эмоциональной реакции на неё внутри себя.

Объект фелицитарной оценки, как и объект любой эмоции, - это мысленный образ ("ментальное созерцание"), в котором отражается предметная область счастья - жизнь человека в целом *in extenso* и *in intenso*, т.е. все, что происходит с человеком и все, что он совершает на всем её протяжении или в определенный момент времени.

Если жизнь как объект фелицитарной оценки - это совокупность всех непредметных семантических образований (процессов, ситуаций, действий, положений дел, явлений, происшествий и пр), то предмет этой оценки - совокупность событий, характеризующихся такими свойствами, как принадлежность к сфере личностных интересов субъекта - он в события вовлечен - и магистральность - важность для его дальнейшего жизненного пути (О событии см.: Арутюнова 1988: 169-181). События в таком понимании могут происходить как во "внешнем мире" человека - мире материальных явлений и дел, так и в его "внутреннем", духовном мире, мире решений, желаний и морального выбора (Татаркевич 1981: 45), а их совокупность идентифицируется скорее с демистифицированной, т.е. лишенной таинственности и всеисильности, судьбой - "последовательностью жизненно важных событий" (Никитина 1994: 135).

В качестве основания фелицитарной оценки выступает семантический признак, позволяющий субъекту отделить счастливые события от несчастливых и фелицитарно безразличных. Этот признак может получать натуралистическое толкование, т.е. принадлежать к числу свойств объекта оценки, либо же он может интерпретироваться интуиционистски, как нечто рационально непостижимое, семантически неразложимое и неопределимое, привносимое в оценку самим субъектом - в любом случае он представляет собой то, что можно назвать фелицитарным добром по аналогии с добром

гедоническим, этическим, утилитарным, инструментальным и т.д. (о "видах добра" см.: Ивин 1970: 63-64).

Организирующим началом основания оценки является шкала релятивизации, включающая операторы оценки и стандарт, норму оценки, которая в случае счастья представлена идеалом судьбы - желанным будущим, соотносением которого с реальной судьбой собственно и осуществляется фелицитарная оценка.

Обоснование оценки - те доводы, аргументы и факты, которые приводятся субъектом в пользу вынесения того или иного оценочного суждения, не является обязательным компонентом стандартной семантической "формулы счастья" - оно появляется лишь в ситуации либо рефлексии ("Думаю / должно быть, я счастлив, потому что... "), либо временной "отстраненности" субъекта ("Я был / буду счастлив, потому что..."), либо полифонии, т.е. оценки внутреннего психического состояния протагониста ("Думаю, Х счастлив, потому что... ") и, как правило, опосредуется модусом мнения. В прямых же фелицитарных контекстах, при совпадении субъекта фелицитарной оценки и субъекта соответствующей эмоции, обоснование оценки идентично объекту оценки - мотиву, причине "обоснованности удовлетворения жизнью" (Татаркевич 1981: 46-47).

Реальное определение - это логическая операция, раскрывающая содержание понятия, в ходе которой устанавливаются также функции и иерархия семантических признаков в его составе. Дистинктивные, родовые признаки обеспечивают тождественность понятия самому себе при использовании его в различных теориях и фиксируют объём понятия - границы предметной области, к которой оно отправляет. Признаки эссенциальные, существенные, выявляемые, как правило, в результате построения и обоснования теории (Войшвилло 1989: 121), связаны с интерпретацией содержания понятия в рамках определенной концепции.

Необходимым и достаточным для отделения понятия счастья от радости, довольства, удовлетворения, с одной стороны, и удачи, везения,

благоприятной судьбы, с другой, является единство разнородных предметных областей, которые покрывает его объем: эмоциональных состояний и положений дел, соединенных в одно целое, отличное от своих составляющих частей, соединенное фелицитарной оценкой. В терминах дистинктивных признаков, таким образом, счастье можно определить как положительное эмоциональное состояние субъекта, вызванное положительной оценкой собственной судьбы.

Философские представления о счастье отличаются от житейских, в принципе, тем же самым, чем научное знание отличается от обыденного: большей степенью объективности, универсальности и систематизированности - вот, видимо, почему "в вопросе о том, что есть счастье, возникает расхождение, и большинство дает ему иное определение, чем мудрецы" (Аристотель).

Сущность в античной философии толкуется как "начало понимания вещей и вместе с тем как исходный пункт их реального генезиса" (Сорокин 1970: 168), для понятия счастья - это принцип внутренней семантической организации, из которого выводится его полное определение как единство основных и производных признаков. "Ментальные изоглоссы" (Степанов 1997: 34), соединяющие в пространстве и во времени концепции счастья, задаются главным образом общими представлениями о его источнике - причине-носителе "фелицитарного блага", а уж *locus fontis* - местонахождение этого источника - выбирается в зависимости от ведущего мировоззренческого принципа этической системы, научной парадигмы, философской школы.

На уровне "эссенциальной семантики" концептуальные модели счастья отличаются друг от друга не столько своим количественным составом, сколько принципом иерархической организации семантических признаков. Можно сказать, что здесь, как в калейдоскопе, "семантический узор" меняется с поворотом трубки - с изменением точки зрения - при неизменном количественном составе мозаичных фрагментов.

Источник, "причину" счастья образуют факторы, вызывающие у субъекта положительную оценку существенных моментов его жизни; факторы же, в отсутствие которых подобная оценка невозможна, образуют "условия" счастья, главным из которых является характер человека, определяющий его общее отношение к миру и представляющий собой, по словам В. Татаркевича, его "внутренний фатум" (Татаркевич 1981: 171) - "посеешь характер - пожнешь судьбу".

2.1 ФЕЛИЦИТАРНЫЕ КОНЦЕПЦИИ

Сущностные концепции счастья, построенные на приоритете источника "фелицитарного блага", в определенной степени поддаются типологизации. Прежде всего, по местонахождению этого источника (*locus fontis*) вне или внутри субъекта счастья выделяется изначальное противопоставление "эвдемонических" и деонтологических теорий, а также промежуточные, "гармонизирующие" теории, эклектичные по отношению к *locus'у fontis*. В коэффицентно-телеологических теориях источником счастья / несчастья является уже соответствие / несоответствие реальной судьбы субъекта его представлениям об успехе, призвании, смысле жизни, жизненном идеале человека вообще и его лично.

Все многообразие этических систем в истории философии, в принципе, может быть сведено к двум основным типам: этике счастья - эвдемонизму, и этике долга - деонтологизму, ригоризму (Нешев 1982: 9), где эвдемонизм признает счастье высшим благом и объявляет стремление к счастью основой морали, а деонтологизм на первое место среди этических ценностей ставит долг и счастье признает в лучшем случае лишь производным от добродетели, отождествляя его с моральным удовлетворением. Однако деление фелицитарных концепций по *locus'у fontis* не совпадает с противопоставлением эвдемонизма и деонтологизма: если в деонтологических системах этики источник счастья всегда внутренний -

желание поступать в соответствии с нормами добродетели, то в эвдемонических системах он может быть как внутренним, так и внешним. Так, "высшее благо" может быть моральным и может быть натуралистическим, принадлежащим к природе вещей (Татаркевич 1981: 35), оно может также всецело зависеть от нашего отношения к этим вещам и быть субъективистским.

2.1.1 АККУМУЛЯТИВНЫЕ

Противопоставление фелицитарных концепций по "месту источника" установилось уже в античные времена и связано с именами Аристиппа и Зенона - основателей философских школ киренаиков и стоиков соответственно.

Аристипп из Кирены, основоположник и теоретик гедонизма экстемистского толка, получившего практическое воплощение позднее в Римской империи времен упадка, последовательно проводил в жизнь принцип наслаждения, признавая телесное удовольствие единственным фелицитарным благом. Счастье в его понимании - это сумма разнообразных и преходящих чувственных наслаждений, отличающихся друг от друга лишь интенсивностью, но не качеством: "счастье - совокупность частных наслаждений, включающая также наслаждения прошлого и будущего". Другая, более гибкая разновидность гедонизма была сформулирована столетие спустя в этическом учении Эпикура, утверждавшего, что "наслаждение есть начало и конец счастливой жизни", однако, в отличие от Аристиппа, в число "счастьеобразующих факторов" он включал не только чувственные (телесные) наслаждения, но и духовные, которым отдавал предпочтение, а разуму в форме аристотелевских "дианоэтических добродетелей" - мудрости и благоразумию - отводил роль своеобразного фильтра, позволяющего отделять полезные удовольствия от вредных (Нешев 1982: 24), предвосхищая тем самым взгляды на счастье этического утилитаризма С. Милля и И. Бентама, отождествлявших удовольствие и

пользу. Гедонистские представления о счастье активно разрабатывались в Новое время французскими и английскими материалистами (Гоббсом, Бэконом, Локком, Гольбахом, Гельвецием, Гассенди, Ламетри) в теориях "разумного эгоизма", наслаждения дифференцировались качественно и количественно, ранжировались, но общим оставался арифметический принцип кумулятивности: счастье - это сумма разнообразных удовольствий ("Счастье в своем полном объеме есть наивысшее удовольствие, к которому мы способны" - Локк; "Мерой счастья является его длительность и интенсивность" - Гольбах; "Все, что производит, поддерживает, питает или возбуждает врожденное чувство благополучия, становится в силу этого причиной счастья" - Ламетри).

Добродетель этическая, т.е. собственно добродетель как предрасположенность души неукоснительно следовать в своих поступках нормам морали, в фелицитологии Эпикура присутствует лишь в отрицательной форме: он понимает счастье как "свободу от страданий тела и смятений души" и, тем самым, в число факторов счастья включает отсутствие угрызений совести, вызванных аморальными поступками. Последователи же стоицизма, к числу которых причисляли себя Марк Аврелий, Сенека, Эпиктет, Боэций, в Новое время Б. Спиноза, утверждали, что единственным и самым надежным источником счастья является добродетель как "способность в соответствии с моральными принципами преодолеть склонность ко злу" (Кант), а идеал счастливого человека видели в Сократе - мудреце, добровольно принявшем смерть, но не изменившем своим нравственным принципам. Стоики справедливо полагали, что, как это доказал два тысячелетия спустя английский философ Дж. Мур, абсолютное благо не может быть натуральным (см.: Шрейдер 1998: 37), его, по словам Н. Гумилева, "не съесть, не выпить, не поцеловать". Они считали, что благо заключено в душе человека, который может быть счастливым в любых условиях, достаточно лишь заставить себя полюбить необходимое и неизбежное: "Ошибаются полагающие, будто фортуна может послать нам

хоть что-нибудь хорошее или дурное: от неё - только поводы ко благу или ко злу, начала тех вещей, которым мы сами даем хороший или дурной исход" (Сенека). Чтобы почувствовать себя счастливым, нужно сделать правильный моральный выбор, получив тем самым моральное удовлетворение: "Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель" (Спиноза). Так как моральный выбор по определению - это выбор в условиях свободы воли, то все, необходимое для счастья, зависит только от самого человека, и во истину, "если хочешь быть счастливым, будь им" ("Сделай сам себя счастливым! Это тебе по силам, если поймешь одно: благо лишь то, в чем присутствует добродетель. " - Сенека; "Нравственное совершенство... зависит не от природы, а только от воли, оно есть совершенство воли" - Фейербах), и счастлив тот, кто не сдается в борьбе со злом, поскольку в поступках важно не достижение цели, а сам моральный характер действия и отношения к миру.

Стоическая концепция счастья - красивая концепция, и у неё есть только один недостаток - она нежизненна, поскольку эмоциональные состояния неподконтрольны воле человека, и нельзя по желанию почувствовать себя счастливым: "Если бы человек был способен изменять свои переживания, никто не был бы несчастлив. Подобный Протею, он мог бы, постоянно меняя свои формы, уклоняться от любого удара судьбы" (Юм).

Признанный основоположник этики как науки Аристотель впервые в западноевропейской философии досконально систематизировал понятие счастья в "Никомаховой этике" и "Большой этике". В его этической теории в зачаточной, "свернутой" форме присутствуют, пожалуй, все (за исключением может быть коэффициентной) последующие фелицитарные концепции: эпикурейская, стоическая, полноты жизни, гармонического развития и телеологическая (смысловая), вот почему аристотелевский идеал счастья сохраняет определенное значение и в наши дни. Аристотелевское понятие счастья, получившее название эвдемонии, означало "наличие у человека наибольших из доступных ему благ" (Татаркевич 1981: 63), т.е. обладание

"высшим благом", которое у Стагирита отнюдь не сводилось к топографии его источников - для счастья необходимы различные блага, и материальные и духовные, сочетание которых и составляет его основу: "ведь для счастья... нужна и полнота добродетели, и полнота жизни"; "Счастье... есть совместная полнота трех благ: во-первых (по значимости), духовных; во-вторых, телесных, каковы здоровье, сила, красота и прочие подобные; в-третьих, внешних, каковы богатство, знатность, слава и им подобные. Добродетели не достаточно для счастья - потребны также блага и телесные и внешние, ибо и мудрец будет несчастен в бедности, в муке и прочем". В основу фелицитарного блага Аристотель кладет принцип деятельности: источником счастья для него является "деятельность души в полноте добродетели", приносящая человеку и наслаждение и моральное удовлетворение, "поскольку высшее благо - это счастье, и оно - цель, а совершенная цель - в деятельности то, живя добродетельно, мы можем быть счастливы и обладать высшим благом".

Фелицитарная концепция Стагирита по существу многофакторна и ориентирована объективистски: основой счастья является прекрасная деятельность в полноте добродетели, а эмоции, переживаемые при этом человеком, - дело второстепенное. Тем не менее, в этическом учении Аристотеля содержится уже возможность толкования счастья как "удовлетворенностью жизнью в целом" (Дубко 1989: 83), т.е., положительного баланса жизни, который, естественно, можно подвести только в её конце: "И верно говорят, что счастливым надо признать человека в конце его жизни, - как бы в том смысле, что для совершенного счастья необходимы и завершённый срок жизни, и совершенный человек".

Концепция счастья как результата холической оценки жизнедеятельности субъектом, разработанная В. Татаркевичем, безусловно многофакторна, но ориентирована скорее субъективистски: "счастье - это постоянное, полное и обоснованное удовлетворение жизнью" (Татаркевич 1981: 47).

Семантический признак "полноты жизни", входящий во многие определения счастья, это, конечно, всего лишь еще одна языковая метафора, "которой мы живем", где жизнь представлена в образе сосуда, заполненного..., а вот чем? Если разнообразными удовольствиями, то это, опять же, гедонистическая концепция, но жизнь может быть заполнена разнообразием деятельности, представленной в психике множеством интересов, потребностей, мотивов, желаний, целей, из которых определяющими для ощущения её полноты являются желания - "мера ценности" (Грасиан), "сама сущность и природа каждого" (Спиноза), результат осознания и переживания потребностей и мотивов деятельности и элемент целеполагания. Желание как "влечение с осознанием его" (Спиноза) и сопряженные с ним психологические категории (потребность, цель) появляется в толкованиях счастья ничуть, наверное, не меньше, чем удовольствие и наслаждение: "Счастье имеет утвердительное содержание исключительно во влечениях" (Гегель); "Счастье есть удовлетворение всех наших склонностей" (Кант); "О, великое и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем он пожелает, и быть тем, чем он хочет!" (Пико делла Мирандола); "Счастье - такое состояние, при котором существо может беспрепятственно удовлетворять и действительно удовлетворяет его индивидуальные, характерные потребности и стремления" (Фейербах); "Счастье есть сумма удовлетворенных желаний, достигнутых целей и мирного преодоления потребностей" (Гердер). Трактовка счастья как совокупности исполненных желаний больше всего, пожалуй, совпадает с житейскими представлениями о нем.

Существование жесткого одно-однозначного соответствия между потребностью / желанием, с одной стороны, и их объектом - "благом", с другой, - "желание возбуждается благом, как таковым" (Юм); "наши желания... - оценки степени соответствия какого-либо объекта нашим потребностям" (Додонов 1978: 45) - дает, как представляется, основания считать дезидеративные фелицитарные толкования переформулировкой

гедонистических концепций. Однако, если "источниковые" фелицитарные концепции принципиально кумулятивны, арифметичны, то представление счастья через желание и его исполнение скорее коэффициентно и алгебраично, поскольку подразумевает уже присутствие двух объектов: идеального - объекта желания и реального - результата исполнения этого желания. Это представление уже и динамично: оно включает в себя понятие о достижении и сопоставлении, что особенно наглядно проявляется в определениях несчастья: "Суть несчастья в том, чтобы хотеть и не мочь" (Паскаль); "Несчастье людей заключается в противоречии, существующем между нашими состояниями и нашими желаниями (Руссо).

Более того, дезидеративная концепция счастья процессуальна и позволяет усматривать фелицитарное благо как источник счастья не только и не столько в результатах достижения цели / исполнения желания / удовлетворения потребности, сколько в самом процессе, в самой деятельности: "Счастье заключается не столько в обладании, сколько в процессе овладения предметом наших желаний" (Гельвеций); "Счастье... в вечном стремлении к новым наслаждениям и новым совершенствам" (Лейбниц); "Всегда чего-то желать - дабы не стать несчастным от пресыщенности счастьем" (Грасиан). Одним словом, "счастье не в счастье, а лишь в его достижении" (Достоевский).

2.1.2 КОЭФФИЦИЕНТНЫЕ

Если идеал - это "желанное будущее", то счастье - "желанное настоящее": "такой образ жизни, продолжения которого мы желаем и в котором хотим постоянно пребывать" (Гольбах). В коэффициентных, динамических фелицитарных концепциях источник счастья усматривается в полном или частичном совпадении желаний и их исполнения, целей и их достижения, блага идеального и блага реального, а сущность объекта счастья представлена здесь "алгебраически": "Человек есть дробь. Числитель, это - сравнительно с другими, - достоинства человека; знаменатель, это - оценка человеком самого себя" (Толстой). Место числителя и знаменателя "фелицитарной дроби" могут занимать, кроме "желанного будущего и настоящего", цели и успех их реализации (уровень притязаний и уровень достижений), собственное предназначение и его исполнение, призвание и избранность и т.д.: "Счастье человека всегда заключается в соответствии его желаний окружающей его обстановке" (Гольбах). Само же счастье в подобном коэффициентном представлении выполняет функцию психологического стимула жизни (Попов 1986: 29) и носит нормативно-оценочный характер.

Желание как "стремление без траты сил для создания объекта" (Кант) в значительной мере "платонично": его объект вполне может быть и принципиально недостижим. "Хотение" включает в себя уже четко поставленную цель и знание о путях достижения этой цели, которая может оказаться фелицитарной - служить источником счастья. Человек, по словам Св. Филолога, это - "заявка о намерении" (*l'homme est une declaration de l'intention*), иерархия личностных целей определяется структурой личности индивида и определяет последнюю. "Если бы счастье заключалось в телесных удовольствиях, мы бы назвали счастливыми быков, когда они находят горох для еды" - утверждает Гераклит. Но мудрец здесь не прав: если говорить о счастье, то быки счастливы именно тогда, когда они находят еду, воду, корову и т.д., т.е. получают телесные удовольствия, поскольку другие им

неведомы. Человеку же для счастья, очевидно, необходимо достижение целей, связанных с реализацией его человеческой сущности.

Представление о конечной цели и предназначенности собственного бытия является одной из основных характеристик любой зрелой личности. Потребность смысла жизни присуща взрослому человеку, без её удовлетворения он не способен к нормальной жизнедеятельности (Обуховский 1971: 182): "Горе людям, не знающим смысла своей жизни (Паскаль); "Человеческое сердце не находит себе покоя, пока оно не осуществит смысл и цель своей жизни" (Св. Августин). И если "вся жизнь наша есть стремление к цели" (Трубецкой 1994: 37), то в иерархии целей, где одни цели подчинены другим в качестве средств, должна быть цель, которая желательна сама по себе: нечто бесконечно дорогое, ради чего стоит жить и не жалко умереть. "Эта цель, или, что то же, жизненный смысл, есть предположение неустранимое, необходимо связанное с жизнью как таковой" (Трубецкой 1994: 37). Смысл жизни, тем самым, - это высшая ценность в аксиологической системе индивида и определяющая функция личности (Москаленко 1984: 275, 213).

"Жизнь вообще" как существование рода человеческого вовсе не имеет смысла, либо этот смысл непостижим, поскольку "ценность, на которую направлено действие, трансцендентна по отношению к самому этому действию" (Франкл 1990: 170), и жизнь, если это именно жизнедеятельность, должна иметь цель за своими пределами, поставленную ей Творцом, замысел которого неведом, так как трудно согласиться с тем, что он создал человека просто "для компании", или для развлечения, или для того, чтобы последний его обожал и нахваливал. Однако смысл жизни отдельного бытия, безусловно, существует, его находит человек сам и он лежит за пределами индивида, но в пределах родовой сущности человека: "Я продолжаю считать, что этот мир не имеет высшего смысла. Но я знаю, что нечто внутри него имеет смысл, и это человек, потому что он единственное существо, которое ищет смысла" (Камю 1980: 179). Смысл жизни, как и смысл вообще,

"рукотворен": он "привносится" в неё самим человеком, который его в ней "обнаруживает" (Франкл 1990: 291-292).

Будучи трансцендентным по отношению к индивидуальному бытию, смысл жизни не уничтожается смертью, более того, смерть, очевидно, является для сознания своего рода фильтром, отделяющим промежуточные цели, цели-средства, от высших целей, составляющих аксиологическое ядро личности - "самое дорогое", "сверхценность".

Смысл жизни человека как центральная ценность в аксиологической структуре личности определяется осознанием соотношения её основных витальных функций (потребностей, "сущностных сил"). Витальные функции, представляющие сознанию смысл жизни человека, трансцендентны и телеономны, они направлены к цели, лежащей за пределами индивидуального бытия и столь "напряжены" (Москаленко 1984: 216), что приводят человека к мысли, что его жизнь как бы продолжается за границами его телесного существования, нацелена на бессмертие в потомстве, в творчестве, в памяти рода. Неслучайно для многих квинтэссенцией смысла жизни представляется любовь: в ней сливаются и стремление к телесному бессмертию и духовное продолжение собственной личности в другом.

Следующей ступенью объективации "сущностных сил" является, очевидно, формирование у человека представления о собственном призвании как осознании своих генеральных устремлений, понимание им предназначенности своей жизни, которое вовсе необязательно носит мессианский характер. Призвание предполагает самоосуществление, реализацию собственной личности, самоактуализацию: "Нет другого смысла жизни, кроме того, который он (человек - С. В) придает путем раскрытия своих сил в продуктивной творческой жизнедеятельности" (Фромм 1993: 50).

Представления о телеономности индивидуального человеческого бытия, смысле жизни и призвании являются ключевыми в коэффициентных фелицитарных концепциях, где за источник счастья принимается степень осуществленности человеком смысла жизни и / или реализованности им

своего предназначения: "Счастье свидетельствует о том, что человек нашел ответ на проблему человеческого существования: он - в продуктивной реализации его возможностей" (Фромм 1993: 147); "Счастье... есть своеобразная форма оценки индивидом меры достижения смысла жизни" (Попов 1986: 9).

Трансцендентность смысла жизни имеет своим следствием "запредельность" источника счастья: "Тайна счастья заключается в способности выходить из круга своего "Я" (Гегель); "Заботясь о счастье других, мы находим свое собственное" (Платон); "Дверь к счастью открывается наружу" (Кьеркегор).

Ключевым понятием в формировании коэффициентных фелицитарных концепций является также понятие свободы как "способа реализации личности" (Москаленко 1984: 217), предполагающего выбор определенного направления собственного бытия.

Представлений о счастье, очевидно, столько же, сколько и людей: "... у скряги представление о счастье не может быть тем же самым, что и у расточителя; у сластолюбца - что и у флегматика" (Гольбах). Естественно, индивидуальные представления о счастье поддаются классификации, главным образом, по своему объекту - "фелицитарному благу", составляющему его источник: внешние блага, добрые чувства, любимая работа, бескорыстные интересы (Татаркевич 1981: 158-168). Субъектно, индивидуальные представления о счастье зависят от типа личности, от того, какой "люфт" между реальной и идеальной судьбой является для неё приемлемым: "его (человека - С. В) индивидуальность заранее определяет меру возможного для него счастья" (Шопенгауэр). Как справедливо утверждает Л. Фейербах, "существует даже счастье жаб и змей, но оно как раз и есть жабые и змеиное счастье" (Фейербах). Тем не менее, по своим существенным признакам "жабые и змеиное счастье" в принципе ничем не отличается от "счастья голубиноного или овечьего" - это все та же положительная оценка своей жизни в целом, поскольку понятие счастья у

всех одно и то же. Или, в крайнем случае, этих понятий два, и зависит это прежде всего от организации оценочной шкалы в структуре фелицитарной оценки.

2.1.3 ОПЕРАТОРНЫЕ

Существование двух разновидностей, двух "ступеней" (Локк) счастья, отличающихся структурой шкалы фелицитарной оценки, отмечается на всем протяжении истории этических учений.

Счастье 1 - оператор двузначной фелицитарной логики - включает в себя "отсутствие зла" и противостоит несчастью: "Низшая ступень того, что можно назвать счастьем, есть такая степень свободы от всякого страдания и такая степень испытываемого в данный момент удовольствия, без которых нельзя быть довольными" (Локк); "Быть может счастье наше - в отсутствии лишь зла" (Гельвеций); "Счастье состоит не столько в наличии удовольствия, сколько в отсутствии страдания" (Шопенгауэр).

Представление о счастье как о свободе от страданий тела и смятений души восходит к Эпикуру, полагавшему, что "человек бывает несчастлив или вследствие страха, или вследствие безграничной вздорной страсти". "Материальная часть" подобного счастья - благополучие, приносящее удовлетворение и "ровное и спокойное настроение" (Юм). Согласно внутренней логике счастья¹ - логике покоя и квиетизма, чем меньше человек надеется и чем меньше ждет от жизни, тем счастливее он может стать, и "всякое ограничение способствует счастью" (Шопенгауэр), чем человек бесстрастнее, тем он счастливее и т.д. В идеале такое счастье стремится к атараксии, нирване, ослаблению жизненного начала, "райскому / вечному блаженству".

Счастье 2 - оператор трехзначной фелицитарной логики - противостоит как несчастью, так и счастью 1, - благополучию, удовлетворенности и ориентировано на превышение нормы ожидания блага, переживаемое субъектом как радость.

Любая жизнедеятельность включает в себя два момента: собственно деятельностный - трату жизненных сил и энергии, и момент покоя, восстановления энергетического баланса организма. Счастье 2, безусловно, связано с деятельностным началом человека, "страстями" и аффектами, борьбой, "муками творчества" и удовлетворением потребности в эмоциональном насыщении (Додонов 1978: 85): "Человек испытывает постоянную потребность в ощущениях и впечатлениях: чем больше их у него, тем счастливее он себя чувствует" (Гольбах); "Людей нельзя сделать счастливыми, погасив их страсти" (Гольбах). Радость, составляющая эмоциональную основу счастья 2, противостоит не столько горю, сколько скуке как симптому эмоционального голодания, а "материальная часть" подобного счастья может включать и события, по большому счету оцениваемые субъектом отрицательно и не входящие в представления о благополучии.

Счастье 2 - это счастье людей "затратного", "пассионарного" (по Л.Н. Гумилеву) типа, счастье героев и романтиков. Счастье 1 - счастье людей "энергосберегающих", "субпассионарного" (по Л.Н. Гумилеву) типа, счастье "мещанское", "обывательское", "житейское", "просто человеческое", оно не боится скуки, но не выносит лишений и неблагополучия. Типичными "фелицитарными пассионариями" были Дж. Бруно с его "героическим энтузиазмом", Ф. Ницше с его критикой "пассивной концепции счастья" как безмятежного покоя и Карл Маркс, утверждавший, что счастье - это борьба. Естественно, выбор типа шкалы фелицитарной оценки - двух - или трехоператорной - как того "аршина", которым мы измеряем счастье, зависит прежде всего от типа личности - характера и темперамента, более того, этот "аршин" зачастую меняется с возрастом, когда на смену юношескому максимализму счастья 2 приходит минимализм счастья 1: "Характерной чертой первой половины жизни является неутолимая жажда счастья; второй половины - боязнь несчастья" (Шопенгауэр).

Свидетельство существования двух типов ("систем") счастья отчетливо

просматривается у В. Татаркевича, когда он говорит о счастье, построенном на "узком фундаменте", и счастье, построенном на "широком фундаменте", системе риска и системе гарантий, расслабления и напряжения, покоя и борьбы, полноты-неполноты, о счастье людей осторожных или не имеющих достаточно сил для осуществления наиболее трудных намерений и счастье людей сильных и отважных (Татаркевич 1981: 207-208).

2.2 Выводы

Наблюдения над представлениями о счастье в западноевропейских философских текстах свидетельствуют о том, что эта категория этического сознания реализуется как полигlossный универсальный концепт в интервале абстракции, задаваемом западноевропейской культурной парадигмой гуманитарного знания. Внешние семантические границы этого концепта образуются дистинктивными признаками понятия "счастье": положительная оценка субъектом собственной судьбы. Внутреннее семантическое пространство этого ментального образования динамически наполняется концептиеобразующими, сущностными признаками, вводящими его в концептуальные схемы, лежащие на одной культурно-временной изоглоссе.

Основными концепциями, по которым "пробегают" этическая категория счастья при своем концептуальном становлении, являются:

1) двухоператорные, в которых счастье противопоставляется несчастью ("источниковые" - гедоническая и стоическая, "деятельностная", коэффициентные - потребностно-мотивационная, телеономическая, призвания), и 2) трехоператорные, в которых оно противостоит не только несчастью, но и благополучию ("пассионарная", героическая концепция счастья).

Можно предполагать, что асцидентальные, случайные признаки понятия "счастье" участвуют в образовании его моногlossных, этнокультурно маркированных концептов, реализуемых в обыденном сознании носителей

конкретных западноевропейских языков.

ГЛАВА 3. СЧАСТЬЕ В КОНЦЕПТОСФЕРЕ РУССКОГО ЯЗЫКА

3.1 ПОНЯТИЙНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ

Как уже отмечалось (см. с.21 работы), основным признаком, отделяющим лингвистическое понимание концепта от логического, является закреплённость за определенным способом языковой реализации (Бабушкин 1998: 12; Нерознак 1998: 81; Слышкин 2000: 9). Из признания концепта планом содержания языкового знака следует, что он включает в себя помимо предметной (понятийной) и психологической (образной и ценностной) отнесенности всю коммуникативно-значимую информацию: внутрисистемную, прагматическую и этимологическую.

В семантии концепта как "многомерного идеализированного формообразования" (Ляпин 1997: 18) выделяются прежде всего понятийный, образный и ценностный компоненты (Карасик 1999а: 39), определяющим из которых является, по мнению большинства исследователей, первый из них. Вторым по значимости для концептов-духовных ценностей представляется образный компонент, опредмечивающий в языковом сознании когнитивные метафоры, через которые постигаются абстрактные сущности. Компонент ценностный для метафизических концептов не является специфическим, он присущ любому ментальному образованию, отправляющему к духовной жизни человека, как значение присуще любому феномену культуры, с утратой которого они, сохраняя физическое существование, утрачивают свой культурный статус (Брудный 1998: 19).

Понятийная составляющая культурного концепта, как будет показано, не сводится просто к информации о "существенных признаках предмета" и определить её предварительно уместнее всего "апофатически", через отрицание: это то в содержании концепта, что не является метафорически-образным и не зависит от внутрисистемных ("значимостных") характеристик его языкового имени.

Несмотря на то, что в приводимых обычно списках культурных концептов и их *alía* ("предельных понятий", "экзистенциальных смыслов", "экзистенциальных благ" и пр) имя счастья встречается относительно редко, чаще присутствует лишь его ближайший "семантический сосед" - удача (Брудный 1998: 75), эта духовная сущность, регулирующая отношение человека к успешности и осмысленности собственной жизни, по всем параметрам соответствует узкому пониманию концепта как культурно специфической вербализованной метафизической ценности. Прежде всего, счастье является категорией этики и, *ipse modo*, имеет мировоззренческий характер. Оно представляет собой безусловную жизненную ценность (Додонов 1978: 133), более того, "сверхценность", достаточно вспомнить теории эвдемонизма, ставящего стремление к счастью в основу мотивации поведения человека - "счастье - побудительный мотив любых поступков любого человека, даже того, кто собирается повеситься" (Блез Паскаль). Представления о счастье окрашены культурной спецификой и зависят по меньшей мере от типа цивилизации (Карасик-Шаховский 1998: 5), а в плане языкового выражения идея счастья характеризуется достаточно высокой степенью "семиотической насыщенности": она передается целым рядом синонимов, паремий, фольклорных и художественных образов.

Имена абстрактных понятий - головная боль для лексикологов и лексикографов: они "текучи", "калейдоскопичны" (Бабушкин 1996: 63-67), представления о них меняются от человека к человеку (Косой 1998: 15). Счастье, как и совесть, "вроде словечка "рябь", - как говорит Юрий Трифонов. - "Попробуйте объяснить словечко "рябь" - ничего не выйдет, начнете дрыгать в воздухе пальцами" (Трифонов 1978: 199).

Категория счастья - многомерное интегративное ментальное образование, включающее интеллектуальную общеаксиологическую оценку и оценку эмоциональную в форме радости либо удовлетворения. Считается, что ментальное существование абстрактных категорий в обыденном, языковом сознании преимущественно интуитивно, эти понятия не имеют

здесь дискурсивного представления (Гудков 1999: 108-109). Любой человек прекрасно сознает, что такое счастье, пока его об этом не спрашивают (ср.: Что такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему - нет, не знаю" - Августин Аврелий 1998: 11). Однако "интуитивно" в случае счастья едва ли равнозначно образно, поскольку нарисовать картинку счастья оказывается невозможным, и, в конечном итоге, используя прием своего рода сократовской "майевтики" - системы наводящих вопросов - можно получить от респондента его словесное определение.

Если эмоциональная составляющая счастья еще и может получить прототипическое (типичная ситуация возникновения по Вежбицкой-Иорданской) либо метафорическое (по Лакоффу-Джонсону) толкование, то "фрейм" интеллектуальной оценки разворачивается как её логическая формула: субъект и объект, между которыми устанавливаются оценочные отношения, основание и обоснование оценки, операторы оценки. В семантике счастья оценка как акт и результат соотнесения субъекта познания с объективным миром сопрягает в единое целое рассеченную надвое предметную область этого понятия: состояние дел вне человека и состояние его психики.

Если идеал - это желанное будущее, то счастье - "желанное настоящее", а оценка исполненности желания во многом, если не полностью, зависит от психологического типа личности, её максималистского или компромиссного взгляда на мир, её изначальных запросов - того, что формирует "внутренний фатум" человека, определяющий его способность чувствовать себя счастливым.

Как уже отмечалось (с.39 работы), реальное определение - это логическая операция, раскрывающая содержание понятия, в ходе которой устанавливаются также функции и иерархия семантических признаков в его составе. Дистинктивные, родовидовые признаки обеспечивают тождественность понятия самому себе при использовании его в различных

теориях и фиксируют объём понятия - границы предметной области, к которой оно отправляет. Признаки эссенциальные, существенные, выявляемые, как правило, в результате построения и обоснования теории (Войшвилло 1989: 121), связаны с интерпретацией содержания понятия в рамках определенной концепции.

Необходимым и достаточным для отделения понятия счастья от радости, довольства, удовлетворения, с одной стороны, и удачи, везения, благоприятной судьбы, с другой, является единство разнородных предметных областей, которые покрывает его объем: эмоциональных состояний и положений дел, соединенных фелицитарной оценкой в одно целое, отличное от своих составляющих частей. В терминах дистинктивных признаков, таким образом, счастье можно определить как положительное эмоциональное состояние субъекта, вызванное положительной оценкой собственной судьбы.

Совокупность дистинктивных признаков понятия, в принципе, образует его номинальное определение (Лейбниц 1984: 102), совпадающее с предметной частью лексического значения передающего его имени. Признаки же, не входящие в дефиниционный минимум, избыточные, являются энциклопедическими (акцидентальными) (Bierwish-Kiefer 1969: 73). Тем не менее, для исследования концепта счастья простого разделения дефиниционных и энциклопедических признаков оказывается недостаточным, необходимо также включать в описание признаки сущностные, эссенциальные, выделяемые путем соотнесения концепта с какой-либо теорией, концепцией.

Философские понятия-термины, как и научные понятия вообще, определены и наполнены конкретным содержанием лишь будучи включенными в теорию, которая выступает границей их смысла. В то же самое время культурные концепты как "предельные понятия" (Снитко 1999: 13, 89) семантически наполняются путем перебора существующих в соответствующей культурной парадигме значений и смыслов, по которым они "пробегают", выходя тем самым за границы какой-либо одной

конкретной теории или концепции.

Бытующее мнение о том, что имеется столько представлений о счастье, сколько существует людей, в конечном итоге неверно: индивидуальные представления поддаются типологизации и, в принципе, число представлений о нем определяется количеством концепций счастья, разделяемых членами какого-либо этноязыкового социума. Тогда исследование понятийной компоненты этого культурного концепта должно быть прежде всего направлено на выявление обыденноязыковых концепций счастья и установление иерархии их мировоззренческой значимости для данной языковой общности.

Понятийная составляющая концепта счастья исследуется на материале двух дискурсных реализаций (см.: Карасик 2000: 43) обыденного сознания: поэтической (бытийной) и обиходной (паремиологической и бытовой).

3.1.1 ПОЭТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Обычно считается, что научное знание глубже обыденного, последовательнее и, по большому счету, от него почти независимо. Однако, как представляется, в обыденном сознании в рудиментарном или зачаточном состоянии присутствуют "дички" всех бывших, существующих и будущих научных теорий, верных и ошибочных; эти ростки в сознании научном "окультуриваются": от них отсекается все лишнее и "стираются случайные черты", противоречащие выдвигаемой концепции, и уж затем, через образование и искусство, научное знание возвращается в общенародный язык.

Материалом для исследования как эссенциальной, концепциеобразующей семантики счастья, так и его образной компоненты послужили тексты русской поэзии 19-20 веков.

В качестве основания фелицитарной оценки выступает семантический признак, позволяющий субъекту отделить счастливые события от несчастливых и фелицитарно безразличных. Этот признак может получать

натуралистическое толкование, т.е. принадлежать к числу свойств объекта оценки, либо же он может интерпретироваться интуиционистски, как нечто рационально непостижимое, семантически неразложимое и неопределимое, привносимое в оценку самим субъектом - в любом случае он представляет собой то, что можно назвать фелицитарным добром. Взгляды на счастье поддаются классификации, главным образом, по фелицитарному добру, составляющему его источник: это могут быть внешние блага, добрые чувства, любимая работа, бескорыстные интересы и пр., представляющие собой факторы счастья.

Источник, "причину" счастья образуют факторы, вызывающие у субъекта положительную оценку существенных моментов его жизни; факторы же, в отсутствие которых подобная оценка невозможна, образуют "условия" счастья, главным из которых является характер человека, определяющий его общее отношение к миру.

"Активные" и "пассивные" факторы счастья ориентируются на основные составляющие формулы фелицитарной оценки: субъект, объект и операторы.

Описание и классификация фелицитарных концепций может проводиться по многим параметрам: количественным - одно - и многофакторные, двух - и трехоператорные модели, качественным - кумулятивные (накопительные, "арифметические") и коэффициентные ("алгебраические") модели, модели с эквиполентной и с привативной оппозицией операторов, частотным - встречаемость в культурной парадигме, наличию-отсутствию аналогов в этическом сознании.

Сущностные концепции счастья, построенные на приоритете источника "фелицитарного блага", в определенной степени поддаются типологизации (см. с.41 работы). По местонахождению этого источника (*locus fontis*) вне или внутри субъекта счастья противопоставляются "эвдемонические" теории, признающие счастье высшим благом и объявляющие стремление к счастью основой морали, и теории деонтологические, ставящие следование долгу на

первое место среди этических ценностей и признающие счастье в лучшем случае производным от добродетели.

Однофакторная двуоператорная кумулятивная модель, ориентированная на объект фелицитарной оценки и имеющая аналог в научной парадигме, представлена прежде всего концепцией наслаждения (гедонической), помещающей "источник счастья" вне субъекта. В соответствии с этой концепцией счастье - это сумма разнообразных и преходящих наслаждений, приносящих радость и отличающихся друг от друга лишь интенсивностью, оно противостоит несчастью как горю и страданию: "Я счастлив был: я наслаждался мирно / Своим трудом, успехом, славой..." (Пушкин); "Счастливец! из доступных миру / Ты наслаждений взять успел / Все, чем прекрасен нам удел" (Некрасов); "Счастливые люди! как весело им!" (Некрасов); "Все, как бывало, веселый, счастливый, / Ленты твоей уловляю извивы" (Фет).

"Ослабленным" вариантом гедонической модели, отличающейся от последней немаркированностью оценочного оператора, можно считать концепцию покоя (эпикурейскую), согласно которой счастье - это свобода от страданий тела и смятений души, приносящая удовлетворение и ровное, спокойное настроение. По существу, счастье здесь равнозначно не-несчастью: "Будь счастлива - покойна, / Сердечно весела" (Карамзин); "Теперь во мне спокойствие и счастье" (Ахматова); "Тогда смирятся души моей тревога, / Тогда расходятся морщины на челе, - / И счастье я могу постигнуть на земле, / И в небесах я вижу бога" (Лермонтов); "Усталость видит счастье и в борще, / придя со сплава и с лесоповала. / А что такое счастье вообще? / Страдание, которое устало" (Евтушенко); "Блажен, кто не знаком с виною, / Кто чист младенческой душою!" (Жуковский).

Место источника в однофакторных кумулятивных моделях, соотносимых с гедонической, могут занимать в русском поэтическом языковом сознании исполнение желания ("Блажен факир, узревший Мекку / На старости печальных лет" - Пушкин; "Бессмертно прекрасен желанный

венец. / В нем - счастье всех достижений" - Ходасевич), молодость ("В золотую пору малолетства / Все живое - счастливо живет" - Некрасов; "Все - истина, все - ложь, / Блажен лишь тот, кто молод" - Бальмонт), свобода ("Молва идет всесветная, / что ты вольготно, счастливо / Живешь..." - Некрасов; "Есть образ счастливый свободы / И милой сердцу простоты" - Карамзин), дружба ("Верна дружба! ты едина / Есть блаженство на земле" - Карамзин; "Блажен, кому создатель дал / Усладу жизни, друга" - Жуковский), причастность к какой-либо человеческой общности ("Я счастлив, что я этой силы частица, / что общие даже слезы из глаз" - Маяковский), для женщины - материнство ("Но знаю, что только в плену колыбели / Обычное - женское - счастье мое" - Цветаева; "О, счастье - под напев любимый / Родную зыбить колыбель!" - Брюсов) и, наконец, просто любовь ("Земного счастья верх: любовь" - Катенин; "Любви нет боле счастья в мире" - Пушкин; "Лишь с тобою одною я счастлив, / И тебя не заменит никто: / Ты одна меня знаешь и любишь / И одна понимаешь - за что!" - Бунин) и любовь к родине ("Я плакал здесь. / От счастья, родина" - Рубцов).

В число фелицитарных моделей, согласующихся с эпикурейским представлением о счастье, попадает прежде всего концепция "простого человеческого счастья" как возможности и способности наслаждаться общедоступными "нормативными" благами: здоровьем, природой - всем тем, что у нас всегда под рукой и чего мы не замечаем и не ценим, пока оно у нас есть: "О счастье мы всегда лишь вспоминаем. / А счастье всюду. Может быть, оно / Вот этот сад осенний за сараем / И чистый воздух, льющийся в окно" (Бунин); "Или оно (счастье - С. В) в дожде осеннем? / В возврате дня? В смыканьи вежд? / В благах, которых мы не ценим / За неприглядность их одежд? (Анненский); "Вот радуга... Весело жить / и весело думать о небе, / о солнце, о зреющем хлебе / и счастьем простым дорожить" (Бунин). Здесь, однако, можно заметить, что о "простом счастье" рассуждают как раз те, кого подобное счастье едва ли удовлетворит: поэты - люди, для которых источником жизненного удовлетворения является творчество.

Иногда в качестве источника фелицитарного блага признается просто жизнь как противоположность небытию ("И если я умру на белом свете, / то умру от счастья, что живу" - Евтушенко; "И на этой на земле угрюмой / Счастлив тем, что я дышал и жил" - Есенин), что само по себе несколько странно, так как именно жизнь являет собой в той же мере источник счастья, что и несчастья и, как утверждает Автустин Блаженный, "и несчастные не желают уничтоженья".

Счастье - это прежде всего состояние души, зависящее в значительной мере от жизненных установок и ожиданий человека: "В глуши лесов счастлив один, / Другой страдает на престоле" (Баратынский).

Моделью, ориентированной на субъект фелицитарной оценки, является стоическая концепция счастья, согласно которой единственным и самым надежным источником счастья является добродетель, а благо заключено в душе человека, который может быть счастливым в любых условиях, совершив правильный моральный выбор: "Но истинное счастье / Нигде, как в нас самих" (Баратынский); "Нет счастья для души, когда оно не в ней" (Карамзин); "Как счастье медленно приходит, / Как скоро прочь от нас летит! / Блажен, за ним кто не бежит, / Но сам в себе его находит". (Батюшков).

Субъективным источником счастья может быть также печоринская "насыщенная гордость": "А сердцу, может быть, милей / Высокомерие сознания, / Милее мука, если в ней / Есть тонкий яд воспоминанья" (Анненский).

Фелицитарные концепции, в которых источник счастья усматривается в его условиях, немногочисленны.

Из числа объектно-ориентированных моделей выделяется прежде всего концепция контраста, в соответствии с которой счастье с необходимостью предваряется несчастьем, горем, печалью, утратами: "Поверь, мой друг, страданье нужно нам; / Не испытай его, нельзя понять и счастья" (Баратынский); "Не ропщите: все проходит, / И ко счастью иногда /

Неожиданно приводит / Нас суровая беда" (Баратынский). И если жизнь вообще неотделима от отрицательных эмоций ("Боги для счастья послали нам жизнь - / Но с нею печаль неразлучна" - Жуковский), и, по мысли Достоевского, человеку для счастья нужно столько же счастья, сколько и несчастья, то и само страдание может переживаться как блаженство: "О, как мучительно тобою счастлив я" (Пушкин); "В страданьи блаженства стою пред тобою" (Фет); "Безумного счастья страданье / Ты мне никогда не дарила" (Григорьев).

Из субъектно-ориентированных моделей здесь присутствует концепция неосознанности счастья, утверждающая, что пока человек счастлив, он об этом не задумывается, а если уж задумался, то со счастьем у него что-то по меньшей мере не в порядке, поскольку "все несчастные о счастье говорят" (Карамзин): "Я счастлив был, не понимая счастья" (Пушкин); "Я слишком счастлив был спокойствием незнания" (Баратынский); "Мы, прислонив колени к подбородку, / Блаженно ощущаем бытие, / Еще не отягченное сознанием" (Кедрин). Другой субъектно-ориентированной моделью является концепция незнания, согласно которой счастливым можно быть лишь по недомыслию либо отсутствию информации - конечно, "во многой мудрости много печали": "Блажен не тот, кто всех умнее - / Ах, нет! он часто всех грустнее, - / Но тот, кто будучи глупцом, / Себя считает мудрецом" (Карамзин).

В коэффициентных, динамических фелицитарных концепциях источник счастья усматривается в полном или частичном совпадении желаний и их исполнения, целей и их достижения, блага идеального и блага реального, а сущность объекта счастья представлена здесь "алгебраически". Место числителя и знаменателя "фелицитарной дроби" могут занимать цели и успех их реализации (уровень притязаний и уровень достижений), собственное предназначение и его исполнение, призвание и избранность и т.д.

Представление о конечной цели и предназначенности собственного

бытия является одной из основных характеристик любой зрелой личности. Потребность смысла жизни присуща взрослому человеку, без её удовлетворения он не способен к нормальной жизнедеятельности: "Я знаю наперед, / Что счастлив тот, хоть с ног его сбивает, / Кто все пройдет, когда душа ведет, / И выше счастья в жизни не бывает!" (Рубцов).

Смысл жизни отдельного бытия существует, его находит человек сам и он лежит за пределами индивида, но в пределах родовой сущности человека, он "рукотворен" и "привносится" в неё самим человеком.

Трансцендентность смысла жизни имеет своим следствием "запредельность" источника счастья, и в каритативной модели его источник заключается в любви к ближнему: "В другом, в другом еще возможно / Несчастливым счастливыми быть!" (Карамзин); "Блажен, кто может помогать" (Карамзин). В этой концепции личное счастье неприемлемо за счет несчастья других: "И хотел бы я счастья, но лишь не за счет несчастливых" (Евтушенко).

Призвание как осознание человеком своих генеральных устремлений и понимание им предназначенности своей жизни предполагает самоосуществление, реализацию собственной личности. Представления о телеономности индивидуального человеческого бытия, смысле жизни и призвании являются ключевыми в коэффициентных фелицитарных концепциях, где за источник счастья принимается степень осуществленности человеком смысла жизни и / или реализованности им своего предназначения: "Я думаю, простое будет счастье - / Стать человеком и самим собой" (Луговской).

Субъектно-индивидуальные представления о счастье зависят от типа личности, от того, какой "люфт" между реальной и идеальной судьбой является для неё приемлемым. В зависимости от операторной структуры фелицитарной оценки выделяются две разновидности счастья (см. с.51-53 работы): счастье 1 - оператор двузначной фелицитарной логики - включает в себя "отсутствие зла", противопоставит несчастью и восходит, как уже

отмечалось, к Эпикуру; счастье 2 - оператор трехзначной фелицитарной логики - противостоит как несчастью, так и счастью 1, - благополучию, удовлетворенности и ориентировано на превышение нормы ожидания блага, оно переживается субъектом как радость.

Счастье 2 - это счастье людей "затратного" типа, счастье героев и романтиков. Счастье 1 - счастье людей "энергосберегающих", счастье "мещанское", "обывательское", "житейское", "просто человеческое", оно не боится скуки, но не выносит лишений и неблагополучия: "Довольство ваше - радость стада, / Нашедшего клочок травы. / Быть сытым - больше вам не надо, / Есть жвачка - и блаженны вы!" (Брюсов). Естественно, выбор типа шкалы фелицитарной оценки зависит прежде всего от типа личности - характера и темперамента - и зачастую меняется с возрастом, когда на смену юношескому максимализму счастья 2 приходит минимализм счастья 1.

В русском поэтическом сознании в полной мере представлены обе "операторные концепции" счастья, противопоставление которых выносятся Евгением Баратынским в название одного из стихотворений: "Две доли" - два "внутренних фатума" человека, два типа отношения к миру. Одни, "своим бесчувствием блаженные" (Е. Баратынский), стремятся лишь к покою и эпикурейской свободе от физических и моральных страданий - "На свете счастья нет, но есть покой и воля" (Пушкин). Для других же "жизнь скучна, когда боренья нет" (Лермонтов), а "все, что гибелью грозит,... таит неизъяснимы наслажденья...И счастлив тот, кто средь волненья / Их обрести и ведать мог" (Пушкин). Люди "затратного типа" ищут свое счастье в жертвенном служении идеалу: "Товарищ, верь: взойдет она, / Звезда пленительного счастья. / Россия воспрянет ото сна / И на обломках самовластья / Напишут наши имена" (Пушкин); "Мы счастливы, русские люди, / тем счастьем заглавным большим, / что вечно гордимся и будем / гордиться народом своим" (Смеяков); "И мы в ответе перед всей вселенной, / Перед народами, перед веками, / Перед всеобщим счастьем, общим горем - / На то был создан русский человек!" (Луговской).

Что касается многофакторных фелицитарных моделей, то в русском поэтическом сознании более или менее последовательно представлена концепция Аристотеля, где источником счастья является прекрасная деятельность в полноте добродетели, и, естественно, если для Стагирита высшая форма деятельности - философия, то для поэтов - поэтическое творчество: "Блажен, кто знает сладострастье / Высоких мыслей и стихов!" (Пушкин); "Счастливец! дни свои ты музам посвятил" (Баратынский). Чаще всего, однако, факторы счастья задаются списком и их набор зависит лишь от личных предпочтений автора: "Имел он все, что надобно / Для счастья: и спокойствие, / И деньги, и почет" (Некрасов); "Я счастлив - моим спокойствием, / Я счастлив - твоею дружбою" (Батюшков).

И, наконец, можно отметить ряд не концепций, а, скорее, взглядов на природу счастья, объединяемых признаком "фелицитарного нигилизма" от полного отрицания его существования до жалоб на его иллюзорность, мимолетность и редкость появления на жизненном пути: "На свете счастья нет", "счастья призрак ложный" (Пушкин); "Призрачное счастье, / Медленное горе" (Брюсов); "В мечтах, в желаниях своих / Мы только счастливы бываем" (Карамзин); "Что может быть любви и счастья быстрее? / Как миг их время пролетит" (Карамзин); "Столь редко счастье! и сколь несправедливы / Понятия об нем!" (Карамзин); "...счастье наше - лишь зарница, / Лишь отдаленный слабый свет. / Оно так редко нам мелькает, / Такого требует труда! / Оно так быстро потухает / И исчезает навсегда! / Как ни лелей его в ладонях, / И как к груди ни прижимай, - / Дитя зари, на светлых конях / Оно умчится в дальний край! (Заболоцкий). Истинное счастье здесь - лишь за гранью земного бытия: "В страны блаженства вознесемся, / Где нет болезни, смерти нет" (Карамзин), а в этой жизни - счастье либо помеха ("Понял я, что человек несчастен, / потому что счастья ищет он" - Евтушенко; "О счастье! злобный обольститель" - Пушкин), либо, наоборот, вера в него - спасение и поддержка ("Богатство жизни - вера в счастье" - Баратынский).

Что касается частотности появления в поэтических текстах той или

иной концептуальной модели счастья, то на первом месте здесь стоит концепция покоя, затем в порядке убывания идут концепции любви, молодости, свободы и контраста, наслаждения, дружбы, природы, пассионарная. Достаточно распространены нигилистские взгляды на счастье. Частотный ранг всех прочих эссенциальных моделей счастья относительно низок.

3.1.2 ПАРЕМИОЛОГИЯ

Считается, что в единицах естественного языка отражается "наивная картина" мира его носителей (Апресян 1995, т.1: 56-60), а лексическая семантика представляет "обыденное сознание" этноса, в котором закреплены память и история народа, его опыт познавательной деятельности, мировоззрение и психология (Тарланов 1993: 6). Специфические же черты этого сознания - этнический менталитет - хранятся в паремиологическом фонде языка: пословицах, поговорках, различных формах народного творчества (Общество и сознание 1984: 172; Дубинин-Гуслякова 1985: 14,73), а его фразеологический состав являет собой "зеркало, в котором лингвокультурная общность идентифицирует свое национальное самосознание" (Телия 1996: 9).

Тем не менее, как представляется, языковая ("наивная") картина мира и языковое сознание - "языковая ментальность" - лишь отчасти совпадают с представлением мира в "обыденном сознании" этноса, детерминированном преимущественно социокультурными факторами, а образ мира, воссоздаваемый по данным одной лишь языковой семантики, скорее карикатурен и схематичен (см. с.23 работы).

Лексическая семантика единиц, образующая "языковое сознание", в силу инертности последнего в значительной мере анахронична: в ней зачастую присутствуют уже отжившие социокультурные представления и стереотипы (Урынсон 1998: 20). На более или менее полное совпадение с "обыденным сознанием" может, видимо, претендовать лишь "речевое

сознание", отраженное во всей совокупности синхронных текстов какого-либо естественного языка. Из этого следует, очевидно, что одним из инструментов концептуального анализа и коррекции "языкового сознания", отраженного в лексическом фонде языка, может быть исследование речевых реализаций какого-либо концепта (Стернин 1999: 70) как в устных текстах (опрос информантов, интервью), так и в письменных (публицистика, художественные произведения).

Понятийная составляющая этого концепта образуется, прежде всего, дефиниционным ядром, включающим дистинктивные, родо-видовые признаки, фиксирующие границы предметной области, к которой он отправляет: счастье - это положительная аксиологическая и эмоциональная оценка собственной судьбы.

Другой формант понятийной составляющей концепта "счастье" представлен эссенциальной семантикой, связанной с интерпретацией понятия в рамках определенной мировоззренческой концепции. Можно предполагать, что специфика концепта как раз и определяется числом культурно значимых обыденных представлений - обиходных концепций, разделяемых членами какого-либо этноязыкового социума.

Затруднения с дискурсивным описанием "культурных концептов", являющихся источником головной боли, в том числе и для лексикологов, в определенной мере объясняются тем, что у абстрактных имен, существующих в обыденном сознании преимущественно интуитивно (Гудков 1999: 108-109), идиолектная часть семантики, производная от индивидуального опыта личности, значительно шире части социолектной, общей для всех носителей какого-либо естественного языка (Чернейко 1997: 283), в которой как раз и сосредоточена национально-культурная специфика этих концептов.

Вопрос о том, как именно отражается конкретная этнокультурная модель в семантике фразеологического и паремиологического фонда естественного языка и в чем состоит отраженная в нем культурно значимая

специфика современного лингвоменталитета, на сегодняшний день остается открытым (Телия 1996: 235). Формальных средств для описания современного менталитета той или иной лингвокультурной общности пока что не найдено, единственным критерием здесь может служить степень массовидности и инвариантности когнитивных и психологических стереотипов, представленных в лексической системе языка (Добровольский 1997: 42).

Материалом для исследования паремиологического представления счастья послужили словари пословиц и поговорок русского языка В. И Даля (Даль 1996), В.П. Жукова (Жуков 2000) и В.П. Аникина (Аникин 1988).

В словаре В. Даля, наиболее раннем по времени составления (1853 год), тематического раздела, включающего понятие счастья-душевного состояния, нет вообще; имеется лишь раздел "счастье-удача", включающий 99 паремиологических единиц, содержащих лексемы "счастье", "счастлив(ый)", которые в 91 одном случае отправляют к счастью-удаче и счастью-благополучию: "Без счастья и в лес по грибы не ходи!", "Счастье пытаться - деньги терять", "Дурак спит, а счастье в головах лежит", "Счастье в оглобли не впряжешь" и пр. Лишь в восьми пословицах эти лексемы допускают двойное толкование - счастья-удачи / благополучия и счастья-блаженства: "Где нет доли, тут и счастье невелико", "Всяк своего счастья кузнец (переводная)", Счастье искать - от него бежать", "Счастье ума прибавляет, несчастье последний отнимает", "Счастье дороже ума, богатства и пр. ", "Счастье дороже богатства", "Счастливым быть - всем досадить", "Кто нужды не видал, и счастья не знает".

В словаре В.П. Жукова (первое издание 1966 год) из 12 паремий, содержащий лексемы "счастье", "счастлив(ый)", уже 5 позволяют двойное толкование: "Счастливым быть - всем досадить", "Гость на порог - счастье в дом", "Не было бы счастья, да несчастье помогло", "Не в деньгах счастье", "Правда хорошо, а счастье лучше".

Словарь В.П. Аникина (первое издание 1988 год) приводит 97 паремий,

содержащих лексемы "счастье", "счастлив(ый)", из которых в 64 эти лексемы отправляют однозначно к счастью-удаче / благополучию, в 25 позволяют двойное толкование и в 8 отправляют к счастью-блаженству. Двойное толкование допускают паремии "Счастье дороже богатства", "Счастье лучше богатства", "Счастье у каждого под мозолями лежит", "Счастья за деньги не купишь", "Каждый человек кузнец своего счастья", "Кто в горе руки опускает, тот счастья никогда не узнает", "Кто большого счастья не знал, тот и маленьким обойдется", "Кто запаслив, тот и счастлив", "Кто нужды не ведал, тот и счастья не знает", "Легче счастье найти, чем удержать", "Мудренному и счастье к лицу", "Нет счастья, не жди и радости", "Нового счастья ищи, а старого не теряй", "Первое счастье не меняют на последнее", "Правда хорошо, а счастье лучше", "Седина напала, счастье пропало", "Там счастье не диво, где трудятся нелениво", "Тому будет всегда счастливо, кто пишет нельстиво", "Дуракам во всем счастье", "Дураку счастье, а умному бог даст", "Где счастье, там и радость", "Где счастье, там и зависть", "Где нет доли, тут и счастье невелико", "Тот счастлив, у кого есть хлеба с душу, платья с тушу, денег с нужу", "Тот счастлив плут, где сыщет кривой суд". Однозначно фелицитарными являются паремии "Счастлив тот, у кого совесть спокойна", "Счастье не в кошельке, счастье в руках", "К людям ближе - счастье крепче", "Кто дружбу водит, счастье находит", "Неволя счастья не дает", "Паши нелениво - проживешь счастливо", "Где правда, там и счастье".

Как можно видеть, в словаре В. Даля, отражающем наиболее ранний пласт паремиологических представлений крестьянской общины, основанных на традиции и составляющих культурное ядро этноса (Уфимцева 2000: 118), понятие счастья-блаженства, отправляющее к внутреннему, душевному состоянию субъекта-индивида, практически отсутствует. Счастье-удача / благополучие - это результат обезличенной оценки внешних жизненных обстоятельств человека сторонним наблюдателем, оценки, лишенной рефлексии и интроспективности, субъект которой отличен от протагониста. Можно считать, что счастье-блаженство как культурный концепт здесь

представлено в лучшем случае в эмбриональном состоянии: у него нет своего имени и оно не отмечено семиологической насыщенностью - для его передачи не существует более или менее протяженного ряда синонимических средств.

О становлении этого культурного концепта в языковом сознании этноса свидетельствует только содержание паремиологического словаря В.П. Аникина, где для него уже формируется имя.

Собственно фелицитарная семантика паремиологических единиц отправляет прежде всего к праксеологическим аспектам счастья - указывает на оптимальные способы его достижения: чтобы стать счастливым, нужно трудиться, нужно о нем не думать, не терять присутствия духа в трудные минуты, быть предусмотрительным, не искать от добра добра, держаться ближе к людям, не гоняться за материальными благами и пр. ("Где нет доли, тут и счастье невелико"; "Всяк своего счастья кузнец"; "Счастье искать - от него бежать"; "Счастье у каждого под мозолями лежит"; "Кто в горе руки опускает, тот счастья никогда не узнает"; "Кто запаслив, тот и счастлив"; "Нового счастья ищи, а старого не теряй"; "Первое счастье не меняют на последнее"; "Там счастье не диво, где трудятся нелениво"; "Тому будет всегда счастливо, кто пишет нельстиво"; "Счастье не в кошельке, счастье в руках"; "К людям ближе - счастье крепче"; "Кто дружбу водит, счастье находит"; "Паши нелениво - проживешь счастливо"). Затем в ней отражены наблюдения этноса над психологией счастья и счастливых людей, приметы и оценки: "Счастливым быть - всем досадить", "Кто большого счастья не знал, тот и маленьким обойдется", "Дуракам во всем счастье", "Дураку счастье, а умному бог даст", "Где счастье, там и зависть", "Гость на порог - счастье в дом", "Легче счастье найти, чем удержать"; "Мудреному и счастье к лицу"; "Тот счастлив плут, где сыщет кривой суд".

Эссенциальные, концепциеобразующие признаки семантики счастья-блаженства представлены здесь невычлененно и синкретично, их выделение связано с известным напряжением.

В наиболее "чистом виде" сущностная семантика счастья представлена стоической концепцией, согласно которой единственным и самым надежным источником счастья является добродетель: "Где правда, там и счастье"; "Счастлив тот, у кого совесть спокойна". Вполне вычленима также концепция контраста, в соответствии с которой счастье с необходимостью предваряется несчастьем, горем, утратами: "Кто нужды не видал, и счастья не знает"; "Не было бы счастья, да несчастье помогло".

Наиболее многочисленны, однако, паремии, в семантике которых добродетель неотделима от эпикурейских представлений о счастье как о свободе от страданий тела и смятений души ("Не в деньгах счастье"; "Счастье лучше богатства"; "Счастья за деньги не купишь"; "Тот счастлив, у кого есть хлеба с душу, платья с тушу, денег с нужу"), где подчеркивается независимость счастья от материального достатка.

Единично представлены концепции гедоническая ("Где счастье, там и радость"), эвдемоническая ("Счастье дороже ума, богатства и пр. "), деятельностная ("Счастье не в кошельке, счастье в руках"). Единично также источник счастья усматривается в дружбе ("Кто дружбу водит, счастье находит"), в коллективизме ("К людям ближе - счастье крепче"), в свободе ("Неволя счастья не дает"), в молодости ("Седина напала, счастье пропало).

3.1.3 ОПРОС ИНФОРМАНТОВ

Обзор фелицитарных паремиологических представлений, т.е. диахронический срез культурного концепта, дополняется срезом синхроническим, полученным из опроса около двух сотен информантов, из газетных, радио - и телевизионных интервью, где дается ответ на вопрос: "Что такое счастье в вашем представлении? ".

Прежде всего, здесь знаменателен тот факт, что чуть ли не каждый пятый, кому задавался этот вопрос, отвечать на него отказался, шутливо либо категорически, мотивируя отказ чаще всего незнанием предмета. Можно предполагать, однако, что главным здесь является не столько туманность и

неопределенность этого понятия, сколько его "интимный" характер: ведь формулируя свое понимание счастья, человек делает публичными свои представления о жизненном идеале, о смысле жизни и о самых сокровенных жизненных ценностях

Если в паремиологическом сознании концепт счастья-блаженства находится в зачаточном состоянии где-то на периферии и с трудом отделим от концепта счастья-удачи, то в ответах респондентов присутствует исключительно счастье-душевное состояние, а удача прозвучала лишь раз в шутовом отказе: "Счастье - это когда в очереди товар закончится на том, кто стоит за тобой, а не тебе".

В ответах более чем половины респондентов концепт счастья представлен интерпретационно, через признаки, значимые в личном опыте субъекта: "Счастье - это когда (все хорошо, все есть, исполняются желания, ты любим и тебя любят, никто не трогает, ты кому-то нужен и пр.)", т.е. здесь интуитивно реализуется преимущественно смысловой, прототипический подход к описанию эмоций, предложенный А. Вежбицкой, когда их семантика задаётся через типичную ситуацию их возникновения (Апресян 1993: 27-28; Вежбицкая 1997: 337-339).

Как известно (Tyler 1978: 235; Leherer 1970: 87), семантические представления "обыденного сознания" (talk taxonomies, commonplace knowledge) отличаются от научных неполнотой, непоследовательностью и неопределенностью что, однако, ни-

сколько не мешает общению. Более того, существует мнение, что именно формальные полнота и последовательность представляют собой помеху пониманию, поскольку они вызывают сомнения у говорящих в надежности их собственных знаний (Tyler 1978: 235). Неполнота эксплицитного представления семантических признаков в языковом мышлении объясняется прежде всего тем, что это - лишь вершина айсберга, основание которого составляет имплицитная часть - "невыведенное знание" (tacit knowledge - Wierzbicka 1985: 41): информация о мире, которой

располагают все носители языка и извлечь которую на поверхность сознания можно лишь путем целенаправленных усилий.

В подавляющем большинстве случаев в ответах респондентов основные дефиниционные признаки понятия "счастье", в частности, его родовой признак не приводится вовсе либо раскрывается описательно, через синонимы и дериваты; они очевидно, "выносятся за скобки" в силу своей самоочевидности и коммуникативной нерелевантности. Так, всего лишь семь респондентов определили счастье как состояние души ("счастье - это приятное состояние души"; "счастье - комфортное состояние души, покой"; "счастье - это состояние души человека, у которого все есть, все получается, который всем доволен"; "счастье - это состояние души, которое зависит от настроения"; "счастье - состояние души, среднее арифметическое эйфории и покоя"; "счастье - это внутреннее состояние, это когда все хорошо, ничто не беспокоит. Это состояние души, когда она как бы в полете, еще чуть-чуть, и появятся крылья, и ты взлетишь"; "Счастье это семья, работа, друзья, это душевное состояние, когда ты всего добился"), один назвал счастье чувством ("счастье - чувство внутреннего удовлетворения"), еще шесть раскрыли родовой дефиниционный признак этого концепта описательно ("счастье - это удовлетворенность течением жизни"; "счастье - это субъективное состояние спокойствия и внутренней гармонии"; "счастье - это душевная радость, отсутствие забот"; "счастье - это душевное спокойствие"; "счастье - это когда душа радуется"; "счастье - это когда ты не чувствуешь себя одиноким").

Счастье в обыденном сознании - это "желанное настоящее", а его сущностные черты в представлении респондентов - это приоритетные элементы жизненного идеала: факторы, образующие "причину или причины счастья". При описании концептиеобразующих признаков счастья в многофакторных ответах учитывается каждый отдельный фактор и, тем самым, один и тот же ответ может попасть в несколько тематических групп и отправлять к нескольким фелицитарным концепциям.

В количественном отношении безусловное лидерство в ответах

респондентов занимает эпикурейская концепция, объединяющая представления о счастье как об отсутствии физических и моральных страданий. Покой, безмятежность, ничегонеделание, отсутствие забот и болезней, уверенность в завтрашнем дне - преобладающие черты этой концепции, разделяемой практически каждым четвертым респондентом: "Счастье - это покой"; "Счастье - комфортное состояние души, покой"; "Счастье - это спокойствие, когда никто не дергает"; "Счастье - это субъективное состояние спокойствия и внутренней гармонии"; "Счастье - это когда тебе не стыдно за свои поступки, что дает тебе внутреннее спокойствие"; "Счастье - это спокойствие души"; "Счастье - это душевное спокойствие"; "Счастье - это здоровье и спокойствие"; "Счастье - это когда душа находится в гармонии с миром, спокойна"; "Счастье - это внутреннее состояние, когда все хорошо, ничто не беспокоит"; "Счастье - отсутствие (когда нет) несчастья"; "Счастье - это когда нет (отсутствие) проблем"; "Счастье - это отсутствие отрицательных эмоций"; "Счастье - это душевная радость, отсутствие забот"; "Счастье - мир с Богом и с самим собой"; "Счастье - это когда ни о чем не думаешь (в смысле не беспокоишься)"; "Счастье - это когда все хорошо, солнышко светит, ничего не болит"; "Счастье - это когда чем бы ты ни занимался, это тебя не раздражает"; "Счастье - это когда близкие рядом, все живы-здоровы, нет войны"; "Счастье - это когда все хорошо, когда знаешь, что будет завтра"; "Счастье - это когда ты уверен в завтрашнем дне"; "Счастье - это когда упал груз с души, когда достигнута какая-то цель"; "Счастье в моем представлении - это некоторое время ничего не делать"; "Счастье - это когда тебя не трогают"; "Счастье - это когда рядом вся семья, люди, которые тебя любят, и не нужно ни о чем беспокоиться"; "Счастье - это жить на необитаемом острове с телевизором и компьютером рядом, иметь три жены, теплое море, безмятежность"; "Счастье - это здоровье"; "Счастье - это когда чувствуешь себя здоровым"; "Счастье - это чтобы были здоровы родные и близкие"; "Счастье - это здоровье, чтобы все были здоровы и мог работать человек, и интересная работа"; "Счастье -

хорошее настроение каждый день, здоровье свое и близких"; "Счастье - это когда человек здоров, может работать, давать радость другим"; "Счастье - это семья, чтобы никто не болел"; "Счастье - это здоровье и спокойствие"; "Счастье - это когда все хорошо, все сыты и одеты, и здоровье есть".

Со значительным отставанием (встречаемость в ответах респондентов в три раза меньше) за эпикурейской концепцией следует гедоническая, в которой счастье предстает в виде множества разнообразных наслаждений, приносящих радость и прочие положительные эмоции: "Счастье - это когда тебе хорошо"; "Счастье - это когда человеку хорошо во всех отношениях"; "Счастье - приятное состояние души"; "Счастье - это когда человек ощущает себя достаточно комфортно"; Счастье - это миг, когда тебе хорошо, но он быстро проходит"; "Счастье - это душевная радость, отсутствие забот"; "Счастье - это хорошее настроение, радость"; "Счастье - это когда душа радуется"; "Счастье - это краткий миг, когда душа поет"; "Счастье - это когда душа готова петь, танцевать, летать"; "Счастье - в том, что мне нравится делать"; "Счастье - это приятные ощущения, вызванные определенными событиями"; "Счастье - это когда "взметнуться хочется" (Вахтангов) и есть на чем это сделать"; "Счастье - это ощущение жизни на уровне энергетических процессов, ощущение оргазма существования".

Такой же, как у гедонической концепции, частотный ранг ответов, отправляющих к любви как к источнику высшего фелицитарного блага: "Счастье - это любовь"; "Счастье - это когда тебя любят"; "Счастье - это когда любишь"; "Счастье - это когда ты любишь и тебя любят"; "Счастье - это когда тебя любят, понимают, когда ты можешь приобрести все, что хочешь"; "Счастье - это любовь в широком смысле, к природе, к людям, к знаниям и т.д. "; "Счастье - это когда люди находят друг друга"; "Счастье - это когда все хорошо с тем, кто тебе дорог"; "Счастье - это когда ты кому-то нужен, когда тебя любят, когда у тебя есть цель в жизни". Тем не менее, концептуально эта тематическая группа разнородна как в силу неопределенности самого понятия любви и личностных представлений о ней, так и по той простой

причине, что счастье - "когда тебя любят" это совсем не то, что счастье - "когда любишь ты", где первое отличается от последнего, как потребление отличается от самоотдачи.

Непосредственно за наслаждением по встречаемости в ряду эссенциальных признаков счастья идет желание - именно наличие и исполнение желаний приносит в жизнь радость и наполняет её смыслом: "Счастье - исполнение желаний"; "Счастье - миг достижения желаемого"; "Счастье - это когда удовлетворены все твои чувства и желания"; "Счастье - это короткий миг, когда что-то исполняется"; "Счастье - это свершившаяся мечта"; "Счастье - это когда ты добиваешься всего, чего хочешь от жизни"; "Счастье - это когда к чему-то стремишься и достигаешь этого"; "Счастье - это когда у тебя есть все, что ты хочешь"; "Счастье - это когда у тебя есть все, что ты хочешь, когда все цели достигнуты"; "Счастье - это когда совпадает то, что хочется, с тем, что может"; "Счастье - это когда человек хочет и может"; "Счастье - это когда ты нужен и полезен, когда тебя любят, когда добиваешься того, чего сильно хочешь"; "Счастье - это когда хочется жить".

Далее в порядке убывания с минимальным разрывом (1-2 пункта) в ответах респондентов идут все прочие эссенциальные признаки счастья.

Смысл собственного бытия каждый находит сам, и он лежит за пределами биологического существования индивида. Потребность смысла жизни присуща взрослому человеку, а представление о конечной цели и предназначенности собственного бытия является одной из основных характеристик любой зрелой личности. Носители "обыденного сознания" смысл своей жизни находят, главным образом, в любви и заботе о близких - действительно, "дверь к счастью открывается наружу" (Кьеркегор): "Счастье - это когда ты кому-то (кому-нибудь) нужен"; "Счастье - это когда ты нужен людям"; "Счастье - это когда ты кому-то нужен, когда тебя любят, когда у тебя есть цель в жизни"; "Счастье - это когда вокруг друзья, которым ты нужен и которые тебе нужны"; "Счастье - это хорошие отношения с близкими, это когда ты им полезен, можешь делать добро"; "Счастье - это прожить жизнь не

зря" (Е. Боннер); "Абсолютно счастливый человек находит смысл жизни и способен донести его до других" (НТВ); "Счастье - это когда человек здоров, может работать, давать радость другим"; "Счастье - это хорошие отношения с близкими, это когда ты им полезен, можешь делать добро"; "Счастье - это когда ты нужен и полезен, когда тебя любят, когда добиваешься того, чего сильно хочешь".

Такой же ранг в иерархии фелицитарных ценностей в ответах респондентов занимает семья, благополучные отношения в кругу которой составляют, по их мнению, основу счастья: "Счастье - это крепкая семья"; "Счастье - это когда ты не выходишь за пределы семьи, самодостаточность"; "Счастье - это хорошая семья, любовь"; "Счастье - это когда близкие люди рядом"; "Счастье - это когда родители рядом с тобой"; "Счастье - это семья, чтобы никто не болел"; "Счастье - это хорошие отношения с близкими, это когда ты им полезен, можешь делать добро"; "Счастье - это семья, работа, друзья, это душевное состояние, когда ты всего добился"; "Счастье - это когда ты не чувствуешь себя одиноким"; "Счастье - это когда рядом вся семья, люди, которые тебя любят, и не нужно ни о чем беспокоиться"; "Счастье - это чтобы все было хорошо, семья, мир в семье"; "Счастье - это когда все хорошо в семье".

Для ряда носителей этого типа сознания фелицитарно значимыми факторами являются целеполагание и целедостижение: "Счастье - это когда у тебя есть цель и ты к ней приближаешься"; "Счастье - общественно полезная цель, приносящая тебе самому удовлетворение"; "Счастье - это когда упал груз с души, когда достигнута какая-то цель"; "Счастье - это когда ты кому-то нужен, когда тебя любят, когда у тебя есть цель в жизни"; "Счастье - это когда у тебя есть все, что хочешь, когда все цели достигнуты"; "Счастье - это реализация планов"; "Счастье - это когда происходит то, что ты запланировал"; "Счастье - это семья, работа, друзья, это душевное состояние, когда ты всего добился"; "Счастье - это когда ты нужен и полезен, когда тебя любят, когда добиваешься того, чего сильно хочешь".

Почти таким же по фелицитарной значимости для респондентов представляется фактор свободы как способ реализации личности, как возможность самому выбирать свою судьбу: "Счастье - это когда ты свободен"; "Счастье - это когда человек чувствует себя свободным"; "Счастье - это когда тебе не мешают"; "Счастье - это когда тебя не трогают"; "Счастье - это когда ты принадлежишь самому себе"; "Счастье - это возможность реализовать себя, как ты хочешь"; "Счастье - это когда человек хочет и может".

Источником фелицитарного блага для части респондентов нередко является гармония, согласие с самим собой и с окружающим миром: "Счастье - это гармония души и тела"; "Счастье - это гармония человека с (окружающим) миром"; "Счастье - состояние непротивостояния с окружающим миром"; "Счастье - это согласие с самим собой"; "Счастье - внутренняя гармония, гармония между внутренней сущностью и жизненной траекторией"; "Счастье - это жить в гармонии с самим собой и чтоб тебя кто-то понимал".

Источником счастья может быть удовлетворенность, духовная и физическая: "Счастье - это чувство внутреннего удовлетворения"; "Счастье - это удовлетворенность течением жизни"; "Счастье - это наличие и удовлетворение потребностей"; "Счастье - это общественно полезная цель, приносящая тебе самому удовлетворение"; "Счастье - это состояние души человека, у которого все есть, все получается, который всем доволен"; "Счастлив не тот, у кого много, а тот, кому хватает"; "Счастье - это когда удовлетворены все твои чувства и желания".

Многие находят счастье в общении и во взаимопонимании: "Счастье - это радость общения"; "Счастье - в общении, это когда ты понимаешь и тебя понимают"; "Счастье - это когда ты не чувствуешь себя одиноким"; "Счастье - это когда между вами взаимопонимание, обмен искорками"; "Счастье - это когда тебя понимают и ты понимаешь"; "Счастье - это жить в гармонии с самим собой и чтоб тебя кто-то понимал".

Для стольких же счастье - это возможность самореализации, возможность "состояться", соответствовать своему жизненному призванию: "Счастье - это когда человек состоялся"; "Счастье - это возможность реализовать себя, как хочешь"; "Счастье - это возможность соответствовать своему предназначению"; "Счастье - это когда все совпадает: задуманное и свершенное"; "Счастье - это когда человек живет так, что если ему предложить изменить жизнь, он не захочет"; "Если бы мне сказали: "Придумай себе жизнь", я бы не смог лучше придумать (лучше моей настоящей жизни - С. В)" (А.И. Солженицын).

В ответах немалого числа респондентов присутствует также если не концепция, то взгляд на природу счастья как на нечто эфемерное, мимолетное и преходящее: "Счастье - это мгновение, задумался - и его уж нет"; "Счастье - это миг, когда тебе хорошо, но он очень быстро проходит"; "Счастье - это краткий миг, когда душа поет"; "Счастье - это короткий миг, когда что-то исполняется"; "Счастье - миг достижения желаемого"; "Счастье - момент подлинного бытия"; "Счастье - это настоящий момент".

И, наконец, на периферии фелицитарной области в ответах респондентов находятся факторы, встречаемость которых не превышает трёх упоминаний: обладание какими-либо благами ("Счастье - это когда у тебя есть все, что ты хочешь"; "Счастье - это когда у тебя есть все, что ты хочешь, когда все цели достигнуты"; "Счастье - это состояние души человека, у которого все есть, все получается, который всем доволен"), добродетель / стоицизм ("Счастье - это когда тебе не стыдно за свои поступки, что дает тебе внутреннее спокойствие"; "Счастье - это согласие с самим собой"; "Счастье - принятый тобой жребий"), деятельность / работа ("Счастье - это когда работа совпадает с любимым делом" - М. Задорнов); "Счастье - это семья, работа, друзья, это душевное состояние, когда ты всего добился"; "Счастье - это когда человек здоров, может работать, давать радость другим"), дружба ("Счастье - это когда знаешь, что у тебя есть друзья, на которых можешь положиться"; "Счастье - это когда вокруг друзья, которым ты нужен и которые тебе

нужны"; "Счастье - это семья, работа, друзья, это душевное состояние, когда ты всего добился"), благополучие ("Счастье - это благополучие"; "Счастье - это ситуация, которая меня во всех отношениях устраивает"), удача ("Счастье - это когда все удастся, хорошо складывается"; "Счастье - это состояние души человека, у которого все есть, все получается, который всем доволен"), деньги ("Счастье - это деньги"; "Счастье - это когда есть деньги, хорошее настроение"), ожидание ("Счастье - это ожидание того, что произойдет что-то хорошее. Необычный подъём эмоциональных сил"), полнота жизни ("Счастье - это полнокровная жизнь").

Вне какой-либо тематической классификации остаются ответы, относящиеся к идиолектному сознанию респондентов: "Счастье - состояние души, среднее арифметическое эйфории и покоя", "Счастье - это всегда то, чего нам не хватает", "Счастье - быть сильным".

Сопоставление семантического представления счастья-блаженства в паремиологии и в современном языковом сознании свидетельствует прежде всего о большей четкости последнего: ответы респондентов практически не дают возможности многозначной интерпретации понятийной составляющей этого концепта.

Несмотря на то, что число выделяемых тематических групп тут и там практически равно, "идеология счастья" при движении от фольклорного языкового сознания к современному "обыденному сознанию" меняется самым радикальным образом, что выражается в перестройке частотного ранжирования и состава фелицитарных факторов. Прежде всего, если в паремиологии главенствующими являются "стоические" представления о счастье как о добродетельной жизни ("Где правда, там и счастье"; "Счастлив тот, у кого совесть спокойна") и просматривается "радение о дарах духовных" ("Не в деньгах счастье"), то в ответах респондентов смирение со своей судьбой и совесть занимают чуть ли не последнее место, а в число фелицитарных факторов включаются деньги и обладание материальными благами. В то же самое время список фелицитарных благ в обыденном

сознании дополняется любовью, семьёй, желанием, наличием цели и смысла жизни, самореализацией. В то же самое время из него исчезают молодость, глупость, несчастье (концепция контраста). Стабильно держатся во главе списка фелицитарных факторов и в фольклорном, и в современном обыденном сознании эпикурейские представления: счастье - это отсутствие несчастья и душевный покой.

Основной лингвокультурологический смысл появления термина "концепт" - его способность отражать в своей семантике национальный менталитет как совокупность мировоззренческих и поведенческих особенностей этноса и национальный характер как относительно устойчивый и целостный склад душевной жизни языковой личности, определяющий её качественное своеобразие - её этос.

Однако, как представляется, простого перечисления эссенциальных признаков концепта счастья-блаженства для выявления общей направленности национальной языковой личности - доминирующей системы мотивов и мировоззренческих принципов - недостаточно, необходимо отыскать какие-то более общие и глубинные смысловые структуры, обуславливающие её сознание и поведение.

В истории этики попытки систематизировать и классифицировать "факторы счастья" предпринимались неоднократно: в основу деления клались тип личности (характер и темперамент) (Татаркевич 1981: 169-185), её аксиологические приоритеты (ценности созидания, ценности переживания и ценности отношения) (Франкл 1990: 221), её преобладающей ориентацией на свой духовный мир или на внешние обстоятельства - "судьбу" (Шопенгауэр 1992: 264).

Разделение фелицитарных факторов по признакам местонахождения источника (*locus fontis*) и степени "пассионарности" субъекта (счастье "героическое" - счастье "мещанское") (Воркачев 2000), "работающее" в наиболее "окультуренных" областях национальной концептосферы - научном и поэтическом сознании - малоэффективно для сознания обыденного,

поскольку оставляет за пределами классификационной сетки большую часть представленных в нем концепций. Как характер отдельного человека определяется чертами, из которых вытекает весь образ его действий (Рубинштейн 1989: 220), так "этос" языковой личности, её общая направленность, очевидно, вытекает из её отношения к деятельности: ориентирована ли она на созидание, творчество, или же она направлена на минимализацию усилий и потребление. Отношение к деятельности определяет в свою очередь тип источника счастья - "вознаграждение" за усилия или "отдых" от них (Фромм: 1993: 148).

3.2 ОБРАЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ

Понятийное ядро концепта, как ядро кометы, окружено газовым облаком различных образных ассоциаций, *forcement* коннотативных и метафорических. Коннотативных, поскольку они составляют разницу между объёмами логического понятия и представлений о классе предметов (Арутюнова 1998: 369), их отношение к денотативной (понятийной) части концепта в значительной мере случайно, а их присутствие в его семантике обусловлено скорее "капризом" этноса. Метафорических, поскольку метафора - это единственный способ воплотить в чувственном образе бестелесную и труднопостижимую абстракцию: "наш дух вынужден поэтому обращаться к легко доступным объектам, чтобы, приняв их за отправную точку, составить себе понятие об объектах сложных и трудноуловимых" (Ортега-и-Гассет 1990: 72). Можно утверждать, что в случае концепта метафора представляет собой "наглядное" моделирование чувственно невоспринимаемых сущностей.

В принципе, метафора лежит в основе образования любых "абстрактных предметов", являющих собой гипостазированные качества и отношения: красота, свобода, любовь - все это семантически субстантивированные, т.е. представленные в образе предмета свойства и

предикаты. Регулярность использования в языке наглядного моделирования абстрактных категорий с помощью чувственных образов - через "вещные коннотации" (Успенский 1979) - позволяет даже говорить о концепте как о целостной совокупности образов ("гештальтов"), ассоциирующихся с именем определенной абстрактной сущности и составляющих имплицатуры его предикативно-атрибутивной сочетаемости (Чернейко 1995: 83). Набор вещных коннотаций такого рода, существуя в общественном сознании, отражает, по мнению исследователей, этнокультурную специфику социума - его менталитет (Голованивская 1997: 27).

Семантическое описание имен эмоций - а счастье представляет собой разновидность прежде всего эмоционального состояния - связано со значительными лексикографическими трудностями главным образом в силу недоступности их денотата прямому наблюдению, что вызывает необходимость применения косвенных приемов толкования, основными из которых являются смысловой (прототипический) и метафорический подходы (Апресян 1993: 27-30), сводящиеся соответственно к описанию эмоций через типичную ситуацию возникновения и через уподобление. Метафорический подход выдвинут в работе Дж. Лакова и М. Джонсон (Лакофф-Джонсон 1990), где подробно исследуются метафорические средства концептуализации эмоций в языке.

Анализ образной компоненты концепта счастья можно проводить по нескольким параметрам: степени специфичности-универсальности конкретных способов метафоризации, их частотности, по типу "вспомогательного субъекта" (Москвин 1997: 13) - прямого, производного значения лексической единицы, которой уподобляется счастье, по основанию уподобления - признаку, задающему область сходства субъектов метафоры, и, наконец, по степени явленности (названности) "вспомогательного субъекта" - присутствует ли в тексте его имя или же его приходится восстанавливать по косвенным, сочетаемым признакам.

Универсальная "ориентационная" (Лакофф-Джонсон) метафора "верха",

закрепленная за положительными эмоциональными состояниями, в русском языке зафиксирована лексикографически: "быть на верху блаженства" и "быть на седьмом небе" (ФСРЯ 1986: 61, 2710. Она же обыгрывается поэтически В. Высоцким: "Они упали вниз вдвоем, / так и оставшись на седьмом, / на высшем небе счастья" (Песня о коротком счастье).

Классификация "вещных коннотаций" концепта счастья в русской поэзии по вспомогательному субъекту сравнения показывает, что здесь присутствуют практически все основные типы семантического переноса, за исключением может быть машинной (технической) и социоморфной метафор: метафора биоморфная (антропо-, зооморфная и ботаническая), метафора реиморфная - собственно "вещная", метафора пространственная и синестезия.

Чаще всего счастье уподобляется, как и все эмоции в целом (Арутюнова 1998: 389-392), некой жидкости, заполняющей человека изнутри, в которой он купается, которой он опьяняется, которой он жаждет: "Я ехала домой, душа была полна / Неясным для самой, каким-то новым счастьем" (Пуаре); "Девушка юная не знала, / Живого счастья полна, / Что так доверчиво она / Одной отравой в нем дышала" (Баратынский); "Счастье и радость разлиты кругом" (Дитерихс); "Юность в счастье плавала, как / В тихом детском храме / Наспанная наволочка" (Пастернак); "Как много слез она ему дарила, / Как много счастья в душу пролила!" (Фет); "Братья-друзи! Счастьем жизни опьяняйтесь!" (Минский); "Мне подавая кубок счастья, / В него роняла капли слез" (Фет); "Нежданным счастьем упоенный / Наш витязь падает в ногам / Подруги верной, незабвенной" (Пушкин); "Так, сердцем постигнув блаженнейший мир, / Томимся мы жаждою счастья" (Баратынский).

Несколько реже счастье сравнивается с воздухом, которым можно дышать, который может обвеять: "Мои любовники дышали / Согласным счастьем два-три дни" (Баратынский); "Я помнил, помнил, что вдыхаю счастье, / Чтоб рассказать тебе!" (Брюсов); "Все ждал, не повеет ли счастьем" (Белый); "Мои вы, о дальние руки, / Ваш сладостно-сильный зажим / Я

выносил в холоде скуки, / Я счастьем обвеял чужим" (Анненский); "Дышало счастьем все кругом, / Но сердце не нуждалось в нем" (Тургенев); "Когда б я мог дохнуть ей в душу / Весенним счастьем в зимний день!" (Блок).

Весьма частотна также персонификация счастья - оно где-то живет, просыпается, за него можно выйти замуж, с ним можно поспорить, его пестует судьба, оно обманывает, обольщает, уносится на тройке: "Будь уверен, что здесь счастье / Не живет между людей" (Карамзин); "Ты сама (Сибирь - С. В) за счастье вышла замуж, / Каторги удачливая дочь" (Светлов); "И я со счастьем никогда не спору" (Светлов); "Страж любви - Судьба-мздоимец / Счастье пестует не век" (Есенин); "Глупое сердце, не бейся! / Все мы обмануты счастьем" (Есенин); "О счастье! злобный обольститель" (Пушкин); "Солнце не вернется, счастье не проснется" (Бальмонт); "Вон счастье мое - на тройке / В серебристый дым унесено" (Блок).

Значительно реже здесь встречаются зооморфные (птица, конь) и ботанические (цветок) метафоры: "С тех пор у нас неуряды. / Скатила со счастья вожжа" (Есенин); "Но веселое, быстрое счастье твоё, / В поднебесье трубя, унеслось в забытье" (Луговской); "Так порхай наша, други, младость / По светлым счастья цветам" (Тютчев); "Но сладкое счастье не дважды цветет" (Жуковский); "И рвал в чужбине счастья розы / С красавицей другой" (Батюшков).

Нередко счастье уподобляется свету - оно брезжит и светится - огню и горючему веществу - его можно сжечь, оно обжигает: "Довольно мне нестись душою / К её небесным высотам, / Где счастье брезжит нам порою, / но предназначено не нам" (Блок); "Не век, не час плывет моллюск, / Свеченьем счастья томимый" (Пастернак); "Есть множество разных страданий, / Но свет блаженства - один" (Бальмонт); "Счастье сжег я, но не знал я, не зажгу ль еще сильней" (Бальмонт); "И счастьем душа обожжена / С тех самых пор" (Гумилев); "И дружба здесь бессильна, и года / Высокого и огненного счастья" (Ахматова).

Счастье в поэтических текстах регулярно реифицируется - его можно

унести, отдать, найти, поделить, его можно брать и грузить: "Ужель живут еще страдания, / И счастье может унести? " (Блок); "Куда ж краса моя девалась? / Кому ж я счастье отдала? " (Русский романс); "Приходи... Мы не будем делиться, / Все отдать тебе счастье хочу!" (Анненский); "Увы, - он счастья не ищет / И не от счастья бежит!" (Лермонтов); "Если проза в любви неизбежна, / Так возьмем и с неё долю счастья" (Некрасов); "Смотри: нагруженная глыбами счастья, / Весна по России победно идет!" (Светлов).

Изредка счастье уподобляется сну и мечте ("Я знаю, быстрым сном проходит счастье" - Бальмонт; "Найду ль я вновь те губы, веки, плечи, / Иль в бездну мигнов счастья сон срону? " - Брюсов; "Коротким сном огня и счастья / Все чувства преображены" - Пастернак; "Было все - любовь и радость. / Счастье грезилось окрест" - Рубцов), сосуду, который можно разбить ("Я счастье разбил с торжеством святотатца" - Гумилев; "Дать надежд мне много, много / И все счастье вдруг разбить" - Адамович), закрытым на замок дверям ("Мы кузнецы, и дух наш молод, / Кую мы к счастью ключи" - Шкулев; "Стучись полночными часами / В блаженства замкнутую дверь!" - Блок), зданию, которое можно построить и разрушить ("Да! Я принимаю участие / В широких шеренгах бойцов, / Чтоб в новое здание счастья / Вселить наконец-то жильцов!" - Светлов; "На развалинах счастья нашего / Город встанет: мужей и жен" - Цветаева), призраку и тени ("Оставя счастья призрак ложный, / Без упоительных страстей, / Я стал наперсник осторожный / Моих неопытных друзей" - Пушкин; "Он долго по свету за счастьем бродил - / Но счастье, как тень, убегало" - Жуковский), деньгам или ценному имуществу ("О счастии с младенчества тоскуя, / Все счастьем беден я" - Баратынский; "И, верным счастьем богат, / Я все забыл, товарищ милый" - Пушкин).

Встречаются единичные сравнения счастья с парусником ("Ладья крылатая пустилась - / Расправит счастье паруса" - Пушкин), проступком ("Блажен, кто завлечен мечтою / В безвыходный, дремучий сон / И там внезапно сам собою / в нездешнем счастье уличен" - Ходасевич), взрывом ("И, разлучась навеки, мы пойдем, / Что счастья взрыв мы проморгали оба" -

Фет), островам ("Ты подаришь мне смертную дрожь, / А не бледную дрожь сладострастья, / И меня навсегда уведешь / К островам совершенного счастья" - Гумилев).

Нередка синестезическая метафора, вкусовая (сладость) и хроматическая (цвет золота, синева): "Сердце с сердцем разделяют / Счастья сладость" (Кудряшов); "Но сладкое счастье не дважды цветет" (Жуковский); "Где ты закатилось, счастье золотое? " (Бунин); "Пора золотая / Была, да сокрылась" (Кольцов); "Сердце остыло, и выцвели очи... / Синее счастье! Лунные ночи!" (Есенин).

Наблюдения над вещными коннотациями имени концепта "счастье" в текстах русской поэзии свидетельствуют, прежде всего, о том, что в подавляющем своем большинстве эти коннотации не являются специфическими для данного концепта: они в той же мере ассоциируются с именами эмоции вообще, даже отрицательных.

Антропоморфная метафора досталась концепту счастья, очевидно, в наследство от его исторических и этимологических предшественников - судьбы и случая (фортуны); его предметная, "реиморфная" метафора мотивирована, может быть, даже грамматически: ведь "счастье" в конечном итоге - имя существительное, грамматический предмет.

Метафоры "жидкостная" и "газообразная" общеэмоциональны и восходят скорее всего к представлениям об эмоциональной жизни человека, регулируемой истечением "соков" и "духов", которые сложились в "наивной физиологии" и в средневековой науке.

Специфические "вещные образы" счастья немногочисленны и относительно низкочастотны: сон, цветок, парусник, свет, птица, призрак, нечто делимое, нечто хрупкое, конь, ездок тройки, двери, синева, золото... Этнокультурную значимость из них имеют, очевидно, лишь те, которые поднимаются до символа, т.е. становятся "чувственным воплощением идеального" (Кассирер): выводят за пределы собственно образа, через который начинает "просвечивать" идея счастья в форме какой-либо из

конкретных фелицитарных концепций. Тем самым "вещные коннотации" обратным челночным ходом идеализируются, приобретают недоговоренность, загадочность, возможность широкой неоднозначной и внеконтекстной интерпретации смысла, заданного в определенной культуре (О символе см.: Аверинцев 1983: 607-608; Лосев 1970: 10-11; Арутюнова 1998: 337-346).

Тогда интерпретацию символа "эпикурейского счастья" - счастья-покоя и свободы от физических и душевных страданий - вполне могут получить образы парусника, света, сна, золота и синевы; "нигилистическую" интерпретацию (мимолетность, бренность) могут получить образы птицы, ездока тройки, призрака, чего-то хрупкого; концепцию счастья-молодости может символизировать цветок.

Символом пассионарного, романтического счастья у Лермонтова даже вне контекста самого имени концепта становится "мятежный" парус.

3.3 ЗНАЧИМОСТНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ

Культурный концепт как многомерное ментально-вербальное образование, включающее в себя как минимум три ряда составляющих: понятийную, образную и телесно-знаковую (Ляпин 1997: 18), обретает статус объекта лингвистического анализа именно благодаря последней, присутствие которой в его семантике отделяет лингвокультурологическое понимание концепта от логического, математического и семиотического.

Собственно языковой, внутрисистемный момент в семантике культурного концепта отмечается практически всеми исследователями лингвокультурологической ориентации, более того, высказывается мысль о том, что его полное семантическое описание складывается из описаний синтагматических и парадигматических связей слова-имени концепта (Никитина 1991: 118) и состоит во включении этого слова "в некоторый смысловой ряд, определяющий, в частности, наборы ... синонимов и

антонимов" (Лотман 1994: 420), а "семиотическая плотность" - наличие у него большого числа синонимов - признается концептологически значимой характеристикой (Карасик 1996: 4). Знаковая, лингвистическая природа культурного концепта предполагает его закреплённость за определёнными вербальными средствами реализации, совокупность которых составляет план выражения соответствующего лексико-семантического поля, построенного вокруг доминанты (ядра), представленной именем концепта (словотермином). Имя концепта - это главным образом слово, а в случае многозначности последнего - один из его лексико-семантических вариантов.

Совокупность имманентных характеристик, определяющих место языковой единицы в лексико-грамматической системе ещё от Ф. Соссюра, получила название "значимости" (*valeur*) (Сюссьюр 1977: 113-114, 146-148) или, в другом переводе, "ценности" (Соссюр 1998: 78-80, 111-113), исследовать её свойства женеvский лингвист призывает не только по "оси одновременности", в синхронии, но и по "оси последовательности", в диахронии (Соссюр 1977: 114; 1998: 80), последняя ось в случае значимостной составляющей культурного концепта раскрывается, очевидно, как "этимологическая память слова" (Апресян 1995, т.2: 170), фиксирующая эволюцию внутренней формы лексической единицы, путь её "этимона".

В случае многозначности имени культурного концепта значимостная составляющая последнего в синхронии описывается прежде всего через внутрипарадигматическую "равнозначность" и "разнозначность" ЛСВ этого имени: отношения синонимии и омонимии в границах соответствующей словарной статьи; в число значимостных характеристик концепта входит также, очевидно, соотношение частеречных реализаций его имени, его словообразовательная продуктивность. В принципе, значимостными являются и прагматилистические свойства лексико-грамматических единиц, поскольку они реализуются исключительно на фоне синонимического ряда.

Настоящее - это "следствие прошлого", и поэтому вполне оправдан и закономерен интерес исследователей синхронного состояния языка к фактам

диахронии, определяющим направление "семантической деривации" (Зализняк 2001) и в "снятом виде" присутствующим в семантике слова в форме его "культурной памяти" (Бабаева 1998; Яковлева 1998). Так, например, есть все основания полагать, что семантическая история концепта "счастье" пофрагментно фиксируется в современных частеречных реализациях его имени.

Судя по данным этимологических источников, гиперонимом имен "счастье" и "несчастье" и семантическим архетипом соответствующих концептов является "судьба" как жизненный путь человека, предназначенный ему богами: "хорошая часть / участь" (Фасмер 1996, т.3: 816; Шанский 2000: 310), в свою очередь "часть" этимологически восходит к корню со значением конкретного физического действия "кус-" - откусить от пирога жизненных благ (Толстая 1994: 143-147). Представления о счастье как о душевном состоянии, отличном от благополучных жизненных обстоятельств в истории культуры относительно новы, счастье как оценка человеком "успешности" собственной судьбы концептуально и хронологически производно от удачи. Кстати, можно отметить, что в паремиологическом словаре

В. Даля, не так уж и древнем по времени составления (1853 год), тематического раздела, включающего понятие счастья-душевного состояния, нет вообще; имеется лишь раздел "счастье-удача" (Даль 1996, т.1: 75-103). Вообще же, следует заметить, что в эволюции концепта "счастье" последовательно прослеживается субъективизация и перемещение вовнутрь "локуса контроля": изначально счастье - это судьба, рок, затем это случай, везенье - нечто сугубо внешнее и не зависящее от человека, и, наконец, это "деятельность души в полноте добродетели" (Аристотель), а быть или не быть добродетельным зависит исключительно от воли человека, и в этом смысле - каждый кузнец своего счастья.

В современной концептуальной формуле счастья как переживания удовлетворенности человека "жизнью в целом" (Татаркевич 1981: 42; Аргайл 1990: 42), т.е. своею судьбой и предназначением, более или менее четко

выделяются такие семантические компоненты, как 1) объективный - внешние жизненные обстоятельства,

2) субъективный - их оценка субъектом с точки зрения соответствия его магистральным жизненным установкам. В свою очередь в этой оценке выделяются собственно аксиологический, рациональный момент ("хорошо"- "плохо") и момент её эмоционального переживания ("радость"- "горе"). Как показывают наблюдения над толкованием концепта счастья в лексикографических источниках, отдельные компоненты "формулы счастья" гипостазируются не только в частеречных реализациях его имени, но и внутри словарного описания соответствующего ЛСВ в форме семантических множителей, отправляющих к "источникам счастья": счастье - "чувство радости", "желанная насущная жизнь", "покой, довольство", "благополучие" и пр.

В словарях русского языка у лексемы "счастье" выделяется от двух (Ожегов 1953: 724) до четырех значений (ЛСВ) (СРЯ 1981, т.4: 320; БТСРЯ 1998: 1297; СЯП 1956, т.4: 441-442; ССРЛЯ 1963, т.14: 1311; Ушаков 1996, т.3: 615), в которых фиксируются основные этапы становления концепта счастья и основные компоненты его формулы.

Прежде всего примечательно, что этимологически исходное значение "участь, доля, судьба", занимающее у В. Даля первое место в словарной статье (Даль 1998, т.4: 371), в словарях современного русского языка перемещается на последнее место с пометой "разговорное" и "просторечное" (СРЯ 1981, т.4: 320; ССРЛЯ 1963, т.14: 1311).

Следующее в эволюции концепта "счастье" значение, в котором гипостазируется его объективный момент, отражающий обстоятельства и условия внешнего благополучия субъекта, зависящие от воли случая, во всех словарях прочно занимает второе место: "успех, удача" (Ожегов 1953: 724; Ожегов-Шведова 1998: 783; СРЯ 1981, т.4: 320; БТСРЯ 1998: 1297; ССРЛЯ 1963, т.14: 1311), "удача, успех, благополучное стечение обстоятельств" (СЯП 1956, т.4: 441-442), "успех, удача (преимущественно случайная)" (Ушаков

1996, т.3: 615), "случайность, желанная неожиданность, талант, удача, успех, спорина в деле, не по расчету" (Даль 1998, т.4: 371).

Употребление лексемы "счастье" в функции предиката, управляющего объектной придаточной частью: "счастье, (что / если)... " связано прежде всего с гипостазированием интеллектуальной аксиологической оценки ("очень хорошо" - СЯП 1956, т.4: 441-442; "очень хорошо, крайне приятно" - Ушаков 1996, т.3: 615): "Да, счастье у кого есть эдакий сынок" (Грибоедов); "Счастье еще, что мы прошлого году не вмешались в последнюю французскую передрагу!" (Пушкин). В таком употреблении помимо положительной оценки события, отраженного в объектной части, имплицитно также отрицательная оценка соответствующего контрафактического события: "если бы этого не произошло, то было бы плохо". Введение в состав предиката указания на протагониста объектного события с помощью притяжательных местоимений ("мое, твое, его, их и пр. счастье, что...) возвращает значение лексемы "счастье" к ЛСВ "удача, везенье" ("повезло кому-либо, удачно вышло для кого-либо - СРЯ 1981, т.4: 320; "удачно получилось для меня, тебя, него" - Ушаков 1996, т.3: 615): "Счастье твое, дитятко, - говорит ему баба-яга, - что ты ко мне прежде зашел, а то не бывать бы тебе живому" (А. Толстой); "Счастье его, что он не переломал себе ребер" (Помяловский); "Твое счастье, что раньше мне не попался! Я теперь не пытаю, душа устала..." (Незнанский).

"Счастье" в составе вводного слова ("к счастью", "по счастью", "на счастье"), так же, как и в предикатном употреблении, прежде всего передает положительную аксиологическую оценку содержания высказывания говорящим - "выражает удовлетворение по поводу чего-нибудь" (Ожегов-Шведова 1998: 783; СРЯ 1981, т. 4: 320; БТСРЯ 1998: 1297): "Я внутренне хохотал и даже два улыбнулся, но он, к счастью, этого не заметил" (Лермонтов); "Я не знал, куда деваться: тут белеют овцы, там ворчит собака. К счастью, в стороне блеснул тусклый свет и помог мне найти другое отверстие наподобие двери" (Лермонтов); "И удивление, по счастью, / От

стрел любви меня хранит" (Баратынский); "Тупая грубость ваших слов / Его, по счастью, не терзала" (Симонов).

Вводное и предикатное употребление лексемы "счастье" сопровождается целым рядом речевых импликаций, связанных с вероятностными ожиданиями говорящего ("Я боялся, что случится не-Р") и предназначенных для модификации логических акцентов оценки: вместе с "Р хорошо" сообщается, что "не-Р плохо".

Осложнение вводного оборота именем протагониста ("к твоему счастью", "к счастью для них" и пр.) отправляет значение лексемы "счастье" к объектному ЛСВ "удача, успех": "О, если б мог он, в молнию одет, / Одним ударом весь разрушить свет!. / (Но к счастью для вас, читатель милый, / Он не был одарен подобной силой)" (Лермонтов).

Оборот "на счастье" передает в современной речи чаще всего пожелание удачи: "Дай, Джим, на счастье лапу мне, / Таковую лапу не видал я сроду" (Есенин).

Последним по времени формирования и первым по лексикографической значимости в словарях современного русского языка идет ЛСВ счастья-душевного состояния, исторически производный от ЛСВ счастья-удачи и счастья-благой судьбы: ср. нем. Gluck от *gelingen* "происходить, случаться", англ. happiness от *to happen* "происходить, случаться", фр. bonheur от *bonum augurium* "благая судьба" (Татаркевич 1981: 61).

"Наш язык есть продукт долгой эволюции и содержит в себе (в упакованном виде) многое такое, что отдельным рассудочным усилием индивидуального ума мы не можем раскрутить, но тем не менее невольно раскручиваем, когда употребляем слова. Ибо употребление слов как раз и тянет за собой то понимание, которое в них вложено, но которое в то же время может и не быть достоянием нашего эксплицитного сознания" (Мамардашвили 1993: 215-216). Воспроизводимые в словарных толкованиях счастья-душевного состояния фелицитарные концепции восходят, может

быть, к глубинным, архетипным структурам "коллективного бессознательного", образующим фундаментальный уровень культуры. Счастье определяется как "состояние высшей / полной удовлетворенности жизнью", как "чувство высшего / глубокого / полного довольства" (СРЯ 1981, т.4: 320; БТСРЯ 1998: 1297; ССРЛЯ 1963, т.14: 1311), и в этом определении в ретроспективе сливаются гедоническая (счастье - это удовольствие) и эпикурейская (счастье - это покой) концепции, поскольку и удовлетворенность, и удовольствие, и довольство этимологически восходят к воле-желанию (Фасмер 1996, т.1: 521; Шанский 2000: 332; Черных 1999, т.1: 258): быть довольным - значит иметь в достатке все то, что обеспечивает "желанную насущную жизнь, без горя, смут, тревоги", и, тем самым, счастье - это "все то, что покоит и доводит человека" (Даль 1998, т.4: 371). В то же самое время если удовлетворение / удовлетворенность - результат положительной интеллектуальной оценки рефлексивной природы, возникающей преимущественно на основе сравнения (Татаркевич 1981: 76), то "чувство радости", входящее в качестве семантического множителя в толкование счастья-душевного состояния (СРЯ 1981, т.4: 319; БТСРЯ 1998: 1297; Ушаков 1996, т.3: 615), - уже непосредственная эмоциональная реакция органического происхождения.

Выделяемое в лексикографии значение счастья как источника счастья ("о том, что приносит счастье" - СЯП 1956, т.4: 441) является, очевидно, результатом метонимического переноса имени душевного состояния на причину, которая его вызывает. Психологически совокупность положительных эмоций, которую приносит субъекту переживание счастья, ближе всего к аффекту любви (Татаркевич 1981: 79), вот, видимо, почему счастье отождествляется с его наиболее интенсивным источником ("воплощение чувства любви" - Ушаков 1996, т.3: 615; "о счастливой любви, любовных наслаждениях" - СЯП 1956, т.4: 441): "Где б ни был ты, возьми венок / Из рук молодого / Сладострастья / И докажи, что ты знаток / В неведомой науке счастья" (Пушкин); "Но им открыл я тайну сладострастья /

И младости веселые права, / Томленье чувств, восторги, слезы счастья, / И поцелуй, и нежные слова" (Пушкин).

Этимон счастья ("благая судьба") семантически калькируется в лексемах "благоденствие" и "благополучие" (из благая полука "хорошая судьба" - Шанский 2000: 25; ср.: получай = "рок, судьба, слепой случай" - Дьяченко 2000: 452), принимающих участие в толковании счастья-душевного состояния (СЯП 1956, т.4: 441; Ушаков 1996, т.3: 615; Даль 1998, т.4: 371).

Прилагательное "счастливый", как и все качественные прилагательные, допускающие видоизменение качества и превращение его в качественное состояние, протекающее во времени (Виноградов 1947: 262), образует краткую, нечленную форму "счастлив", отмеченную формальными и функциональными ограничениями: она не склоняема и в современном языке употребляется лишь в функции предикатива (сказуемого), но никак не атрибута (определения) (Виноградов 1947: 265; Пешковский 1956: 223; Белошапкова 1981: 291).

Употребление полной и краткой форм прилагательного в позиции предикатива отличаются прежде всего тем, что членная форма обозначает признак, присущий предмету вне времени, а нечленная - его одномоментное качественное состояние (Виноградов 1947: 263). Тем самым, если "Х счастливый" отправляет к постоянной и завершенной характеристике субъекта, то "Х счастлив" - к его разовому и преходящему состоянию, к "счастливому моменту", к одному из фрагментов, из которых складывается мозаичная картина полнообъемного счастья: "И на этой на земле угрюмой / Счастлив тем, что я дышал и жил. / Счастлив тем, что целовал я женщин, / Мял цветы, валялся на траве / И зверье, как братьев наших меньших, / Никогда не бил по голове" (Есенин).

Большая часть лексикографических толкований прилагательного "счастливый" - перифразы с именем "счастье": обладающий счастьем, выражающий счастье, полный счастья, приносящий счастье; такой, которому благоприятствует счастье и пр. В семантике прилагательного реализуются

значения всех трёх основных ЛСВ имени "счастье": счастливый человек - это и тот, кто испытывает счастье, и тот, кому благоприятствует удача, и тот, у кого благополучно складывается судьба.

Тем не менее, на употребление кратких форм, помимо функциональных и морфологических, накладываются еще и семантические ограничения - они могут зависеть лишь от субъекта-лица (либо одушевленного существа), способного испытывать счастье и которому может благоприятствовать удача: "Я счастлив, что я этой силы частица, / что общие даже слезы из глаз" (Маяковский); "Счастлив, кто посетил сей мир / В его минуты роковые" (Тютчев); "Монета взвилась и упала звеня; все бросились к ней. - Вы счастливы, - сказал я Грушницкому, - вам стрелять первому!" (Лермонтов); "Сколь щедро взыскан я богами! / Сколь счастлив я между царями!" (Жуковский). Краткие формы реализуют преимущественно значение ЛСВ счастья-душевного состояния, для выделения значения счастья-удачи употребляет предлог "в" (счастлив в игре, любви, друзьях и пр.): "Довольно счастлив я в товарищах моих, / Вакансии как раз открыты; / То старших выключат иных, / Другие, смотришь, перебиты" (Грибоедов). Можно также отметить, что противопоставление полных и кратких форм прилагательного "счастливый" нейтрализуется в позиции инфинитива: "быть счастливым".

ЛСВ прилагательного "счастливый", соотносимые с ЛСВ имени "счастье" (счастье-душевное состояние, счастье-удача), могут определять различные семантические разряды существительных: имена лиц, одушевленных существ, предметов, явлений, свойств, обстоятельств и пр., однако вектор семантической деривации, в основе которой лежит метонимический перенос, при употреблении этих ЛСВ разнонаправлен.

Так, счастье-душевное состояние изначально - характеристика субъекта, способного испытывать эмоции ("Стань общительной, говорливой, / Стань на старости лет счастливой" - Светлов; "Все-таки, когда-нибудь счастливой / Разве ты со мною не была?" - Блок), и при определении прилагательным "счастливый" имен предметов и явлений семантический

перенос движется в направлении от субъекта к объекту, от душевного состояния к причинам, его вызывающим, или к способам его манифестации: "Люблю я первый, будь уверен, / Твои счастливые грехи" (Пушкин); "И счастье жизни вечно новой, / И о былом счастливый сон" (Бунин); "О, взор, счастливый и блестящий, / И холодок покорных уст! (Бунин); "Дышали милые черты / Счастливым детским смехом" (Некрасов). Имена обстоятельств раскрываются как места и времена, где и когда субъект речи или некто был, есть или будет счастлив: "В счастливой Москве, на Неглинной, / Со львами, с решеткой кругом, / Стоит одиноко старинный, / Гербами украшенный дом" (Некрасов); "И от недружеского взора / Счастливый домик охрани!" (Пушкин); "О миг счастливый, миг обманный, / Стократ блаженная тоска! (Бунин); "Хоть точный срок его неведом, / Держу я крепко свой обет, / Чтобы в счастливый День Победы / Помолодеть на двадцать лет" (Кедрин). В то же самое время "счастливый"-определение имени места может отправлять к безличной совокупности обстоятельств, обеспечивающих человеку благоденствие и благополучие: "Там, за Данией счастливой, / Берега твои во мгле..." (Блок); "Поет ему и песни гор, / И песни Грузии счастливой" (Пушкин).

Счастье-удача, напротив, - свойство внешних по отношению к субъекту обстоятельств, фетишизируемое в конкретных предметах ("Но девы нежной не обманет / Мое счастливое кольцо" - Баратынский; "Приди, утешь мое уединенье, / Счастливою рукой благослови / Труды и дни грядущие мои" - Языков), и при определении имен лиц вектор метонимии направлен от объекта к субъекту: "Ты счастливый, мой мальчик, тебе везет, тебе всегда и во всем везет" (А.Н. Толстой); "Тургенев, верный покровитель / Попов, евреев и скопцов, / Но слишком счастливый гонитель / И езуитов, и глупцов..." (Пушкин). Для передачи значения счастья-удачи в позиции подлежащего или предикатива русский язык располагает лексемой "счастливец / счастливчик", ср.: "Счастливые часов не наблюдают" (Грибоедов) и "Счастливы мнимые, способны ль вы понять / Участья нежного сердечную услугу? "

(Баратынский); "Счастливым резвым, молодым / Оставим страсти заблужденья" (Пушкин).

"Счастливая любовь" - это любовь взаимная: "Я любовников счастливых / Узнаю по их глазам" (Пушкин); "Как счастливая любовь, / Рассудительна и зла" (Ахматова). "Счастливая судьба / звезда / доля / участь" - это, в принципе, тавтологии счастья: "Чего же жду я, очарованный / Моей счастливою звездой...?" (Блок); "Да не дал только бог / Доли мне счастливой" (Суриков).

Следует отметить, однако, что речевое употребление и полных и кратких форм прилагательного "счастливый" в значительной части контекстов не позволяет разделить значения его основных ЛСВ, семантическая специфика которых здесь, очевидно, нейтрализуется: "Счастлив, кто падает вниз головой: / Мир для него хоть на миг - а иной" (Ходасевич); "Счастлив, кто жизнь свою украсил / Бродяжной палкой и сумой" (Есенин); "Счастлив в наш век, кому победа / Далась не кровью, а умом" (Тютчев); "Счастливый юноша, ты всем меня пленил" (Пушкин); "Что впереди? Счастливый долгий путь" (Бунин); "Счастливый день! могу сегодня я / В шестой сундук (В сундук еще неполный) / Горсть золота накопленного всыпать" (Пушкин).

И, наконец, вербальные реализации концепта "счастье" представлены глаголами "счастливить / осчастливить" и "счастливиться / посчастливиться", из которых в современном литературном языке встречаются лишь приставочные формы, причем "осчастливить" употребляется преимущественно в ироническом смысле (Ожегов 1953: 417). "Счастливить / осчастливить" соотносимы со значением счастья-радости, "счастливиться / посчастливиться" - со значением счастья-удачи: "Вы забыли, что человек счастлив заблуждениями, местами и надеждами; действительность не счастливит" (Гончаров); "Я дочь мою мнил осчастливить браком - / Как буря, смерть уносит жениха" (Пушкин); "Со слов старика выходило так, что жену и её родню он осчастливил, детей наградил, приказчиков и служащих

облагодетельствовал и всю улицу заставил за себя бога молить" (Чехов); "Где поётся, там и счастливится" (Лермонтов); "Вчера перед ним полковник военной разведки объяснялся, сегодня тебе посчастливилось" (Незнанский).

В ассоциативные отношения (тематические, парадигматические, синтагматические) вступают ЛСВ конкретных частеречных реализаций имени концепта "счастье". Особенностью синонимии счастья-радости является наличие семантического дублета "блаженство" (Александрова 1986: 531), в котором гипостазируется субъективный момент этого концепта и который в литературном языке обычно в речи функционирует в качестве интенсификатора. Адъективные реализации концепта счастья-радости синонимизируются преимущественно синестезически, через вкусовые (сладкий) и цветовые (золотой) апперцепции (ССРЯ 1971, т.2: 526-527). Если говорить о цветовых ассоциациях счастья (сиять, золотой, солнечный, светлый - РСС 1982: 482), то они хорошо согласуются с общей тенденцией концептуализации положительных эмоций (Апресян 1995, т.2: 372), и "золотое время" в русской поэзии это, как правило, счастливое время: "Я вспомнил время золотое, - / И сердцу стало так тепло" (Тютчев); "Края Москвы, края родные, / Где на заре цветущих лет / Часы беспечности я тратил золотые, / Не зная горестей и бед" (Пушкин). Индивидуально, поэтическое счастье может ассоциироваться и с цветом синевы: "Сердце остыло, и выщвели очи... / Синее счастье! Лунные ночи! (Есенин).

Между счастьем и несчастьем формально, на уровне словообразования существует антонимическая симметрия, подобная симметрии между удовольствием и неудовольствием, однако симметрия содержательная, семантическая, существующая между наслаждением и болью, радостью и горем, весельем и грустью, здесь, очевидно, места не имеет.

В философских (этических) фелицитарных теориях, ориентированных на счастье как высшую ценность, "меру добра в жизни человека, идеал совершенства личности и бытия вообще" (Дубко 1989: 61), несчастья нет в принципе, как нет противоположности идеалу. Тем не менее, несчастье

вполне вписывается в психологические теории, где счастьем противостоит горе, а удовлетворенности жизнью в целом - неудовлетворенность (Татаркевич 1981: 100).

Обыденное сознание, зеркалом которого является естественный язык, в общих чертах принимает именно психологические теории счастья, восходящие к "эвтюмии" ("хорошее настроение") Демокрита. Однако слово "несчастье" в значении интенсивного отрицательного переживания в языке употребляется относительно редко, и факт этот зафиксирован лексикографически: в толковых словарях русского языка на первом месте в статье "несчастье" стоит "тяжелое, (трагическое) событие, несчастный случай" (СРЯ 1982, т.4: 484; БТСРЯ 1998: 643) или "беда" (Ожегов 1953: 367; СЯП 1957, т.2: 843), т.е. подчеркивается внешняя, объективная сторона каких-либо неблагоприятных обстоятельств, а уж затем идет "горе" как глубокое душевное страдание - "внутреннее ощущение несчастья" (Степанов 1997: 267). Можно также отметить, что в семантике несчастья-беды отсутствует момент случайности (невезения), присутствующие в значении счастья-удачи, а в семантике несчастья-горя нет вероятностных экспектаций, присущих радости.

3.3 Выводы

Исследование понятийной компоненты концепта "счастье" на материале текстов русской поэзии показывает, что этнокультурная специфика этого концепта сосредоточена прежде всего в его эссенциальной семантике, связанной с набором сложившихся в социуме фелицитарных концепций как житейских и теоретических взглядов на природу и сущность счастья.

Анализ паремиологии счастья дает основания предполагать, что соотношение "созидательных" и "потребительских" фелицитарных концепций в определенной этнокультуре представляет собой некую константу, специфическую именно для этой культуры. В семантический блок

"пассивных", потребительно ориентированных концепций попадут эпикурейская, гедоническая, гармоническая, концепции удовольствия, благополучия, обладания (всего 80 упоминаний в паремиологии и в ответах респондентов). В семантический блок "активных", созидательных концепций попадут концепции, образованные факторами желания, цели, свободы, смысла, самореализации, деятельности и концепции, ориентированные на поддержание межличностных отношений: семьи, любви (с определенными оговорками), дружбы, общения (всего 93 упоминания). Тем самым совокупный коэффициент "фелицитарной активности" для обыденного сознания носителей русского языка в бытовой сфере составит $93: 80 = 1,1625$. За пределами классификации остаётся "стоическая" концепция, которая не определена по отношению к признаку деятельности.

Эссенциальная семантика в конечном итоге является определяющей и при анализе образной составляющей концепта счастья, представленной языковыми и авторскими метафорами, с помощью которых языковое сознание "овеществляет" абстрактные сущности. Как представляется, этнокультурнозначимый характер приобретают в языке лишь те "вещные коннотации" имени концепта "счастье", которые превращаются в символ, отправляющий к какой-либо фелицитарной концепции.

Исследование значимостной, внутрисистемной составляющей концепта счастья показывает, что историческая семантика, воплощенная в "культурной памяти" имени концепта, отражается на распределении ЛСВ и частеречных реализаций этого имени, а также участвует в становлении его синонимических и антонимических ассоциативных связей.

ГЛАВА 4. БЛАЖЕНСТВО КАК СЕМАНТИЧЕСКИЙ ДУБЛЕТ СЧАСТЬЯ

Наличие семантических и / или этимологических дублетов, воплощающих "разноименность" культурных концептов, представляет собой, видимо, обязательный атрибут любого развитого естественного языка: amor и caritas (лат), eudemonia и makaria (др. - греч), "знать" и "ведать" и пр., однако наиболее значимо подобная аллонимия представлена, наверное, в русском языке, где "воля" противостоит "свободе" (Вежбицкая 1999: 453-465), "правда" - "истине" (Степанов 1997: 319-332; Гак 1998: 44; Арутюнова 1998: 543-640), "совесть" - "сознанию" (Голованивская 1997: 143-144), "ведение" - "знанию" (Степанов 1997: 339-348), а "блаженство" - "счастью". Как правило, первый член в парах подобных "слаборазнозначных (т.е. отличающихся минимальным числом обычно неявных признаков) синонимов" (Воркачев 1991: 75) маркирован не только стилистически, но и семантически, и, кроме того, именно он является носителем этноспецифических признаков соответствующего концепта.

Дискурс как речь, "погруженная в жизнь", представляет собой связный текст, взятый в совокупности с экстралингвистическими условиями и ситуацией общения - прагматическими, социокультурными и прочими факторами (Арутюнова 1990: 136-137), типология дискурса частично совпадает с классификацией функционально-речевых стилей, определяемых в первую очередь набором и спецификой присутствующих в них речевых жанров (Бахтин 1986: 250-255): по функциональной направленности и сферам обслуживаемого сознания выделяются политический, педагогический, научный, религиозный, юридический и другие виды дискурса, отмеченные той или иной степенью институционализированности (Карасик 2000а).

4.1 БЛАЖЕНСТВО В РЕЛИГИОЗНОМ ДИСКУРСЕ

Религиозный дискурс - разновидность жестко фиксированного институционального дискурса (Карасик 1999: 5-6), организованного вокруг ключевого концепта - веры как доверительного союза человека с Богом (Степанов 1997: 270), основанного на соблюдении закона, конкретизируемого в заповедях. Институционализированность проявляется здесь прежде всего во включении в его фрейм, помимо субъекта веры и Бога, церкви: священнослужителей и их "добровольных помощников" - пророков, праведников, святых, блаженных и пр., а также в специфических условиях функционирования и речевой манифестации - наличии типичных хронотопов, ритуалов, трафаретных жанров и прецедентных текстов.

Язык и религия - основные характеристики этноса, определяющие культурно-психологическое своеобразие народа - его менталитет, именно в них коренятся универсальные начала человеческой культуры, и "заветные смыслы" - высшие жизненные ценности, сосредоточенные в вере, оказываются неотделимыми от своей исходной вербальной формы (Мечковская 1998: 4-5, 37).

Для религиозного дискурса характерно в высшей степени "трепетное" отношение к слову: языковой знак - гностический логос священных текстов - отнюдь не условен, а напрямую связан с природой и сущностью денотата - "имя вещи есть явление вещи" (Лосев 1997: 181), с помощью слова творится мир, именно оно "было в начале". Необходимость отделения божественного знания от человеческого, сакральных текстов, содержащих Откровение, от профанных, очевидно, положила начало стилистической дифференциации языковых средств; тексты религиозных жанров в целом характеризуются по отношению к обыденной речи более высокой формально-смысловой организацией: использованием различных тропов и фигур речи, иносказательности и принципиальной семантической "темнотой" (Мечковская 1998: 78).

Предоминирующей языковой функцией фидеистического дискурса является функция речевого воздействия, направленная в зависимости от речевого жанра на приобщение речевого партнера к вере в рамках определенной конфессии (пророчества, Откровение, проповеди) либо на снискание милости божьей (молитва, псалмы). Её реализация дополняется речевыми функциями: магической, обращенной на явления и предметы, лишенные дара речи, - Иисус Навин словом останавливает Солнце, Иисус Христос - прекращает бурю на море, и "фасцинирующей" (Мечковская 1998: 45-46), "завораживающей", производной от высокой формально-смысловой организации этого вида дискурса. К функциональным характеристикам здесь можно также добавить общую прескриптивную, деонтическую ориентацию фидеистического текста, направленного преимущественно на удержание верующего от нарушения божественных заповедей.

Счастье - это "гибридная категория": понимается ли оно как "удовлетворение жизнью в целом" (Рэшдолл) или как положительная оценка собственной судьбы - в любом случае здесь присутствует, с одной стороны, состояние духа субъекта, с другой - внешние обстоятельства, его определяющие. Любая из этих двух основных фелицитарных составляющих, в принципе, может отделяться от другой и гипостазироваться: счастье без своего субъективного момента - это удача, везение, фортуна, благополучие, оно же без своего объективного момента - блаженство. Концептуальная ориентация на объективный или субъективный моменты прослеживается в лексическом представлении счастья в древнегреческом языке и в латыни: "эвдемония" противостоит "макарии" как счастье блаженству у Аристотеля, для которого формула "счастливый и блаженный" отнюдь не была плеоназмом (Татаркевич 1981: 65), *felicitas* не совпадает с *beatitudo* у схоластов и отцов церкви.

Субъективная составляющая фелицитарных концептов в зависимости от темперамента человека и интенсивности переживания может колебаться от рассудочного удовлетворения до эйфории и восторга, однако более всего она

близка чувству радости, тем более что зачастую счастье с ним просто отождествляется: "Счастье есть состояние устойчивой радости" (Лейбниц 1984: 419); "Радость и счастье не различные состояния; они отличаются только тем, что радость связана с переживанием единичного факта, а счастье, можно сказать, постоянное и нераздельное переживание радости" (Фромм 1993: 147).

Семантика радости, как и семантика имен эмоциональной сферы в целом, с трудом поддается концептуальному анализу. По признаку интенсивности радость противостоит удовлетворению, по специфике объекта она противостоит удовольствию (Апресян 1969: 19): "удовольствие - это радость тела, а радость - удовольствие души и духа" (Пеньковский 1991: 150). Помимо этого в семантику радости в качестве специфической черты входит, очевидно, и вероятностный прогноз: "Радость есть удовольствие, сопровождаемое идеей прошедшей вещи, случившейся сверх ожидания" (Спиноза 1932: 130).

Поскольку собственные дискурсивные семантические признаки концепта "радость", позволяющие описывать его безотносительно к смежным категориям, отсутствуют, косвенным свидетельством чего является факт лексикографического представления радости в русском языке через синонимический круг (Пеньковский 1991: 148), естественно обратиться к этимологии имени этого концепта и признакам ассоциативным, фиксирующим его место в соответствующей концептуальной области.

"Этимологическая память" русского корня "рад-" позволяет связать радость с фелицитарными концепциями свободы и любви, где последние выступают в качестве источника счастья: "рад, рада, радо" - "охотный (Фасмер 1986: т.3, 429), т.е. добровольный, совершающий что-то не по принуждению, а по свободной воле; в то же самое время внутренняя форма этого краткого прилагательного позволяет определить его этимон как "готовый к благодетелю" (Степанов 1997: 309), т.е. расположенный к любви и заботе о ближнем. О сопряженности радости с эпикурейской концепцией

счастья, видимо, свидетельствует тот факт, что причиной этой эмоции бывает уверенность, дающая спокойствие: "Когда приходишь наконец к уверенности, испытываешь одну из самых великих радостей, на какие способна человеческая душа" (Пастер).

Можно предполагать, что субъективная, "макарическая" составляющая фелицитарного концепта может быть отождествлена с "чистой", сублимированной радостью, из семантики которой удалены пространственно-временные характеристики причины-объекта: блаженство, "нирвана" - это "златоблещущая вечность" (Гессе), независимость от времени, и, тем самым, от страха и надежды.

"Блажен(ный) / блаженство" и "благ(ой) / благодать" представляют собой, очевидно, этимологические дублиеты, восходящие к общеславянскому корню "б(о) л(о / а) (г / ж) - " (ср. чеш. *blahu* "блаженный", польск. *blogi* "блаженный, приятный"), и, как и их этимон, могут передавать широкий спектр обще - и частноаксиологических оценок, включая энантиосемию как способность выражать два противоположных качества: "добрый, хороший, счастливый, доблестный, полезный", и "плохой, дурной, злой, упрямый, своенравный, тяжелый, неудобный" (См.: Фасмер 1986, т.4: 171,188; Даль 1998, т.1: 90, 95; Черных 1999, т.1: 92).

В общей русской лексикографии блаженство толкуется прежде всего как интенсив субъективной составляющей счастья: "высшая степень счастья" (СРЯ 1981, т.1: 91), "большое счастье, удовольствие, наслаждение" (БТСРЯ 1998: 83), "высшая степень счастья и наслаждения" (СЯП 1956, т.1: 132), "высокая степень счастья, наслаждение" (Ушаков 1996, т.1: 151), "высшая степень духовного наслаждения" (Даль 1998, т.1: 95), "высшая степень счастья; высшая степень удовольствия, наслаждение" (ССРЛЯ 1991, т.1: 623). Кроме того, в нем отмечается рефлекс эпикурейской концепции (покоя): "невозмутимое счастье" (Ожегов 1953: 41), "полное и невозмутимое счастье" (Ожегов-Шведова 1998: 50).

Из частеречных словарных реализаций блаженства наиболее

многозначным является прилагательное "блаженный, - ая, - ое; - ен, енна, енно", которое во всех своих формах прежде всего передает аналогично имени существительному значение субъективной составляющей счастья: "в высшей степени счастливый" (ССРЛЯ 1991, т.1: 622; СРЯ 1981, т.1: 91; Ожегов-Шведова 1998: 50), "невозмутимо счастливый" (Ожегов 1953: 41; СЯП 1956, т.1: 132), "счастливый, невозмутимо радостный" (Ушаков 1996, т.1: 151). В то же самое время это прилагательное, как и прилагательное "радостный" (Степанов 1997: 306-308) в зависимости от предметов отнесенности определяемого им существительного способно передавать значение не только внутреннего состояния субъекта, но и отправлять к "причине" этого состояния и к средствам его манифестации: "выражающий блаженство, исполненный блаженства, доставляющий удовольствие" (ССРЛЯ 1991, т.1: 622), "свидетельствующий о благополучии, счастье" (БТСРЯ 1998: 82). Все прочие значения этого прилагательного связаны исключительно с его полной формой и реализуются либо в религиозном дискурсе - "юродивый, почитаемый святым" (СЯП 1956, т.1: 132), "ведущий аскетический, праведный образ жизни и обладающий, по мнению религиозных людей, даром прорицания; юродивый" (ССРЛЯ 1991, т.1: 622), "добровольный нищий скиталец, принявший образ человека, лишённого здравого ума, и обладающий, по представлениям верующих, даром прорицания, юродивый" (БТСРЯ 1998: 82) - либо в разговорной речи - "глуповатый, чудаковатый" (Ушаков 1996, т.1: 151; СРЯ 1981, т.1: 91), "глупый, придурковатый" (СЯП 1956, т.1: 132).

Лексикографические источники не фиксируют каких-либо ограничений на употребление прилагательного "блажен / ный" в значении "счастливый, радостный". Тем не менее, наблюдения над функционированием этого прилагательного в общелитературном языке свидетельствуют о невозможности его использования в высказываниях от первого лица для характеристики субъекта: "*Я блажен...". В то же самое время, несмотря на то, что блаженство, в принципе, - это эмоциональное состояние, оно никогда

не получает в тексте непосредственной эксплицитной причинной мотивировки, мотивируясь лишь логически, "со стороны", дедуктивно: "Счастлив (не блажен!) тем, что целовал я женщин", но "Блаженны (не счастливы!) плачущие, ибо они утешатся".

Как представляется, эти ограничения на употребление могут найти свое объяснение, с одной стороны, в специфичности блаженства как субъективной составляющей счастья, а, с другой, - в общепреcedентном характере религиозного дискурса в целом и лексемы "блажен / ный" в частности.

Явление прецедентности (Гудков 1999; Слышкин 2000) для религиозного дискурса обладает особой значимостью (Карасик 1999: 18). Откровение, Священное Предание, Священное Писание для верующих составляют корпус текстов, прецедентных по определению (Караулов 1987: 216): эти тексты значимы для них познавательно и эмоционально, имеют сверхличностный характер и регулярно воспроизводятся в дискурсе. С явлением прецедентности связан принцип формирования религиозного канона *ipse dixit* "сам сказал" (Мечковская 1998: 137-141), для православных носителей русского языка прецедентны и некоторые тексты на языке церковнославянском (Супрун 1998: 6-7).

В русских евангельских текстах "блаженный" и "блаженство" появились, очевидно, в результате перевода с древнегреческого языка на церковнославянский имен макар / макарос и макариа / макариотис соответственно (Дьяченко 2000: 984; Дворецкий 1958, т.2: 1046-1047). В акафистных текстах появляются прилагательные с усилительными префиксами "богоблаженный", "всеблаженный", "преблаженный", "треблаженный" и глаголы "ублажати" и "блажити".

Евангельские представления о блаженстве восходят, скорее всего, к сократо-платоновской фелицитарной концепции, воспроизведенной в учении стоиков, утверждавших, что единственным и самым верным источником счастья является добродетель: *in virtute jure posita est vera felicitas* - "в добродетели по праву находится истинное счастье". В христианской доктрине

место добродетели занимает праведность как неуклонное следование божественным законам и "заповедям Господним", приводящая верующих в состояние высшей духовной удовлетворенности и непрекращающейся радости: "исполнение нравственного закона и дает нам блаженство" (ППБЭС 1992, т.1: 346). Естественно, полное и ничем не омраченное блаженство на грешной земле недостижимо, оно "принадлежит будущему состоянию, когда окончательно будет совершена победа над адом и смертью" (БЭ 1989: 94), вот почему его имя в религиозных текстах чаще всего сопровождается эпитетами "вечное", "небесное", "райское".

С другой стороны, в православии "блаженствами" ("ублажениями") называют и сами праведные деяния и воздержания (энкратии) от неправедных дел: "исполнитель дела блажен будет в своем действовании" (Иак.: 1, 25). Девять "заповедей блаженства" провозглашаются Иисусом в Нагорной проповеди в Евангелии от Матфея:

Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство небесное.

Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня (Матф.: 5, 2-11).

В Евангелии от Луки заповеди блаженства формулируются несколько иначе:

Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие.

Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь.

Блаженны плачущие ныне, ибо воссмейтесь.

Блаженны вы, когда возненавидят вас люди и когда отлучат вас и будут

поносить, и пронесут имя ваше, как бесчестное, за Сына Человеческого. (Лук.6, 21-22).

Если учесть, что в синодальном переводе здесь к "нищим" добавлено "духом", чего нет в греческом оригинале и в латинском переводе "Вульгаты", выполненном Св. Иеронимом (*Beati pauperes: quia vestrum est regnum Dei*), то к девяти "блаженствам" можно добавить и десятое.

О том, что блаженство мыслится именно как душевное состояние, связанное с "радением о дарах духовных" - достижением праведности, свидетельствует, очевидно, возможность свободного перифразирования в молитвенных текстах краткого прилагательного "блажен" императивной формой глагола "радоваться": "Радуйтесь, нищие духом, яко ваше есть Царствие Небесное; радуйтесь, плачущии, яко утешитесь. Радуйтесь, кроции, яко наследовали землю; радуйтесь, алкавшии и жаждавшии правды, яко насытитесь. Радуйтесь, милостивии, яко стяжали есте помилование; радуйтесь, чистии сердцем, яко уже Бога узрете (Акафистник 1997: 253).

Адъективные лексемы, передающие блаженство в религиозном дискурсе, имеют полные и краткие формы и принадлежат тем качественным прилагательным, которые допускают видоизменение качества и превращение его в качественное состояние, причем полные формы обозначают постоянный признак, "мыслимый вне времени" (Виноградов 1947: 262-263) и легко субстантивируются: "блаженные" - юродивые.

Блаженным является сам Бог - "блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих" (1-Тим.: 6, 14-15), который блажен как обладатель высшего блага и праведен по определению: он не может нарушать заповеди, поскольку он сам их устанавливает. К числу блаженных относятся небожители - Богоматерь и ангелы, а также святые, стоящие на выходе к небу, блаженными поминаются "усопшие государи и высшие духовные лица" (Даль 1998, т.1: 95).

Прижизненное блаженство труднодостижимо и несовершенно, но, тем не менее, достижимо. Блаженство и праведность в определенном смысле -

низшая ступень святости, награда за простое воздержание от нарушения божественных заповедей, в то время как состояние святости достигается сверхдолжными деяниями (Верецагин 2000: 245): "любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего" (Лук.: 6, 35). В православии блаженными называют "сокровенных святых, угодивших Богу втайне, в миру", и "тех святых, святость которых засвидетельствована перед Церковью не столько славою их собственных дел, оставшихся сокровенными, сколько свидетельствами других" (ППБЭС 1992, т.1: 346): "На возвратном пути из Царьграда блаженный святитель встретил новое бедствие" (Житие 2000: 271); "Вот добрый и блаженный старец наш покинул нас - ко Господу отошел, сиротами оставил нас" (Житие 2000: 383).

Однако прежде всего в православии "блаженными" называют юродивых - подвижников, избравших по наставлению апостола Павла ("если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым - 1-Кор.: 3.18) особый путь спасения души: отказ от общепринятого образа жизни, скитальчество, добровольное нищенство и принятие образа человека, лишённого здравого ума. Культ блаженных и юродивых составляет специфическую черту православия и генетически связан с феноменом святости (Клибанов 1994: 73-90). Положения святых на выходе за орбиту земного свидетельствовало о том, что в несправедливой земной действительности праведникам места не находилось, отсюда разрыв с миром насилия, несправедливости и всяческой "кривды". Культ нищенства содержится в евангельских заповедях и притчах, он прописан в Нагорной проповеди - "блаженны нищие (духом)", в апостольских посланиях - "корень всех зол есть сребролюбие" (1-Тим.: 6,10), в притче о Лазаре (Лук.: 16, 19-26), который, в принципе, и является протагонистом Нагорной проповеди, поскольку принадлежит к числу "малых мира сего" - плачущих, кротких, алчущих и жаждущих правды и изгнанных за неё. Живя в мире, юродивый оставался внутренним отшельником, глас юродивых был народным гласом, через иносказания, невнятные бормотания и намеки, что в глазах верующих

было свидетельством языка Святого Духа, юродивые прежде всего обличали пороки мира и сильных его ("ругание миру"). "Юродивому" в евангельских текстах соответствует древнегреческое "мерос" - "глупый, неразумный" (Дьяченко 2000: 845), и не случайно в русском фольклоре образ юродивого сближается с образом "Ивана-дурака".

В семантике многозначных качественных прилагательных почти обязательно присутствуют своего рода "медиаторы" ("семантические параметры", "архисемы" и пр), связывающие значение прилагательного с семантическим разрядом определяемого существительного (Шрамм 1979: 65, 87), которые эксплицируются лексемами "испытывающий", "исполненный", "выражающий", "вызывающий" и пр. Однако в религиозном дискурсе значение прилагательного "блаженный" в функции определения лица практически никогда не перифразируется с помощью медиаторов эмоциональных состояний: "блаженный спасатель", "блаженный пастырь", "блаженная чета" - это явно не лица, испытывающие блаженство, а скорее, лица, отмеченные праведностью, благодатью и пр. Определяя имена не-лиц, прилагательное "блаженный" перифразируется, как правило, через медиатор "приносящий, дающий": "блаженное послушание", "блаженное жилище", "блаженное успокоение", "блаженное усение", "блаженная кончина".

В современном русском языке краткие (нечленные) формы прилагательных не изменяются по падежам и могут выступать только в функции сказуемого, в составе предиката (Пешковский 1956: 223, Белошапкова 1981: 291). Краткие прилагательные в атрибутивной функции выступают только в составе фразеологизированных сочетаний, где могут появляться также и формы косвенных падежей: мил человек, мал мала меньше, на босу ногу, средь бела дня, красна девица, добра молодца, кафтан ала бархата и пр. (Шведова 1970: 398). Отмечается книжно-литературный характер чисто предикативного употребления кратких форм (ты зол, ты глуп) (Пешковский 1956: 225-226).

Все это в полной мере относится к нечленным формам прилагательного

"блаженный". Относительно редко, преимущественно в грамматических временах, отличных от настоящего, в религиозном дискурсе они употребляются в чисто предикативной функции, присвязочно: "Жена связана законом, доколе жив муж её; если же муж её умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе. Но она блаженнее, если останется так, по моему совету" (1-Кор.: 7, 40); "Как вы были блаженны! Свидетельствую о вас, что, если бы возможно было, вы исторгли бы очи свои и отдали мне (Гал.: 4, 15); "Но кто вникает в закон совершенный, закон свободы, и пребудет в нем, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своём действовании (Иак.: 1,25). Чаще всего, однако, краткие формы функционируют при эллиптированной связке и инвертированно, в препозиции к грамматическому субъекту: "блажен бодрствующий и хранящий одежду свою" (Откр.: 16, 15); "блаженны неплодные, и утробы не родившие, и сосцы не питавшие!" (Лук.: 23, 29); "блаженны не видевшие и уверовавшие" (Иоан.: 20, 29).

В текстах Ветхого и Нового Заветов "блажен" употребляется лишь в высказываниях от третьего и второго, но не от первого лица даже в прямой речи Иисуса Христа (Матф.: 5-7, Лук.: 20-49), что объясняется скорее всего как раз этическим характером оценки, передаваемой этой лексемой: абсолютно блаженным, т.е. абсолютно праведным может быть только Господь Бог, но ему нет нужды об этом кому-либо напоминать, а назвать себя праведником для любого другого составляет акт самозванства, поскольку блаженным и праведным нарекают, но не нарекаются.

Этическая оценка принадлежит к числу "сублимированных оценок" (Арутюнова 1998: 199), надстраивающихся над гедоническими (сенсорными, психологическими, эмоциональными и пр) и составляющих основу духовности человека. Для дискурсной реализации сублимированных оценок характерно присутствие эксплицитного мотива оценки и её обоснования, а не одного лишь объекта, совпадающего в случае сенсорно-эмоциональных оценок с их причиной. Так, "блажен" в отличие, скажем, от "счастлив" не

принимает дополнения, отправляющего к непосредственной причине возникновения соответствующего состояния: "Счастлив тем, что целовал я женщин", но "Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых".

В случае эксплицитной дискурсной реализации блаженства субъектом этической оценки выступает сам Господь Бог непосредственно или через своих пророков, объект этой оценки представлен пропозицией, отправляющей к поступку протагониста - действию, совершаемому им в условиях свободы воли и нравственного выбора, основанием оценки здесь являются этические нормы - соблюдение заповедей, - оператор оценки представлен предикатом "блажен", а обоснование оценки - будущая награда за соблюдение этих норм - содержится в придаточном предложении, вводимом союзами цели, причины, следствия: "Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное" (Матф.: 5,3); "Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его" (Иак.: 1,12); "Се, иду как тать: блажен бодрствующий и хранящий одежду свою, чтобы не ходить ему нагим и чтобы не увидели срамоты его" (Откр.: 16, 15).

Если же место протагониста в объектной пропозиции этической оценки занимает неодушевленный предмет, то речь идет, очевидно, о метафоре: "Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат" (Матф.: 16,17); "Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие" (Лук.: 11, 27).

Предикат "блажен" в речевом употреблении связан с именем концепта "блаженство" в большинстве случаев отношениями вероятностной выводимости: судить с достоверностью о блаженстве как состоянии "высшей духовной удовлетворенности и непрекращающейся радости" может только сам субъект, его испытывающий и передающий его в высказываниях от первого лица, для всех же других - сторонних наблюдателей - чужое блаженство всегда проблематично, и из того, что некто праведен, совсем не обязательно следует, что он что-либо испытывает по этому поводу.

Краткое прилагательное отмечено предикативностью "само, по самой

форме своей" (Пешковский 1956: 224) и связано с грамматическим временем, оно выражает, как уже отмечалось, "что признак в предмете пребывает непостоянно, является временным его состоянием" (Виноградов 1947: 270). Тем самым предикат "блажен", как представляется, отправляет к единичному, разовому пребыванию в статусе праведника, представляющему собой лишь ступень в достижении качества "блаженный": блаженство как состояние святости складывается из целого ряда активных нравственных поступков и воздержаний от греха и зла.

Список деяний, зафиксированных в библейских макаризмах, которые ведут человека к вечному блаженству и наследованию "Царства Божия", довольно обширен и включает разнородные и разнопорядковые поступки и помыслы.

Прежде всего, божественные заповеди, как и любой свод этических норм, содержат запреты и предписания, имеющие универсальный характер, следование которым приносит мирскую праведность и святость соответственно (Верещагин 2000: 241-245), причем запреты провозглашаются главным образом в Ветхом Завете и касаются веропослушания и верности Закону, а евангельские предписания дополняют ветхозаветные Десять Заповедей христианскими верой, надеждой, любовью и "ублажениями" Нагорной проповеди.

Залогом блаженства, доступным для любого верующего, является "воздержание" (Гал.: 5, 23) от греха: "Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных, и не сидит на собрании развратителей" (Псал.: 1,1); "Блажен человек, которому Господь не вменит греха, и в чьем духе нет лукавства" (Псал.: 31,2); "Блажен муж, боящийся Господа и крепко любящий заповеди Его" (Псал.: 111,1); "Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем. Блаженны хранящие откровения Его, всем сердцем ищущие Его" (Псал.: 118, 1,2); "Блажен всякий боящийся Господа, ходящий путями Его" (Псал.: 127,1); "Итак, дети, послушайте меня; и блаженны те, которые хранят пути мои!" (Прит.: 8, 32);

"Блажен человек, который слушает меня, бодрствуя каждый день у ворот моих и стоя на страже у дверей моих!" (Прит.: 8, 34); "А Он сказал: блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его" (Лук.: 11, 28); "Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами" (Откр.: 22, 14).

Безусловно праведным и даже, наверное, "сверхдолжным" (Верещагин 2000: 245) является следование библейским предписаниям, требующим активных нравственных действий: "Блажен, кто помышляет о бедном! В день бедствия избавит его Господь" (Псал.: 40,2); "Блаженны хранящие суд и творящие правду во всякое время!" (Псал.: 105,3)"Кто презирает ближнего своего, тот грешит; а кто милосерд к бедным, тот блажен" (Прит.: 14, 21); "Кто ведет дело разумно, тот найдет благо, а кто надеется на Господа, тот блажен" (Прит.: 16, 20); "Во всем показал я вам, что, так трудясь, надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: блаженнее давать, нежели принимать" (Деян.: 20, 35); "Но кто вникнет в закон совершенный, закон свободы, и пребудет в нем, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действовании" (Иак.: 1, 25); "И блаженна Уверовавшая, потому что совершится сказанное Ей от Господа" (Лук.: 1, 45).

Особенно значимы для понимания идеала христианского подвига "блаженства", формулируемые Иисусом Христом в Нагорной проповеди (Матф.: 5, 2-11; Лук.: 6, 21-22):

"Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное" - у этой максимы есть по меньшей мере три толкования: "нищие духом" - это смиренные, т.е. считающие себя недостойными, а поэтому стремящиеся святою жизнью удостоиться высших благ небесных (Дьяченко 2000: 46); "нищие духом - это люди, искренне признающие себя духовными бедняками, ничего своего не имеющими и ожидающими всего от милосердия Божия (Иоанн Кронштадтский), и, наконец, "нищие духом" - это добровольно нищие, нищие по велению своего духа (Мечковская 1998: 258).

"Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю" - "кроткие" - значит спокойно претерпевающие всякое зло, причиняемое им людьми, охотно прощающие обиды людские и всячески доброжелательствующие врагам своим.

"Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся" - "алчущие и жаждущие правды" - означает стремящиеся жить по христианским законам.

"Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут" - "милостивые" - любящие ближнего.

"Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят" - "чистые сердцем" - люди со спокойной совестью, а "жизнь, проходимая с неукоризненной совестью и со смирением, доставляет мир, спокойствие и истинное счастье" (Макарий Оптинский).

"Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими".

Блаженство достигается не только претворением в жизнь евангельских предписаний, но и стойкостью в вере, которая доказывается страданиями за неё: "Блаженны плачущие, ибо они утешатся" - плачущие о грехах своих или чужих; "Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство небесное" - гонимые за веру и благочестие; "Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня" (Матф.: 5, 4, 10-11); "Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим его" (Иак.: 1,12).

Содержание заповедей носит нормативный, общеобязательный характер, и любой, соблюдающий запреты и предписания, достоин блаженства. Однако эти нормы знают исключения, поскольку блаженными могут быть и грешники - избирательно, по воле Господа, которая неисповедима: "Так и Давид называет блаженным человека, которому Бог вменяет праведность независимо от дел: "Блаженны, чьи беззакония прощены и чьи грехи покрыты; блажен человек, которому Господь не вменит греха" (Рим.: 4, 6-8).

Поскольку богоизбранность произвольна и не зависит от личных качеств избранника, она сопоставима со случаем, фортуной, удачей - "мирским счастьем", относящимся к "благам земным", что дает основания утверждать, что "на языке Библии блаженный есть не что иное, как синоним счастливому" (архиепископ Кирилл): "Блаженны люди твои и блаженны слуги твои, которые всегда предстоят пред тобою и слышат мудрость твою!" (3-я Царств: 10,8); "Блажен человек, которого вразумляет Бог, и поэтому наказания Вседержателя не отвергай" (Иов: 5, 17); "Блажен, кого Ты избрал и приблизил, чтоб он жил во дворах Твоих (Псал.: 64,5); "Блажен народ, у которого Господь есть Бог". (Псал.: 143, 15); "И блажен, кто не соблазнится о Мне". (Матф.: 11,6); "Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах" (Матф.: 16, 17); "Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает". (Рим.: 14, 22); "Что стрелы в руке сильного, то сыновья молодые. Блажен человек, который наполнил ими колчан свой!" (Псал.: 126,5); "Блажен тот раб, которого господин его пришел найдет поступающим так" (Матф.: 24, 46); "Блажен человек, который снискал мудрость, и человек, который приобрел разум!" (Прит.: 3, 13).

И, наконец, блаженство приравнивается к благословенности, если противозаконные деяния исполняются "во славу Божью": "Дочь Вавилона, опустошительница! блажен, кто воздаст тебе за то, что ты сделала нам! Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень!" (Псал.: 136, 8-9).

Таким образом, наблюдения над употреблением предиката "блажен" в библейских текстах свидетельствуют о том, что в высказываниях универсального типа, содержащими формулировки заповедей, он функционирует как оператор положительной этической оценки, связанный с именем "блаженство" отношениями логической выводимости. В тех же случаях, когда высказывание отправляет к конкретным, единичным фактам и не представляет собой формулировку нравственного закона, "блажен" может быть семантическим синонимом "счастлив", сохраняя при этом свою

стилистическую отмеченность.

В этом отношении показателен модернизированный "дайджестовый" вариант Нового Завета (Книга Жизни 2000), где представлен "сводный текст четырех Евангелий на основе современного русского перевода", предназначенный для молодежи. Лексемы "блаженство", "блаженный", "блажен", "блаженно" здесь полностью отсутствуют, видимо, в силу своей "архаичности" и недоступности "молодежному" пониманию, их место занимают "счастье", "счастливый", "счастлив", "счастливо" соответственно. Однако если "счастлив" более или менее эквивалентно заменяет "блажен" в конкретно референтных высказываниях ("Счастлива та мать, что родила Тебя и выкормила! "; "Ваш отец Авраам радовался при мысли, что он увидит Мой день, и он его увидел и был счастлив"; "Счастливы глаза, видящие то, что вы видите"; "Счастлив тот, кто будет пировать в Царстве Бога"; "Наступает такое время, когда будут говорить: "Счастливы бесплодные, не рожавшие и не кормившие грудью! "), то этот предикат представляется несколько неуместным в высказываниях, содержащих формулировки заповедей: "Счастливы нищие духом: им принадлежит Небесное Царство"; "Счастливы плачущие: они будут утешены"; "Счастливы кроткие: им будет принадлежать весь мир"; "Счастливы те, кто жаждет праведности: они обретут её"; "Счастливы милосердные: с ними тоже поступят милосердно"; "Счастливы чистые сердцем: они увидят Бога"; "Счастливы те, кто несет людям мир: они будут названы Божьими детьми"; "Счастливы те, кого преследуют за праведность: им принадлежит Небесное Царство"; "Счастливы вы, когда из-за Меня люди будут оскорблять и преследовать вас и говорить о вас всякую ложь".

4.2 БЛАЖЕНСТВО В ПОЭТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Поэтический (художественный) дискурс, несмотря на существование в нем своих специфических трафаретных речевых жанров и агентов, считать институциональным можно лишь при условии включения в число социальных институтов творческих союзов и поэтических объединений. Художественная речь, очевидно, организуется вокруг ключевого концепта катарсиса: очистительного эстетического переживания, вызванного поэтическим словом - "чтобы от истины ходячей нам стало больно и светло" (Блок), а определяющей функцией этого вида дискурса будет, естественно, поэтическая, обращенная на форму самого сообщения (Якобсон 1975: 202-203).

При всем различии в определяющих языковых функциях и организующих ключевых концептах фидеистический и художественный дискурс обнаруживают черты значительного сходства в способах достижения коммуникативных целей и в структуре сообщения (Мечковская 1998: 44-46, 78): в них в равной мере присутствуют и высокая структурно-семантическая организация текста, и неконвенциональность языкового знака, и метафоричность, и неоднозначность смысла, и фасцинирующее воздействие на получателя речи - "магия слова", а поэт нередко выступает как носитель божественного откровения - "я не своё тебе открою, а бред пророческий духов" (Тютчев).

Лексемы, производные от корня "блаж-", функционирующие в поэтической речи, стилистически маркированы дважды: как заимствования из церковно-славянского языка и как прецедентные слова, отправляющие к евангельскому тексту.

Имя "блаженство" в поэтическом дискурсе, как и в общелитературном языке, в высказываниях от первого лица отправляет к субъективной составляющей счастья - радости и наслаждению, которые испытывает субъект: "Но я не создан для блаженства; / Ему чужда душа моя" (Пушкин);

"Я шел к блаженству. Путь блестел / Росы вечерней красным светом" (Блок);
 "Восторг предсмертного сознания, / Что мне блаженство суждено"
 (Бальмонт).

В высказываниях, автор которых отличается от первого лица, "блаженство" чаще всего указывает не на душевное состояние протагониста, а на источник, причину этого состояния - то "что вызывает чувство высшего удовольствия, доставляет радость" (ССРЛЯ 1991, т.1: 622): "О ты, последняя любовь! / Ты и блаженство и безнадежность" (Тютчев); "В этом мире одно есть блаженство - / Сознать, что ты выше себя" (Брюсов); "Внимать вам долго, понимать / Душой все ваше совершенство, / Пред вами в муках замирать, / Бледнеть и гаснуть... вот блаженство!" (Пушкин). Как правило, в подобной функции "блаженство" употребляется в генетивных конструкциях: "Чует сердце блаженство свиданья" (Блок); "Конь мой ржет и бьёт копытом. / Мне напомнил он о ней - / О блаженстве позабытом / Быстрых пламенных очей" (Тургенев); "Что пред тобой утеха рая, / Пора любви, пора весны, / Цветущее блаженство мая, / Румяный свет, златые сны" (Тютчев).

Либо же оно передает нерасчлененное значение счастья - удачи, благополучия: "Мне блаженства с тобой / Не дадут, не дадут" (Бешенцов); "Любит царь детей своих: Хочет он блаженства их" (Карамзин); "Любовь осталась за тобой, / В слезах, с отчаянием в груди... / О, сжался над своей тоской, / Свое блаженство пощади!" (Тютчев).

Прилагательные "блаженный / блажен" в поэтическом дискурсе встречаются в реминесцентном употреблении, ассоциируясь с евангельскими текстами, и в нереминесцентном, где они отмечены одной лишь принадлежностью к книжно-литературному стилевому регистру.

Полное прилагательное в нереминесцентном употреблении отправляет прежде всего к источнику, причине блаженства: "Спокойно спит в тени блаженной / Забав и роскоши дитя" (Пушкин); "Пошли, небесная, ночам моим бессонным / Еще блаженных снов и славы и любви" (Фет); "Был блаженной моей колыбелью / Темный город у грозной реки" (Ахматова).

Либо же оно отправляет к соматике этого душевного состояния, к признакам, через которые оно экстериоризируется: "Две пары глаз, блаженных глаз, / Горят пред ним бессменно!" (Некрасов); "Надменно-нежный и неженский / Блаженный голос с облаков" (Цветаева); "И с улыбкой блаженной выносит / Страшный бред моего забытья" (Ахматова).

Определяя имена временных отрезков, "блаженный" отправляет к моменту, когда протагонист был или будет счастлив: "И вновь блаженные часы / Ты обретишь, сбирая колос" (Некрасов); "Мой ангел: все я понял / В один блаженный миг!" (Тургенев); "Дней блаженных сновиденье - / Шла Ты чистою стезею" (Блок).

В высказываниях, отличных от первого лица, "блаженный" может функционировать как нерасчлененный синоним "счастливого": "Все поют блаженных жен родные очи, / Все цветут бессмертные цветы" (Мандельштам); "Блаженством подданных блаженный" (Карамзин); "И часами смотрю на блаженное племя, / И как путник прохожий я с ними в раю!" (Брюсов). Как "счастливый" это прилагательное функционирует в метафорическом употреблении: "Все помнит о весле вздыхающем / Мое блаженное плечо..." (Блок); "Воск души блаженной тает / На яром пламени свечи" (Блок).

В оптативных высказываниях с глаголом в повелительном наклонении "блаженный" синонимичен "благословенному": "Слети, блаженный мир! - вселенная взывает / Туда, где бранные знамена развевают" (Жуковский).

"Идеологически" с религиозными представлениями о "небесном блаженстве" как о состоянии безмятежного покоя и ничем не омрачаемой радости связано, видимо, употребление полной формы прилагательного "блаженный" в значениях отрешенности от земных скорбей и страданий, неведения и самозабвения: "Над Летой усыпленный / Поэт, бесчувствием блаженный, / Уж не смущается ничем" (Пушкин); "Своим бесчувствием блаженные / Как трупы мертвых из гробов, Волхва словами пробужденные, / Встают со скрежетом зубов, - / Так вы, согрев в душе желанья, / Безумно

вдавшись в их обман, / Проснетесь только для страдания, / Для боли новой
 прежних ран" (Баратынский); "Как он язвительно злословил! / Какие сети им
 готовил! / Но вы, блаженные мужья, / С ним оставались вы друзья"
 (Пушкин); "В светлице девы усыпленной, / Еще незнанием блаженной, / Близ
 ложа крестницы молодой / Сидит с поникшею главой Мазепа тихий и
 угрюмый" (Пушкин); "Смеется в час великой бури, / Наедине с Господним
 гневом, / В блаженной, обезьяньей дури / Пляша над пенящимся зевом"
 (Цветаева); "Творцы блаженных непонятиц, / поверх сегодняшних минут /
 живите, верой наполняясь, / что вас когда-нибудь поймут" (Евтушенко).

Реминисцентность в употреблении прилагательного "блаженный" можно прежде всего усмотреть в тех случаях, когда речь идет о блаженстве потустороннего мира: "Там, за далью непогоды, / Есть блаженная страна; / Не темнеют неба своды, / Не проходит тишина" (Языков); "Ты всегда мечтала, что, сгорая, / Догорим мы вместе - ты и я, / Что дано, в объятьях умирая, / Увидать блаженные края" (Блок); "Дети ль это праздной лени / Тратят здесь досуг ночной? / Иль блаженные две тени / Покидают мир земной?" (Тютчев). Либо же указания на фидеистическую интерпретацию блаженства содержатся в ближайшем контексте этой лексемы: "И Чудной смертью отдаст / Угоднице блаженной честь" (Жуковский); "Знать, к блаженным / Скорбь земная не дошла?" (Жуковский); "Там я стану блаженной навеки" (Ахматова); "Будешь, хвора, спать на соломе / и блаженную примешь кончину" (Ахматова).

Как уже отмечалось, употребление кратких, нечленных форм прилагательных ограничивается именительным падежом в составе предиката, однако, как представляется, противопоставление краткость-полнота формы нейтрализуется в инфинитивной конструкции "быть + прилагательное в творительном падеже": "Не быть нам с тобой, о друг мой милый, / Блаженными вполне" (Тургенев); "Можно только раз любить, / Только раз блаженным быть" (Бальмонт).

Нечленная форма "блажен" в поэтическом дискурсе прежде всего

употребляется в качестве стилистически маркированного эквивалента прилагательного "счастлив": "Блажен, кого под вечерок / В уединенный уголок / Моя Людмила поджидает" (Пушкин); "Все - истина, все - ложь, / Блажен лишь тот, кто молод" (Бальмонт); "Блажен, кому дана судьбой / Жена с геройскою душой" (Некрасов); "Душа тоскливо вдаль не рвется / И вся блаженна перед той, / Чье сердце ласковое бьётся / Одним биением с тобой" (Некрасов). Каких-либо коммуникативных ограничений на употребление "блажен" в этом значении не существует, оно появляется и в высказываниях от первого лица: "Ты предо мной стоишь как божество - / И я блажен" (Фет).

Этимологически "блаженный / блажен" - страдательное причастие от старославянского глагола блажити "почитать, хвалить" (Шанский 2000: 25). В значении "благословенный" "блажен" употребляется в функции предикатива к именам неодушевленных предметов: "Блаженны длинноты, / Широты забвений и зон!" (Цветаева). Реминисцентные коннотации, связанные с этимологическим значением "почитаемый, святой", проступают в контекстах, стилизованных под религиозный дискурс: "Блажен, кто верит счастьем и любви, / Блажен, кто верит небу и пророкам" (Лермонтов); "Блаженны падшие в сраженьи: / Теперь они вошли в эдем..." (Пушкин).

Если "блажен" в религиозном дискурсе отправляет прежде всего к "нормам праведности" и в конкретном употреблении свидетельствует о разовом акте достижения "даров духовных", то, появляясь в поэтическом дискурсе, эта форма прилагательного может говорить о соответствии "морального облика" протагониста нормам обыденности - своего рода "заповедям здравого смысла", нарушение которых порицается обыденным сознанием, а исполнение - приветствуется как знак нормальной социализации, умения жить "как все": "Блажен, кто успокоил кровь / обычной чередой..." (Некрасов); "Блажен, кто крепко словом правит / И держит мысль на привязи свою" (Пушкин); "Блажен, кто про себя таил / Души высокие созданья" (Пушкин); "Блажен, кто верует, тепло ему на свете" (Грибоедов).

Подлинная "Нагорная проповедь" здравого смысла с перечислением

"мирских убажений" приводится А. Пушкиным в восьмой главе "Евгения Онегина":

Блажен, кто смолоду был молод,
 Блажен, кто вовремя созрел,
 Кто постепенно жизни холод
 С летами вытерпеть умел;
 Кто странным сном не предавался,
 Кто черни светской не чуждался,
 Кто в двадцать лет был франт иль хват,
 А в тридцать выгодно женат;
 Кто в пятьдесят освободился
 От частных и других долгов,
 Кто славы, денег и чинов
 Спокойно в очередь добился,
 О ком твердили целый век:
 N. N. прекрасный человек.

Любопытно проследить соотношение дискурсообразующих факторов и их влияние на семантику концепта блаженства в таком "гибридном", религиозно-поэтическом жанре, как "духовная лирика", представленная творчеством иеромонаха Романа (Иеромонах Роман: 2000), в стихах которого сливаются евангельские и лирические мотивы, церковно-славянский и русский языки.

Так, глагол "ублажать" здесь появляется исключительно в значении церковно-славянского блажити "прославлять, возвеличивать" (Дьяченко 2000: 47): "Ублажаю тебя, Божество - Свобода! "; "Ублажаю постигших разумение Правды"; "Ублажаю тебя, сотаинница Смерть".

Для разделения евангельского и мирского значений существительного "блаженство" используется графика: "Земля - приют несовершенства. / Повсюду зрак неполноты. / Душе, взыскующей Блаженства, / Опасны здешние сады"; "Отчасти кем-то познанное счастье / Не даст Блаженства в

вечности ему"; "О Милосердный! В келии безлюдной / Ты дал блаженство мне не за труды"; "Святая ночь! Блаженство и покой! "

Краткая форма прилагательного в функции предикатива к именам лиц практически всегда употребляется в значении "праведник": "Блажен, кто Господа призвал, / И в смертный час не усомнился, / Что Бог смирит девятый вал"; "Блажен, кто никого не осуждал, / Но преблажен за Правду осужденный"; "Блажен, кто, наполняясь тишиной / И внемля ей благоговейным слухом, / В обыденном постигнет мир иной - / Дыханье созидającego Духа"; "Закон об Искуплении не нов, / Как жажда оправдания извечен. / Страдание - отличие сынов, / Блажен, кто этой метою отмечен".

В функции предикатива к именам не-лиц эта форма передаёт значение благословения: "Блаженна ночь, когда она - Христова. / Блаженно всё, что тянется к Нему".

Полная форма прилагательного употребляется преимущественно в качестве синонима "счастливый": "Луна. Мороз. И никого вокруг. / Блаженная пора уединенья"; "О, блаженное время покоя, / Одиночества и чистоты"; "Слава Богу, за все, за блаженную малость: / Солнце видел и я в отраженьи росы".

4.3 Выводы

Исследование функционирования лексических единиц, производных от основы "блаж-", свидетельствует прежде всего о том, что блаженство представляет собой в семантическом отношении гипостазированный субъективный компонент концепта "счастье".

В религиозном дискурсе этот субъективный момент объективизируется: блаженство рассматривается как результат благочестивого поведения и как имманентная черта праведности, верности Заветам, именно здесь оживает этимон прилагательного блажен / ный - "почитаемый, святой".

Блаженство в поэтическом дискурсе во всех своих частеречных

ипостасях чаще всего - эмфатизированный стилистически возвышенный синоним счастья. Косвенную прецедентность можно усмотреть в значении краткой формы прилагательного при перечислении житейских, "мирских" добродетелей, составляющих катехизис здравого смысла.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обобщение лингвистических взглядов на (культурный) концепт, как представляется, свидетельствует прежде всего о том, что здесь, как и в прочих областях науки о языке, имеет место разнообразие исследовательских мнений, вполне согласующееся с тенденцией к "теоретическому плюрализму" (Гак 1998: 16) в науке, вызванному как многогранностью самого объекта исследования, так и терминотворчеством исследователей, берущих при формировании термина за основу различные признаки этого объекта.

Практически все авторы работ лингвокультурологической направленности сходятся в том, что отличительной чертой концепта является его этнокультурная отмеченность, различия же в определениях вытекают из тех семантических характеристик этого ментального образования, которые объясняют его национально-культурную специфику, а через неё - менталитет этноса. Этнокультурную специфику можно усмотреть во внутренней форме слова там, где в ней регулярно воспроизводится определенный семантический шаблон, - наиболее "широкое" понимание концепта. Эта специфика просматривается в семантике слов-реалий и лексем, нагруженных прецедентными ассоциациями. И, наконец, определяющими для этнического менталитета признаются предельно широкие мировоззренческие категории, отражающие духовную жизнь нации, - наиболее "узкое" понимание концепта.

В общем и целом можно утверждать, что появление к жизни термина "концепт" и его аналогов объясняется, может быть, в первую очередь необходимостью этнокультурной авторизации семантических единиц - соотнесении их с языковой личностью-носителем национального менталитета.

Как представляется, обобщение точек зрения на концепт и его определений в лингвистике позволяет прийти к следующему заключению: концепт - это единица коллективного знания / сознания (отправляющая к

высшим духовным ценностям), имеющая языковое выражение и отмеченная этнокультурной спецификой.

Методологически, исследование семантики концептов в "узком" понимании (а именно к их числу относится концепт счастья) целесообразно начинать с определения их области бытования - типа сознания, в котором они реализуются. В случае счастья - это обыденное сознание и сознание специальное: научное и религиозное.

Следующим исследовательским шагом в исследовании духовных сущностей мировоззренческого характера будет семантическая аспектация, т.е. выделение и последовательное описание их наиболее значимых составляющих: понятийной, отправляющей к набору семантических признаков, образно-метафорической, в которой для сознания чувственно реализуется абстрактная семантика, и значимостной, отправляющей к месту, которое занимает имя концепта в лексико-семантической системе конкретного языка.

Понятийная составляющая концепта "счастье" формируется двумя рядами признаков. Внешние семантические границы этого концепта образованы дистинктивными признаками понятия 'счастье': положительная оценка субъектом собственной судьбы. Внутреннее семантическое пространство этого ментального образования динамически наполняется сущностными признаками, вводящими его в концептуальные схемы, типичные для определенной этноязыковой общности.

Эссенциальная семантика, как специфический набор сложившихся в социуме фелицитарных концепций в конечном итоге является определяющей также при формировании образной составляющей концепта счастья, представленной языковыми и авторскими метафорами, с помощью которых языковое сознание "овеществляет" абстрактные сущности. Этнокультурно значимый характер приобретают в языке лишь те "вещные коннотации" имени концепта "счастье", которые превращаются в символ, отправляющий к какой-либо фелицитарной концепции.

Значимостная, внутрисистемная составляющая концепта счастья свидетельствует о том, что историческая семантика, воплощенная в "культурной памяти" имени концепта, отражается на распределении лексико-семантических вариантов и частеречных реализаций этого имени, а также участвует в становлении его парадигматических и синтагматических ассоциативных связей.

Блаженство как семантический дублет счастья представляет собой своего рода гипостазированный субъективный момент этого концепта, который в религиозном дискурсе объективизируется: блаженство рассматривается как результат благочестивого поведения и как имманентная черта праведности, верности Заветам, именно здесь оживает этимон прилагательного блажен / ный - "почитаемый, святой"; блаженство в поэтическом дискурсе чаще всего - эмфатизированный стилистически возвышенный синоним счастья.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин Аврелий. Исповедь // Лабиринты души. Симферополь, 1998. С.5-218.
2. Акафистник. Издание Сретенского монастыря, 1997.
3. Александрова З.Е. Словарь синонимов русского языка. М., 1986.
4. Аникин В.П. Русские пословицы и поговорки. М., 1988.
5. Апресян Ю.Д. Толкование лексических значений как проблема теоретической семантики // ИАН СЛЯ. 1969. Т.28, № 1. С.11-23.
6. Апресян Ю.Д. Избранные труды: В 2-х томах. М., 1995.
7. Апресян В.Ю., Апресян Ю.Д. Метафора в семантическом представлении эмоций // ВЯ. 1993. № 3. С.27-35.
8. Аргайл М. Психология счастья. М., 1990.
9. Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. М.: 1988.
10. Арутюнова Н.Д. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С.136-137.
11. Арутюнова Н.Д. Введение // Логический анализ языка. Ментальные действия. М., 1993. С.3-7.
12. Арутюнова Н.Д. Истина и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С.302-316.
13. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М., 1998.
14. Аскольдов С.А. Концепт и слово // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. М., 1997. С.267-279.
15. Бабаева Е.Э. Кто живет в вертепе, или опыт построения семантической истории слова // ВЯ. 1998. № 3. С.94-106.
16. Бабушкин А.П. Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка. Воронеж, 1996.
17. Бабушкин А.П. Культура, когниция, перевод // Социокультурные проблемы перевода. Воронеж, 1998. С.10-16.

18. Бабушкин А.П., Жукова М.Г. Перевод реалий в свете проблем когнитивной семантики // Проблемы культурной адаптации текста. Воронеж, 1999. С.11-13.
19. Базылев В.Н. Мифологема скуки в русской культуре // RES LINGUISTICA. Сборник статей. К 60-летию профессора В.П. Нерознака. М., 2000. С.130-147.
20. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
21. Белошапкова В.А. и др. Современный русский язык. М., 1981.
22. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
23. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
24. БЭ - Библейская энциклопедия. Korntal, 1989.
25. Богин Г.И. Переход смыслов в значения // Понимание и рефлексия. Ч.2. Тверь. 1994. С.8-16.
26. БТСРЯ - Большой толковый словарь русского языка. СПб., 1998.
27. Брудный А.А. Психологическая герменевтика. М., 1998.
28. Вежицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1997.
29. Вежицкая А. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.
30. Верещагин Е.М. Об относительности мирской этической нормы // Логический анализ языка: Языки этики. М., 2000. С.235-245.
31. Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. В поисках новых путей развития лингвострановедения: концепция речеповеденческих тактик. М., 1999.
32. Виноградов В.В. Русский язык (грамматическое учение о слове). М. - Л., 1947.
33. Войшвилло Е.К. Понятие как форма мышления: логико-гносеологический анализ. М., 1989.
34. Воркачев С.Г. Хотеть-желать vs querer-desear: сопоставительный анализ употребления русских и испанских глаголов // Русский язык за рубежом. 1991. № 3. С.75-82.
35. Воркачев С.Г. "Две доли" - две концепции счастья // Языковая личность: проблемы креативной семантики. Волгоград: Перемена, 2000. С.54-61.

36. Воркачев С.Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании // Филологические науки. 2001. № 1. С.64-72.
37. Воробьев В.В. Лингвокультурология (теория и методы). М., 1997.
38. Гак В.Г. Языковые преобразования. М., 1998.
39. Головановская М.К. Французский менталитет с точки зрения носителя русского языка. М., 1997.
40. Гудков Д.Б. Прецедентное имя и проблемы прецедентности. М., 1999.
41. Гумбольдт В.О различии организмов человеческого языка и влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода. Введение во всеобщее языкознание. СПб., 1859.
42. Гумбольдт В.О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человеческого рода // Звегинцев В.А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. Ч.1.М., 1960. С.68-86.
43. Даль В.И. Пословицы русского народа: В 3-х т. Т.1. СПб, 1996.
44. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В
45. 4-х т. СПб, 1998.
46. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М., 1949.
47. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь: В 2-х т. М., 1958.
48. Добровольский Д.О. Национально-культурная специфика во фразеологии (I) // ВЯ. 1997. № 6. С.37-48.
49. Додонов Б.И. Эмоция как ценность. М., 1978.
50. Дубинин И.И., Гусякова Л.Г. Динамика обыденного сознания. М., 1995.
51. Дубко Е.Л., Титов В.А. Идеал, справедливость, счастье. М., 1989.
52. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 2000.
53. Житие и подвиги преподобного Сергия Радонежского. М., 2000.
54. Жуков В.П. Словарь русских пословиц и поговорок. М., 2000.
55. Зализняк Анна А. Семантическая деривация в синхронии и диахронии: проект "Каталога семантических переходов" // ВЯ. 2001. № 2. С.13-25.
56. Ивин А.А. Основания логики оценок. М., 1970.

57. Иеромонах Роман. Внимая Божьему велению. Стихи. Духовные песнопения. Мн., 2000.
58. Камю А. Четвертое письмо к немецкому другу // Вопросы литературы. 1980. № 2. С.179.
59. Карасик В.И. Культурные доминанты в языке // Языковая личность: культурные концепты. Волгоград-Архангельск. 1996. С.3-16.
60. Карасик В.И. Религиозный дискурс // Языковая личность: проблемы лингвокультурологии и функциональной семантики. Волгоград, 1999. С.5-19.
61. Карасик В.И. Оценочные доминанты в языковой картине мира // Единство системного и функционального анализа языковых единиц. Белгород, 1999а. С.39-40.
62. Карасик В.И. Этнокультурные типы институционального дискурса // Этнокультурная специфика речевой деятельности. М., 2000. С.37-63.
63. Карасик В.И. О типах дискурса // Языковая личность: институциональный и персональный дискурс. Волгоград, 2000а. С.5-20.
64. Карасик В.И. О категориях лингвокультурологии // Языковая личность: проблемы коммуникативной деятельности. Волгоград, 2001. С.3-16.
65. Карасик В.И., Шаховский В.И. Об оценочных пресуппозициях // Языковая личность: вербальное поведение. Волгоград, 1998. С.3-13.
66. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. М., 1987.
67. Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т.4.М., 1983. С.5-37.
68. Кларин М.В. На путях познания счастья (вступительная статья) // Аргайл М. Психология счастья. М., 1990. С.5-26.
69. Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1994.
70. Книга Жизни: Сводный текст четырех Евангелий на основе современного русского перевода Нового Завета, изданный в сотрудничестве с христианскими церквями СНГ. Мн., 2000.
71. Кобозева И.Г. "Смысл" и "значение" в "наивной семиотике" // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С.183-186.

72. Колшанский Г.В. Объективная картина мира в познании и в языке. М., 1990.
73. Косой М.Г. Чувственный компонент в лексическом значении // Актуальные проблемы лингвистики в вузе и в школе. М-Пенза, 1998. С.10-16.
74. Костомаров В.Г., Бурвикова Н.Д. Современный русский язык и культурная память // Этнокультурная специфика речевой деятельности. М., 2000. С.23-36.
75. Кубрякова Е.С. Язык пространства и пространство языка (к постановке проблемы) // ИАН СЛЯ. 1997. Т.56, № 3. С.22-31.
76. Кубрякова Е.С. и др. Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1996.
77. Кузнецов А.М. Когнитология, "антропоцентризм", "языковая картина мира" и проблемы исследования лексической семантики // Этнокультурная специфика речевой деятельности. М., 2000. С.8-22.
78. Культурные концепты - Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.
79. Лакофф Дж. Мышление в зеркале классификаторов // НЗЛ. Вып.23: Когнитивные аспекты языка. М., 1988. С.12-51.
80. Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. С.387-415.
81. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т.3.М., 1984
82. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // ИАН СЛЯ. 1993. Т.52, № 1. С.3-9.
83. Лосев А.Ф. Имя. М., 1997.
84. Лотман Ю.М. и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994.
85. Лукин В.А. Концепт истины и слово ИСТИНА в русском языке (Опыт концептуального анализа рационального и иррационального в языке) // ВЯ 1993. № 4. С.63-86.
86. Ляпин С.Х. Концептология: к становлению подхода // Концепты. Вып. I. Архангельск, 1997. С.11-35.

87. Ляхнезняки М. Перевод и интерпретация: о некоторых предположениях и мифологемах // Теоретическая и прикладная лингвистика. Вып.1: Проблемы философии языка и сопоставительной лингвистики. Воронеж, 1999. С.32-45.
88. Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993.
89. Маслова В.А. Введение в лингвокультурологию. М., 1997.
90. Маслова В.А. Лингвокультурология. М., 2001.
91. Мечковская Н.Б. Язык и религия. М., 1998.
92. Михальчук И.П. Концептуальные модели в семантической реконструкции (индоевропейское понятие "закон") // ИАН СЛЯ. 1997. Т.56, № 4. С.29-39.
93. Москаленко А.Т., Сержантов В.Ф. Личность как предмет философского познания: Философская теория личности и её психологические и биологические основания. Новосибирск, 1984.
94. Москвин В.П. Семантическая структура и парадигматические связи полисеманта (на примере слова СУДЬБА). Лексикографический аспект. Волгоград. 1997.
95. Москвин В.П. Русская метафора. Семантическая, структурная, функциональная классификация. Волгоград: Перемена, 1997.
96. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеяра. М., 1995.
97. Нерознак В.П. От концепта к слову: к проблеме филологического концептуализма // Вопросы филологии и методики преподавания иностранных языков Омск, 1998. С.80-85.
98. Нешев К. Этика счастья. М., 1982.
99. Никитин М.В. Основы лингвистической теории значения. М., 1988.
100. Никитина С.Е. Семантический анализ языка науки. М.: Наука, 1987.
101. Никитина С.Е. О концептуальном анализе в народной культуре // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С.117-123.

102. Никитина С.Е. Концепт судьбы в русском народном сознании // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С.130-142.
103. Новейший философский словарь. Минск, 1998.
104. Новиков Л.А. Семантика русского языка. М., 1982.
105. Обуховский К. Психология влечений человека. М., 1971.
106. Общество и сознание. М., 1984.
107. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1953.
108. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1998.
109. Орешкина М.В. Лингвокультурологические аспекты языковых заимствований // RES LINGUISTICA. Сборник статей. К 60-летию профессора В.П. Нерознака. М., 2000. С.122-130.
110. Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990, С.68-81.
111. Панченко Н.Н. Средства объективации концепта "обман" (на материале английского и русского языков): АКД. Волгоград, 1999.
112. Пеньковский А.Б. Радость и удовольствие в представлении русского языка // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С.148-155.
113. Перелыгина Е.М. Катартическая функция текста: АКД. Тверь, 1998.
114. Петровский А.В., Ярошевский М.Г. Психология. Словарь. М., 1990.
115. Пешковский А.М. Русский синтаксис в научном освещении. М., 1956.
116. ППБЭС - Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2-х т.М., 1992.
117. Попов Б.Н. Взаимосвязь категорий счастья и смысла жизни. М., 1986.
118. Попович М.В. Философские вопросы семантики. Киев, 1975.
119. Потебня А.А. Из лекций по теории словесности. Харьков, 1894.
120. Почепцов О.Г. Языковая ментальность: способ представления мира // ВЯ. 1990. № 6.110-122.
121. Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии: В 2-х т. Т.2.М., 1989.
122. РСС - Русский семантический словарь (Опыт автоматического построения тезауруса: от понятия к слову).М., 1982.

123. Скидан О.П. Математический концепт и его категориальная структура // Концепты. Вып. I. Архангельск, 1997. С.36-69.
124. СПЭ - Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. М., 1983.
125. СРЯ - Словарь русского языка: В 4-х т.М., 1981.
126. ССРЯ - Словарь синонимов русского языка: В 2-х т.М., 1971.
127. ССРЛЯ - Словарь современного русского литературного языка: В 17 т. М-Л., 1951-1965.
128. ССРЛЯ - Словарь современного русского литературного языка: В 20 т.М., 1991
129. СЯП - Словарь языка Пушкина: В 4-х т.М., 1956.
130. Слышкин Г.Г. От текста к символу: лингвокультурные концепты прецедентных текстов в сознании и дискурсе. М., 2000.
131. Снитко Т.Н. Предельные понятия в западной и восточной лингвокультурах. Пятигорск, 1999.
132. Соломоник А. Язык как знаковая система. М., 1992.
133. Сорокин А. Сущность и явление // Философская энциклопедия. Т.5. М., 1970. С.168-170.
134. Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. М., 1992.
135. Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977.
136. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. М., 1998.
137. Спиноза Б. Этика. М-Л., 1932.
138. Спиноза Б. Об усовершенствовании разума: Сочинения. Харьков, 1998.
139. Степанов Ю.С. "Слова", "понятия", "вещи". К новому синтезу в науке о культуре // Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С.5-25.
140. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.
141. Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Смена "культурных парадигм её внутренние механизмы // Философия языка: в границах и вне границ. Харьков, 1993. С.13-36.

142. Стернин И.А. Концепт и языковая семантика // Связи языковых единиц в системе и реализации. Когнитивный аспект. Вып.2. Тамбов, 1999. С.69-75.
143. Супрун В.И. Церковно-славянский текст в современном русском языковом сознании // Художественный текст: проблемы анализа и интерпретации. Волгоград, 1998. С.5-7.
144. Суродина Н.Р. Лингвокультурологическое поле концепта "пустота" (на материале поэтического языка московских концептуалистов): АКД. Волгоград, 1999.
145. Тарланов З.К. Язык. Этнос. Время: Очерки по русскому и общему языкознанию. Петрозаводск, 1993.
146. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М., 1981.
147. Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.
148. Толстая С.М. Глаголы судьбы и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С.143-147.
149. Толстой Н.И. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. М., 1997. С.306-315.
150. Тондл Д. Проблемы семантики. М., 1975.
151. Трифонов Ю.В. Повести. М., 1978.
152. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.
153. Урынсон Е.В. Языковая картина мира vs обиходные представления (модель восприятия в русском языке) // ВЯ. 1998. № 2. С.3-21.
154. Успенский В. А.0 вещных коннотациях абстрактных существительных // Семиотика и информатика. Вып.11.М., 1979. С.142-148.
155. Уфимцева Н.В. Этнос и традиция // RES LINGUISTICA. Сборник статей к 60-летию проф.В.П. Нерознака. М., 2000. С.118-122.
156. Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка: В 4-х т.М., 1996.
157. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т.М., 1986.
158. ФЭ - Философская энциклопедия: В 5-ти томах. М., 1960-1970.

159. ФЭС - Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
160. ФСРЯ - Фразеологический словарь русского языка. М.: Русский язык, 1986.
161. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990
162. Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Философия, логика, язык. М., 1987. С.18-47.
163. Фромм Э. Психоанализ и этика. М.: Республика, 1993.
164. Фрумкина Р.М. "Теории среднего уровня" в современной лингвистике // ВЯ. 1996. № 2. С.55-67.
165. Хегер К. Ноэма как *tertium comparationis* при сравнении языков // ВЯ. 1990. № I. С.5-25.
166. Худяков А.А. Концепт и значение // Языковая личность: культурные концепты, Волгоград, 1996. С.97-103.
167. Чагин Б.А. Очерк истории этики. М., 1969.
168. Ченки А. Современные когнитивные подходы к семантике: сходства и различия в методах и целях // ВЯ. 1996. № 2. С.68-78.
169. Чернейко Л.О. Гештальтная структура абстрактного имени. // ФН. 1995. № 4. С.73-83.
170. Чернейко Л.О. Лингво-философский анализ абстрактного имени. М., 1997.
171. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2-х т.М., 1999.
172. Черч А. Введение в математическую логику. М., 1960.
173. Шанский Н.М., Боброва Т.А. Школьный этимологический словарь русского языка: Происхождение слов. М., 2000.
174. Шведова Н.Ю. Грамматика современного русского литературного языка. М., 1970.
175. Швейцер А.Д. Некоторые аспекты проблемы "язык и культура" в освещении зарубежных лингвистов и социологов // Национальный язык и национальная культура. М., 1978. С.143-160.

176. Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969.
177. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992.
178. Шрамм А.Н. Очерки по семантике качественных прилагательных. Л., 1979.
179. Шрейдер Ю.А. Этика. М., 1998.
180. Щедровицкий Г.П. Смысл и значение // Избранные труды. М., 1995. С.545-576.
181. Языковая личность: культурные концепты. Волгоград-Архангельск. 1996.
182. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм; "за" и "против". М., 1975. С. 193-230.
183. Яковлева Е. С.0 понятии "культурная память" в применении к семантике слова // ВЯ. 1998. № 3. С.43-73.
184. Bierwisch V., Kiefer F. Remarks on definition in natural language // Studies in syntax and semantics. Vol.10. Dortrecht, 1969. P.55-79.
185. Drever J. The Penguin Dictionary of Psychology. Aylesbury, 1981.
186. Leherer A. Indeterminacy in semantic description // Glossa. Burnaby, 1970. Vol.4, № 1. P.87-110.
187. Lexis - Dictionnaire de la langue francaise Lexis. P., 1993.
188. RML - The Russian Mentality Lexicon. / Ed. by A. Lazari. Katowice, 1995.
189. Tyler S. The said and unsaid: Mind, meaning and culture. NY-L.: Academic press, 1978.
190. Wierzbicka A. The Case for Surface Case. Ann Arbor. 1980.
191. Wierzbicka A. Lexicography and conceptual analysis. Ann Arbor: Karoma, 1985.