

тутивных моментов, которые определяют композиционно-стилистические особенности текста. К этим моментам относятся предметно-смысловое содержание, субъективное, оценивающее отношение автора к предметно-смысловому содержанию, противоречие между идеалом автора и реальной действительностью, стержневой элемент, который отражает ход авторской мысли. Помимо этого следует учитывать, что любой текст всегда ориентирован на определенного реципиента, что также находит отражение в содержании и структуре произведения. Все эти моменты могут быть рассмотрены только на основании анализа языковых средств, использованных при продуцировании текста [6].

Рассмотренные примеры подтверждают, что методика, предложенная Н.А. Рудяковым, позволяет описывать текст как функциональную систему, то есть показать, каким образом текст реализует функцию воздействия и как соотносится с этой функцией целостность и структура как системные качества текста. На основе соотносительности языковых единиц в стихотворении можно обоснованно говорить об оценивающем отношении автора к предмету изображения в противопоставлении с расхожими, привычными представлениями о том же предмете в сознании реципиента. В результате такого анализа и интерпретации становится явным собственно языковой механизм восприятия и продуцирования тек-

стов.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М.М. Проблема речевых жанров / М.М. Бахтин // Автор и герой: к философским основам гуманитарных наук. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 249-298.
2. Виноградов В.В. О теории художественной речи / В.В. Виноградов. – М.: Высшая школа, 1971. – 240 с.
3. Заика В.И. Эстетическая реализация языка / В.И. Заика // Rozwazania metodologiczne. Język – Literatura – Teatr. Warszawa. – 2000. – С.167-180.
4. Коваленко А.Г. Художественный конфликт в русской литературе / А.Г. Коваленко. – М.: Издательство Российского университета дружбы народов. – 130 с.
5. Лотман Ю.М. Структура художественного текста / Ю.М. Лотман. – М.: Искусство, 1970. – 364 с.
6. Рудяков А.Н. Homo textus: человек в паутине текстов, или учебник чтения для умеющих читать / А.Н. Рудяков, Ю.В. Дорофеев. – Симферополь: МСП «Ната», 2007. – 176 с.
7. Рудяков А.Н. Лингвистический функционализм и функциональная семантика / А.Н. Рудяков. – Симферополь: Таврия-плюс, 1998. – 224 с.
8. Рудяков Н.А. Поэтика, стилистика художественного произведения / Н.А. Рудяков. – Симферополь: Таврия, 1993. – 146 с.

УДК 811.161+81-11+81-112

Н.В. Коч

### КОГНИТИВНАЯ МЕТАФОРА КАК ФОРМА ДИСКУРСИВНОГО И ИНТУИТИВНОГО МЫШЛЕНИЯ

Коч Н.В.

КОГНІТИВНА МЕТАФОРА ЯК ФОРМА ДИСКУРСИВНОГО ТА ІНТУЇТИВНОГО МИСЛЕННЯ

У статті представлений досвід аналізу ономастичних метафор у формі ім'янаречення вищих сил, що зафіксовані у богословських текстах Максима Грека. Створення таких метафор є результатом інтуїтивно-дискурсивного мислення.

Ключові слова: когнітивна метафора, ономастична метафора, абсолютна метафора, дискурсивне мислення, інтуїтивне мислення.

Коч Н.В.

КОГНИТИВНАЯ МЕТАФОРА КАК ФОРМА ДИСКУРСИВНОГО И ИНТУИТИВНОГО МЫШЛЕНИЯ

В статье представлен опыт анализа ономастических метафор в форме имянаречения высших сил, зафиксированных в богословских текстах Максима Грека. Создание таких метафор является результатом интуитивно-дискурсивного мышления.

Koch N.V

COGNITIVE METAPHOR AS THE FORM OF DISCURSIVE AND INTUITIVE THINKING

The article shows the experience of analysis of onomastic metaphors in the form of the highest powers naming, fixed in Maxim Grek's theological texts. Creating of such metaphors is the result of discursive-intuitive thinking.

Key words: cognitive metaphor, onomastic metaphor, absolute metaphor, discursive thinking, intuitive thinking.

Существование противоположных взглядов на метафору как форму дискурсивного мышления или средство интуитивного познания мира ставит вопрос о гносеологической функции данного тропа. В философии, логике и психологии дискурсивное мышление понимается как мыслительный процесс отбора вариантов решения задач путем логических операций умозаключения, поэтому его еще называют аналитическим или рациональным. Лингвисты определяют дискурсивное мышление как языковое мышление человека, опосредованное его опытом и имеющимися знаниями, которое презентуется линейными логическими рассуждениями. Из этого следует, что дискурсивное мышление возникает в результате формирования абстрактного мышления, оперирующего понятиями с помощью логических операций. Рациональное мышление противопоставляется интуитивному, возможному благодаря накоплению знаний путем созерцания. Полагают, что интуитивное мышление – почти неосознаваемый процесс, основывающийся на гештальтном восприятии фрагментов действительности. Интуиция позволяет «схватывать» и выделять суть понятия без опоры на логику. Уже аристотелевское классическое понимание метафоры предполагает интуитивную апперцепцию подобия несходных вещей.

Если рассматривать метафору как праλογический феномен, то следует признать за ней функцию интуитивного, непосредственно «схватывающего» кванта знания. Например, Э. Кассирер на основе исследования мифологических текстов пришел к заключению, что лингво-мифологический способ образования понятий (в частности базисных метафор) противопоставлен логически-дискурсивному способу по своему направлению и результатам [3, с. 36]. Однако К. Леви-Строс, изучавший мифологию племенных народов, утверждал, что метафора «образует ... первоначальную форму дискурсивного мышления», поэтому этот троп – не «позднее украшение языка», а его одна «из фундаментальных разновидностей» [4, с. 106].

В данной статье представлен опыт анализа ономастических метафор в форме имянаречения высших сил, зафиксированных в богословских текстах Максима Грека [1; 2]. Такие метафоры являются результатом интуитивно-дискурсив-

ного мышления, так как содержат в своих структурах пралогические представления и логические умозаключения человека о божественной сути. Интерпретация поименованной идеи «Бог» и взаимосвязанных с ней понятий сакральных дискурсов опирается, прежде всего, на знание первичных смысловых диад мировой космологии и ее мифов, в частности солярных.

Реконструкция мифопоэтической модели мира возможна благодаря анализу семиотических кодов, устанавливающих первичную связь человека с природными и космическими объектами: «Для мифопоэтической модели мира существует вариант взаимодействия с природой, в котором природа представлена не как результат переработки первичных данных органическими рецепторами (органами чувств), а как *результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем*» [5, с. 161] (курсив наш – К.Н.). Кодовое переключение одной концептуальной парадигмы на другую происходит с помощью метафор, символов, семантических оппозиций, корнями уходящих в мифологию, которая является в космологический период основным способом осмысления и разрешения противоречий действительности, особым типом интуитивно-дискурсивного мышления.

Несомненно, что время возникновения метафоры в современном понимании этого термина обусловлено появлением «человека разумного», в котором логическая форма мышления с его способностью абстрагировать факты реальности начинает доминировать. Истоки когнитивной метафоры лежат в умении мысли расчленять единое понятие на составляющие по принципу противопоставления, при этом *сохраняя понимание его исконной синкретичности*. Та зона пересечения сходства, которая ранее была полной, позволяет установить метафорические связи в рекурсивном порядке. Появление «мертвых» метафор – это процесс уменьшения такой зоны до ее исчезновения из сознания. Если в основе метафоры лежит фундаментальная космологическая диада, область общего смысла остается всегда, изменяя только свои границы. Кроме познавательной, метафора выполняет порождающую функцию, так как представляет собой генеративную модель порождения новых смыслов на основе актуализации смыслов

исходных концептов. Поэтому мифологические дуальности можно считать первыми *абсолютными метафорами*, предполагавшими безусловное сходство на основе тотальной ассоциации, исходными дихотомическими концептами, генерировавшими в дальнейшем при накоплении различий медиативные звенья – универсальные ориентационные и качественные метафоры.

Философско-теологическая концепция Абсолюта, разрабатывавшаяся в трудах мыслителей всех эпох (Сократ, Платон, Аристотель, М. Экхарт, Н. Кузанский, И. Кант, Г. Гегель, И. Фихте, Ф. Шеллинг, Э. Гуссерль, Ф. Ницше и многие др.), является основой теории абсолютной метафоры, которая понимается нами как *нерефлексивный процесс постижения истинного знания в форме интуитивного «схватывания» единства системных смыслов без их различения на основной и вспомогательный*. Такой процесс подобен хайдеггеровскому *нерефлексивному движению «назад к Бытию»*: Мартин Хайдеггер утверждал, что в результате деструкции истории онтологии возможны «повороты назад», возвращающие нас в топическое пространство, где мы находимся без его познания. В момент возврата возникает *нерефлексивное схватывание сущности во всех моментах ее бытия и присутствия во всех формах* [6].

В теологическом контексте абсолютность предполагает такие признаки как безначальность, бесконечность, безграничность, безусловность, безотносительность, несравненность. Последнее определяет не только сущность, но и принципиальное отличие абсолютной метафоры от метафоры относительной. Абсолютное (чистое, бесспорное, неделимое) тождество предполагаемых в метафоре двух компонентов – смыслового источника и целевого смысла – наиболее полно проявляется в интерпретации высшей сакральной идеи существования Бога. Принципиальная непознаваемость сознанием и неопределенность, невыразимость с помощью человеческого языка Бога как начальной реальности рассматривается апофатическим богословием (Дионисий Ареопагит, Григорий Нисский) в связи с проблемой истинности религиозного знания и философско-религиозной категории Абсолюта. Одним из способов бессловесного постижения Господа является философия молчания. Абсолютная метафора «Бог» предстает как фигура умолчания не только в «бессловесных» видах искусства, но и в текстах письменности (см., например, тексты Иоанна Лествичника о различных видах безмолвия).

Абсолютные идеи предполагают возможность своего выражения абсолютной метафорой, представляющей единство мысли и слова. Идея Бога, соответствующая формуле «все в одном» (не имеющим вещественной формы или конкретного сенсорного образа) может быть выражена только

метафорически. Теологическая абсолютная метафора – это попытка назвать то, что по сути не может быть названо словом и не может быть адекватно выражено никакими иными знаками. Основа такой метафоры – абсолютная ассоциация. Однако парадокс заключается в том, что абсолютная ассоциация между сопоставляемым и сопоставляющим устраняет операцию сопоставления и установления сходства. Абсолютная метафора, превращая всякую объектность, субъектность, вещьественность, но реализующаяся словом, выступает в качестве исходной посылки логического рассуждения. Языковое выражение тропа уже допускает рефлексию, т.е. разделение объекта и субъекта, материи и идеи, истины и не-истины, истинной сущности Бога и интерпретационное понимание этой сущности человеком.

Предметом интерпретации мифологических и религиозных дискурсов, характеризующихся преемственностью, становится метафора как способ познания адекватно не выразимых на языке сакральных идей и понятий. Тесная связь между метафорой и мифологемой проявляется в метафорических архетипах или базисных метафорах, выполняющих функцию медиатора в исходных космологических дуальностях. Долгое время объект и его номинация являлись одним неделимым целым. Этот период ограничивается рамками тотемной партиципации – психологического отождествления человека с его тотемом как реальным объектом, когда «первичные мифологические и языковые понятия образуют точечные единства» [3, с. 38].

Метафора в современном понимании этого термина возникает только тогда, когда человеческое сознание вычленяет отдельные фрагменты знания, определяя их в ту или иную категорию. При этом человек начинает осознавать *нетождественность объекта и его имени*, вначале нетождественность несакральных, вернее десакрализованных с течением времени объектов, а затем и кощунственное для религиозной мысли различие между сакральным и его номинацией. История возникновения множественных имен Бога при наличии одного, скрытого от непосвященных (оно и обладает абсолютной ассоциацией, т.е. является абсолютной метафорой), – пример такого разотождествления. Постепенность этого процесса обеспечивается медиативными семантическими звеньями, которые в дальнейшем и понимаются как метафоры. Повидимому, по этой причине своего появления метафора всегда понималась как явление языка: то, что не было поименовано, не могло быть осознано как метафора.

В чем проявляется осознание неабсолютного соответствия объекта его имени? Прежде всего, в понимании неадекватности мысли и слова, которое проявляется в мифологических дискурсах,

но четкую выраженность приобретает в эпоху письменности. Метафора как первоначальная форма дискурсивного мышления, в частности ономастическая, является механизмом поддержания связи между референтом, сигнификатом имени и его мысленным коррелятом. Сохраняет она в себе и элементы интуитивного знания.

Использование ономастической метафоры в сакральных текстах подтверждает существование в концептуальной картине мира аксиологической сетки, формируемой вневременными, универсальными, семиотически значимыми в определенной культуре образами. Метафоричность этих образов не предполагает каких-либо существенных трансформаций при их актуализации в современном сознании. Скорее наоборот – консервативная и стабильная система ранее приобретенных знаний не допускает входа новой информации в процесс познания Господа. Ономастическая теологическая метафора имеет еще одну особенность – она апеллирует к массовому сознанию, затрагивая не столько его интеллектуальный уровень, сколько эмоциональный: *имени твоего ради оубьену быти* – говорится в «Чтении о Борисе и Глебе».

Базисные ономастические метафоры происходят из магического мировоззрения с его табуированием имен. Генезис наименований языческих идолов, а затем христианского Бога связан с процессом присвоения имени не как логической операции разума, а как интуитивного постижения идеальной связи между обозначаемым и обозначающим. Теологическая мысль связывает понимание Бога с двумя возможностями познания: через непосредственное интуитивное постижение сути божественного и посредством метафор (Ансельм, Фома Аквинский). Называя божественное Начало и его сакральные проявления разными именами, человек пытается с каждым новым именем приблизиться к Богу. Однако такое приближение может быть только метафорическим. Имена языческих богов носили партиципационный характер, поэтому метафорами в современном понимании этого термина их трудно назвать (славянские боги – *Велес, Перун, Мокошь, Явь, Навь, Правь* и т.д.). Однако с позиции генезиса когнитивной метафоры эти номинации являлись первыми абсолютными ономастическими метафорами, в основе которых лежали мифологическая сфера опыта с ее космологией Верха и Низа, Правого и Левого, Света и Тьмы, конкретизирующаяся более слабыми оппозициями.

В христианских мифах Свет символизирует божественное начало, называемое *Свет, Свет Небесный*. Тьма отражает сущность противоположных сил. Свет трансформируется в Дух, снисходящий на все живое, и в бессмертную Душу, которую имеет только человек. Абсолютная сакральность и надреальность этих трансформаций еще

не предполагает метафоризации в классическом понимании этого термина, однако носит четко выраженный метонимический характер. Так, Э. Кассирер пишет о господствующем в мифологическом мышлении законе «нивелирования и растворения специфических отличий», который, несомненно, действует и в христианской мифологии. Согласно этому закону, «каждая часть эквивалентна целому, каждый экземпляр – виду или роду как таковому. Каждая часть не только репрезентирует целое, а индивид или вид – род, но они ими и являются; они представляют не только их опосредованное отражение, но и непосредственно вбирают в себя силу целого, его значение и действительность. Здесь стоит вспомнить основополагающий принцип как языковой, так и мифологической «метафоры», формулируемый обычно как *pars pro toto*. Как известно, этому основному принципу подчиняется и им пронизано все магическое мышление. *Тот, кто управляет какой-либо частью целого, получает в магическом смысле власть над целым*» [3, с. 38] (курсив наш – К.Н.). Потенциальные возможности концептуальной сферы «Свет», включающей огромное количество денотативных пространств, создают предпосылку синтеза метонимии и метафоры, результатом чего является метонимическая метафора «божественный Свет».

Часть божественного Света несут Христос и святые, которые доносят его до мирян в виде наставлений: в Евангелии от Иоанна свет символизирует Христа и его учение: «Ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма, а ходящий во тьме не знает, куда идет» (Иоанн XII: 35); Максим Грек называет апостола Павла *светильником*. Незримость и непознаваемость Божественного Света объясняется природой сверхсущности, которая его источает. Однако относительная познаваемость небесного светила солнца, излучающего свет и дающего жизнь на земле, дает основание к возникновению почти идеальной ассоциации «Божественный Свет (Бог) – Солнце». Отблески золота – материального вещества, вполне познаваемого разумом и не являющегося загадкой, – напоминают солнечный свет. Устойчивая связь «солнце – золото» продолжает цепь метафорических оппозиций. Младенец Иисус, в дальнейшем называемый Солнцем (ср. *Солнце Правды*), получает от волхвов, провозгласивших его Царем Славы, Царем Царей, в дар золотые пластины. Этот металл становится на все века атрибутом власти земных царей.

Господь в сочинениях Максима Грека («Слово, списано иноком Максимом Греком святогорским, противу льстиваго списания Николая немчина, егоже списал о совокуплении православным христианом и латыном», «Беседа души с умом в вопросах и ответах, о том, откуда рождаются в нас страсти. Здесь же и о Божественном Промысле, и против астрологов») имеет ряд имен: *Отец,*

*Отец светов, Создатель, Царь Небесный, а его Сын называется Сыном Божиим Исусом Христом, едиnorodным Сыном, Единородным, Сыном исходящим, собезначальным, Богом Вышним, Спасом, Спасом Христом, Хлеботворцем.* Пространное объяснение происхождения мотивированной номинации погружает читателя в дискурс, прецедентность которого со временем позволяет использовать только имя для восстановления значимых для христиан библейских событий: *Спас всех в хлебе и вине предал таинственную свою жертву, зане хлеб от многих зерен состоится, такожде и вино от многих зерен гроздих сътворяется. Противу сего преухищренного мудрословия твоего отвецаемь: иже по нас приносимый хлеб, сиречь еже по Бозе есть соединение греков, русаков, иверянов, болгаров, сербов, волохов и иных многих язык – от пшеничных единых зерен сотворяем, сиречь от правых апостольских учений и отеческих правил и преданий, – чистейший делавшему его небесному Хлеботворцу благоприятен есть и zelo сладчайши испечен невестественным огнем божественаго Параклита [2].* В метафорических именах Христа, смоделированных по принципу сгущения базовых смыслов христианского учения, содержится программа воздействия на коллективное сознание, основой которого является вера в библейском понимании этого понятия (*вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом – Новый Завет; Евр. 11: 1*).

Ономастическая метафоризация – когнитивный процесс, отражающий динамику языка. Называя Бога и Святой Дух (*Святый Дух Господень*) атрибутивными и местоименными именами (*всечестное имя; Сам Преплагий и единый Праведнейший, всеми [и над всем] Царствующий; Самого Того, Кто един благ; служения Единому несозданному и безначальному Божеству, которое троично в Лицах и едино по существу; уподобляется Тому, Кто создал нас по Своему образу; Виновника и Подателя всех благ, единого благого и праведного по естеству; единому трисолнечному Свету; Святой Дух – присносущный, непостижимый, животворящий*), богослов выделяет значимые для христианства ключевые смыслы, заложенные в имени Бога: «свет», «верх», «небо», «самость», «благость», «праведность», «творение», «честность», «единство». Атрибутивные возможности языка восполняют недостаточность субстантивации. Базовые мифологические смыслы органически сочетаются с христианскими в результате чего образуются метафорические имена типа *несозданный, безначальный, присносущный, непостижимый*, указывающие на невозможность постижения сакрального и его невыразимость языком: *Образ же рождению и исхождению ниже ищем достигнути но ни можем. Сия бо отнюдь неизреченна и непостижима суть* всякому со-

зданному естеству [2].

Языческие боги называются *лжеименными*. Множа имена противника Господа (*Его, врага, всескверного, злокозненного демона*), богослов использует комплементарные смысловые противопоставления *верх/низ, жизнь/смерть, спасение/гибель, чистый/нечистый (скверный), человек/зверь (пес), добро/зло* в форме сравнений, метафор и аллегорий: *А виновниками всякого зла являются сами бесы, да и мы, безумно повинующиеся [начальнику их – диаволу]. Будучи исполнен зависти и всякой злобы, низверженный с Неба по своей гордости, он не может терпеть, когда видит, что мы расположены к миру между собою, но как бешеный пес, кого бы ни встретил, всякого кусает, одинаково на всех злится, так и этот всепагубный, будучи свергнут с высоты и подвержен крайнему бесчестию, видя человека, которого прежде имел подчиненным себе и которого посрамил всякими нечистыми делами, теперь же [в лице Христа] как Бога Вышнего, прославляемого всеми и восседающего на Отеческих десных престолах, – разрывается от зависти, неистовствует и постоянно скрежещет зубами. Как дикий зверь, он сокровенно и мысленно всегда подыскивается под нас, умышляя всяческие сети, и тицится, всескверный, воспрепятствовать нам вступить на путь, ведущий к бесстрастной и нестареющей жизни. <...> он – учитель и воровства, и убийства; он сам – начальник и всякой лжи, и лести; он убеждает и раскапывает гробы мертвецов, и без страха грабить одежды с тел, уже смердящих* [1]. Полярная оппозиция с отрицательной семантикой презентуется метафорами «Он – начальник», «Он – учитель», «Он – гробокопатель», «Он – дикий зверь», «Он – охотник (ловец)», «Он – бешеный пес».

Несмотря на разноплановость имен Бога и его антипода, ясно выражено противопоставление смыслов фундаментальных мифологических дуальностей Свет/Тьма и Верх/Низ, трансформирующихся более слабыми оппозициями. Так, компонент «Свет» выделяет из своего глобального семантического континуума понятие «солнце» – центрального понятия всех солярных мифов.

Остановимся на анализе одного из имен Господа – *единый трисолнечный Свет*, – с помощью которого попытаемся проследить этапы *солярной метафоры*. Имя представляет собой метафору в метафоре: кроме диады «Бог – Свет», номинация содержит подчиненную бинарность «Бог – Солнце», однако близость к первой дихотомии подчеркивается усилением образа светила – это не просто Солнце, а три Солнца. В данном случае оба компонента сравнения сакральны, а значит тождественны: Бог=Солнце. Абсолютное совпадение Бога и Светила закреплено в названиях языческих богов, которыми наполнены мировые солярные

мифы: *Гелиос, Зевс, Серапис, Ра (Амон-Ра), Атум (бог вечернего солнца), Гор, Курикавери, Даждь-бог, Сварожич, Ярило* и т.д.

Освоение природы и десакрализация действительности позволяет хронологически позже появиться метафорам типа «человек – свет» (вариант «человек – солнце») и даже метафоре «человек – Бог». Логика организации смыслов в таких метафорах основана как на интуитивном, так и дискурсивном мышлении. Созерцательное «схватывание» знания происходит, по-видимому, через синестетическую метафору визуально-кинестетического восприятия: человек видит солнце на верху, ощущает теплоту его лучей, связывает с благодатью Бога, находящегося на небе и источающего Свет. Восприятие дает толчок к формированию представления, а затем понятия.

Свет и солнце как реальные объекты физического мира познаваемы человеком через его телесные ощущения. Характер этих ощущений закономерно преломляется в метафоризации реального мира. Поэтому те атрибуты солярных богов, которые описаны в древних мифах, становятся первыми переходными семантическими звеньями, которые соединяют космический и реальный миры. Например, в описаниях облика бога-солнца часто используются такие живые и неживые объекты и их признаки, как сокол, лев, баран, змей, огонь, золотой диск, золотая колесница, кони с золотой гривой, золотой цвет, голубой цвет и т.д. Все атрибуты имеют сенсорное и логическое объяснение того, почему они принадлежат богу Солнца. В дальнейшем метафоры типа *человек – солнце, человек – золото, человек – птица (сокол)*, имея такую мощную когнитивную поддержку, концептуально закрепляются как межкультурные метафоры, вытекающие из космологического полюса «Свет».

Десакрализация образа сглаживается его поэтичностью, художественностью. Имеет она и свои этапы. Безусловно, чтобы сравнить человека с солнцем, которое в мифах ассоциировалось только с небесными богами Света, найти в нем свойства этого светила, потребовались определенные когнитивные звенья, выполнившие роль медиаторов. Логично предположить общий характер такого посредника – он должен иметь смешанную природу: при сохранении сакральных смыслов продуцировать смыслы профанические. В древнерусской письменности таким медиатором является сравнение (эксплицитное и имплицитное) князей (в дальнейшем – царей) с солнцем. Тем самым утверждается божественное происхождение властных структур – наместников Бога на земле. Наиболее ярким примером сохранения реликтов диады «Бог – солнце» в метафоре «князь – солнце» является былинное имя собственное князя Владимира – *Красно Солнышко*. Князь киевский, первый по-

правший языческих богов и крестивший Русь, получил свое имя в народе, идеализировавшего предков-правителей.

Только пройдя этап десакрализации, солнце вошло в поэтическую метафору «человек – солнце», и лишь затем стало функционировать в обычном языке, потеряв свою святость и божественность, идеальность ассоциации светила и его имени. Дальнейшее употребление информем «свет», «солнце», «Бог» в художественной речи сохраняет тенденцию к вхождению в одну концептуальную область, которая часто отличается необыденностью, космичностью, метафизичностью. Например, в стихах современных поэтов, заявивших о существовании *метаметафоры*, данные понятия входят в следующий фрагмент концептосферы: *свет – это голос тишины, тишина – это голос света; радуга – это радость света; свет – это глубина знания, знание – это высота света; солнце – это тело луны, луна – это время солнца; Христос – это солнце Будды; пространство луны – это время солнца* (из стихотворения К. Кедрова «Компьютер любви»).

Метафора как ментальный феномен в антропоцентрической когнитивно-дискурсивной парадигме знаний изучается, как правило, в связи с ее особенностями формирования в коллективном сознании и функционированием в концептуальной картине мира. Исследование когнитивного механизма репрезентации сакрального знания с помощью ономастической метафоры осуществлено на материале памятников письменности, что позволяет проследить динамику процесса метафоризации как результата познания общих законов бытия. В случае имянаращения высших сил речь идет не о локальном метафорическом переносе имени, а о формировании целостной концептуальной структуры по типу гештальта, вневременное существование которой поддерживается фундаментальными фоновыми знаниями и многовековым коллективным опытом. Употребление в прецедентном тексте одного из имен божества актуализирует в сознании человека целые фрагменты сакральных дискурсов и отсылает к глубинным структурам подсознания, активизируя их скрытые потенциалы. Каждое прецедентное имя религиозного текста функционирует как надтемпоральный ахроничный символ-метафора или метонимическая метафора, реконструируя в мышлении носителей языка культурный смысловой универсум. Специфика исследованной ономастической метафоры заключается в том, что ее концентрическая многослойность, предполагающая темпоральную сгущенность культурной информации понятийного, образного и ценностного характера, относительно стабильного в культуре христиан, презентует интуитивно-созерцательные воззрения и рационально-логические представления человека о Божественной сути.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грек М. Беседа души с умом в вопросах и ответах, о том, откуда рождаются в нас страсти. Здесь же и о Божественном Промысле, и против астрологов [Текст] / М. Грек // Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской Духовной Академии. – Ч. 1. – [изд. 2]. – Казань, 1894 [Электронный ресурс].

2. Грек М. Слово, списано иноком Максимом Греком святогорским, противу лъстиваго списания Николая немчина, егоже списал о совокуплении православным христианом и латыном [Текст] / М. Грек // Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской Духовной

Академии. – Ч. 1. – [изд. 2]. – Казань, 1894 [Электронный ресурс].

3. Кассирер Э. Сила метафоры [Текст] / Э. Кассирер // Теория метафоры: Сборник [под общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журинской]. – М.: Прогресс, 1990. – С. 33–43.

4. Леви-Строс К. Первобытное мышление / К. Леви-Строс. – М.: «Республика», 1994. – 384 с.

5. Топоров В.Н. Модель мира (мифопоэтическая) / В.Н. Топоров // Мифы народов мира. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – Т. 2. – С. 161–166.

6. Хайдеггер М. Статьи и работы разных лет [пер. с нем.; сост., вступ. ст., примеч. А.В. Михайлова] / М. Хайдеггер. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.

УДК 811.161.1'42-31"18"

И. В. Быкова

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНО-ВЫРАЗИТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА  
В СВЕТСКИХ ПОВЕСТЯХ НАДЕЖДЫ ДУРОВОЙ

Быкова И. В.

ЗОБРАЖАЛЬНО-ВИРАЗИТІВНІ ЗАСОБИ В СВІТСЬКИХ ПОВІСТЯХ НАДІЇ ДУРОВОЇ

У роботі аналізуються найбільш уживані зображально-виразні засоби, використані в світських повістях письменниці, їх роль і функції в створенні образів персонажів, в характеристиці звичаїв світського товариства.

Ключові слова: зображально-виразні засоби, епітети, антоніми, фразеологізми, перифрази, однорідні члени речення.

Быкова И. В.

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНО-ВЫРАЗИТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА В СВЕТСКИХ ПОВЕСТЯХ НАДЕЖДЫ  
ДУРОВОЙ

В работе анализируются наиболее употребительные изобразительно-выразительные средства, используемые в светских повестях писательницы, их роль и функции в создании образов персонажей, в характеристике нравов светского общества.

Ключевые слова: изобразительно-выразительные средства, эпитеты, антонимы, фразеологизмы, перифразы, однородные члены предложения.

Bykova I. V.

FIGURES OF SPEECH IN SOCIETY TALES BY NADEZHDA DUROVA

In our work we have analyzed the speech figures that are most frequently used in the society tales by N. Durova as well as their role in characters' portray creation and in the depiction of the high society way of life.

Key words: figures of speech, epithets, antonyms, phraseological units, periphrasis, homogenous parts of sentence.

Роль Н. Дуровой в истории русской литературы недооценена, ведь она вместе с Е. А. Ган, М. С. Жуковой, Е. П. Ростопчиной и другими писательницами 1830-х годов по праву является основательницей традиций русской «женской» прозы, оказавшей влияние на дальнейшее профессиональное участие женщин в русском литературном процессе.

Среди светских повестей Дуровой можно

выделить два типа: романтический и реалистический. В светских повестях романтического типа «Граф Мавриций», «Угол», «Павильон», «Оборотень» отразилось своеобразие романтизма как полноценного и основополагающего направления в литературе того времени, а в светской повести реалистического типа «Игра судьбы» Дурова приблизилась к жизненности в изображении общества и человеческой личности, сделав особый упор на способы социально-психологического анализа в