

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. М.В. ЛОМОНОСОВА

На правах рукописи

Сарач Хакан

**Природно-ландшафтный код культуры
(на материале русского и турецкого языков)**

Специальность 10.02.19 – Теория языка

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
Доктор филологических наук
Д.Б. Гудков

Москва – 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ И БАЗОВЫЕ ПОНЯТИЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ.....	15
1. Теоретические основы исследования.....	15
1.1. Взаимосвязь языка и культуры, особенности воплощения культурной семантики в языковом знаке.....	15
1.2. Языковое сознание и языковая картина мира.....	21
1.3. Особенности лингвокультурологического подхода к изучению языка и культуры.....	26
1.4. Коды культуры: проблема определения и классификации.....	30
1.5. Семантика единиц культурного кода и их способность выступать в качестве знаков вторичной семиотической системы.....	38
1.6. Код культуры и фразеология.....	41
1.6.1. Понятие фразеологизма: существующие подходы в русской и турецкой лингвистике.....	44
1.6.2. Культурно-мифологическая символическая семантика фразеологизмов.....	53
ВЫВОДЫ ПО I ГЛАВЕ.....	59
ГЛАВА II. ПРИРОДНО-ЛАНДШАФТНЫЙ КОД КУЛЬТУРЫ. ПРОБЛЕМА ОПИСАНИЯ.....	62
2.1. Мифология пространства в культуре.....	62
2.2. Природно-ландшафтный код в системе естественного языка.....	73
ВЫВОДЫ ПО II ГЛАВЕ.....	76
ГЛАВА III КОМПЛЕКСНЫЙ АНАЛИЗ ПРИРОДНО-ЛАНДШАФТНЫХ ОБЪЕКТОВ НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОГО И ТУРЕЦКОГО ЯЗЫКОВ.....	78
3.1. Анализ фразеологизмов в лингвокультурологическом аспекте.....	78
3.2. Комплексный анализ языковых единиц природно-ландшафтного кода культуры русского и турецкого языков.....	81
ВЫВОДЫ ПО III ГЛАВЕ.....	166
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	167
БИБЛИОГРАФИЯ.....	173
ПРИЛОЖЕНИЕ 1.....	190
ПРИЛОЖЕНИЕ 2.....	195

Введение

В гуманитарных науках вопросы взаимоотношения и взаимодействия языка и культуры активно исследуются и обсуждаются со времен В.фон Гумбольдта вплоть до наших дней.

Данная проблематика стала одной из центральных для таких интенсивно развивающихся направлений современной лингвистической науки, как этнолингвистика, социоллингвистика, когнитивная лингвистика, психоллингвистика, лингвокультурология и др.

В трудах В.фон Гумбольдта и его последователей была заложена основа лингвокультурологии как науки о языке и культуре (см. работы таких ученых, как, например, А.А. Потебня, Ш. Балли, Г.Г. Шпет, Й.Л. Вайсгербер, Э. Сепир, Р. Барт, В.В. Виноградов, Н.И. Толстой, Д.Н. Шмелев, Ю.Д. Апресян и др.). Некоторые исследователи связывают теоретические предпосылки возникновения лингвокультурологии как научной дисциплины с «гипотезой лингвистической относительности» Э. Сепира и Б.Л. Уорфа. Согласно этой концепции, структура языка обуславливает строение мышления и способ восприятия и познания окружающего человека мира. Следовательно, логический строй мышления определяется языком: «Характер познания действительности зависит от языка, на котором мыслит познающий субъект» [ЛЭС¹, 1990: 597].

В лингвистических исследованиях с позиций антропологической парадигмы современной науки пристальное внимание уделяется изучению культурных факторов, находящих свое отражение в языке. Идея воплощения культурной семантики (информации) в языковом знаке разрабатывалась исследователями в разных сферах науки (см. работы

¹ Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Сов. Энциклопедия, 1990. – 597 с.

таких ученых, как Н.Д. Арутюнова, В.Н. Топоров, А. Вежбицкая, Ю.С. Степанов, Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский, Н.И. Толстой, В.В. Иванов, С.М. Толстая, Е. Бартминьский, Е.А. Березович, В.Г. Костомаров, Е.М. Верещагин, В.Н. Телия, Г.О. Винокур, Д.Б. Гудков, В.В. Красных, М.Л. Ковшова, Ю.Н. Караулов, Е.С. Кубрякова, В.М. Мокиенко, С.Г. Шулежкова, Г.В. Токарев, В.И. Зимин, Т.В. Цивьян, Е.С. Яковлева, Н.В. Уфимцева, Б.А. Серебренников, Л.О. Чернейко, Ю.А. Сорокин и др.).

Одним из перспективных направлений изучения взаимодействия языка и культуры, еще не разработанных достаточно в научной литературе, является изучение кодов культуры. Опираясь на идею В.Н. Телия, Д.Б. Гудков предлагает следующее определение кодов культуры: «Те или иные объекты окружающего нас мира (как природные, так и артефакты), помимо выполнения своих прямых функций, обретают еще функцию знаковую, оказываются способными нести некие добавочные значения. Имена, называющие подобные объекты, образуют связанные друг с другом вторичные семиотические системы, которые мы называем кодами (соматическим, зооморфным, природно-ландшафтным и др.) национальной культуры» [Гудков 2004: 39].

В настоящее время активно ведется описание лингвистического отражения культурных кодов в рамках лингвокультурологического анализа. Изучение кодов культуры является весьма актуальным и активно развивающимся направлением в русле этнолингвистики и лингвокультурологии (см. работы Н.И. Толстого, Е. Бартминьского, В.Н. Телия и их учеников).

Данная работа посвящена анализу природно-ландшафтного кода культуры с позиции лингвокультурологического подхода в русской и турецкой лингвокультурах. Стоит отметить тот факт, что на сегодняшний день не существует сопоставительных работ по этой теме, например, нет исследовательских проектов, посвященных сравнению русских и турецких

кодов культуры. Выявление, изучение, описание кодов культуры, отражающих универсальное и национальное видение мира того или иного этнокультурного сообщества, могут способствовать достижению взаимопонимания представителей разных народов и разных культур, могут помочь избежать коммуникативных неудач в ситуации опосредованной и непосредственной межкультурной коммуникации, дают возможность быстро и успешно формировать и развивать лингвокультурную компетенцию русских и турецких учащихся как одну из составных частей коммуникативной компетенции. Всем вышеуказанным обуславливается **актуальность** данной работы.

Объект данного исследования – код культуры как способ описания окружающего нас мира и как вторичная семиотическая система в ее соотношении с системой естественного языка, в которой знаки языка обладают особой символической семантикой.

В нашем исследовании мы обратились к кодам культуры для того, чтобы, как пишет В.Н. Телия, «выявить и описать тот строительный материал, который соответствует культурному смыслу образной структуры фразеологизмов, соотносимой в языке с метафорой, метонимией, синекдохой, гиперболой и под.» [Телия 2006: 777]. Опираясь на данное понимание, мы определяем **предмет** нашего исследования как соотносимые с природно-ландшафтным кодом культуры русского и турецкого языков единицы (лексемы, фразеологизмы, поговорки), приобретающие культурно значимые смыслы на основе метафорического переосмысления окружающего мира разными народами (в нашем случае – русским и турецким).

Цель нашего исследования – выявление и описание особенностей семантики обладающих культурно значимым смыслом лексем и фразеологических единиц, относящихся к природно-ландшафтному коду культуры в русском и турецком языках, с целью сбора и подготовки

материалов к русско-турецкому лингвокультурологическому словарю. «Ключ к пониманию основ мышления и процессов создания не только специфического видения мира, но и его универсального образа» [Арутюнова, 1990:6] можно найти, анализируя языковые данные, которые закрепляют и хранят культурные смыслы. Нами был выбран **лингвокультурологический метод исследования**, который позволяет нам провести глубокое изучение языковых данных, в которых проявляются национально-культурные представления о пространстве, соотносимые с древнейшими архетипическими и мифологическими образами русской и турецкой лингвокультур. В процессе данного исследования применялись следующие лингвистические **методы**: структурно-семантический анализ, лексикографический анализ, сравнительно-сопоставительный анализ.

Для достижения поставленной цели исследования необходимо решить следующие **задачи**:

- 1) Проанализировать научную литературу, касающуюся вопроса изучения взаимосвязи языка и культуры.
- 2) Определить базовые научные понятия и методы, необходимые для данного исследования.
- 3) Сопоставить подходы к определению понятия “фразеологизм” в российской и турецкой лингвистике.
- 4) Отобрать для анализа языковые единицы (лексемы, фразеологизмы, поговорки), в которых ярко отражается природно-ландшафтный код русской и турецкой лингвокультур.
- 5) Проиллюстрировать функционирование анализируемых языковых единиц примерами из текстов разных типов.
- 6) Провести комплексный анализ языковых данных, выявить и описать закрепленное в русской и турецкой языковых картинах мира представление о пространстве.

- 7) Определить общие и различные национально-культурные черты русской и турецкой языковых картин мира с учетом полученных данных на основе проведенного сравнительно-сопоставительного анализа, выявить и описать базовые сходства и различия в представлениях о пространстве, зафиксированных в языке.
- 8) На основе проведенного сравнительно-сопоставительного анализа сделать выводы об особенностях бытования природно-ландшафтного кода в лингвокультурном пространстве.

Материалом работы служат фразеологические единицы русского и турецкого языков, отбор которых производился на основе наиболее авторитетных современных (печатных и электронных) толковых и фразеологических словарей, словарей пословиц и поговорок, словарей-справочников, историко-этимологических словарей и энциклопедий (12 русских и 9 турецких словарей; их список представлен в Библиографии).

Общий объем исследовательского материала включает 10 лексем, 60 фразеологизмов, более 100 паремий русского и турецкого языков, было проанализировано свыше 3000 русскоязычных и турецкоязычных контекстов их употребления (с переводами с турецкого на русский). За основу был взят общий корпус текстов, представленных в разных словарях, в современных художественных произведениях, в масс-медиа (газетных, журнальных публикациях, размещенных в интернете), в Национальном корпусе русского языка (www.ruscorpora.ru) и на официальном сайте Турецкого Лингвистического Общества (www.tdk.gov.tr), в устных выступлениях в средствах массовой коммуникации; сюда можно также отнести и контексты, найденные нами посредством поисковой системы (www.google.com).

Научная новизна работы заключается в изучении тематического поля “природа” и “ландшафт” в русской и турецкой языковых картинах мира. Во-первых, представленная в настоящем исследовании попытка

описания природно-ландшафтного кода русской и турецкой лингвокультур с позиции лингвокультурологического подхода предпринимается в науке впервые, во-вторых, впервые предпринимается попытка сопоставления результатов изучения русского языкового материала с турецкими данными с целью определения зоны совпадения и несовпадения тематических полей, что может способствовать успешной коммуникации при межкультурном диалоге двух народов.

Теоретическая значимость настоящей работы заключается в том, что проведенное исследование вносит вклад в систематизацию научных знаний в русле лингвокультурологии: уточняет понятие природно-ландшафтного кода культуры, определяет его место в ряду других кодов культуры, выявляет и описывает представления носителей русского и турецкого языков о “природе” как фрагменте языковой картины мира, позволяет определить области общих и различных национально-культурных представлений определенного лингвокультурного сообщества, разрабатывает лексикографическое описание единиц природно-ландшафтного кода русской и турецкой культур и выявляет способы их функционирования в языке.

Практическая значимость обусловлена тем, что поставленная нами цель и ее решение могут служить источником дальнейших исследований на более разнообразном и богатом материале; полученные в ходе проведенного анализа теоретические и экспериментальные данные могут быть применены на теоретических курсах по лингвистике, этнолингвистике, переводу, теории и практике межкультурной коммуникации и лингвокультурологии, а также в практике преподавания русского и турецкого языков как иностранных; лексикографические данные могут быть использованы при создании русско-турецких фразеологических словарей и учебных пособий, ориентированных на изучение русского и турецкого языков; также эти данные могут

способствовать облегчению взаимопонимания представителей двух народов с учетом знания зон совпадения и несовпадения в их лингвокультурах.

Положения, выносимые на защиту:

- 1) Поскольку пространство в языковой картине мира выступает как одно из основных понятий, в которых заключены базовые представления человека об окружающей его среде и которые отражают процесс освоения мира человеком, анализ пространства позволяет нам выявить как специфические национально-культурные, так и общие черты для определенных лингвокультурных сообществ.
- 2) Будучи основными элементами категории пространства, природа и ландшафт обладают как универсальными, так и национально-специфическими чертами. Лингвокультурологический анализ конкретного языкового материала позволяет обнаружить и охарактеризовать общее и различное в представлениях о пространстве, существующих в русской и турецкой лингвокультурах.
- 3) Природа и ландшафт, освобождаясь от своей материальной и физической натуры, становятся культурными знаками, в которых отражены наиболее базовые представления о пространстве. Исследование способствует выявлению важных, архетипических и представлений о пространстве.
- 4) Код культуры выступает по отношению к естественному языку как вторичная семиотическая система.
- 5) Помимо своего общезыкового значения, единицы природно-ландшафтного кода обладают культурно-значимой семантикой, особым символическим значением. Символические значения наиболее ярко проявляются во фразеологизмах, так как они имеют тропеическую природу.

- 6) Лингвокультурологический анализ природно-ландшафтного кода, одного из базовых кодов культуры, может позволить расшифровать архетипические представления о пространстве, зафиксированные в языках представителей различных лингвокультур.
- 7) Реконструкция, концептуализация, категоризация, структурирование представлений о пространстве могут реализовываться при анализе знакового воплощения основных составляющих природного ландшафта ('гора', 'лес', 'море', 'река', 'пропасть' и др.).
- 8) Лингвокультурологический подход позволяет выявить базовые представления о пространстве, представленные в языке и отражающие особенности членения этого фрагмента действительности представителями различных лингвокультур.

Апробация работы. Основные результаты и положения исследования озвучивались на научных конференциях и семинарах, на которых исследователь выступал с докладами по теме диссертации:

- 1) «Актуальные проблемы филологической науки: взгляд нового поколения». XXI Международная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «ЛОМОНОСОВ». Москва, МГУ, 2014 г.
- 2) IX Международная научно-практическая конференция «Общество-язык-культура: актуальные проблемы взаимодействия в XXI веке». Москва, Московский институт лингвистики, 2014 г.
- 3) V Международная научно-практическая конференция «Русский язык и культура в современном образовательном пространстве». Москва, МГУ, 2014 г.
- 4) XV Международный научно-практический семинар «Русское культурное пространство». Москва, ЦМО МГУ, 2014 г.
- 5) XVI Международная научно-практическая конференция «Русское культурное пространство». Москва, ЦМО МГУ, 2015 г.

- 6) Международная научная конференция «Жизнь языка в культуре и социуме – 5». Москва, Институт языкознания РАН и Российский Университет Дружбы Народов, 2015 г.
- 7) VII Международный Крымский лингвистический конгресс «Язык и мир». Ялта, Крымский республиканский институт постдипломного педагогического образования, 2015 г.

Материалы докладов по итогам конференций были опубликованы в сборниках в виде тезисов и статей. Основные положения и результаты данной исследовательской работы нашли отражение в 8 публикациях, 3 из которых — в сборниках, рекомендуемых перечнем ВАК:

- 1) Сарач Х. «Небесные тела» в природно-ландшафтном коде русской и турецкой лингвокультур // ФГБОУ ВО «ОГУ им. И.С. Тургенева» Вестник Орловского государственного университета: Новые гуманитарные исследования. – 2014. – № 3 (38). – С. 257-260.
- 2) Сарач Х., Гудков Д.Б. «Дорога» и «Yol» в природно-ландшафтном коде культуры русского и турецкого языков // Мир русского слова. – 2015. – №1. – С. 45-51.
- 3) Сарач Х. Роль кодов культуры в формировании русской и турецкой языковых картин мира (на материале фразеологизмов с компонентом «Болото») // Вестник ЦМО МГУ (Вестник ИРЯиК МГУ) Филология. Культурология. Педагогика. Методика. – 2015. – №1. – С. 66-71.
- 4) Сарач Х. Коды культуры как одно из основных понятий лингвокультурологии (на материале фразеологизмов с компонентом «камень» и «ветер» в русском и турецком языках) // Международный журнал гуманитарных наук «Ulakbilge». – 2014. – №3 (3). – С. 81-97.
- 5) Сарач Х. Сравнение природно-ландшафтного кода в русской и турецкой лингвокультурах (на материале фразеологизмов с компонентом «Гора» и «Лес») // Материалы XX-XXI

Международных конференций студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов»: Секция «филология». – М.: Издательство Московского университета. – 2015. – №6. – С. 507-514.

- 6) Сарач Х. Национально-культурная специфика русского и турецкого языков в природно-ландшафтном коде культуры (на материале с компонентом «Дорога») // Тезисы докладов Девятой международно-практической конференции. – М.: МИЛ. – 2014. – С. 44-47.
- 7) Сарач Х. Камень как единица природно-ландшафтного русской и турецкой лингвокультур // V Международная научно-практическая конференция: Тезисы докладов. – М.: МАКС Пресс. – 2014. – С. 44-47.
- 8) Сарач Х. Словарное описание природно-ландшафтного кода русской и турецкой лингвокультур на примере лексемы «Омут» // XII Международный крымский лингвистический конгресс «Язык и мир». – Ялта. – 2015. – С. 364-366.
- 9) Сарач Х. «Гора» и «Даğ» в русской и турецкой фразеологии: природно-ландшафтный код культуры // Вопросы психолингвистики Институт языкознания РАН. (Статья принята к публикации в третьем номере за 2016 г.).

Диссертационная работа была обсуждена на кафедре общей теории словесности (теория коммуникации и теория дискурса) филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Структура работы. Диссертационное исследование состоит из введения, трех глав, заключения, библиографии и двух приложений.

Во введении обосновываются выбор темы исследования и ее актуальность, указываются объект и предмет изучения, устанавливаются цель и задачи работы, дается описание материала, демонстрируется теоретическая база исследования, его научная новизна, формулируются научные положения диссертации, выносимые на защиту, перечисляются

методы исследования, указываются теоретическая и практическая значимость работы, приводятся данные апробации результатов исследования, описывается структура работы и дается ее краткое содержание.

В первой главе («Теоретические основы и базовые понятия лингвокультурологического анализа») прослеживается история изучения взаимосвязи языка и культуры в исследованиях зарубежных и российских ученых, описываются особенности воплощения культурной семантики в языковом знаке, дается определение “языкового сознания” и “языковой картины мира”, определяется место “лингвокультурологии” в ряду других лингвистических дисциплин, определяется понятие “кода культуры” и описываются виды кодов культуры, устанавливается соотношение культурного кода и естественного языка, исследуется понятие “фразеологизма” в российской и турецкой лингвистиках, описывается взаимодействие культурного кода и мифа.

Во второй главе («Природно-ландшафтный код культуры: проблемы описания») изучается “пространство” как одно из базовых понятий мифологии и культуры, дается определение природно-ландшафтного кода культуры, раскрывается роль природно-ландшафтного кода в системе естественного языка и культурных кодов.

В третьей главе «Анализ фразеологизмов в лингвокультурологическом аспекте» рассматривается идея лингвокультурологического описания и интерпретации фразеологизмов, которая принадлежит В.Н. Телия и авторам «Большого фразеологического словаря русского языка. Значения. Употребления. Культурологического комментария» [БФСРЯ 2006]. Комплексный анализ языковых единиц природно-ландшафтного кода культуры русского и турецкого языков проводится в рамках лингвокультурологического подхода с целью

описания семантики таких языковых единиц природно-ландшафтного культурного кода, как 'гора', 'лес', 'бор', 'море', 'река', 'пропасть', 'омут', 'болото', 'поле', 'скала', 'озеро', семантика данных единиц проявляется в их функционировании в составе фразеологизмов русского и турецкого языков. Анализируются русские языковые данные в сопоставлении с турецкими и описываются базовые сходства и различия двух лингвокультур.

В **Заключении** представлены основные результаты проведенного исследования, сформулированы основные выводы и определены перспективы дальнейших исследований в данной области.

Приложение имеет следующую структуру:

- 1) Список анализируемых фразеологических единиц русского и турецкого языков;
- 2) Лингвокультурологический анализ русских и турецких лексем и фразеологических единиц с компонентами 'поле', 'скала' и 'озеро'.

ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ И БАЗОВЫЕ ПОНЯТИЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

§1. Теоретические основы лингвокультурологии

1.1. Взаимосвязь языка и культуры, особенности воплощения культурной семантики в языковом знаке

В своем исследовании мы стремимся выявить особенности реализации культурных смыслов в языковом знаке, поэтому вопрос о соотношении языка и культуры является для нас важнейшим.

Культура в данной работе понимается «как определенная форма общественного бытия людей и как форма присвоения личностью коллективного опыта» [Гудков 2000: 11]. Нельзя не согласиться с Н.Д. Арутюновой, которая подчеркивает, что «человек живет в контексте культуры, она является для него “второй реальностью”. Он создал ее, и она является для него объектом познания» [Арутюнова 1991: 3]. По словам Ю.М. Лотмана, «культура, прежде всего, понятие коллективное. Отдельный человек может быть носителем культуры, может активно участвовать в её развитии, тем не менее по своей природе культура, как и язык, явление общественное, то есть социальное» [Лотман 1994: 4].

Мы согласны с исследователями, которые выделяют следующие основные свойства культуры 1) системность; 2) кумулятивность («Культура – это своеобразная историческая память народа» [Телия 1996: 226], «Одно из важнейших определений культуры характеризует её как негенетическую память коллектива. Культура есть память» [Лотман 1994: 8], «Культура благодаря обращенности из настоящего в прошлое есть историческая память» [Рождественский 1996 :15]); 3) знаковый характер культуры («Этот человеческий фонем – культура – целиком символичен» [Бенвенист 1974: 8]); 4) коммуникативность («Культура есть форма общения между

людьми и возможна лишь в такой группе, в которой люди общаются, культура имеет, во-первых, коммуникативную и, во-вторых, символическую природу» [Лотман 1994: 6]).

В основе работ современных исследователей лежит идея В. фон Гумбольдта, который утверждал, что «между языком и культурой существует взаимодействие; результаты этого процесса следует измерять не только по линии воздействия культуры на язык, но и в соответствии с тем, насколько язык воздействует на культуру» [Гумбольдт 2000: 18]. Ю.М. Лотман полагал, что «в реально-историческом функционировании языки и культура неотделимы: невозможно существование языка, который не был бы погружен в контекст культуры, и культуры, которая не имела бы в центре себя структуры типа естественного языка» [Лотман 1993: 328].

В наши дни исследователи уделяют пристальное внимание изучению культурных факторов, влияющих на развитие и функционирование языка: язык и культура рассматриваются в их взаимосвязи и взаимодействии. В основе лингвокультурологического направления лежит идея взаимосвязанности языка и культуры, основы которой были заложены вышеупомянутыми В.фон Гумбольдтом, А.А. Потебней, Ш. Балли, Г.Г. Шпетом, Й.Л. Вайсгербером, Э. Сепиром, Б.Л. Уорфом, Р. Бартом, В.В. Виноградовым, Д.Н. Шмелевым, Ю.Д. Апресяном, Е.М. Верещагиным и др.

Согласно В.фон Гумбольдту, концепции Й.Л. Вайсгербера, гипотезе Сепира-Уорфа, американской этнолингвистике и европейскому неогумбольдтианству, каждый язык отражает реальный мир по-своему: различные языки определяют духовное и культурное своеобразие народов, говорящих на этих языках.

Человек воспринимает, мыслит и осваивает мир через призму языка в результате сложного процесса познания и отражения деятельности в

сознании индивида. Соответственно, проявляется еще одно неотъемлемое звено, обеспечивающее связь между языком и культурой – “мышление”. При таком подходе В.фон Гумбольдт подчеркивает, что «главное воздействие языка на человека обуславливается его мыслящей и в мышлении творящей силой; эта деятельность имманентна и конструктивна для языка» [Гумбольдт 2000: 58]. В трудах А.А. Потебни, Й.Л. Вайсгербера, Б.Л. Уорфа и Э. Сепира (теория лингвистической относительности) мышление также рассматривается во взаимосвязи, взаимовлиянии и взаимопроникновении языка и культуры.

Язык не только отражает культуру, но и интерпретирует ее и реальный мир с помощью мышления, создавая еще одну природу, в которой живет человек. В связи с этим, Э. Сепир указывает на то, что «язык приобретает особые и определенные психологические свойства при процессе моделирования системных отношений окружающего нас мира посредством мышления: Во-первых, язык воспринимается как совершенная символическая система, использующая абсолютно однородные средства для обозначения любых объектов и передачи любых значений, на которые способна данная культура, независимо от того, реализуются ли эти средства в форме реальных сообщений или же в форме такого идеального субститута сообщения, как мышление» [Сепир 2001: 226]. Во-вторых, «хотя язык может рассматриваться как символическая система, сообщающая, обозначающая или иным способом замещающая непосредственный опыт, он в своем конкретном функционировании не стоит отдельно от непосредственного опыта и не располагается параллельно ему, но тесно переплетается с ним» [Сепир 2001: 227]. Сказанное может подтолкнуть нас к выводу, что язык и культура воздействуют друг на друга с помощью мышления. Однако

различия в мышлении и культурах определяют различия языков, а в языках отражаются различные способы мышления и разнообразие культур.

Принимая во внимание тесную связь языка с мышлением, сознанием и духовно-практической деятельностью человека в лингвокультурном сообществе, известный турецкий лингвист Доган Аксан заключает, что «общество становится нацией благодаря самому мощному связующему – языку. Язык – самая мощная связь, которая делает общество нацией. Язык плотно связывает индивидуума, народ и родину с прошлым. Благодаря языку, который обеспечивает преемственность поколений, человек становится связующим звеном между прошлым и будущим» [Aksan 2009: 13].² Следовательно, «в языке данного общества отражаются многие черты народа: образ жизни, традиции, мировоззрение, жизненная философия, вера, научные, технические и творческие достижения; они могут описываться с помощью языка данного общества» [Там же].

Проблема воплощения культурной семантики в языковом знаке разрабатывалась учеными в разных сферах науки: в семиотике (В.Н. Топоров, Вяч.Вс. Иванов, Ю.С. Степанов, Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский и др.), этнолингвистике (Н.И. Толстой, С.М. Толстая, Е. Бартминьский, Е.А. Березович и др.), лингвострановедении (В.Г. Костомаров, Е.М. Верещагин и др.), когнитивной лингвистике (Ю.Н. Караулов, Е.С. Кубрякова и др.) и фразеологической семантике (В.М. Мокиенко, С.Г. Шулежкова, Г.В. Токарев, В.И. Зимин и др.).

Широко известная этнолингвистическая школа внесла немаловажный вклад в изучение соотношения языка и культуры (см. работы Н.И. Толстого, С.М. Толстой, Е.Л. Березовича, Е. Бартминьского и

² Здесь и далее перевод с турецкого наш – Х.С.

др.). В их исследованиях «язык» рассматривается как «естественный» субстрат культуры, пронизывающий все её стороны, служащий инструментом ментальности по упорядочиванию мира и средством закрепления этнического мировидения. Поставленная Н.И. Толстым задача этнолингвистики основывается «на важном постулате об изоморфности языка и культуры и применимости к культурным объектам тех методов и способов изучения материала, которые выработаны в современной лингвистике – науке, занимающей авангардные методологические позиции в системе гуманитарного знания» [Толстой 1995: 9-10].

Исследователями семиотики язык и культура рассматриваются как знаковые системы, являющиеся посредниками между человеком и окружающим его миром. Два связанных друг с другом феномена выполняют функцию моделирования и структурирования информации о внешнем мире в сознании человека. Соответственно, культура может рассматриваться «не только как совокупность производственных, общественных и духовных достижений людей, но и просто как «память» [Лотман 2005: 348], т.е. культура есть память.

Неразрывная взаимосвязь языка и культуры четко выражена в следующем тезисе: «С одной стороны, язык как основа культуры, её строительный материал, демиург существеннейших её частей, предопределяющий некоторые важные параметры культуры <...> с другой стороны, императивы культуры, предписывающие языку специфические сферы употребления, намечающие функциональные рамки, и — как результат — “культурный” слой языка как фиксация в нем отложений культуры, охватывающих в широкой перспективе весь язык» [Топоров 1987: 184].

Отталкиваясь от имеющихся подходов, подробно рассматривая взаимодействие языка и культуры, В.Н. Телия приходит к выводу, что язык

и культура – это две семиотические системы, каждая из которых имеет свой собственный “язык”. В нашем исследовании мы соглашаемся с той лингвокультурологической позицией, что связывает понятие знаков естественного языка с понятием тел знаков языка культуры (подробнее о нашем понимании лингвокультурологического подхода к их изучению будет сказано в 4-ом разделе).

Последовательные изменения в лингвистике в русле антропологической тенденции относительно вопроса взаимосвязи языка и культуры повлекли за собой появление некоторых вопросов, требующих обязательного решения. Одним из наиболее важных является вопрос о том, каким именно образом культурная информация воплощается в содержании языкового знака.

В.Н. Телия, будучи основателем лингвокультурологического направления в рамках фразеологии, рассматривает эту проблему в двух аспектах:

- 1) установление категориального пространства самой культуры и её «языка»;
- 2) определение понятия «культурный компонент языковых сущностей» [Телия 1994: 16].

Мы согласны с мнением М.Л. Ковшовой, полагающей, что «язык не просто выражает идеи, но и формирует их; картина мира этноса в целом формируется в языке как средство воплощения тех или иных культурных прескрипций, которые организуют данный этнос в лингвокультурное сообщество» [Ковшова 2012: 28]. Опираясь на данное утверждение, можно отметить, что наше исследование построено на изучении и описании универсальных и национально-культурных специфических значений языковых единиц, вступающих в качестве «культурных кодов» русского и

турецкого лингвокультурных сообществ. Для целей нашего исследования важным оказывается предложенный и обоснованный В.Н. Телия подход к взаимоотношению этих двух феноменов: «Культура и язык – это семиотические разнородные топосы» [Телия 2001: 409].

Подводя итоги, отметим, что в данной работе язык понимается нами как орудие и условие существования культуры. Культуру мы рассматриваем, прежде всего, как историческую память: она является средством хранения и трансляции различной социальной и культурной информации о действительности человека. При этом язык является специфическим демиургом культурной реальности того или иного лингвокультурного сообщества.

2. Языковое сознание и языковая картина мира

Поскольку реальный мир представлен в сознании человека, а картина мира этноса отражается и формируется в языке как средстве воплощения тех или иных культурных фактов, необходимо остановиться на вопросе о том, что скрывается за понятиями «языковое сознание» и «языковая картина мира».

Будучи краеугольным камнем и одним из центральных объектов изучения психологии, “сознание” предстает как «специфически человеческая форма отражения действительности и высший тип психики» [Леонтьев 1975: 263]. Что касается вопроса о соотношении сознания и действительности, то «сознание входит в действительность, однако отношение между указанными феноменами не есть отношения части и целого. Если само сознание – отражение действительности, то “содержание” сознания – идеальная сторона действительности, ментефакты – элементы “содержания” сознания» [Красных 2003: 11]. Следующим по важности вопросом является вопрос о том, в каком виде существует сознание человека. По концепции Е.Ф. Тарасова,

существование сознания возможно на трех уровнях: 1) в виде ментальных образов, доступных наблюдению в интроспекции только для субъекта сознания; 2) в «овнешнениях» этих ментальных образов, т.е. в виде деятельности, в которой субъект сознания воплощает эти образы; 3) в виде предметного воплощения этих образов, т.е. в продуктах – результатах этой деятельности [Тарасов 1993:6].

В своих трудах Л.С. Выготский и А.Н. Леонтьев особо отмечали, что сознание имеет языковую и речевую природу: «иметь сознание – владеть языком. Владеть языком – владеть значениями. Значение есть единица сознания. Сознание при этом понимании является знаковым» [Леонтьев 1993: 16]. Развивая учение Выготского и А.Н. Леонтьева, А.А. Леонтьев утверждает, что «человек стоит перед лицом не отдельного предмета, а предметного мира как целого; он оперирует не отдельным значением, а системой значений» [Леонтьев 1993: 17]. Соответственно, «чаще всего значение связано с телом языкового знака, сознание является преимущественно языковым сознанием» [Тарасов 1993: 11].

Итак, важнейшими организующими компонентами сознания являются “значения”. В связи с этим А.А. Леонтьев предлагает два ключевых подхода к изучению соотношения языка и сознания. «Согласно одному из них, единицей сознания, тем, чем и при помощи чего существует сознание, является система языковых знаков. Согласно другому подходу, единицей сознания является предметное значение, а язык в этом случае понимается как система значений, могущих актуализироваться и в вербальной форме» [Леонтьев 1993: 16-17].

Языковое сознание – «такой уровень сознания, где образы, представления, мыслительные структуры обретают языковое оформление» [Дридзе 1976: 97]. Именно на этом положении основывается и гипотеза Д.Б. Гудкова, полагающего, что «далеко не все содержание нашего

сознания может быть вербализовано и находит свое выражение в единицах языкового уровня» [Гудков 2003: 36].

Различие в восприятии действительности обусловлено различиями в языке и культуре разных этносов, поэтому сознанию человека присущ этнический характер. По мнению Д.Б. Гудкова, «этнические сознания серьезно отличаются друг от друга, но различия эти могут детерминироваться не языком, но социокультурными условиями. Этнические особенности сознания могут сохраняться в тех случаях, когда его носители говорят на разных языках и, наоборот, когда два различных этнокультурных сообщества являются носителями одного языка» [Гудков 2003: 33], следовательно, «различия в восприятии, категоризации и оценке явлений действительности у представителей различных сообществ оказываются в неразрывной связи с различиями в языке и культуре данных сообществ» [Гудков 1999: 13].

Связывая “сознание” с языком и мышлением, Д.Б. Гудков приходит к выводу, что «сознание, осуществляющее интериоризацию индивидом окружающей действительности в форме определенным образом структурированных и систематизированных знаний и представлений и отвечающее за фиксацию, хранение и оценку результатов деятельности человека, вступает в сложные взаимоотношения с мышлением и языком» [Гудков 2003: 25]. Таким образом, “языковое сознание” рассматривается «как совокупность образов сознания, формируемых и овнешняемых при помощи языковых средств – слов, свободных и устойчивых словосочетаний, предложений, текстов и ассоциативных полей» [Тарасов 2000: 26].

В языковом сознании воплощаются языковые данные. Они формируются под влиянием системы языковых значений в результате сложных взаимоотношений с мышлением и языком. Именно поэтому

«язык отображает не действительность и мир как таковой, а формы их интерпретации психическими процессами человека» [Аксан 2009: 72].

Теперь нам необходимо коротко остановиться на вопросе о том, что мы должны подразумевать под понятием “языковая картина мира” (далее ЯКМ)». Предпосылки теоретических оснований понятия “языковая картина мира” лежат в учениях В.фон Гумбольдта, Й.Л. Вайсгербера (о внутренней форме языка), Э. Сепира и Б.Л. Уорфа (гипотеза лингвистической относительности).

Что касается современных подходов к изучению ЯКМ, то проблемам теоретического изучения ЯКМ посвящены труды таких ученых, как Ю.Д. Апресян, Н.Д. Арутюнова, С.Г. Воркачев, Ю.Н. Караулов, В.В. Колесов, Г.В. Колшанский, О.А. Корнилов, А.В. Кравченко, В.В. Красных, Е.С. Кубрякова, В.А. Маслова, В.И. Постовалова, Б.А. Серебренников, В.Н. Телия, С.М. Толстая, В.Н. Топоров, Е.В. Урысон, Т.В. Цивьян, Л.О. Чернейко, Е.С. Яковлева и др. Каждый из них вносит существенный вклад в изучение и описание понятия ЯКМ.

С позиции лингвокультурологического подхода к языку В.Н. Телия обращается к понятию языковой картины мира в работах, посвященных изучению коннотации. По мнению исследователя, национально-культурная коннотация зиждется на мировидении и миропонимании народа. Ученый считает, что в языковых сущностях, особенно во фразеологизмах, отражены характерологические черты менталитета народа: «В языке закрепляются и фразеологизируются именно те образные выражения, которые ассоциируются с культурно-национальными эталонами, стереотипами, мифологемами и т.п., которые при употреблении в речи воспроизводят характерный для той или иной лингвокультурной

общности менталитет³» [Телия 1999: 233]. Так, в языковой картине мира лежат образные представления об особенностях национального мировосприятия: «Семантически организованный лексический состав языка представляет собой не только (и не столько) словарь данного языка, но и словарное воплощение модели мира, существующее в коллективном языковом сознании данного народа» [Корнилов 2003: 96].

В нашем исследовании мы присоединяемся к мнению тех ученых, которые отмечают возможность ЯКМ рассматриваться как совокупность знаний о мире, как «зафиксированная в языке и специфическая для данного языкового коллектива схема восприятия действительности» – «своего рода мировидение через призму языка» [Яковлева 1996: 47]. Ю.Н. Караулов пишет: «ЯКМ – есть отражение мира, своеобразно преломленного нашим сознанием. При этом следует отметить, что это не тот мир, который находится вне нас и окружает нас в действительности» [Караулов 2004: 7]. В.В. Красных отмечает, что ЯКМ – «мир в зеркале языка; вторичный, идеальный мир в языковой плоти; совокупность знаний о мире, запечатленных в лексике, фразеологии, грамматике» [Красных 2001: 71]. Л.О. Чернейко полагает, что ЯКМ – «в совокупности с означаемой его грамматической системой является особой онтологией культуры – языковой картиной мира, исторически конкретным панорамным видением мира, включающим представления о его устройстве, существующую систему ценностей, мифологемы и идеологемы» [Чернейко 2005: 66]. Она указывает на то, что терминологические сочетания «модель мира» и «картина мира» выполняют свою функцию по-разному. Именно поэтому «за картиной мира стоит действительность ненаблюдаемая, но объективная, а за

³ В нашем понимании одним из важных терминов является «менталитет» – это «национальный аспект мировоззрения человека как субъекта культуры» [Пассов 2001: 238].

моделью мира – действительность наблюдаемая, но субъективная, которая является результатом познания этой действительности и его формализацией» [Чернейко 2005: 67-68], т.е. они соотносятся как обозначения объективной и субъективной реальностей культуры.

Итак, суммируя приведенные мнения различных ученых, мы предлагаем следующее определение ЯКМ: ЯКМ – это совокупность представлений человека о мире, закрепленных в языковых знаках, запечатленных в языковых сущностях.

В данной работе мы постараемся описать национально-культурные специфические значения единиц кодов культуры. С одной стороны, эти значения воплощают в себе определенное видение и понимание мира носителей языка, а с другой стороны, задают, «навязывают» сходное мировидение представителям определенного лингвокультурного сообщества. В этой связи мы согласны с мнением Е. Бартминьского, полагающего, что «описание мира языковых значений не есть описание мира действительного. Это лишь описание языковой интерпретации объективного мира или даже воображаемых (интернациональных) миров, создаваемых говорящим. Коротко говоря, это описание “ментальных предметов”. <...> Значения как ментальные предметы суть составляющие языкового образа мира, закрепленного в культуре» [Бартминьский 2005: 26]. Эти значения проявляют себя в кодах культуры, которые «занимают центральное положение в национальном культурном пространстве, являются структурными элементами последнего» [Гудков 2004: 39].

1.3. Лингвокультурологический подход к изучению языка и культуры.

Во второй половине XX в. языкознание «переживало» своего рода антропологическую революцию: исследователи того периода активно изучали особенности и закономерности отражения процессов мировидения

и мировосприятия в языке. Тогда же появились в лингвистике некоторые научные направления, обеспечившие антропологический поворот в науке.

В рамках современной лингвистики антропологической ориентации исследования процессов отражения мировидения в языке выдвигают на первый план разработку таких направлений, как лингвострановедение, психолингвистика, социолингвистика, этнолингвистика и лингвокультурология [Постовалова 1999: 29].

Лингвокультурология возникла в русле антропологической парадигмы в гуманитарных науках рубежа XX-XXI веков. Она ориентируется на глубинное изучение вопроса взаимосвязи языка и культуры. Лингвокультурология, теоретические основы которой заложила и обосновала В.Н. Телия, ориентирована на всестороннее изучение и описание культурного пространства и культурного фона коммуникативного пространства.

Одним из основных положений данного направления является тезис о том, что «культура, равно как и язык, это формы сознания, отражающие мировоззрение человека» [Телия 1996: 224]. Лингвокультурология и этнолингвистика «стремятся раскрыть средства и способы проникновения языка культуры во фразеологические знаки естественного языка и формы презентации ими культурно значимой информации» [Телия 1999: 15]. Однако «с самого начала ее зарождения, основная цель лингвокультурологии заключается в выявлении способов и средств воплощения культуры в содержании фразеологизмов» [Ковшова 2012: 53]. Методы и задачи лингвокультурологии во многом совпадают с методами и приемами этнолингвистики, «поскольку последняя и по времени ее становления как особой дисциплины, и по временному срезу ее предшествует становлению лингвокультурологии, ориентированной на

изучение действующих в современном состоянии языка процессов культурно-языкового синтеза» [Телия 1999:15].

Этнолингвистика, основанная на идеях Н.И. Толстого, ориентирована «на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» [Толстой 1995: 27]. Как отмечает Н.И. Толстой, этнолингвистика нацелена прежде всего на специфические национальные, народные, племенные особенности этноса. Но эта диахронная ориентация наглядно отличает лингвокультурологию от этнолингвистики, так как «в центре интересов лингвокультурологии – исследование и описание взаимодействия языка и культуры в диапазоне современного культурно-национального самосознания и его знаковой презентация» [Телия 1999: 16].

Когда речь идет о культуре и языке, нельзя игнорировать такое направление, как лингвострановедение, представленное работами Е.М. Верещагина, В.Г. Костомарова и их школы. Данное направление ориентировано на изучение взаимодействия культуры и языка в процессе их функционирования с целью преподавания русского языка как иностранного.

Размышляя над вопросом нераздельного и неслиянного соотношения языка и культуры, основатели лингвострановедения Е.М. Верещагин и В.Г. Костомаров приходят к следующему пониманию: «Поскольку этническая культура и этнический (национальный) язык согласованы между собой, язык вырабатывает свое видение национального мира» [Верещагин, Костомаров, 2002: 12, 92]. Обращая внимание на кумулятивную функцию языка и культуры в процессе познания мира человеком, они пишут: «Язык выступает хранителем информации о мире, которая добыта всеми членами определенной этнолингвистической, культурно-языковой общности

людей» и «в силу кумулятивной функции является подлинным зеркалом национальной культуры», с одной стороны, а с другой – «будучи достоянием отдельной личности, усвоенный человеком язык индивидуален. Язык может быть хранителем уникального жизненного опыта. Знания, значения и смыслы, сохраняемые в языке, направляют и дифференцируют чувства человека, его волю, внимание и другие психические акты, объединяя их в единое сознание» [Верещагин, Костомаров 1983: 16].

Но представляется необходимым отличать лингвострановедение от лингвокультурологии. Определяя их границы, мы присоединяемся к мнению авторов лингвокультурологического словаря (РКП 2004), полагающих, что различия в подходах к изучению языка и культуры заключаются в том, что лингвострановедение ставит «своей целью описать реалии, которые являются специфическими для России, а также выявить репертуар тех единиц, которые восходят к собственно национальным фактам материальной, социальной или духовной культуры. Другими словами, лингвострановедческие концепции ориентированы скорее на исторический план фонового знания, нежели на синхронно-функциональное воплощение культурной “доли значения” в языковую сущность. Лингвокультурологический же анализ заключен в извлечении из образа его действенной культурной значимости» [РКП 2004: 9].

Одним из оснований лингвокультурологии является положение об “изоморфизме культуры и языка”, что дает нам возможность проводить анализ языка через культуру и культуры через язык.

Как уже отмечалось ранее, с точки зрения лингвокультурологического подхода к изучению языка и культуры, знаки языка (в лингвистическом понимании) рассматриваются как тела знаков языка культуры. Мы согласны с мнением В.Н. Телия, полагающей, что

«естественный язык, когда он выполняет по отношению к культуре орудийную функцию, обретает роль языка культуры: двусторонние единицы естественного языка становятся телами культурных знаков» [Телия 1996: 227].

В.Н. Телия выделяет следующие общие и различные черты языка и культуры:

- 1) культура и язык находятся между собой в диалоге: «Культура и язык существуют в диалоге между собой. При этом субъект речи и ее адресат – это всегда субъекты культуры»; несмотря на это «предметная область культуры не имеет прямой корреляции с предметной областью языка, поскольку это разные семиотические системы»;
- 2) «культура – это своеобразная историческая память народа. И язык, благодаря его кумулятивной функции, хранит ее, обеспечивая диалог поколений не только из прошлого в настоящее, но и из настоящего в будущее»;
- 3) языку и культуре свойственны индивидуальный и общественный характер: «субъект культуры или языка – это всегда индивид vs. социум, личность vs. общество»;
- 4) для языка и культуры характерна нормативность;
- 5) «историзм – одно из сущностных свойств культуры и языка»;
- 6) «изоморфизм языка и культуры»⁴: «культура, равно как и язык, – это формы сознания, отображающие мировоззрение человека»;
- 7) «культуре, как и языку, присуща антиномия «динамики» и «статики» [Телия 1996: 224-226].

⁴ С опорой на данную идею В.Н. Телия, В.В. Красных пишет: «изоморфизм языка и культуры позволяет анализировать язык через культуру и культуру через язык, а также видеть в совокупности фактов, принадлежащих одновременно языку и культуре, объект и предмет такого анализа» [Красных 2003: 258].

Мы согласны с мнением В.Н. Телия, что лингвокультурология – «научная дисциплина, исследующая воплощенные в живой национальный язык материальную культуру и менталитет и проявляющиеся в языковых процессах в их действенной преемственности с языком и культурой этноса» [Телия 1996: 216].

1.4. Коды культуры: проблема определения и классификации.

Одним из наиболее важных направлений изучения взаимосвязи языка и культуры является направление, базирующееся на рассмотрении ключевых моментов корреспонденции языка и культуры через понятие “код культуры”.

Это направление получило свое развитие в лингвокультурологии в последние десятилетия, и в русле гуманитарных наук пока еще находится на стадии становления (см. работы С.М. Толстой, Н.И. Толстого, Е. Бартминьского, В.Н. Телия, В.В. Красных, Д.Б. Гудкова, М.Л. Ковшовой, С.Е. Никитиной, Е.А. Березовича, И.В. Зыковой, И.В. Захаренко и др.).

Ставя своей целью описание культурной информации в языковых сущностях (в нашем случае – во фразеологизмах), мы остановимся на том, что понимается нами под культурным кодом⁵, какие функции он выполняет в процессе освоения человеком мира, а также на том, каким образом образуется система кодов культуры в содержании языка. Прежде всего, нам следует обратиться к понятию «код».

Код является главным понятием семиотики – науки о знаках и знаковых системах. Для семиотики код оказывается чрезвычайно важным термином: он обозначает «закон соответствия между планом выражения и

⁵ В данной работе мы не делаем различия между понятиями «код культуры» и «культурный код», несмотря на то, что некоторые ученые настаивают на их различии.

планом содержания языка» [Гудков, Ковшова 2007: 7]. В этой связи кодом задается значимость знака, а интерпретатор (воспринимающий) эту информацию расшифровывает. Поскольку код обозначает класс знаков и правила их прочтения интерпретатором, принадлежащим той или иной культуре, он вырабатывается и функционирует всегда в той культуре, в которой расшифровывается. Следовательно, с позиции семиотики, культура представляет собой систему, в которой синтезируются знаки и смыслы. В.Н. Телия пишет: «Культура для воплощения своего содержания в знаковую форму, или свой “язык”, использует для этого содержания все то, что может представлять богатство ее смыслов, или концептов: природные объекты, “вещи”, созданные человеком, так или иначе овеществленные плоды его духовного мировосприятия, произведения искусства, науки и т.д.» [Телия 2006: 776].

Итак, в рамках данного исследования культура рассматривается нами как пространство культурных смыслов, прочитывающихся в знаках и кодах, в которых используются разные материальные и формальные средства для означивания культурной информации во вторичной знаковой системе. «Культура появляется тогда, когда биологические факторы освоения мира начинают обретать социальную (моральную) и духовную (нравственную) мотивацию в формах архетипических моделей мира, анимизма, фетишизма, магии, религии и т.п., и эта мотивация представлена в виде знаков» [Гудков, Ковшова 2007: 8]. Знаки (знаковые тела) для воплощения своих смыслов культура заимствует в природе, в артефактах, во внешнем и внутреннем мире человека. Именно поэтому мы разделяем мнение Ковшовой, полагающей, что «в культуре организуются и иерархически упорядочиваются культурные коды – вторичные знаковые системы, использующие разные материальные и формальные средства для кодирования одного и того же культурного содержания, соединяющегося в

целом в картине мира, в мировоззрении данного социума» [Ковшова 2012: 170]. В лингвокультурологии существующие определения и подходы к термину “код культуры”⁶ восходят к пониманию, предложенному В.Н. Телия (см., Телия 1996, 2006). Коды культуры – это «те источники окультуренного мировидения (живые существа, артефакты, ментефакты), которые явились предметами культурного осмысления и оценивания в контексте культуры и которые служат своего рода “обозначаемыми” собственно культурных знаков, которые и лежат в основе тропеического осмысления языковых сущностей, представляя собой “подоснову” культурной интерпретации явленного в языковой оболочке языкового образа» [Телия 2005: 38].

В своей монографии Д.Б. Гудков и М.Л. Ковшова предлагают нам следующее определение: «Культурный код – это система знаков (знаковых тел) материального и духовного мира, ставших носителями культурных смыслов; в процессе освоения человеком мира они воплотили в себе культурные смыслы, которые «прочитываются» в этих знаках» [Гудков, Ковшова 2007: 9]. Иными словами, те или иные объекты, которые обладают культурным смыслом, становятся знаками «языка культуры», т.е. эти культурные смыслы закрепляются кодами культуры в языке. Следовательно, имена тех или иных объектов организуют связанные друг с другом вторичные семиотические системы, которые мы называем кодами национальной культуры. Следовательно, будучи ключевыми составляющими лингвокультурологии, коды культуры занимают центральное положение в национальном культурном пространстве.

⁶ Согласно «Большому толковому словарю по культурологии», код культуры – это «совокупность знаков (символов), смыслов (и их комбинаций), которые заключены в любом предмете материальной и духовной деятельности человека» [Кононенко 2003: 190–191].

Теперь хотелось бы коротко охарактеризовать функции кодов культуры. Функционально код культуры – это способ описания материального и духовного мира в культурном пространстве носителями данного языка, а также способ концептуализации окружающего мира. Нельзя не согласиться со следующим утверждением: «Коды культуры в этом мире выполняют двойную функцию: с одной стороны, они позволяют через подобию, которые постоянно ищет наше сознание, отражая их в основывающемся на метафоре языке, объяснить действительность, привести непонятное и неизведанное к ясному и освоенному, давая возможность оценки, прогноза, программы действий, базирующихся на аналогии, с другой стороны, коды культуры не упрощают, а усложняют мир, навязывая нам подобие разнородных объектов, заставляя воспринимать мир как магическую книгу, которую предстоит расшифровать, давая подсказки (коды) для подобной дешифровки. Ведь, скажем, дом оказывается не просто жилищем, но и моделью мира, царство растений оказывается именно царством, содержит особые символы, связывает земной, небесный и подземный миры, отражая их в себе» [Гудков, Ковшова 2007: 18-19].

Нам необходимо сделать небольшое отступление, так как в этнолингвистике и в лингвокультурологии существуют различные трактовки понятия культурного кода. Как пишет Н.И. Толстой, «план содержания» культуры, народной психологии, мифологии не зависит от средств и способов их формального воплощения (слово, предмет, обряд, изображение и т.п.), т.е. для «плана содержания» культуры есть разные средства и способы для воплощения этих данных» [Толстой 1995: 39]. Следовательно, код культуры может рассматриваться в этнолингвистике как «орудие для воплощения смыслов, имеющих разные формальные “обличья”» [Березович 2007: 341]. Опираясь на результаты изучения

обряда и ритуала, Н.И. Толстой выделил три кода культуры: «Культура многоязычна в семиотическом смысле этого слова и нередко пользуется в одном тексте несколькими языками. В этом случае <...> под текстом понимается не последовательность написанных или произнесенных слов, а некая последовательность действий, и обращения к предметам, имеющим символический смысл, и связанная с ними речевая последовательность. Считая, например, обряд таким текстом, выраженным семиотическим языком культуры, мы выделяем в нем три формы, три кода или три стороны языка – вербальную (словесную – слова), реальную (предметную – предметы, вещи) и акциональную (действенную – действия). В обряде, ритуале и некоторых других культурных действиях и манифестациях единицы этих трех языков (кодов), а в общем “слова” единого семиотического языка часто выступают как синонимы, потому они нередко взаимозаменяемы, а часть их может редуцироваться» [Толстой 1995: 23].⁷

Помимо этого, в рамках этнолингвистического исследования коды могут распределяться по двум категориям: «субстанциональные» и «концептуальные». «Первые определяются на основании общности плана выражения – материальной, субстанциональной природы знаков, составляющих код (цветовая уличная сигнализация, предметный код обряда и др.); вторые – на основании смысловой общности элементов (концептов, идей, мотивов), которые могут соотноситься с разными материальными воплощениями смысла (растительный код, зоологический, кулинарный и т.п.)» [Березович 2007: 340]. Из этого следует, что в

⁷ С данной точкой зрения не совсем согласны Гудков и Ковшова, так как «выделение этих трех кодов (вербального, реального и акционального) возможно не только в обряде и ритуале, но вообще в поле культуры как таковом. <....> единицы реального кода, так и единицы акционального кода культуры могут вербализоваться, получить свое именование, иными словами, стать составляющими вербального кода. Именно это и позволяет нам рассматривать вербальный код культуры как базовый, основной и сосредоточить свое внимание именно на нем» (см. примеры того и другого рода в [Гудков, Ковшова 2007: 30–31]).

этнолингвистике код культуры рассматривается как совокупность знаков различных материальных субстанций.

В отличие от описанного подхода В.Н. Телия рассматривает код культуры не как совокупность знаков разной материальной природы, но именно как совокупность окультуренных представлений о них. Именно поэтому для своего представления типологии кодов культуры она обращает внимание не на знаки разных типов (артефакты, действия и др.), а только на их имена, т.е. знаки одной сущности – вербальной. Так, например, под телесным кодом культуры она понимает совокупность номинаций тела человека в целом и его частей (*голова, рука, сердце, кровь* и др.); под гастрономическим кодом – совокупность названий продуктов питания (*масло, хлеб, мёд* и др.) и т.п.

В.Н. Телия и авторский коллектив «Большого фразеологического словаря русского языка» выделили следующие коды культуры: антропный или человеческий; зооморфный, растительный, природный, артефактивно-вещный, вещно-костюмный, гастрономический, архитектурный, духовно-и/или религиозно-антропоморфный, религиозно-артефактивный, временной (или темпоральный), пространственный; количественный, цветовой; телесный (или соматический). Данный список является открытым [БФСРЯ⁸, 2006].

В.В. Красных сосредоточила свое внимание именно на «тех кодах, которые являются базовыми и соотносятся с архетипическими представлениями, <...> в которых зафиксированы наивные представления о мироздании» [Красных 2002: 233]. На ее взгляд, базовыми кодами являются следующие коды культуры: 1) соматический; 2) пространственный; 3) временной; 4) предметный; 5) биоморфный; 6)

⁸ Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Отв. Ред. В.Н. Телия. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. – 784 с.

духовный. Выделяя их, она подчеркивает отсутствие четких границ между кодами культуры. «С точки зрения филогенеза и процесса окультурации человеком окружающего мира соматический код во многом предопределил пространственный код, пространственный, в свою очередь, “наложился” на временной, в значительной степени его обусловив. <...> Предметный код, в который входят и такие понятия, как, например, дом, род, семья, непосредственно связан с социальными отношениями» [Красных 2002: 234]; на духовный код, который «изначально аксиологичен» и «пронизывает все наше бытие, обуславливает наше поведение и любую деятельность, предопределяет оценки, даваемые себе и окружающему миру», «фактически “работают” все коды» [Красных 2002: 256]. Помимо этого, исследователь обращает внимание на наличие трех основных принадлежащих миру объектов познания и описания. «“Действительность”: 1) сам человек, 2) окружающий мир (пространство и заполняющие его предметы – в самом широком смысле), 3) время. Познавая и осознавая себя, человек переходит к познанию и осознанию себя в мире себе подобных и, таким образом, вступает в мир людей, осознание же времени необходимо ему для того, чтобы разместить события на временной оси относительно друг друга» [Красных 2002: 234].

В современной лингвистике выделяются и рассматриваются разные типологии кодов культуры. Так, например, Лян Сяонань предлагает иную классификацию: «космогонический, растительный, зооморфный, природно-ландшафтный, антропный, предметный/вещный, архитектурный, соматический, пищевой, аксиональный, духовный» [Лян Сяонань 2008: 52]. При этом сам список остаётся открытым.

Итак, в нашем исследовании мы решили сконцентрироваться на тех единицах языка, которые являются носителями особых значений, детерминированных названным культурным кодом. В дальнейшем,

рассматривая природно-ландшафтный код и иные коды культуры, мы будем анализировать разные «подвиды» вербального кода. Другими словами, анализируя единицы, скажем, природно-ландшафтного кода, мы будем иметь в виду не совокупность определенных природно-ландшафтных объектов, а совокупность имен этих объектов. Таким образом, например, говоря о ‘горе’ как о единице этого кода, мы будем иметь в виду не гору как таковую, а именно слово ‘гора’.

1.5. Семантика единиц культурного кода, их способность выступать в качестве знаков вторичной семиотической системы.

В рамках лингвокультурологического анализа язык и культура рассматриваются как две особые семиотические системы.

«Культура – это семиотически бытующая в человеке в виде ментальных структур осознания мира “символическая Вселенная”, заимствующая для презентации ментефактов знаковые “тела” в природе, а также в артефактах и ментефактах других семиотических систем, и в естественном языке как одном из семиотически наиболее универсальных способов концептуализации и означивания» [Телия 2005: 8].

При этом культура понимается как совокупность различных кодов, которые наделяются определенными культурными смыслами. В этой связи рассматриваемые нами объекты образуют взаимно связанные друг с другом вторичные семиотические системы, которые мы называем “кодами культуры”.

Вышесказанное заставляет нас остановиться на соотношении интересующих нас имен как единиц естественного языка и единиц культурного кода. Эти единицы обнаруживаются в двух семиотических

системах: в системе естественного языка и в системе природно-ландшафтного кода.

«Язык культуры (как и язык науки) пользуется естественным языком, поэтому слова и другие единицы естественного языка приобретают в нем дополнительную культурную семантику» [Толстой, Толстая 1993:163]. С позиции лингвокультурологического анализа единицы языка культуры (символы⁹, эталоны¹⁰, стереотипы¹¹, мифологемы¹² и др.) выступают в естественном языке как «совокупность знаков, означающими которых служат (или изначально служили) таксоны того или иного ее кода, а означаемые обладают “культурной семантикой”» [Телия 1999: 23]. Р. Барт указывал: «В человеческом обществе на базе первичной системы, образуемой естественным языком, постоянно возникают системы вторичных смыслов» [Барт 1975: 11], и, соответственно, «...знак (т.е. результат ассоциации концепта и

⁹ См. параграф 1.6.3. настоящей работы.

¹⁰ Эталоны в широком смысле, как пишет И.В. Захаренко, рассматриваются как «образцы, с которыми сравниваются реальные явления, предметы и т. п.» [Захаренко 1997: 108]. В.В. Красных: «Канон – это норма, в соответствии с которой осуществляется деятельность, эталон – это "мера", "мерило", в соответствии с которой/с которым оцениваются те или иные феномены. Следовательно, канон позволяет действовать "самостоятельно", хотя и в заданных границах; в рамках канона возможно "тиражирование"; по канону "строят", создают. Эталон же можно только копировать, ему можно только подражать, поскольку сам эталон уникален. <...> Канон – это активно-деятельное начало, эталон – объективно-отстраненное» [Красных 2002: 108–109].

¹¹ Вслед за Ю.Е. Прохоровым, можно называть эти феномены «стереотипами речевого общения» или, точнее говоря, «стереотипами речевого общения» [Прохоров, 1996]; По мнению И.В. Захаренко, национальные социокультурные стереотипы входит в состав «канонов» [Захаренко, 1997]. В.В. Красных дает следующее определение данного феномена: «Стереотипы» - это некоторое «представление» фрагмента окружающей действительности, фиксированная ментальная «картинка», являющаяся результатом отражения в сознании личности «типового» фрагмента реального участка картины мира». В.В. Красных выделяет следующие стереотипы: стереотипы поведения (выступающие в роли канона) и стереотипы-представления, в свою очередь подразделяющиеся на стереотипы-образы и стереотипы-ситуации и функционирующие как эталоны [Красных 2002: 177-179].

¹² Согласно В.Н. Телия, под мифологемами понимаются «мифологические коллективные представления человека об устройстве мира, преобразующие в сознании человека хаос в антропоморфный, т.е. соизмеримый с его восприятием, космос. К такого рода представлениям относятся: анимизм, т.е. одушевление или олицетворение сотворённых человеком сущностей, а также реальных объектов. <...> фетишизм – почитание «вещей» как магических или божественных сущностей и др. <...> ритуалы – формы социально канонизированного поведения, которые изначально имели своей целью сакрально-магическое воздействие на кого-либо или что-либо» [Телия 2006: 13].

акустического образа) первой системы становится всего лишь означающим во второй системе» [Барт 1989: 78]. Таким образом, единицы вторичной семиотической системы, образуемой кодом культуры, обладают своеобразными значениями, отличными от их общеязыковых значений.

После детального изучения существующих подходов к решению данного вопроса мы пришли к выводу, что естественный язык представляет собой первичную семиотическую систему, а код культуры выступает как вторичная семиотическая система, несмотря на то, что сам код культуры при этом принадлежит естественному языку в широком смысле. Для подтверждения верности сказанного приведем примеры, а именно сопоставим семантику таких единиц, как ‘звезда’ и ‘солнце’ в естественном языке и в космическом коде культуры. Согласно словарю С.И. Ожегова, звезда – это: «1) Небесное тело, видимое простым глазом в форме светящейся точки на небе. 2) Геометрическая фигура, а также предмет с треугольными выступами по окружности» [Ожегов 2014: 194]; а солнце – это: «1) Раскаленное небесное тело шарообразной формы, вокруг которого вращается Земля и др. планеты, небесное светило. 2) Свет, тепло, излучаемые этим светилом. 3) То, что является источником, средоточием чего-л. ценного, высокого, жизненно необходимого» [Там же: 598]. В классических словарях не указывается, что ‘звезда’ символизирует успех, а ее угасание – неудачу человека (см. в русск.: *Звезда закатилась*, *Восходящая звезда* и др., в турецк.: *Yıldızı parlamak* (чьа-либо звезда блестит, сияет); *Yıldızı sönmek* (чьа-либо звезда угасает, потухает); а солнце выступает символом веселья, благополучия, счастья человека (см. в русск.: *Место под солнцем* и др.; в турецк.: *Ruhunda güneş açmak* (открывать солнце в душе); *Günlük Güneşlik görünmek* (выглядеть как солнце)).

Итак, Говоря о естественном языке и коде культуры как о разных семиотических системах, мы будем придерживаться мнения Д.Б. Гудкова, который, опираясь на идеи Р. Барта, рассматривает «имена, принадлежащие коду культуры, как элементы вторичной семиотической системы, образуемой этим кодом, знаки второго уровня» [Гудков 2004: 41].

В дальнейшем мы будем рассматривать единицы, принадлежащие природно-ландшафтному коду культуры, как объекты вторичной семиотической системы, знаки второго уровня, по возможности отделяя их символические значения от обыденных значений, которые формируются естественным языком.

1.6. Код культуры и фразеология.

Важнейшим объектом лингвокультурологического исследования являются вербальные знаки культуры, фразеологические единицы, которые оказываются национально-культурным специфическим выражением культурного знания; в них тесно переплетаются языковая и культурная семантика.

Мы считаем, что фразеологическим единицам принадлежит особая роль в процессе «означивания» мира в силу их принадлежности к двум семиотическим системам: они являются одновременно знаками языка и знаками культуры. «Фразеологизм – языковая сущность, но благодаря референции к культурному знанию у нее создается культурная коннотация, “переводящая” фразеологизм в другой семиотический ранг. Фразеологизм начинает выполнять функцию символа, эталона, стереотипа и т.п., тем самым играет роль культурного знака» [Гудков, Ковшова 2007: 92]. Именно поэтому «проводником в культурное пространство служит образ фразеологизма – именно он актуализирует знания о происхождении фразеологизма, о связанных с этим ритуалах, обрядах, поверьях, мифах и др.; именно образ фразеологизма “будит” в сознании окультуренные

представления; образ вызывает ассоциации с различными предметами, текстами, действиями, устанавливает связь с воплощенными в них культурными смыслами и, обогащенный культурной семантикой, “возвращается” во фразеологизм» [Ковшова 2012: 175].

Впервые идея лингвокультурологического описания фразеологизмов была предложена В.Н. Телия, которая ставила основной целью лингвокультурологического анализа фразеологических единиц «выявление и описание культурно-национальных коннотаций, узуально сопровождающих значение в форме образных ассоциаций с эталонами, стереотипами и другими культурными знаками, соотносимых друг с другом посредством когнитивных процедур, придающих этим коннотациям осмысление» [Телия 1993: 310-311]. Соответственно, в данной работе культурная коннотация понимается как «интерпретация денотативного или образно мотивированного, квазиденотативного аспектов значения в категориях культуры. <...> Средством воплощения культурно-национальной специфики фразеологизмов служит образное основание <...>, а способом указания на эту специфику является интерпретация образного основания в знаковом культурно-национальном «пространстве» данного языкового сообщества» [Телия 1996: 214-215].

Исходя из этого, мы пришли к выводу, что в коде культуры проявляется национально-культурная коннотация, которая является базовой для лингвокультурологического анализа именно там, где описывается культурная семантика фразеологизмов.

Краеугольным камнем лингвокультурологического описания фразеологических единиц является соотнесение слов-компонентов с кодами культуры (природно-ландшафтным, телесным, антропным, зооморфным и др.). Следовательно, национально-культурная специфика фразеологизма формируется посредством культурной коннотации, которая

позволяет ему играть роль знака культуры. Таким образом, «соотнесение с тем или иным культурным кодом составляет содержание культурно-национальной коннотации. Именно культурная коннотация придает культурно значимую маркированность не только значениям фразеологических единиц или метафор, но и смыслу всего текста, в котором они употребляются» [Маслова 2004: 74].

Обращая внимание на процесс культурной интерпретации образа фразеологизма, В.Н. Телия подчеркивает: «Чтобы выявить культурные слои в знаковых структурах языка, необходимо их соотнесение с концептами культуры и интерпретация, или истолкование, языковых сущностей в “пространстве” этих концептов. Знаковые средства естественного языка – слова, фразеологизмы разных типов, высказывания и целые тексты обретают роль знаков “языка” культуры в единстве своей формы и содержания» [Телия 2006: 777]. Поскольку «фразеологический состав языка – это зеркало, в котором лингвокультурная общность идентифицирует свое национальное самосознание», исследователю следует анализировать разные коды культуры прежде всего в составе фразеологизмов, определяя смысл их культурно-национальных коннотаций, «благодаря которым фразеологизмы в процессах их употребления воспроизводят характерологические черты народного менталитета» [Телия 1996: 9, 237].

Нельзя не согласиться с мнением М.Л. Ковшовой: «Выявление в ходе лингвокультурологического анализа живого взаимодействия собственно языковой и культурной семантики языкового знака позволит говорить об осуществлении единой, языковой и культурной, функции фразеологизмов в речи, описать особую роль фразеологизмов как знаков культуры – символов, эталонов, стереотипов, кодируемых кодами

культуры в виде культурной коннотации в языковом знаке» [Ковшова 2012: 71].

Итак, в своем описании фразеологических единиц русского и турецкого природно-ландшафтного кода мы будем обращаться именно к фразеологическим единицам поскольку они «обладают двойным кодом: собственно языковым и культурным» [Брагина 2007: 339]. Соответственно, «Знаки для презентации своих ментальных структур, своих смыслов культура “заимствует”, главным образом, в языке как в универсальном средстве означивания мира, и особая роль в этом процессе принадлежит фразеологическому знаку – знаку языка и культуры» [Гудков, Ковшова 2007: 87-88].

1.6.1. Понятие фразеологизма: существующие подходы в российской и турецкой лингвистике

В российском языкознании термин “фразеологизм/фразеологическая единица” имеет такие синонимы, как “фразеологический оборот”, “устойчивое сочетание” и др. Проблематике изучения и теоретического обоснования фразеологии посвящали исследования многие русские ученые, многие ведущие российские лингвисты (В.В. Виноградов, Б.А. Ларин, А.В. Кунин, А.М. Бабкин, С.И. Ожегов, Д.Н. Ушаков, В.П. Жуков, В.Н. Телия, А.И. Федоров, В.М. Мокиенко, В.Г. Гак, З.Д. Попова, Н.М. Шанский и др.), в их исследованиях были сформулированы основные понятия фразеологии. Следует отметить, что особое влияние оказали на данную проблематику труды В.В. Виноградова, в которых предложена типология фразеологизмов с точки зрения их семантической слитности; им выделяются следующие основные типы фразеологизмов: фразеологические сращения, фразеологические сочетания и фразеологические единства.

Виноградов подчеркивает, что при всем своем разнообразии фразеологические единицы тесно связаны друг с другом, не имея жестких границ. В русской фразеологии, помимо выделенных Виноградовым трех видов фразеологических единиц, Н.М. Шанский выделяет еще одну группу ФЕ – “фразеологическое выражение” – «это устойчивый в своем составе и употреблении фразеологический оборот, который не является семантически членимым, но и состоит целиком из слов со свободным значением (ср. любви все возрасты покорны; волков бояться – в лес не ходить; всерьез и надолго; рыночная экономика и др.)». Фразеологические выражения, по мнению Шанского, отличаются от фразеологических сочетаний свободным сочетанием компонентов при устойчивой воспроизводимости [Шанский 2010: 69].

В.Н. Телия предлагает следующую типологию, отличную от вышеприведенной классификации, выделяя шесть видов фразеологизмов: 1) фразеологизмы, включающие в себя только “ядро” фразеологического состава – идиомы; 2) «фразеологизмы с аналитическим типом значения – фразеологические сочетания»; по своей структуре они находятся в непосредственном взаимодействии с единицами лексико-семантической системы языка; 3) «паремии (пословицы и поговорки), обладающие одновременно и “прямым” и иносказательным значением» [Телия 1996: 58]. Стоит также отметить, что некоторые ученые считают нужным включать в классификацию фразеологизмов лишь две категории, а именно идиомы и фразеологические сочетания, некоторые исследователи добавляют к ним пословицы и поговорки. Речевые штампы, клише и крылатые выражения также зачастую добавляются в классификацию. Все эти типы единиц объединяются по двум признакам: «несколькословность (следовательно – раздельнооформленность) и воспроизводимость» [Телия 1996: 58]. Исследуя языковую специфику фразеологизмов,

В.Н. Телия указывает на то, что фразеологизмы – «общее название семантически несвободных сочетаний слов, которые не производятся в речи (как сходные с ними по форме синтаксические структуры – словосочетания или предложения), а воспроизводятся в ней в узуально закреплённом за ними устойчивом соотношении смыслового содержания и определённого лексико-грамматического состава. Семантические сдвиги в значениях лексических компонентов, устойчивость и воспроизводимость – взаимосвязанные универсальные и отличительные признаки фразеологизмов» [Телия 1997: 605]. Опираясь на эту идею, М.Л. Ковшова пришла к следующему выводу: «Основными характерными признаками фразеологизма, отличающими его от слов, являются: в плане выражения - раздельнооформленность; в плане содержания – семантическая слитность» [Ковшова 2007: 169].

Обращаясь к вопросу изучения таких важных свойств фразеологии, как устойчивость и семантическая целостность, экспрессивность, В.М. Мокиенко отмечает, что фразеологическая единица – «относительно устойчивое, воспроизводимое, экспрессивное сочетание лексем, обладающее (как правило) целостным значением» [Мокиенко 1989: 5].

В.П. Жуков указывает на то, что фразеологизм – это «устойчивая раздельнооформленная единица языка, состоящая из компонентов, имеющих целостное (или, по крайней мере, общеаналитическое) значение, и в коммуникативном отношении, как правило, не составляющая законченного предложения» [Жуков 1967: 5]. По мнению В.Г. Гака, фразеологические единицы, которые обладают идиоматичной природой, характеризуются как «совокупность трех признаков: структурного (они состоят более, чем из одного слова), семантического (они идиоматичны, то есть характеризуются переосмыслением компонентов) и функционального (они узуальны, устойчивы)» [Гак 1977: 205].

Опираясь на вышеотмеченные общие постулаты фразеологии, М.Л. Ковшова дает следующее определение фразеологизма: «особая единица, сверхсловное наименование, значение которого не выводится из прямого значения составляющих его компонентов – они утратили в составе фразеологизма свое лексическое, грамматическое и словообразовательное значение: ср.: *Кот наплакал* ‘мало’; *совать палки в колеса* ‘мешать’; *семи пядей во лбу* ‘очень умный, знающий’» [Ковшова 2012: 11].

Многие российские исследователи в своих работах уделяют пристальное внимание особенностям фразеологизмов как «зеркалу национального образа мира». В этих языковых единицах отражается долгий процесс развития культуры того или иного социума и передаются из поколения к поколению их культурные ценности (мифы, стереотипы, архетипы, символы и эталоны). Фразеологизмы, по Ф.И. Буслаеву, представляют собой своеобразные микромиры и содержат в себе «и нравственный закон, и здравый смысл, выраженные в кратком изречении, которые завещали предки в руководство потомкам» [Буслаев 1954: 37]. В этой связи Б.А. Ларин отмечает, что «фразеологизмы в собственном (строгом) смысле термина всегда косвенно отражают воззрения народа, общественный строй, идеологию своей эпохи» [Ларин 1977: 156]. По словам В.А. Масловой, фразеологические единицы выступают как «зеркало жизни нации» [Маслова 2004: 268].

В нашем исследовании, мы придерживаемся мнения В.Н. Телия, полагающей, что фразеологизмы лучше всего «сохраняют в их языковой памяти "вещные" или исторические реалии, количественно или качественно приметные факты, а также события и явления, социально и духовно значимые для народа – носителя языка, который, заметим, является одновременно и носителем культуры» [Телия 2006: 6]. Кроме того, наш подход близок к подходу Д.Б. Гудкова, который считает, что во

фразеологических единицах «воплощается “опредмечивание” общих понятий, имена которых, выступая в несвободных сочетаниях, оказываются метафорически и метонимически связаны с конкретными лицами или вещами, подвергаются “материализации” в языке» [Гудков 2003: 193].

Нам необходимо сделать небольшое отступление и остановиться на существующих подходах к изучению фразеологии в зарубежной лингвистике. Как отмечает Стефан Грис, у западных ученых за последние десятилетия заметно возрос интерес к фразеологии как к отдельному разделу лингвистики [Stefan Th. Gries, 2008: 3].¹³ (см. работы: John Sinclair, J.R. Firth, A.P. Cowie, Michael Halliday, Sylviane Granger, Fanny Meunier, Rosemarie Glaser, Sophia Lubensky, Profantová Zuzana, Beng Altenberg, Rosamund Monn, Peter Howart и др.).

Исследуя разные направления изучения фразеологии, британский фразеолог и лексиколог А.П. Коуи пишет: «Три основных теоретических подхода были непосредственно или косвенно представлены в данной работе путем описания и практического применения:

- 1) Первое направление связано с работами Игоря Мельчука и его последователей: русская классическая теория была ими тщательно проработана и применена;
- 2) второе направление может быть охарактеризовано как антропологическое и представлено прежде всего работами В.Н. Телия и ее коллег, которые расширяют российскую фразеологическую традицию для включения культурных смыслов в поле исследования;
- 3) также очень продуктивной представляется третья линия развития

¹³ Здесь и далее перевод с английского наш – Х.С.

фразеологии, восходящая к пионерской работе Дж. Фирс и продолженная М. Халлидеем и Дж. Синклером» [Коуи, 1998: 2-3].

Теперь коротко осветим некоторые из существующих подходов ведущих исследователей к определению понятий “фразеология” и “фразеологические единицы”. Stefan Th. Gries [2008: 6]: «Фразеологизм определяется как совместная соотнесённость формы или лексико-семантического варианта лексемы с одним или большим количеством дополнительных языковых элементов различных типов, которые функционируют в качестве одной семантической единицы в словосочетании или предложении и чья частота совместной встречаемости больше, чем у свободных словосочетаний, в которых совместное употребление языковых единиц в высокой степени случайно». A.P. Cowie [1994: 3168]: «Фразеология может быть рассмотрена как дисциплина, изучающая структуру, семантику и использование устойчивых словосочетаний». S. Granger, M. Paquot [2008: 43]: «Идиомы характеризуются семантической некомпозиционностью, которая может быть результатом метафорического переосмысления». S. Lubensky [2013: 15]: «Идиома может определяться как несвободная комбинация из двух или трех слов, которые выступают в качестве семантического целого». Zuzana Profantova [1998: 719], говоря об «образе мира», который отражается в пословицах, указывает на то, что пословицы представляют собой «систему ценностей, которая предписывает социальные нормы, приказы, запреты и т.д.». W. Mieder, W. Yankee [2007: 207-208] отмечают: «Пословицы являются особенно подходящими языковыми единицами для описания коллективного представления, мировоззрения или менталитета людей, связанных между собой общей культурой, и они помогают людям ориентироваться в той окружающей среде, в которой они живут».

В турецком языкознании “фразеология” как отдельная дисциплина разработана и сформулирована в последние десятилетия в трудах О.А. Аксоя, Д. Аксана, Л.С. Узуна, Ш.С. Элчина и ряда других ученых. Ими были сформулированы основные теоретические положения и постулаты турецкой фразеологии, заложенные Т. Доганаем, А. Пюскюллюоглу, С. Эмиром.

Впервые в турецкой лингвистике определение “фразеологизма” дано известным лингвистом Омером Асымом Аксом (Ömer Asım Aksoy). По мнению О.А. Аксоя, «фразеологизм – устойчивый оборот, как правило, имеющий значение, отличное от общеязыкового и обладающий еще и привлекательной формой объяснения» [Aksoy 1988: 148].

В турецкой лингвистической традиции существуют различные понимания фразеологизма. Фразеологизм – «это устоявшееся выражение, полностью или частично отличающиеся от своего действительного значения» [Türkçe Sözlük 1998: 576]. Фразеологизм – «это словосочетание, состоящее из двух или более слов, смысл которых отличается от их истинного смысла, и украшающее письменную и устную речь» [Bahadınlı 1971: 5]. «Фразеологизмом называют словосочетание, состоящее из двух или более слов, смысл которых отличается от их прямого смысла» [Pala 2013: 4]. Фразеологизм – «это устоявшееся словосочетание, состоящее из двух или более слов, использующееся вне рамок своего первичного значения и выражающее новый смысл» [Adıgüzel 1990: 6]. Фразеологизм – «это устоявшееся словосочетание (иногда отдельное слово), использующееся в особом смысле, отличном от своего первичного словарного смысла» [Yeni Türk Ansiklopedisi 1985: 661]. Фразеологизмы – «это устойчивые словосочетания, смысл которых не выводится из значений отдельных слов, входящих в него; такие сочетания имеют идиоматические значения, т.е. переносные. Фразеологические обороты

состоят из двух или более слов; выступают как единицы наименования или выражения оценки. Соотносятся с разными частями речи: существительными, прилагательными, наречиями и так далее [Элчин 1986: 642].

Итак, согласно определениям, приведенным выше, фразеологизм воспроизводится в устоявшейся форме, состоит из двух и более слов и используется в смысле, отличном от его первичного значения.

Попытку классификации турецких фразеологических единиц с точки зрения их структурно-грамматической формы предпринял Шюкрю Элчин, выделивший 12 групп фразеологизмов:

- 1) Фразеологические единицы (далее – ФЕ), в которых представлены инфинитивные глагольные сочетания: «*Göze girmek*» – букв.: Войти в глаз – «*добиться расположения*».
- 2) ФЕ, в которых глаголы выступают в какой-либо временной форме: «*Kaş yaparken göz çıkardı (çıkarcaksın, çıkarma)*» – букв.: Когда он/она выщипывал/а бровь, выколол/а глаз (будет выщипывать, выщипывает)» – «*оказать медвежью услугу*».
- 3) ФЕ, которые образованы от глагольных форм и существительных в косвенных падежах: «*Ağaca çıksa pabucu yerde kalmaz*» – букв.: Даже если он забирается на дерево, у него шлепанцы остаются на месте – «*человек, у которого все в порядке даже в самом сложном положении*».
- 4) ФЕ, в которых глаголы используются в императивной форме: «*Ayıkla pirincin taşını*» – букв.: Отбери камни риса – «*выкрутиться из тяжелого положения*».
- 5) ФЕ, не содержащие в своём составе глаголов : «*İki dirhem bir çekirdek*» – букв.: Два дирхема одно семечко – «*человек одевается красиво и привлекательно*».

- 6) ФЕ, выступающие как словосочетания с подчинительной связью: «*Darısı başına*» – букв.: Того и ему желать – «*ответное пожелание собеседнику*».
- 7) ФЕ, содержащие существительные с аффиксами принадлежности: «*Eli sıkı*» - букв.: Имеющий узкие пальцы – «*жадный*».
- 8) ФЕ, повторяющие лексемы: «*Eğri büğrü*» – букв.: Кривой – «*весь перекошенный*».
- 9) ФЕ, повторяющие однокоренные лексемы: «*Kaçan kaçana*» – букв.: Один за другим – «*врассыпную*».
- 10) ФЕ, основанные на рифме: «*Kaş ile göz, gerisi söz*» – букв.: Бровь с глазом, а остальное слово – «*красивый и симпатичный человек*».
- 11) ФЕ, имеющие отрицание при глаголе: «*Gözünü budaktan sakınmaz*» – букв.: Он/она не избегает ветки – «*ничего не боится — смельчак*».
- 12) ФЕ, в которых сохранены устаревшие формы слов: «*Ne idüğü belirsiz*» – букв.: Неизвестно, кто такой – «*чужой человек*» [Elçin 1986: 643-644].

А.А. Аксой предложил иную классификацию, в которой ФЕ турецкого языка были разделены на 3 группы:

- 1) Глагольные ФЕ, в которых основная роль принадлежит глаголам, состоят из одной-трех лексем: «*Göze girmek*» – букв.: Войти в глаза – «*выслужиться*»; «*Yola düşmek*» – букв.: Упасть на дорогу – «*отправиться в путь*»;
- 2) Номинативные ФЕ, представляющие собой словосочетания, в составе которых нет глаголов: «*Ağır başlı*» – букв.: Тяжелая голова – «*очень серьезный*»; «*Ana baba günü*» – букв. День матери и отца – «*ад кромешний, хаос, масса народа*»;

- 3) Коммуникативные ФЕ, содержащие либо оформленные поговорки, либо образные предложения, в которых глагол может изменяться по временам и числам: «*Tencere yuvarlandı, kapağını buldu*» – букв.: Кастрюля укатилась и нашла себе крышку – «сошлись, два сапога пара»; «*Ağzı olup dili olmatmak*» – букв. Имея рот, не иметь язык – «почтительно-вежливый человек в обращении с людьми» [Aksoy, 1988].

Основными особенностями турецких фразеологизмов являются: «включение поучения, предупреждения или наблюдения; по форме они являются короткими, запоминающимися выражениями; отражают умозаключения, суждения народа; обычно используются в значении, выходящим за рамки первичного значения слов; используются в устоявшейся форме; являются произведениями устного творчества народа; авторство неизвестно» [Duru 2009: 29].

Общим между фразеологизмами русского и турецкого языков является то, что с точки зрения их семантической слитности все единицы турецкого языка соотносятся с классификацией фразеологизмов, предложенной Виноградовым и дополненной Шанским.

В турецкой лингвистике, в отличие от русской, фразеологизм понимается в широком смысле, т.е. в большинстве случаев те слова или выражения, которые имеют значение, отличное от буквального (общезыкового), называются фразеологизмами. Например: 1) «*Hastası olmak*» (глагол) – букв.: Болеть за кого-либо со значением ‘восторгаться, поддерживать кого-либо’; 2) «*Ufak tefek*» (прилагательное) – букв.: Маленький-премаленький со значением ‘неважное, зряшное дело’; 3) «*Güneş almak (görmek)*» – букв.: Получать солнце (видеть) означает ‘проникать – попадать – о солнце, солнечных лучах, добраться до места солнечного света’ и т.д. [Doğan, 2011].

Подводя итоги, важно отметить, что мы анализируем те фразеологизмы, которые обладают национально-культурной спецификой, и, с нашей точки зрения, они должны содержать культурные коннотации и культурный смысл, поскольку фразеологизмы не только обладают собственным значением, но и заключают в себе стереотипы, эталоны, символы, мифологемы и древнейшие представления того или иного лингвокультурного сообщества.

1.6.2. Культурно-мифологическая символическая семантика фразеологизмов

Одним из важнейших свойств фразеологизмов является то, что они в целом и/или их отдельные слова-компоненты выполняют роль символа в ходе трансляции культурных смыслов, которые закрепляются кодами культуры в языковом знаке.

Согласно О.Г. Пестовой, «под символическим значением нами понимается тип конвенционального обусловленного значения, образовавшегося на основании механизмов метафоризации и метонимизации, в котором наименование конкретного предмета выступает в качестве означающего для абстрактного значения. <...> Оно не основывается на прямом значении слова и не выводится из него» [Пестова 1988: 92-93].

Нельзя не согласиться с мнением М.Л. Ковшовой, которая дает следующее определение понятия “символ”: «он как знак культуры награжден культурным смыслом – ценностным содержанием, вырабатываемым в культуре – и служит знаковым заместителем данного культурного смысла. Те или иные разнообразные по субстанции репрезентанты, регулярно замещая культурный символ, также становятся символами» [Ковшова 2012: 229].

Среди ученых, которые обращались к символу во фразеологических единицах, следует отметить также Т.З. Черданцеву; она пишет об особой, символической мотивированности внутренней формы языковых единиц: «в семантически центральном слове-компоненте образуется некое потенциальное значение, которое мы назвали символом, а ранее фразеологически обусловленным значением, поскольку оно реализуется во фразеологических единицах. Такого рода символы можно было бы также называть потенциальными значениями слов» [Черданцева 1988: 90].

Идея об особой, символической мотивированности внутренней формы отдельных фразеологизмов (*кровь заговорила, камень с души упал, протянуть руку (помощи)*) и др. нашла свое воплощение в чертеже словарной статьи машинного типа, который разрабатывался В.Н. Телия, М.Л. Ковшовой, Е.А. Рысевой и И.Н. Черкасовой [Макет словарной статьи, 1991].

Анализируя символическое значение слово ‘рука’ в составе фразеологизмов (*обручится, обручальное кольцо, искать руки, добиваться руки, предлагать руку и сердце* и др.), А.Р. Попова отмечает, что рука как часть тела и как слово «является символом согласия на брак» [Попова 2002: 162]. Кроме того, цветное символическое значение ярко проявляет себя в обрядах, религиозных ритуалах, мифах и др. К примеру, «в русском языке существуют идиомы, в которых белый цвет символизирует власть, высокое положение. Белую одежду носили великие князья в Древней Руси. Белыми людьми назывались в феодальной России крестьяне, освобожденные от повинности, т.е. свободные земледельцы <...>. О человеке аристократического происхождения говорили «белая кость»; «В некоторых идиомах у белого проявляется символическое значение красоты. Белые руки, белое лицо, белое тело, исходя из древнерусской

эстетики, являлись непрямым признаком человеческой красоты» [Чубина 2002: 154].

Опираясь на идею Черданцевой, П.П. Ветров развивает концепцию, согласно которой фразеологический связанный символ в рамках одного фразеологизма либо серии фразеологизмов является средством фиксированной апелляции к определенному смыслу или нескольким определенным смыслам: «Символ языковой культуры, нашедший свое отражение во фразеологизме, характеризуется тем, что, во-первых, он ничего не означает напрямую, а только отсылает нас к определенной области значимого смысла “вещей”, т.е. допустимо говорить об опосредованном или косвенном указании на определенный смысл. Во-вторых, символ всегда поддается интерпретации <...> В-третьих, в случае, если одному и тому же фразеологическому символу культурная традиция одновременно приписала несколько характерных смыслов, то эти смыслы будут выводиться имплицитно исходя из общего контекста высказывания» [Ветров 2007: 84-85]. Итак, в данном подходе речь идет о словах-компонентах, входящих в состав фразеологизма; они наделяются тем или иным культуруносным значением, получают новое символическое прочтение во фразеологических единицах.

Исследования символической семантики фразеологизмов находятся в процессе обретения своего «лица» в русле лингвокультурологии. По В.Н. Телия, одним из важных источников культурно-национальной интерпретации фразеологизмов являются слова-символы или слова и словосочетания, получающие символическое прочтение. Она видит необходимость в разграничении функции реалии и символической функции языкового знака, отмечает, что «в отличие от собственно символов <...> роль языкового символа заключена в смене значения языковой сущности на функцию символическую. Словоупотребление в этом

случае награждается смыслом, указывающим не на собственный референт слова, а ассоциативно “замещает” некоторую идею» [Телия 1996: 243]. Присоединяясь к данному подходу, Д.Б. Гудков и М.Л. Ковшова приводят яркий пример: «В одном случае сам объект, на который указывает слово, оказывается наделен символической функцией, в другом случае эту функцию выполняет само слово, а не та реалья, на которую оно указывает. Например, “кровь” наделяется сакрально-магической функцией, что ярко отражается в значении имени “кровь”, которое по древнейшим архетипическим представлениям является носителем жизненной силы и энергии (напр.: *смыть/смыть кровью, в крови; проливать/пролить кровь* и др.). Применительно к таким случаям – “нос” как часть тела вовсе не связан с символикой «пограничного столба» между внутренним пространством человека и внешним для него пространством, не является сам по себе знаком пространственной близости. Особым значением обладает имя “нос”, а отнюдь не его референт (см. напр.: *под носом, из-под носа, нос(-ом) к носу*) [Гудков, Ковшова 2007: 55–56].

По мнению В. В. Красных, символ может рассматриваться как некий оязыковленный культурный квазипредмет: «феномен (А) замещается феноменом (Б), более простым по форме и природе, принадлежащим миру Действительное и воспринимаемым по одному из пяти каналов; при этом сохраняется совокупность всех смыслов, оценок и коннотаций (А) с возможным добавлением некоторых смыслов и коннотаций (Б), которое не ведет к принципиальному изменению местоположения (А) в культуре, что позволяет (Б) осознаваться и функционировать как (А)» [Красных 2007: 87].

Символы, эталоны, мифологемы и др. единицы симболярия культуры, как пишет В.Н. Телия, являются «совокупностью знаков, означающими которых служат (или изначально служили) таксоны того или

иногоее кода, а означаемые обладают “культурной семантикой”» [Телия 1999: 23]. Связывая понятие “символ” с понятием “код культуры”, Черкасова говорит о символьном коде во фразеологии: «описание компонентов с символическим прочтением происходит на более глубоком уровне семантического анализа, поскольку манифестируемый ими смысл – это как бы семантика в семантике, символический код внутри языкового кода» [Черкасова 1991: 96].

В.Н. Телия, рассматривая проблему шире, отмечает, что необходимо «выявить все способы проявления культурно маркированных сигналов в составе фразеологических знаков и установить их соотношение с тем или иным кодом культуры и его языком» [Телия 1999: 17].

Соглашаясь с мнением Р. Барта, обращающего внимание на особые знаки, которые принадлежат сразу двум семиологическим системам [Барт 1989: 78], Д.Б. Гудков и М.Л. Ковшова проводят мысль о естественном языке и о коде культуры как о разных семиотических системах [Гудков 2004; также: Гудков, Ковшова 2007]. Так, ученые акцентируют внимание на том, что компоненты фразеологических единиц в ходе их интерпретации в кодах культуры выступают как символы, которые наделяются культурной семантикой.

Те или иные единицы, принадлежащие коду культуры, отдаляясь, согласно концепции Д.Б. Гудкова и М.Л. Ковшовой, от своего обыденного значения, обладают символическим значением как знаки вторичной семиотической системы. Рассмотрим следующий пример, приводимый в работе Д.Б. Гудкова и М.Л. Ковшовой: «Хлеб – продукт питания, изделие из муки и т.д. Но хлеб обладает и особым сакральным статусом, связан с мифологическими представлениями и обусловленными ими обрядовыми действиями (запрет на выбрасывание хлеба, хлеб как символ достатка, встреча хлебом и солью и т.д.)» [Гудков, Ковшова 2007: 69]. Еще

К. Леви-Строс указывал: «В сказке король никогда не бывает просто королем, а пастушка пастушкой. <...> Разумеется, мифемы – это тоже слова, но это слова с двойным значением, слова слов» [Леви-Строс 1983: 428].

Символическое значение слова национально маркировано. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим следующий пример. Мир животных активно представлен в русской и турецкой мифологии. Например, *волк* означает для русских «жестокий, голодный, одиночка». Турки считают, что *волк*¹⁴ – священное животное, так как турки возводят свой род к волкам. Именно поэтому волк вызывает у турок исключительно позитивные ассоциации: сильный, ласковый, храбрый и доброжелательный и т.д. Обыденное значение слова *волк* – общее для русского и турецкого языков, а употребление лексемы *волк* в символическом значении в русском и турецком культурном пространстве, очевидно, не совпадает. Кстати говоря, изображение волка используется на эмблеме турецкой националистической политической партии «МНР¹⁵», и здесь актуализируется именно символическое значение лексемы: предок тюркской нации, символ тюркского национализма и данной партии. Трудно представить себе какую-либо российскую партию, претендующую на успех, на знамени которой будет изображен *волк*. Слово *волк* приобретает в двух языках, помимо общеязыкового значения, символические значения, различия которых обусловлены различием национального мировидения и менталитета. То же касается и медведя,

¹⁴ В тюркской мифологии волк является символом лидерства, справедливости. «В фольклоре тюркских народов его сопоставляют с посланником божьим, с проводником божественной энергии» [Коса 2012: 209]. Помимо этого, согласно турецким мифологическим представлениям, турки считают, что они сами произошли от волков. Так, например, тюркские народы в знак уважения к своему священному предку изображают фигуру волка на государственных символах; изображенный на переднем плане штандарта волк при этом символизирует державу [Коса 2000: 174-175].

¹⁵ Milliyetçi Hareket Partisi (Букв.: Партия Национального Движения)).

активно представленного в русской политической геральдике и символике, но никак не представленного в турецкой.

Подводя итог, можно сказать, что мы полностью разделяем взгляды Д.Б. Гудкова и М.Л. Ковшовой, считающих, что «в основе кодов культуры лежит миф» [Гудков, Ковшова 2007: 71]. Похожий тезис выдвигает Н.Г. Брагина, полагаящая, что «язык играет одну из ключевых ролей в создании и воссоздании мифов. <...> Вступая с ними во взаимодействие, он цитирует, редуцирует, трансформирует их, облекает в новые образы» [Брагина 2007: 280]. Таким образом, в нашем исследовании мы будем сосредотачиваться на выявлении и описании именно символического значения природно-ландшафтных объектов в составе фразеологических единиц.

Выводы по главе 1

- 1) В современной лингвистике в рамках антропологической парадигмы пристальное внимание уделяется изучению культурных факторов, влияющих на развитие и функционирование языка. Соответственно, проблема воплощения культурной семантики в языковом знаке разрабатывалась учеными в разных сферах науки – как в филологии, так и в семиотике.
- 2) Язык и культура находятся в тесной и неразрывной связи друг с другом. При этом “язык” выступает как орудие и условие существования культуры, а также как средство воплощения культурной информации в языковом знаке. Благодаря своей коммуникативной и символической природе “культура” становится исторической памятью, средством хранения и трансляции различной социальной и культурной информации.
- 3) Языковое сознание – высший уровень сознания, на котором различные ментальные структуры обретают языковое оформление.

- 4) Языковая картина мира – это совокупность представлений человека о мире, закрепленных в языковых знаках, запечатленных в языковых сущностях.
- 5) Мы, вслед за В.Н. Телия, понимаем под кодом культуры совокупность имен или их сочетаний, которые несут в себе дополнительные к собственным языковым значениям культурные смыслы, поэтому данные единицы естественных языков могут выступать в роли «тел» знаков языка культуры [Телия, 2006]. Природа и ландшафт, как фундаментальные элементы категории пространства, образуют один из базовых кодов культуры
- 6) Коды культуры занимают одно из центральных мест в национальном культурном пространстве и играют важную роль в формировании и структурировании культурного знания. Наиболее ярко культурная семантика единиц кодов культуры проявляется во фразеологизмах.
- 7) Язык (естественный) понимается нами как первичная семиотическая система, а код культуры – как вторичная семиотическая система. Именно поэтому единицы, которые принадлежат природно-ландшафтному коду культуры, обладают двумя значениями: «обыденным» и «символическим».

ГЛАВА 2. «ПРИРОДНО-ЛАНДШАФТНЫЙ КОД КУЛЬТУРЫ: ПРОБЛЕМА ОПИСАНИЯ»

2.1. «Мифология пространства в культуре»

Ввиду того, что язык не отражает мир механически, а в значительной степени влияет на модель мира, формирует ее, В.Н. Топоров подчеркивает необходимость учитывать влияние языка на «семантическое членение мира, языковую детерминированность описания экстралингвистической действительности» [Топоров 1994: 4-5].

Для целей нашего исследования чрезвычайно важной оказывается категория “пространства”, так как она является необходимой составной частью картины мира, «самой большой по своим масштабам, самой важной для восприятия мира и всей жизнедеятельности человека, а потому одной из самых существенных по своим последствиям для человека» [Кубрякова 1997: 26].

Е.Е. Яковлева подразделяет категорию “пространство” на 3 части: объективное, воспринимаемое и языковое. Объективное пространство – это то пространство, которое окружает человека. Воспринимаемое пространство – это то, как человек воспринимает окружающее его пространство, т.е. его субъективные представления об объективном пространстве. И, наконец, языковое пространство – это те относительные знания об окружающем пространстве, которые мы получаем посредством отражения действительности в естественном языке [Яковлева 2003: 11].

Согласно определению М. Хайдеггера, «“пространство” неоднородно, неравноценно, вторично по отношению к заполняющим его вещам» [Хайдеггар, 1991]. Соглашаясь с мнением М. Хайдеггера, аналогичную мысль проводит В.А. Подорога: «Вещь не становится “вещью” по месту, даваемому ей пространством, или по границе, заранее

отделяющей ее от других вещей; в противном случае пространство предсуществовало бы в качестве мировогоместилища вещей. Ведь для Хайдеггера вещь есть пестуемое в собирании пространство и ничем другим быть не может. “Место относится к вещи?” – это первое, и второе: “пространство получает свою сущность из мест, а не из “определенного пространства”» [Подорога 1995: 272].

Опираясь на тезис М. Хайдеггера, В.Н. Топоров утверждает невозможность существования независимого от вещей пространства, потому как свойство быть вещью является главной функцией пространства. Исследователь, видя особую роль вещей в процессе восприятия и описания пространства, пишет: «...вещи не только конституируют пространство через задание его границ, отделяющих пространство от непространства, но и организуют его структурно, придавая ему значимость и значение (семантическое обживание пространства)» [Топоров 2010: 326]. Таким образом, вещи создают пространство и делают представление о нем осмысленным.

Е.С. Яковлева приходит к следующему выводу: «Картина пространства в русском языковом сознании не сводима ни к какому физико-геометрическому прообразу: пространство не является простымместилищем объектов, а скорее наоборот, конституируется ими, и в этом смысле оно вторично по отношению к объектам» [Яковлева 1994: 20-21].

В.А. Подорога, на вопрос о том, «как мы мыслим пространство из него самого», находит ответ у М. Хайдеггера: «Мыслить пространство можно только благодаря языку. <...> всякая мысль о пространстве движется в пространстве самого языка. Силы языка, если ими овладеть, могут научить нас, как быть в пространстве» [Подорога 1993: 263-264].

Существуют многочисленные исследования, посвященные анализу категорий пространства в произведениях материальной и духовной

культуры, так как с древнейших периодов истории человечества пространство бытует в художественных и фольклорных произведениях, в глубинных пластах языка, в наскальных изображениях, в легендах, мифах и ритуалах разных народов. Первобытное представление о пространстве представлено в мифопоэтической архаичной модели мира. В.Н. Топоров, изучая архаические представления человека, выделяет следующие особенности категории пространства, воплотившиеся в мифопоэтической модели мира:

- 1) пространство оживотворено, одухотворено и качественно разнородно;
- 2) имеет неразрывную связь с вещами¹⁶, которые не только конструируют пространство, но и организуют его структурно;
- 3) пространство отделено от непространства;
- 4) пространство находится во взаимодействии со временем;
- 5) пространство потенциально членимо на составные элементы;
- 6) важнейшей категорией пространства является «путь», связующий периферию и отдельные объекты с высшей сакральной ценностью [Топоров 1988: 340-342];
- 7) матричность – способность пространства быть матрицей для всего, что в нем размещается;
- 8) измеримость – соответствие пространства некой мере; при этом измеренное дополнительно сокращает пространство [Топоров 2010: 326-328].

М.М. Маковский выделяет три типа мифопоэтической пространственной модели мира:

¹⁶ «Боги, люди, животные, растения, элементы сакральной топографии, сакрализованные и мифологизированные объекты из сферы культуры, совокупность всего, что так или иначе «организует» пространство, собирает его вокруг единого сакрального центра – мирового дерева, мировой горы или оси, пупа земли, алтаря, храма, креста» [Топоров 1988: 340].

- 1) гидроцентрическая модель (в центре Вселенной – мировая река);
- 2) дендроцентрическая модель (в центре мироздания – мировое дерево);
- 3) орологическая модель (в центре Вселенной – мировая гора) [Маковский, 1992].

Согласно концепции М.М. Маковского, мировая река категоризует и структурирует пространство по горизонтали, мировое дерево и мировая гора категоризуют и структурируют пространство, т.е. мир делится на три сферы: небо, землю, преисподнюю [Там же]. В то же время «мифопоэтическое пространство по горизонтали членится на части, соотносимые со сторонами света» [Аюпова 2011: 123].

Мифологическое пространство неоднородно в плане ценностной маркированности частей. Согласно концепции В.В. Иванова, для вертикальной модели пространства «земля и человек положительно отмечены по сравнению с преисподней и мертвецом и отрицательно отмечены по сравнению с небом и богом или богами» [Иванов 1974: 103]. В горизонтальной модели мира положительно отмечены восток и юг в противоположность северу и западу [Иванов 1974: 109-113].

Теперь нам необходимо обратиться к анализу языковых данных для понимания категории пространства, так как именно эти языковые сущности «отражают и объективируют то, что уже подвергалось когнитивной обработке человеческим разумом» [Кубряков 2000: 84].

Со времен Гумбольдта, полагавшего, что «язык сплетается из пространства» [цит. по: Подорога 1993: 11], отражение пространственных представлений человека в языковых данных привлекает к себе внимание многих лингвистов (В.Н. Топоров, Вяч. Вс. Иванов. Н.И. Толстой, С.М. Толстая, Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский, Н.Д. Арутюнова, В.Н. Телия,

Е.С. Яковлева, Т.В. Цивьян, Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров, В.Г. Гак и др.).

В.Г. Гак, исследуя семантику пространственных представлений в разных языках, считает, что “пространство” есть «одна из первых реалий бытия, которая воспринимается и дифференцируется человеком. Оно организуется вокруг человека, ставящего себя в центр макро- и микрокосмоса» [Гак 2000: 127]. Соответственно, человек не мыслит себя вне пространства, помещая всегда собственное «Я» в центр мироздания. Именно поэтому «самым продуктивным и универсальным инструментом описания, представления, изображения и выражения оценки происходящего во внешнем и внутреннем мире стал сам человек – его неотторжимая собственность: *голова, шея, спина, глаза, язык, нос* и др.» [Рябцева 2000: 112-113].

Представления о пространстве восходят к архетипической форме осознания мира. Именно поэтому для нашего исследования чрезвычайно важными оказываются пространственные метафоры.

В своей работе мы будем ориентироваться на определение понятия “метафоры”, предложенное Дж. Лакоффом и М. Джонсоном. Итак, метафора – это «понимание и переживание сущности одного вида в терминах сущности другого вида» [Лакофф, Джонсон 2008: 27]¹⁷. При этом ученые выделяют следующие основные типы ориентационных метафор, связанных с ориентацией в пространстве: «верх – низ», «внутри – снаружи», «передняя сторона – задняя сторона», «на поверхности – с поверхности», «глубокий – мелкий», «центральный – периферийный» [Лакофф, Джонсон 2008: 35]. Исследователи приходят к выводу о том, что «такие метафорические ориентации не произвольны. Они основаны на

¹⁷ Здесь и далее отрывки из работы Дж. Лакоффа и М. Джонсона даны в переводе А.Н. Баранова и А.В. Морозовой [Лакофф, Джонсон 2004].

нашем физическом и культурном опыте. Хотя полярные противопоставления “верх – низ”, “внутри – снаружи” и т.п. по сути являются физическими, основанные на них ориентационные метафоры различаются от культуры к культуре. Например, в некоторых культурах будущее находится как бы впереди нас, а в других оно – за нами» [Там же].

Действительно, культурный опыт, принадлежащий тому или иному народу, отличается от опыта другого народа. Поэтому пространственные представления варьируются от одной культуры к другой. В качестве примера мы рассмотрим метафоры пространственной ориентации типа «верх – низ», которые были подробно изучены Е.С. Яковлевой.

Исследователь полагает, что «категория дистанции в русском языке связана с горизонтальной ориентацией пространства. <...> ведь картина, в принципе, может быть и другой – например, для языков горных народов» [Яковлева 1994: 35]. Иллюстрируя это, исследовательница проводит цитату из работы С.А. Крылова: «в будухском языке стратификация по вертикальной оси накладывается на дистанционные значения: слово может одновременно характеризовать местоположение объекта по линии близости/дальности и по вертикальной ориентации, например, *ase* значит ‘тот далекий, ниже меня’» [Крылов, 1984].

Концептуализация пространства и вербализация соотносимых пространственных представлений обуславливаются окружающей человека природой. Можно заметить, что русский и турецкий народы, воспринимая природные явления по-разному, называли их разными именами. Приведем яркий пример для иллюстрации данного утверждения. С давних пор восточнославянские народы живут на территории равнин, то есть на ровном пространстве, которое местами покрыто лесом. Переход же из одного места в другое занимал много времени и был опасен. По этой причине многие русские, ведшие оседлый образ жизни, не видели гор или

морей. Как результат, русские, привыкшие к ровным поверхностям, стали называть ‘горой’ (‘dağ’) или ‘горкой’ (‘dağcık’) такие природные ландшафты, которые турки называют ‘холмом’ (‘tepe’) или ‘подъемом’ (‘yokuş’). Таким образом, в следующих примерах под ‘горой’ подразумеваются ‘холм’ или ‘подъем’: подниматься в гору (горку), спускаться с горы (горки), кататься с горы на санках:

Однажды, в студеную зимнюю пору

Я из лесу вышел, был сильный мороз.

Гляжу, поднимается медленно в гору

Лошадка, везущая хворосту воз [А. Некрасов].

Получается, «в русском языке даже маленький ‘холм’ называется горой/горкой, что нельзя сказать о турецком языке. Слово ‘холм’ используется в речи редко» [Demiriz 2009: 22-23].

Функциональные ориентиры существенно различаются в равнинном и горном языковых сознаниях. При этом Т.В. Цивьян утверждает, что «для горного сознания пространство структурируется по вертикали (среди балканских языков, характеристика наречия “далеко” может использоваться для обозначения семантики “высоко”, при этом по такой системе семантических отношений “высоко” выступает символом труднодоступности пространства), а для равнинного сознания вертикальность в пространстве, характеристики “низко/высоко” задают иные ассоциации» [Цивьян, 1990].

По словам Т.В. Цивьян, в основе архетипической модели мира лежит система бинарных оппозиций, представляющих основные параметры Вселенной: пространственные, временные, причинные, этические, количественные, семантические, персонажные. «Набор бинарных оппозиций обычно включает в себя пары противопоставленных друг другу

признаков, имеющих соответственно положительное и отрицательное значение, например, верх – вниз, правый – левый, близкий – далекий (связано со структурой пространства); день – ночь, весна – осень (со структурой времени) и др. <...> На основе этих наборов двоичных признаков конструируются универсальные знаковые комплексы, с помощью которых и усваивается мир» [Цивьян 2009: 5-6].

Метафорические смыслы, порожденные пространственными терминами, задаваемыми природно-ландшафтными объектами, отражают важнейшие фрагменты русской и турецкой пространственной картины мира. Через эти природно-ландшафтные объекты пространство может по-разному восприниматься в разных культурах, особенно под влиянием мифологического осмысления мира.¹⁸

‘Гора’ в турецкой лингвокультуре ассоциируется с великим началом жизни, основанием бытия, воспринимается как источник рода человеческого и символ родины. Космогонические воззрения тюрков обусловили поклонение горам. Кроме того, в турецкой мифологии ‘гора’ «ассоциируется с местом рождения, колыбелью бытия. Горные вершины, которые считались священными, турки наделяли специальными именами. Вот некоторые из этих имен: “Земной Бог”, “Гора Отукен” (место слияния горы с небом), “Великая гора”» [Beydili 2005: 145-149]. Согласно некоторым мифологическим представлениям, горы могли расти из года в год и даже перемещаться с одного места на другое. ‘Гора’ считалась живым существом. Кроме того, важное место в турецкой мифологии

¹⁸ «Мифологическое мышление, как пишет М.М. Маковский, – это особый вид мироощущения, специфическое, образное, чувственное представление о явлениях природы и общественной жизни, самая древняя форма общественного сознания» [Маковский 1996: 15]. «Основными свойствами мифологического осмысления окружающего мира является то, что «все эти объекты, явления, процессы, аспекты и сам человек мыслятся не в отдельности (то есть изолированно друг от друга), а в совокупности своих связей и отношений в пределах целостной, объединяющей их реальности. Следовательно, основу мифологического осмысления составляет недифференцированное восприятие мира, так называемый первобытный синкретизм» [Зыкова 2010: 91].

«занимала “горная душа”. Люди верили, что души гор защищают землю и родину» [Там же]. Это мифологическое представление находит отражение в турецком языке: *Dağlara taşlara* (букв.: *горам камням*). Этот фразеологизм используется, когда речь идет о неприятной ситуации, когда говорящий желает, чтобы неприятное событие происходило как можно дальше, ближе к горам, так как «горный дух выступает спасителем земли и родины; помогает людям и ограждает их от нападения и враждебных действий злых духов» [Erdoğan, 2007].

Помимо этого, в турецкой культуре существует мифологическая гора, которая называется ‘гора Каф’. В турецком языковом сознании, данный мифологический образ символизирует волшебное, райское место, полное достатка. По турецким мифологическим представлениям, ‘гора Каф’ – это «сказочная гора, которая окружает мир со всех сторон; данное представление находит отражение, например, в сказках или сакральных текстах» [Beydilli, 2005]. По мифологическим представлениям, ‘гора Каф’ отделилась от человеческого мира непреодолимым расстоянием» [Erdoğan, 2007]. Именно поэтому в турецком языковом сознании ‘гора Каф’ выступает в роли эталона максимальной удаленности следующим образом: ‘*за горой Каф*’.

По турецким мифологическим представлениям, ‘лес’ ассоциируется с множеством, смешанностью, запутанностью, с недоброжелательностью и т.д. В турецкой мифологии ‘лес’ воспринимается как место обитания злых духов, место, покинутое Богом – антоним объекта ‘гора’. Вышеперечисленные представления о ‘лесе’ как о неосвоенном человеком и о чужом для него пространстве находят свое отражение в турецком языке: *Orman taşlamak* (Букв.: *Забросать камнями лес*) со значением ‘*пытаться узнать и понять мнение кого-л. косвенным путём*’), так как в

образе данного фразеологизма лежит архетипическая оппозиция «свой» – «чужой».

«Для русских горы – это нечто чуждое, враждебное, опасное, место обиталища злых сил. Достаточно вспомнить Змея Горыныча, прилетающего с ороchonских гор, или то, как изображено царство Кашея в известном кинофильме “Кашей Бессмертный”, весьма точно, на наш взгляд, воспроизводящем стереотипы национального сознания. Если лес (как, кстати, и его хозяин медведь) для русских амбивалентен и многозначен – он кормит, спасает, одаривает, но в то же время таит опасность, губит (достаточно вспомнить многочисленные вариации известного фольклорного сюжета, получившего воплощение, например, в кинофильме “Морозко”), то горы всегда выступают под знаком чуждости. Характерно, что восточнославянские языческие боги не живут в горах, в отличие от обитателей древнегреческого Олимпа» [Гудков 2007: 78]. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что в русской культуре, с одной стороны, ‘лес’ связан с представлением о полезном пространстве для удовлетворения определенных потребностей человека, а с другой стороны, ‘лес’ представляется как «чужое» и «враждебное» человеку пространство, таящее в себе опасности и угрозы. Эти амбивалентные представления ярко отражаются в следующих фразеологизмах: во-первых: *кто в лес, кто по дрова* со значением ‘несогласованно, вразнобой’ и др., во-вторых: *темный (дремучий) лес (для кого)* со значением ‘нечто непонятное, непостижимое, неясное, сложное, запутанное’. В основе образа первого фразеологизма лежат архетипические противопоставления «общее – частное», «частное – целое» и «свое – чужое», образ второй единицы соотносится с архетипической оппозицией «свет – тьма».

В.В. Красных особо утверждает, что «русское пространство строится в основном по горизонтали, и членение на “свой мир – чужой мир”

располагается в первую очередь на горизонтальной оси» [Красных 2002: 238-239]. Это положение подтверждается в наблюдениях Г. Гачева: «Национальный образ пространства прекрасно выражает язык. Например, болгарское слово, соответствующее русскому “приблизительно” – “горе – долу” (буквально: “вверх – вниз”). Помимо того, что “близить” – горизонтально направленное движение, сама приставка “при” еще указывает на бок, подход к точке со стороны. <...> В определенной, замкнутой и плотной Болгарии движение уходит в рост <...> Его модель – вырастающий стебель. А модель русского движения – дорога. Это основной организующий образ русской литературы» [Гачев 2008: 218-225].

О.П. Ермакова, хотя и не отрицает факт равнинного мышления российских людей или даже равнинной религиозности, однако считает, что «метафорическое использование возвышенностей и их частей можно найти во всех сферах отражения бытия: пространства, времени, жизни в ее течении и фразах, человека как индивидуума. Метафора представляет жизнь и как движение по горе: жизнь до середины – движение в гору (ср. также на подъеме, на крутизне, на вершине), после – под гору, с горы, под уклон, на склоне и т.д.» [Ермакова 2000: 292].

На основании рассмотренных нами примеров можно сделать вывод о том, что турецкое пространство строится в большой степени по вертикали, и членение мира на «свой – чужой» накладывается в основном на вертикальную ось. Помимо этого, мы полагаем, что вертикаль для турецкого народа изначально связана с религиозными представлениями: на небе – бог, под землей – преисподняя или на небе – рай, под землей – ад.

Русский же народ структурирует пространство в значительной степени по горизонтали, возможно, под влиянием бескрайних просторов,

так как русский человек со всех сторон чувствует себя окруженным обширными пространствами. Это закреплено в языковых данных.

Мы отобрали для нашего исследования те фразеологические единицы, которые соотносятся через входящие в их состав лексемы-компоненты с природно-ландшафтным кодом. Отбор проводился на основе восприятия «горы» как оси мира. Следовательно, по такой оси мы делили землю на 3 части: поверхность земли («поле»); над землей («гора», «скала», «лес» и др.); под землей («пропасть», «омут», «болото» и др.). Также природно-ландшафтные объекты четко делятся на сушу и воду («море», «река», «озеро»).

2.2. «Природно-ландшафтный код в системе естественного языка»

Как уже отмечалось, одно из основных понятий современной лингвокультурологии – код культуры – находится в процессе разработки как в теоретическом, так и научно-методологическом плане. «Коды культуры тематически объединены на основе свойств и действий самого человека, животного, растительного и т. п. миров, мира предметного (натуральных или сотворенных человеком «вещей»), природно-ландшафтного или духовно-религиозного и под.» [БФСРЯ 2006: 13]. Итак, главным объектом нашего исследования является «природно-ландшафтный код»; он является одним из базовых кодов культуры, и в данном исследовании мы постараемся проработать некоторые аспекты данного кода и определить его место среди других кодов культуры.

В данном исследовании мы рассматриваем “мир” как взаимодействие человека и окружающей его среды. Как пишет В.В. Красных, «через осознание себя человек пришел к описанию мира, экстраполируя свои знания о себе самом на окружающую действительность. Через окультуривание и осознание окружающего мира человек вернулся к описанию самого себя, “применяя”, “примеряя” и

“накладывая” на себя знания об окружающем мире» [Красных 2003: 298-299]. «Переработка информации о мире человеком предполагает дешифровку осмысленного сообщения, что вводит нас в ситуацию акта коммуникации человек – природа» [Топоров 2010: 26].

По этому поводу М.Л. Ковшова пишет: «Мир – природа, артефакты, внешние качества и внутренние свойства человека – приобретают второй семиотический, культурный, смысл, который возникает из небуквальных смыслов вещей», соответственно, «мир становится вторичным, так как он освобождается от своей физической, материальной природы, чтобы обрести в представлении человека иную, социальную (моральную) или духовную (нравственную) мотивацию», следовательно, «реалии мира, награжденные культурным смыслом, становятся культурными знаками – воспринимаются и могут использоваться в определенной ситуации именно в этом их вторичном качестве» [Ковшова 2012: 173].

«Природа создана для человека, он же, неустанно трудясь, творил “вторую природу” – пространство культуры. По происхождению своему культура не может быть вне природы. Без природы не было бы культуры, потому что человек, живущий в природном окружении, созидает свой искусственный, рукотворный мир, используя ресурсы природы» [Гуревич 2008: 32]. При освоении человеком окружающей среды, особенно природно-ландшафтных объектов, происходит процесс вхождения природных элементов в состав мыслимого, при этом природные элементы «оставляют следы в материи философского письма – подобно прожилкам в мраморе. Мысль не может существовать вне своего места, ей небезразлично собственное местоположение в структуре бытия» [Подорога 1993: 248]. Из вышесказанного следует, что природа, будучи одним из базовых понятий науки, антропологии и культуры, образует один из базовых кодов культуры. Таким образом, природный код, в свою

очередь, как наиболее важный код культуры в процессе организации культурных знаков с позиции лингвокультурологического исследования состоит из других компонентов – это, прежде всего, “природно-стихийный” и “природно-ландшафтный” коды культуры.

Согласно авторам Большого фразеологического словаря русского языка (2006), природно-стихийный код культуры – это совокупность имен (и/или их сочетаний) явлений природы, выполняющих свои функции в роли знаков «языка» культуры. «Ядром стихийного кода можно считать единицы, выстраивающиеся в следующие системные оппозиции: “земля – небо / воздух”, “земля – вода”, “вода – огонь”; обусловленные этим кодом мифологические значения актуализуются, например, во фразеологизмах *звезд с неба не хватает, с луны / с неба свалиться, как сквозь землю провалился, пойти в огонь и в воду* и т. п. Стихийный код охватывает такие природные явления, как ветер, дождь, снег, мороз и др. (*ветер в голове, мороз по коже, как прошлогодний снег, как молнией пронзило, как громом поразило* и др.)» [Кольовска 2014: 55].

Природно-ландшафтный код культуры занимает одно из центральных мест наряду с иными культурными кодами (соматическими, предметными, гастрономическими и др.). Вслед за В.Н Телия, мы считаем, что «природно-ландшафтный код представляет собой совокупность имен и/или их сочетаний, обозначающих природные объекты или их части – элементы ландшафта, в том числе – освоенные человеком в их отдельном бытии или диспозиции – взаиморасположении» [Гудков, Ковшова 2007: 97]. Приведём некоторые примеры фразеологизмов, отражающих культурные представления, связанные с природно-ландшафтными объектами: *Ищи-свищи (ветра в поле) <ищи ветра в поле>; Попасть в омут <с головой>; На краю пропасти; Молочные реки и кисельные берега; Море по колено и др.*

Представления о мире в разных культурах различны; особую роль играют природные условия и рельеф местности, так как «каждый географический рельеф имеет свою собственную поэтическую характеристику, которая в полной сохранности дошла до наших дней» [Колесов 2000: 225]. Именно так закрепляются эти представления в языке. «Всякий ландшафт, <...> несомненно, воспитывает народное чувство, своими очертаниями сильно действует на нравственное существо человека, неотразимо западает в его душу и содействует образованию его характера, настроения, всего мирозерцания» [Шмурло, 1924].

Таким образом, на основе проведенного лингвокультурологического анализа можно сделать следующий вывод: «центральными объектами» в системе природно-ландшафтного кода культуры являются элементы ландшафта ('гора', 'лес', 'море', 'река', 'поле' и др.). В нашем исследовании именно данные элементы будут в центре внимания.

Выводы по главе 2

- 1) Категория пространства является одним из главных фрагментов картины мира того или иного лингво-культурного сообщества. Она тесно связана с мировоззрением, на основе которого развивается. Так как данная категория получает свое отражение в языковых единицах, ключ к ее пониманию следует искать в анализе языковых данных; языковые сущности отчетливо отражают представления о пространстве, полученные человеком после когнитивной обработки.
- 2) Представления о пространстве, сформировавшиеся в мифопоэтической модели мира, соотносятся с древнейшими архетипическими и мифологическими представлениями, возникшими в процессе освоения мира человеком. Однако эти

представления, возможно, проявляются по-разному в разных культурах, в зависимости от географических свойств ареала обитания и от разных способов мифологического осмысления мира.

- 3) Национально-культурная специфика ярко проявляется в природно-ландшафтном коде русской и турецкой лингвокультур. Так, «ядром» природно-ландшафтного кода русской и турецкой лингвокультур можно считать такие лексемы, как «гора», «лес», «море», «река», «поле». Несмотря на то, что они являются близкими словами в денотативном аспекте значения, они могут различаться по своим символическим значениям в различных языках.
- 4) Выделенные выше единицы природно-ландшафтного кода культуры обнаруживаются в составе фразеологических единиц, которые наиболее наглядно отражают языковую специфику русской и турецкой лингвокультур.

ГЛАВА 3. КОМПЛЕКСНЫЙ АНАЛИЗ ПРИРОДНО- ЛАНДШАФТНЫХ ОБЪЕКТОВ НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОГО И ТУРЕЦКОГО ЯЗЫКОВ

3.1. Анализ фразеологизмов в лингвокультурологическом аспекте

Для анализа фразеологизмов в рамках лингвокультурологического подхода В.Н. Телия предложила два важных постулата. Первый постулат состоит в том, что «носители языка владеют – более или менее осознанно – знанием прецедентных относительно культурно значимой информации текстов или языковых сущностей, которые и могут служить источниками культурно-национальной интерпретации фразеологизмов» [Телия 1996: 214]. Следовательно, ученый выделяет следующие источники культурно значимой интерпретации фразеологизмов:

- 1) ритуальные формы народной культуры, такие, как сватовство, поминки, поверья, мифы, заклинания и т. п.;
- 2) пословицы – мощный источник интерпретации, поскольку они, передаваясь из поколения в поколение, несут в себе специфику языка обыденной культуры, который формировался веками, и в котором отражаются все категории и установки жизненной философии народа – носителя языка;
- 3) система образов-эталонов, запечатленных в ходячих устойчивых сравнениях. Эти традиционные, т.е. воспроизводимые из поколения в поколение, эталонные сравнения не только отражают мировидение, но и, что более важно, связаны с миропониманием;
- 4) слова-символы или слова и словосочетания, получающие символическое прочтение;
- 5) теософские тексты. Религиозное миропонимание с его нравственными установками, догмами и ритуалами являлось

стержневой системой духовных поисков и земной жизни народа, накладывая отпечаток на все сферы деятельности человека;

- 6) литература, философия и другие направления в интеллектуальном достоянии нации;
- 7) крылатые выражения, возникающие посредством цитирования произведений русской классики, а также политически-лозунговый дискурс. Такой вид источников является страноведчески маркированным;
- 8) привычки, приметы или, другими словами, внутриязыковой ресурс культурно-национальной интерпретации [Телия 1996: 240-252].

В.Н. Телия отмечает, что ««при лингвокультурологическом анализе не только возможна, но и необходима соотнесенность со всей палитрой источников культурной интерпретации, что позволяет к тому же избежать абсолютизации каждого из них при определении культурной коннотации» [Телия 1996: 252].

Второй постулат заключается в «соотнесенности фразеологизмов “языком культуры” в лингвокультурологическом аспекте, может быть выявлена, как общее правило, только на достаточно представительных массивах идеографических полей (типа ‘свойства лица’, ‘чувства’, ‘интеллектуальные способности и состояния’, ‘поведение’, ‘пространство’ и т.п.)» [Телия 1996: 239].

Особенно на фоне идеографических группировок, как пишет В.Н. Телия, «может быть обнаружена базовая метафора, служащая посредником между языковой и культурной компетенцией носителей языка: она как бы указывает на то категориально-культурное пространство, в котором интерпретируются внешне, казалось бы, несводимые образные основания идиом и слов» [Телия 1996: 253]. В процессе расшифровки значений фразеологизмов-идиом особую роль играет культурно-национальная

мотивированность, в которой проявляются характерные для мировидения народа культурные установки, являющиеся своего рода эталонами, символами, стереотипами и т.п.

В.Н. Телия выделяет два типа мотивированности фразеологизмов-идиом: 1) мотивированность буквальная – через прямое значение образного основания; 2) мотивированность косвенная, создается на основе ассоциативно-парадигматических отношений. Исследовательница указывает также, что «базовая метафора всегда просматривается как фигура на фоне ассоциативно-групповой мотивированности» [Телия 1996: 259]. По словам исследовательницы, «только концептуально-идеографически скомпонованные образы могут прояснить связь мировидения с менталитетом» [Там же, с. 260].

На основании вышеуказанных источников культурно значимой интерпретации и применения принципов концептуально-идеографического анализа авторским коллективом разработан и опубликован лингвокультурологический словарь под редакцией В.Н. Телия (Большой фразеологический словарь русского языка – 2006).

Важно, что в культурологическом комментарии вышеуказанного лингвокультурологического словаря образ фразеологизма в целом или отдельных его частей рассматривается в аспекте соотнесенности его с:

- 1) древнейшими пластами культуры; архетипическими противопоставлениями; мифологическими представлениями об устройстве мира; конкретными текстами мифов; ритуалами (в том числе – их рефlekсами – обычаями, оберегами и т.п.); а кроме этого – библейскими слоями культуры;
- 2) фольклорно-литературными источниками;
- 3) кодами культуры;
- 4) различными видами тропов;

- 5) языком культуры, т.е. указание на ту роль, которую выполняет образ фразеологизма в целом или отдельные его компоненты как знаки языка культуры»
- 6) кроме того, в содержание культурологического комментария включаются этимологическая и страноведческая справки, типы текстов (дискурсов) и образные аналоги в других языках [Телия 2006: 772].

Итак, данное исследование, проведенное, в том числе, с опорой на постулаты В.Н. Телия и алгоритм анализа фразеологизмов, разработанный авторским коллективом БФСРЯ, ориентировано на выявление и описание культурно-национальных коннотаций, в которых проявляются культурные смыслы в виде представлений, знаний и ассоциаций, и соотнесение их с эталонами, стереотипами, символами и другими культурными знаками (обычаями, поверьями и т.п.) русского и турецкого народов.

3.2. Комплексный анализ языковых единиц природно-ландшафтного кода культуры русского и турецкого языков

Данная работа основывается на результатах сопоставительного анализа фразеологических единиц русского и турецкого языков. В ходе данного исследования нами были отобраны фразеологические единицы, соотносимые через лексемно-компоненты с природно-ландшафтным кодом культуры.

Отбор языковых единиц проводился на материале фразеологических словарей русского языка (БФСРЯ 2006; Телия 1995; ФСРЯ 1968; ФСРЛЯ 1995), словарей пословиц и поговорок русского языка (Даль 2001; Аникин 1988; Мокиенко, Никитино 2007; Жуков 2000), а также толковых словарей русского языка (Даль 1955; Ожегов 2014; Ожегов, Шведова 2006); на материале фразеологических словарей турецкого языка (Aksoy 2013; Saraçbaşı, Minnetoğlu 2002; Özdemir 2000; Yıldırım 2014), словарей

пословиц и поговорок турецкого языка (Yurtbaşı 2008; Yıldırım 2014; Aksoy 2013), а также толковых словарей турецкого языка (Doğan 2011, Türkçe sözlük 1998).

В данном исследовании мы придерживаемся основных принципов словарного описания фразеологических единиц, которые были разработаны научным коллективом «Большого фразеологического словаря русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий» (БФСРЯ 2006). Так, в процессе описании фразеологических единиц нами были выделены следующие рабочие уровни:

- 1) толкование отобранных нами фразеологических единиц;
- 2) примеры употребления этих данных в русском и турецком языках;
- 3) собственно культурологический комментарий к ним;
- 4) выводы по каждому проделанному анализу.

Следует заранее оговорить, что природно-ландшафтные объекты ‘поле’, ‘озеро’ и ‘скала’ не вошли в основную часть анализа, поскольку каждый из этих объектов имеет невысокое культурологическое значение либо в русском, либо в турецком языке. Лингвокультурологический анализ фразеологических единиц с вышеуказанными компонентами представлен в Приложении.

ГОРА

(Как/будто/словно/точно) гора с плеч (свалилась) означает ‘ощутить полное облегчение’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц избавились от волнений, переживаний, от чего-либо обременительного и тягостного. Говорится с одобрением.

Образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘гора’, а также с архетипическими оппозициями «легкий – тяжелый», «верх – низ». С одной стороны, ‘гора’ становится

символом каких-либо тяжелых дел, требующих физических и душевных усилий, напряжения для человека. Подтверждение этому находим в русских поговорках и афоризмах: *В гору-то семеро тащат, а с горы и один толкнёт; лучше низом, нежели горою; умный в гору не пойдет, умный гору обойдет* и др., с другой стороны, компонент ‘плечи’ соотносится с телесным кодом культуры и оказывается связанным с представлением о физической силе (ср.: *Косая сажень в плечах, могучие плечи*), именно на плечо (плечи) падает основная нагрузка при переносе тяжестей (*тащить на своих плечах, подставить плечо*).

Слава богу, что прислали тебя! Как гора с плеч. А я, признаться, опасался, что пришлют какого-нибудь шустрого обормота из молодых да ранних, который и переговоры-то вести не способен. [Семен Данилюк. *Бизнес-класс* (2003)]. *Ой, и мы тоже вчера закончили марафон подготовки к школе. Как гора с плеч. Всё закупили.* [Наши дети: *Подростки* (2004)].

Горой стоять [встать] за кого/что означает: ‘защищать, отстаивать кого-либо или что-либо, прикладывая к этому все свои силы’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц готовы со всей решительностью вступить за что-либо или кого-либо и до последнего отстаивать то, что им дорого. Говорится с одобрением.

Образ фразеологизма основывается на древнейших формах осознания мира, для которых характерно противопоставление «своего – чужого». Данная единица соотносится через компонент ‘гора’ с природно-ландшафтным кодом культуры, в котором она символически выступает как граница между «своим» и «чужим» пространством. В данном случае ‘гора’ осознается как эталон незыблемости, безопасности благодаря большому объему и абсолютной неподвижности (вспомним выражение *если гора не идет к Магомету, то Магомет идет к горе* и поговорку *Гора с горой не*

сойдется). Фразеологизм содержит природную метафору, в которой человек, убеждённо отстаивающий какие-либо позиции, уподобляется 'горе' (*горой* = как гора).

Капелло горой стоял за Терри! Но Аршавина капитаном не оставит [Советский спорт, 03.08.2012]. Прохор хоть и добрый был, но такой здоровуший, что в драках с чужаками не знал равных, горой стоял за товарищей [Митьки. Три кота (1992)].

Горы [гору] (с)воротить [свернуть] // горами [горы] ворочать имеет следующее значение: 'совершать значительные дела, поступки'. Имеется в виду, что лицо или группа лиц готовы приложить огромные усилия ради достижения цели. Говорится с одобрением. «Данная единица возникла на основе изречения "Вера горами движет", восходящего к евангельскому тексту (Матфей) о том, что человек, имеющий веру, может повелеть горе перейти с одного места на другое, и это произойдет» [Бирих А.К., Мокиенко В.М., Степанова 2005: 155].

Компонент фразеологизма 'гора' соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры, в котором 'гора' выполняет роль эталона «огромности», «масштабности». Через глагол 'ворочать' актуализируется представление о невероятных усилиях и стремлениях для достижения каких-либо целей. Кроме того, через данный компонент единица приобретает характер гиперболы: физическая сила человека преувеличивается, причем это метафорически переносится и на моральную силу.

Если б они свою настойчивость да изворотливость на дело обернули, тут такие каналы нарубить можно, такие горы своротить... [Юрий Трифонов. Утоление жажды (1959-1962) // Ю. В. Трифонов. Утоление жажды, 1970]. Всегда, когда я смотрю Чаплина, я как бы

заряжаюсь свежей энергией и готов горы своротить [Родион Нахапетов. Влюбленный (1998)].

(Надеяться на кого-либо) как на каменную гору означает ‘быть абсолютно уверенным в надёжности кого-либо или чего-либо’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц убеждены в ком-либо, не сомневается в этом человеке, может на него положиться. Говорится с одобрением.

В этом фразеологизме компоненты ‘гора’ и ‘камень’ соотносятся с природно-ландшафтным кодом культуры. При этом ‘гора’ уподобляется по отношению к человеку, которому можно доверять полностью. Эта ассоциация осуществляется через компонент ‘камень’, чьи природные свойства – «твёрдость», «прочность» – осмысляются как надёжность того или иного лица. Здесь опять же необходимо апеллировать к массивности горы, благодаря которой она и служит преградой от напастей, закрывает от чего-либо (ср.: *Как за каменной стеной*).

Неужели и в сердце Бори ничего не осталось от нашей молодости? Нет, не осталось. Я закрыл глаза. Самое страшное — разувериться в человеке, на которого надеешься как на каменную гору [С. Данилов. Лиственница]. На училище я надеялся, — сказал Р.Я. Малиновский, — как на каменную гору. Не имея достаточно вооружения, неся большие потери, оно сумело удержать левый берег Днепра [http://www.pzaku.net/homepage/?page_id=82].

Обещать/сулить золотые горы означает ‘обещать кому-либо что-либо в изобилии’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц дают обещания, которые они не способны выполнить. Говорится чаще с неодобрением.

В этом фразеологизме ‘гора’ выступает в роли эталона чего-либо максимально большого, объёмного. Это древнее выражение связано с

представлениями греков и римлян о несметных сокровищах восточных королей, особенно персидских. Употребление слова ‘гора’ в составе фразеологизма обусловлено тем, что золото, как и другие металлы, добывают в рудниках. Вероятно, что эта фраза пришла в русский язык из современных европейских языков. Помимо этого, образ фразеологизма соотносится с природно-вещным кодом культуры через компонент ‘золотой’ (= из золота), который с древнейших времен символизирует богатство, материальные и духовные ценности и благополучие человека, и, следовательно, его употребление вместе с компонентом ‘гора’ обозначает ‘большое количество чего-либо ценного’. Важно, что в русских мифологических представлениях ‘золото’ символически связывается с долговечностью, богатством. Следовательно, золото оказывается знаком изобилия и удачи, что находит отражение в величальных песнях, гаданиях, колядках и сказках и т.д. Золотые горы – несуществующее явление в природе, нечто неправдоподобное, поэтому появляется связь с ненадежными, невыполненными обещаниями, что также характерно для русских пословиц: *Не сули с гору, а подай впору; Я и сам золотыми горами отдам* [Даль 1955: I, 375–376].

*У меня так сестру обманули — она закончила колледж на отлично, при поступлении **обещали золотые горы** без экзаменов в ВУЗ и т. д. А когда закончила — всё только на общих основаниях. [Наши дети: Подростки (2004)]. Словом, **обещает** ей **золотые горы**, подводит к своей жене и дочери, те тоже восхищаются её голосом, тоже уговаривают ехать в Петербург, тоже **сулят золотые горы**, жить она будет у них, ни в чём не будет нуждаться, станет знаменитой певицей. [Анатолий Рыбаков. Тяжелый песок (1975-1977)].*

Как гора – данное устойчивое словосочетание имеет значение ‘кажущийся очень большим’. Имеется в виду, что нечто представляется масштабным, внушительным по размеру.

Образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘гора’, который выступает в качестве эталона огромности, крупности и т.д., уподобляется человеку, а человек – горе.

Вдруг он встал на этом острове, огромный, как гора: он был бородат, статен и полугол и мог убить любого, кого хотел. [Егор Радов. Змеесос (2003)]. У меня внезапно создалось впечатление, что она вознеслась высоко надо мною, что она нависает надо мной, как гора, утяжеляя все мои движения. [Людмила Петрушевская. Сети и ловушки (1987)].

Представление о ‘горе’ как масштабном объекте характерно также и для русских пословиц. Напр.: *Бес качает горами, не только нами; силен враг, и горами качает (а людьми что вениками трясет); муравей не велик, а горы копает; золотые горы – подставляй полы; гора родила мышь* (Даль В.Н. *Пословицы и поговорки русского народа*. М., 2001).

Семантически фразеологизм **Не за горами (1)** можно определить как ‘находящееся недалеко, рядом, близко’. Имеется в виду, что тот или иной объект (чаще неодушевленный) находится близко к говорящему. Подразумевается локус, доступный человеку, который можно достичь без труда.

Данный фразеологизм соотносится с природно-ландшафтным (через компонент ‘гора’) и пространственным кодами культуры, т.е. с совокупностью имён природных объектов, являющихся ориентиром в создании пространства для человека и задающих систему его измерений.

Звал бы на помощь управление. Оно не за горами, и хорошая дорога теперь к нему идёт (В. Аждаев, далеко от Москвы). Постой, кума, постой! Не сердись. Еще успеешь дома-то быть: дом-от твой не за горами. Вот он! [А.Н. Островский. Гроза (1860)].

Не за горами (2) может также означать ‘скоро, в ближайшем будущем’. Имеется в виду, что что-либо (как правило – важное событие) должно случиться в обозримом будущем, причем ожидание его сопряжено либо с радостью, либо с заботами.

Образ фразеологизмов восходит к древнейшим формам коллективно-родового сознания при категоризации и моделировании пространства «Мир-Хаос» в процессе культурного освоения окружающей среды человеком, при этом время метафорически уподобляется пространству. Изначально это выражение употреблялось тогда, когда говорили о зиме или осени и т.п. Зародилось в горной местности: «за горами часто бывает уже осень (зима), а в данном селе (месте) еще тепло. Только когда осень (зима) перевалит через горы, тогда можно сказать, что «осень (зима) не за горами», т.е. скоро придет в это село» [Бирих, Мокиенко, Степанова 2005: 154].

К сфере образования прямо или косвенно причастны около 39 миллионов человек, и выборы не за горами. [Вадим Аванесов. Нелегитимный эксперимент в образовании (2003) // «Независимая газета», 2003.03.31]. Вчера с грустью думал о том, что детство уже пролетело, надо идти в старшие классы, сдавать выпускные... потом школьный бал, аттестат, а там и старость не за горами [С. Атасов. 1000 золотых анекдотов (2003)].

На Кудыкину гору (прост., шутл. или ирон.) – данный фразеологизм употребляется в ответ на вопрос «Куда идешь?» при отсутствии желания

отвечать. Подразумевается, что говорящий не хочет давать прямого ответа на вопрос спрашивающего или же (реже) не знает его (идет «куда глаза глядят»). Существуют две основные гипотезы происхождения данного фразеологизма. Согласно первой, «оборот родился в среде охотников или рыбаков и связан с запретом-табу на определенные слова. Первоначально представлял собой ответ охотников на нежелательный для них вопрос о том, в какое место они отправляются на охоту, ибо по существовавшему в те времена поверью называть место охоты было нельзя – иначе не будет удачи» [Культура письменной речи. Русский язык. Словарь фразеологизмов. <http://www.grammar.ru>].

Потом выражение «перекочевало» и в другие сферы жизни. Вторая гипотеза связана с представлениями о 'горе' как о «месте, где находятся Бог, Иисус Христос, Богородица и сакральные объекты (дуб, бел-горюч камень и др.) с одной стороны, а с другой – как месте, связанном с нечистью» [Славянские древности 1995: 520]. Из этого следует, что 'гора' соотносится с представлением «о потустороннем мире (ср. рус. выражение *отправиться на горку* – «умереть»); царство мертвых – страна с золотыми горами» [Там же]. Появление этого выражения, возможно, имеет связь с созвучным наречием «куда» и утраченным существительным «куд» – злой дух, дьявол. Существовала, например, поговорка «Не кудыкай, счастья не будет», известны также производные от слова «куд»: кудесить, кудесник [Культура письменной речи. Русский язык. Словарь фразеологизмов. <http://www.grammar.ru>].

Куда, если не секрет? — На Кудыкину гору чертей ловить. Меньше будешь знать, крепче будешь спать, Витя. [Эдуард Володарский. Дневник самоубийцы (1997)]. – Ну куда ты уезжаешь? – А на Кудыкину гору! Здесь ты все уже исчерпал. [Валерий Попов. Очаровательное захолустье (2001)]

Фразеологизм **За горами, за долами**, значение которого можно определить как ‘очень далеко’. Имеется в виду, что объект находится на большом расстоянии от говорящего.

Образ данной единицы восходит к архетипическим оппозициям: «свой – чужой» и «далеко – близко». Образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компоненты ‘гора’ и ‘долина’, которые связываются с далеким, неосвоенным местом, соответственно, максимально опасным для человека. «“Далеко” – это незнакомое, хаотичное, “чужое” пространство, мир враждебных духов и нечистой силы. Поэтому, покидая “свое”, известное, гармонически организованное пространство и тем самым нарушая условную границу между миром “своих” и “чужих”, человек может обречь себя на испытания» [БФСРЯ 2006: 213].

Где-то далеко-далеко, в непроглядной дали — за горами, за долами, за тюрьмами-лагерями, — маячила в извилинах памяти некая молодая дуреха, самоуверенно вещавшая с кафедры хорошо заученные уроки. [Е.С. Гинзбург. Крутой маршрут: Часть 2 (1975-1977)]. У Польши за горами и за долами был король, — улыбаясь, ответил князь, — воздух Польши был вреден для него. Он любил немцев и был равнодушен к полякам... [К. Бадигин. Кольцо великого магистра (2011)].

Таким образом, ‘гора’ может выступать в роли знака временной и пространственной удаленности. В приведенных выше фразеологизмах прослеживаются архетипические оппозиции «далекий – близкий», «свой – чужой». Сходные представления отражаются в следующих русских пословицах: *Мой талан пошел по горам; из-за гор туча встает; за горами петь хорошо, а дома жить хорошо (В.Н. Даль Пословицы и поговорки русского народа. М., 2001).*

Идти/пойти в гору (1) значит ‘достигать успехов (в т.ч. карьерных), более высокого положения в обществе и в жизни’. Подразумевается, что в жизни того, о ком говорят, наступил благоприятный, удачный период. Имеется в виду, что лицо становится значимым, авторитетным, благополучно обустривает карьеру благодаря предприимчивости и энергичности. Говорится с одобрением.

Фразеологизм соотносится с природно-ландшафтным кодом через компонент ‘гора’, которая часто «воспринимается как образ мира, модель вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства. ‘Гора’ находится в центре мира, где проходит его ось (*axis mundi*). Продолжение мировой оси вверх (через вершину горы) указывает положение Полярной звезды, её продолжение вниз указывает место, где находится вход в нижний мир, в преисподнюю» [Мифы народов мира 1991: 311]. В этом фразеологизме нашло своё отражение представление об иерархичности социальных отношений. Важно, что “в гору” – это движение вверх, которое воспринимается как метафора успеха (ср.: *Подняться по карьерной лестнице*).

Биатлонистка Шумилова заявила, что сделает все, чтобы результаты пошли в гору [Советский спорт, 27.12.2014]. И правда, опять жизнь обхитрила, и свет в глазах потух, и любовь в сердце иссякла, а надо опять идти в гору [Е. Маркова. Каприз фаворита (1990-2000)].

Идти/пойти в гору (2) означает ‘успешно проходить, развиваться’. Имеется в виду, что чьи-либо дела приходят в лучшее состояние по сравнению с предыдущим, может говориться о развитии бизнеса, предприятия, хозяйства и т.д. Говорится с одобрением.

По словам академика В.В. Виноградова, это выражение связано с особой карточной игрой – ‘горкой’, в которой “идти в гору” означает ‘выигрывать’. В обоих фразеологизмах ‘гора’ соотносится с природно-

ландшафтным кодом культуры. Во многих мифологиях, как уже говорилось, вершина горы связана с добром, а ее подножье – со злом. Как и в случае с первым вариантом данного фразеологизма, восхождение на гору уподобляется восхождению по социальной лестнице. Следовательно, это символизирует большой успех в деловой или социальной сфере жизни человека.

*Если и я буду хорошо играть, и команда будет выигрывать, то можно получить «Колдер». Но сейчас я не думаю об этом, просто играю, работаю. Я рад, что дела наконец **пошли в гору** [<http://www.sports.ru/hockey/155000020.html>]. Было ли у вас такое или у ваших знакомых, может просто слышали историю, когда муж/жена, парень и девушка вместе были, с бедности начинали, а потом именно у парня дела **в гору пошли**: машина хорошая, квартира, доход. [<http://www.galya.ru/clubs/show.php?id=652277>].*

Идти (катиться) под гору (1) означает ‘ухудшиться, деградировать, развиваться в неблагоприятном направлении’. Имеется в виду, что дела лица или группы лиц хуже, чем прежде, и со временем ситуация усугубляется. Говорится с неодобрением.

Отметим, что образ данной единицы зиждется на архетипической оппозиции «верх – низ», метафора строится на уподоблении движения вниз с горы движению на дно жизни. Ключевую роль играет невозможность или трудность управления движением предмета, который катится с горы.

*Когда-то кировчанин Олег Ронжин был успешным коммерсантом. Потом дела **покатились под гору**, у разорившегося предпринимателя образовались неподъемные долги и куча прочих материальных трудностей [*Правда*, 25.03.2003]. "Король Голливуда" (как его называли вплоть до недавних времен) Майкл Овитц, чьи дела в последнее время **покатились***

под гору, в интервью журналу обвинил во всех своих бедах "мафию геев, которая полностью узурпировала Голливуд". [Известия, 03.07.2002].

Идти (катиться) под гору (2) означает ‘приближаться к концу’. Имеется в виду, что жизнь лица или группы лиц заканчивается. Говорится с неодобрением. Возможно, выражение связано с теми типами погребений, при которых на могиле умершего делают насыпь, холм, т.о. погибший оказывается “под горой”.

Покатилась жизнь под гору / Толь всерьёз, толь в шутку. / И живу я в эту пору / Весело и жутко [Ю. Ключников]. Жизнь катится под гору, мелькают годы, дни. / В сырую непогоду в окно стучат они [А. Булгаков] (Оба примера взяты с сайта stihi.ru).

В представленной группе фразеологизмов ярко выражено мифологическое предсавление о мировой горе: «на её вершине обитают боги, под горой (или в её нижней части) – злые духи, на земле (посредине) – люди. Проекция трехчленного мирового дерева или мировой горы на сферу социальных отношений нашла своё отражение в их иерархичности – ср. выражения *городские низы, средний класс, верховная власть, верховный суд* и т.п.» [БФСРЯ 2006: 261]. В этой связи, ‘гора’ задает вертикальное измерение в пространственной картине мира. При этом используется универсальная архетипическая пространственная метафора, при которой “верх” ассоциируется с изобилием, успехом, высоким положением, а “низ” – с малым количеством, неудачей и т.п.

Помимо этого, ‘гора’ в русском языковом сознании метафорически обозначает ‘большое количество, множество’. Напр.: *гора книг, горы журналов, горы игрушек* и др. (здесь можно проследить связь с фразеологизмом: *Обещать (сулить) золотые горы*).

Проведенный анализ показал, что ‘гора’ в народной космогонии – «это локус, соединяющий небо, землю и тот свет, место обитания нечистой силы, совершения обрядов и т.д., и по своим природным свойствам «“гора”» (а также холм, курган и т.п.) – это вертикаль, связывающая верх и низ, что определяет двойственность представления о горе, с одной стороны, как о чистом, с другой стороны, как о демоническом локусе» [Славянские древности 1995: 520-521].

С этими представлениями связан ряд фразеологизмов, в которых ‘гора’ выступает в качестве эталона максимальной тяжести и твердости, соответственно, неподвижности; в них реализуется базовая архетипическая оппозиция «легкий – тяжелый», «твердый – мягкий» и «верх – низ». Образ, заложенный в данных фразеологизмах, восходит к архетипической и наиболее древней форме мировидения и мировосприятия.

DAĞ (ГОРА)

Dağ (dağları) devirmek (букв.: валить гору(-ы)) означает ‘делать большое дело, требующее огромных усилий’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц в соответствии с собственными интересами или интересами третьего лица (лиц) готовы приложить все силы для достижения определенной цели.

Значение фразеологизма восходит к архетипическим противопоставлениям «легкий – тяжелый», «твердый – мягкий» и «верх – низ». Данная единица соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘гора’ (‘dağ’), который связывается со значением масштабности, а также с необходимостью огромных усилий для осуществления чего-либо. ‘Гора’ (‘dağ’) в данной идиоме выступает в качестве эталона «огромности» и «масштабности», и в то же время – символа действия, требующего невозможных усилий. Помимо этого, данный фразеологизм связан с акциональным (деятельностным) кодом

культуры через глагольный компонент ‘валить’ (‘devirmek’). Фразеологизм строится на основе гиперболы: метафорически переосмысливается невероятная затрата физических сил.

*O konuşmada, dinamik, hastalığını atmış, **dağları devirmeye** hazır bir siyasetçi seyrettik (Во время того выступления политик показал себя динамичным, поборовшим болезнь и готовым **свернуть горы**) [Ertuğrul Özkök, Hürriyet gazetesi, 23.02.2012]. Kapitalist sistemden memnun değilsek, bu reforma hayır demekle fayda var. Çünkü ikisi birbirini besleyen şeylerdir. Gencecik, **dağları devirecek** insanlar işsizliğe mahkum edilmektedir. İnsanlığın bir kısmı açlığa mahkum edilmektedir (Если мы не рады капиталистической системе, необходимо сказать реформе “нет”. Потому что эти системы кормят друг друга. Они заставляют молодых людей, которые могут **воротить горы**, бездельничать. А некоторых они оставляют голодными [http://www.evrensel.net/haber/161849/font-size-3-personel-reformu-ne-getiriyor-2].*

Dağ (dağlar) gibi (букв.: как гора (горы)) Фразеологизм выступает в двух значениях: 1) ‘очень большой, огромный, мощный’; 2) ‘очень много’. В первом случае имеется в виду, что лицо (или группа лиц) имеет мощное и крупное телосложение в сравнении с третьим лицом; во втором случае имеется в виду огромное количество как одушевленных, так и неодушевленных однородных элементов.

Архетипические противопоставления «верх – низ» и «много – мало» являются ключевыми в данном случае. Помимо этого, фразеологизм соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘гора’ (‘dağ’), который, с одной стороны, выступает как эталон огромности, масштабности, с другой – как эталон большого количества чего-либо. Природная метафора уподобляет человека ‘горе’ (‘dağ’), тогда

как огромность горы метафорически сравнивается с большим количеством единичных предметов.

*Nazım, sonsuz mavi bir denizdir! Nazım, şiir püskürten volkanik bir yanar dağ gibi...önümde **dağ gibi**, aşılması zor ve imkansız sarp bir **dağ gibi** Nazım varken iyi şair olamazdım. Ben de iyi şair olmadığım için hikayeci oldum. (Назым – словно бесконечное синее море. Слово вулкан, который разбрызгивает поэзию вокруг себя... Я не мог быть хорошим поэтом рядом с таким стихотворцем, как Назым (**как гора**, которую трудно и невозможно преодолевать). Поэтому я стал рассказчиком, потому что я не мог быть поэтом (Orhan Kemal'in İkbal Kahvesi, Nurer Uğurlu, syf. 44) (<http://www.evrensel.net/haber/29969/buyuk-insanligin-iki-usta-yazarina-selam-olsun>). Dün birkez daha şunu fark ettim, Türkiye'nin **dağ gibi** sorunlarından en fazla kadınlar etkileniyor (В Турции – **гора** проблем, больше всего влияют на женщин; вчера я опять это заметил) [Gila Benmayor, Hürriyet gazetesi, 09.03.2013].*

Подобное представление о 'горе' находит свое отражение в следующих турецких пословицах: *Dağlar kadar günahı darı kadar* (у него есть гора грехов, а вера, как просо); *dağ doğura doğura bir tavşan doğurdu* (гора рожала-рожала, да мышь родила) (Yurtbaşı, M., *Rus ve Türk Atasözleri: Çevirileri, Açıklamaları, Karşılıkları ile Birlikte 10000 atasözü*. 2008, s. 1060).

Alçacık (küçük) dağları ben yarattım demek (букв.: Говорить, что сотворил низжайшие (маленькие) горы) означает 'вести себя высокомерно, поступать надменно'. Имеется в виду, что лицо или группа лиц ведут себя как хозяева мира, выступая при этом против кого-либо. Другими словами, говорящий уподобляет себя Богу – это осуждается в турецком лингвокультурном сообществе. Говорится с неодобрением.

Образ фразеологизма связан с архетипическим противопоставлением «верха – низа» и соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘гора’ (‘dağ’), гора при этом выступает как высокая часть суши, близкая к небу, и, соответственно, связывается с «высшими силами», с «богами». Космогонические воззрения тюрков обусловили поклонение горам. Кроме того, в турецкой мифологии ‘гора’ (‘dağ’) ассоциируется с местом рождения, колыбелью бытия. Данная единица через компонент ‘сотворить’ (‘yaratmak’) соотносится с религиозным кодом культуры. За счёт компонента “нижайшие горы” (“alçacık/küçük dağlar”) фразеологизм приобретает иронический оттенок: человек, будучи ограниченным в физических возможностях, может сотворить только низкие горы, и только Бог может создавать “высочайшие горы”.

*Ailenin küçük ve şımarık prensesi olarak yetiştirilen kız çocukları daha ilkokulda **küçük dağları ben yarattım** edalarıyla ortalıkta salınırken, o yaştan erkek çocuklarına “Saçımı çekmeyi aklından bile geçirme!” mesajını veriyor (Девочки, которых воспитывают как маленьких принцесс, уже в начальной школе начинают считать себя центром вселенной, **говорить, что они сотворили маленькие горы**, своим одноклассникам-мальчишкам они словно сообщают: «Даже не смей думать о том, чтобы дернуть меня за косичку!») [Sabanur Kırış, Hürriyet gazetesi, 06 ekim 2013]. **Alçacık dağları ben yarattım** havasına girmeyin. Zira bugün ne kadar kudret sahibi olursanız olun, yarın bu güç elinizden çıkacaktır (Никогда не ведите себя, как будто вы – пуп земли, **сотворили низжайшие горы**. Помните, что все богатство, которое вы имеете сегодня, завтра может растаять как дым) [Yalçın Bayer, Hürriyet gazetesi, 06.04.2012].*

Aralarında dağlar kadar fark olmak (букв.: различие величиной в гору между кем-либо, чем-либо). На русский язык единицу можно перевести следующим образом: ‘большая разница в чем-либо’. При этом

имеется в виду, что объект сильно отличается чем-либо от кого-либо, чего-либо. Часто говорится с неодобрением и иронией.

Архетипическая оппозиция «верх — низ» составляет основу образности единицы, которая также соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘гора’ (‘dağ’); гора выступает как важный элемент осмысления человеком мира при членении космоса. При этом один из сопоставляемых объектов находится на вершине горы, а другой — у ее подножья, что лишний раз доказывает преимущественно «вертикальную» ориентацию турецкой языковой картины мира.

Onların kültürüyle bizim kültürümüz arasında dağlar kadar fark var. Bizimki saygı ve sevgi üzerinedir, onlarınki ise para ve güç (Между нашей культурой и их культурой есть огромная разница (различие величиной в гору). У нас отношения строятся на уважении и любви, у них — на деньгах и власти) [Ahmet Şerif, İzgören Kitapları, <http://izgoren.com/>, 06.01.2015]. Aslanların gece ile gündüz avlanması arasında dağlar kadar fark vardır, gündüz avlanan aslanlar genel de avlarını ayaklarına beklerken gece avcıları aslanlar saklanan avların kokularını takip ederek onların ayaklarına giderler’ (Между тем, как львы охотятся днем и ночью, есть огромная разница (различие величиной в гору). Если днем львы ожидают жертву, высматривая ее по сторонам, то ночью они приходят в ее убежище, отыскав ее по запаху) [<http://www.belgeselizle.com/>, 06.01.2015].

Burnu Kaf dağında (olmak) (букв.: чей-либо нос находится на вершине горы Каф). Значение фразеологизма — ‘вести себя высокомерно и смотреть на всех свысока’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц относятся к кому-либо высокомерно, надменно. Говорится с неодобрением и пренебрежением.

Мифологическое представление, форма мировосприятия, для которой характерно противопоставление «верха – низа» и «далекого – близкого» родило данный образ. Он неразрывно связан с телесным (соматическим) кодом культуры через компонент ‘нос’ (‘*burun*’), который является «важным индикатором описываемого состояния» [Букулова, 2006: 16]. «Иногда такое увеличение становится непомерным, и нос дорастает до размеров мифической ‘горы Каф’ (‘*Kaf dağı*’), которая, согласно мусульманской традиции, находится на краю обитаемого мира» [Там же].

Данная единица соотносится с природно-ландшафтным и религиозным кодом культуры через компонент ‘гора Каф’, который воспринимается в восточной мифологии как «огромная гора, основание которой составляет один изумруд, называемый Сакрат. Сотворил ли Аллах какие-нибудь горы позади горы Каф? Да, – ответил ангел, – за горой Каф – гора величиной в пятьсот лет пути, и состоит она из снега и града. Это она отводит от мира жар геенны» [Андреева 2004: 25]. В турецкой культуре, как и в других восточных культурах, ‘гора Каф’ символизирует волшебное, райское место. Это «сказочная гора, которая окружает мир со всех сторон, что находит отражение в турецких сказках, сакральных текстах и народных представлениях» [Beydilli, 2005]. «‘Гора Каф’ (‘*Kaf dağı*’) отделилась от человеческого мира непреодолимым расстоянием» [Erdoğan, 2007]. Из вышесказанного следует, что в турецкой лингвокультуре ‘гора Каф’ выступает в роли знака крайней временной и пространственной удалённости (см. в турецк.: *за горой Каф*).

Mesela şu Twitter... En güzel örnekler orada... Bildiğiniz üzere bir sürü ünlü Twitter'da. Bunların büyük bir kısmı, hatta çoğu burnu Kaf dağında bir havada takılmıyorlar orada... (Например, Twitter... Самые хорошие примеры мы можем взять оттуда. Как вы знаете, очень много известных людей

пишут в Twitter. Многие из них, и даже большинство, совсем не ведут себя так, как будто считают себя центром вселенной (**их нос находится на вершине горы Каф**) [Ayşe Aral, *hürriyet gazestesi*, 07.06.2010]. *Adamın burnu Kaf dağında, dönüp bize bakmadı* (Этот мужик мнит себя пупом земли (**его нос находится на вершине горы Каф**), он даже не повернулся, чтобы посмотреть на нас) [Emin Özdemir, *Açıklamalı-örnekli deyimler sözlüğü*, syf. 89].

Dağa çıkmak (букв.: уйти в гору) означает 'сбегая от закона, разбойничать, противодействовать государству'. Имеется в виду, что лицо или группа лиц действуют нелегально, с намерением навредить кому-либо, стоящему у власти. Говорится с неодобрением.

Основная дихотомия для этой единицы – «свой – чужой». Фразеологизм связан с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент 'гора' ('dağ'), который мыслится как символ «чужого» пространства, противопоставленного освоенному человеком миру. В то же время 'гора' ('dağ') воспринимается как место, подходящее для незаконных и асоциальных поступков, т.к. там живут разбойники. 'Гора' ('dağ') осознается также как чужое пространство, в котором можно спрятаться от закона. По мнению Лотмана, «любое пространство можно разбить на внутреннее ("свое") пространство и внешнее ("их"). <...> При этом «свое» пространство устроено по законам космоса, а внешнее пространство воспроизводит хаос – внеструктурное пространство, населенное inferнальными силами и людьми, с ними связанными. В антипространстве живет разбойник: его дом – лес (анти-дом), его солнце – луна ("воровское солнышко", по русской поговорке), он говорит на анти-языке, осуществляет анти-поведение (громко свистит, непристойно ругается), он спит, когда люди работают, и грабит, когда люди спят, и т.д.» [Лотман, 2014: 203]. Можно сказать, что в турецкой лингвокультуре 'гора'

(‘dağ’) – место жительства асоциальных элементов, которые по политическим убеждениям действуют против государства и деятельность которых можно описать как антиповедение.

*Bu anlayışa göre, Kürtler fakir ve işsiz oldukları için **dağa çıkmaktaydı**. Devlet bölgeye yatırım yapıp ekonomik kalkınmayı sağlarsa terör problemi biterdi (Согласно этой точке зрения, курды пошли против власти (**ушли в горы**), потому что были бедны и не имели работы. Если бы правительство сделало вклад в развитие региона, то проблем с терроризмом не было бы) [Atilla Yayla, Zaman gazetesi, 31.06.2013]. Kimse artık siyaset alanında kendimi ifade edemedim, **dağa çıkmak** zorunda kaldım diyemeyecek (Теперь уже никто не сможет сказать, что я не смог выразить себя на политической арене, поэтому я был вынужден пойти против власти (**уйти в горы**). [Nihal Bengisu Karaca, Habertürk gazetesi, 02.10.2013].*

Dağa kaldırmak (Букв.: Утащить (кого-нибудь) в горы) означает 'с какой-либо целью захватывать и насильно удерживать кого-либо'. Имеется в виду, что лицо или группа лиц в своих интересах захватили третье лицо насильственным путем и держат его в неволе и там, где нет общественных правил и норм. Говорится с неодобрением.

Образ фразеологизма связан с архетипической оппозицией «свой – чужой». Компонент ‘гора’ (‘dağ’), через который фразеологизм соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры, символизирует антиповедение, которое относится к «чужому» пространству.

Окультуренное пространство строится на законном основании, и, следовательно, человек, занимающийся разбоем, осуществляет свои незаконные поступки за его чертой, в «чужом» пространстве, с которым в турецкой лингвокультуре соотносится ‘гора’ (‘dağ’). Горный мир для разбойника располагается на границе «чужого – своего» пространства, он

не соответствует законным правилам или нормам. «Граница может отделять живых от мертвых, оседлых от кочевых, город от степи (в турецкой культуре – город от горы – Х.С.), имеет государственный, социальный, национальный, конфессиональный или какой-нибудь иной характер» [Лотман, 2014: 187].

По турецким мифологическим представлением, «“духи горы” могут быть опасными и враждебными. К примеру, если, поворачиваясь, человек смотрит на духов горы, они могут свести его с ума или даже убить» [Beydilli, 2005]. Мифологический образ ‘гора’ (‘dağ’) турецким языковым сознанием может интерпретироваться как место обитания опасных для человека существ.

*Eşkiyalar, karakol komutanının oğlunu **dağa kaldırmışlar**; ne istedikleri henüz belli değil (Бандиты взяли в заложники (утащили в горы) сына начальника полицейского участка. До сих пор не известно, чего хотят захватчику) [http://deyimler.cokbilgi.com/ 06.01.2015]. Yalnız Efe'den kimsenin şikâyeti yokmuş. Ne kimseyi **dağa kaldırır**mış ne de fidye istermiş (Никто не жаловался на Эфе. Он никого не захватывал (не утаскивал в горы) и не требовал выкуп) [Ömer Seyfettin, http://tdk.gov.tr/ 01.06.2015]. Bunlarda dürüstlük yok. **Dağa kaldırılan** çocukların anneleri, babaları orada feryat ediyor. Günlerce oturup evlatlarını istiyorlar (У них не осталось ничего святого. Матери и отцы взятых в заложники (утащенных в горы) детей волком воют. День и ночь плачут, вспоминая о своих детях.) [Habertürk gazetesi, 03.06.2014].*

Dağdan gelip bağdakini kovmak (Букв.: спустившись с горы, выгонять тех, кто находится в саду) значит 'пытаться присвоить уже занятое кем-либо место'. При этом имеется в виду, что лицо или группа лиц, приезжая откуда-либо, стараются стать хозяевами того места, которое законно принадлежит другому. Говорится с неодобрением.

Образ фразеологизма восходит к архетипическим оппозициям «свой – чужой» и соотносится с пространственным и природно-ландшафтным кодами культуры через компоненты ‘сад’ (‘bağ’) и ‘гора’ (‘dağ’); последний, как уже было сказано выше, символизирует неосвоенное человеком пространство, таящее в себе опасности.

Компонент ‘сад’ (‘bağ’), наоборот, символизирует окультуренное человеком место, ассоциируясь с человеческим миром. ‘Сад’ (‘bağ’) и ‘гора’ (‘dağ’) противопоставляются друг другу также по критерию бесплодность – плодородие.

Dağdan gelip bağdakini kovmaya çalıştılar ama olmayınca da dağa geri döndüler (Они пытались согнать их с насиженного места (**Спустившись с горы, они попытались выгнать тех, кто находился в саду**), но у них ничего не получилось, и они ушли восвояси) [Hürriyet gazetesi, 02.12.2005]. ***İşten çok anlarmış gibi dağdan gelip bağdakini kovuyor*** (Он прогнал их с насиженного места (**Спустившись с горы, он прогнал тех, кто находился в саду**), как будто он один хорошо разбирается в этом) [Alper yıldırım, Yeni Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, 2002, syf. 99].

Allah dağına göre kar verir (букв.: Аллах дает снег по горе) означает ‘Бог дает человеку ровно столько трудностей, сколько тот может преодолеть, вынести’. Имеется в виду, что Бог посылает лицу или группе лиц ровно столько трудностей, сколько они могут преодолеть, вынести. Говорится с одобрением.

Наиболее значимы для данного фразеологизма религиозно-мифологические представления, а из культурных кодов следует выделить природно-ландшафтный, о чем свидетельствуют компоненты ‘гора’ (‘dağ’) и ‘снег’ (‘kar’). Причем последний ассоциируется с чем-то неприятным, несущим бедствие, выступает символом потенциальной опасности для человека. Интересно, что в данном случае человек уподобляется горе, а

гора – человеку; аналогов такого уподобления во фразеологии русского языка мы не смогли найти. (хотя они встречаются в русской романтической поэзии, напр., «Валерик» и «Утес» Лермонтова)

Önceden diyordum ama artık demiyorum. Çünkü artık kendimi güçlü hissetmiyorum. Allah dağına göre kar veriyor aslında. Kimi insanlara göre benim yaşadıklarım çok küçük şeyler. Çok şükür hâlâ ayaktaym (Раньше я так говорил, но теперь уже не говорю. Потому что уже не чувствую себя сильным. На самом деле Бог посылает нам только то, что мы в состоянии пережить (Аллах дает снег по горе) Фактически пережитые мной трудности, по сравнению с трудностями некоторых людей, ничто, но, слава Богу, я все еще жив...) [Özge Uzun, hürriyet gazetesi, bebek dergisi aralık 2013]. Allah dağına göre kar verir, diyor Gamze, bu lafı çok seviyorum. 'Bir sürü zorluk yaşadım, yaşıyorum ama Allah bana böyle bir tatlı bir evlat verdi' demeye getiriyor (Гамзе говорит: Аллах дает снег по горе. Я очень люблю это выражение. Хочется сказать: «Я пережила очень многое, но в награду Аллах дал мне такого замечательного ребенка!») [Ayşe Arman, Hürriyet gazetesi, 29.11.2012].

Güvendiği dağlara kar yağmak (Букв.: снег выпадает на проверенные горы) означает 'не получать помощь от человека, которому доверяешь и на поддержку которого рассчитываешь'. При этом имеется в виду, что лицо или группа лиц, надеются на то, что тот или иной человек готов оказать необходимую помощь в трудной ситуации, однако их надежды не оправдываются. Говорится с неодобрением и упреком.

Здесь вспомним о древнейшей мифологической модели осознания мира – анимистической¹⁹, примером которой можно считать данную

¹⁹ «В образах фразеологизмов выявляются также мифологические коллективные представления человека об устройстве мира, преобразующие в сознании человека хаос в антропоморфный, т.е. соизмеримый с его восприятием, космос. К такого рода представлениям относятся: анимизм, т.е. одушевление или олицетворение сотворенных человеком существ, а также реальных объектов, в том числе – частей тела

единицу. В образе фразеологизма присутствует архетипическое противопоставление «свой – чужой». Компонент ‘гора’ (‘dağ’), принадлежащий к природно-ландшафтному коду культуры, как и в выше разобранном случае, метафорически уподобляется человеку, а человек – ‘горе’. Но у этого компонента есть и дополнительное значение: гора как граница между своим и чужим пространством, оберегающая от опасностей или неприятностей, которыми грозит «чужой» мир. Компонент ‘снег’ (‘kar’), через который фразеологизм соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры, связывает единицу со стихийным бедствием.

Güvendiği dağlara kar yağması kadar hiçbirşey yıpratmıyor insanı. Tam anda ölmek istiyorsun ya da öldürmek (Ничто так не подкашивает силы человека, как отказ в помощи тех, на кого ты рассчитываешь (выпадение снега на проверенные горы). Когда такое происходит, хочется либо умереть, либо убить) [Yonca Tokbaş, hürriyet gazetesi, 29.01.2014]. Biz bu araç ve bu sürücü ile evi taşıyabileceğimizi düşünmüştük ama maalesef güvendiğimiz dağlara kar yağdı (Мы надеялись, что с этим человеком и на этой машине увезем наш дом, но, к сожалению, не всегда следует полагаться на людей (снег выпал на проверенные горы)) [Ömer Celep, Dillerden Düşmeyen Deyimler ve Öyküleri, 2012].

Dağlara taşlara (Букв.: горам и камням). Данное выражение употребляется, когда речь идет о неприятных событиях, так говорят, желая, чтобы эти события отдалились от человека, и Бог избавил от них человека. Имеется в виду следующее: лицо или группа лиц, говоря о

(типа *душа не на месте; выйти из себя; злой язык*); фетишизм – почитание «вещей» как магических или божественных сущностей и др. (типа *выносить сор из избы; между Сциллой и Харибдой* и т.п.); ритуалы, т.е. формы социально канонизированного поведения, которые изначально имели своей целью сакрально-магическое воздействие на кого-л., или на что-л. На основе ритуальных действий сложились обряды, обереги, заговоры. Напр., *перемывать косточки; заваривать кашу; не пускать на порог; заговаривать зубы* и т.п. [БФСРЯ 2006: 13].

неприятных событиях и желая избавиться от них, переводят беду на камни и горы, которые не могут пострадать благодаря своей крепости. Данное устойчивое сочетание выражает пожелание говорящего.

Образ фразеологизма неразрывно связан с древнейшими религиозно-мифологическими формами осознания мира и архетипическими оппозициями «далеко – близко» и «свой – чужой». Компоненты ‘гора’ (‘dağ’) и ‘камень’ (‘taş’), обуславливают связь единицы с природно-ландшафтным кодом культуры. Эти объекты традиционно понимаются как место обитания высших сил, т.е. богов. По турецким мифологическим представлением, «“горный дух” – спаситель родины, творящий добро и ограждающий людей от нападения и враждебных действий злых духов. Кроме того, по верованиям турецкого народа, Бог жил на вершине горы, поэтому для турецкого народа именно ‘гора’ (‘dağ’) являлась олицетворением силы, защищающей от разных напастей» [Erdoğan, 2007] Вместе с этим «‘камень’ (‘taş’) также наделялся спасительной силой, защищая человека от различных угроз» [İndirkaş, 2013]. Исходя из вышесказанного, можно сделать следующий вывод: ‘гора’ (‘dağ’) и ‘камень’ (‘taş’) турецким языковым сознанием связываются с неким божеством или духом-покровителем. Итак, в данной единице оба компонента соотносятся с идеей пространства, в котором человек чувствует себя рядом с Богом, в безопасности от нечистых сил.

Evet, bu sorunun nasıl başladığını konuşmadı kimse...O sümüklü çocukları, eğitmenin çaresizliği, o dağlara taşlara (Да, никто не говорил, с чего начались проблемы... Никчемное воспитание этих маленьких слюнтяев – это горам и камням) (<http://www.evrensel.net/haber/15660/iki-dil-bir-heves-mi-kalacak>). Allah vermesin!...Bizim Sıdika hanımın kardeşini meyhanede vurmuşlar; – Aman yarabbim, bu musibet dağlara taşlara! ...evlerimizden irak yarabbi.! (Не дай Аллах! расстреляли брата госпожи

Сыдыки в таверне, боже мой, пусть эта беда пойдет **горам и камням!** Далекий от наших домов, Господи) [M.E. Saraçbaşı, İ. Minnetoğlu, *Türkçe deyimler sözlüğü*, 2002, syf. 213].

Dağ taş (букв.: гора-камень) значит ‘повсюду, везде’. При этом имеется в виду максимально большое и широкое пространство.

Образ фразеологизма соотносится со следующими архетипическими оппозициями: «далеко – близко» и «свой – чужой». В данной единице и ‘гора’ (‘dağ’), и ‘камень’ (‘taş’), связанные с природно-ландшафтным кодом культуры, могут интерпретироваться турецким языковым сознанием как простор, раздолье и бесконечная ширь.

Bülent Arınç, Türkiye'nin enerji ihtiyacının da olduğunu dile getirerek; "Dağ taş zeytin ağaçları ile dolmuştur". Bu kötü bir şey değil. Zeytin bereketli bir mahsul (Булент Арынч, упоминая о необходимости энергии для Турции, говорит: Всё (гора-камень) заполнено оливковыми деревьями. Это неплохо. Олива дает богатый урожай) [http://www.evrensel.net/haber/97196/dag-tas-zeytin-agaclariyla-dolu-ama]. Erdoğan, "Biz teröre ve teröristlere karşı en ufak bir musamaha göstermeyeceğiz. Dağ taş demeden, bunların inlerine girerek kovalıyacağız" şeklinde konuştu (Эрдоган говорит, что мы не будем проявлять ни капли терпимости по отношению к террору и террористам. Не говоря "нигде" (гора камень), мы будем преследовать их, проникнув к ним в берлогу [http://www.hurriyet.com.tr/cumhurbaskani-erdogan-1-kasimda-550-tane-yerli-ve-milli-milletvekili-istiyoru30124611].

Проведенный нами лингвокультурологический анализ лексем и фразеологических единиц с компонентами ‘гора’ и ‘dağ’ в русском и турецком языках позволил выявить некоторые сходства и различия двух лингвокультур.

Выделим следующие общие черты:

И русское 'гора', и турецкое 'dağ' выступают в качестве эталона огромности, масштабности, непомерной тяжести и, соответственно, неподвижности, при этом во фразеологизмах реализуется базовая архетипическая оппозиция «легко – тяжело» и «верх – низ» (см. в русск.: *Гора с плеч, воротить горы* и др.; в турецк.: *Dağ (dağları) devirmek* (валить гору(-ы))).

Оба компонента выступают как компоненты архетипической метафоры и оппозиции «верх – низ» и «большой – маленький», эталон большого размера чего-либо (см. в русск.: *Обещать золотые горы; гора горой* и др., в турецк.: *Aralarında dağlar kadar fark olmak* (различие величиной в гору между людьми); *alçacık (küçük) dağları ben yarattım demek* (говорить, что сотворил низайшие (маленькие) горы)).

'Гора' и 'dağ' выполняют роль символа неодолимой преграды (границы), следовательно, выступают в качестве объекта, ассоциирующегося с надежностью, постоянством, прочностью и т.п. (см. в русск.: *Как на каменную гору; горой стоять* и др., в турецк.: *Güvendiği dağlara kar yağmak* (снег выпадает на проверенные горы)).

Оба объекта выступают как «чужое» пространство, таящее опасности (см. в русск.: *За горами, за долами* (ср. также поговорки *отправиться на горку; вогнать в гору; глядеть в гору; понести на гору; уйти на гору* и др.), в турецк.: *Dağa çıkmak* (уйти в гору); *dağa kaldırmak* (утащить в горы)).

Человек как индивидуум часто представляется в образе 'горы' в обеих лингвокультурах (см. в русск.: *Как на каменную гору* и др., в турецк.: *Allah dağına göre kar verir* (аллах дает снег по горе) и др.

И русское 'гора', и турецкое 'dağ' являются эталонами большого количества чего-либо (см. в русск.: *Гора проблем, книг*; в турецк.: *Dağ gibi dert; dağ gibi para (горе как гора, деньги как гора)*).

Среди отличий отметим следующие:

В турецкой фразеологии не представлены единицы, в которых лексема 'гора' связана с пространственной метафорой, при которой «верх» ассоциируется с изобилием, успехом, высоким положением, а «низ» – с малым количеством, неудачей и т.п (см. в русск.: *Идти в гору; катиться под гору*); в турецкой фразеологии отсутствует ассоциация горы с временной и пространственной близостью (см. в русск.: *Не за горами*).

Турецкое 'dağ' оказывается амбивалентным объектом, связанным с представлениями о потустороннем мире: с одной стороны, 'гора' выступает опасным и чужим местом, а с другой стороны, священным пространством для человека (см. в турецк.: *Dağa çıkmak (уйти в гору)*; *Dağa kaldırmak (утащить в горы)*; *dağdan gelip bağdakini kovmak (спустившись с горы, выгонять тех, что в саду)*; *allah dağına göre kar verir (аллах дает снег по горе)*; *dağlara taşlara (горам камням)*).

В русском языковом сознании 'гора' часто выступает под знаком «чуждости» (см. в русск.: *На кудыкину гору; за горами, за долами*). В русской фразеологии не обнаружены идиомы, в которых лексема 'гора' связана с представлениями о силе, защищающей человека от внешних опасностей и злых духов (см. в турецк.: *Dağlara taşlara (горам камням)*).

В турецкой фразеологии не представлены идиомы, в которых лексема 'гора' ассоциируется с представлением о максимальной удаленности (см. в русск.: *На кудыкину гору; за горами; за долами*).

В русской лингвокультуре отсутствуют единицы, в которых ‘гора’ связана с представлением о просторе, раздолье и бескрайней шири (см. в турецк.: *Dağ taş* (гора-камень)).

ЛЕС и БОР

Темный (дремучий) лес означает ‘нечто непонятное, непостижимое, сложное, запутанное’. Имеется в виду, что лицо не может понять чьи-либо идеи, планы и т.д. Говорится с неодобрением. Употребляется часто в случае отказа от дальнейших попыток разобраться в каком-нибудь сложном вопросе.

Образ фразеологизма восходит к архетипической оппозиции «света – тьмы» и соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘лес’, который выступает как «чужое» пространство, противопоставленное освоенному человеком, прежде всего – дому. В данном фразеологизме отражается представление об обилии «лесных территорий в России и знание особенностей леса в народе. В густом лесу лучи солнца задерживаются листвой или хвоей деревьев и почти не освещают землю. В таком темном лесу трудно ориентироваться, ибо солнца бывает не видно» [Бирх, Мокиенко, Степанова 2005: 382]. По славянским представлениям, ‘лес’ является «темным» и «дремучим» местом; обычно выступает в качестве непреодолимой преграды. А «тьма» при этом является атрибутом ада, хаоса. Обладая многозначной символикой, «тьма» ассоциируется с чем-то таинственным, загадочным и опасным в мифологической модели мира. (ср.: *тёмная личность, тёмная лошадка*).

*Все, что Вы пишете о каких-то там мистических мужьях, для меня полный **темный лес**. [Александр Терехов. Каменный мост (1997-2008)].*
*Объясни присутствующим, а то для иностранцев все это уж точно **темный лес**. [Феликс Светов. Чижик-пыжик // «Знамя», 2001].*

Как в темном лесу означает ‘непонятно, неясно’. Имеется в виду, что человек совершенно не ориентируется, не разбирается в чем-либо, не понимает чего-либо. Говорится с неодобрением.

В образе фразеологизма четко прослеживаются некоторые базовые архетипические оппозиции: «далеко – близко», «свой – чужой» и «свет – тьма». Компонент ‘лес’, принадлежащий природно-ландшафтному коду культуры, выступает как «чужое» место, «максимально удаленное от человеческого мира, куда отсылают болезни, непогоду и нечистую силу» [Славянские древности 1995: 97]. ‘Лес’ – это «место всевозможной опасности, подвластное духам и демонам, традиционное место, где можно заблудиться. Затерявшимися в лесу оказываются маленькие герои многих волшебных сказок, которым предстоит пройти много испытаний на пути к инициации» [Телицин, Багдасарян, Орлов 2005: 283].

Я оказался как в темном лесу среди добровольных китайских осведомителей и подозрительных китайских переводчиков. [А.А. Игнатъев. Пятьдесят лет в строю. Кн. 1-2 (1947-1953)]. Но вообще мне кажется правильным для такого сложного предмета, как наш, пользоваться международными учебными пособиями — попутно поневоле выучивая и немецкий и английский, а без них в науке все равно как в темном лесу [И.М. Дьяконов. Книга воспоминаний. Глава восьмая (1933-1935) (1995)].

Из произведенного анализа мы можем сделать следующие выводы. В мифологии славян ‘лес’ – «это локус, наделенный признаками удаленности, непроходимости, необъятности, сближаемый с «тем светом» и понимаемый как место обитания хозяина леса и других мифологических существ (русалок и т.д.), а также как пространство небытия (наряду с морем и горами). “Лес” противопоставлен дому, двору, саду в рамках оппозиции “чужой – свой”» [Славянские древности 1995: 97].

Лесом идти/пойти означает ‘прочь, как можно дальше’. Имеется в виду, что лицо совершенно не желает видеть другого человека, гонит его от себя. Подразумевается, что адресат речи чем-либо разозлил или обидел говорящего. Говорится с неодобрением, раздражением и пренебрежением. Данная единица, несмотря на отсутствие в словарях, часто присутствует в узусе.

Образ фразеологизма восходит к архетипическому противопоставлению «свой – чужой», о чем свидетельствует компонент ‘лес’ в его составе, и соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры. ‘Лес’ – это место обитания «“иноприродных” и опасных мифологических персонажей» (Хозяин леса – Леший²⁰) [Даль, 1955].

*Андрей, можете что-нибудь подсказать — подскажите. Нет — идите лесом. Вероятно, Ваши проекты сильно отличаются от реализованных мной. [коллективный. Пишу книгу по управлению проектами, нужна помощь (2011)]. Над моим шефом тоже стоит руководитель, поэтому Чеслав не может сказать посетителю: «Дорогой, идите лесом, мы не хотим заниматься вашим делом» [Д. Донцова, Агент 013]. Когда не дружат с головой, но с интересом, влезают в души (не впервой), и каждый, вроде бы, герой, сказать мне хочется порой: **Идите лесом!** [Марина Борина-Малхасян, <http://www.stihi.ru/>, 04.01.2015].*

В связи с тем, что в русской лингвокультуре ‘лес’ воспринимается как «чужое» и «опасное» место, находящееся в оппозиции к «своему» жилью, существует ряд фразеологизмов, в которых ‘лес’ противопоставляется обжитому, освоенному пространству; в таких фразеологизмах реализуются базовые архетипические оппозиции «света –

²⁰ Леший – в восточнославянской мифологии злой дух, воплощение леса, как враждебной человеку части пространства. <...> Леший – хозяин леса и зверей. <...> Л. может пугать людей своим смехом, увести ребенка, сбить с пути» [Мифологический словарь 1991: 315].

тьмы» и «своего – чужого». Также ‘лес’ выступает как «чужое» опасное пространство, в котором обитает нечистая сила, и как эталон чего-то неизведанного, неясного, запутанного и непостижимого.

Сходное представление о ‘лесе’ как об опасном и враждебном пространстве можно обнаружить и в русских пословицах: *Был бы лес, будет и леший; радостен бес, что отпущен инок в лес; ходить в лесу – видеть смерть на носу, <либо деревом убьет, либо медведь задерет>*. (Даль В.Н. *Пословицы и поговорки русского народа*. М., 2001).

За деревьями не (у)видеть леса означает ‘видеть менее важные элементы, не замечая главного’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц уделяют внимание мелочам, которые отвлекают их от целостного восприятия главного. Говорится с неодобрением.

Древнейшие формы коллективно-родового осознания и моделирования мира отразились в образе данного выражения, которое связано с архетипическими противопоставлениями «общего – частного» и «целого – части». Базовая метафора, лежащая в основе фразеологизма, соотносится с природно-ландшафтным и растительным кодами культуры через компонент ‘лес’, который в сознании носителя русского языка неразрывно связан со словом ‘дерево’. «Дерево мыслится одним из вариантов мировой оси, «связующей» земной мир с «верхним и «нижним», “этот” — с “тем”, — в обрядах, верованиях и фольклоре выступает в функции универсального медиатора, посредством которого человек (бог, святой, демон, смерть, душа умершего, хтоническое животное, новорожденный и др.) попадает в мир людей и покидает его, перемещаясь на небо, в потусторонний мир, на “тот свет”» [Славянские древности 1995: 61].

Отдельные недостатки, говорил он, надо выжигать калёным железом. Но ведь нельзя же за деревьями не видеть леса [(В. Надеин.

Ведь порою и ворчанье...) <http://glossword.info/index.php> 04.01.2015]. В этой ситуации важно не пропустить главного, ибо она уже начала обрастать огромным количеством ненужной и несущественной информации. Нужно **увидеть лес за деревьями**, то есть суть, смысл вставшей и требующей решения проблемы, а не «деревья» - отдельные разрозненные, разнонаправленные факторы и факты. [Г. Валерьянов. Литературная газета, 24.03.2010].

На примере данной единицы мы видим, что в русской лингвокультуре 'лес' воспринимается не только как нечто непостижимое для понимания человека (ср. *темный/дремучий лес*), но и как нечто большое, громадное, крупное, состоящее из отдельных элементов.

Как/будто/словно/ деревьев в лесу – 'очень много'. Имеется в виду, что количество неких объектов очень велико. Для древнейших форм осознания мира характерно противопоставление «целого – части», что нашло свое отражение в образной основе данной идиомы. Кроме этого, единица соотносится с природно-ландшафтным (через компонент 'лес') и растительным (через компонент 'деревья') кодами культуры. Фразеологизм выполняет функцию эталона большого количества чего-либо (ср. *лес рук*).

*А их тут больше, чем **деревьев в лесу**!* [А. Приставкин. *Кукушата или жалобная песнь для успокоения сердца* (1992)]. Большой зал был заполнен людьми, их было множество, **словно деревьев в лесу**. *Кай-о-Ран, и обнаженное тело каждого покрывали узоры, похожие на те, что украшали кожу* [К. Край, *Сказанное Первое*]. *Давно удэ в тёплых краях жили, на равнине, на берегу моря. Много их было, как **деревьев в лесу*** [Д. Нагишкин, *Большая беда*].

Семь верст до небес (и все лесом) – ‘очень далеко’. Имеется в виду, что какой-либо объект в прямом или переносном смысле находится далеко от говорящего. Говорится с неодобрением.

Среди архетипических оппозиций, ключевых для данной единицы, можно выделить следующие: «свой – чужой» и «много – мало». Среди кодов культуры, содержащихся в данной единице, следует назвать природно-ландшафтный (здесь важен компонент ‘лес’, символизирующий неосвоенное человеком пространство, которое состоит из большого количества отдельных элементов), космический (компонент ‘небеса’, который задает параметры «верх – низ» по вертикальной оси в пространственной модели мира), числовой код культуры (компонент ‘семь’, который наделен культурным смыслом ‘большое количество’). Выражение “семь верст” (верста – старая русская мера длины, равная 1,06 км [Ожегов, Шведова 2006: 75]) создает образ максимальной удаленности от человеческого мира и метафорически связывается с далеким, неосвоенным, неизвестным пространством, и, соответственно, возможно, опасным для человека.

*В край добра и чудес с прежним рвусь интересом я из тех самых мест, «Где семь верст до небес и все лесом» и да лесом (А.Я. Яшин, «Запасаемся светом») (<http://rupoem.ru/yashin/v-kraj-dobra.aspx>). Я — не вы! Вам до меня **семь верст до небес, и все лесом!** Ни-ко-гда, слышите! [С. Лунгин. Виденное наяву (1989-1996)].*

Представления русских о ‘лесе’ связаны с традицией противопоставления природной среды окультуренному пространству. И сам ‘лес’ воспринимается в русской лингвокультуре как обширная неосвоенная территория:

Кто в лес, кто по дрова означает ‘вразброд, нестройно’. Имеется в виду, что действия лиц несогласованы, неслажены. Обычно говорится о пении, игре на музыкальных инструментах. Говорится с неодобрением.

Фразеологизм восходит к русской пословице, которую можно встретить в басне И.А. Крылова “Музыканты”, где этими словами характеризуется нестройное пение хора, состоящего из не имеющих слуха певцов. Сначала употребляясь как крылатое, это выражение стало пословицей, а затем фразеологизмом. Образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компоненты ‘дрова’ и ‘лес’, последний выступает в роли символа враждебности и опасности. «Место для рубки дров или помещение, где они хранились, считались нечистыми. Избегали появляться там, особенно в вечернее и ночное время. Вместе с тем, будучи пограничным пространством между “своим” и “чужим” мирами, оно считалось подходящим для ворожбы, гаданий, лечебной магии» [Славянские древности 1995: 136] Образ фразеологизма соотносится с несколькими архетипическими оппозициями: «общее – частное», «частное – целое» и «свое – чужое», при этом в нем отражается «крестьянская обиходно-бытовая практика, связанная с лесом: заготовка дров, собирание грибов и ягод, охота и др.» [Кольовска 2014: 89]. По славянским народным представлениям, «в лес за дровами отправлялись почти все мужчины деревни: кто быстрее срубит первое дерево, у того жизнь будет теплее и богаче» [Славянские древности 1995: 135].

Нет общей системы. Кто в лес, кто по дрова. И дети такие же в школе и садах: кто как воспитан, кто к чему привык. [Физическое наказание: «за» и «против» (форум) (2007.01.05)]. Итак, «ударил в смычки». Кто в лес, кто по дрова. Но пока еще более или менее общепринято, как и подобает в стенах знаменитой Московской консерватории. [В. П. Катаев. Трава забвенья (1964-1967)]; Мы же —

каждый за себя и про себя, да еще кто в лес, кто по дрова... [О. В. Волков. Из воспоминаний старого тенишевца (1988)].

В русской лингвокультуре, 'лес' связан также с ведением хозяйства, местом добычи дров, которые были необходимы для жизни человека.

Смотреть (глядеть) в лес означает 'намереваться оставить привычный уклад, в том числе – место пребывания'. Имеется в виду, что человек тяготится чем-либо, хочет избавиться от этого. Говорится с неодобрением. Образ фразеологизма восходит к архетипическим оппозициям: «свой – чужой» и «внутреннее – внешнее». Компонент 'лес' связывает единицу с природно-ландшафтным кодом культуры, символизируя «чужое», неосвоенное, дикое пространство, удаленное от «своего», обжитого пространства. Образ фразеологизма также соотносится с пространственным кодом культуры через предлог 'в', обозначающий направление от мира «своих» в мир «чужих».

Антонина Ивановна призналась, что не может долго находиться в городе, потому что, как волк, все время в лес смотрит. Ей нужно быть как можно ближе к ее грибам [Комерсантъ, 22.07.2000]. При социализме на общегосударственном уровне ставился эксперимент по одомашниванию секса, а он, гад, все равно в лес глядел [Ю. Поляков, Небо падших].

Образ данного фразеологизма восходит к пословице *Сколько волка ни корми, (а) он все в лес глядит (смотрит)*, в его основе – «известный факт о лесном обитании волка, его угрюмом нраве и практической невозможности его приручения» [Бирх, Мокиенко, Степанова 2005: 382]. При этом сам человек сравнивается с волком: он, как волк, хочет убежать в лес, чтобы там обрести вольную, свободную, одинокую жизнь. В этой связи 'лес' символизирует дику, независимую жизнь.

Единица **Сыр-бор** (загорелся/разгорелся/горит) из-за кого/чего (откуда) имеет значение ‘переполох, ссора, возникшие из-за чего-либо’. Имеется в виду, что какие-либо причины повлекли за собой суматоху, спор. Говорится с иронией. В образе фразеологизма содержится русское фольклорное сочетание “сыр-бор” со значением ‘сырой сосновый лес’, ‘лес, растущий на сырых, болотистых местах’ [Бирх, Мокиенко, Степанова 2005: 683].

Выражение восходит к нескольким русским пословицам: *От искры сыр-бор загорается; Загорелся сыр-бор из-за сосенки*. В основе образности данного фразеологизма лежит представление о том, что из-за пустяка может возникнуть большая беда, под которой подразумевался лесной пожар. «Постепенно ассоциация с лесными пожарами утратилась, и осколок пословицы стал употребляться в различных самостоятельных вариантах: *заметать сыр-бор, затеялся сыр-бор* и даже *заварился сыр-бор* (ср. *заварились каша*)» [Бирх, Мокиенко, Степанова 2005: 683-684]. Образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘бор’ и содержит «природную» метафору, которая уподобляет скандал или ссору беде. «Слово “бор” в русском языке означает “сосновый лес”, а в древнерусском языке оно имело значение ‘дерево, кедр, сосна’. В русском языке горение сырого бора является символом гневных эмоций, любовного стремления мужчины. <...> возможно, выражение *сыр-бор горит* входило изначально в состав свадебной терминологии, где широко представлена лексика семантического поля «горение» [Там же].

Из-за чего же ведь и весь сыр-бор загорелся у неё при споре с Митрашей: именно, что ей захотелось идти по набитой тропе. [М.М. Пришвин. Кладовая солнца (1945)]. Что ещё хотелось бы сказать — так это то, что достаточно удивительно обстоятельство, что такое

*артхаусное кино, как Школа Германики попало в эфир 1-го канала. Может, именно из-за этого и **разгорелся** весь **сыр-бор**. [коллективный. «Школа» Гай Германики (2010-2011)].*

С бору да с сосенки (и с бору и с сосенки, с бору по сосенке) означает ‘отовсюду понемногу’. Имеется в виду, что из разных источников берется понемногу чего-либо (в прямом или переносном смысле).

Слово ‘бор’ в древнерусском языке употреблялось с двумя значениями: ‘сосна’ и ‘хвойный (сосновый, еловый) лес’. Первоначально образ фразеологизма восходил к архетипическому противопоставлению «большое – малое» через уменьшительно-ласкательный суффикс ‘-енк’. В образе данной единицы отражено представление о древнейшей практике собирания плодов, ягод, грибов и т.п. в лесу – «из-под каждого дерева, большой и маленькой сосны» (ср. с др.-рус.: *под дубом и под бором*) [Шанский, Боброва 1997: 112-113].

Начали раздражаться и свариться не только оттого, что перепились, но и оттого, что собрались в кучу не друзья, а с бору по сосёнке [Ю. Трифонов. Дом на набережной (1976)]. Сибиряки! Молва не врет, Хоть с бору, с сосенки народ, Хоть сборный он, Зато отборный [А.Т. Твардовский. За далью даль (1961)].

Итак, в русской лингвокультуре ‘бор’ оказывается связан с представлением о хозяйственно-трудовой деятельности. Более того, он ассоциируется с неопределенностью, путанцией, неизвестностью, с бедами, пожарами, оказывается прямой угрозой для тех, кто живет рядом с ним.

ORMAN (ЛЕС) и ÇAM (БОР)

Orman taşlamak (букв.: Забросать камнями лес) означает ‘пытаться узнать и понять мнение кого-либо косвенным путём’. Имеется в виду, что

лицо или группа лиц стремится к пониманию и получению информации от третьего лица обманным путём, т.е. хитрит, скрывая свои истинные намерения. Говорится с неодобрением.

В образе фразеологизма прослеживается базовое архетипическое противопоставление «своего – чужого». Образ фразеологизма соотносится через глагольный компонент ‘забросать’ (‘taşlamak’) с акциональным кодом культуры, а с природно-ландшафтным – через лексему ‘лес’ (‘orman’), которая с одной стороны, символизирует «чужое» пространство, противоположное культурному пространству человека, а с другой – нечто непонятное и неизвестное.

Fatma hanıma söyle: orman taşlamaya gerek yok, ne öğrenmek istiyorsa direk söylesin, ben herşeyi ayrıtılı olarak anlatırım (Фатме Ханым передай, что нет необходимости пытаться что-то вывести у меня окольными путями (забрасывать камнями лес), пусть скажет, что она хочет узнать, я ей все в деталях расскажу). Benden olayın arka planını öğrenmek için türlü türlü yollar denedi ama başaramadı, sanki orman taşlar gibi bi hali vardı (Он постарался в тайне от меня все разузнать об этой ситуации, но так ничего и не узнал, словно он лес камнями забросал) [Türk Dil Kurumu resmi sitesi – далее TDKRS]²¹.

Значение единицы **Orman gibi** (букв.: Как лес) можно описать как ‘густой (о волосах, бровях и т.д.)’. Имеется в виду большое количество однородных объектов. Говорится обычно о мужчинах: их волосах, бороде. Говорится с неодобрением.

Образ фразеологизма восходит к архетипической, наиболее древней форме мировидения и мировосприятия, для которой характерно противопоставления «чистое – грязное» и «много – мало».

²¹ Турецкое лингвистическое общество (официальный сайт): www.tdk.gov.tr

Компонент 'лес' ('orman') связывает данную идиому с природно-ландшафтным кодом культуры, в турецкой лингвокультуре 'лес' ('orman') выступает в роли эталона большого количества чего-либо, а также символизирует «чужой», другой мир, т.е. неокультуренное человеком пространство. Этот фразеологизм часто употребляется по отношению к мужчинам, у которых слишком длинные волосы или неаккуратные усы и борода. Образ фразеологизма строится на основе природной метафоры: густой, плотный и состоящий из разнородных природных объектов 'лес' ('orman') уподобляется неприятной, неаккуратной внешности человека.

*Çetin, galiba saç sakal traşı olmayı unutmuş, berbere git dedim ama beni dinlemedi, ve **orman gibi** yüzle işe gelince müdür tarafından uyarıldı (Четин, скорее всего, забыл побриться. Я сказал ему, чтобы он шел к парикмахеру, но он меня не послушался и заявился на работу с бородой, как лес, за что получил выговор от директора) (Реч.); Ama az önce cevap olarak yazdı ki bacaklarım balta girmemiş **orman gibi** falan buna ne diyeceksin? Herşeye bir cevabın var – Oğlum burada her yazdığımızı ciddiye alıyorsan zaten neyse (Он мне написал недавно, что у меня ноги выглядят, как лес, в который не выходили с топором [<http://ask.fm/sezgiiaktas/answer/129538906941>, 05.08.2015].*

Семантика фразеологизма **Orman kibarı** (букв.: Лесной дикарь) – 'медведь т.е. грубый; невежливый; невоспитанный человек'. При этом имеется в виду, что лицо или группа лиц поступают некультурно, дико или вульгарно по отношению к кому-либо. Говорится с неодобрением и иронией.

Образ фразеологизма восходит к дихотомии «своего – чужого» и соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент 'лес' ('orman'), который в турецкой лингвокультуре связывается с чужим и опасным пространством, местом обитания диких зверей, нечистой силы и

мифологических существ. Имеет значение и зооморфный код культуры, а именно стереотипные представления о свойствах или особенностях поведения медведя. Лежащая в основе образности фразеологизма метафора строится на том, что человек, который совершает недопустимый поступок по отношению к кому-либо или чему-либо, уподобляется животному (медведю).

*Bir daha hayatimda insan dilinden anlamayanlarla çalışmam, bu iyi ders oldu, bu işyerinde neredeyse herkes **orman kibarı** olmuştur (Больше никогда в жизни не буду работать с людьми, которые не понимают человеческого языка. Это был хороший урок. В этой фирме почти все – лесные дикари) [Реч.].*

Çam devirmek (букв.: Валить бор) значит ‘обижать кого-либо, не замечая этого’. При этом имеется в виду, что лицо или группа лиц невольно огорчает кого-либо, не осознавая этого. Говорится с неодобрением.

Образ фразеологизма восходит к древнейшему архетипическому противопоставлению «свой – чужой» и соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘бор’ (‘çam’), который реализует здесь представление о неуместном и нетактичном поведении человека по отношению к кому-либо. В образе данной единицы ‘бор’ (‘çam’) воспринимается как «чужое» пространство, противоположное окультуренному миру человека. В образе фразеологизма метафора строится на том, что бестактное поведение человека уподобляется вырубке ‘бор’ (‘çam’).

*Misafirliğe beraber gittik ama uyarılarıma rağmen her zamanki gibi yine **çam devirdi** (Мы вместе ходили в гости, но, несмотря на мои предупреждения, он, как и всегда, рубил сплеча (валили бор)) [Ömer Celal, Dillerden Düşmeyen Deyimler ve Hikayeleri, 2012]. Hiçbir koşulda yüzünün*

*kızarmamasıyla bilinen Melih Gökçek susup özür dileyeceğine **çam devirmeye devam etmektedir** (Мелих Гокче, никогда не краснеющий, после минутной паузы вместо того, чтобы попросить прощения, продолжил рубить сплеча (**валить бор**)) [Hürriyet gazetesi, 27.02.2014].*

Çam yarması (Букв.: крупный бор) означает ‘человек очень крупного телосложения’. Имеется в виду лицо, выбивающееся из общего ряда из-за своих габаритов (очень высокий, толстый человек). Говорится с неодобрением.

Образ фразеологизма восходит к архетипической, древнейшей форме осознания мира, для которой характерно противопоставление «большого – маленького», «верха – низа».

В основе сравнения лежит образ ‘бор’ (‘çam’) как чего-то крупного. Образ фразеологизма строится на основе сравнения: крупный человек уподобляется ‘бору’ (‘çam’) по своим свойствам. Именно через компонент ‘бор’ (‘çam’) мы можем проследить связь с природно-ландшафтным кодом культуры.

***Çam yarması** gibi herifi, küçük bir ayak darbesi ile yere indirdi (Крупный, как бор, тип был свален на землю маленькой подножкой) [Ömer Celep, Dillerden düşmeyen deyimler ve hikayeleri, 2012]. Bu tamamen ırkla alakalı. İnsan gibi, bazıları ufak tefek, bazıları da **çam yarması**; biri sarı, öteki esmer (Это полностью зависит от расовой принадлежности. Как и люди, некоторые из них маленькие, другие **крупные, как бор**, некоторые светлые, другие темные) [Musin Kızılkaya, Habertürk gazetesi, 06.10.2014].*

Итак, лингвокультурологический анализ лексем и фразеологических единиц с вышеуказанными компонентами позволил нам выявить некоторые сходства и различия русской и турецкой лингвокультур.

Выделим следующие общие черты:

И русское 'лес', и турецкое 'orman' выступают как «чужое» и «враждебное» человеку пространство, таящее в себе опасности и угрозы для человека (см. в русск.: *Темный (дремучий) лес; как в темном лесу* и др., в турецк.: *Orman kibarı* (лесной дикарь); *çam devirmek* (валить бор)).

И русское 'лес', и турецкое 'orman' выступают в качестве эталона чего-либо неизвестного, неясного, запутанного и непостижимого для человека (см. в русск.: *За деревьями не (у)видеть леса* и др., в турецк.: *Orman taşlamak* (забросать камнями лес)).

Все эти элементы выступают как эталон крайне большого количества чего-либо (см. в русск.: *Семь верст до небес и все лесом; лес рук; с бору да с сосенки* и др.; в турецк.: *Orman gibi* (как лес)).

Данные объекты связаны с представлением о дикой, одинокой жизни (см. в русск.: *В лес смотреть (глядеть)* и др., в турецк.: *Orman kibarı* (лесной дикарь)).

Среди отличий отметим следующие:

В турецкой фразеологии не представлены идиомы, в которых лексемы 'orman' и 'çam' были бы связаны с представлением об освоенном и полезном пространстве для удовлетворения определенных потребностей человека или, другими словами, были бы связаны с представлением о хозяйственно-трудовой деятельности (см. в русск.: *Кто в лес, кто по дрова; с бору да с сосенки*);

В турецкой лингвокультуре основой для противопоставления 'леса' ('orman') как природной среды окультуренному пространству является

медведь, а в русском языке – волк (см. в русск.: *В лес смотреть (глядеть)*; в турецк.: *Orman kibarı* (лесной дикарь)).

В русской фразеологии не обнаружены единицы, в которых лексема ‘бор’ была бы связана с представлением о большом размере (см. в турецк.: *Çam yarması* (крупный бор)).

Турецкие единицы с лексемами ‘orman’ и ‘çam’ не дают оснований для связи называемых ими предметов с представлением о большом пространстве, в отличие от русских единиц с подобными лексемами (см. в русск.: *За деревьями не (у)видеть леса; как деревьев в лесу* и т.д.).

В отличие от русских фразеологизмов, в турецкой лингвокультуре ‘orman’ и ‘çam’ выступают всегда под знаком чуждости (см. в турецк.: *Orman gibi* (как лес); *çam devirmek* (валить бор); *orman kibarı* (лесной дикарь); *çam yarması* (крупный бор); *orman kibarı* (лесной дикарь); *orman taşlamak* (забросать камнями лес)).

МОРЕ

Со дна моря (морского) доставать / достать // на дне моря (морском) найти (отыскать) означает ‘найти, добыть любым способом’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц готовы преодолеть любые препятствия, чтобы добыть что-либо ему необходимое.

Образ фразеологизма восходит к архетипическим противопоставлениям: «верх – низ» и «свой – чужой», компонент ‘море’ соотносит его с природно-ландшафтным кодом культуры. Важно отметить, что ‘море’ и ‘небо’, согласно народным представлением, «образуют единое космическое пространство: море смыкается с небом на горизонте; море называют матерью солнца, в морские глубины опускается светило на ночь и оттуда же восходит каждое утро. Там, где кончается земля, через море идет прямой путь на небо. Связь моря с небом проявляется в известных у

всех славян верованиях о радуге (змее), пьющей воду из моря и переправляющей ее в верхний мир, где она становится дождем (небесной водой)» [Славянские древности 1995: 299]. В образе данной единицы содержится пространственная метафора, обладающая характером гиперболы, в которой ход поиска уподобляется спуску в морские глубины до максимального уровня – дна моря.

Подобное представление характерно для синонимичных фразеологизмов: *Из-под земли (под землей) достать; под землей найти; луну / звезду с неба достать*; также для пословиц: *Материнская молитва со дна моря вынимает*.

Не скули! Сказал же — этот чердак последний... Мы эту падлу со дна моря достанем. Никуда она от нас не денется! Видишь, дверь завалена... [Т. Долгова. Звезда над крышей (2004)]. Без вёсел-то ты бы кое-как мог удрать, а без паспорта побоишься. Жди! Да смотри, коли ты пикнешь — на дне моря найду!.. [М. Горький. Челкаш].

‘Море’ в мифопоэтической модели мира славянских народов — «первичная и вечная природная стихия; символ безграничного пространства, отделенного от людей края земли; мифологизированный водный источник (“отец” всех рек, озер и ручьев); чужой, опасный мир, граница между “тем” и этим светом», соответственно, «в народной фразеологии и верованиях “море” противопоставляется земле (по признакам “зыбкий — твердый”, “мокрый — сухой”) и небу (по признакам “глубокий — высокий”, “нижний — верхний”). Морское дно воспринимается как вход в подземный мир» [Славянские древности 1995: 299]. В связи с этим ‘море’ представляется как образ мира, который задает параметры космического устройства «верха — низа» при членении и моделировании пространства, что наглядно отражается в следующем фразеологизме:

Капля в море означает ‘очень мало’. Подразумевается мизерное количество чего-либо по сравнению с чем-либо крупным, многочисленным по количеству. Имеется в виду что-либо незначительное, ничтожное по количеству. Данная единица, во-первых, «образована путем усечения сравнения “как капля в море”» [Бирих, Мокиенко, Степанова 2005: 289], во-вторых, имеет библейское происхождение.

Приведем отрывок библейского текста, который стал источником для данного устойчивого выражения: «Число дней человека – много, если сто лет: как капля воды из моря или крупинка песка, так малы лета его в дни вечности» (Сир. 18:8) [цит. по. (БФСРЯ 2006: 327)]. Образ фразеологизма строится на антонимии: компонент ‘море’, соотносящийся с природно-ландшафтным кодом, выступает как эталон огромности, бесконечности, а лексема ‘капля’ – напротив, эталон малого количества чего-либо. В русском языковом сознании «универсальным инструментом измерения наименьшего количества и проверки наличия или отсутствия чего бы то ни было становится “капля”, которой “измеряются” не только жидкие вещества, но и время, чувства и отношения: подожди капельку, ни капли не странно / не боюсь / не доверяю / не люблю» [Рябцева 2000: 109]. В образе фразеологизма реализуется базовая архетипическая оппозиция «много – мало».

Помимо данной единицы, «признак безбрежности моря и его огромной величины отражается в устойчивых выражениях типа: *Большой как море, как в море воды, сколько капель в море* со значением ‘много’» [Славянские древности 1995: 299].

И всё-таки это капля в море: о каких-нибудь второстепенных политиках и военачальниках написано, к стыду нашему, гораздо больше [А. Балабуха. «Наука и жизнь», 2009]. Большинству людей кажется, что ему не под силу изменить мир, что их усилия – капля в море, и вообще из

этого ничего не выйдет. Но это не так! [Е. Мельник. Изменение климата. Что нам делать, как нам быть (2015)].

‘Море’ в русском языковом сознании по его природным свойствам символически связывается с представлением об «огромности» и «беспредельности».

За морем со значением ‘далеко, в чужих странах’ (ср.: *Жить за морем*). Имеется в виду что-либо, находящееся на далеком расстоянии от говорящего.

Всегда существовали особые люди, которым хотелось знать, что находится за соседней деревней, за далекой горой, за морем-океаном. И в путь их гнали не только практические интересы – скорее любознательность (Д.В. Бавильский. Чужое солнце (2012). Мутные столбики стаканов чинно стояли подле хозяев. Бражный мастер наконец давал отмашку чтецу. Вадя вставал и выносил вперед ладонь, будто собирался петь. Первый прихлеб приходился на строки: “Спой мне песню, как синица тихо за морем жила” (А. Иличевский. Матисс // «Новый Мир», 2007).

Не за морем со значением ‘недалеко, близко’. Имеется в виду место, находящееся на небольшом расстоянии от говорящего.

Кисловка-то под боком у нас, не за морем (А. Островский. Комик XVII столетия). Ну, ты скажешь! Позвонишь им, коли то. Телефон-то вот он. Да и они не за морем – час езды на электричке (Б. Баннов. Дети и внуки) [ФА.И. Фёдоров 1991: 303].

В славянской мифологии ‘море’ воспринимается как граница между миром людей и тем светом. Соответственно, в вышеуказанной группе фразеологических единиц ‘море’ противопоставляется обжитому, освоенному пространству, выступая как «чужое» пространство, таящее

опасности. Образ фразеологизмов восходит к архетипической, древнейшей форме мировидения и мировосприятия, для которой характерно противопоставление «свой – чужой» и «далекий – близкий». В этой связи ‘море’ выступает в роли крайней удаленности чужого пространства от мира человека.

Восприятие ‘моря’ как опасного и чужого пространства проявляется во многих поговорках и пословицах: *Не верь ветру в море; не верь тишине морской; кто в море бывал, тот лужи не боится; кто на море бывал, тот и страху видал; дальше моря, меньше горя, ближе моря – больше горя* и др. (В.Н. Даль *Пословицы и поговорки русского народа*. М., 2001).

Море по колено означает ‘ничего не страшно, всё нипочем’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц ничего не опасаются, не боятся, готовы встретиться с любыми трудностями.

Эта единица может употребляться по отношению к пьяному, когда он теряет способность соизмерить степень опасности. «Первоначально выражение употреблялось в составе пословиц: *Пьяному море по колено и дураку море по колено*» [Бирих, Мокиенко, Степанова 2005: 448]. Образ фразеологизма характеризуется следующими архетипическими оппозициями: «большой – маленький» и «свой – чужой» и также соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘море’, который символизирует неизвестное и неосвоенное пространство, удаленное от «человеческого» мира. Компонент ‘колено’ относится к соматическому коду культуры, принадлежит телесному низу и выступает эталонном наименьшей величины в вертикальной пространственной модели мира. В образе фразеологизма метафора строится на противопоставлении двух «метрических» единиц, выступающих эталонами максимально большого (‘море’) и крайне малого (‘колено’) Помимо этого, фразеологизм содержит гиперболу, построенную на основе

«метрической функции частей тела через компонент “колено”» (ср.: *По горло; по уши; с головой; по щиколотку* и т.п.) [Там же, с. 448].

Это я — вольный ветер, море по колено, даже если горько — смеюсь, а не плачу. А ты человек степенный, семейный, обязательный. Ты похож на всех героев русской литературы одновременно. А ты вообще — русский? (А. Кириллин. С собой не возьму // «Сибирские огни», 2012). Выпитый спирт только придал храбрости — верно, что пьяному море по колено... [Г. Жженов. Прожитое (2002)].

В данном фразеологизме ‘море’, с одной стороны, выполняет роль эталона большого количества в горизонтальной и вертикальной пространственной моделях мира, а с другой, оно выступает символом «чужого», соответственно, крайне опасного места для человека.

Единица **Разливанное море** имеет два значения: 1) ‘очень много’. Имеется в виду большое количество чего-либо. Часто говорится о вине, о водке и т.п.; 2) ‘попойка, пирушка’. Имеется в виду веселая и шумная вечеринка с обязательным наличием на ней алкогольных напитков. Говорится с иронией.

Данное выражение, по некоторым данным, «первоначально употреблялось по отношению к разлитому в бокалы вину» [Бирх, Мокиенко, Степанова 2005: 448]. В русском языке прилагательное ‘разливанное’, по большому счету, связано с глаголом «разливаться/разлиться», обозначающем ‘выйти из берегов’ (ср.: *Река разлилась*).

Образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘море’, который выполняет роль эталона (меры) максимального количества, объема чего-либо. Фразеологизм, основанный на гиперболе, содержит «природную» метафору, в которой избыток,

чрезмерность какого-либо предмета уподобляется бескрайнему морю. Точнее говоря, фразеологизм в целом связан, с одной стороны, с представлением об огромном количестве чего-либо (ср.: *Огромное море пустыни; море слов; море крови* и др.), а с другой, со стереотипным представлением о большой шумной попойке, кутеже.

По обе стороны длинной дорожки — разливанное море цветов. [В.Ф. Панова. Который час? Сон в зимнюю ночь (1941-1963)]. Но сигаретный дым, разливанное море пива на каждом столике не давали сосредоточиться, отыскать то, что было Ниной [Н.Ф. Иванов. Черные береты].

<Сидеть и> ждать у моря погоды означает ‘бездействовать, ожидая перемены обстоятельств’. Подразумевается, что условия для совершения действия наступят нескоро или не наступят никогда. Имеется в виду, что лицо или группа лиц откладывают дела на неопределенный срок, объясняя это неподходящими условиями. Говорится с неодобрением.

Первоначально выражения «У моря сиди да погоды жди» и «Сиди у моря да жди погоды» употреблялись для обозначения терпеливого ожидания благоприятного для какого-либо дела времени, смирения перед божьим промыслом. Элемент ‘море’ связывает идиому с природно-ландшафтным кодом культуры. Отметим, что ‘море’ при этом соотносится со стереотипным представлением об отсутствии активной деятельности, бездеятельности, о пассивном ожидании чего-либо.

Вылет самолёта переносится на неопределённое время, но сидеть и покорно ждать у моря погоды — не в характере Володи. [Д. Карапетян. В. Высоцкий. Воспоминания (2000-2002)]. Девчонку надо оперировать, а не ждать у моря погоды [В. Валеева. Скорая помощь (2002)].

Фразеологизм восходит к практике мореплавания. В данной единице слово ‘погода’ употребляется со значением ‘хорошая погода’. Данная единица «возникла, вероятно, во времена парусного флота, когда приходилось ожидать благоприятной для плавания поры» [Бирих, Мокиенко, Степанова 2005: 448]. Идиома содержит метафору, основанную на стереотипном представлении о том, что любые благоприятные жизненные условия сравниваются с хорошей погодой, а неблагоприятные, соответственно, с плохой.

DENİZ (MOPE)

Denizde balık (букв: Рыба в море) означает ‘нечто такое, что трудно достичь’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц встречаются с трудностями при достижении определенной цели.

В основе образности фразеологизма лежит дихотомия «большой – маленький» и «трудно – легко». Компонент ‘море’ (‘deniz’) отвечает за связь с природно-ландшафтным кодом культуры, а компонент ‘рыба’ (‘balık’) – с зооморфным кодом, выступая при этом в роли эталона минимальной меры чего-либо. Таким образом, метафора основана на противопоставлении единиц, выступающих эталонами огромного (‘море’) и малого (‘рыба’). Образ фразеологизма в целом выполняет роль эталона несоизмеримости сравниваемых объектов (ср. русск.: *Искать иголку в стоге сена*).

*Bu adamı bulmak, açıkçası, **denizde balık** aramak gibi bir şey (Честно говоря, искать этого человека все равно, что иголку в стоге сена (ловить рыбу в море)). Bu işi kazanmak en büyük hayalim, fakat, onu elde etmek **denizde balık** tutmakla eş değer. (Получить эту работу - моя мечта, но сделать это также сложно, как и найти иголку в стоге сена (рыбу в море)) [TDKRS].*

Denizde kum, onda para (букв.: Деньги у кого-либо – песок в море) значит ‘очень богатый человек’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц имеют большую денежную сумму или ценное имущество. Часто говорится с преувеличением и иронией.

Образ фразеологизма восходит к древнейшим формам осознания и моделирования мира и хаоса и основан на двух древнейших архетипических оппозициях в культурном освоении мира: «много – мало» и «большой – маленький». Образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘море’ (‘deniz’), который символизирует «огромность» и «бескрайность», соответственно, в нем бесчисленное множество ‘песка’ (‘kum’). Данная единица содержит в сочетании с гиперболой природную метафору, в которой неисчерпаемое количество песка в море уподобляется количеству денег в кошельке богача.

Ver beşyüz lira satayım sana, dedi Bayram. – Az İstedin be! Dedi baba, denizde kum bende para («Давай я тебе продам за пятьсот лир!» - сказал Байрам. «Мало попросил!» - сказал отец, - у меня денег куры не клюют (деньги у меня – песок в море)) [M.E. Saraçbaşı, İ. Minnetoğlu, 2002, syf. 225]. *Londra’ya gitmek onun için çok basit olsa gerek, çünkü denizde kum, onda para* (Для него поехать в Лондон, должно быть, проще простого, так как денег у него куры не клюют (деньги у него – песок в море)). *Fatih, özel okulda okuyacakmış, ne olacak denizde kum, onlarda para.* (Фатих будет учиться в частной школе. Конечно, ведь денег у них куры не клюют (деньги у них – песок в море)) (Реч.).

Denize girse kurutur (букв.: Если войдет в море, даже его высушит) обозначает ‘быть крайне неумелым, даже в самых благоприятных условиях не справляться с поставленными задачами’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц оказываются неспособными ни на что, несмотря на большую

трату усилий или многократное выполнение действия. Говорится с неодобрением и иронией.

Образ фразеологизма восходит к древнейшей форме осознания и моделирования мира, в основе которой лежит базовая архетипическая оппозиция «большой – маленький». Здесь компонент ‘море’ (‘deniz’), через который образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры, снова выступает как мера максимально огромного и безграничного пространства. Другая архетипическая оппозиция, лежащая в основе фразеологизма, – «мокрый – сухой». Фразеологизм в целом передает стереотипное представление об отсутствии способности у некоторых людей к чему-либо.

*Ben hayatımda böyle beceriksizini görmedim, **denize girse** onu da **kurutur** (Я еще не видел в жизни такого неумеху: у него все из рук валится (если он войдет в море, его высушит)). Ne yapsa ne etse olmuyor, gerçekten **denize girse** orayı bile **kurutur** (Что бы он ни делал, ничего не получается. У него все из рук валится (Действительно, если он **войдет в море**, его **высушит**)) [TDKRS].*

Dört yanı deniz kesilmek (Букв.: стать окруженным морем с четырех сторон) означает ‘остаться без помощи, поддержки’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц чувствуют себя одиноко, лишенными поддержки в случае, когда они узнают о какой-нибудь неприятной новости или попадают в безвыходное положение. Часто говорится с неодобрением.

Образ фразеологизма связан с древнейшей мифологической формой осознания мира, а также с архетипическими оппозициями: «свой – чужой» и «большой – маленький». Образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘море’ (‘deniz’), которое символизирует безысходность и страх, так как в турецкой лингвокультуре бескрайность и величина моря пугают человека и ограничивают его

жизненное пространство. ‘Море’ (‘deniz’) выступает, с одной стороны, как эталон безграничного пространства, а с другой, как символ «чужого» пространства, в то же время крайне опасного для человека.

Babasını kaybettiğini öğrenince dört yanı deniz kesildi (Когда он узнал о смерти своего отца, он почувствовал, что он один, как перст (почувствовал себя так, словно с **четырёх сторон его окружило море**)). *Salih bey tüm varlığını kaybettiğinde dört yanı deniz kesildi* (Когда господин Салих потерял все свое имущество, от него все отвернулись (**его словно море окружило с четырёх сторон**)) [TDKRS].

Сходное же представление о ‘море’ характерно для следующей турецкой пословицы: *Deniz suyu ne içilir ne geçilir* (Морскую воду не выпить, не перейти) [Yurtbaşı, M., *Rus ve Türk Atasözleri: Çevirileri, Açıklamaları, Karşılıkları ile Birlikte 10000 atasözü*. 2008, s. 1060].

Derya (deniz) gibi (Букв.: Как море) выступает в двух значениях 1) ‘мудрый человек’; 2) ‘очень много’. При этом имеется в виду, что лицо или группа лиц наделено умом, опытом (1), число людей, предметов, организаций и т.д. имеются в очень большом количестве (2). Говорится с одобрением.

Фразеологизм чаще всего используется для указания на того, кто по сравнению с другими обладает большим багажом знаний. Кроме этого, единица также употребляется и тогда, «когда речь идёт о человеке, который всегда относится по отношению к другим тепло, вежливо и сердечно» [Gölpınarlı, 2004]. К ключевым для данной единицы оппозициям можно отнести «верх – низ» и «большой – малый». Через компонент ‘море’ (‘deniz’) образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры, в котором он, во-первых, выполняет роль эталона колоссального количества, изобилия чего-либо, а во-вторых, символизирует мудрость человека. Природная метафора уподобляет

бездонно глубокое знание человека и изобилие чего-либо бездонному и бескрайнему морю.

*İkinci konuşmacı Fehim Işık, konuşmasına başladıktan üç-beş dakika sonra, bende şu izlenimi uyandırdı: **Derya gibi** bir adam! Öylesine dolu ki, sergilediği bilgileri takır takır ortaya koyarken sanki nefes almadan konuşuyor! (После трех-пяти минут прослушивания выступления второго лектора Фехима Ишыка я подумал: «Этот человек очень умен (**как море**)! Его знания столь глубоки, и он так хорошо говорит, что кажется, будто говорит на одном дыхании») [Ahmet Say, Evrensel gazetesi, 23 Eylül 2014]. Gidin, gezin, tozun, nasıl olsa bütçe **deniz gibi** değil mi? (Путешествуйте, узнавайте, исследуйте. Как-никак, наш бюджет неиссякаем (**как море**)) [Yalçın Bayar, Hürriyet gazetesi, 9 Mayıs 2014].*

«В древнейших тюркских стихотворениях поток слез у человека сравнивается с “морем”» [Ogel 2014: 503]. Следовательно, в современном турецком языковом сознании ‘море’ обладает такими природными свойствами, как бездонность и бескрайность. Эти качества также приписываются знаниям человека или большому количеству и изобилию чего-либо.

Подобное представление о ‘море’ характерно для следующей турецкой пословицы: *Devletin malı deniz yemeyen domuz* (Имущество государства – море, тот, кто не ест это, тот свинья) [Aksoy, Ö. A., Atasözleri ve Deyimler sözlüğü 1-2. İnkılap kitabevi, İstanbul, 2013, s. 486.]

Denizden çıkmış balığa dönmek (букв.: Превратиться в рыбу, вышедшую из моря) значит чувствовать себя чужим в новом кругу людей. При этом имеется в виду, что лицо или группа лиц испытывают трудности при общении с новыми людьми, в новых обстоятельствах. Говорится с неодобрением и часто иронией.

Образ фразеологизма восходит к древнейшей мифологической форме осознания мира и характеризуется следующими архетипическими оппозициями: «свой – чужой», «далеко – близко» и соотносится через компонент ‘море’ (‘deniz’) с природно-ландшафтным кодом культуры. Согласно турецким мифологическим представлениям, «морские черти, обитающие в море и в озере, устраивают наводнения, чтобы мучить людей» [Boratav, 2012]. В связи с этим представлением ‘море’ турецким языковым сознанием мыслится чужим и опасным пространством, в котором гнездятся черти, бесы, духи, нечистая сила, мифологические персонажи. Таким образом, ‘море’ (‘deniz’) символизирует «чужое» пространство, удаленное от человеческого мира, опасное и враждебное место. А также данная единица соотносится с зооморфным кодом культуры через компонент ‘рыба’ (‘balık’), который в данном фразеологизме замещает человека. Из этого следует, в основе образа фразеологизма проявляется «природная» метафора, в которой человек, возвращавшийся в свой дом после долгого отсутствия, уподобляется ‘рыбе’ (‘balık’).

*Bu tanımadığı yüzler arasında, bu özenle döşenmiş salonda **denizden dönmüş balığa dönmüştü** (Среди всех этих незнакомых лиц в салоне, убранном с таким старанием, он чувствовал себя белой вороной (превратился в рыбу, вышедшую из моря)) [Emin Özdemir, Açıklamalı-örnekli deyimler sözlüğü, 2000, syf. 116]. Otuz beş yıllık memuriyet hayatından sonra emekli olunca **denizden çıkmış balığa döndü** (Выйдя на пенсию после 35 лет государственной службы, я почувствовал себя не в своей тарелке (превратился в рыбу, вышедшую из воды)) [Ömer Celep, Dillerden Düşmeyen Deyimler ve Öyküleri, 2012, syf. 231].*

Сходное представление о ‘море’ (‘deniz’) характерно для следующих турецких пословиц: *Denize düşen yılanı sarılır* (упавший в море

змею/водоросли обнимет); *denize düşen yosundan imdat umar* (упавший в море от водоросли помощи ждем) [Yurtbaşı, M., *Rus ve Türk Atasözleri: Çevirileri, Açıklamaları, Karşılıkları ile Birlikte 10000 atasözü*. 2008, s. 1060].

Denizden geçip, çayda boğulmak (Букв.: прошел через море, а в ручье захлебнулся) обозначает ‘справившись с большими трудностями, остановиться из-за небольшого препятствия’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц не могут реализовать какую-нибудь цель из-за какой-то мелочи, несмотря на то, что ему (им) удалось проделать основную часть работы. Говорится с неодобрением.

Базу для образности единицы составляет дихотомия «трудно – легко» и природно-ландшафтный код культуры (через противопоставляемые компоненты ‘море’ (‘deniz’) и ‘ручей’ (‘çay’)). При этом пересечение моря выступает как мера (эталон) чего-либо максимально трудного, а переход через ручей – максимально простых и легких дел для человека. В основе образа фразеологизма лежит «природная» метафора, в которой трудность предстоящей работы уподобляется непреодолимому морю, а отсутствие сложности в выполнении чего-либо сравнивается с легко проходимым ручьем.

Подобное представление о ‘море’ (‘deniz’) зафиксировано в следующей турецкой пословице: *Deniz kenarında kuyu kazmak* (Рыть колодцы возле моря) [Yurtbaşı, M., *Rus ve Türk Atasözleri: Çevirileri, Açıklamaları, Karşılıkları ile Birlikte 10000 atasözü*. 2008, s. 1060].

*Anlamak mümkün değil, şirket olarak yine **denizden geçip çayda boğulduk*** (Эта ситуация не поддается объяснению! Как можно, *преодолев море, утонуть в ручье!*). *Şampiyonlar liginde Barcelona en güçlü rakipleri yendi, fakat sonunda **denizden geçip çayda boğulmaktan** kurtulamadı* (В Лиге Чемпионов «Барселона» выиграла у самых сильных соперников, а

потом, преодолев море, захлебнулась в ручье) [Radikal gazetesi, 21.07.2009].

Итак, проведенный нами лингвокультурологический анализ лексем и фразеологических единиц с компонентами ‘море’ и ‘deniz’ позволил нам выявить некоторые сходства и различия русской и турецкой лингвокультур.

Выделим следующие общие черты:

‘Море’ и ‘deniz’ в двух лингвокультурах – символы безграничности, бескрайности, огромности: (см. в русск.: *Капля в море* и др., в турецк.: *Denizde balık* (рыба в море); *denizde kum, onda para* (деньги у кого-либо – песок в море)).

В обеих лингвокультурах ‘море’ и ‘deniz’ символизируют «чужое» пространство, противопоставленное освоенному миру людей – дому, следовательно, максимально опасное и враждебное для человека, выступая как граница между миром живых и мертвых (см. в турецк.: *Dört yanı deniz kesilmek* (становиться окруженным морем с четырех сторон) и др., в русск.: *Со дня моря (морского) достать*).

И русское ‘море’, и турецкое ‘deniz, derya’ выступают эталонами большого или огромного количества, объема и изобилия чего-либо (см. в русск.: *Разливанное море; море по колено* и др.; в турецк.: *Derya (deniz) gibi* (Как море); *Denizde kum, onda para* (деньги у него – песок в море)).

Эти объекты задают параметры космического устройства пространства в вертикальном измерении (см. русск.: *Со дня моря (морского) достать, море по колено* др., в турецк.: *Derya (deniz) gibi* (как море)).

Среди отличий отметим следующие:

В отличие от русского ‘моря’, лексема ‘deniz, derya’ выступает символом мудрости в турецкой лингвокультуре (см. в турецк.: *Derya(deniz) gibi (Как море)*);

Единица ‘море’ в русской фразеологии связана с представлением о бездействии и пассивном ожидании чего-либо: (см. в русск.: <Сидеть и> *ждать у моря погоды*), чего не наблюдается в турецкой фразеологии;

В русской фразеологии отсутствуют единицы, в которых лексема ‘море’ связана с представлением о крайней тяжести каких-либо дел для достижения чего-либо (см. в турецк.: *Denizden geçip, çayda (kıyı) boğulmak (прошел через море, а в речке захлебнулся)*; *deniz kenarında kuyu kazmak (рыть колодцы возле моря)*; *denize girse topuğu ıslanmaz (даже входя в море, не мочит пяток)*);

В отличие от турецкого языка, в русском лексема ‘море’ связана с представлением об удаленности чего-либо от человеческого мира, то есть о нахождении чего-либо на краю земли (см. в русск.: *за море, за морем, не за морем*);

В русской лингвокультуре ‘море’ не связано с представлением о безвыходной ситуации в жизни человека (см. в турецк.: *Dört yanı deniz kesilmek (Становиться окруженным морем с четырех сторон)*).

РЕКА

Молочные реки [и] кисельные берега <с кисельными берегами> имеет значение ‘рай на земле, прекрасный и недоступный человеку мир’. Имеется в виду, что человек мечтает о богатой жизни, или её ему обещают. Часто говорится с иронией.

Образ фразеологизма восходит к архетипическим оппозициям «свой – чужой» и «далеко – близко». Компоненты ‘река’ и ‘берега’, которые соотносятся с природно-ландшафтным кодом культуры, связываются с тем

светом. Компоненты ‘молочный’ (производное от «молоко») и ‘кисельный’ (производное от «кисель») соотносятся с гастрономическим кодом культуры. Все элементы данной единицы, включаясь в метафору, создают образ сытой, привольной жизни.

По народным сказочным текстам, молочные реки, кисельные берега «находятся в царстве мёртвых, на том свете, очень далеко от “мира своих” <...> там находятся несметные сокровища (золотые дворцы, хрустальные сады и др.), царит изобилие, никогда не кончается еда, текут реки из молока или пива» [БФСРЯ 2006: 386]. Данный фразеологизм чаще всего выступает как символ «беззаботной и привольной жизни, неиссякаемого материального достатка и благополучия» [Мокиенко 1986: 215]. Фразеологизм в целом являет собой символ сказочного изобилия, достатка, невероятного, неправдоподобного или недостижимого идеала жизни. Помимо этого, в содержании фразеологизма отображено стереотипное представление русского народа о волшебном и нереальном месте. Данное выражение о молочных реках и кисельных берегах «имеет аналогии с библейским крылатым выражением *кипеть млеком и медом* (Мих. 1, 310)» [Там же, с. 217].

Наряду с этим выражением, образ реки играет особую роль и в других русских сказочных мотивах: *Река-оборотень; огненная река; река, за которой живет Змей; река и Баба-Яга; река из пива, меда, вина и воды и др.* Ср. также важный мотив купания героя или девиц, царевен и др [Топоров 2010: 469].

Богатство, вечная любовь, вечная же молодость и вообще молочные реки и кисельные берега во всех своих многонациональных проявлениях. [В. Познер. Чем хуже, тем лучше? (1999) // «Дружба народов», 1999.09.15]. А по всей России вывешены плакаты, списки по номерам, партии враждуют между собою, партии хвалят

*выставленных кандидатов, партии сулят золотые горы, **молочные реки и кисельные берега** (П.Н. Краснов. От Двуглавого Орла к красному знамени (книга 2) (1922).*

По мифологическим представлениям славян, 'река' воспринимается как «дорога в иной мир, расположенный на другом берегу или на острове среди моря, в которое впадает река» [Славянская мифология 1995: 333]. 'Река' представляется как место совершения ритуалов. По большому счету «это объясняется пограничной функцией реки: она рубеж между этим и тем, нижним миром, между своим пространством и чужим» [Топоров 2010: 469]. В связи с этими представлениями 'река' в русском языковом сознании выступает символом «чужого», другого мира, крайне отдаленного от мира людей, что находит яркое отражение в образе проанализированного фразеологизма.

Нельзя дважды войти в одну и ту же реку (воду) означает 'невозможность абсолютно точного и полного повторения чего-либо'. Имеется в виду, что человек не может сделать то же самое действие, которое делал в прошлый раз (без всяких его видоизменений). Данная единица соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компоненты 'река' и 'вода', которые при этом связываются с течением времени и с необратимым процессом жизни. Это выражение «восходит к афоризму Гераклита из Эфеса. Как сообщает Платон, Гераклит говорит, что все движется и ничего не стоит и, уподобляя сущее течению реки, прибавляет, что дважды в одну и ту же реку войти невозможно» [Бирих, Мокиенко, Степанова 2005: 595].

*Все течет, все изменяется, ничего не повторяется, **нельзя дважды войти в одну и ту же реку** [В. Токарева. Мой мастер (1964-1994)]. Нельзя войти в одну и ту же реку дважды. Она, как время, всё уносит без следа.*

И, потеряв Любовь свою однажды, Не обретишь её ты вновь тогда (<http://www.kurianova.ru/2011/03/26/ne-vxodite-v-odnu-reku-dvazhdy/>).

В мифологии славян ‘река’ символизирует «течение времени, вечность и забвение» [Славянская мифология 1995: 333]. Кроме того, ‘река’ воспринимается как символ «направления, определяющего векторы судьбы» [В. Куклев, А. Ровнер 1999: 402]. Таким образом, ‘река’ связывается «с идеями судьбы, смерти, страха, перед неведомым, с физиологическими ощущениями холода и темноты, эмоциональными переживаниями утраты, разлуки, ожидания. В народной лирике девушка в горе идет к реке и плачет, сидя на берегу, а ее слезы текут в воду или просто уподобляются течению реки» [Славянская мифология 1995: 333]. В связи с этими представлениями ‘река’ в русском языковом сознании выступает символом постоянной изменчивости человеческой натуры, ассоциируясь с необратимостью жизни, что отражается в проанализированном устойчивом выражении.

Рекой [ручьём, ручьями] течь [литься, струиться и др.] означает ‘обильно литься, течь’. Имеется в виду, что что-то, имеющееся в большом количестве в прямом или переносном смысле выливается наружу.

Образ фразеологизма восходит к архетипическим оппозициям «динамичный – статичный» и «много – мало» и соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через контекстные синонимы ‘река’ и ‘ручей’, которые получают одну и ту же коннотацию – ‘очень много’, несмотря на то, что они существенно отличаются друг от друга по объему, по размеру и по разновидности проточных вод.

*Она бросила прицел на кровать, ее затрясло, слезы многолетней обиды **потекли ручьем** [Ольга Некрасова. Платит последний (2000)]. Клевета **полилась рекой**, затопляя горы бумаги, заводя следствие в тупик. [Александр Грог. Время своих войн (2010)].*

По культурологическому содержанию данный фразеологизм схож с идиомой **в три ручья**, значение которой можно определить как ‘обильно’. Имеется в виду, что какая-либо жидкость льется, течет большим потоком. Часто говорится с иронией. Следует также сказать, что образ фразеологизма соотносится с числительным кодом культуры через компонент ‘три’, который издавна в русской фольклорной традиции «воспринимается как средство магически-ритуального усиления и придает фразеологизму экспрессию» [БФСРЯ 2006: 609]. В славянских мифологиях троичная числовая структура обладает многозначной символикой нагрузки среди целостных числовых структур [Славянская мифология 1995: 8]. Число ‘три’ в русской лингвокультуре выступает символом для ‘много’ или ‘очень много’ (ср. *наврать с три короба, гнуться в три погибели, втридорога заплатить* и др.). В образе фразеологизма метафора в сочетании с гиперболой строится на том, что жидкие, «текучие» предметы, которые находятся в поступательном движении, уподобляются двум разновидностям воды – проточным и быстро текущим рекам и ручьям. Фразеологизмы в целом выполняют роль количественного эталона (очень большая мера).

Решительно направился я в прихожую, там, опершись на косяк, Марья моя в три ручья заливается. [Виктор Астафьев. Затеси (1999) // «Новый Мир», 2000]. Да и момент, когда Надежда ревела в три ручья, был явно не подходящим для признаний. [Петр Акимов. Плата за страх (2000)]. Слезы опять полились в три ручья, и опять пошло все по новой. [Елизавета Козырева. Дамская охота (2001)].

По своим природным свойствам ‘река’ символически связывается с жизнью человека в ее течении: *река жизни; река времени*. «Общественная жизнь – политика, экономика, идеология то и дело представляется в образе

реки с быстрым течением, мгновенно уносящей все (ср.: *река жизни; поток жизни; река с быстрым течением* и т.д.)» [Ермакова 2000: 291].

В русской лингвокультуре ‘река’ метафорически обозначает поток, большое количество, неисчерпаемое множество различных элементов, массу чего-либо или кого-либо (см.: *Реки крови, реки слёз, реки горя; вино лилось рекой, деньги текли рекой, толпа двигалась рекой* [Ожегов 2014: 544]). Поэтому, ‘река’ выполняет роль количественного эталона чего-либо, что нашло свое отражение в данных фразеологизмах.

Подводя итоги анализа, мы приходим к выводу, что ‘река’ является одним из наиболее емких и неоднозначных поэтических символов во многих культурах. Она связана с древнейшими архетипическими представлениями, которые закреплены кодами культуры в языке русского и турецкого народов.

IRMAK, AKARSU (PEKA)

Выражение *Akarsuya inanma, eloğluna dayanma* (букв.: Не верь текущей реке – не полагайся на чужаков) означает ‘опасно доверять кому-либо полностью’. В данной единице речь идет о том, что насколько бы тихо ни текла река, входить в ее воды может быть губительно: никогда не знаешь, как река себя поведет. По аналогии с этим говорится и об опасности доверять чужим: опасно всецело полагаться на лицо или группу лиц во всех делах, не сомневаясь в их честности и забывая об изменчивой природе человеческого характера. Говорится с неодобрением.

Образ фразеологизма восходит к древнейшей мифологической форме осознания и моделирования мира и хаоса, при этом образ основан на архетипической оппозиции «свой – чужой». Он соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘река’ (‘akarsu’),

который символизирует «чужое» пространство, таящее опасность, несмотря на то, что по «турецким поверьям река является святым и благодатным водным источником, в чем проявляется влияние шаманизма»²² [Ögel 2010: 374]. Образ фразеологической единицы строится на сравнении: недоверие к рекам уподобляется подозрительному отношению к людям.

Ahmet bey'i ortakları dolandırmışlar, işte akarsuya inanma, eloğluna dayanma sözü yine gerçek oldu (Компаньоны обманули Ахмета Бей. Правильно говорят: Не доверяй реке, не полагайся на чужаков) [TDKRS]. Bu hayatta en çok sevdiğim ve en çok güvendiğim insanlar beni üzdü. Kimseye güvenim kalmadı. Bu insanların bu tarz her hareketi ve davranışı bana şu sözü hatırlatmakta: akarsuya inanma, eloğluna dayanma (В этой жизни меня обижали и огорчали мои самые близкие и любимые люди. Я больше никому не доверяю. Их поступки напоминают мне о выражении «не доверяй реке, не полагайся на чужаков») (Реч.).

Irmaktan geçerken at değitirilmez (букв.: Когда переправляются через речку, лошадь не меняют) значит 'в опасных и напряженных ситуациях и в неподходящее время методы не меняются'. (см. в русск.: *Коней на переправе не меняют*). При этом имеется в виду важность последовательности применения того метода, который был изначально выбран лицом или группой лиц для достижения цели без замены его другим методом. Говорится с неодобрением.

Архетипическая оппозиция «свой – чужой» заложена в основе образа, который соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры

²² В государствах Огузы-тюрок шаманизм (шаманство) был растронен до того, как ислам вошел в культуру. Но при этом в последующие столетия отголоски и влияние шаманизма не были утрачены, несмотря на сильное противодействие исламской культуры. Эти следы сохранились в религиозных обрядах турецкого народа [Uraz 1994: 201].

через компонент ‘река’ (‘irmak’). Данный элемент фразеологической структуры выступает в роли символа «чуждости» и также «опасности». В основе образности лежит пространственная метафора, в которой вред от изменения средств для достижения цели уподобляется опасной ‘реке’ (‘irmak’).

*Evet, süreçten ben de rahatsızım ama **dere geçerken at değiştirilmez.** Olaylar bu hale gelmemeliydi (Происходящим я тоже недоволен, но **когда переправляются через реку, лошадь не меняют.** Положение не должно было стать таким) [İhsan Çaralan, Evrensel gazetesi, 12 Mayıs 2011]. Burası bizim çocuklarımızın kendi tercihleri ve kazandıkları hakları. Soruyorum yetkililere **dereyi geçerken at değiştirilir mi?** Nevzat Ayaz yılların verdiği tecrübe nedeniyle birçok öğrencinin tercih ettiği bir okul. Yüzlerce öğrenci arasından bizim çocuklarımız burayı kazandıysa eğer, bu hakkı onların elinden kimse almalı.” (Это выбор наших детей и права, которые они заработали. Полномочным представителям задаю вопрос: **Меняют ли лошадь, когда переправляются через реку?** Учебное заведение им. Невзата Аяза – это заведение, которое предпочитают многие учащиеся за опыт, накопленный годами работы. Если наши дети прошли конкурс, поступая в это учебное заведение в числе сотен учеников, никто не может лишить их права учиться там) [Gamze Kolcu, Hürriyet gazetesi, 10 Şubat 2015].*

Akarsu gibi (букв.: Как река) означает ‘выполнять что-нибудь беспрестанно, непрерывно’. Имеется в виду, что лицо (или группа лиц) осуществляет какое-нибудь действие безостановочно. Говорится с одобрением.

К архетипическим оппозициям, которые прослеживаются в образе фразеологизма, отнесем следующие: «движение – статичность» и «много – мало». Кроме этого, образ фразеологизма соприкасается с природно-

ландшафтным кодом культуры через лексему ‘река’ (‘akarsu’), быстрое и непрерывное течение по своим свойствам связывается с непрерывностью и большим количеством. В данной единице ‘река’ (‘akarsu’) выполняет роль эталона чего-то непрерывного, постоянного, а также большого количества чего-либо. В основе образа фразеологизма лежит метафорическое сравнение, в котором безостановочное действие и большое количество уподобляется быстро текущим ‘реке’ (‘akarsu’).

*Mevlana’nın çağlar ötesinden, günümüze ulaşan yedi öğütü : Cömertlik ve yardım etmede **akarsu gibi** ol...! (Совет Мевляны, который сквозь века сохранился до наших дней, заключается в следующем: «В щедрости и оказании помощи будь щедр **как река!**» [Sennur Sezer, Evrensel gazetesi, 17 Aralık 2013]. Cevaplar pek açık ve **akarsu gibiydi** (Ответы были ясными и произносились непрерывно, **как река** [F.R. Atay, TDKRS].*

Kan dere/ırmak gibi akmak (букв.: кровь льется ручьем/рекой) означает ‘поток крови’. При этом имеется в виду огромное количество погибших от ранений во время войны. Говорится с неодобрением.

Образ фразеологизма восходит к архетипическим противопоставлениям «много – мало» и «движение – статичность» и также соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через лексемы ‘ручей’ и ‘река’, которые при этом получают одно и то же особое значение – ‘очень много’. Также наблюдается связь с соматическим (телесным) кодом культуры через компонент ‘кровь’ (‘kan’), который выступает символом жизненной энергии и метономически – самой жизни человека. Жидкий и «текучий» поток крови человека отождествляется с проточными водами («рекой» и «ручьем» = «как река и ручей») – образ единицы строится на метафоре.

*O yüzden ülkede **kan dere gibi akarken**, bültenlerde yabancı ajanslardan düşen “New York Hayvanat Bahçesi’ndeki Sevimli Panda” haberlerini ya da*

*Rio Moda Haftası'nı izliyorsunuz (Именно поэтому в стране, где **кровь течет рекой**, вы смотрите новости типа «В нью-йоркском зоопарке поселилась милая панда», которые передаются иностранными агентами, либо Неделя Моды в Пуо) [Dağhan Irak, Evrensel gazetesi, 27 Ağustos 2012]. Son yıllardaki verdiği mücadelenin verdiği yorgunluğuyla yüreğinin derinliklerinde ah etmişti: 'Bu HES'lere kim imza attıysa evinde **dere gibi kan aksın**' (Отклик в сердцах людей, уставших от борьбы, длящейся последние несколько лет, выразился в следующем предложении: «Пусть в домах тех, кто одобрил строительство этих гидроэлектростанций, **кровь течет рекой!**) [Melis Alphan, Hürriyet gazetesi, 29 Ağustos 2013].*

Akarsu çukurunu kendi kazır (букв.: Река сама создает свое русло) обозначает 'человек, у которого есть силы и желание что-либо сделать, найдет способ осуществить желаемое'. При этом имеется в виду, что любой человек может устроиться в жизни и добиться цели, если он будет верить в ее достижение и прикладывать к этому все усилия. Говорится с одобрением.

Образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент 'река' ('akarsu'), который при этом выступает символом деятельности и жизни человека. «В мифологии турецкого народа между рекой и судьбой человека существует аналогия. Широкая, глубоководная река ассоциируется со счастливой судьбой человека, и, наоборот, мелкая река обозначает несчастливую судьбу. Тюрки боялись селей, поэтому в их лингвокультуре присутствует представление о реке как об опасном явлении» [Ögel 2010: 374-376]. Фразеологизм содержит метафору, в которой жизнь и деятельность человека уподобляется руслу реки.

*Ben eminim vakti geldiğinde, biraz kendine güvendiğinde **akarsu çukurunu kendi kazıyacaktır** (Я уверен, что со временем, поверив в себя, он,*

как река, сам создаст свое русло). *Bizim evlat biraz tembel, ama istediğinde herşeyi de yapabilir, o yüzden ne zaman akarsu çukurunu kendi kazacağı belli olmaz* (Наш сын немного ленив, но, в то время, когда он чего-то хочет, он это делает, поэтому когда именно он начнет **создавать свое русло, как река**, я не знаю) [TDKRS].

После проведенного нами анализа, мы выявили некоторые сходства и отличия русской и турецкой лингвокультур.

Выделим следующие общие черты:

Турецкое ‘ırmak, akarsu’, как и русское ‘река’ выступает эталонном большого объема и количества, ассоциируясь с обильностью и непрерывностью: (см. в турецк.: *Kan dere/ırmak gibi aktak* (кровь льется рекой); *Akarsu gibi* (как река); в русск.: *Рекой течь; в три ручья*;

Эти компоненты символизируют «чужой» мир, отдаленный от «своего» мира (см. в турецк.: *Akarsuya inanma, eloğluna dayanma* (не верь текущей реке – не полагайся на чужаков); *Irmaktan (dereden, çaydan) geçerken at değitirilmez* (когда переправляются через речку, лошадь не меняют)) и др., в русск.: *Молочные реки [и] кисельные берега <с кисельными берегами>*);

Данные объекты в двух лингвокультурах связаны с представлением о постоянной изменчивости мира, соответственно, о течении времени (см. в русск.: *Нельзя дважды войти в одну и ту же реку (воду)*); в турецк.: *Akarsuya inanma, eloğluna dayanma* (не верь текущей реке – не полагайся на чужаков)).

Среди отличий отметим следующие:

В отличие от турецкого ‘akarsu, ırmak’, русское ‘река’ связано с представлением о сытой, привольной жизни (см. в русск.: *Молочные реки [и] кисельные берега <с кисельными берегами>*).

ПРОПАСТЬ

Фразеологизм **На краю пропасти** означает ‘в чрезвычайно сложной и опасной ситуации’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц оказались в тяжелом положении, которое может обернуться ужасными последствиями. Данная единица восходит к некоторым архетипическим оппозициям: «свой – чужой», «далеко – близко».

Образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘пропасть’, который при этом воспринимается как крах, прекращение существования чего-либо в разных сферах жизни человека, ассоциируясь с опасной глубиной, которая поглощает в себе всё. Компонент ‘край’, через который образ фразеологизма соотносится с пространственным кодом культуры, осмысливается как граница между миром своих и чужих, поскольку “крайний” предел не так безнадежен, как “конечный”, за которым нет ничего» [Колесов 2000: 263]. Таким образом, в образе данной единицы ‘край’ символически связывается с переходом от жизни к смерти, являясь границей между ними. Фразеологизм в целом выполняет роль символа максимально опасного и тяжёлого положения в социальном, финансовом и духовном плане.

*Украина на грани банкротства, **на краю пропасти** из-за экономики, а не войск РФ и сепаратистов [РИА-Новости, 08.01.2015]. В любом случае, это смелый и благородный поступок, направленный на удержание экономики **на краю** инфляционной **пропасти** [Newsland.com].*

Значение единицы **Пропасть разверзается <под ногами>** можно определить следующим образом: ‘кому-либо угрожает серьезная опасность’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц оказались в положении, наводящем на них страх. Природно-ландшафтный код культуры составляет основу образа, фразеологизм соотносится с ним через

компонент ‘пропасть’, который выступает как граница между миром «своим» и «чужим», как нечто, опасное для человека.

*В этой поэме, написанной от лица пророка Иеремии, Есенину открылись сокровенные тайны бытия. Словно **пропасть разверзлась** у него **под ногами**, и он заглянул в эту пропасть. И тем самым вызвал к жизни все самое разрушительное, что таилось на доньшке его души [О.В. Немтинова. Трагические мотивы в творчестве С.А. Есенина (2014)]. У японской официальной валюты **под ногами пропасть**, в которую она еще не опускалась. Вполне вероятны интервенции национального банка [<http://forexaw.com> (2011)].*

Кроме того, ‘пропасть’ в русском языке метафорически осмысливается как большое количество, множество различных объектов, при этом реализуется базовая архетипическая оппозиция «много-мало»: (см.: *Дел накопилось пропасть, людей там пропасть, денег у них пропасть, пропасть вопросов* и др.).

Представление об огромном различии, расхождении в чём-либо между кем-, чем-либо также появляется в русском языке в образе ‘пропасти’: *Между Анной и Машей целая пропасть; их разделяла пропасть; после последнего разговора между нами возникла пропасть.*

‘Пропасть’ по своим свойствам – «глубина, бездна» – символически связывается с опасным, неизведанным, бездонным пространством. При этом ‘пропасть’ выступает в роли меры крайней опасности, безвыходности, бедствия, несчастья и т.п. в социальных, экономических, духовных и др. отношениях.

UÇURUM (ПРОПАСТЬ)

Uçurumun kenarından dönmek (букв.: Вернуться от края пропасти) обозначает ‘спастись от опасности в последний момент’. Имеется в виду,

что лицо или группа лиц устраняют опасность за миг до того, как окажутся в безвыходном положении в социальном, духовном, экономическом плане.

В образе единицы реализуются архетипические противопоставления «свой – чужой» и «далекий – близкий». Компонент ‘пропасть’ (‘uçurum’), принадлежащий к природно-ландшафтному коду культуры, символически связан с опасным, неизведанным и бездонным местом, ассоциируясь с угрожающей глубиной. Компонент ‘край’ (‘kenar’), принадлежащий природно-ландшафтному коду культуры, представляет собой границу между «своим» миром и «чужим», опасным и враждебным для человека. Граница рассматривается, как пишет Лотман, «как черта, на которой кончается периодическая форма. Это пространство определяется как “наше”, “свое”, “культурное”, “безопасное”, “гармонически организованное” и т.д. Ему противостоит “их-пространство”, “чужое”, “враждебное”, “опасное”, “хаотичное”» [Лотман 2014: 187]. Поэтому, граница представляет собой двойственную природу: «с одной стороны, она разделяет, с другой – соединяет. Она всегда граничит с чем-то и, следовательно, одновременно принадлежит обоим пограничным культурам» [Там же, с. 196]. Образность фразеологизма составляет «пространственная метафора», в которой устранение опасности в каких-нибудь делах сравнивается с отхождением от края пропасти.

Gerek Gezi olaylarında gerek 17 ve 25 Aralık operasyonlarında Türkiye uçurumun kenarından döndü (Как происшествия в Гези, так и операции 17-ого и 25-ого декабря заставили Турцию **отойти от края пропасти** [Vatan gazetesi, 10.06.2014]. ABD Başkanı Barack Obama, ABD’nin krizde en kötüyü geride bıraktığını kaydetti. Kaliforniya ziyareti sırasında konuşan Obama, artık **uçurumun kenarından döndüklerinin** söylenebileceğini belirtti (Президент США Барак Обама заявил о том, что самое худшее для США

в кризисной ситуации осталось позади. В своей речи, сказанной во время визита в Калифорнию, Б. Обама сказал, что общество **отошло от края пропасти**) [Radikal gazetesi, 29.05.2009].

Сходное представление о ‘пропасти’ (‘uçurum’) характерно для следующих фразеологических единиц турецкого языка: *Uçuruma sürüklemek/götürmek* (ввергать/привести кого-либо в пропасть) означает ‘подвергать кого-либо опасности’; *uçurumun kenarında* (на краю пропасти) значит ‘находиться в опасном, тяжелом положении, оказаться в трудной ситуации’ [TDKRS].

Türk futbol için, 'Bu tünelde ışık görünmüyor, ucu karanlık' diyen Aydınlar, Fenerbahçe için de 'bugünkü yönetim takımı uçuruma götürüyor yorutunda bulundu (По поводу турецкого футбола был высказан следующий комментарий: «В этой игре не видно света в конце туннеля». А по поводу «Фенербахче» сказали: «Сегодняшнее руководство **ведет** эту команду **в пропасть**) [Radikal gazetesi, 09.02.2012]. *Taksim'de miting yapmak demek uçurumun kenarında düğün yapmak demektir'. Bu şehrin valisi olarak buna müsaade edemet* (Митинговать в Таксима все равно что устраивать свадьбу **на краю пропасти**. Как глава этого города я не могу такого позволить) [Habertürk gazetesi, 01.05.2013]; *12 yıl sonunda bu iktidarın ülkeyi getirdiği yer uçurumun kenarıdır* diyen Yalçın, şöyle devam etti: "Bir de rüşvet ve yolsuzluk ağı had safhaya ulaştı (Ялчин, который говорил, что в результате 12 лет правления это власть привела страну **к краю пропасти**, добавил: «Взятки и бездорожье достигли предела»)) [Adem Elitok, zaman gazetesi, 21.12.2014].

В турецком языковом сознании ‘пропасть’ (‘uçurum’) связывается с крайне неприятным, несчастным, катастрофическим результатом: *Ülke ekonomisindeki bu gidişin sonu uçurum* (экономика страны – на краю пропасти) [Doğan 2011: 1736]. Помимо этого, большое расхождение и

различие (во взглядах и др.) также ассоциируется с ‘пропастью’: *Onların arasındaki derin uçurumu görebiliyorum* (я вижу пропасть между ними); *İki ülkenin stratejilerinde uçurum var* (между стратегиями двух стран пропасть).

Проведенный лингвокультурологический анализ позволяет нам выявить некоторые сходства и различия в природно-ландшафтном коде русской и турецкой лингвокультур.

Выделим общие черты: Русское ‘пропасть’ и турецкое ‘uçurum’ связаны с опасным, неизведанным и бездонным пространством, соответственно, выступают как эталоны потенциальной опасности для человека и т.п. Оба компонента связываются с представлением о большом различии, расхождении в чём-либо между кем-либо, чем-либо.

Среди отличий отметим следующие: В отличие от турецкого ‘uçurum’, русское ‘пропасть’ связано с представлением о большом количестве чего-либо.

ОМУТ

Попасть в омут <с головой> означает ‘оказаться в беде, столкнуться с серьезными неприятностями и проблемами’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц попали в трудную ситуацию. Говорится с неодобрением. Дихотомии, легшие в основу образности единицы, назовем следующие: «свой – чужой» и «легко – тяжело». Отметим, что образ фразеологизма через компонент ‘омут’ соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры и также соотносится с соматическим (телесным) кодом через компонент ‘голова’, который создает метафору крайне опасного или даже безвыходного положения. Данная единица в целом выступает символом бедствия, неприятности, опасности в личном, социальном или экономическом положениях для человека.

*Фунт также **попал в омут** в начавшемся процессе выхода из спекулятивных позиций. Он упал до минимума двух с половиной месяцев против иены, что, в свою очередь, спровоцировало падение британской валюты против доллара и евро [Новости Форекс, 01.08.2007]. По каким признакам родители могут понять, что их ребёнок **попал в виртуальный омут**? И как защитить ребёнка от этой угрозы? [Ru-an.info, 03.12.2011.]*

Единица **Хоть в омут (в прорубь) головой** служит для выражения безысходности, невозможности выхода из крайне трудной ситуации. Имеется в виду, что лицо или группа лиц оказались в тяжелом и безвыходном положении. Говорится с неодобрением. Необходимо добавить, что данная единица соотносится также с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент «“прорубь”, который представляется в русских сказках как окно в подводное царство, символически он связан с тяжелым и безнадежным положением (ср. также: *Хоть в гроб ложись; Хоть в петлю лезь (полезай); Хоть ложись да помирай; Хоть пулю в лоб*)» [Жуков Сидоренко, Шкляров 1987: 358].

*Я неудачник!.. Я пойду с вами... Мне теперь хоть в экономисты, хоть куда! **Хоть в омут головой!** [Г. Соколов. Вихрь преисподней]. Может, в такие клещи попала, что **хоть в омут головой** [В. Тендряков. Находка].*

Тихий омут означает ‘скромный, спокойный человек, который в душе совсем не таков’. Имеется в виду, что лицо не оправдывает своего образа тихого человека, на самом деле его внутреннее состояние не соответствует показной скромности. Говорится с неодобрением.

Это выражение появилось в результате расщепления пословицы *В тихом омуте (болоте) черти водятся*. Компонент ‘омут’, который символически замещает самого человека, неразрывно связывает идиому с природно-ландшафтным кодом культуры. В этом выражении ‘омут’

уподобляется тому, кто тих, смирен только с виду. Выражение в целом выполняет роль символа человека, потенциально опасного по отношению к другим людям.

*Она была белотелая и полусонная, ее взгляды напоминали **тихий омут**, полный опасностей для тех, кто проходил мимо. [А. Ладинский. Последний путь Владимира Мономаха]. Работящая, чистоплотная, замкнутая. **Тихий омут**. От зарплаты отказалась, мол, израсходую и все, а так если нужно на свечи, так вы мне дадите, мол, держите деньги у себя, а то я потеряю. [Михаил Шишкин. Венерин волос (2004) // «Знамя», 2005].*

Броситься/кинуться в омут означает ‘безрассудно, всецело, безвозвратно отдаться чему-либо’. Имеется в виду, что человек полностью посвящает себя чему-либо, забывая обо всем остальном. Говорится с неодобрением.

*При этом возникает вопрос: что заставило крестьянского сына, робкого, тихого, **броситься в омут** партийной деятельности? [И. Земцов. Апофеоз.]. Все это вновь ставит перед нами вопрос о том, почему Бисмарк в середине 1880-х годов очертя голову **бросился в омут** колониальной политики [Н. Власов. Великий Бисмарк]. В жизни она видела теперь только два выхода: перейти на другую работу или **кинуться в омут**, чтоб директор знал, кому премию выдавать [Ю. Коваль. Недопесок].*

Вытаскивать кого-либо из ямы (из омута) означает ‘помогать кому-либо преодолеть трудности, оказать содействие’ (ср. также: *Вытаскивать (вытягивать) из грязи <за уши>*). Имеется в виду, что лицо или группа лиц избавляют кого-либо от тяжелых жизненных условий, помогают человеку, попавшему в затруднительную ситуацию, в беду. Образ фразеологизма восходит к архетипической оппозиции: «свой –

чужой» и «далекий – близкий» и также соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компоненты ‘омут’ и ‘яма’, которые при этом символически связаны с «чужим», удаленным от мира людей пространством.

Он вытащил любимую из омута», в которое погрузило ее безжалостное перерождение в наложницу Азаг-Тота [В. Панов. Ребус Галла]. Ведь нашел-то я ее пьяной, безобразной, голодной, оборванной, ну и вытащил из омута. Но, повторяю вам, главное дело не в ней; она тут вещь почти посторонняя. А хочется вам знать, зачем она у меня? Ну, это каприз мой и только! [В. В. Крестовский. Петербургские трущобы. Книга о сытых и голодных. Роман в шести частях. Ч. 6 (1867)].

Данный фразеологизм выявляет еще один культурный смысл слова: ‘омут’ в русском языковом сознании воспринимается как место, где отсутствуют нормальные условия жизни, моральные нормы, правила поведения.

Кроме того, ‘омут’ в русском языковом сознании воспринимается как условие, обстановка, среда, затягивающие человека: *Омут страстей; омут неприятностей* и т.д. По своим свойствам, это глубокая яма, быстрина в воде, которая ассоциируются с неизведанным, невразумительным, опасным пространством, способным поглотить все живое в себе. Следовательно, ‘омут’ исполняет роль эталона опасности, враждебности, вредности для человека, что ярко отражается в проанализированных фразеологических выражениях.

GİRDAP (ОМУТ)

Bir seyin girdabına kapılmak (Букв.: Быть охваченным омутом чего-либо) значит ‘находиться под сильным негативным влиянием от чего-либо’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц не могут избавиться от

воздействия чего-либо. В данной единице неприятные события, оказывающие сильное влияние на человека, сравниваются с увлекающим за собой водным течением омута, которое являет собой опасность для человека. Говорится с неодобрением.

В образе единицы отражаются архетипические противопоставления «свой – чужой» и «далекий – близкий», также он соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘омут’ (‘girdap’), который осмысливается как максимально опасное место, и, следовательно, связывается с опасностью, безвыходностью и тяжестью чего-либо. Таким образом, в турецкой лингвокультуре ‘омут’ (‘girdap’) выполняет роль эталона опасности, враждебности, безвыходности и др. Метафора, которая легла в основу образности фразеологизма, уподобляет безвыходное положение человека омуту по его свойству «затягивающее течение».

*Bir adamın çaresizlik **girdabına kapılması**, zalimin elinde oyuncak olması üzerine bir film (В этом фильме рассказывается о человеке, который был **охвачен омутом** безвыходности и казался игрушкой в руках деспота) [Kanat atkaya, hürriyet gazetesi, 04.03.2014]. 1991’de SSCB’nin dağılmasıyla bağımsızlığını alan ülkenin gözde limanı, kaçakçılık-mafya-rüşvet üçlüsünün **girdabına kapılmış** (После распада СССР в 1991 году, модный порт страны, получившей независимость, оказался **охвачен омутом** контрабанды, мафии и взяток) [Hürriyet gazetesi, 2015].*

Помимо этого, ‘омут’ (‘girdap’) в турецком языковом сознании, связывается с очень тяжелым положением и условиями, затягивающими человека: *Омут безвыходности, омут одиночества* [Doğan, 2011].

Проведенный лингвокультурологический анализ помог нам выявить некоторые сходные и различные смыслы, которыми наделены такие единицы, как ‘омут’, так и ‘girdap’, в двух лингвокультурах.

Выделим следующие общие черты:

Русское 'омут', так и турецкое 'girdap' выступает в качестве эталона опасности, враждебности и тяжести и т.д. (в русск.: *Попасть в омут <с головой>; Хоть в омут (в прорубь) головой; броситься/кинуться в омут; тихий омут* и т.д., в турецк.: *Bir şeyin girdabına kapılmak* (быть охваченным омутом чего-либо)).

Русское 'омут' и турецкое 'girdap' связаны с представлением о среде, обстановке или условии, затягивающими человека (см. в русск.: *Омут страстей* и др., в турецк.: *Ümitsizlik girdabı* (омут отчаяния)).

Среди отличий отметим следующие:

В отличие от турецкого 'girdap', русское 'омут' связано с представлением о месте, где нет нормальных условий жизни и моральных норм поведения, правил и т.п. (в русск.: *Вытаскивать кого-либо из ямы (из ому́та)*).

БОЛОТО

В тихом болоте (омуте) черти водятся означает 'скрытный, скромный человек совершает поступки, которые он, как кажется, совершить не способен' (ср.: *тихие воды глубоки*). Имеется в виду, что лицо или группа лиц тихи и скромны только на вид, но на самом деле они совсем не такие, какими представляются; они способны на поступки, которых от них никто не может ожидать в силу их внешне спокойного характера. Говорится с неодобрением. В образе данной единицы отражается архетипическая оппозиция «свой – чужой». Компонент 'болото', через который образ пословицы соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры, символизирует «чужой», другой мир, мир мертвых, в то же время в значительной степени связывается с максимально опасным пространством для человека. Помимо этого, данная единица

соотносится с демоническим кодом культуры через компонент ‘черти’. По народно-религиозным поверьям, ‘черт’ – «олицетворение зла, враг рода человеческого; нечистый, лукавый. Иногда водяного, редко лешего зовут чертом» [Даль 1981: 597]. (см. также: *Бродит как черт в озере; в доме ворочает, как лукавый в болоте*).

Ну как там новенький живет? Что делает? Уж очень тих. В тихом-то болоте, сказывают, черти водятся [В. Тендряков. Тяжелый характер]. *Ему потом больше всех ввалили — типа, отличник, а такое натворил: в тихом болоте все черти водятся* [В. Козлов. Гонники].

Было бы болото, а черти найдутся (будут) означает ‘при наличии необходимых условий всегда найдется кто-то, готовый на неблагоприятные поступки’ (ср.: *Было бы корыто, а свиньи найдутся*). К интерпретации пословицы *В тихом болоте (омуте) черти водятся* следует добавить, что образ единицы мотивирован мифологическим представлением: «черти отличаются от прочей нечисти местами своего обитания (преисподняя, где они мучают грешников, болото, перекрестки и развилки дорог). <...> черти особенно опасны в нечистых местах и в определенное время суток (от полночи до первых петухов, реже – в полдень) или года (на святки и в канун Ивана Купалы)» [Славянская мифология 1995: 391-392]. Следовательно, ‘черт’ отличается от других мифологических персонажей (леший, водяной) тем, что «он всегда делает только зло, он принципиально не способен помочь человеку, <...> у черта же одна задача – как можно быстрее погубить человека, довести его до смерти и завладеть его душой, следовательно, черта нужна опасаться всегда и везде. Он то сбивает человека с дороги, как леший, то обменивает детей, как банник, то топит людей в реке, как водяной» [Левкиевская 2000: 438-439]. По народным верованиям восточных и западных славян, ‘черти’ водятся особенно в «нечистых местах» – на болотах. [см. в русск.: *Вольно черту в своем*

болоте орать/ Всякому черту вольно в своем болоте бродить: укр. Сидит як чорт на грошах в болоти].

*В русской культуре болота не любят, их остерегаются, считают опасными и таинственными. В них чаще всего живет нечисть, о чем свидетельствует огромное количество пословиц типа «сидит, как черт в болоте» или **было бы болото, а черти найдутся**. Таинственные блуждающие огоньки ("свечи покойника") породили большое количество легенд и сказок [Российская газета, 02.02.2014]. Городскую мифологию населяет брюзжание незримых упырей, «мострей» и упрямых леших-болотяников. Ведь, как известно, **было бы болото, а черти найдутся**. Своей назойливой болтовней болото Балтики баламутит сознание, убалтывает, заставляет болеть, затягивает в вязкую трясину [anpanova-gallery.ru].*

Житейское болото означает 'застой, отсутствие движения'. Имеются в виду условия жизни, переполненные бытом и лишённые интересных, неожиданных событий. Говориться с неодобрением. «Свой – чужой» и «движение – статичность» – основные архетипические оппозиции для данного образа, который соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент 'болото'. 'Болото' выступает эталонном неподвижности, косности и застойности в жизни человека (ср.: *Бюрократическое болото; политическое болото* и др.). Образ единицы также соотносится с прилагательным компонентом 'житейский', обозначающим «'обыденный, свойственный повседневной жизни'» [Ожегов, Шведова 2006: 195].

*Есть и обычные миряне. Люди, которых вся эта жизненная мишура не интересует, и **житейское болото** их не затягивает. Они живут по другим законам [atlant-mo.ru]. Каждый театр рождается вопреки. Если*

есть такая энергия, если есть силы преодолеть житейское болото, то театр может родиться [Культурная среда, 05.03.2011].

‘Болото’ в русском языке это – «непросыхающая грязь, от родников, или от натека по рыхлой почве, низкое, сравнительно с околицею, место, постоянно заливаемое родниками, отчего и образуется особая растительность и кислая почва. Болото бывает: твердое, если близкая подпочва тверда; топь, глубокое; кочкарник, с выросшими кочками; моховина, мшина, если мох глушит иную растительность, окончатое, с глубокими окнами, водьями, озерками; торфяное, толсто, глубоко заросшее, болотными травами, образующими торф или коренник; трясина, зыбун, ходун, если жижа заросла корой, наплавным слоем; ржавое, с комьями бураго железняка; чистое, без зарослей; кустовое, тростниковое, ситниковое, лесистое, покрытое кустарником, камышом, ситником, лесом; туднры, северные непрерывные болота, низменности с одною моховою растительностью, с оленьим и исландским мохом; таких местных названий много; крып, согра, ряса, слотина, мочажина, мочага, плавни и грязи» [Даль 1981: 110]. ‘Болото’ в славянской мифологии представляется как «главное местонахождение нечисти, связано с лесом, застойной и гнилой водой (т.е. с нечистой водой, противопоставляемой ритуально чистой или проточной воде), с мокрой землей (в противоположность сухой)». [Иванов, Топоров 1965: 156]. В связи с этими представлениями, можно сделать вывод, что ‘болото’ в русской лингвокультуре по своим свойствам – «липкость, стоячесть, непроточность» – может связываться с обстановкой, состоянием или условиями, лишенными прогрессивного движения и развития, соответственно, ассоциируется с косностью и застойностью, что зафиксировано в проанализированном фразеологизме *житейское болото*.

Семантика единицы **Ну её (его) в болото** такова: 'фамильярное выражение отрицательного отношения к чему-либо или кому-либо, недовольство'. Имеется в виду, что кто-либо вызывает у говорящего раздражение. Говорится с неодобрением. Образ фразеологизма фиксирует в себе следующие архетипические противопоставления: «свой – чужой» и «далекий – близкий», а также соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент 'болото', который символизирует «чужой» и незнакомый мир, где обитают враждебные духи и нечистые силы. «Широко известный в западно- и восточнославянских быличках сюжет о сбившемся в ночное время с пути человеке, которая нечистая сила заводит в непроходимые места, болота, топи, обычно связан с действиями черта, а также болотных водяных или лесных духов, душ умерших, блуждающих огоньков и т.п.» [Славянская мифология 1995: 62]. Таким образом, данное представление о 'болоте' как о нечистом месте связано с древнейшими мифологическими представлениями. В этой связи «в ритуальной практике восточных славян на болото специально выбрасывали нечистые предметы (старый веник, вещи умершего) и мусор, скопившийся в доме за период святок, чтобы не было сорняков в поле. Горшок с водой, из которого обмывали покойника, относили далеко от дома и выбрасывали в реку или болото» [Славянские древности 1995: 229]. (ср. подобное представление отражено в других языковых сущностях: *Иди в баню; иди в болото; иди к черту (лешему)*). Фразеологизм в целом передает стереотипное представление об остром желании избавления от присутствия какого-либо лица.

Пойдем гулять, Инка, ну её, эту музыку, в болото. Совсем закрутили девчонку. Ей солнце, воздух и вода нужны! [Т. Горбулина. Эпидемия]. - Почему, собственно, я так взволновался из-за того, что Берлиоз попал под трамвай? - рассуждал поэт. - В конечном счете, ну его

в болото! Кто я, в самом деле, кум ему или сват? [М. Булгаков. Мастер и Маргарита].

Согласно русским народным представлениям водное пространство воспринималось как «граница между этим и тем светом, путь в загробный мир, место обитания нечистой силы и душ умерших» [Славянские древности 1995: 386]. В народных поверьях русского народа собственно стоячие воды являются «вариантами леса как начала, противопоставленного дому, <...> к числу выморочных мест относятся *болота, омуты, пруды, озера, трясины*» <...> на уровне ритуалов, отраженных в заговорах, в лес, как и другие выморочные места, ссылают болезнь и нечисть» [Иванов, Топоров 1965: 174]. В мифологии славянских народов «обряд захоронения путем сожжения, видимо, некоторыми чертами объединяется с обрядом захоронения в сухой земле, причем оба эти захоронения противопоставляются третьему – захоронению в разных сырых местах – от водоемов до заболоченных мест, <...> со вторым членом рассматриваемого противопоставления (земля-вода) связывается не только смерть, но и недоля, а также болезни, которые ссылаются на воду в заговорах или имеют водную природу» [Иванов, Топоров 1965: 155-156]. В связи с этими представлениями 'болото' чаще всего находится в лесу, который воспринимается как чужое пространство, максимально удаленное от мира живых (человека), куда высылают всякие болезни, беды, нечистая сила, а также как местонахождение демонов – лесных хозяев (см. *леший, лещачиха, лесовик, лесник, боровик* и т.д) и мифологических персонажей (*черти, злой дух, водяной*) и т.п. Таким образом, мы видим, что в русской лингвокультуре 'болото' воспринимается как «чужое» пространство, максимально удаленное от человеческого мира – «своего» дома, что отчетливо отражено в проанализированной выше единице.

Кроме того, напрасная материальная затрата в русском языковом сознании тоже представлена в образе ‘болота’: *Деньги ушли в болото*.

По мифологическим представлениям восточных и западных славян, ‘болото’ воспринимается как «опасное и нечистое место, где водятся черти» [Славянские древности 1995: 228]. В обычаях южных славян ‘болоту’ «соответствуют нечистые места – горы, лес, пустошь, но и здесь пребывание черта может быть связано с водой» [Там же].

BATAK, BATAKLİK (БОЛОТО)

Batağa saplanmak (Букв.: Увязнуть в болоте) означает ‘оказаться в ситуации, выход из которой требует дополнительных усилий’. Имеется в виду, что лицо или группа лиц находятся в крайне тяжелом положении в экономическом, общественном, духовном отношении. Говорится с неодобрением. В образе фразеологизма отражаются архетипические оппозиции: «свой – чужой» и «далекий – близкий». Он также связан с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘болото’ (‘batak’), который ассоциируется с чужим и неосвоенным пространством, несущим опасность для человека.

Согласно турецким мифологическим представлениям, «вхождение в “болото” и тростник всегда считалось максимально опасным, особенно для конных турков» [Ögel 2010: 418]. Неизвестная глубина водоемов ассоциируется в турецкой мифологии со смертью, и в то же время символизирует изменение материального мира [Коса 2012: 235]. ‘Болото’ (‘batak’) чаще всего находится в лесу, который, согласно турецким мифологическим представлением, символизирует «чужое» пространство, оставленное Богом. По турецким народным сознанию “не текущая вода” ассоциировалась с местом обитания злых духов, которые в народной культуре появляются либо в виде человека, либо в виде животного. Таким образом, имея отношение к лесу и воде, ‘болото’ (‘batak’), с одной

стороны, выступает в роли символа «чужого», угрозы для человека, с другой стороны, выступает эталоном неподвижности и застойности чего-либо в жизненной деятельности человека.

Devraldığımız belediyeler her ne kadar tahminlerimizin de üzerinde bataklığa saplanmış olsa da, henüz kurumlaşmayı tamamlayamamış olsa da, biz verdiğimiz sözlerin arkasındayız (Несмотря на то, что выбранные нами муниципалитеты увязли в глубоком болоте и не смогли объединить общество, мы отвечаем за наши слова) [Cihan Haber Ajansı, 04 Temmuz 2014]. Uzun yıllardan beri parasal bakımdan tam bir batağa saplanmıştı (В течении уже многих лет она, с экономической точки зрения, словно увязла в болоте) [H. Topuz, TDKRS].

Кроме этого, ‘болото’ (‘batak’) в турецком языке метафорически переосмысливается как место, наполненное неблагоприятными условиями для жизни человека [Doğan 2011: 162]: *Bizler kendisini bu bataklıktan kurtarmak için fazlasını bile yaptık (Мы сделали даже больше, чем надо, чтобы вытащить ее из этого болота) [E. İ. Benice, TDKRS].* Как в русском, так и в турецкой лингвокультуре ‘болото’ (‘batak’) воспринимается как обстановка или условия, лишенные прогрессивного движения и развития: *Bu bataktan kendini kurtarmaya çalıştıkça büsbütün saplandığını dehşetle görüyordu (Когда он старался вытащить себя из этого болота, проявился весь его страх) [R.N. Güntekin, TDKRS].*

Лингвокультурологический анализ фразеологических единиц позволяет нам выявить некоторые сходные и различные значения, которыми обладают такие единицы, как ‘болото’ и ‘batak’, в природно-ландшафтном коде русской и турецкой лингвокультур.

Выделим следующие общие черты: Будучи связанным с представлением о неосвоенном человеком пространстве и с представлением о чужом пространстве, где обитает нечистая сила, русское

‘болото’, как и турецкое ‘batak’, выступает как эталон максимальной опасности и враждебности для человека: (см. в русск.: *В тихом болоте (омуте) черти водятся; Было бы болото, а черти найдутся (будут)* и др., в турецк.: *Batağa saplanmak (увязнуть в болоте)*); Как русское ‘болото’, так и турецкое ‘batak’ связаны с представлением о косности и застое в жизни человека (см. русск.: *Житейское болото; Провалиться в болото; Увязнуть в болоте*; в турецк.: *Batağa saplanmak (увязнуть в болоте)*);

Среди отличий отметим следующие: В турецкой лингвокультуре ‘batak’ связано с представлением о месте, в котором отсутствуют общественные и нравственные правила приличия (см. в турецк.: *Sınıf arkadaşlarımdan birinin burada çalışması çok yazık, onu bu bataкта görmek istemezdim (Жаль, что одному из моих однокурсников пришлось работать здесь, я не хотел бы его увидеть в этом болоте)*) (Реч.); В русской лингвокультуре ‘болото’ связывается с представлением о напрасной трате физических и моральных сил (см. русск.: *Я не хочу больше работать в этом музее! Да тут настоящее болото: ровным счетом ничего интересного не происходит...я впустую трачу свою молодость, свои силы...*) (Реч.).

Заключение

Настоящая диссертационная работа посвящена анализу семантики компонентов кодов культуры, которая проявляется в функционировании этих компонентов в составе фразеологических единиц. Наше внимание было сосредоточено на анализе природно-ландшафтного кода культуры: как он представлен и интерпретирован русским и турецким языковым сознанием, как он отражен в русской и турецкой лингвокультурах, какие сходства и различия обнаруживаются в русской и турецкой языковых картинах мира в ходе сравнительно-сопоставительного лингвокультурологического анализа языковых данных.

Основными элементами категории пространства в рамках нашего исследования являются “природа” и “ландшафт”. Они являются фундаментальными объектами мировосприятия, миропознания и мировидения социума. Поэтому было уделено внимание тому, как воспринимаются и представляются в русском и турецком языках природные и ландшафтные объекты, отобранные нами.

В результате проведенного анализа нами была выдвинута гипотеза о том, что особенности концептуализации природно-ландшафтных компонентов варьируются в различных лингвокультурах (в нашем случае – в русской и турецкой лингвокультурах), несмотря на существенные совпадения. После концептуального анализа нами была впервые предпринята попытка описания национально-культурных особенностей русского и турецкого языков в случаях реализации природно-ландшафтного кода культуры. Основное внимание в нашем исследовании было сконцентрировано на фразеологических единицах, соотносимых с природно-ландшафтным кодом культуры. В результате тщательного анализа коротко были описаны основные значения, которыми обладают такие единицы, как ‘гора’, ‘лес’, ‘бор’, ‘море’, ‘река’, ‘пропасть’, ‘омут’, ‘болото’, (в приложении – ‘поле’, ‘озеро’ и ‘скала’) в природно-ландшафтном коде русской и турецкой лингвокультур.

Проведенный анализ способствовал выявлению важных архетипических и мифологических представлений, связанных с категорией пространства и свойственных как русскому, так и турецкому народному сознанию:

- 1) В современном русском и турецком языковых сознаниях структурированное пространство воспринимается как «чужое», противопоставленное «своему», через следующие природно-

ландшафтные объекты: 'гора', 'лес', 'море', 'река', 'болото', 'омут', 'пропасть'.

- 2) Как для русского, так и для турецкого народа характерно представление человека в образе 'горы'.
- 3) В турецкой и русской лингвокультурах в метрически-эталонной системе большое количество, нерасчленённое множество различных объектов обозначаются метафорически в образе 'горы' и 'моря'.
- 4) 'Река' и 'море' могут связываться с жизнью и жизнедеятельностью человека в обеих лингвокультурах.
- 5) В русской и турецкой лингвокультурах 'гора', 'лес', 'пропасть', 'омут' и 'болото' могут быть связаны с представлением об опасном и неизведанном пространстве, следовательно, выступают как эталоны потенциальной опасности для человека и т.д.

Таким образом, следует отметить, что проанализированные нами зоны совпадения представлений в системе природно-ландшафтного кода русской и турецкой лингвокультур обусловлены тем, что в основе метафорического осмысления русского и турецкого народа лежат сходные религиозно-мифологические представления, архетипы, стереотипы и т.д.

В ходе лингвокультурологического анализа нам удалось обнаружить и охарактеризовать некоторые специфические черты русской и турецкой лингвокультур, связанные с восприятием пространства:

- 1) При концептуализации пространства для русского человека характерна горизонтальная (равнинная) пространственная модель мира, и членение на «свой — чужой» и «далеко — близко» располагается на горизонтальной оси; турецкому языковому сознанию при реконструкции окружающего мира свойственна вертикальная модель мира, и членение на «свой — чужой» и «верх — низ» располагается на вертикальной оси;

- 2) В отличие от русского языкового сознания, турецкое языковое сознание содержит амбивалентный образ 'горы', т.е., с одной стороны, гора воспринимается как «свое» пространство, освоенное человеком, с другой стороны, выступает как «чужое» пространство, таящее опасности;
- 3) Для носителя русского языка 'лес' обладает двойственной природой, так как, с одной стороны, 'лес' осмысливается как место, противоположное освоенному человеком пространству, как «чужое» пространство, противопоставленное «своему» дому, а с другой стороны, он может представляться как окультуренное и полезное пространство, использующееся для удовлетворения определенных потребностей человека. Подобные значения не обнаружены в турецком языке;
- 4) Для русского народа 'поле' является чрезвычайно важным образом, что нехарактерно для турецкого. 'Поле' может интерпретироваться русским языковым сознанием, с одной стороны, как «свое» пространство, противопоставленное горам, лесам и связанное со сбором урожая злаков, плодов, с другой стороны, оно представляется как «чужое» пространство, удаленное от «своего» (от дома, от двора), поэтому оно имеет двойственную природу.

Вышеперечисленные зоны несовпадения культурных смыслов в двух лингвокультурах могут объясняться тем, что русский и турецкий народы исторически проживали на территориях, различных по характеру ландшафта. Турецкий народ жил в окружении гор, поэтому горы в сознании носителя турецкого языка могли быть сопоставимы с лесом и полем, представленным в сознании носителя русского языка. Русский народ в основном населял равнинную местность – это определило

использование понятия 'лес' и 'поле' в качестве «своего», «окультуренного» пространства.

Концептуальный анализ позволил нам сделать следующие выводы: особенности семантики рассматриваемых языковых данных русского и турецкого языков свидетельствуют о том, что культурные смыслы, закрепленные за кодами культуры и обнаруживающиеся в языковом сознании русского и турецкого народов, проявляют себя в языках; в результате метафорического осмысления интересующих нас понятий можно заключить, что они не просто обозначают природно-ландшафтный объект, а становятся знаком природно-ландшафтного кода; это проявляется в языковом знаке в виде культурной коннотации, что было проиллюстрировано многочисленными примерами; объекты природно-ландшафтного кода двух лингвокультур выступают в качестве комплекса культурных смыслов, придаваемых им в символической и эталонной сферах. Помимо естественного языкового значения, компонент фразеологизма актуализирует в образе языкового знака то глубинное, культурное значение, которое принадлежит коду культуры и добавляется в виде культурной коннотации к собственно языковому прочтению фразеологизма. Иными словами, фразеологизмы, включающие в себя культурные смыслы, зарождаются на стыке первичной и вторичной (по Барту) семиотических систем, где происходит соотнесение языка и культуры.

В процессе описания кодов культуры нами было обнаружено, что образы рассматриваемых природно-ландшафтных объектов в составе фразеологических единиц восходят к тем представлениям, которые связаны с этими образами в русской и турецкой культурах. Единицы природно-ландшафтного кода культуры обладают универсальным содержанием для разных культур, и именно это позволяет представителям

разных культур понимать друг друга, в том числе и на глубинном уровне, связанном с мифологемами или стереотипами. Анализируемые языковые сущности, на наш взгляд, в значительной степени наполнены мировидением, миропониманием и мироощущением русской и турецкой лингвокультур.

Мы полагаем, что полученные результаты могут быть полезны для составления двуязычных и толковых словарей; знакомство с общими и различными представлениями пространства в сознании русского и турецкого народов, зафиксированными в языке, будет способствовать расширению знаний о русской и турецкой культурах, предотвращать коммуникативные неудачи, формировать лингвокультурологическую компетенцию в ситуациях (в данном случае – русско-турецкой) межкультурной коммуникации; результаты проведенного исследования могут быть востребованы в практике перевода как с турецкого на русский, так и с русского на турецкий, при разработке спецкурсов и спецсеминаров по лингвокультурологии, этнолингвистике, межкультурной коммуникации, в теории и практике преподавания русского языка турецкоговорящим, а также турецкого языка – русскоговорящим, при составлении учебных книг и пособий по русскому языку для турецких учащихся.

В заключение хотелось бы отметить, что лингвокультурологический анализ может применяться не только в рамках филологических исследований. Данный метод, как нам кажется, может успешно использоваться во всех сферах гуманитарного знания.

На наш взгляд, в данной работе изучены не все аспекты семантики и функционирования единиц природно-ландшафтного кода, что дает исследователям возможность провести углубленное исследование с привлечением более разнообразного языкового и культурного материала.

Перспективным нам представляются описание природно-ландшафтного кода в художественной литературе, изучение взаимосвязи временного и пространственного кодов различных культур, взаимодействие пространственного и зооморфного кодов культур, описание взаимосвязи цветового и ландшафтного кодов.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Арутюнова Н.Д. Метафора и дискурс / Н.Д. Арутюнова // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 5-32.
2. Арутюнова Н.Д. От редактора // Логический анализ языка. Культурные концепты. – М.: Наука, 1991. – 204 с.
3. Аюпова С.Б. Категории пространства и времени в языковой художественной картине мира (на материале художественной картины мира). Диссертация...док. фил. наук. М., 2011. – 723 с.
4. Барт Р. Миф сегодня // избр. Работы. Семиотика. Поэтика. – М., 1989.
5. Барт Р. Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». – М., 1975. – С. 114-163.
6. Бартминьский Е. Языковой образ мира: Очерки по этнолингвистике / Е. Бартминьский. – М.: Индирик, 2005. – 528 с.
7. Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М.: Прогресс, 1974. – 448 с.
8. Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистика исследования. – М.: Индрик, 2007. – 600 с.
9. Брагина Н.Г. «Во власти чувств»: мифологические мотивы в языке / Н.Г. Брагина // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. – М.: Иднрик, 1999. – 594 с.
10. Брагина Н.Г. Память в языке и культуре. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 520 с.
11. Букулова М.Г. Соматическая фразеология тюрских языков: Автореф. ...канд. Филол. Наук. М., 2006.
12. Буслаев Ф.И. Русские пословицы и поговорки, собранные и объясненные. – М.: Русский язык, 1954. – 176 с.
13. Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. Язык и культура. – М.: Русский язык, 1983. – 269 с.

14. Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. Миросознание вне и посредством языка. В поисках новых путей развития лингвострановедения: гипотеза (лого) эпистемы / Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров. – М.: ИКАР, 2002. – 168 с.
15. Ветров П.П. Фразеология современного китайского языка: Синтаксис или стилистика / П.П. Ветров. М.: Восточная книга, 2007. – 368 с.
16. Виноградов В.В. Избранные труды: лексикология и лексикография. Изд. «Наука». – М., 1977. – 311 с.
17. Гак В.Г. Сопоставительная лексикология (на материале французского и русского языка) / В.Г. Гак. – М.: Международные отношения, 1977. – 264 с. (2-ое изд. М.: URSS, 2010.)
18. Гак В.Г. Пространство вне пространства [Текст] / В.Г. Гак // Логический анализ языка. Языки пространств / Отв. ред.: Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 27-134.
19. Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. – 544 с.
20. Гудков Д.Б. Прецедентное имя и проблемы прецедентности. – М.: Изд-во МГУ, 1999. – 152 с.
21. Гудков Д.Б. Межкультурная коммуникация: проблемы обучения. – М.: МГУ, 2000. – 120 с.
22. Гудков Д.Б. Теория и практика межкультурной коммуникации. – М.: Гнозис, 2003. – 288 с.
23. Гудков Д.Б. Единицы кодов культуры: проблема семиотики // Язык, сознание, коммуникация: Сб. Статей. Вып. 26. – М.: «Макс Пресс», 2004. – С. 39-50.
24. Гудков Д.Б., Ковшова М.Л. Телесный код русской культуры: материалы к словарю. М.: Гнозис, 2007. – 288 с.

25. Гумбольдт Фон. В. Избранные труды по языкознанию. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 2000. – 452 с.
26. Гумбольдт Фон. В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества. / В. Фон Гумбольдт // Избранные труды по языкознанию. – М.: «Прогресс», 1984. – 451 с.
27. Гуревич П.С. Культурология: учебник для вузов. М.: «ПРОЕКТ», 2008. – 333 с.
28. Дридзе Т.М. Интерпретационные характеристики и классификация текстов // Смысловое восприятие речевого сообщения. – М.: Наука, 1976. – 263 с.
29. Ермакова О.П. Пространственные метафоры в русском языке [Текст] / О.П. Ермакова // Логический анализ языка. Языки пространств / Отв. ред.: Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 289-298.
30. Жуков В.П. Фразеологизм и слово. Автореф. докт. дис. Л., 1967.
31. Захаренко И.В. К вопросу о каноне и эталоне в сфере прецедентных феноменов // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей / Ред.: В.В. Красных, А.И. Изотов. – М.: «Филология», 1997. – Вып. 1. – 192 с. – С. 104-113.
32. Зыкова И.В. Культура как информационная система: Духовное, ментальное, материальное-знаковое. Монография. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 368 с.
33. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. – М.: Наука, 1965. – 246 с.
34. Иванов В.В. Категория времени в искусстве и культуре XX века [Текст] / В.В. Иванов // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. – Л.: Наука, 1974. – С. 39-67.

35. Караулов Ю.Н. Горячие точки развития русистики: русский язык, русский мир и российский менталитет // Русское слово в русском мире. – М., Калуга, 2004. – С. 5-28.
36. Ковшова М.Л. Семантика и прагматика эвфемизмов. Краткий тематический словарь современных русских эвфемизмов. – М.: Гнозис, 2007. – 320 с.
37. Ковшова М.Л. Лингвокультурологический метод во фразеологии. Коды культуры. – М.: Книжный дом «Либроком», URSS, 2012. – 453 с.
38. Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. – СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2000. – 326 с.
39. Кольовска Е.Г. Природно-ландшафтный код русской культуры в аспекте лингводидактики. Дис...канд. филол. Наук. – М., 2014. – 240 с.
40. Корнилов О.А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. – М.: ЧеРо, 2003. – 349 с.
41. Красных В.В. Основы психолингвистики и теории коммуникации. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2001. – 270 с.
42. Красных В.В. Этнопсихолингвистика и лингвокультурология. – М.: Гнозис, 2002. – 284 с.
43. Красных В.В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность?. – М.: Гнозис, 2003. – 375 с.
44. Красных В.В. Воспроизводимость как феномен лингвокультуры / В.В. Красных // Языковое сознание: парадигмы исследования / под ред. Н.В. Уфимцевой, Т.Н. Ушаковой. – М. – Калуга: «Эйдос», 2007. – С. 79-90.
45. Кубрякова Е.С. О понятиях места, предмета и пространства [Текст] / Е.С. Кубрякова // Логический анализ языка. Языки пространств /

- Отв. ред.: Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 84-92.
46. Кубрякова Е.С. Язык пространства и пространство языков (к постановке проблемы) [Текст] / Е.С. Кубрякова // Известия АН. Серия Литература и язык. – 1997. – Т. 56. – №3. – С. 22-31.
47. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем: Пер. с англ / Под ред. и с предисл. А.Н. Баранова. Изд. 2-е. – М.: Едиториал УРСС, 2008. – 256 с.
48. Ларин Б.А. История русского языка и общее языкознание: избранные работы. – М.: Просвещение, 1977. – 224 с.
49. Леви-Строс К. Структура и форма / К. Леви-Стросс // Семиотика. В 2 тт. Т. 2. – М.: Благовещенский Гуманитарный колледж им. И.А. Бондуэна де Куртэне, 1998. – С. 427-455.
50. Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа. – М.: ООО «Издательство Астрель», 2000. – 528 с.
51. Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Родные просторы [Текст] / Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Логический анализ языка. Языки пространств / Отв. ред.: Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 338-347.
52. Леонтьев А.А. Языковое сознание и образ мира / А.А. Леонтьев // Психолингвистические проблемы семантики / Под ред. А.А. Леонтьева, А.М. Шахнаровича. – М.: Наука, 1983. – С. 6-21.
53. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Смысл; Академия, 2004. – 336 с.
54. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. – М.: Прогресс: Гнозис, 1992. – 270 с.
55. Лотман Ю.М. Семиотика пространства / Ю.М. Лотман // Избранные труды: В 3-х тт. – Т.3. – 1. Таллинн: Александра, 1992. – 480 с.

56. Лотман Ю.М. Избранные статьи. В 3-х тт. – Таллин: Александра, 1992-1993. – 1426 с.
57. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. – СПб.: «Искусство-СПБ», 1994. – 399 с.
58. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история / Ю.М. Лотман. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 464.
59. Лотман Ю.М. Воспитание души. Воспоминания. Интервью. Беседы о русской культуре (телевизионные лекции). – М., 2005.
60. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров (Культурный код). – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 416 с.
61. Лян Сяонань. Русский темпоральный код в свете лингвокультурологического подхода (на фоне китайского языка). Дис. ... канд. филол. наук. – М., 2008. – 175 с.
62. Макет словарной статьи для Автоматизированного толково-идеографического словаря русских фразеологизмов. Образцы словарных статей / под ред. В.Н. Телия. – М.: Ин-т языкознания АН СССР, 1991. – С. 123.
63. Маковский М.М. «Картина мира» и миры образов / М.М. Маковский [Текст] / М.М. Маковский // Вопросы языкознания. – 1992. – № 6. – С. 36-53.
64. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образ мира и миры образов. – М.: ВЛАДОС, 1996. – 416.
65. Маслова В.А. Введение в лингвокультурологию. Учебное пособие. – М.: Наследие, 1997. – 208 с.
66. Маслова В.А. Культурно-национальная специфика русской фразеологии / В.А. Маслова // Культурные слои во фразеологизмах и

- дискурсивных практиках. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 69-77.
67. Мокиенко В.М. Славянская фразеология: Учеб. Пособие для вузов по спец. «Рус. яз. И лит.». – 2-е изд., испр. и. Доп. – М.: Высш. Шк., 1989. – 287 с.
68. Пестова О.Г. Слова с символическим значением как объект учебной лексикографии // Актуальные проблемы учебной лексикографии. Мат-лы общесоюзной конференции – М.: Ин-т рус. яз. им. А.С. Пушкина, 1988. – С. 92-93.
69. Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX — XX вв. – М.: «Наука», 1993. – 319 с.
70. Подорога В.А. Выражение и смысл. – М.: Ad Marginem, 1995. – 427 с.
71. Попова А.Р. Выражение символики «рука – согласие на брак» в лексике и фразеологии русского языка / А.Р Попова // Фразеология и миропонимание народа. Материалы Международной научной конференции в двух частях. Часть 1. Фразеологическая картина мира. – Тула: Тульский гос. Ун-т им. Л. Толстого, 2002. – С. 158-163.
72. Постовалова В.И. Лингвокультурология в свете антропологической парадигмы (к проблеме оснований и границ современной фразеологии) / В.Н. Постовалова // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 25-33.
73. Прохоров Ю.Е. Национальные социокультурные стереотипы речевого общения и их роль в обучении русскому языку иностранцев. – М.: Педагогика-пресс, 1996. – 215 с.
74. Рождественский Ю.В. Введение в культуроведение. – М.: «Черо», 1996. – 288 с.

75. Русское культурное пространство. Лингвокультурологический словарь. Вып. 1 / И.С. Брилева, Д.Б. Гудков, И.В. Захаренко, В.В. Красных. – М.: Гнозис, 2004. – 318 с.
76. Рябцева Н.К. Размер и количество в языковой картине мира [Текст] / Н.К. Рябцева // Логический анализ языка. Языки пространств / Отв. ред.: Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 108-116.
77. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. – М.: Академия, 2001. – 656 с.
78. Тарасов Е.Ф. О формах существования сознания / Ф.Е. Тарасов // Язык и сознание: парадоксальная рациональность. – М.: Институт языкознания, 1993. – С. 86-97.
79. Тарасов Е.Ф. Введение / Ф.Е. Тарасов // Язык и сознание: парадоксальная рациональность. – М.: Институт языкознания, 1993. – С. 6-15.
80. Тарасов Е. Ф. Актуальные проблемы анализа языкового сознания // Языковое сознание и образ мира / отв. ред. Н. В. Уфимцева. – М.: ИЯ РАН, 2000. – С. 24–32.
81. Телия В.Н. Культурно-национальные коннотации фразеологизмов (от мировидения к миропониманию) / В.Н. Телия // Славянское языкознание. XI международной съезд славистов. – М., 1993. – С. 302-314.
82. Телия В.Н. Номинативный состав языка как объект лингвокультурологии / В.Н. Телия // Национально-культурный компонент в тексте и в языке. Тезисы докладов Межд. Науч. Конф., В 2 ч. Ч. 1. – Минск, 1994. – С. 13-15.

83. Телия В.Н. Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. / В.Н. Телия. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 228 с.
84. Телия В.Н. Фразеологизм / В.Н. Телия // Русский язык: Энциклопедия / Гл. Ред. Ю.Н. Караулов. М.: Большая Российская Энциклопедия; Дрофа, 1997. – С. 605-607.
85. Телия В.Н. Основные постулаты лингвокультурологии // Филология и культура: Мат-лы II-й междунаrodn. конф. В 3 ч. Тамбов, 1999. Ч.3. – С. 14-15.
86. Телия В.Н. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры / В.Н. Телия // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 13-24.
87. Телия В.Н. Концептообразующая флуктуация константы культуры «родная земля» в наименовании родина / В.Н. Телия // Язык и культура: Факты и ценности: К 70-летию Юрия Сергеевича Степанова / отв. ред. Е.С. Кубрякова, Т.Е. Янко. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – С. 409-418.
88. Телия В.Н. О феномене воспроизводимости языковых выражений / В.Н. Телия // Язык, сознание, коммуникация: Сб. Статей. Вып. 30. – М.: МАКС ПРЕСС, 2005. – С. 4-42.
89. Телия В.Н. Послесловие. Замысел, цели и задачи фразеологического словаря нового типа / В.Н. Телия (отв.ред) // Большой фразеологический словарь современного русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. – С. 776-782.
90. Телия В.Н. Предисловие к Большому фразеологическому словарю русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. – С. 6-14.

91. Толстой Н.И., Толстая С.М. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав) // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов, Братислава, 1993. – С. 162-168.
92. Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – 512 с.
93. Топоров В.Н. Пространство и текст [Текст] / В.Н. Топоров // Текст: семантика и структура. – М.: Наука, 1983. – С. 227-285.
94. Топоров В.Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре – *svet / В.Н. Топоров // Язык культуры и проблемы переводимости. – М.: Наука, 1987. – 256 с.
95. Топоров В.Н. Пространство [Текст] / В.Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. Т.2. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – С. 340-342.
96. Топоров В.Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые системы. Т. 1. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 448 с.
97. Топорова Т.В. Семантическая структура древнегерманской модели мира [Текст]. – М.: Радикс, 1994. – 238 с.
98. Хайдеггер М. Искусство и пространство / М. Хайдеггер // Самосознание Европейской культуры XX века. – М.: Политиздат, 1991. – 366 с.
99. Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира [Текст]. – М.: Академия, 1990. – 218 с.
100. Цивьян Т.В. Модель мира и ее лингвистические основы. – М.: URSS, 2005. – 280 с.
101. Черданцева Т.З. Метафора и символ во фразеологических единицах / Т.З. Черданцева // Метафоре в языке и тексте. – М.: Наука, 1988. – С. 78-92.
102. Черкасова И.Н. Символьный компонент в составе идиом / И.Н. Черкасова // Макет словарной статьи для Автоматизированного

- только-идеографического словаря русских фразеологизмов. Образцы словарных статей / под ред. В.Н. Телия. – М.: Ин-т языкознания АН СССР, 1991. – С. 96-98.
103. Чернейко Л.О. Базовые понятия когнитивной лингвистики и их взаимосвязи // Язык, сознание, коммуникация. Выпуск 30. – М.: МГУ, 2005. – С. 43-74.
104. Чубина Е.А. Символика цветообозначения при описании концептов культуры / Е.А. Чубина // Фразеология и миропонимание народа. Материалы Международной научной конференции в двух частях. Часть 1. Фразеологическая картина мира. – Тула: Тульский гос. Ун-т им. Л. Толстого, 2002. – С. 154-157.
105. Шанский Н.М. Фразеология современного русского языка. – М.: Либроком, 2010.
106. Шмурло Е.Ф. Введение в русскую историю. Прага, 1924. – 175 с.
107. Яковлева Е.Е. Выражение категории пространства в современном русском языке (На примере художественных произведений С.Н. Сергеева-Ценского): дис. ... канд. филол. наук [Текст] / Е.Е. Яковлева. – Тамбов, 2003 – 204 с.
108. Яковлева Е.С. К описанию русской языковой картины мира [Текст] / Е.С. Яковлева // Русский язык за рубежом. – 1996. – №1–3. – С. 47-57.
109. Яковлева Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира. Модели пространства, времени и восприятия [Текст] / Е.С. Яковлева. – М.: Гнозис, 1994. – 344 с.
110. Adıgüzel H. Açıklamalı-Örnekli Türkçe Deyim Hazinesi. Türk Dünyası Araştırmaları, Vakfı Yayın, İstanbul, 1990.
111. Aksan D. Türkçeye Yansıyan Türk Kültürü (temel kavramlar). Bilgi yayınevi, Ankara, 2011.

112. Aksan D. Her yönüyle dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim. Türk Dil Kurumu. – 5. bsk. Ankara, 2009.
113. Aksoy Ö.A. Atasözleri – Deyimler. Türk Dili Araştırmaları Belleten-1962, Türk Dil Kurumu yay.: 217, Ankara, 1988, s. 131-166.
114. Boratav P.N. Türk Mitolojisi: Oğuzların – Anadolu, Azerbaycan, ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi. Bilgesu yayıncılık, Ankara, 2012, s. 128.
115. Demiriz Y.N. Rusça ve Türkçe: İki Dil, İki Kültür. Multilingual yayınları, İstanbul, 2009, s. 166.
116. Duru H. Atasözleri ve Deyimlerin Yabancılarla Öğretilmesinde Yöntem ve Teknikler. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
117. Elçin Ş. Halk Edebiyatına Giriş. Akçağ yayınları, Ankara, 1998.
118. Erdoğan Y. Sorularla Türk Mitolojisi. Pozitif yayınları, İstanbul, 2007, s. 192.
119. Ergun P. Türk Kültüründe Ruhlar ve Orman Kültü. Milli Folklor, yıl :22, sayı : 87, Ankara, 2010, s. 113-121.
120. Esin E. Türk Kozmogonisine Giriş. Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001.
121. İndirkaş Z. Türk Mitoslarında ve Anadolu Efsanelerinde İz sürümü. İmge Kitabevi, Ankara, 2013, s.132.
122. Koca S. Türk Kültürünün temelleri, Karadeniz Teknik Üniversitesi Yayını, Trabzon, 2000.
123. Koca S.K. Türk Kültüründe Sembollerin Dili, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya, 2012.
124. Ögel B. Türk Mitolojisi: Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar. 1. cilt. Türk Tarih Kurumu basımevi, Ankara, 2010, s. 610.
125. Ögel B. Türk Mitolojisi: Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar. 2. cilt. Türk Tarih Kurumu basımevi, Ankara, 2014, s. 745.

126. Pala İ. İki Dirhem Bir Çekirdek. Kapı yayınları, İstanbul, 2013, s. 212.
127. Uraz M. Türk mitolojisi, Düşünen Adam yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1994, s. 273.
128. Cowie A.P. (1994) Phraseology. In Asher, R.E. (ed.) The Encyclopedia of language and linguistics,. Oxford: Oxford University Press. – 3168-3171.
129. Granger S., Paquot M. (2008) Disentangling the phraseological web / Granger S., Paquot M. // In proceeding of conference 'Phraseology: an interdisciplinary perspective'. John Benjamins Publishing Company. – Amsterdam/Philadelphia. – 27-51.
130. Lubensky S. (2013) Russian-English dictionary of idioms. Yale University Press, New Haven and London.
131. Mieder W., Wisdom Y. (2007) American proverbs and the worldview of New England / Mieder W. // Phraseology and culture in English / Ed. by Skandera P. – Berlin: Mouton de Gruyter. – 205-235.
132. Profantová Z. (1998) Proverbial tradition as cultural-historical and social phenomenon. In *Europhras '97. Phraseology and Paremiology*. Peter uro (ed.), Bratislava: Akadémia PZ. – 302-307.
133. Stefan Th. G. (2008). Phraseology and linguistic theory (a brief survey). In proceeding of conference 'Phraseology: an interdisciplinary perspective'. John Benjamins Publishing Company. – Amsterdam/Philadelphia. – 3-27.

Словари и справочники

134. Аникин В.П. (ред.) Русские пословицы и поговорки. – М.: Художественная литература, 1988. – 431 с.
135. Бидерман Г. Энциклопедия символов: Пер. с нем./ общ. Ред. И предисл. Свенцицкой И.С. – М.: Республика, 1996. – 335 с.

136. Бирих А.К., Мокиенко В.М., Степанова Л.И. Русская фразеология. Историко-этимологический словарь: ок. 6000 фразеологизмов / под. ред В.М. Мокиенко. – М.: Астрель: АСТ: Люкс, 2001, 2005. – 926 с.
137. Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / Отв. ред. В.Н. Телия. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. – 784 с. – БФСРЯ 2006.
138. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I–IV. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1955–1981.
139. Даль В.И. Пословицы и поговорки русского народа. М., 2001.
140. Жуков В.П. Словарь русских пословиц и поговорок. – М.: Русский язык, 2000. – 537 с.
141. Жуков В.П., Сидоренко М.И., Шкляров В.Т. Словарь фразеологических синонимов русского языка: Около 730 синоним. рядов / Под ред. В.П. Жукова. – М.: Русский язык, 1987. – 448 с.
142. Кононенко Б.И. Большой толковый словарь по культурологии. – М.: АСТ, 2003. – 512 с.
143. Крылов Г.А. Этимологический словарь русского языка. – СПб.: ООО «Палиграфуслуги», 2005. – 432 с.
144. Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Сов. Энциклопедия, 1990. – 597 с.
145. Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – 736 с.
146. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1982; 1991–1992. – 671 с.; 719 с.

147. Мокиенко В.М. Образы русской речи. Историко-этимологические очерки фразеологии. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. – 280 с.
148. Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. Большой словарь русских поговорок. – М.: ЗАО «Олма Медиа Групп», 2007. – 784 с.
149. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. – М.: АСТ Мир и Образование, 2014. – 736 с.
150. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических единиц / Российская академия наук. Институт русского языка им. В.В. Виноградова. – 4-е изд., дополненное. – М.: ООО «А ТЕМП», 2006. – 944 с.
151. Символы, знаки, эмблемы: Энциклопедия / авт.-сост. В.Э. Багдасарян, И.Б. Орлов, В.Л. Телицын; под общ. ред. В.Л. Телицына. – М.: ЛОКИД-ПРЕСС, 2005. – 494 с.
152. Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Ин-т славяноведения и балканистики РАН; науч. ред. В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая. – М.: Эллис Лак, 1995, 2002. – 416 с.
153. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 т. / под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995, 1999, 2004, 2009, 2012. 584, 704, 704, 656, 736 с.
154. Словарь образных выражений русского языка. / Под ред. В.Н. Телия. М., 1995. – 368 с.
155. Фразеологический словарь русского литературного языка: в 2 т. / сост. А.И. Федоров. Т. 1: А – М. Т. 2: Н – Я. – Новосибирск: Наука. – 307 с.; 273 с. – ФСРЛЯ 1991.
156. Фразеологический словарь русского языка: Свыше 4000 словарных статей / сост. Л.А. Войнова, В.П. Жуков, А.И. Молотков,

- А.И. Федоров / под ред. А.И. Молоткова. – 2-е, 4-е изд. – М.: Русский язык. – 543 с. – ФСРЯ 1968-1986.
157. Фразеологический словарь современного русского литературного языка / под ред. проф. А.Н. Тихонова / сост.: А.Н. Тихонов, А.Г. Ломов, А.В. Королькова. Справочное издание: В 2 т. – М.: Флинта: Наука, 2004. – 832 с.; 832 с. – ФССРЛЯ 2004.
 158. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. – М.: Русский язык, 1999. – 624 с.; 560 с.
 159. Шанский Н.М., Боброва Т.А. Школьный этимологический словарь русского языка. – М.: Дрофа: Русский язык, 1997. – 400 с.
 160. Энциклопедия символов, знаков, эмблем / Сост. В. Андреева, В. Куклев, А. Ровнер. – М.: ООО Издательство Астрель. – 598 с.
 161. Энциклопедия. Символы, знаки, эмблемы / Авт. - сост. В. Андреева и др. – М.: АСТ, Астрель, 2004. – С. 624
 162. Ağakay M.A. Türkçede Mecazlar Sözlüğü. Türk Dil Kurumu yayınları, Doğu matbaası, Ankara, 1949, s. 280.
 163. Aksoy Ö. A. Atasözleri ve Deyimler sözlüğü 1-2. İnkılap kitabevi, İstanbul, 2013, s. 486.
 164. Bahadınlı Y.Z. Türkçe Deyimler Sözlüğü. Hür yayınları, İstanbul, 1971.
 165. Beydilli C. Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. Yurt-Kitap yayın, Ankara, 2005, s. 637.
 166. Celep Ö. Dillerden Düşmeyen Deyimler ve Öyküler. Akis Kitap yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 456.
 167. Doğan M. Büyük Türkçe Sözlük. Yazar yayınları, Ankara, 2011, s. 1896.
 168. Gölpınarlı A. Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri. İnkılap kitabevi, Ankara, 2004, s. 384.

169. Özdemir E. Açıklamalı – Örnekli Deyimler Sözlüğü. Bilgi yayınevi, Ankara, 2000, s. 366.
170. Saraçbaşı M.E., Minnetoğlu İ. Örnekli ve Açıklamalı Deyimler Sözlüğü. Bilge Sanat yayım yayınevi, İstanbul, 2002, s. 752.
171. Türkçe Sözlük. 9. b., TDK Yayını, Ankara 1998, C. I., s. 576.
172. Yeni Türk Ansiklopedisi. Ötüken Yayınları, İstanbul, 1985, C. II., s. 661.
173. Yıldırım A. Açıklamalı-Örnekli Yeni Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü. Bilge Kültür Sanat yayınevi, İstanbul, 2014, s. 558.
174. Yurtbaşı M. Rus ve Türk Atasözleri: Çevirileri, Açıklamaları, Karşılıkları ile Birlikte 10000 atasözü. Seçkin-Yayın Bilişim, İstanbul, 2008, s. 1060.

Электронные ресурсы

175. Газета «Ватан»: <http://www.gazetevatan.com/>
176. Газета «Радикал»: <http://www.radikal.com.tr/>
177. Газета «Эвренсел»: <http://www.evrensel.net/>
178. Газета «Заман»: <http://www.zaman.com.tr/haber>
179. Газета «Хабертурк»: <http://www.haberturk.com/>
180. Газета «Хурриет»: <http://www.hurriyet.com.tr/anasayfa/>
181. Газета «Бугун»: <http://www.bugun.com.tr>
182. Культура письменной речи. Русский язык. Словарь фразеологизмов: <http://www.gramma.ru/> Национальный корпус русского языка: www.ruscorpora.ru.
183. Словари на портале Грамота: www.gramota.ru Турецкое лингвистическое общество официальный сайт: www.tdk.gov.tr
184. Электронный словарь ABBYY Lingvo x5 профессиональная версия: 20 языков: <http://www.lingvo.ua/ru>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Приложение 1

Список отобранных русских и турецких фразеологических единиц

Перечислим отобранные фразеологические единицы:

- 1) соотносимые с природно-ландшафтным кодом через лексему-компонент «**Болото**» в русском языке и «**Batak**» в турецком языке:

В тихом болоте (омуте) черти водятся

Было бы болото, а черти найдутся

Житейское болото

Ну её (его и т.п.) в болото

Batağa saplanmak (увязнуть в болоте)

- 2) соотносимые с природно-ландшафтным кодом через лексему-компонент «**Гора**» в русском языке и «**Dağ**» в турецком языке:

как [будто, словно, точно] гора с плеч (свалилась)

горой стоять [встать]

(с)воротить горы / гору // ворочать [двигать] горами

как гора

на кудыкину гору

за горами, за долами

не за горами

идти [лезть, переть] в гору

идти [катиться] под гору

как на каменную гору надеяться [полагаться]
 обещать [сулить] золотые горы
 Dağ (dağları) devirmek (валить гору(-ы))
 Dağ (dağlar) gibi (как гора (горы))
 Alçacık/Küçük dağları ben yarattım demek (говорить, что это
 я сотворил низжайшие/маленькие горы)
 Aralarında dağlar kadar fark olmak (различие величиной в
 гору между кем-либо, чем-либо)
 Burnu Kaf dağında (olmak) (чей-либо нос находится за
 горой Каф)
 Dağa çıkmak (уйти в гору)
 Dağa kaldırmak (утащить кого-нибудь в гору (горы))
 Dağdan gelip bağdakini kovamak (спустившись с горы,
 выгонять тех, кто находится в саду)
 Allah dağına göre kar verir (Аллах дает снег по горе)
 Güvendiği dağlara kar yağmak (снег выпадает на
 проверенные горы)
 Dağlara taşlara (горам камням)
 Dağ taş (Гора камень)

3) соотносимые с природно-ландшафтным кодом через лексему-
 компонент «**Лес и Бор**» в русском языке и «**Orman и Çam**» в
 турецком языке:

темный [дремучий] лес
 как в темном лесу
 как деревья в лесу
 за деревьями не видеть леса
 кто в лес, кто по дрова
 смотреть [глядеть] в лес
 семь верст до небес и все лесом

идти / пойти лесом

откуда [из-за чего] сыр-бор (загорелся [горит])

с бору да с сосенки // и с бору и с сосенки // с бору по сосенке

Orman taşlamak (забросать камнями лес)

Orman gibi (как лес)

Orman kibarı (лесной дикарь)

Çam devirmek (валить бор)

Çam yarması (крупный бор)

- 4) соотносимые с природно-ландшафтным кодом через лексему-компонент «**Море**» в русском языке и «**Deniz, Derya**» в турецком языке:

С дна моря (морского) доставать/достать // на дне моря (морском) найти (отыскать)

капля в море

не за морем

море по колено

разливанное море

<сидеть и> ждать у моря погоды

Denizde balık (рыба в море)

Denize girse kurutur (если войдет в море, даже его высушит)

Dört yanı deniz kesilmek (становиться окруженным морем с четырех сторон)

Derya (deniz) gibi (как море)

Denizde kum, onda para (песок в море - деньги у кого-то)

Denizden çıkmış balığa dönmek (превратиться в рыбу, вышедшую из моря)

Denizden geçip, çayda (kıyı) boğulmak (прошел через море, а в речке захлебнулся)

- 5) соотносимые с природно-ландшафтным кодом через лексему-компонент **«Озеро»** в русском и **«Göl»** в турецком языке:

Damlaya damlaya göl olur (капля по капле озеро собирается)

Ekmek elden, su gölden (хлеб из чужих рук, вода из озера)

- 6) соотносимые с природно-ландшафтным кодом через лексему-компонент **«Омут»** в русском языке и **«Girdap»** в турецком языке:

попасть в омут <с головой>

хоть в омут (в прорубь) головой

тихий омут

броситься/кинуться в омут

вытаскивать кого-либо из ямы (из омута)

Birşeyin girdabına kapılmak (быть охваченным омутом чего-либо)

- 7) соотносимые с природно-ландшафтным кодом через лексему-компонент **«Пропась»** в русском языке **«Uçurum»** в турецком языке:

на краю пропасти

пропась разверзается <под ногами>

Uçurumun kenarından dönmek (вернуться от края пропасти)

Uçurumun kenarı (на краю пропасти)

Uçuruma sürüklemek/götürmek (ввергать/привести кого-либо в пропасть)

- 8) соотносимые с природно-ландшафтным кодом через лексему-компонент **«Река»** в русском языке и **«Irmak, Akarsu»** в турецком языке:

Молочные реки [и] кисельные берега <с кисельными берегами>

Нельзя дважды войти в одну и ту же реку (воду)

Рекой [ручьём, ручьями] течь [литься, струиться и под.]

В три ручья

Akarsuya inanma, eloğluna dayanma (не верь текущей реке – не полагайся на чужаков)

Irmaktan (çaydan, dereden) geçerken at değitirilmez (когда переправляются через реку, лошадь не меняют)

Akarsu gibi (как река)

Kan dere/ırmak gibi akmak (кровь льется рекой)

Akarsu çukurunu kendi kazır (река сама создает свое русло)

9) соотносимые с природно-ландшафтным кодом через лексему-компонент «**Поле**» в русском языке «**Tarla**» в турецком языке:

Одного поля ягоды <реже - ягода>

Не обсевок на поле

Ищи-свищи [ветра в поле] <ищи ветра в поле>

Поле зрения

Yağmur olsa kimsenin tarlasına (yağmaz) düşmez (дождь хоть и идет, но ни на чье поле не попадает)

Tarlada izi olmayanın harmanda yüzü olmaz (кого на поле следа и нет, у того и в урожае доли не будет)

Bağ bayırda tarla çayırdı (виноградник на склоне холма, поле – на лугу)

Tarlayı düz al, kadını kız al (бери ровный участок земли, а в жены бери девушку)

Tarlayı taşlı yerden, kızı kardeşli yerden (участок земли бери из каменной местности, а девушку бери такую, что имеет много братьев)

Приложение 2

Фразеологические единицы русского и турецкого языков

(с компонентами 'ПОЛЕ', 'СКАЛА', 'ОЗЕРО')

Некоторые природно-ландшафтные объекты рассматриваются в более низком приоритете, так как они слабо выражены либо в русском, либо в турецком языках. Проиллюстрируем это на примере: 'поле' в русской лингвокультуре имеет широкую область функционирования, поскольку бытие 'русского поля' играет немаловажную роль в формировании русского мировидения, соответственно, беспредельность и ширь русской земли дают русскому человеку свободу, энергию, волю и т.д. (напр. фраз.: *одного поля ягоды* <реже - *ягода*>; *не обсевок на поле*; *ищи-свищи [ветра в поле]* <*ищи ветра в поле*>; *поле зрения*).

Что касается 'поля' в турецкой лингвокультуре, то оно имеет узкую область функционирования по сравнению с русской, поскольку для турецкого народа с проявлением воли и энергии ассоциируются именно горы. Таким образом, в турецком языке отражены лишь некоторые языковые данные с компонентом 'поле', связанные с представлением о сельскохозяйственной практике (напр. фраз.: *yağmur olsa kimsenin tarlasına (yağmaz) düşmez* (*дождь хоть и идет, но ни на чье поле не*

попадает); tarlada izi olmayanın harmanda yüzü olmaz (чьего следа нет на поле, того лица не будет во время сбора урожая); bağ bayırda tarla çayırda (виноградник на склоне холма, поле – на лугу)).

ПОЛЕ

Одного поля ягоды <реже - ягода> кто означает ‘они стоят друг друга, один ничуть не лучше другого’. Имеется в виду, что те, о ком идет речь, похожи друг на друга какими-либо качествами. Как правило, говорится с неодобрением.

Образ фразеологизма восходит к архетипической оппозиции «свой – чужой» и соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘поле’, который символизирует плодородное пространство, дающее жизнь. Также данная единица соотносится с числовым кодом культуры через компонент ‘одного’ и приобретает дополнительное значение единства, а через компонент ‘ягоды’ связывается с растительным кодом. (ср. также синонимичные фраз.: *из одного <из того> теста; одним миром мазаны; одной закваски; два сапога мира*); ср. посл.: *яблочко от яблоньки недалеко падает; одного дуба желуди*).

*Марина загасила окурок, с кряхтением встала и двинулась за ней. Я пристроился следом. Марина обернулась и подарила меня сообщнической улыбкой — мол, не обращай внимания. Мол, ты и я — **одного поля ягоды**. Мол, наше дело риторское. Мол, сам понимать должен, не маленький. Ксения остановилась у дверей в кухню. [Андрей Волос. Недвижимость (2000) // «Новый Мир», 2001]. И, как губка, принимает на себя болезни и отрицательные эмоции другого человека. Ты как я. От тебя отлетает дурное, вот люди с тобой и общаются. Мы **одного поля ягоды**, не так ли? Небо ясное. Хочется купаться. Плаваю по-особому: два километра вдоль моря. [Нина Щербак. Роман с филфаком // «Звезда», 2010]*

Сходное представление также ярко отражено в русских пословицах и поговорках: *один и дома горюет, а двое и в поле повоюют; в поле две воли – чья сильнее; в поле и жук мясо* (Даль В.И. *Пословицы и поговорки*. М., 2011).

Выражение **обсевок в поле** имеет значение ‘человек с невысоким положением в обществе, с мнением которого никто не считается’. Слово “обсевок” означает ‘обойденное при посеве местечко на ниве, незасеянная на пашне полоска’ [Даль 1955: II, 624]. Единица имеет неразрывную связь с древнейшими формами осознания мира, для которых значимо противопоставление «свой – чужой» и «целое – часть». В образе данной единицы отражается древнейшая трудовая сельскохозяйственная практика. С одной стороны, компонент ‘поле’, принадлежащий к природно-ландшафтному коду культуры, выступает как обжитое человеком пространство, с другой стороны, выступает как «чужое» пространство, потому что «пропущенная» при обрабатывании поля часть этого пространства остается в значительной степени «чужой» для человека.

Ежели ты у нашего государя в великих генералах ходишь, так ведь и я-то у батюшки не обсевок в поле... Ведь я, смотри, послан его величеством... — Замолчь! — топнул Хряпов, заплывшее жиром лицо его стало зверским, пугающим. [В.Я. Шишков. Емельян Пугачев. Книга третья. Ч. 2 (1934-1945)]. И все же думай, не думай, а на поверку выходит, что счастьем-то я не обделённая оказалась: в семье век доживаю, в чистоте, в сытости, в заботе – не какой-то в поле обсевок [З. Королева. Не в поле обсевок (2002)].

Ищи-свищи [ветра в поле] <ищи ветра в поле> означает ‘не получится найти, сколько ни прикладывай усилий’. Иногда подразумевается запланированный уход человека. Имеется в виду, что лицо, группу лиц или предмет искать бессмысленно, так как они пропали

безвозвратно. Компонент ‘поле’ соотносит образ фразеологизма с природно-ландшафтным кодом культуры. Данное слово, с одной стороны, воспринимается как одна из промежуточных границ «своего» и «чужого» пространства, а с другой стороны, ‘поле’ по своим свойствам «открытости и широты» в пространстве связывается с понятиями простора, раздолья и бескрайней шири. Кроме того, образ фразеологизма через компонент ‘ветер’ соотносится с природно-стихийным кодом культуры. Для русской и турецкой мифологии характерно олицетворение ветра. Это восходит к ритуалу, который связан с древнейшей формой представлений об окультуренном мироустройстве – с анимизмом, т.е. приписыванием неодушевленным предметам природного мира признаков живого существа. В связи с этим ‘ветер’ наделяется человеческими качествами, а именно: непостоянством, непредсказуемостью, изменчивостью, неожиданностью и способностью прятаться, неуловимо исчезать.

Также следует отметить, что существует представление о том, что ‘ветер’ обитает в далеких, таинственных и недостижимых местах: в высоких горах, в лесу, по ту сторону моря и т.д.

*Бардак, он и есть бардак! Такую систему учета поломали. Лет бы двадцать назад мигом вам сообщила, куда перебежал, а сейчас! **Ищи ветра в поле.** [Дарья Донцова. Микстура от косоглазия (2003)]. Я шла из поликлиники, какой-то урод на меня бросился и изнасиловал. — Да что ты говоришь! Мы с Серегой пойдем его прирежем, ты скажи, где живет. — Теперь **ищи ветра в поле!** Костыли мои в сторону, повалил меня в куст и там изнасиловал. Я об этом стих написала... — Ну и ну, — сказал Стас и смежил веки [Сергей Шаргунов. Ура! (2003)].*

В русских былинных и сказочных текстах «богатыри обычно разъезжают “по чисту полю”. В этом и содержится смысл поэтического образа поля – раздолье и бескрайняя ширь» [Колесов 2000: 225]. ‘Поле’ –

«общеславянское слово, восходящее к той же основе, что и полный (“пустой”) и буквально означающее ‘открытое место’» [Крылов 2005: 303]. Таким образом, в русской лингвокультуре ‘поле’ символически связывается с простором, раздольем, бескрайней ширью, что отражается в данном фразеологизме.

Поле зрения означает 1) пространство, которое можно охватить взором; 2) Спектр интересов, забот. Образ фразеологизма связан с базовой архетипической оппозицией «свой – чужой». При этом компонент ‘поле’, через который образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры, символизирует «свое» пространство, принадлежащее личной зоне человека. Следовательно, поле выступает как граница между «своим» и «чужим» пространствами. Помимо этого, образ фразеологизма также соотносится с акциональным кодом культуры через компонент ‘зрение’.

*По данным же МВД и смежных структур, в Приморье живут более 50 тысяч человек, попавших в **поле зрения** правоохранительных органов в связи с употреблением, хранением, производством и распространением наркотиков. [Александр Огневский. Полиция зовёт нас на помощь (2003) // «Ежедневные новости» (Владивосток), 2003.08.05]. Несмотря на многолетнюю историю изучения и эксплуатации Баженовского месторождения, в большинстве случаев в **поле зрения** исследователей находились ультраосновные породы и слагающие их минералы. [А.А. Антонов. Минералогия родингитов Баженовского гипербазитового массива (2003)].*

В русских фольклорных текстах ‘поле’ противопоставлено горам и лесам. И такое противопоставление высоких горх и темных лесов довольно частотное; «каждый географический рельеф имеет свою собственную поэтическую характеристику, которая в полной сохранности дошла до

наших дней. <...> Чистое поле – промежуточный мир, в пределах которого герой и его противники равны друг перед другом и перед судьбой» [Колесов 2000: 225-231]. В связи с этим, в русском языковом сознании ‘поле’ выступает как «свое» пространство, противопоставленное высоким горам и темным лесам.

TARLA (ПОЛЕ)

Yağmur olsa kimsenin tarlasına (yağmaz) düşmez (букв.: Дождь хоть и идет, но ни на чье поле не попадает). Говорится, когда человек не делает добро, никому не помогает, несмотря на то, что имеет для этого все возможности. Говорится с неодобрением.

Архетипическое противопоставление «свой – чужой», восходящее к древнейшей форме осознания и моделирования мира и хаоса, дало основу образу фразеологизма. Образ фразеологизма также соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘поле’ (‘tarla’), в котором отражено представление об освоенном и окультуренном пространстве. В то же время образ фразеологизма связан с природным кодом культуры через компонент ‘дождь’ (‘yağmur’), выступающий эталоном множества, большого количества чего-либо.

*Ondan yardım bekleme, «yağmur olsa kimsenin tarlasına düşmez o» (От него помощи не жди, **дождь хоть и идет, но ни на чье поле не попадает**) [Emin Özdemir, Açıklamalı-örnekli deyimler sözlüğü, 2000, syf. 341]. Benim evladım önceden herkesin yardımına koşar, elinden gelenin en iyisini yapmaya çalışırdı, ne olduysa, evlendikten sonra çok değişti evladım, artık ondan gelecek destek ve yardım **yağmur olsa kimsenin tarlasına düşmez** (Мой сын прежде старался всем помочь, выполнять свою работу лучшим образом. Не знаю,*

что и случилось, только после женитьбы он очень изменился: его поддержка и помощь – все равно, что дождь, который хоть и идет, но ни на чье поле не попадает [Evrensel gazetesi, 12.03.2007].

Tarlada izi olmayanın harmanda yüzü olmaz (букв.: Чьего следа на поле нет, у того и в урожае доли не будет) – с плохо обрабатываемого поля сомнительно получить хороший урожай.

Bağ bayırda tarla çayırda (букв.: Виноградник на склоне холма, поле – на лугу) – Любая вещь хороша в соответствующем ей окружении [Yurtbaşı 2008: 138].

Tarlayı düz al, kadını kız al (букв.: Бери ровный участок земли, а в жены бери девушку) – Когда берешь участок земли, не надо выбирать территорию на возвышенности, потому что такая земля не будет плодоносной. А когда женишься, надо брать в жены такую девушку, чтобы не жалеть в будущем [Там же].

Tarlayı taşlı yerden, kızı kardeşli yerden (букв.: Участок земли бери из каменистой местности, а девушку бери такую, что имеет много братьев) – Если брать земельный участок, то надо брать такой, на котором есть мелкие камни. Такая земля более плодоносна. А если возьмешь замуж такую девушку, что имеет много братьев, то они тебе могут помочь, когда ты будешь нуждаться в этом [Там же].

Baskısız yongayı yel alır, sahipsiz tarlayı sel alır (букв.: Лежащую щепку уносит ветер – участок земли без хозяина унесёт солевой поток) – Дети без присмотра и без должного воспитания впоследствии быстро поддаются дурному влиянию и становятся плохими людьми [Там же].

В данных паремиях ярко отражено представление о ‘поле’ (‘tarla’) как об освоенном человеком пространстве, включенном им в хозяйственно-трудовую практику.

Лингвокультурологический анализ фразеологических единиц ‘поле’ – ‘tarla’ позволяет нам выявить некоторые сходные и различные черты их функционирования в рамках природно-ландшафтного кода русской и турецкой лингвокультур.

Выделим общую черту:

Русское ‘поле’ и турецкое ‘tarla’ связаны с представлением об освоенном человеком пространстве, включенном им в хозяйственно-трудовую практику (см. в русск.: *не обсевок в поле* и др., в турецк.: *yağmur olsa kimsenin tarlasına (yağmaz) düşmez (хотя дождь не попадает на поле кого-либо)*).

Среди отличий отметим следующие:

В турецкой фразеологии не обнаружены идиомы, в которых лексема ‘поле’ (‘tarla’) была бы связана с представлением о просторе, свободном бескрайнем пространстве (см. в русск.: *ищи-свищи [ветра в поле] <ищи ветра в поле>*). В турецкой фразеологии отсутствуют единицы, в которых лексема ‘поле’ (‘tarla’) символически была бы связана с представлением об обжитом пространстве, принадлежащем человеку и его личной зоне (см. в русск.: *поле зрения*).

СКАЛА

Как скала (1) означает ‘твердо, неприступно, крепко, мощно’. Имеется в виду что-либо незыблемое. Данное выражение восходит к древнейшим формам осознания мира и через компонент ‘скала’ соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры. В основе образа данной единицы лежит метафора, в которой твердый предмет уподобляется незыблемой, устойчивой скале.

Фундамент на сваях быстро возводится и обладает огромной несущей способностью, он недорог и надёжен как скала, если всё сделать

правильно [Петр Михайлов. Печь в загородном доме // «Наука и жизнь», 2009]. Либеральные телекомментаторы выбивались из сил, безуспешно объясняя народу недостатки президента. А рейтинг стоял как скала (Борис Кагарлицкий. Черная метка для президента (2003) // «Новая газета», 2003.01.30).

Единица **Как скала (2)** также может употребляться в отношении ‘человека с уверенным характером, полного решимости, твердости’. Имеется в виду, что лицо непреклонно, сильно духом. Образ данной единицы соотносится через компонент ‘скала’ с природно-ландшафтным кодом культуры. Образ данной идиомы содержит метафору, в которой человек с негибким характером сравнивается с твердой скалой. Фразеологизм в целом выступает в роли символа абсолютной твердости характера человека.

Но тот стоял на месте, прямой и твердый как скала, лицо его тоже словно окаменело, и Артем опять ощутил недавнее желание убить живого человека. [Дмитрий Глуховский. Метро 2003 (2005)]. Это поражение стало хорошим уроком для молодого бакинца — и в следующих партиях он уже стоял как скала! [Евгений Бареев. Качество ничьих и их количество (2004) // «64 — Шахматное обозрение», 2004.03.15]; Моисей стоял как скала посреди бушующих волн. Людское море билось у его ног, он же был тверд и непоколебим [<http://bibliaonline.narod.ru/S/tom87.html>].

‘Скала’ воспринимается как «символ твердости, устойчивости и постоянства. Как гора и камень, скала — жилище духа и бога. ‘Скала’ — источник воды: во многих мифах источник начинает бить из скалы в результате удара по ней героя или праведника. ‘Скала’ ассоциируется с замком, который обычно строился на скальной вершине горы, и потому с рыцарством и рыцарским кодексом чести, в котором главное быть твердым и верным - как скала» [Андреева 2004: 455-456]. В мифологии многих

народов 'скала' представляется как «символ незыблемости, постоянства, прочности, а также, божественных предзнаменований» [Бидерман 1996: 245].

'Скала', «помимо природной стихии, символизирует людей, по складу характера и образу жизни напоминающих скалу: твердых и неприступных, благородных и могущих устоять под натиском природных стихий» [Куклев, Ровнер 1999: 437]. В связи с этим в русской языковой картине мира 'скала' по своим свойствам – 'устойчивость, неприступность, незыблемость' – символически связывается с «твердостью и мощью» в характере, социальных отношениях, и во всех сферах деятельности человека.

KA YA (СКАЛА)

Kaya gibi (букв.: Как скала) обозначает 'очень мощный и сильный'. При этом имеется в виду, что лицо или группа лиц оказываются крепкими, здоровыми и сильными. Говорится с одобрением.

Древнейшая архетипическая форма осознания мира породила образ данного фразеологизма; для него характерно противопоставление «твердый – мягкий», он соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент 'скала' ('кауа'). В данной единице 'скала' ('кауа') в соответствии со своим онтологическим признаком – «прочность, твердость» – ассоциируется с чем-л. или кем-л. крепким, максимально сильным. Данная ассоциация и образует метафору: крепкий, сильный человек или предмет уподобляются 'скале' ('кауа') на основании такого свойства, как «прочность».

*Dedem ilerlemiş yaşına rağmen **kaya gibi** dimdik ayakta. Çünkü, dedem sigara içmiyor, alkol kullanmıyorum, tam tersi spor yapıyor ve formunu kaybetmıyorum* (Мой дедушка крепок **как скала**, несмотря на его пожилой

возраст, потому что он не курит и не употребляет алкоголь, а наоборот занимается спортом, чтобы не потерять форму) (реч.). *Ekonomi Bakanı Zafer Çağlayan, ekonomik verilere bakıldığı zaman Türkiye'nin son derece sağlam olduğunu belirtirken, "Hatta benim ifademle **kaya gibi** sağlam ve dimdik, bu konuda hiçbir problem de söz konusu değil" dedi* (Министр экономики Зафер Чаглаян сообщил, что, судя по экономическим показателям, ситуация в Турции очень хорошая. «Турция сейчас как скала, стабильная и надежная», - заявил он.) [*Hürriyet gazetesi, 09.08.2011*]. *Beşiktaş bu sene oynadığı her maçta hem fiziksel hem de taktiksel olarak **kaya gibi** bir takım olduğunu bizlere gösterdi* (В этом году «Бешикташ» нам показал, что команда выступает в каждой игре **как скала** – как физически, так и тактически)[*Habertürk gazetesi, 11.23.2014*].

Подобное представление о 'скале' ('кауа') характерно для следующей турецкой пословицы: *kaşa uçmazsa, dere dolmaz* (букв.: если скала не рухнет, ручей не будет заполнен) – 'чтобы достичь успехов в важных делах или завладеть желаемым, необходимо пожертвовать рядом вещей'. Вместе с этим, 'скала' ('кауа') здесь символизирует трудности или препятствия в каких-либо делах человека.

Сделаем выводы о сходствах и различиях между единицами 'скала' и 'кауа' в природно-ландшафтном коде двух интересующих нас лингвокультур: **Отметим общую черту:** Русское слово 'скала', как и турецкое 'кауа' символизируют твердость, крепкость и мощность (см. в русск.: *Как скала*; в турецк.: *Kaya gibi* (*Как скала*)). **Среди отличий отметим следующее:** Русская лексема 'скала' связана с представлением об очень твердом и негибком характере человека (см. в русск.: *Как скала*); Турецкая лексема 'кауа' выступает в качестве символа непреодолимого препятствия, серьезного затруднения в жизни человека (см. в турецк.: *Kaşa uçmazsa, dere dolmaz* (если скала не рухнет, ручья не будет заполнена)).

ОЗЕРО

В русском языковом сознании большие, излучающие свет глаза ассоциируются с ‘озером’:

Девушки тех лет, малость повзрослевшие, вспоминают — викинг, глаза как озера... [Виктор Некрасов. Взгляд и Нечто (1977)]. Глаза как озера, поросли полуседым кустарником бровей. [М.С. Шагинян. Агитвагон (1923)].

GÖL (ОЗЕРО)

Идиома **Damlaya damlaya göl olur** (букв.: капля по капле озеро собирается) имеет следующее значение: ‘мелкие сбережения складываются в большое состояние’. Имеется в виду ситуация, характеризующаяся значимостью бережливости, а также ценностью деталей, мелочей. Говорится с одобрением.

Очень часто в сказках, легендах и притчах тюрков встречается образ озера. Во времена древних тюрков ‘озеро’ (‘göl’) обозначало сосредоточение славы, знания и богатства [Ögel, 2010]. В этой связи в турецкой лингвокультуре есть представление об ‘озере’ (‘göl’) как о большом пространстве, соответственно, так и о чрезвычайно большом количестве чего-либо. В образе фразеологизма отражаются архетипические дихотомии: «большой – малый» и «много – мало». Образ фразеологизма соотносится с природно-ландшафтным кодом культуры через компонент ‘озеро’ (‘göl’), который выступает в роли эталона огромности, и в то же время большой количественной меры (эталона) чего-либо. Компонент ‘капля’ (‘damla’), который принадлежит к природно-ландшафтному коду культуры, выступает эталоном самого малого количества чего-либо. Во фразеологизме метафора строится на

противопоставлении двух метрических единиц – «огромного» ‘озеро’ (‘göl’) и «весьма малого» ‘капля’ (‘damla’).

*Hedefi yakalamak için ülke gezilerini çok sık şekilde sürdüreceklerini kaydeden Çağlayan, ihracatın ilk 4 ayda birçok ülkede arttığını ve **damlaya damlaya göl olacağını** ifade etti* (Чаглаян, который говорил, что очень часто путешествует по миру для достижения поставленных задач, сказал, что в течении первых 4 месяцев экспорт во многих странах повысился, а это значит, что вода камень точит (**капля по капле соберется озеро**)) [Habertürk gazetesi, Makro ekonomi, 26 Mayıs 2009]. *Herkes 50TL – 100TL gibi aylık minik yardımlar yapsa bile bu öğrencilerin bir derdine derman olacaktır. Ne demişler **damlaya damlaya göl olur*** (Если все ежемесячно будут давать в помощь незначительную для себя сумму в 50-100 лир, это будет серьезная поддержка для студентов. Недаром говорят, что копейка рубль бережет (**капля по капле озеро собирается**)) [Ayşe aral, Hürriyet gazetesi, 02.09.2013].

Ekmek elden – su gölden (букв.: Хлеб из чужих рук – вода из озера) – ‘тот, кто бездельничает; лентяй, тунеядец’. Так говорят о человеке, живущем за счёт чужого труда. Имеется в виду беззаботная, обеспеченная жизнь лица, паразитирующего за счет другого человека. Часто говорится с иронией и неодобрением. Образ фразеологизма восходит к древнейшим формам осознания мира и соотносится с древнейшей архетипической оппозицией: «свой – чужой». Наблюдается связь с природно-ландшафтным и природно-стихийным кодом культуры через компоненты ‘озеро’ (‘göl’) и ‘вода’ (‘su’), которые символизируют освоенное пространство, где можно удовлетворить определенные потребности для человека.

Кроме того, единица напрямую связана с пищевым кодом культуры через компонент ‘хлеб’ (‘ekmek’), который при этом выступает символом

средства обеспечения существования человека. В материальной и духовной культуре турецкого народа эта лексема является одним из важнейших понятий: символизирует жизнь, обеспечение существования, достаток и изобилие и др. Также данная единица соотносится с соматическим (телесным) кодом культуры через компонент ‘рука’ (‘el’), который в составе данной единицы в смысловом плане замещает человека.

*Kimsenin, hele gençlerin beklemeye hiç tahammülü yok. Dizilerde **ekmek elden su gölden** yaşayan kahramanlar aşklarıyla destan yazıyor, kliplerde şarkılarda herkes birbirine âşık, herkes aşk divanesi (Ни у кого, а особенно у молодежи, не хватает терпения, чтобы ждать. В сериалах основной заботой героев, получающих **хлеб из чужих рук – воду из озера**, является любовь. В музыкальных клипах все друг в друга влюблены, все охвачены страстью) [Evrensel gazetesi, 15.10.2014]. Hapis o kadar kötü bir şey değil. İşkence yoksa bir şey yok. Kalem kâğıdın varsa çalışabiliyorsan oh ne güzel **ekmek elden su gölden**... Hapis o kadar kötü bir şey değil. Korkmanın insanlar...(Тюрьма не такая уж и плохая вещь. Если нет издевательств, то нет в ней ничего плохого. Если у тебя есть ручка и бумага, то ты можешь работать; **хлеб из чужих рук – вода из озера**, что еще нужно? Тюрьма не такая уж и плохая вещь. Нечего ее бояться!) [Vatan gazetesi, 24.07.2010].*

В результате проведенного анализа, мы не выявили схожие черты между компонентами ‘озеро’ и ‘göl’ в аспекте их языковой и культурной семантики.

Среди отличий отметим следующие:

В русской фразеологии не представлены единицы, в которых лексема ‘озеро’ связана с представлением об огромном пространстве или о большом количестве чего-либо (в большинстве случаев – «денег»). (см. в турецк.: *Damlaya damlaya göl olur* (капля по капле озеро собирается)).

В русском языковом сознании ‘озеро’ связывается с представлением о больших, излучающих внутренний свет глазах (см. в русск.: *«А она — хоровод Манаимский с глазами, как озера Есевонские, что у ворот Батраббима. [Михаил Шишкин. Письмовник (2009) // «Знамя», 2010]»*).

В турецкой лингвокультуре ‘озеро’ (‘göl’) связано с представлением об освоенном и полезном пространстве для обеспечения определенных потребностей человека (см. в турецк.: *Ekmek elden - su gölden* (хлеб из чужих рук - вода из озера)).