

**ЛИНГВИСТИКА СФЕРЫ САКРАЛЬНОГО:
РУССКАЯ КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВАЯ ТРАДИЦИЯ
(ВВЕДЕНИЕ)**

Средства сакрально-мифопоэтического языка пронизывают все сферы современной коммуникации: минимально явленные в научной речи (как правило, для идентификации сферы непознанного в любой области человеческих знаний – не символизированного, зоны энтропии), они широко представлены в *дискурсе повседневного общения* (работы К.Богданова, Я.Еремеева), *масс-медийной коммуникации* – а именно, в *политическом дискурсе* (труды Г.Почепцова, С.Демченко, Ю.Мазиева, Е.Сарафанниковой, А.Романова, О.Чадюк, А.Цуладзе) *рекламном дискурсе* (исследования А.Лебедева-Любимова, В.Бородачева, А.Притчина, Б.Теременко, Р.Торичко, Л.Герашенко), *масс-культурном дискурсе* (И.Семаан, Д.Рашкоффа, О.Самусенко, И.Прохожиной), *Интернет – дискурсе* (исследования В.Фриндте, Т.Келера, Е.Шестаковой, О.Чебан, О.Дмитрук). В последнее время в лингвистическом аспекте широко рассматривается проблема *мифологического аспекта языка как системы* (С.Я.Ермоленко, С.С.Ермоленко, Ю.Мазиев) *и в отдельных проекциях* – например, гендерной (К.Богданов), хорошие результаты демонстрирует школа изучения проблем мифопроектирования общественного сознания (Воронежская школа), оформилась межрегиональная школа суггестологии (работы И.Черепановой). Безусловным остается утверждение, однако, что шире всего возможности сакрально-мифопоэтического языка раскрываются в особых – отмеченных – регистрах, в частности, в фольклорной и художественной речи (в русской и – шире – восточнославянской – культурно-языковой традиции этот аспект представлен исследованиями М.А.Максимовича, Н.И.Костомарова, А.Н.Афанасьева, В.Я.Проппа, А.А.Потебни, В.И. Даля, Н.Ф.Сумцова, А.Ф.Лосева, О.М.Фрейденберг, В.В.Иванова, В.Н.Топорова, Т.В.Цивьян, Н.И.Толстого и его исследовательской группы, более поздними работами П.П.Червинского, М.А.Новиковой, Н.В.Слухай, Ю.В.Вишницкой, О.Н.Самусенко, О.А.Петриченко, Л.Ю.Дикаревой, М.О.Елисовой и других). Глубокий интерес к языку сферы сакрального, объяснимый его влиятельностью во всех сферах человеческой коммуникации, требует определить его статус, онтологию и отличия от проявлений языка в секуляризованной ипостаси.

В недрах единой языковой картины мира обнаруживаются две ипостаси языка – профанная и мифопоэтическая, что глубоко мотивировано с точки зрения законов диалектики: чтобы развиваться, любой холистичный феномен должен обнаруживать полярность как минимум бинарного типа (хаос – космос, космос – биокосмос, биокосмос – пневмобиокосмос, человек – мужское и женское начало) и так далее. Мысль о существовании двух феноменов языковой системы высказывалась неоднократно, в частности, Н.И.Толстой выделяет ипостась литературного языка и ипостась сакрального языка, или языка фольклора [1]; З.Г.Минц отмечает способность смыслоформы означать феномены «посюстороннего» мира и его соответствия в иных (бесконечных) мирах [2]. Близко подошли к определению феномена сакрального языка символисты, объясняя природу символистской поэзии ее имагинативностью, визионерством (явленностью посвященному, визионеру, то есть «зрячему», способному «увидеть», – см. комментарий в исследовании А.Ханзен-Леве – 3). Тот же феномен пытались осмыслить через прием остранения, который предполагал особое видение предметов, а не их узнавание (В.Б.Шкловский), теорию особых «языковых игр» (Л.Витгенштейн), через изучение внутренней формы языка и художественного образа (А.А.Потебня), эстетической функции языка (Б.А.Ларин, В.В.Виноградов), «самовитости» поэтического слова (В.Хлебников), исследование процессов деавтоматизации восприятия текста (А.Моль), имплицативности художественного текста (И.В.Арнольд), осмысление процессов перекодировки формального и функционального тезаурусов языка сферы художественного (М.Л.Гаспаров) и так далее. Особого внимания заслуживают опыты осмысления феномена сакрального языка теологами и богословами, – ведь религии представляют собой объективации целостных систем сакральных смыслов. В связи с этим ценными представляются рассуждения современных иерархов христианской церкви – например,



протоиерея А.Шмемана – о природе символа и символической реальности: символ – «нечто не только отличное от реальности, но, в самой сущности своей, – противоположное ей» [4]; «подлинный и первичный символ неотрываем от веры. Ибо вера и есть «обличение вещей невидимых», т.е. знание, что эта другая реальность есть, отличная от реальности эмпирической, но в которую можно войти, которой можно приобщиться, которая может стать «реальнейшей реальностью»; в символе, «в отличие от простого изображения, простого знака и даже таинства в его схоластической редукции, – две реальности – эмпирическая, или «видимая», и духовная, или «невидимая», соединены не логически («это» означает «это»), не аналогически («это» изображает «это»), и не причинно-следственно («это» есть причина «этого»), а эпифанически (от греческого... – являю)... в символе все являет духовную реальность и в нем все необходимо для ее явления, но не вся духовная реальность является и воплощается в символе... Символ всегда отчасти..., ибо символ, по самой сущности своей, соединяет реальности несоизмеримые, из которых одна остается по отношению к другой – «абсолютно другой» [5]. Показательным является и попытка объяснения автором причин появления многих миров, расслоения действительности на сакральную и профанную, а стало быть, интерпретации ключевой роли символа в осмыслении мира-космоса: «весь мир был создан как «престол Божий», как храм, как символ царства. Он весь по замыслу священен, а не «профанен», и сущность его – в Божественном «добро зело»... И грех человека в том и состоит, что он затмил это «добро зело» в самом себе и тем оторвал мир от Бога, сделал его «самоцелью», а потому – и распадом, и смертью...» [6]. Как видим, из этого следует, что сакральная – это «истинная» действительность, а профанная – действительность испорченная, искаженная, это мир, в котором сакральная реальность лишь «является».

Таким образом, язык сакральной сферы именуется *сакральным, священным, мифопоэтическим, мифологическим, имагинативным, визионерским, символическим, эпифаническим*; по основным сферам проявления – *язык бессознательного, язык сновидений, язык ситуаций антифактивности, язык фольклора, обрядово-ритуальный язык, язык художественного творчества, язык мифа, язык религии* (наука об изучении последнего сегодня приобретает известность как теолингвистика). Среди подходов к исследованию языка сакрального определенную результативность демонстрировали лингвостилистический (лингвопоэтический), широко применявшийся в 60-70 годы XX века, текстолингвистический (80-90 годы XX века), а также структуральный, герменевтический, психоаналитический и немало иных. Особое место среди них всегда занимал мифопоэтический, выступавший под разными именами (метод проекции на народно-поэтические представления, мифологический, фольклорный), однако суть его оставалась неизменной – воссоздание сакрального холистического концепта мировидения социума.

Яркое своеобразие сакральный язык обнаруживает в сфере лексико-фразеологических данностей, хотя и синтактика его отмечена глубокой спецификой.

Большая часть лексико-фразеологических средств вне конситуативной мотивации обнаруживает потенциальную принадлежность обеим системам, и это касается не только феноменов мира природы (бык – домашнее рогатое животное и – одновременно – высококреативный соляренный символ плодородия), но и артефактов: бутылка – емкость, стеклянный сосуд для жидкостей, в мире профанных смыслов и символ спасения в мире сакральных смыслов [по аналогии с ковчегом и лодкой – 7], веревка – бытовой предмет (скрученный или свитые в виде шнура пряди различных материалов) или изоморф мирового древа [8]. Существует также значительное число устойчивых выражений, которые не только реализуют словарные фразеологические значения, но содержат глубинные мифопоэтические смыслы, как, например, следующие, в которых содержится представление о мировом древе: «генеалогическое древо», «родовое древо», «яблоко от яблони далеко не падает», «какая яблоня, такое и яблоко», «какое дерево, такие и плоды»; «кривое дерево криво растет», «древо жизни», «пускать корни», «вращать корнями», «вырвать с корнем», «подрубить под корень», «висеть (держаться) на волоске (ниточке)», «мировая ось», «мировой столп» и так далее. Принадлежа различным ипостасям языка – сакральной или профанной, – эти средства реализуют не только различные значения, но обнаруживают различные функции, различную системность организации и даже демонстрируют различные принципы организации языка.

Различие в принципах организации секулярного и сакрального языков состоит в широко декларируемой последние десятилетия *антропоцентричности* первого и безусловной *космо-*



центричности (теоцентричности) второго, результативные наблюдения над которой отмечены почти столетие назад: во 2-й половине 19 в. в рамках культурно-семиотического направления изучения мифа солярно-метеоролическая, или натурическая, школа, представленная именами А.Куна, В.Шварца, М.Мюллера, А.Н.Афанасьева и других, сводила мифологические сюжеты к солярно-метеорологическим символам, и объяснительная сила этой теории намного превосходила выводы антропологической (эволюционистской) школы (Э.Тайлор, Г.Спенсер и др.), которая отождествляла мифологию со своего рода рациональной «первобытной наукой», считала ее способом объяснения окружающего мира. В чем проявляется космоцентричность сакрального языка? 1. – В его способности отражать полимиры универсума: бытийные (мифомир мифологизированного прошлого; мифомир жизни после смерти), состояния (мифомир сна, творчества), в том числе миры неантропного типа – мир живой и одухотворенной природы, миры сакрального верха и низа, широкий спектр миров антифактивности (в этом смысле идентифицируют, например, миры братьев Стругацких, Ника Перумова, Сергея Лукьяненко, Марии Семенович и т.д.). Опыты исследования подобных миров, среди которых особое место занимают мифомиры абсолютного счастья (отмечаемые маркерами «рай», «райский», «лучший», «самый совершенный» и подобными), сегодня известны [9]. 2. – В наличии специальных маркеров преодоления границ полимиров – медиаторов-локативов (болото, дупло, пещера), медиаторов-хроносов (сумерки, рассвет, полдень, полночь, время больших праздников), медиаторов-атрибутов (палочка, кольцо, шапка, цветок, гриб, орех), медиаторов-агентов (волк, змей, конь, лягушка), медиаторов-действий (обсыпание зерном, обливание водой, прикосновение), медиаторов-состояний (сна, бреда, опьянения) и так далее [10]. 3. – В развитии идеи предвестничества (реверсивной темпорали), суть которой состоит в понимании того, что окружающий мир (холистичный мир-Космос) «ведает» о предстоящем больше, чем человек – участник событий [11]. 4. – В объективации идеи метаморфозы, суть которой – в постулировании единства и взаимоборачиваемости феноменов органической и неорганической природы [12]. Мифопоэтическое сознание, в отличие от обыденного, признает кратность метаморфозы и нивелирует элемент трагизма перевоплощения, возвращая человека в лоно гармоничного универсума и выполняя, по словам Л.С.Выготского, роль средства «взрывного уравнивания» человека со средой в критических точках его поведения [13]. 5. – В утверждении идеи сингармонизма миров, коррелирующей с самыми современными концепциями синергетики и теории ноосферы [14]. 6. – В постулировании самодостаточности окружающего мира через олицетворение, персонификацию (приход Зимы на сакрально-мифопоэтическом языке воспринимается не метафорически, а буквально, равно как и многоглазая ночь, щупальца мрака; антропоморфное моделирование космических сфер (вода – кровь земли, травы и лес – волосы земли, реки – вены, горы и камни – скелет) выглядит в этом ключе как встречная попытка освоить макрокосм ресурсами микрокосма. Наконец, 7. – Язык сакральной сферы демонстрирует холистичность (циклическую парадигмальность смыслоформ): утро – весна – молодость – всходы – молодой месяц; вечер – зима – старость – жатва – полная луна; поляризованность смыслоформ по бинарному, тернарному, четверичному и так далее типам (утро – день – вечер – ночь соответствуют парадигме весна – лето – осень – зима), центрованность (любая система сакральных смыслоформ центрована вокруг идеи мирового древа и его изоморфов (дерево – единорог – храм – трон – человек и так далее), что дает основания постулировать системность организации языка сакральной сферы.

Вопрос об особой системности языка сакральной сферы может быть поставлен в традиционном ключе и в ракурсе особого статуса этого языка.

В традиционном ключе мы можем говорить о системности сакрально-мифопоэтического языка, рассуждая **о полисемии** смыслоформы: так, значения типично многозначного символа часто демонстрируют развитие по метонимической модели: корова дойная – символ солнца, символ благополучия, плодородия, благосостояния; можно выявить зоны атипичной **синонимии (синонимии высказываний)**: символические ситуации „мышь (тараканы, муравьи, кот) покидают дом и подворье, собака воеет, ворон каркает» – предвестники недоброго; можно выявить зоны **антонимии** (символические оппозиции белый – черный, вершина горы – символика локуса сакрального – болото – символ локуса хтонического), однако эти особенности являются не имманентными (слабо релевантными) характеристиками языка сакральной сферы.



Имманентные показатели системности организации языка сакральной сферы имеют иную природу.

Во-первых, квант мифопоэтического смысла стремится к означиванию несколькими формами с набором общих (интегральных) сем в диапазоне от максимального (хтонический предвестник – ворон, ворона, галка, грач и т.д.) до минимального (луна – солнце мира мертвых), соответственно, с позиции восприятия в координатах разных миров дневное и ночное светила могут быть сопоставимы и взаимозаменяемы: «Меня томил Предсмертный бред. Казалось мне, Что я лежу на влажном дне Глубокой речки... – А надо мною в вышине Волна теснилася к волне И солнце сквозь хрусталь волны Сияло сладостней луны» (М.Лермонтов, «Мцыри»), в результате чего форма в системе языка сакральной сферы теряет свою значимость, образуется интенциональная воронка смыслов, допускается взаимозамена форм в контексте, то есть обход законов смысловой защиты текста, что совершенно невозможно для текстов профанного языка. В силу сказанного язык сакральной сферы обретает черты интенционального (термин Ю.С.Степанова, примененный для обозначения языка художественных произведений).

Во-вторых, квант мифопоэтического смысла стремится к означиванию широким кругом форм, демонстрируя изофункциональность именованных и логику конкретного: символы плодородия – баран, пчела, бык, медведь, вино, вода, заяц, пшеница и так далее). При этом имена не могут быть квалифицированы ни как синонимы, ни в качестве метафорических кореферентов, они выполняют функцию изоморфов в процессе означивания идеи плодородия.

В-третьих, каждая форма, востребованная сакральным языком, стремится к экспансии многих смыслов, демонстрируя многофункциональность и логику абстрактного (цветы – символ красоты, духовного совершенства, невинности, божественного благословения, весны, круговращения и т.д.), что обеспечивает экономность языка сакральной сферы.

В-четвертых, три предшествующие особенности обуславливают резонантность сакрального языка, основанную на законе аналогии, или модели „Если А, то Б”: если пчела – символ усердия, одухотворенности, мудрости, трудолюбия, храбрости, творчества, самоотверженности [13], то христианская церковь – улей, мед и жало – символы благодати и страданий Христа, задавить пчелу грех и так далее.

Названные четыре особенности обеспечивают возможности реализации принципа сопричастности, или **закона партиципации** (Л.Леви-Брюль), и **логики бриколажа** (вместо: героя ждет смерть следует косвенная информация о событии: гаснет свеча, вода громко шумит, конь жалобно ржет, зеркало треснуло и т.д.). Закон партиципации и логика бриколажа были многократно описаны в научной литературе [15].

В-пятых, смыслоформы сакрального словаря типично амбивалентны, то есть потенциально способны к реализации различных (вплоть до противоположных) значения: рыба – символ благополучия, сексуальной силы, мудрости, плодородия и символ убожества, сексуальной индифферентности, глупости; вода – символ растворения до преформального состояния (то есть символ уничтожения, смерти) и символ возрождения в новых космических формах (то есть символ жизни и плодородия), – отсюда оппозиция живой и мертвой воды, благодатного дождя и Потопа. Высокочастотная энантиосемия в составе значений символов с учетом принципа партиципации и резонантности мифопоэтических смыслов обеспечивают универсальность (холистичность) языка сакральной сферы при сохранении компактности сакрального словаря. Проецируя это свойство сакрального языка на ритуал, О.В.Тищенко справедливо утверждал: „Двоїста прагматична зорієнтованість ритуалу зумовлюється тим, що у ньому через єдність деструктивної, нетропічної та космологічної стихій переживається цілісність буття, що власне й осмислюється як благо, добро” [16].

Шестое. Любая реализованная смыслоформа языка сакральной сферы имеет эмоционально-экспрессивный маркер (+ или –). Это справедливо и для сферы языческих символов, вращающихся в кругу квалификаторов „польза – вред»; конситуативно они всегда обретали жесткий маркер. Следует заметить, что число позитивно маркированных смыслоформ сакрального языка превышает число негативно маркированных; это можно рассматривать как проявление компенсаторного закона относительно профанного языка с имманентной ему тенденцией к оформлению смыслов на удлинённом отрицательном конце аксиологической линейки.



Седьмое. Единство синхронии и диахронии: язык сакральной сферы не знает «Вчера», обеспечивая „принцип возвращения” (М.Элиаде), постоянную связь актуальной картины мира и золотого времени первотворения и перводействий, которые рассматриваются как прецедент. М.Элиаде отмечал, что действия и предметы феноменального мира обретают реальность и материализуются только в случае причастности к трансцендентной действительности [17]. Например, оппозиция тьма/свет, ночь/день, зима/лето, старость/молодость ассоциируется с хаосом/творением мира; соответственно, левый член оппозиции во всех контекстах будет тяготеть к негативному концу аксиологической линейки, правый – к позитивному.

Восьмое. Хронотопичность мифопоэтического языка предполагает единство пространственно-временного континуума, каждый компонент которого постулирует принцип круговращения и цикличности бытия. Рефлексией этого свойства языка сакрального в сфере профанного можно назвать взаимоопределимость времени и пространства (три дня пути, круговращение, или коловорот, времен, солнцестояние, равноденствие и так далее). Ярким примером хронотопичности языка сакрального служит перемещение в «иное» время или обретение вневременного статуса из пространства круга (очерчивание круга, надевание кольца, достижение иных хронотопов через проникновение в пещеру, нору, дупло, озеро, болото и так далее). Магические действия, в основе которых лежит использование пространства круга, отцентровали хорошо известный фразеологизм «очертя голову» (то есть под защитным влиянием очерченного круга).

Девятое. Язык сакральной сферы демонстрирует отличия в заполнении парадигмы универсальное – этническое – индивидуальное. Мера индивидуализации при использовании языка сакральной сферы стремится к нулю (миф, согласно широко известному определению М.Элиаде, – сакральная история *социума*), он подлежит сохранению и трансляции, но не изменению (даже авторская художественно-речевая система, служа актуализатором возможностей и резервов мифопоэтической системы в целом, может расширять спектр изоморфов, контекстуально мотивированных, но они все равно останутся в пределах авторской системы словоупотребления). Так, исследования М.Елисовой [18] показывают наличие среди пастернаковских образов мирового древа дождя, ночи, фонаря, поезда, но их наличие в списке классических изоморфов либо демонстрирует потенциальное присутствие в списке этнических изоморфов, либо остается в пределах авторской системы. Интенциональный сакральный язык имеет много общих черт у разных народов, и вопрос, связан ли этот факт с единым источником происхождения людей или этот язык является производным от сферы коллективного бессознательного человека, остается открытым.

Наконец, имманентные показатели системности организации языка сакральной сферы выдвигают на первый план вопрос о характере подсистем этого языка. Решение этого вопроса упирается в проблему символа, исключительно многозначного понятия, которому посвящены труды многих ученых: Н.И.Костомарова, А.А.Потебни, А.Ф.Лосева, Ю.М.Лотмана, В.В.Иванова, Н.И.Толстого, М.А.Карпенко, В.А.Сиротиной, В.И.Кононенко, М.А.Новиковой, а также Бесковой И.А., Афанасьевой Н.А., Н.В.Иванова и многих других.

Наши исследования [19] показали, что термин символ обычно употребляется в четырех значениях.

1. – Это адаптационный инструмент, посредник между человеком и миром изменчивой действительности, кирпичик «дома бытия» человека и социума (если пользоваться метафорой М. Хайдеггера), способ осмыслить, зафиксировать действительность и передать собственный опыт другим людям). В таком смысле употребляют сочетания «слово символизирует», «знак как символ», имея в виду и обыденные, секуляризованные, профанные ипостаси слова и знака, и мифопоэтические. В таком ключе понятие «символ» разрабатывалось в лингво-философском (А.Ф.Лосев), психолингвистическом (А.А.Потебня), логико-языковом и системно-языковом (Н.Д.Арутюнова) аспектах.

2. – Это знаковая фиксация мифа. Употребляя термин «символ» в таком значении, принято говорить «Языческий миф – символ единства человека и природы» (и любой знак язычества будет носить отпечаток этого смысла), «Христианский миф символизирует торжество добра, милосердия и жертвенности». Символ такого рода генерируется мифом как квинтэссенция его смысла и может быть представлен любой мифологемой: яйцо – символ космогонии, две лосихи – символ дуального начала, апельсин или смква – символ мирового древа. Большое внимание выявлению диалектики соотношения понятий «символ» и «миф» уделил А.Ф. Лосев;



одним из центральных тезисов его философско-лингвистической концепции является утверждение: «Миф есть вещественно данный символ, субстанционализация символа» [20].

3. – Это элемент системно организованных узловых (ключевых, ядерных) смыслоформ, обеспечивающих функционирование мифопоэтического языка. Мифопоэтический язык – это язык символов, организованный по осям синтагматики и парадигматики, и символическое значение резонирует по обеим осям, рождая матрицы смыслов, которые, оформляясь, опредмечивают миф и объективируют его в конкретных образах. На оси парадигматики символы подчиняются закону кореферентности именований, демонстрируя способность к передаче определенного смысла многими конкретными образами (символы плодородия – зерно, колос, сноп, каравай, тучная корова, свинья и так далее) и способность к передаче одним конкретным образом абстрактной информации разного содержания (роза – символ красоты, совершенства, радости, любви, наслаждения, славы, медитации, тайны и так далее). В то же время каждый знак в правом и левом рядах соответствий может замещаться комплексом метонимических субститутов: плодородие – богатство, множественность, беременность и так далее; солнце – свет, день, солнечный луч и подобные. Таким образом обеспечивается устойчивость и проницаемость системы мифопоэтических смыслоформ. Кроме того, на оси парадигматики символы подчиняются закону расширения синонимического сектора каждым компонентом синонимического ряда: символами солнца выступают круг (каравай, кольцо, блин...), рыжее животное (кошка, корова, бык...), растение (цветок, подсолнух, ромашка...) и так далее. На оси синтагматики символы подчиняются закону «Если А, то Б» (если вода – символ начала и конца всего на земле, символ потенциальных возможностей, которые предшествуют всем формам творения, то погружение в воду символизирует возвращение к преформальному состоянию (символ смерти и уничтожения, возрождения и обновления), потоп – символ возврата всех форм к начальному состоянию и воспроизведения в новых космических соединениях и т. д.). Таким образом, мифопоэтический язык, способный объективироваться в виде текстов-мифов – это язык системно организованных символов.

В связи с этим возникает вопрос, является ли символ тропом и, если да, то какой группы. Следует признать, что в теории тропов и фигур центральное место отведено тропам метафорической группы, или тропам псевдотождества. Может ли символ выступать тропом группы псевдотождества? – Безусловно, да, символ может быть переосмыслен, как и любая иная смыслоформа. Например, в контексте поэтической речи: «Кругом меня цвел божий сад; / Растений радужный наряд / Хранил следы небесных слез, / И кудри виноградных лоз / Вились, красуясь меж дерев / Прозрачной зеленью листьев; / И грозды полные на них, / Серег подобье золотых, / Висели пышно, и порой / К ним птиц летал пугливый рой» (М.Лермонтов, «Мцыри») для носителя христианского или креолизованного с христианским сознанием представлено базовое (не переносное) символическое значение «сад – символ красоты, очарования, плодородия земного мира (Божьего сада) как отражение Эдема», потому что в аспекте такого восприятия монастырский сад – творение Бога, как и все на земле. Тот же контекст носителем атеистического сознания воспринимается с имплицитным «как» (Божий сад), и символ автоматически перемещается в группу тропов псевдотождества. Тот же эффект имела бы формализация союза «как», его появление так же переместило бы символ в группу тропов псевдотождества, объективировав как сравнение. То есть символ может в контексте произведения выступать тропом группы псевдотождества, но по сути своей символ – это смыслоформа мифопоэтического языка, объективация которой не предполагает непременно переноса значения.

Значительно сложнее выглядит символ с точки зрения квалификации его как метонимии. Фактически, о значимости метонимического статуса символа свидетельствовали логика бриколажа, закон резонантности мифа, космологичность сущего (все явлено во всем), единство синхронии и диахронии, единство микрокосма и макрокосма (человек создан Вселенной, и Вселенная носит отпечаток своего творения во всех своих формах). О значимости метонимических отношений свидетельствует устроенность мифопоэтического языка по принципу аналогичности, бесконечного отражения, что проявляется в действии ведущих законов организации символов на синтагматической и парадигматической осях – закона кореферентности и модели «Если А, то Б». И главное. Символ – знак мифопоэтического языка – выполняет в тексте мифа специализированные функции, приобретая, соответственно, специализированные значения. Каждое из специализированных значений является субститутом (метонимией) символа, к кото-



рому оно восходит. В таком случае символом можно назвать любое из специализированных мифопоэтических значений смыслоформы сакрального языка (метаморфозу, предвестник, психологический ассоциатив, медиатор, аллегория и так далее), которое воплощает и функционально специфицирует предметно-образные объективации мифа – символы. Например, девушка и юноша превращаются в утку и селезня, потому что утка и селезень могут выступать символами девушки и юноши; кольцо способно выполнять функцию медиатора между мирами, потому что круг – символ универсума; рыжая корова, идущая впереди стада, предвещает солнечный день, потому что животное или птица, имеющие рыжий окрас, – символы солнца; калина служит психологическим ассоциативом, связанным с сакральными событиями в жизни девушки, потому что калина – символ девушки и тому подобное. Безусловно, способность выполнять в тексте специализированные функции не означает, что символ не реализует в нем собственно-символических значений: лес – символ всего непреодолимого, темного, хаотичного; былинка – символ слабости, одиночества; цветок – символ красоты, молодости, привлекательности, радости и так далее. Таким образом, символ может быть тропом, однако первичной для него является позиция субъекта осмысления. Символ – это ипостась любого феномена в мире мифопоэтической действительности; символическое значение является таким же нормативным для мифопоэтического языка, как любое из прямых значений слов – для словаря повседневной действительности. Символ – это многозначный резонирующий предметно-понятийный образ, расположенный на пересечении различных планов действительности, которая носит черты внутреннего подобия, это центральный феномен системно (но отлично от профанного) организованного языка сферы сакрального, исследования которого имеют долгую историю, в частности, в русской культурно-языковой традиции, и многообещающую перспективу, особенно в аспекте изучения подсистем сакральной сферы, – ведь неизмеримо более сложное, насыщенное, парадоксальное, эктропичное мифопоэтическое пространство «сильнее» любого внешнего, профанического [21], и это в полной мере справедливо для языкового и – шире – культурного пространства человека и социума. Раздумья Т.В.Цивьян о семиотико-символическом изоморфизме мифа и культуры [22], а, стало быть, резонансе мифа во всех сферах коммуникации находят сегодня подтверждения в теории и практике человеческой культурной деятельности и заслуживают глубокого исследования, ибо «чувство, социально значимое, нравственное, эстетическое, которое открывается в явлении символизации, по-своему управляет человеком, и он везде видит бытие этого своего чувства, обнаруживает его символическое присутствие» [23].

Литература

1. Толстой Н.И. Язык и культура // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995.
2. Минц З.Г. Блок и русский символизм // Литературное наследство. – 1980. – Т. 92. – Кн. 1. – С. 107.
3. Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика / Пер. с нем. М.Ю.Некрасова. – СПб, 2003. – С. 9-12.
4. Протоиерей Шмеман А. Евхаристия. Таинство царства. – М., 1983. – С.36.
5. Протоиерей Шмеман А. Евхаристия. Таинство царства. – М., 1983. – С.47.
6. Протоиерей Шмеман А. Евхаристия. Таинство царства. – М., 1983. – С.76.
7. Керлот Х.Э. Словарь символов / Отв. ред. С.В.Пролеев. – М., 1994. – С. 102.
8. Керлот Х.Э. Словарь символов / Отв. ред. С.В.Пролеев. – М., 1994. – С. 108.
9. Слухай (Молотаева) Н.В. Художественный образ в зеркале мифа этноса: М.Лермонтов, Т.Шевченко. – К., 1995. – С. 355-363.
10. Слухай Н.В. Етноконцепти та міфологія східних слов'ян в аспекті лінгвікультурології. – К., 2005. – С. 81-93.
11. Слухай Н.В. Етноконцепти та міфологія східних слов'ян в аспекті лінгвокультурології. – К., 2005. – С. 98-103.
12. Слухай Н.В. Етноконцепти та міфологія східних слов'ян в аспекті лінгвокультурології. – К., 2005. – С. 93-98.
13. Выготский Л.С. Психология искусства. – М., 1987. – С.287.
14. Семенець О.О. Синергетика поетичного слова. – Кіровоград, 2004. – 338 с.
15. Топоров В.Н. Модель мира (мифопоэтическая) // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т. 2. – М., 1992. – С. 161-164; Тищенко О.В. Обрядова семантика у слов'янському мовному просторі. – К., 2000. – С.92-103.



16. Тищенко О.В. Обрядова семантика у слов'янському мовному просторі. – К., 2000. – С.34.
17. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость.: пер. с франц. – СПб.: Алетейя, 1998. – С.15.
18. Елисова М.О. Образ-мифологема «ночь» как хронотопический изоморф мирового древа в мифопоэтической картине мира Бориса Пастернака // Літературознавчі студії: Збірник наукових праць. Випуск 11. – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2004. – С. 138-143; Елисова М. О. Образ-мифологема «фонарь» в структуре мифопоэтического универсума Б. Пастернака // Мовні і концептуальні картини світу: Зб. наук. праць. – Вип. 16. – Кн. 1. – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2005. – С. 108-111.
19. Слухай Н.В. (Молотаева) Символ в кругу смежных и близкородственных понятий // Слово. Символ. Текст. – К., 2006. – С. 172-183; Слухай Н.В. Етноконцепти та міфологія східних слов'ян в аспекті лінгвокультурології. – К., 2005. – С. 72-81.
20. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М., 1976. – С. 174; аналогично – С. 185.
21. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура / Отв. Ред. Т.В.Цивьян. – М., 1983. – С. 284.
22. Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. – М., 1990. – С. 31-33.
23. Иванов Н.В. Проблемные аспекты языкового символизма. (Опыт теоретического рассмотрения). – Минск, – 2002. С. 116.

