

## ДОСЛІДЖЕННЯ ВНУТРІШНЬОГО СВІТУ ЛЮДИНИ ЯК ФРАГМЕНТУ МОВНОЇ КАРТИНИ СВІТУ ЕТНОСУ

*У статті розглянуто специфіку внутрішнього світу людини як об'єкту лінгвістичного дослідження. Визначено статус семантичного простору внутрішнього світу людини як фрагменту мовної картини світу та окреслено деякі напрями його дослідження на матеріалі східних мов.*

**Ключові слова:** *концепт, концептуалізація, вербальна репрезентація, мовна картина світу, мовна свідомість, внутрішній світ людини.*

*В статье рассмотрена специфика внутреннего мира человека как объекта лингвистического исследования. Определен статус семантического пространства внутреннего мира человека как фрагмента языковой картины мира и обозначены некоторые направления его исследования на материале восточных языков.*

**Ключевые слова:** *концепт, концептуализация, вербальная репрезентация, языковая картина мира, языковое сознание, внутренний мир человека.*

*The article deals with the specific features of the inner world of a person as an object of linguistic study. The status of semantic space of the inner world of a person as a fragment of the lingual world-view and some possible ways of its studying on the basis of the oriental languages are also examined.*

**Key words:** *concept, conceptualisation, verbal representation, lingual world-view, lingual consciousness, inner world of a person.*

У сучасній лінгвістичній науці, яка характеризується антропоцентричною спрямованістю, особливого значення набувають дослідження, присвячені реконструкції такого складного об'єкту пізнання, як внутрішній світ людини. Попри те, що на матеріалі слов'янських і західних мов такі дослідження набирають все більших обертів, східні мови поки що залишаються на периферії загального процесу. Тому у своїй статті ми поставили за **мету** привернути увагу молодих дослідників-сходознавців до цього доволі актуального на сьогодні об'єкту пізнання і окреслити деякі перспективи його лінгвістичного дослідження. **Предметом** статті є семантичний простір внутрішнього світу людини як фрагменту мовної картини світу певного етносу; **об'єктом** – ключові концепти внутрішнього світу людини як основа для контрастивних досліджень.

Лінгвістичне дослідження внутрішнього світу людини відбувається переважно у руслі когнітивної лінгвістики та лінгвокультурології – сучасних, порівняно молодих напрямів мовознавчої науки, які активно розвиваються і багато в чому визначають обличчя

сучасної лінгвістичної науки. Обидва напрями сформувалися в межах антропоцентричної парадигми, яка прийшла на зміну структурно-семіотичній і скерувала ракурс дослідження мовних процесів і явищ у бік їхнього тісного зв'язку з мисленням і духовно-практичною діяльністю людини як представника певного етносу.

Когнітивна лінгвістика розглядає мову як засіб отримання, зберігання, обробки й використання знань, вивчає способи концептуалізації й категоризації дійсності та внутрішнього рефлексивного досвіду людини (праці Н.Д. Арутюнової, А.П. Бабушкіна, С.А. Жаботинської, В.І. Карасіка, О.С. Кубрякової, З.Д. Попової, І.А. Стерніна, О.О. Селіванової, Н.В. Слухай, Г.М. Яворської та ін.) На відміну від інших когнітивних наук, таких як когнітивна психологія, теорія штучного інтелекту, нейрофізіологія, філософська теорія когніції, когнітивна антропологія, когнітивна соціологія тощо, які також досліджують свідомість людини, когнітивна лінгвістика передусім спирається на мовний матеріал. При цьому цілі лінгвокогнітивного аналізу в різних конкретних напрямках (школах) когнітивної лінгвістики можуть різнитися – від поглибленого дослідження мови за допомогою когнітивного категоріально-термінологічного апарату до конкретного моделювання змісту та структури окремих концептів як одиниць національної свідомості (концептосфери). Ця молода галузь науки на сьогоднішній день ще не має остаточно сформованого, єдиного термінологічного і категоріального апарату, а тому демонструє наявність певних розбіжностей як у визначенні теоретичних засад, так і з погляду дослідницьких прийомів і практик [Попова 2007, 10–12].

Лінгвокультурологія як наука сформувалася на стику лінгвістики й культурології і є частиною міждисциплінарного комплексу наук, які досліджують проблеми співвідношення і взаємозв'язку мови, культури, етносу (праці А. Вежбіцької, С.Г. Воркачова, І.О. Голубовської, О.О. Корнілова, В.В. Красних, Д.С. Лихачова, В.В. Колесова, В.А. Маслової, С.С. Нікітіної, Ю.С. Степанова, В.М. Телія та ін.). З лінгвокультурологією, яка вивчає мову як феномен культури, а саме – прояви культури народу, що відобразилися і закріпилися в мові, тісно пов'язана етнолінгвістика. В.М. Телія навіть вважає лінгвокультурологію розділом етнолінгвістики, хоча на думку В.А. Маслової, це окремі науки з різним об'єктом дослідження [Маслова 2001, 9–12].

Звичайно, проблема зв'язку між мовою та концептуалізацією світу, основоположна для вказаних вище наукових напрямів, не є цілком новою для лінгвістики; вона є природним продовженням і розвитком традиційного для мовознавства кола проблем, пов'язаних з мовою і мисленням. На сучасному етапі ці питання найчастіше обговорюють у контексті таких понять, як концепт, концептосфера, концептуальна і мовна картини світу людини (або народу), мовна особистість тощо. Одним з найбільш цікавих і перспективних напрямів сучасної антрополінгвістики є дослідження і реконструкція окремих фрагментів мовної картини світу певного етносу. Семантичний простір внутрішнього світу людини постає як фрагмент загальної картини світу, відображеної в людській психіці і вербалізованій засобами певної етнічної мови.

Відомо, що внутрішній світ людини – це деяка суб'єктивна реальність, не підвладна безпосередньому спостереженню й емпіричному аналізу. Унікальність цього об'єкту пізнання полягає в тому, що його можна досліджувати тільки опосередковано, на підставі інших, але пов'язаних з ним, зовнішньо виражених фактів і явищ. Так, психологи намагаються дістатися до внутрішнього світу людини шляхом аналізування її вчинків, лінгвісти

– через залучення мовних даних, адже “мова – це не тільки знакова система, пристосована для передавання повідомлень, а й компонент свідомості людини, який бере участь у створенні світу психіки і знання” [Телія 1987: 65]. Дослідники внутрішнього світу людини як об’єкту лінгвістики (Ю.Д. Апресян, Н.Д. Арутюнова, Е.М. Вольф, А.А.Залізник, С.Є. Нікітіна, М.П. Одінцева, М.В. Піменова, В.М. Телія, О.В. Урисон, А.Д. Шмельов та ін.) зазначають, що його можна і потрібно вивчати через явища й характеристики зовнішнього – фізичного, природного і соціального – світу. При цьому необхідно брати до уваги національно-культурну природу всієї системи стереотипних і прецедентних феноменів, притаманних даному соціуму. Реконструкція цілісного образу людини як представника певної етнолінгвокультури – одне з найцікавіших завдань сучасної етнолінгвістики.

Основним способом пізнання світу є пізнання його фрагментів шляхом сегментування і встановлення співвідношення між його окремими компонентами. Такий самий підхід використовують і при пізнанні внутрішнього світу. Опис різних боків внутрішнього життя людини можна здійснювати як на підставі реконструкції всієї концептуальної системи внутрішнього світу, так і окремих його фрагментів. Мовна концептуалізація внутрішнього світу полягає в осмисленні його фрагментів, що відбувається за допомогою закріплених за цими фрагментами певних мовних одиниць. Тому емпіричним матеріалом дослідження стають парадигматичні і синтаматичні зв’язки мовних одиниць, що експлікують ті чи інші концептуальні структури знань про внутрішній світ людини.

Отже, окреслимо кілька перспективних напрямів дослідження внутрішнього світу людини для молодих дослідників-сходознавців, які цікавляться проблемами мовної концептуалізації світу. Безумовно, для експлікації мовної моделі людини найважливіше значення мають універсальні, загальнолюдські концепти ДУША / ДУХ / СЕРЦЕ. Ці концепти вважають універсальними, тому що вони притаманні переважній більшості лінгвокультури світу. Душа і дух відносяться до компонентів моделі людини, недосяжних для безпосереднього спостереження. Ці категорії, як і інші об’єкти внутрішнього світу людини, є продуктом людського мислення, ідеальними сутностями, які неможливо остаточно зрозуміти й описати, оскільки вони не піддаються експериментальній перевірці. Проте реконструкцію цих складних об’єктів через їхнє мовне вираження та залучення різноманітних позамовних знань, пов’язаних з ними, успішно здійснюють в російській і українській науках. Як зазначає І.О. Голубовська, в російському та українському культурному ареалі душа виступає “символом внутрішнього психічного світу людини, місцем локалізації її емоцій і “високих” бажань, пов’язаних із задоволенням духовних потреб” [Голубовська 2002: 114]. За визначенням російської дослідниці О.В. Урисон, душа – “це орган внутрішнього життя людини, тобто всього того, що не пов’язане безпосередньо ані з фізіологією, ані з діяльністю інтелекту. Це зосередження внутрішнього світу людини, її істинних бажань і почуттів, всього життєво важливого для цієї особистості” [Урисон 2003: 22]. Цей невидимий орган “може боліти; виступає як вмістилище; є компактним; локалізованим десь у грудях; може функціонувати незалежно від волі суб’єкта, хоча і частково контролюється ним” [Михеев 1999: 146]. У працях М.В. Піменової продемонстровано, що російський концепт ДУША концептуалізується через метафору *будинок*: душу можна замкнути на замок, в чужу душу можна проникнути як у чужий дім – забратися / влізти в душу, можна увійти в душу, в душу може проникнути холод, але душу можна й зігріти, в душі може погаснути світло, в душі можна жити (наприклад, в ній

може жити страх, надія, кохання тощо), її можна очистити, в душу можна відкрити двері, а можна й закрити перед кимось, вона може бути відкритою й закритою тощо [Пименова 2004: 351–353].

О.М. Мотріченко, дослідивши лексичну репрезентацію цього концепту в мові гінді, дійшла висновку, що індійська душа також має ознаки вмістилища: в ній селяться, живуть, тримають щось, сидять крадії (тобто гріхи); у ній щось може залишатися, утворюватися вузол (коли виникає проблема), який потім може розв'язатися, з неї можна виплеснути жар (коли людина заспокоюється), її можна відкрити тощо. Крім того, душа в індійській мовній свідомості може розквітнути (коли людина радіє), її можна забруднити, зміцнити тощо [Мотріченко 2007: 198–199]. Однак, у нашому дослідженні, присвяченому аналізу лексико-фразеологічних засобів, що експлікують цей концепт в перській мові, нам не вдалося знайти ознак, які б свідчили про те, що носії перської мовної свідомості уявляють душу як деяке вмістилище, місце локалізації почуттів, бажань тощо [Мазепова 2008: 104–108].

Цікавим у контрастивному відношенні може стати виявлення співвідношення, що існує між концептами ДУХ / ДУША в різних лінгвокультурах. Як зазначають дослідники, для носіїв російської мовної свідомості слова *дух* і *душа* позначають щось дуже близьке, майже одне й те саме, але вони інтуїтивно відчують глибоку відмінність між поняттями, що стоять за цими словами. І це підтверджується тим фактом, що майже не існує контекстів, в яких *дух* і *душа* були б взаємозамінні, а в тих конструкціях, де можна вжити обидва слова, смисл кардинально змінюється [див.: Шмелев 2005, 137–140; Урысон 2003, 60–63].

Особливістю мовної концептуалізації цих понять у перському лінгвоментальному просторі є те, що їх часто вираження в лексикографічних джерелах недостатньо диференційовано. Концепт ДУША в перських словниках вербалізований чотирма словами: перським **jān**, що походить від авестійського слова **gāya-** *жити* (сер.-перс. **gyan-**); перським **ravān** (від авест. **urvan-** *душа*; сер.-перс. **ruvān-**) та арабськими словами **ruh** та **nafs**. Останні два слова використовуються і на позначення поняття “дух”. Через небажану синонімію в словниках, де слово з основним значенням “душа” пояснюється через слово “дух” і навпаки, може виникнути враження, що перси взагалі не розрізняють поняття “дух” і “душа”. Однак більш прискіпливий аналіз перських тлумачних словників дав інші результати і дозволив скласти певне уявлення стосовно відповідного фрагменту картини світу давніх іранців.

Одразу зазначимо, що у давнину не було єдності поглядів стосовно розмежування понять *душа* – *дух*. Деякі філософи вважали, що **ruh** – це особлива субстанція, яка міститься в головному мозку людини. Її також називали **nafs** або **nafs-e nāteqe** і ототожнювали з поняттям **ravān** ‘душа’. В давній іранській медицині вважали, що **ruh** – це тонка пароподібна субстанція, яка зароджується в серці й обумовлює здатність людини жити, відчувати і рухатися. Слідом за римським лікарем Галеном, відомим і шанованим на арабсько-перському Сході, вважали, що тілом керують три духи: **ruh-e tabi'i** (‘природний дух’), який міститься у печінці і відповідає за травлення й зовнішній вигляд людини; **ruh-e hayāti** (‘життєвий дух’), який зароджується в серці і спричиняє мимовільні рухи та виникнення пристрастей в людині; та **ruh-e heyvāni** (‘тваринний дух’), який зосереджений в нервовій системі і відповідає за її усвідомлені, осмислені вчинки. Крім того, давні

мудреці вважали, що загалом у світі існує три різновиди духу: 1) **ruh-e tabi'yye** ('природний дух'), спільний для рослин і тварин; у останніх цей дух зосереджений у печінці, звідки по венах він розноситься по всьому тілу; 2) **ruh-e heyvāniyye** ('тваринний дух'), присутній тільки у тварин (у тому числі у людей); знаходиться він у серце і по тілу розноситься по артеріях; 3) **ruh-e nafsāniyye** ('пристрасний дух'), який міститься в мозку і розноситься по тілу по нервах [Dehcodā 1959: 92].

Отже, за уявленнями давніх іранців, принаймні один з кількох різновидів духу (або душі) зосереджується в серці. Такого факту, наскільки нам відомо з огляду відповідної літератури, поки що не було зафіксовано в жодній лінгвокультурі. Дійсно, дослідження, проведені на матеріалі різних мов, засвідчують, що багатьом лінгвокультурам світу притаманна тісна взаємопов'язаність понять *душа – серце*. Це підтверджує і аналіз українсько-перських паралелей: багатьом українським сталим словосполученням зі словом *душа* в перській мові відповідають вирази зі словом **del serce**: в душі – **dar del** (досл.: в серці); всією душею – **bā jān-o del** (досл.: з душею і серцем); у глибині душі – **dar tah-e del** (досл.: на дні серця), від усієї душі – **az tah-e del** (досл.: з dna серця); у мене душа не лежить – **del-am nemiāyad** (досл.: моє серце не приходиться); у мене душа не на місці – **del-am šur mizanad** (досл.: моє серце хвилюється); душа радіє – **del-e ādam xoš ast** (досл.: серце людини гарне); виливати душу – **del-e xod-rā xāli kardan** (досл.: спустошувати своє серце); скільки душа забажає – **har če del bexāhad** (досл.: все, що серце захоче); душі не чути – **del dādan** (досл.: віддавати серце) тощо. Однак жодних мовних фактів, які б дозволяли стверджувати, що душа або дух локалізується в серці, як це впливає з даних, наведених у перських тлумачних словниках, зафіксовано не було. Отже, з одного боку, ми маємо цікаві свідчення давніх філософів і вчених, з іншого – наслідки мовної концептуалізації світу, репрезентовані в лексико-фразеологічному фонді сучасної перської мови. Звичайно, більш ґрунтовний аналіз мовного вираження цих концептів із залученням текстового матеріалу та опитування інформантів, безумовно, дозволить з'ясувати відповідне співвідношення та визначити ієрархію понять, притаманних цьому фрагменту внутрішнього світу людини.

Ми навели результати зіставного дослідження лише одного фрагменту внутрішнього світу людини, але таких фрагментів може бути визначено дуже багато. Наприклад, для того, щоб виявити специфіку інших складових "моделі людини", зафіксованої в семантичній системі певної етнічної мови, можна звернутися до аналізу таких концептів, як РОЗУМ, СУМЛІННЯ, ВОЛЯ, ключових для російської та української лінгвокультур. Концептуалізація знань про внутрішній світ людини відбувається на основі когнітивних моделей представлення знань, соціально значимих для певної мовно-культурної спільноти. Так, наприклад, у російській мові для концептуалізації морального очищення використовуються когнітивні моделі, притаманні фізичному очищенню (пор.: смыть с себя пятно позора, отмыться от грехов, духовно очиститься). Така когнітивна модель в російській наївній мовній картині внутрішнього світу характерна для прототипової моделі виправлення морального стану людини, що заплямувала своє сумління, пов'язаної зі здійсненням сакрального дійства [Пименова 2004]. Схожі уявлення притаманні й українській мовній свідомості. Визначення прототипових моделей, що стоять за цими концептами у свідомості представників східних етнолінгвокультур, може стати цікавим завданням окремої розвідки. Крім того, було б доцільно з'ясувати, чи уявляють вони за-

значені ідеальні сутності як деякі “невидимі органи всередині людського тіла” [Урисон 2003, Голубовська 2002], чи концептуалізації цих понять у мовній свідомості східних народів притаманна яскрава етноспецифіка. Виявлення сукупності когнітивних ознак цих концептів дозволить визначити їх місце у семантичному просторі внутрішнього світу певної етнолінгвокультури та дати відповідь на питання, чи мають вони статус ключових, як це притаманне українсько-російському мовному ареалу, чи можуть бути віднесені до другорядних.

Звичайно, безумовний інтерес для контрастивного дослідження, на нашу думку, становить і зіставне вивчення інших, зокрема, аксіологічних та емоційних концептів. Але дослідження цих фрагментів внутрішнього світу людини потребуватиме залучення більш широкого комплексу знань, передусім пов'язаних з такими категоріями, як “етнокультурні стереотипи” та “прецедентні феномени”, без яких формування мовної національної свідомості й мовної національної ментальності є неможливим.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Голубовская И.А. Этнические особенности языковых картин мира : монографія / Ирина Александровна Голубовская. — К. : ИПЦ “Киевский університет”, 2002. — 293 с.
2. Мазепова О.В. Лексичні та фразеологічні засоби вираження концепту ДУША в перській мові / Олена Вікторівна Мазепова // Східний Світ. — К., 2008. — №4. — С. 104—108.
3. Маслова В.А. Лингвокультурология : [учебное пособие] / Валентина Авраамовна Маслова. — М. : Издательский центр “Академия”, 2001. — 208 с.
4. Михеев М. Отражение слова “душа” в наивной мифологии русского языка (опыт размытого описания образной коннотативной семантики) / М. Михеев // Фразеология в контексте культуры. — М. : Языки русской культуры, 1999. — С. 145—158.
5. Мотріченко О.М. Серце й душа як концепти індійської культури / О.М. Мотріченко // Мовні і концептуальні картини світу. — К., 2007. — Вип. 23. — Ч. 2. — С. 197—201.
6. Пименова М.В. Душа и дух : особенности концептуализации / Марина Владимировна Пименова. — Кемерово : Комплекс “Графика”, 2004. — 386 с.
7. Попова З.Д. Когнитивная лингвистика : [учебное издание] / З.Д. Попова, И.А. Стернин. — М. : АСТ : Восток — Запад, 2007. — 314 с.
8. Телия В.Н. О специфике отображения мира психики и знания в языке / В.Н. Телия // Сущность, развитие и функции языка. — М. : Наука, 1987. — С. 67—75.
9. Урысон Е.В. Проблемы исследования языковой картины мира: Аналогия в семантике / Е.В. Урысон. — М. : Языки славянской культуры, 2003. — 224 с.
10. Шмелев А.Д. Дух, душа и тело в свете данных русского языка / А.Д. Шмелев // Левонтина И.Б., Зализняк А.А., Шмелев А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. — М. : Языки славянской культуры, 2005. — С. 133—152.
11. Dehxdā Ali Akbar. Loqhatnāme. Shomāre-ye 1, harf-e jim. — Teherān, 1338 (1959).